



FILOSOFIE
JAKO ŽIVOTNÍ CESTA
AD HONOREM JAN ZOUHAR

MASARYKOVA
UNIVERZITA

**FILOSOFIE
JAKO ŽIVOTNÍ CESTA**

AD HONOREM JAN ZOUHAR

**MUNI
ARTS**



Ju Fouhar

FILOSOFIE
JAKO ŽIVOTNÍ CESTA
AD HONOREM JAN ZOUHAR

K vydání připravila Helena Pavlincová

Masarykova univerzita
Brno 2019

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Filosofie jako životní cesta : ad honorem Jan Zouhar / k vydání připravila Helena Pavlincová.

– Vydání první. – Brno : Masarykova univerzita, 2019. – 1 online zdroj

Částečně slovenský text, anglická resumé

Obsahuje bibliografie a bibliografické odkazy

ISBN 978-80-210-9458-1 (online ; pdf)

* 101-051 * 14(437.3) * 101.8 * 316.72/.75 * 929 * (437.3) * (082) * (0:82-94) * (082.2)

– Zouhar, Jan, 1949-

– filozofové – Česko – 20.-21. století

– filozofové – přátelé a spolupracovníci

– česká filozofie

– filozofické myšlení

– sborníky

– vzpomínky

– jubilejní publikace

101 - Filozofie [5]

Všechna práva vyhrazena. Žádná část této elektronické publikace nesmí být reprodukována nebo šířena v papírové, elektronické či jiné podobě bez předchozího písemného souhlasu vykonavatele majetkových práv k dílu, kterého je možné kontaktovat na adrese: Nakladatelství Masarykovy univerzity MuniPress, Rybkova 19, 602 00 Brno.

Knihu recenzovali:

Doc. Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.

Mgr. Petr Kužel, Ph.D.

© 2019 Masarykova univerzita, Karel Altman, Ivan Blecha, Otakar A. Funda, Jiří Gabriel, Břetislav Horyna, Erika Lalíková, Pavel Materna, Zlatica Plašienková, Pavel Spunar, Barbara Szotek, Jan Štěpán, Josef Zumr

ISBN 978-80-210-9458-1

ISBN 978-80-210-9457-4 (vázáno)

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.P210-9458-2019>

Obsah / Table of Contents

Profesor Jan Zouhar hovoří o svém filozofování	9
Professor Jan Zouhar Speaks about His Philosophizing	
<i>Pavel Materna</i>	18
Honza Zouhar a já	
Honza Zouhar and Me	
<i>Pavel Spunar</i>	21
Na začátku byla zvědavost...	
At the Beginning, There Was Curiosity...	
<i>Erika Lalíková</i>	23
Sprevodca filozofiou. Jedno osobné Ďakujem	
A Guide through Philosophy. One Personal 'Thank You'	
<i>Otakar A. Funda</i>	26
Poslání a smysl filosofie	
The Purpose and Role of Philosophy	
<i>Jiří Gabriel</i>	29
K problematice náboženské řeči	
On Religious Speech	
<i>Josef Petrželka – Dagmar Pichová</i>	33
Jan Zouhar kočující	
Jan Zouhar Trouping	
Obrazová příloha	36
Photographs	
<i>Petr Jemelka</i>	44
Jan Zouhar jubilující – aneb Co není ve slovníku	
Jan Zouhar's Jubilee – or What Is Missing in the Dictionary	
<i>Zlatica Plašienková – Barbara Szotek</i>	52
Slovensko-poľské kontakty profesora Jana Zouhara	
Professor Jan Zouhar's Slovakian-Polish Contacts	

<i>Ivo Pospíšil</i>	61
T. G. M.: Problém filozofie osobnosti, jeho vztahy a souvislosti	
T. G. M.: The Problem of the Philosophy of Personality, Its Relations and Contexts	
<i>Jiří Pulec</i>	73
Robert Konečný a jeho písemná pozůstalost v univerzitním archivu	
Robert Konečný and His Written Estate in the University Archives	
<i>Helena Pavlincová</i>	88
Dopisy Jana Patočky Robertu Konečnému	
Jan Patočka's Letters to Robert Konečný	
<i>Ivan Blecha</i>	108
Husserlův Platón	
Husserl's View of Plato	
<i>Ivana Holzbachová</i>	119
K pojetí kultury u Gillese Lipovetského	
On Gilles Lipovetsky's Concept of Culture	
<i>Břetislav Horyna</i>	130
Prométheus například. Moc mýtu, distance a přihlížení	
podle Hanse Blumenberga	
Prometheus for Example. The Power of Myth, Distance and Observing according to Hans Blumenberg	
<i>Jana Pleskalová</i>	146
Jméno <i>Jan</i> v průběhu 12.–21. století na území dnešní	
České republiky	
The Name <i>Jan (John)</i> from the 12 th to the 21 st Centuries on the Territory of Today's Czech Republic	
<i>Michaela Hashemi</i>	153
Ke stereotypu zobrazování Turka ve starší české literatuře	
On the Stereotype of Depicting Turks in Older Czech Literature	
<i>Jiří Malíř</i>	158
Morava jako multietnický organismus: problémy jazyka	
a identity v letech 1848–1918	
Moravia as a Multi-Ethnic Organism: Problems of Language and Identity between 1848–1918	

<i>Josef Zúmr</i>	171
O sjezdu, který byl a nebyl	
On a Congress that Did and Did Not Take Place	
<i>Jan Štěpán</i>	176
Zrušitelnost v normativních kontextech	
Defeasibility in Normative Contexts	
<i>Libor Vykoupil</i>	182
Botrys neboli esej o záludnostech historikovy práce (rozprava o metodě)	
Botrys or an Essay on the Trickiness of the Historian's Work	
(Discourse on the Method)	
<i>Karel Altman</i>	192
„Volte své jedy!“ K problematice vztahu trampské subkultury k alkoholu	
a krčměnému prostředí	
‘Choose Your Poisons!’ On the Relationship of Tramp Subculture to Alcohol	
and Tavern Life	
<i>Radim Brázda</i>	210
Jan, jídlo a pití	
Jan, Food and Drink	
Jan Zouhar. Stručný životopis a výběrová bibliografie díla	228
Jan Zouhar. A Brief Curriculum Vitae and Selected Bibliography	
Autoři příspěvků	236
List of Contributors	
Souhrny úvodních příspěvků	238
Abstracts	



Profesor Jan Zouhar podává studentům informace o studiu na Masarykově univerzitě v akademickém roce 2002

Profesor Jan Zouhar hovoří o svém filozofování

Pane profesore, Vaše pozice je nejen v české filozofii, ale také mezi filozofy slovanských zemí významná. S Filozofickou fakultou Masarykovy univerzity v Brně (FF MU) jste spjat již od doby svého studia filozofie a také bohemistiky. Pracoval jste v Československé akademii věd a nyní již skoro třicet let působíte na katedře filozofie FF MU. Po několik funkčních období jste byl vedoucím katedry filozofie FF MU a také proděkanem FF MU. Mezi českými a slovenskými filozofy jste nezpochybnitelnou autoritou, jako filozofa Vás znají v Polsku, Bělorusku, na Ukrajině i v Rusku. Mezi Vašimi zájmy zaujímá zvláštní postavení česká filozofie 19. a 20. století včetně filozofického myšlení T. G. Masaryka a J. Patočky. Jste autorem mnoha knih z této oblasti a článků publikovaných nejen v Česku a na Slovensku, ale také v Polsku. Dokonale ovládáte polský jazyk. Svě práce píšete nejen v mateřském jazyce, nýbrž rovněž v polštině. Vaše práce jsou překládány také do angličtiny a francouzštiny. Účastníte se významných filozofických konferencí mj. v Česku, na Slovensku a také v Polsku. Jste jedním z tvůrců hnutí filozofů slovanských zemí, členem Sdružení filozofů slovanských zemí, spoluzakladatelem Časopisu filozofů slovanských zemí ΣΟΦΙΑ, členem jeho vědecké rady a autorem příspěvků. Jste také členem vědeckých redakcí jiných vědeckých časopisů v České republice a Slovenské republice i v Polsku. Máte také velké úspěchy na poli organizačním. Patří k nim nepochybně řízení a rozvoj katedry filozofie FF MU. Jste aktivní v oblasti popularizace myšlenek T. G. Masaryka. Jste předsedou správní rady (kuratoria) Ústavu T. G. Masaryka a donedávna též členem rady Masarykova ústavu AV ČR, institucí, jež se spolu s archivem AV ČR zabývají dokumentací díla T. G. Masaryka a publikováním jeho prací. Svou aktivní účastí podporujete organizaci Konferencí filozofů slovanských zemí a jste jejich stálým účastníkem. A to je, pane profesore, jen pár informací o Vašich vědeckých a organizačních úspěších. Domnívám se, že mladší generace filozofů slovanských zemí a také čtenářů časopisu ΣΟΦΙΑ nemá o Vás dostatek informací. Mohl byste, pane profesore, přiblížit svou osobu včetně důležitých událostí ve Vašem dosavadním životě, a především pak své teoretické stanovisko?

Moje filozofické stanovisko ovlivnil marxismus, který jsem však chápal pod vlivem G. Lukáse, A. Gramsciho, W. Benjamina, G. Petroviče a K. Kosíka jako otevřenou kritickou teorii společnosti a dějin, a genetický strukturalismus L. Goldmanna jako metodu přístupu k sociálním a kulturním jevům. V 70. a 80. letech jsem se věnoval z hlediska teorie sekularizace vztahu katolicismu a kultury a zkoumal jsem i některé otázky sociální filozofie, např. problémy tradice a historického vědomí. Mým hlavním tématem jsou dějiny českého filozofického myšlení (T. G. Masaryk, J. L. Fischer, J. Patočka, Nietzschev vliv v českých zemích), především pak filozofické přesahy v díle předních osobností české literatury a kultury (H. G. Schauer, F. X. Šalda, O. Březina, česká dekadence, K. Čapek, J. Mukařovský). Pokračoval jsem v práci svých učitelů a později kolegů Jiřího Cetla, Lubomíra Nového a Jiřího Gabriela, kteří z brněnské katedry filozofie vytvořili centrum výzkumu dějin české filozofie, známé jako brněnská historickofilozofická škola. Jsem spoluautorem (s L. Novým, J. Gabrielem, H. Pavlincovou, J. Krobem) řady prací s touto tematikou, například *Česká filozofie ve 20. století* (též vyšlo v USA jako *Czech Philosophy in the XXth Century*), *Slovník českých filozofů*, *Demokracie je diskuse*, *Česká filozofie za protektorátu*, *Česká filozofie 1945–1948*, a autorem monografií *Studie k dějinám českého myšlení 20. století*, *Minulý konec století*, *Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968*, *Česká filozofie v šedesátých letech*, *O Masarykovi*.

V současné době je rozšířeno přesvědčení, že filozofie prochází krizí. Někteří vyjadřují přímo názor o konci filozofie. Souhlasíte s tímto názorem? Pokud ne, v čem lze potom spatřovat šance pro filozofii? Mohl byste, pane profesore, poukázat na příčiny a důsledky aktuální situace filozofie? Mají filozofové a filozofie ještě co říci dnešnímu člověku? Pokud ano, jaké problémy považujete za zvláště důležité pro současného člověka a jeho chápání světa?

Měli bychom odlišovat filozofii jako prostředek k orientaci člověka ve světě, přírodě a společnosti, a filozofii jako akademickou disciplínu. Akademická filozofie předpokládá odbornost, základní odborné znalosti, dovednosti a vědomosti. Ty se však vymezují různě – někdo za ně pokládá znalost řečtiny a latiny, schopnost číst Platóna a Aristotela v originále, jiný znalost němčiny a Kanta, Husserla a Heideggera, jiný znalost logiky, jiný schopnost filozoficky reagovat na společenské poměry. Filozof by měl znát dějiny filozofie, ale neměl by u nich končit, měl by je užívat jako podnět pro řešení současných otázek. Filozof by se neměl chovat jako odborník na všechno a odpovídat na všechny otázky, ale měl by si být vědom toho, že otázky speciálních oborů a otázky společenské přerůstají do otázek filozofických,

do práce s pojmy, do hledání a nalézání souvislostí mezi věcmi a událostmi. K řešení těchto otázek nestačí odbornost speciálních věd. Dějiny filozofie jsou sice zdánlivě pomocnou disciplínou, ale mohou současně být a pro řadu lidí, kteří se filozofií zabývají, také jsou vlastním přístupem k filozofické práci samotné, určitým pojetím filozofování vůbec. Přispívají k vědomí kontinuity, plurality myšlenkových tradic, na které navazujeme, k názorové toleranci, k citlivému vztahu k proměnám vědění a k proměnám v rámci daného vědění i k pochopení ranní, polední, podvečerní a večerní myšlenkové atmosféry určitých kulturních celků. Právě dějiny filozofie ukazují nejlépe napětí mezi nadčasovostí a historicitou filozofie. Na jedné straně je zřejmé, že filozofie řešila a řeší víceméně stálý soubor základních otázek, které se neustále vracejí – problém bytí, prostoru a času, pohybu a vývoje, pravdy a pravdivosti, hodnot a hodnocení. Na druhé straně je filozofie vázána na určitou dobu, vyjadřuje její otázky a reaguje na ně dobově podmíněným způsobem. Mění se tedy současně pojetí filozofie a její role v životě společnosti a jednotlivce.

Filozofie reflektuje a současně spoluvytváří duchovní atmosféru doby. Každá epocha, každé období lidských dějin má v sobě obsažen filozofický potenciál. Tento potenciál může být a také je vyjadřován buď přímo filozofií jako specifickým vztahem člověka ke světu, nebo může být realizován i v jiných formách naší duchovní aktivity. Určité myšlenkové tendence jsou v určitých obdobích a za určité situace aktualizovány i v širší oblasti kultury a v jejích mnohostranných projevech. Nebylo by jistě správné dělat z filozofie výlučnou disciplínu pro vyvolené a nebylo by ani správné zapomínat na odlišnost filozofie a ztotožňovat ji s jinými oblastmi duchovní aktivity člověka.

Filozofie nepřestane být cestou k podstatám, cestou dostat se za zjevné, zdánlivě jasné a nepochybné. V tomto smyslu filozofie není únikem z reality, i když může být útěchou, není ani exaktním návodem k řízení společenských procesů, ale může odpovídat na otázky, co můžeme vědět, co máme činit a v co máme doufat. Smyslem filozofie přece není samotný výklad světa, ale výklad vztahu člověka a světa.

Pedagogické zkušenosti a znalost filozofie Vás opravňují k hodnocení aktuální situace, v níž se česká filozofie nachází. Mohl byste se podělit se čtenáři našeho časopisu o úvahy na toto téma? Jinak řečeno, jak hodnotíte aktuální stav filozofie v Česku? Jaké úkoly, před nimiž stojí filozofové a filozofie v Česku, byste považoval za obzvláště důležité? Jsou tyto úkoly aktuálně řešeny českými filozofy?

Zásadní přeměny české společnosti po listopadu 1989 provází i nebývalý zájem o filozofickou literaturu a studium filozofie. Řada nakladatelství (většinou

nových) vydává původní české filozofické práce a četné překlady předních světových filozofů. Bylo přebudováno ústřední filozofické pracoviště – Filozofický ústav AV ČR – i katedry filozofie na pražské a brněnské filozofické fakultě, byla obnovena tradičně průbojná katedra filozofie na univerzitě v Olomouci, založeny nové katedry filozofie na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy v Praze, na pedagogických fakultách v Praze, Brně a Olomouci a na nových regionálních univerzitách v Ostravě, Plzni, Českých Budějovicích, Pardubicích, Ústí nad Labem a Hradci Králové. Významně je filozofie zastoupena i na Fakultě humanitních věd a Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy, na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně, na katolických teologických fakultách v Praze, Olomouci a Českých Budějovicích a na Evangelické teologické fakultě v Praze. Výrazněji a diferencovaněji se na těchto pracovištích začali postupně prosazovat příslušníci střední generace a představitelé generace nejmladší. Rozšířily se významně možnosti k formulování vyhraněnějších názorů a k formování různých skupin filozofů. V české filozofii lze dnes mluvit o různých proudech a zájmových orientacích: o směru fenomenologickém, heideggerovském, scientistickém, filozoficko-ekologickém, etizujícím a antropologizujícím, o stoupcích analytické filozofie a filozofie jazyka nebo hermeneutiky. Poměrně velkou skupinu tvoří autoři zaměřeni na dějiny filozofie, na problémy sociální, morální a politické filozofie, na současnou světovou filozofii, filozofii náboženství, problematiku vztahu filozofie a vědy a na problémy logiky.

Pane profesore, jak vnímáte roli vědy a vědeckého pokroku v kontextu dnešní civilizace? Technika, kterou člověk aktuálně disponuje, umožňuje řešit problémy spjaté s různými praktickými aspekty lidského života. Technika učinila život snadnějším a pohodlnějším. Nicméně rozvoj vědeckého poznání a technický pokrok dostaly člověka do nové situace vůči přírodě a také sobě samému i jinému člověku. Člověk stanul tváří v tvář novým ekologickým a morálním problémům. Máte za to, pane profesore, že dnešní člověk chápe svou situaci a je schopen dát uspokojivé odpovědi na otázky, jež jej trápí a jež se týkají třeba přírody (ekologie) a problémů bioetiky? Jaké otázky byste v případě těchto oblastí považoval za ty, které vyžadují naléhavé odpovědi?

Během svého života vstupujeme do mnohých souřadnic. Mají různou povahu. V určitých situacích se vyžaduje určité chování, v určitých skupinách (rodina, kolektiv, přátelé) se předpokládá určitý typ vztahů, seznamujeme se s určitou nutnou sumou poznatků, mluvíme určitým jazykem. Většinu těchto aspektů našeho života si nemusíme neustále zdůvodňovat a obhajovat, jsou zde a my jsme jejich součástí.

Jaká měřítko máme používat, abychom vůbec mohli zodpovědně říci, že je něco pokrokovější než jiné? Odehrává se společenský vývoj skutečně po vzestupné linii, nebo se pohybujeme v kruhu, nebo dokonce zlatý věk už byl někde na začátku a teď se pohybujeme po sestupné linii až k úplnému kolapsu celé civilizace? Některé věci se zdají být jasné – můžeme přece zaznamenávat rozvoj a přímo pokrok vědeckého poznání například v lékařství, v přírodních a technických vědách, objevy a vynálezy změnilы svět. Ale ani toto měřítko nemůže být jednoznačné. Svět se, pravda, změnil, ale otázka je, zda k lepšímu. Technický vývoj přinesl přece také ničivé zbraně a klade stále větší nároky na přírodní zdroje a jakoby podřezává větev, na které sedíme.

Máme tedy myšlenku pokroku opustit jako pouhou naši iluzi nebo dokonce jako jednu z příčin neblahé situace lidské civilizace? Vždyť víme, že je příznačná pro naši evropskou kulturu a že v jiných kulturních okruzích není plně pochopitelná. Skončilo jedno z velkých vyprávění o emancipaci člověka? Lidské usilování je ovšem stále zcela přirozeně neseno nadějí a také nadějí na lepší budoucnost. Nechceme snad pouze setrvačně živořit, ale skutečně žít s určitou perspektivou. Zcela přirozeně se ptáme nejen na to, odkud přicházíme, ale také na to, kam vlastně jdeme. Diskutovat o budoucnosti znamená také a zejména diskutovat o přítomnosti. Někteří dnes obviňují rozum a jeho prosazování jako příčinu ničení Země, přírody a životního prostředí, jako příčinu rozkladu lidských hodnot, zhroutilí morálky. Propojení ekonomiky, techniky a vědy přineslo určité části lidstva život v pohodlí, příjemnou konzumaci požitků a informací, současně však stále větší závislost na našich vlastních výtvorech a svým způsobem větší bezmocnost než dříve. Značná část lidstva o těchto vymoženostech a stínech civilizace stále jenom možná sní. Můžeme vůbec dnes vytvářet projekty budoucnosti? Není naše doba dobou zhroutilí všech projektů, nenastal nakonec opravdu konec dějin, nebyl, jak někteří tvrdí, už nalezen ten správný model uspořádání lidské společnosti a nejde nyní pouze o to, aby se postupně rozšířil po celém světě? Nebo je všechno úplně jinak a můžeme očekávat spíše srážku civilizací, kterou vyvolává napětí mezi jednotlivými kulturními okruhy našeho světa? Může dnes někdo vůbec v širší míře uplatňovat své vidění světa, chtít po jiných, aby ho přijali, ospravedlňovat nárok na to, že je držitelem obecně platné pravdy? Tyto a další otázky a pochybnosti by však asi neměly být důvodem k odmítnutí racionality a vědy. Osvícenci přehnali svůj dějinný optimismus, ale zřejmě měli pravdu v tom, že překonání krize nelze očekávat od mimorozumového či nerozumového, ale naopak od uznání práva, nároku a schopnosti rozumu.

Pane profesore, jak se díváte na budoucnost člověka jak ve smyslu jeho individuální, tak i kolektivní existence (lidstva)? Je názor, že evropský člověk opouští racionalismus a noří se do iracionálního myšlení náboženské provenience nebo tzv. pragmatického materialismu, oprávněný? Hrozí nám nový středověk nebo konzumerismus upadajícího Říma? Možná existuje i nějaké jiné východisko? Jsou tyto otázky hodny filozofické reflexe?

Unifikace kultur podporovaná masovými médii vyvolává pro mnohé překvapivé, v zásadě však pochopitelné obranné reflexy, projevující se v tradicionalismu, ochraně parciálních, národních, regionálních, lokálních specifík. A tak se i v současných proměnách setkáváme často s nečekanými návraty do minulosti, spojenými s hledáním a potvrzováním nejen identity národních a státních společenství, ale také identity osobní. Jsme často rozpačitými svědky návratu dějin či návratu do dějin, návratu starých nacionalistických tužeb a mýtů, historické nedůvěry, předpoklů a stereotypů, a to ve jménu společenství paměti, nebo dokonce národní paměti. Nestačí proti tomu moralizovat ani racionálně polemizovat, i když to musíme také dělat, protože to vše má navíc kompenzační charakter i vzhledem k novým a vznikajícím nejistotám. V této souvislosti bývá připomínáno i rozdvojení racionality a subjektivity – racionality, přesvědčené navzdory chaosu o racionální zákonitosti světa, a subjektivity, niternosti člověka, který v sobě nese vše, co je vědecky nerozhodnutelné – svobodu, naději, lásku, víru, krásu, hodnoty.

Pane profesore, patříte ke generaci žijící v době, kdy v naší části světa probíhaly hluboké politické a společenské změny. Měl jste možnost žít v socialistickém Československu i v systému liberální demokracie v nezávislé a samostatné České republice, jež je dnes členem Evropské unie. Jak podle Vás tyto změny ovlivnily a ovlivňují utváření české politické a národní identity? Jak by měla současná Česká republika vypadat?

Geografická poloha českých zemí se všemi problémy existence malého národa ve střední Evropě přispěla k tomu, že se názory české společnosti tvořily jako průsečík různých myšlenkových, politických a kulturních proudů a tendencí, ve kterém se s různou mírou citlivosti, důslednosti a samostatnosti reagovalo na rozdílné vlivy, které přicházely z různých jazykových a sociokulturních oblastí. Česko nikdy neztratilo kontakt se Západem, proto přechod k liberální demokracii byl přijímán s nadějami jako návrat do Evropy. V posledním období se však v Česku změnila společenská atmosféra, společnost se pod vlivem řady okolností, prohloubení

majetkových rozdílů výrazně názorově a politicky polarizovala. Přibývá negativních jevů. Nepodařilo se vyřešit romský problém a začlenit naše Romy do společnosti. Roste agresivita lidí vůči lékařům, zdravotnickému personálu, sociálním pracovníkům, učitelům a úředníkům státní nebo obecní správy i vůči ostatním lidem. Přibývá vandalismu, ničení a poškozování veřejného prostoru, veřejných dopravních prostředků, čekáren veřejné dopravy, parků a hřbitovů. To pak přináší překvapivou podporu extremistickým organizacím a seskupením pravicovým i levicovým.

Tomáš Garrigue Masaryk – filozof a politik – je pro Čechy (a Slováky) nepochybně výjimečnou postavou. Jde o prvního a nejdéle úřadujícího prezidenta Československa (prezidentem byl zvolen čtyřikrát), nazývaného „otcem československého národa“ a považovaného za symbol nezávislosti. Ve Vašich filozofických úvahách zaujímají ideje T. G. Masaryka zvláštní místo. Svědčí o tom Vaše publikace. Jste nepochybně výjimečným znalcem díla T. G. Masaryka. Je současná liberální demokracie, v níž česká společnost žije, tou demokracií, kterou předpokládal T. G. Masaryk? Které Masarykovy myšlenky jsou dnes zvláště aktuální, nebo ke kterým je třeba se při utváření společenského života a demokracie vrátit? Je třeba hledat alternativu k současné demokracii? Potřebuje dnešní člověk novou vizi budoucnosti, nový způsob uspořádání lidské společnosti?

Pro T. G. Masaryka byl problém krize moderního člověka a jejího překonání součástí jeho filozofie člověka a spolu s filozofií dějin a politiky jedním z klíčových problémů, kterému se věnoval v řadě prací. Krize moderního člověka je krizí duchovní, kulturní, je to krize vědy, náboženství a morálky. Masaryk je přesvědčen o tom, že krizi moderního člověka i krizi moderní doby lze řešit obnovou světového názoru prostřednictvím nového pojetí vědy a moderního typu náboženství. Náboženskost však nelze u Masaryka ztotožňovat s mýtem nebo s církví, jejími základními rysy jsou podle Masaryka víra v osobního Boha, jeho uznání za svrchovaného a neustále přítomného stvořitele a tvořitele, víra v nesmrtelnost duše a hledisko věčnosti, které se projevuje i v lásce k bližním. Náboženství je osobní, žitý vztah k řádu, je to zápas o smysl a řád. Masarykova filozofie jako tázání po smyslu lidského života se prolíná s jeho druhým velkým tématem – s otázkou po smyslu dějin, politiky a společenského soužití lidí. Někdy se uvádí, že tato dvě témata spolu u Masaryka souvisejí, že podobně jako Jan Patočka spojuje péči o duši s péčí o polis. Na otázku, zda měnit člověka nebo poměry, odpovídá Masaryk v tomto kontextu, že je třeba v první řadě provést revoluci hlav a srdcí, změnit a vnitřně obrodit člověka, aby tento člověk mohl změnit poměry.

Masaryk později ve svých dějinně filozofických tezích vyjádřil názor, že moderní doba přináší vítězství demokracie nad teokracií. Otázkou je, zda může Masarykovo pojetí demokracie, kterou nechápal pouze jako mechanismus přijímání politických rozhodnutí, ale především jako způsob života, obstát i dnes, kdy například skončil věk velkých politických stran, reprezentujících hegemonické odpovědi na otázky průmyslové modernosti, a nastoupila éra postrepresentativní demokracie, kterou charakterizuje přímá akce, squatting, protesty v karnevalovém stylu, horizontální kooperace aktérů politických akcí prostřednictvím sociálních sítí na internetu místo stranických aparátů, soustředění se na tady a teď místo promyšlené přípravy na případnou žádoucí společenskou změnu, a kdy o povaze společenských rozhodnutí rozhodují nevolené instituce jako Evropská komise, Mezinárodní měnový fond či Evropská centrální banka.

Pane profesore, česká společnost je považována za jednu z nejvíce sekularizovaných společností Evropy. Jaké faktory mají na tento stav vliv? Bude dosavadní obrana společenského a politického života proti jeho konfesionalizaci i nadále účinná v době volného pohybu evropských společenství a nepříznivé demografické situace autochtonního obyvatelstva, a především v situaci rostoucího náboženského napětí v Evropě mezi vyznavači islámu a křesťany? Hovoří se dokonce o globální konfrontaci islámu a křesťanství. Jakou cestou by se měla ubírat česká společnost?

Jakou cestu si má vybrat česká společnost? Historie českého národa, nárazy, kterým byl několikrát vystaven, vedly k výrazné sekularizaci české společnosti, která je církevně nenáboženská, antispekulativní, vzdálená mysticismu. Současně však česká společnost není lhostejná k morálním, humanistickým a demokratickým problémům. Česká národní povaha se údajně vyznačuje střízlivostí, věcností, úctou k faktům, k reálné činnosti, konkrétní, třeba drobné práci a odmítáním spekulací, fantazírování, iracionality. Tato mentalita má však i svou druhou tvář – opatrnictví, nedůvěřivost, přizemnost, povrchnost, neschopnost citovosti, neochotu k oběti.

Pane profesore, Evropa a spolu s ní i členské státy Evropské unie se nacházejí ve zvláštní politické situaci. Tato situace je specifická jak v evropském, tak i globálním rozměru. V globálním aspektu máme co do činění s posilováním fundamentalistických náboženských hnutí, zvláště islámu, a vojenskými zásahy Spojených států amerických a západní Evropy. Je to doba konfrontace fundamentalismů, především náboženských. Stejně tak je pro mír v Evropě i ve světě nebezpečná situace na

Ukrajíně, a to o to více, že se účastníci konfliktu nikterak nesnaží řešit vzniklé problémy mírovou cestou. Právě naopak, jasně preferují silová, vojenská řešení. Co si myslíte o budoucnosti Evropy a zemí v blízkém sousedství?

Jaký mám názor na budoucnost Evropy a s námi sousedících zemí? Evropskou unii jsme u nás chápali jako přirozené společenství evropských států a národů, spojených dějinami a způsobem myšlení, jako obranu proti extremismu a fundamentalismu. Poslední události, zejména řešení problémů Řecka a neschopnost reagovat účinně na migrační krizi, podle mne ukazují, že Evropská unie a její orgány selhaly a občané přestávají Evropě důvěřovat. Přesto zůstávám optimistou a věřím, že Evropa své problémy vyřeší. Je však možné, že ať už budoucnost světa půjde jakýmkoliv směrem, zřejmě bude méně evropská či euroatlantická než jeho přítomnost či nedávná minulost. Nejen v geopolitické, ale i v kulturní budoucnosti světa bude méně Západu než dnes. Ztrátu hegemonie a ústup Západu však nelze přeceňovat. Normy a hodnoty často překvapivě přežívají podmínky svého vzniku, západní evropská kultura má navíc velkou schopnost vstřebávat jiné tradice a podněty.

Pane profesore, jistě jsou nějaké otázky, které jsme v našem krátkém rozhovoru nemohli probrat. Chtěl byste na závěr připojit pár slov a podělit se s námi o to, co v současnosti považujete ve filozofii za důležité?

Otázkou pro mne zůstává mezinárodní spolupráce filozofů. Po roce 1989 naši filozofové rozvíjeli intenzivně spolupráci s univerzitami na Západě, naše katedra s francouzskými univerzitami v Paříži, Dijonu, Lyonu, s univerzitou v Hannoveru, s Anglií nebo Španělskem. Přirozená je spolupráce se slovenskými filozofy v Bratislavě a Košicích. Zásluhou profesora Czesława Głombika jsme však začali významně spolupracovat i s Katowicemi a oceňuji iniciativu profesora Andrzej Zachariasze a kolektivu univerzity v Rzeszowě při organizování spolupráce slovanských filozofů. Jedná se o to, aby se všechny tyto formy zahraniční spolupráce dále rozvíjely, aby se staly přirozenou součástí a potřebou práce mladých filozofů.

Rozhovor vedla Katarzyna M. Cwynar¹

1 Rozhovor byl uveřejněn v časopise *ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich* (Rzeszów), roč. 15, 2015, s. 393–401. Přetiskujeme jej s laskavým svolením šéfredaktora časopisu prof. dr hab. Andrzej L. Zachariasze a dr. Katarzyny M. Cwynar. Otázky do češtiny přeložil Mgr. Roman Madeckí, Ph.D.

Honza Zouhar a já

Pavel Materna

Na filozofickou fakultu UJEP (jak komunisté nazvali Masarykovu univerzitu) jsem nastoupil jako logik k 1. lednu 1965. Po řadě nedobře strávených a vlastní vinou i neschopností komunistického režimu daných nepříliš plodných let v Praze jsem se těšil na možnost využít v univerzitním prostředí obor, který jsem měl opravdu rád a o jehož moderní podobě jsem něco věděl od otce a od některých kolegů z období „aspirantury“. Brněnská fakulta a tehdejší katedra filosofie mě přijala velmi pěkně („stará garda“: prof. Macháček, doc. Nový, který katedru vedl, a kolegové Cetl, Gabriel, Hlavoň a postupně další přátelé z jiných pracovišť včetně nezapomenutelné sekretářky paní Libuše Doubkové). Proces seznamování probíhal postupně a nekonfliktně.

Na tomto místě musím upozornit, že zde nereferuji o svém působení na fakultě a že přirozeně pomíjím všechny detaily, které by odváděly text od tématu, takže vynechám řadu rušivých momentů, které jsem během svého působení vnášel díky některým rysům své nezralosti. Soustředím se na to, jak jsem se setkával se studenty a s Honzou.

Musím zde zdůraznit, že v té době jsem se teprve seznámil (i osobně) s Pavlem Tichým, který začal budovat pozoruhodný systém „Transparentní intenzionální logika“ (TIL), jež rozvinul v emigraci na Novém Zélandě a který podstatně ovlivnil mou činnost v logice. V době nástupu v Brně jsem ještě přednášel logiku ve formalistickém, a tedy chybném pojetí a mé působení v období před nuceným odchodem z fakulty (důsledky „pražského jara“) nebylo myslím příliš užitečné: studenti (ani katedra filosofie) nebyli naladěni na logiku a já jsem nepřispíval k jejich pochopení této skvělé disciplíny. Jedinou výjimkou mezi studenty byl Jiří Raclavský, kterého jsem získal pro studium a rozvíjení TIL a který se stal mým nástupcem.

Částečně jsem odčinil, co jsem zanedbal, hlavně po svém návratu na fakultu po revoluci 1989, ale v době nástupu na fakultu jsem nemohl počítat s prostředím příznivým pro přijetí oboru, který jsem přednášel.

V takové situaci jsem se seznamoval s kolegy a se studenty. Myslím, že pokud jde o vztahy mezi mnou a jimi, byly docela kladné. Pokud jde o logiku, bylo to horší. Didakticky a psychologicky jsem se dopouštěl hrubé chyby: neuvědomil jsem si, že studenti se mého výkladu spíše bojí a že stupeň jejich pochopení látky je nepatrný. Čím dále jsem vykládal formální pojmy a uváděl příklady, tím hůře je chápali. Běžná reakce nechápajícího studenta začala mít charakter rezignace na porozumění a orientace na paměť. Extrémním dokladem této situace bylo, když na závěrečnou zkoušku z části *logika* přišla studentka, o které mi prozradily její kamarádky (?), že se moje skripta naučila nazpaměť. Aby bylo jasno, moje skripta byla plná formálních výrazů, teorémů včetně důkazů. Naučit se jim nazpaměť bylo prakticky nemožné. Dostal jsem záchvat zvědavosti a na zkoušku jsem si vzal svá skripta, která jsem během zkoušky četl pod lavicí (ovšem, protože jsem je neznal nazpaměť). Při zkoušce z logiky jsem kontroloval, co příslušná studentka říká, a začal jsem žasnout: dotyčná formulovala *slovo od slova*, co bylo o daném tématu řečeno, kde bylo „neboli“, řekla „neboli“ a ne „čili“, kde bylo „protože“, řekla „protože“, nikdy jinak. Věděl jsem, že nerozuměla ničemu, co říkala, ale její paměť byla úžasná. (Samozřejmě zkoušku udělala, ocenil jsem paměť, nikoli logiku, a ona to věděla.) Při výkladu logiky jsem často zdůrazňoval, že rozdíl mezi logikou a např. dějepisem spočívá mj. v tom, že vynechání části výuky dějepisu lze dohnat, kdežto v případě logiky je to prakticky vyloučeno, protože jednotlivé části jsou na sobě závislé. Můj důraz na myšlení, ne na paměť, měl však chabé výsledky, což mě dostatečně nevarovalo. Tolik k výsledkům mé výuky, pokud jsem se držel tradičního formalistického (nikoli *formálního*) výkladu a nepokusil se korigovat ho některými výsledky, jichž dosáhl Tichý (svá skripta jsem nahradil Tichého skripty).

Studenti tak byli nevinnými svědky mého tápání, hledání způsobu, jak je přimět k porozumění povahy logiky.

V té situaci jsem se snažil sblížit se se studenty, a tak jsem poznával jednotlivce ne sice po stránce logické, ale např. po stránce jejich schopnosti samostatného uvažování. Musím připustit, že moje zkušenosti po této stránce byly tehdy lepší než později, kdy docházelo k uspěchanému shánění znalostí. V tomto období jsem mezi některými studenty zaznamenal určité osobnosti, schopné např. organizovat akce a získávat přitom jisté minimum znalostí i z logiky. Tak jsem si brzy všimnul Jana Zouhara. Patřil od začátku do skupiny studentů, kteří určitým způsobem vynikali, myslím, že směřoval k tomu, aby měl možnost usměrňovat ostatní k řešení prostým radikalismu. Dvě období znamenala zkoušku jeho charakteru v tomto směru.

První bylo období vpádu vojsk Varšavské smlouvy. I na fakultě došlo k reakcím různého druhu. Převládalo rozhořčení, ale časem i zde vznikla skupina zjevných kolaborantů, velmi aktivní a pomáhající realizovat „očistu“. V té souvislosti (vstupujeme do druhého období, období normalizace) bylo podstatné, jak se postavit k výsledkům „prověrek“. Já jsem po vstupu vojsk naivně poslechl tzv. Dubčekovu výzvu a vstoupil do strany, takže jsem automaticky spadl do kategorie vyloučených, tj. ideologicky nejhorší skupiny. Na fakultě to znamenalo, že jsem byl ve skupině, která nesměla vyučovat ani publikovat. Nejjednodušší východisko pro vedoucí funkcionáře bylo zrušit pro členy této skupiny pracovní poměr. Jen někteří se snažili ponechat i tyto lidi na fakultě s tím, že mohli zastávat ideologicky neškodné zaměstnání. (Já jsem například dostal na starost pečovat blíže neurčeným způsobem o katedrovou literaturu.) Když jsem shledal, že pracovat s idiotskými omezeními je neúnosné a prof. Tondl (rovněž v nemilosti režimu) mě nalákal do Prahy do projektového ústavu začínajícího digitálně pracovat na pražské infrastruktuře s úplně minimálním vlivem ideologie a bez shora uvedených omezení, odešel jsem z fakulty a setrval v tom ústavu až do sametové revoluce. V inkriminované době jsem sice neměl o Honzovi zpráv, ale když jsem se někdy poptával u přátel, zjistil jsem, že na Honzu se nevzpomínalo jako na člověka, který usiloval o „tvrdá řešení“, a ani jako na toho, kdo by za každou cenu usiloval o místo na fakultě, kam v roce 1988 přešel z akademického pracoviště. Byl jsem proto potěšen, když jsem zjistil, že období normalizace úspěšně přežil a nedostal se mezi bojovníky proti disentu.

Po sametové revoluci jsem obnovil profesorské řízení a vrátil se s částečným úvazkem do Brna. Mohl jsem opět přednášet i publikovat. Rád jsem se s Honzou na katedře opět setkával. Jeho hodnocení české filozofie vždy tvrdilo něco srozumitelného. Sympatický hoch... Proto nemohu nemít jednu výhradu: jeho posudek jedné práce, kde si režimní znalci vyměnili záporné hodnocení (což mělo existenční důsledky) a Zouhar splnil přání normalizátorů. Tady princip „neriskuj“ nemusel být uposlechnut: co by to v takovém případě znamenalo pro Zouhara? Ztratil by zaměstnání? Nic víc? Co autorka té práce?

Milý Honzo, kdybych nevěděl, že ode mne čekáš, že sdělím, co si opravdu myslím, a že by sis v opačném případě nevážil mé upřímnosti, tak bych tuto vzpomínku nezmiňoval. Právě tak upřímně Ti sděluji, že Tě pokládám za přítele a jsem rád, že vzpomínka na Tebe zůstává kladnou – a jsem rád, kdykoli se s Tebou mohu setkat.

Vše dobré Ti přeje

Pavel

Na začátku byla zvědavost...

Pavel Spunar

Dávno, někdy na počátku osmdesátých let minulého století, jsem poprvé zaslechl jméno mladého brněnského filozofa Jana Zouhara. Seděli jsme ve třech u kávy a padla otázka, zda by náš akademický Kabinet pro studia řecká, římská a latinská neměl s brněnským Ústavem pro výzkum společenského vědomí a ateismu uspořádat společnou vědeckou konferenci o pozdní antice a prvotním křesťanství. Nešlo o nic světoborného, ale přeci. Slovo „ateismus“ v názvu ústavu budilo emoce.

Jan Janda, znalec antické filozofie a vedoucí pracoviště, chtěl posílit existenci kabinetu a zariskoval. Začal jednat s ředitelem ústavu Ivanem Hodovským, ale raději a více spřádal plány s tajemníkem Zouharem, který mu byl bližší lidsky i názorově. Oba byli straníky, kteří si zachovali úctu k tradicím sociální demokracie.

Společná konference se konala roku 1985, kdy již začaly prskat politické ledy, na zámku v Liblicích. Ačkoli medievista, neodolal jsem pokušení a ze zvědavosti na konferenci přijel, třebaže jen jako pozorovatel s fotografickým aparátem. Upoutaly mne především diskuse filozofů Josefa Zumra, Dušana Machovce a Miloslava Ransdorfa, tehdy vyhnaného z filozofické fakulty do Komárkova akademického Prognostického ústavu ČSAV. Nejistě jsme cítili jakési uvolnění a nálada byla příjemná. Zouhar se tohoto zasedání nezúčastnil a brzy poté přešel z akademického pracoviště na brněnskou filozofickou fakultu.

Se Zouharem jsem se sblížil po listopadové změně režimu. Hodovského ústav v přílivu změn neobstál a rodil se nový Ústav pro etiku a religionistiku, kde po konkurzním řízení našla řada kvalitních bývalých pracovníků Hodovského ústavu dobré postavení. Účastnil jsem se příprav a často dojížděl do Brna. Zouhar měl k novému ústavu blízko, protože se cíleně věnoval dějinám českého myšlení na přelomu 19. a 20. století a chtěl se zapojit do studia a přípravy kritických edic díla T. G. Masaryka. Práce souvisela s úkoly brněnské katedry filozofie, vedené profesorem Lubomírem Novým. Studovaly se vztahy historie a kultury, důležitými tématy byly i filozofické přesahy literatury, fenomén katolicismu i cesty šířící se

sekularizace. Nermalou roli hrálo i rozpoznání slabin marxismu a přitažlivost výzev strukturalismu.

Mé cesty do Brna neustávaly. Novým impulsem pro mé časté návraty byla nenadálá krize nově založeného pracoviště. Akademický ústav vedl profesor sociologie Josef Solař, bohužel nikoli šťastnou rukou. Rostlo napětí, které opět směřovalo k radikálnímu řešení. Znovu se bořilo, nyní však s širším rozhledem. Byla to doba činů i pěny. Tehdy byl Zouhar všudypřítomný a vždy pomáhající. Osvědčil se i jako proděkan, řešící řadu úkolů souvisejících s přestavbou budov a areálu fakulty. Stěhovalo se, přicházely proudy nových studentů, hledaly se nové cesty. Religionistika se za čas osamostatnila a získala vědeckou prestiž.

Zouhar se musel vyrovnávat i s řadou vážných problémů, ale ani při obtížích neztrácel humor. Mohl jsem se s ním smát a spolu s ním se i rozčilovat. Cítil jsem, jak jsme se pokojně skamarádili.

A tak zvědavost, která mě před lety přivedla na konferenci do Liblic, se bohatě zúročila. V zámeckých zdech jsem dostal možnost poprvé poznat Brňáky i Brno, které mám rád.

Sprievodca filozofiou. Jedno osobné Ďakujem

Erika Lalíková

Ak by sme sa preniesli do sveta rozprávok a ponorili sa do tej – možno jednej z najznámejších – o troch sudičkách a pokúsili sa uhádnuť, čo (by) „nadelili do vienka“ jednému malému chlapčiatku narodenému v milujúcej rodine pred 70 rokmi v Brne, začínalo by to akiste tým najvzácnejším – láskou. Láskou k rodine, mestu a krajine. Láskou k literatúre, divadlu, filozofii a vede. A láskou k ľuďom, k prírode a všetkým jej darom. Nebudem rekapitulovať, neprislúcha mi to, ani hodnotiť, či sa sudičky mýlili. Či sa do bodky naplnili ich priania. Chcela by som sa len proste poďakovať človeku, ktorého si vážim a ktorého mám v hlbokej úcte, za roky, kedy sa stal aj mojím sprievodcom po svete filozofie, za množstvo podnetov, priateľské rady, ktoré mi neraz pomohli. Chcela by som sa poďakovať aj za študentov, ktorí u nás, na pôde bratislavskej Katedry filozofie a dejín filozofie FiF UK, mali tú česť počúvať prednášky pána profesora Jana Zouhara. Dodnes majú príležitosť čítať a pracovať s množstvom cennej literatúry, ktorej bol autorom a či spoluautorom. S pomocou práve aj týchto textov môžu hlbšie chápať podstatu stvárnovania potrieb vzniku filozofického myslenia v našom prostredí. Hľadania a uchopenia jeho rozmanitých podôb. Aj vďaka textom profesora Zouhara sa spolu formovalo niekoľko generácií (aj) bratislavských študentov filozofie (od bakalárov, cez magistrov, doktorandov, ako aj poslucháčov Univerzity tretieho veku), predovšetkým tých, ktorí mali chuť pochopiť postupné modulácie a podoby filozofického myslenia v Čechách i na Slovensku.

Láska k filozofii sa nerodí naraz. Ak sa človek má stať – chce stať filozofom, stojí to hodiny, roky, ba možno povedať celý život odriekania, neustáleho a nikdy nekončiaceho štúdia. Filozofovanie si vyžaduje celého človeka, ktorý bezvýhradne, trpezlivo, krok za krokom postupuje ďalej a vie, že nemôže nič uponáhľať, pretože všetko má svoj čas. Naše myšlienky „potrebujú čas“, aby prenikli k podstate, aby sme ju pochopili, premysleli a vedeli odovzdávať. Neustále nové výzvy, neustále návraty k problémom, témam, autorom a ich dielam. Opäť a znovu

a z iného pohľadu, nikdy nebyť spokojný s tým, čo viem, čo som dosiahol, čo som sa naučil. Filozofi sa nemôže venovať človek, ktorý nemiluje knihy, umenie, prírodu, tisícoraké podoby života. Ktorý nerád komunikuje a nerád prijíma nové výzvy k nahliadaniu – k premýšľaniu – k hľadaniu podnetov smerujúcich k prekonaniu prekážok a bariér zakrývajúcich podstatu toho ktorého provokujúceho problému. Filozof je neraz v pozícii objaviteľa a zároveň – pokiaľ svoje myšlienky odovzdáva ďalej – sprievodcu svetom filozofie. „Vlažným“, nenáročným „uspávačom hadov“, ktorý nás svojim výkladom, svojimi textami, prednáškami asi veľmi nepritiahne, alebo neustále provokujúcim k tomu, aby sme hľadali, aby sme prekonávali aj samých seba. To je práve ten, ku ktorému sa budeme radi aj po rokoch vracat'. Som presvedčená, že práve takýmto podnecujúcim sprievodcom, v mnohých ohľadoch inšpirujúcich, je práve Jan Zouhar.

Texty, ktoré profesor Zouhar za dlhé obdobie napísal a s ktorými som mala česť sa zoznámiť, či už tie zo staršieho obdobia o obrodeneckých autoroch, o nietzscheovcoch, no najmä práce mapujúce minulé storočie, neraz ústiace do záujmu o T. G. Masaryka, J. Patočku a mnohých ďalších autorov a autoriek, sú cennou sondou do dejín filozofie v monarchii i Československu. Priznávam, práce máloktorého autora som prečítala tak poctivo ako práve texty profesora Zouhara. Máloktorý filozof ma tak často prinútil sadnúť do knižnice, vyhľadávať ďalšie a ďalšie štúdie k témam, ktoré predkladal, hľadať relevantné informácie k postavám, ktoré vo svojich prednáškach alebo prácach spomenul, ako práve on. Neprežením, keď vyslovím názor, že najväčší kus vedeckej práce v odhaľovaní pozadia formovania filozofie a vedeckého poznávania, ako aj umenia, sveta literatúry i náboženstva, a to nielen v Čechách a na Morave, odviedli v posledných dekádach práve brnianski autori a autorky: Jan Zouhar, Jiří Gabriel, Helena Pavlincová, Ivana Holzbachová, Jiří Svoboda a mnohí ďalší. Monografie, antológie, množstvo zborníkov a vedeckých textov uverejňovaných nielen v Čechách, ale v mnohých ďalších krajinách, organizovanie konferencií, kongresov, kolokvií, seminárov, študijných pobytov a ďalších rozmanitých vedeckých podujatí, vydávanie časopisu *Studia philosophica* – prispievali a prispievajú k zobrazeniu a sprehľadneniu rozmanitých podôb filozofického myslenia mnohých, často neprávom zabudnutých autorov. Približujú a kriticky reflektujú témy nachádzajúce sa v ich tvorbe, ktoré sú zaujímavé aj s odstupom dlhého obdobia. Upozorňujú na možné prekážky, bariéry i nedokonalosti.

Profesor Zouhar odviedol obrovský kus vedeckej práce pri sprístupnení a odhalení podstaty tvorby a sprehľadnení životných peripetií T. G. Masaryka. Aktívne sa podieľa na chode a vydavateľských aktivitách Ústavu T. G. Masaryka, ktoré sú pre nás, študujúcich s odstupom času texty prvého československého prezidenta,

veľmi cenné. Aj vďaka jeho snahám sa ľahšie môžeme dostať k prácam často ukrytým v archívoch, ktoré majú zásadný význam pre pochopenie nielen Masarykovej filozofie, ale aj okolností formovania spoločenského, kultúrneho a politického života v našich krajinách (a nielen v nich, samozrejme).

Veľké ďakujem profesorovi Zouharovi si dovoľujem vysloviť aj za neutíchajúci záujem o spoluprácu našich dvoch filozofických pracovísk: brnianskej Katedry filozofie MU a bratislavskej Katedry filozofie a dejín filozofie FiF UK. Po rozdelení Československa sme našťastie aj vďaka takýmto aktivitám nestratili kontakty. Prvou lastovičkou boli výmenné prednáškové cykly pedagógov na začiatku nového storočia, brnianskych filozofov a filozofiek v Bratislave a naopak, bratislavských v Brne. Veľká zásluha patrí práve profesorovi Zouharovi, ktorému záležalo a záleží na rozvíjaní dlhodobej spolupráce, myslím – bez akéhokoľvek zaváhania – prínosnej pre obe strany.

Dovoľím si vysloviť veľké a srdečné *Ďakujem* za nás všetkých, ktoré a ktorí máme to šťastie, že sa naše životné osudy a profesionálne aktivity previazali – preplietli s tými, ktoré symbolizuje profesor Jan Zouhar. Neskromne a sebecky nám, jeho priaznivcom a trúfnem si povedať aj jeho žiakom (aj keď možno nie v priamom zmysle slova), prajem veľa príjemných, osobných stretnutí s charizmatickým pánom profesorom, ako aj – pevne verím – nových šancí a príležitostí čítať jeho ďalšie a ďalšie práce.

Pevné zdravie, pán profesor. Šťastie, optimizmus a pohodu. Zo srdca.

Poslání a smysl filosofie

Otakar A. Funda

V době, kdy se z různých stran množí nejen povrchní, ale i vážné a důvody podložené otázky po smyslu a poslání filosofie dnes a kladou si je zároveň s jubilem a kolegou Janem Zouharemi mnozí další filosofové (též já v rámci sebekritické ironie jsem podráždil jednou některé členy české filosofické obce ve vysílání Leonardo, když jsem řekl, zda ta filosofie vlastně není luxus darmošlapů?), dovoluji se vrátit k otázce smyslu a poslání filosofie i já. Svoji glosu věnuji Janu Zouharovi, který se svým dílem a působením vepsal do směřování brněnské filosofie, k jehož otevřenosti chovám svou sympatii i vděčnost.

Úkolem filosofie zůstává traktovat své vlastní dějiny, neboť je to velké vyprávění o příběhu lidského tázání a myšlení. Navíc bez určité znalosti těchto dějin lze sotva vstoupit do filosofického diskursu. Především však určitá obeznámenost s dynamikou konceptů v dějinách filosofie (ne nudné školometské sterilní reprodukování bez hlubšího vhledu) je výchovný počin, který přispívá ke kultivaci lidské osobnosti. Kdo ví, že problémy lidského jednání, soužití a hledání řešení problémů, rozpoznání a stanovení hodnot jsou složitější, dialektické, ambivalentní, je do jisté míry chráněn před jednostrannou sebejistotou či nekriticky namyšleným sebevědomím. Navíc se některým určitá filosofická tradice může stát osobní životní orientací, životní moudrostí – filosofické tázání jako způsob lidské existence. Otázky spojené s lidským individuálním životem a osobními lidskými vztahy mají vždy filosofický podtext. Co je dobré – a proč – a pro koho? Co je správné – a proč? Individuální etika stojí na filosofickém podloží.

Bez filosofie nelze kvalitně hledat odpovědi na otázky lidského společenského soužití, na otázky, jak utvářet a řídit lidskou společnost. Na jakých principech založit její ekonomický chod, vlastnické vztahy i politické a správní struktury? Sociální etika je nedílně spojena s položením filosofických otázek po dobru, právu, spravedlnosti, modelech soužití a politické praxe.

Bez filosofické reflexe přírody a vřazenosti člověka do jejího řádu, jejích determinant i indeterminovaných jevů se člověk nemůže odpovědně ptát po svém místě

ve světě. Navíc pak naléhavost ohrožení života na Zemi aktualizuje ekologická témata jako témata filosofická, klade potřebu nově pojaté ontologie přírody a činí naléhavým nové zodpovídání vztahu přírody a kultury – civilizace.

Filosofickým tématem zůstává studium lidských civilizací, civilizačních útvarů, filosofická reflexe různých kultur. Tím se filosofie zároveň stává myšlením o lidských dějinách – ve všech známých odlišnostech koncepcí filosofie dějin či jejího filosofického odmítnutí, což je ovšem také jedna z možných odpovědí na téma filosofie dějin. Její nedílnou součástí jsou i dějiny přírody, dějiny planety Země.

Filosofickým tématem byl od počátku vesmír, předním filosofickým tématem se stává fascinující tajemství života a za hranicí našeho dohlédnutí se nacházející otázky, co že to vlastně je a jak funguje lidské vědomí.

Subtématem filosofického studia lidských civilizací, lidských kultur je filosofie náboženství, jak napovídá již slovní příbuznost „kult – kultura“. Proč lidé náboženství tvoří, proč tvoří představu Bohyně Matky či další představy bohů či Velkého Ducha až po kategorii Boha monoteistických náboženství a kategorii transcendence, což je pokus o filosofický opis lidského prožitku a představy sebepřesahu? Filosofie náboženství se pak ptá, jaké sebepochopení vkládají do věřených nadpřirozených entit či náboženských znaků, symbolů, mýtů a metafor vyznačící toho kterého náboženství. Filosofie náboženství tak ústí v antropologii.

Filosofie náboženství se však dostává do velkého vnitřního napětí. Na jedné straně je vůči náboženským vírám neutrální, nedělá misi ani ateistickou propagandu. Nerozhoduje, zda náboženské představy a náboženská vyznání jsou pravdivá, či nikoli. Ptá se, jak ti, kteří určité náboženství vyznávají, sami sobě rozumějí a jaké pochopení lidského života a světa to které náboženství člověku zprostředkuje.

Na druhé straně ovšem tím, že filosofie náboženství pojímá všechna náboženství jako rovnocenné jevy lidských dějin a kultury, i když nesmlčí, že v některých náboženstvích dochází k hlubšímu, humanistickému pochopení etických dimenzí života, nutně dochází k rozpoznání, že v celých dlouhých dějinách náboženství (ovšem i v samotné Bibli) člověk své výpovědi o božstvu či Bohu přetvářel, že do kategorie bohové – Bůh vkládal různé obsahy. A jestliže dějiny náboženství jsou dějinami evoluce náboženských představ, je nasnadě otázka, zda člověk, který představuje o bozích, o Bohu přetvářel, není ten, který je také od počátku vytvářel. Tak religionistika a filosofie náboženství navozuje základní pochybnost o zjevném náboženství a o dělení na pravé náboženství a nepravá náboženství. Studuje náboženství jako rovnocenné jevy lidských kultur, lidských dějin, tedy jako lidské kulturní výtvořky.

Jedním z předních témat filosofie zůstává epistemologie, tázání po možnostech a hranicích našeho poznání, po metodologii lidských poznávacích procesů. S tím nedílně souvisí filosofie vědy, její principiální hypotetičnosti a otevřenosti vůči novým poznatkům, většinou opět jen provizorním. Ale právě osvědčení určitých vědeckých poznatků – že to tak funguje – je důvodem k oprávnění vědy jako nejlepší, nejvíce ověřené metody poznání. Navíc platnost určitých vědeckých poznatků je nejvážnějším argumentem ve prospěch filosofického realismu, že svět obklopující nás má svou svébytnou realitu (např. zjištění gravitace v podmínkách planety Země). I když ten svébytný svět kolem nás jistě vnímáme spektrem svých předporozumění a vytváříme jeho vždy nové interpretace, tento svět mimo nás má svoji svébytnou, na našem vnímání nezávislou realitu a dignitu. Kritická racionalita pak zdá se být nejadektivnějším způsobem jejího poznávání.

Otázka epistemologie, možností a hranic našeho poznání se však nevztahuje jen k reálným vědám, ale též k oborům, které se zabývají duchovními lidskými procesy a duchovními, kulturními výtvoři, např. historie, literární věda, psychologie a další takzvané *human science*, společenské vědy.

Odtud pak je již jen krok k filosofii jazyka, k sebekritické filosofické reflexi lidské řeči, lidských výpovědí, včetně výpovědí vědeckých, stejně tak jako výpovědí nikterak neprokazatelné existenciální povahy. A protože řeč znamená myšlení, myšlení děje se v řeči a myšlení vnímáme jako akt našeho vědomí, zůstává jednou z nejobtížnějších filosofických otázek otázka lidského vědomí. Jistěže její zodpovězení leží především v oblasti přírodovědného bádání, ale právě výsledky neurověd i psychiatrie mají vždy určité filosofické konotace. Totéž lze říci o genetice a tázání po fenoménu života vůbec. Ta původní, zvidavá otázka – *to ti de einai* – co že to je, je otázka filosofická, i když na ni dává odpověď věda. Filosofie vede vědu k tomu, že jí dané odpovědi nastolují další otázky a vytvářejí nové kontexty lidské sebe-reflexe v rovině individuální i sociální.

K problematice náboženské řeči¹

Jiří Gabriel

Už jako školák navštěvující hodiny náboženství jsem se podívoval lidem chodícím v průvodu na oslavu Božího těla, protože náš katecheta (jemuž jsem věřil) nás učil, že Bůh je bytost duchová – tudíž, jak jsem jeho slovům rozuměl, bez těla, tj. masa a krve. Jak může taková „bytost“ vůbec existovat, jsem tehdy ještě nepřemýšlel. – Časem jsem se dověděl, že v průvodu se nosí tělo Kristovo, v podobě posvěcené hostie.

Náboženství jako kulturní jev předpokládá řeč a mluvení. Tím se aktualizuje okruh otázek souvisejících jednak se specifickostí náboženské řeči, jednak s interpretací některých jejích specifických výrazů. Stranou nechávám rozdíl mezi řečí náboženskou a řečí o náboženství; noetický problém přiměřenosti řeči k jejímu předmětu a dokazatelnost či falzifikovatelnost jejích výpovědí se týká všech naukových oborů.

Předmětem této úvahy je řeč o Bohu jako ústředním tématu (nejen) křesťanského náboženství. Ať už náboženští myslitelé, teologové, odborníci i laikové Boha jmenují jakkoli (absolutno, transcendentno, první příčina, poslední důvod atp.), stále jim zůstává entitou duchovní, tedy člověku nepředstavitelnou. Měli-li lidé s Bohem – jako stvořitelem světa a člověka – navázat kontakt, museli mu přisoudit nějakou sobě představitelnou (známou) charakteristiku (čin, vlastnost). Tou se stalo otcovství: Bůh přivedl na svět – způsobem odpovídajícím jeho duchovní „podstatě“, s panenskou ženou Marií – syna, jenž dostal jméno Ježíš. Na otázku, zda se Boží syn narodil jako „čistě lidské“ mimino, anebo něco zdědil i z Boží nadpřirozené duchovní podstaty, odpověděl v roce 451 ekumenický koncil v Chalcedonu: že se Ježíš narodil jako „jedna osoba ve dvou přirozenostech – božské a lidské“, a to „bez smíšení, beze změny, bez oddělení, a tedy bez rozloučení“.

1 Janu Zouharovi v upomínku na jeho řeči o náboženství v letech působení na ÚVSV ČSAV.

Při mluvení i psaní obvykle sledujeme, aby se v námi tvořených jazykových, řečových celcích neobjevovaly logické rozpory mezi jejich větami/výroky a abychom se v nich nedopouštěli chybného „logického“ odvozování nějakých dalších výroků. Přitom bychom se měli také snažit, aby náboženská řeč (v obou výše zmíněných zaměřeních) byla posluchačům nebo čtenářům dostatečně obsahově srozumitelná. Zůstaňme tedy ještě u textu předchozího odstavce.

V Ježíšově životě zůstává dost neznámého i pro badatele na tuto látku specializované, ale obecně se v křesťanském světě ví, že byl svým otcem-Bohem poslán na svět jako „jediný prostředník mezi Bohem a lidem a jako předem ohlašovaný a očekávaný Mesiáš, Spasitel, Bůh-Pantokrator (vševládny), který také povede předvídaný Poslední soud“. Když se přitom vrátíme k výroku o Ježíšově dvojí podstatě („bez oddělení a rozloučení“), tak co z toho plyne, co si máme myslet o jeho smrti na kříži a o jeho následujícím slavném vzkříšení? Že se obě tyto slavné a slavené události (smrt a vzkříšení) vztahují jen na Ježíšovu tělesnou stránku. Pokud věřící katolíci nepřijme, že lze usmrtit i Ježíšovu „božskou přirozenost“, pak by mohl předpokládat, že se Ježíš mohl vzkřísit i sám, s využitím své nesmrtelné a všemohoucí božské přirozenosti (Ježíšovi se ostatně připisuje řada zázraků spojených s lidmi).

Vraťme se však ještě ke vztahu pojmů Bůh a osoba. Domnívám se, že „osobu“ není třeba z náboženské řeči vypustit, protože toto označení lze přisuzovat bytostem lidským i čistě duchovním. Slovník křesťanské teologie (alespoň jeden z nich) uvádí, že do náboženské řeči výraz osoba zavedl Tertullianus v souvislosti s trojičným dogmatem. Osobní ráz božího bytí má však své historické kořeny ve vlastnostech a funkcích, které lidé s představou Boha odedávna spojují: jejich očekávání může splnit pouze Bůh živý, vědomý a sebevědomý, aktivní. Náboženské myšlení mohlo monoteistického Boha osvobodit od tělesnosti jeho polyteistických předchůdců – bytostí z masa a krve, ale osobou musel zůstat, měl-li vůči člověku vystupovat jako naslouchající a porozumivý partner. – Zde jde o pojem osoby v souvislosti s otázkou povahy božího bytí. Už jsem napsal, že chceme-li uvažovat o pravdivosti a hodnotě výroku „Bůh jest“, musíme o Bohu něco vědět, resp. předpokládat. Tvrzení, že Bůh je stvořitelem světa, posledním smyslem všeho bytí atp., sice napovídají, co boží úřad obnáší, a ledacos lze z nich také vydedukovat; o vlastním bytí Boha-nositele božského úřadu se z nich však mnoho nedovídáme. Výrokem „Bůh jest“ říkáme jen to, že boží úřad je obsazen. Dále se může postupovat tak, že se k „Bohu“ hledá nějaká charakteristika jakoby ve funkci druhového, popř. rodového pojmu. Tak se lze dostat i k charakteristice Boha jako duchové (netělesné, nemateriální) bytosti.

Termín „osoba“ je běžný v hovorech o lidech. Co znamená, napovídá jeho latinský předchůdce „persona“, označující masku – divadelní roli. (Dodnes se v divadelních programech užívá spojení „osoby a jejich obsazení“.) Osobou je jedinec, vědomé a sebevědomé individuum vybavené rozumovými, citovými a volnými vlastnostmi, vztahující se k jiným lidem, ke společnosti (s jistým společenským postavením a rolí). Ukazuje se přitom, že zkušenosti lidí různých vrstev, s odlišnými životními potřebami a zájmy, mohou mít vliv i na jejich náboženské cítění, jež pak zase může vést k proměnám jejich náboženských představ, k jinému pojetí a hodnocení jednotlivých náboženských reálií, odlišnému od oficiální teologické interpretace dané církve, jejího „vyznání“. Tato skutečnost přivedla religionisty k úvahám o tzv. lidové zbožnosti a lidovém náboženství.²

Pro scholastiky „osoba“ znamenala to, co jednak „stojí o sobě“ (je samo sebou), jednak „stojí ve vztahu“ zejména k jiným osobám, ale i k věcem. – Psychologové s ohledem na vnitřní strukturovanost prvků vytvářejících osobu zavedli pojem (řekněme s vyšší hodnotou) *osobnost*. Také náboženství má své významné osobnosti – proroky, kazatele, zakladatele nových hnutí. Teologie mluví o Bohu jako osobě ovšem nemůže nedodat, že „osoba“ ve spojení s Bohem je termín analogický a že mu proto nelze přisuzovat všechny znaky (a jen ty znaky), které jsou příznačné pro lidskou osobu. To je dáno už tím, že osoba-člověk je vždy jednotou těla a ducha. V našem světě (teolog by dodal „přirozeném“) neznáme žádné bytosti, jež by existovaly nezávisle na hmotě, bez těla. Je vysoce pravděpodobné, že existence všech duchovních jevů je vázaná na existenci hmoty. Filosofické koncepcce uvažující o samostatné existenci duchovní substance (podle spiritualismu jde dokonce o substancii jedinou, o podstatu všech tzv. materiálních jevů) se setkávají s řadou systémových problémů. To však neznamená, že bychom duchovno, resp. duševno nemohli pokládat za svébytnou vrstvu skutečnosti, schopnou působit nejen ve své vlastní sféře, ale i „navenek“. Někteří teologové nespojují představu Boha ani s „osobou“, ani s „neosobou“ a za nejlepší cestu k poznání Boha považují „být s Bohem ve vztahu Já–Ty“, který má „zahrnovat všechny vztahy“.

K zvláštnostem náboženské řeči především patří, že jejím původcem nemusí být jen člověk: náboženství zná i řeč Boha, „slovo Boží“, řeč, jíž údajně k člověku promlouvá Bůh. Také tu jde ovšem o užití lidské řeči; jak vypadá slovo u Boha

2 Srov. k tomu Jiří Hanuš, Lidová zbožnost jako předmět výzkumu, *Časopis Matice moravské* 119, 2000, č. 1, s odkazy na další literaturu.

samého nevědí ani teologové. Podle teologů člověk prý může být z nadpřirozena oslovován i jinak: např. texty, jež pisatelé, především vysocí církevní funkcionáři, újajně psali pod vlivem boží inspirace. A hlavně: často věřící slyší, že Bůh svou slávu a moc sděluje lidem také celým svým stvořitelským dílem.³

3 Zatím poslední Zouharovo slovo o (spíše k) náboženství „Bůh není zcela mrtev“ je k přečtení v jeho knize *Česká filozofie v šedesátých letech*, Brno: Academicus 2009, s. 103–107.

Jan Zouhar kočující

Josef Petrželka – Dagmar Pichová

Je nám ctí připomenout zde alespoň stručně divadelní kariéru našeho milého kolegy Jana Zouhara, a to na základě dochovaných záznamů, dobových svědectví a vzpomínek spoluherců.

Ačkoliv se mladý Jan vyučil češtinářem a z nouze také filosofem, srdce ho vždy táhlo na prkna, která znamenají svět. Po jistých hereckých zkušenostech v minulém tisíciletí, jež však nejsou z důvodu časového odstupu ověřitelné nezávislými zdroji, se touha jeho srdce začala výrazněji naplňovat až v tomto miléniu.

V roce 2000 dostal svou první roli v nově založené kočující Divadelní společnosti při Katedře filosofie FF MU, a to ve hře *Jan Hus a Stanislav ze Znojmy*. Filosoficky vyhraněná role nominalistického požárníka vyžadovala velkou sebekázeň. Pro její věrohodné ztvárnění bylo totiž nutno vytěsnit jakékoli, byť podvědomé realistické myšlenky a plně se soustředit pouze na konkrétní, jednotlivé, fyzické ohně. Toto myšlenkové soustředění bylo navíc ještě třeba koordinovat s náročnou fyzickou akcí samotného procesu hašení. Jan to zvládl natolik suverénně a přesvědčivě, že nikdy v žádném sále na světě a při žádném představení se diváci necítili tak bezpečně před jednotlivými požáry.

Takový výkon zcela po právu přinesl Janu Zouharovi lukrativní nabídku trvalého angažmá v souboru. Jan nabídku přijal, i když si tím zvolil nejistou existenci herce kočující Divadelní společnosti. Hned v následujícím roce ho čekala již zásadní role ve hře *Hydrikos a Pýrenka*, majestátní Anaxagorás. V této roli prokázal Jan šíři svého hereckého rejstříku – místo triviálního hašení ohně vodou totiž ztvárnil nejvyšší moudrost, která dokázala vodu (*hydór*) a oheň (*pýr*) spojit v jednotu manželského svazku hlavních postav. Už tady bylo zřejmé, že Jan Zouhar v míře nejvyšší splňuje požadavky na představitele filosofického hereckého stylu, disponuje dramatickým myšlenkovým pohybem, jasnou a zřetelnou mluvou a úctou k filosofickému obsahu.



Jan Zouhar jako nominalistický požárník

V roce 2002 pak získal vysněnou roli každého filosofujícího herce a hráčícího filosofa – stal se samotným Sókratem ve hře *Filosof(ie) a žena*. Tato role je právem považována za jeden z vrcholů divadelní činnosti Jana Zouhara. Životní i filosofické zkušenosti mu umožnily věrohodně představit muže, který byl zároveň nekompromisním filosofem a kompromisním manželem proslulé Xanthippy. Předvedl zde nejjemnější psychologické nuance filosofického milostného trojúhelníku, a to s dadaistickou lehkostí. Právě díky této schopnosti byl vzápětí postaven před ještě těžší úkol. V hlavní roli dokáže zářit téměř každý, protože k tomu má mnoho příležitostí. Ale ztvárnit osobnost a filosofický systém Davida Huma během jediné repliky a necelé minuty – teprve to dokazuje velikost herce! Přetrvávající vzpomínky diváků a diváček na Janova Huma v *Návštěvě u Kanta* z roku 2003 dokazují, že Jan to zvládl. I mnozí kantovci v hledišti přiznávali, že Janův Hume nejenže probudil Kanta z dogmatického spánku, ale dokonce jej umělecky zastínil.

Po humovském intermezzu přichází další vrchol divadelní kariéry Jana Zouhara. Postava Willarda ve hře *BRAIN MAN aneb Ať žije evoluce!* byla psána přímo na tělo již etablovaného barda. Nikdo méně zkušený by nedokázal dostatečně věrohodně organicky propojit Willardovu genialitu a jeho šílenost, hluboké pochopení věcí a úplatné zaryté mlčení.



Jan Zouhar v roli Sókrata

Bohužel v následujících několika letech se nepodařilo vytvořit roli, jež by byla hodna Jana Zouhara. Až v roce 2009 přichází etapa skvěle vykreslených charakterních rolí a postav, jež jsou obtížné opět tím, že bylo nutno vyjádřit celou jejich psychologii několika slovy či několika kroky na jevišti. V *Kladivu na časoděj* dokonce neměl Jan příležitost divákům se ukázat, musel si získat jejich pozornost pouze hlasem, ovšem hlasem nikoho menšího než mocného Ducha filosofie. Ve hře *Možný svět nutně nestačí* vstoupil *in persona* na divadelní prkna jako policista, znovu psychologicky velmi komplexní – rázný a rozhodný a zároveň nechápající a zmatený.

Hned další dvě role čekaly Jana Zouhara v roce 2010, v obou dále rozvíjel své předchozí kreace. V roli strážce v *Obcování s Ústavou* pokračoval v linii rolí veřejných činitelů, kteří mají s filosofií spíše potíže, zatímco v kuse nazvaném *Pro dobrou věc* se naopak představil rolí typického filosofa.

Konečně v roce 2012 se objevil v poslední premiéře, hře *Tlachapoud*, v ambivalentní a náročné dvojroli uklízeče/krále, což byly v jeho dramatické tvorbě zcela nové typy. Tento příslib proměny Janových hereckých schopností však zůstal nenaplněn.

Od roku 2012 brněnské filosofické publikum marně čeká na další vystoupení Jana Zouhara. Doufejme, že se opět vrátí ke svým osvědčeným hereckým kreacím i k novým divadelním výzvám.



Jan Zouhar dostává diplom absolventa oboru filozofie – čeština, opravňující ho k učitelství pro školy II. cyklu (promoce, červen 1973)



Jan Zouhar dostává diplom kandidáta věd (CSc.) z rukou proděkanky Jaroslavy Pačesové (1983)



Jan Zouhar ve funkci zastupujícího děkana, s prof. Janou Nechutovou a prof. Jiřím Fukačem (2000)



Jan Zouhar přebírá z rukou rektora Mikuláše Beka Zlatou medaili Masarykovy univerzity (6. března 2019)



Vídeň, s germanistou a masarykologem prof. Peterem Demetzem
(21. listopadu 1996)



Brněnská oslava 80. narozenin doc. Jaroslava Opaty, bývalého ředitele
Ústavu TGM (12. března 2004)



Zleva: Jan Štěpán, Jan Zouhar, Jiří Gabriel, Helena Pavlincová, Břetislav Horyna
(Olomouc, 31. března 2005)



S Hanou Holmanovou, sekretářkou Katedry filozofie FF MU
(8. prosince 2006)



Setkání s prezidentem Václavem Klausem u příležitosti 70. výročí úmrtí TGM (Španělský sál Pražského hradu, 13. září 2007)



S učitelem a kolegou doc. Karlem Hlavoněm (24. května 2007)



Setkání s prvním místopředsedou senátu Parlamentu ČR Petrem Pithartem
(Španělský sál Pražského hradu, 13. září 2007)



Katedrová oslava 80. narozenin Pavla Materny. Zleva: P. Materna, Jan Zouhar, Jiří Gabriel,
Hana Holmanová, Josef Krob, Jaroslav Hroch, Jiří Svoboda (22. dubna 2010)



Jan Zouhar zahajuje matiné k uctění památky prof. Lubomíra Nového (30. listopadu 2016)



Jan Zouhar promlouvá na pietním shromážení k 168. výročí narozenin TGM (Brno, 7. březen 2018)



S doc. Jiřím Gabrielem a PhDr. Jiřím Pulcem
(10. května 2018)



S Tomášem Měšťánkem
(Damnice, 26. června 2018)

Jan Zouhar jubilující – aneb Co není ve slovníku

Petr Jemelka

Před více než dvaceti lety bylo významným způsobem završeno úsilí o ucelené systematické zpracování dějin naší filosofie. Tímto počinem bylo vydání *Slovníku českých filozofů*.¹ Jedním z editorů byl i Jan Zouhar, který zde také ve svém filosofickém autoprotrétu zdůraznil zaměření na dějiny českého filosofického myšlení.

Letošní významné životní jubileum Jana Zouhara nám nyní dává příležitost pokusit se alespoň v náznaku upozornit na některá další témata, pro která se stalo ono historiografické zaměření zdrojem a východiskem. Tato krátká studie chce ukázat, že Zouharovo dílo můžeme považovat za „rukolapný důkaz“ nejen toho, že jsme oprávněni o autentické české filosofii vůbec uvažovat, ale i toho, že tato konkrétní podoba národní filosofie má kulturotvorný význam (což obojí bývalo a dodnes někdy je zpochybňováno). Tento kratičký příspěvek k příležitosti jubilea je také motivován snahou doložit, jak hluboké, detailní a kontextuálně zakotvené znalosti dějin naší filosofie Jan Zouhar přetváří do originálního promýšlení závažných filosofických otázek. Jak je jeho zájem o dějiny naší filosofie součástí širšího zájmu o filosofii jako jeden z výrazů lidského vztahu ke světu.

Vyjdeme-li ze základního Zouharova zaměření na dějiny českého myšlení, pak bychom mohli označit jeden z takto formulovaných přesahů jako snahu poukázat na problém *nesamozřejmosti české filosofie*. Jde o to, že minimálně od dob první vyhrocené formulace sporu o samo bytí české filosofie ve čtyřicátých letech 19. století se v našem prostředí stále vrací otázka po kulturotvorném smyslu filosofie. Jak Jan Zouhar upozorňuje, od oněch dob přetrvávají k této věci dva postoje. První je zdánlivě kladný, příznávající filosofii význam a důležitost, druhý pak smysl filosofie naopak bagatelizuje.² Oba však nesou v sobě zpochybnění významu pěstování filosofie tzv. národní. Druhý z názorů odmítá jakoukoliv filosofii jako

1 *Slovník českých filozofů*, eds. Jiří Gabriel a kol., Brno: Masarykova univerzita 1998.

2 Jan Zouhar, *Nesamozřejmost filozofie v českých zemích*, in Josef Dolista – Patrik Maturkanič a kol., *Strach nemá v lásce místo*, Praha: Evropské vzdělávací centrum 2013, s. 98.

nepochopitelnou nadbytečnou abstrakci.³ Prvý pak za smysluplnou považuje jen tzv. „čistou“ filosofii. V obou případech jde o výraz nepochopení toho, co by měla být ona „národní“ filosofie. Je to filosofie zakotvená v kontextu národní duchovní kultury. Potom ovšem také

... česká filozofie je výrazem národního vědomí, národních dějin a kontextů uměleckých, společenských, politických, morálních a náboženských, české kultury a českého myšlení v obecnějším smyslu.⁴

Současně však je podle J. Zouhara česká filosofie vždy především konkrétní – a jako taková i (až na výjimky)

... tzv. marginální, aplikovaná, užitá, vázaná na určitou dějinnou situaci, interpretující tuto situaci, reagující na praktické problémy a jejich řešení.⁵

Je to filosofie úzce spjatá s každodenním životem. Tato konkrétnost a zaměřenost k praktickým otázkám je i zvláštním způsobem sebeobhajoby naší filosofie, výrazem jistého domnělého handicapu a trvale přítomným pocitem oné nesamozřejmosti bytí a působení filosofie v naší kultuře (již od dob Havlíčkových a Gablerových). Navíc české filosofické myšlení charakterizuje do značné míry jeho další zdroj.

Není sporu o tom, že některé osobnosti, které v první řadě patří do dějin české literatury a umění, současně významným způsobem spoluvytvářely myšlenkovou atmosféru české společnosti. V jejich uměleckých dílech, ale také v pracích esejistické a teoretické povahy, jsou řešeny závažné filozofické otázky směřující k pochopení a uchopení subjektivity v moderní společnosti, k reflexi dobových sociálních a politických problémů, k diskusi o filozofii českých dějin a hledání vztahu k náboženství.⁶

Ona nesamozřejmost filosofie u nás tak znamená často se vracející nedůvěru v její autentičnost a originalitu a z toho plynoucí pocit potřeby neustálého obhajování samotné její existence. Jan Zouhar však spatřuje i možnost překročení oné původní marginalizující charakteristiky naší filosofie, když píše:

Podle mého soudu si však česká filozofie může dovolit promlouvat k závažným otázkám tak, aby její stanovisko bylo respektováno, pouze za předpokladu rozvoje

3 Vyústěním tohoto přístupu bylo jednak pro naše prostředí příznačné silné zastoupení pozitivismu, později pak zejména neblahý vliv Z. Nejedlého. *Tamtéž*, s. 100.

4 *Tamtéž*, s. 102.

5 *Tamtéž*, s. 103.

6 J. Zouhar, Ke vztahu filozofie a krásné literatury, in *Literatura a filozofie (Zdeněk Mathauser)*, eds. Ivo Pospíšil – Jan Zouhar, Brno: Masarykova univerzita 2008, s. 192–193.

a pěstování tzv. čisté filozofie na příslušné úrovni. To není opouštění životně aktuálních témat, ale základní podmínka jejich kvalifikované reflexe.⁷

Než věnujeme pozornost právě tomuto motivu Zouhara přemýšlení o možnostech filozofie, pohlédněme ještě krátce na další otázku, která bezprostředněji vyrůstá z onoho historiografického zaměření. Jde o jeho pohled na to, co znamená a jakou roli v duchovní kultuře sehrává *tradice*. Otevřít tuto část můžeme odkazem na Zouharovo zamyšlení nad českými návraty k Masarykovi.⁸

V retrospektivním pohledu na historické peripetie naší země můžeme hovořit o trojici takových pokusů o znovuoživení Masarykova odkazu – po roce 1945, v roce 1968 a po roce 1989:

Masaryk se třikrát vrátil z násilného zapomnění, pokaždé však do jiné společnosti a do jiné společenské situace...⁹

Proto Jan Zouhar klade otázku po pravé povaze těchto návratů. Jsou důkazem stále aktuality Masarykova odkazu, nebo jde jen o projev

...povinné úcty k symbolu naší moderní státnosti a jejího demokratického základu? ...k čemu se vlastně vracíme – k Masarykovým myšlenkám, k výsledkům Masarykovy politické a společenské aktivity, k mravnímu příkladu jeho osobnosti?¹⁰

A co víc – Zouhar klade i otázku záměrně provokativní: „...chceme se vůbec k Masarykovi *skutečně* vracet?“¹¹ V autorově odpovědi na tyto otázky pak především nacházíme připomenutí toho, že onen *návrat* je vždy relativní, neboť

Masaryk přece nikdy zcela neodešel, přestože byl většinu z oněch 81 let, které do dnešního dne uplynuly od jeho smrti, odsuzován, umlčován a zamlčován, byl v obecném i individuálním povědomí stále přítomen.¹²

A navíc „...každý může mít a má ‚svého‘ Masaryka“;¹³ jeho osobnost a dílo umožňují mnohost interpretací podmíněných dobou i subjektivně. V tomto spektru interpretačních možností je samozřejmě přítomen i názor skeptický. Podle takového hodnocení se Masarykovy myšlenky již přežily – tak jak se proměnila věda, filosofie, náboženství, umění, životní styl, politika, postavení českého národa; jak

7 J. Zouhar, *Nesamozřejmost filozofie v českých zemích...*, s. 103.

8 J. Zouhar, Úvodem: Návraty k T. G. Masarykovi, *Filosofický časopis* 66, 2018, č. 5, s. 651–658.

9 *Tamtéž*, s. 651.

10 *Tamtéž*.

11 *Tamtéž*.

12 *Tamtéž*, s. 651–652.

13 *Tamtéž*, s. 652.

se změnil celý svět.¹⁴ V této souvislosti ovšem Zouharovi nejde o levnou obranu Masaryka a pseudovlastenecký patos. Usiluje o seriózní zhodnocení toho, zda přes všechny proměny moderní doby může přece jen být Masaryk v něčem ještě i dnes inspirující. A nachází minimálně tři takové oblasti.¹⁵

Jednou z nich je pojetí *demokracie* ne pouze jako politického formátu, ale především jako způsobu života. Další přetrvávající a těžko zpochybnitelnou inspirací je Masarykův *aktivismus*. Ten vždy bude protikladem pasivity, poraženectví a malosti. Konečně třetí dosud platnou inspirací je Masarykův pohled na význam vzájemného *propojení vědy, vzdělání a kultury* v národním životě. Jde nejen o význam kultivační, ale i o cestu, jak vzdorovat manipulaci, jak zachovat autentičnost lidského života.

Tyto inspirace mohou nejen přispět k udržení Masarykovy osobnosti v národním povědomí, jsou i způsobem, jak tuto osobnost demytizovat. Zde není jiné cesty než usilovat o to, aby se Masarykovy myšlenky „vrátily do normálního kulturního oběhu“.¹⁶

Právě tady tak nacházíme i konkrétní podobu Zouharovy odpovědi na otázku,

...zda je problém tradice v dnešním světě vůbec aktuální, zda je stále potřebný ... mechanismus předávání, přebírání a reprodukce předchozích, dosavadních struktur, hodnotových systémů, vzorů chování a jednání.¹⁷

Otázka po významu tradice je Zouharem formulována i v kontextuální podobě. Je v naší době, která se vyznačuje (jako tomu ostatně bylo již několikrát v dobách dřívějších) snahou o radikální přehodnocování, poměr vůči tradici zásadně jiný?

...znamená zpochybnění logocentrismu a antropocentrismu dosavadní evropské racionality skutečný rozchod s určitou tradicí evropské kultury?¹⁸

Odpověď autor nabízí v obecnějším vymezení toho, co tradicí rozumět a jak vlastně tradice působí. Takže Jan Zouhar nejobecněji vymezuje tradici a její působení následovně:

Jako souhrn ustálených složek vědomí, jako nashromážděná lidská kolektivní zkušenost, jako poznání obecného významu, dostupné a srozumitelné pro příslušníky dané pospolitosti, zabezpečuje sled generací, jejich návaznost, vytváří podmínky

14 *Tamtéž*, s. 657.

15 *Tamtéž*, s. 657–658.

16 *Tamtéž*, s. 658.

17 J. Zouhar, *Minulý konec století*, Brno: Masarykova univerzita 2000, s. 131.

18 *Tamtéž*.

pro styk, vzájemné chápání a určité formy spolupráce v různých oblastech lidské aktivity.¹⁹

Takto chápaná tradice působí především jako stabilizující kontext, jako „vědomí souvislosti, jako sdělení o smyslu a významu“.²⁰

Tradice působí i jako jistý *konsenzus*, jako nástroj vzájemného pochopení v rámci společenství (které nutně nemusí znamenat ztotožnění). Je tak nástrojem i zdrojem společenského (kulturního) dialogu.²¹ A konečně tradice je podle J. Zouhara i *potenciálem*, který může i přes proměnu původních významů působit motivačně – ovšem v pozitivním i problematickém smyslu. Tradice je tak tím, co provokuje diskurs, co „stále významně spolupůsobí jako činitel při výběru, hodnocení, přijetí či odmítnutí informací a zkušeností“.²² Je zdrojem neustálého vyrovnávání se s vlastní minulostí, které je nutnou součástí formování toho, co (v individuálním i sociokulturním smyslu) nazýváme *identitou*.

...je to cosi, co s vědomím předpokladů v historické reflexi překračujeme, co nás však spojuje s přechozími generacemi i s našimi současníky.²³

I proto má smysl zabývat se dějinami našeho myšlení. V Zouharových historografických pracích nenalezneme pietní oslavování postav či okamžiků této historie. Obsahují však podnětější a pro porozumění sobě samým důležitý kritický pohled na dobové zdroje, proměny i spory o vědeckých a filosofických otázkách.

Nalezneme zde však i přesah od tázání, o co šlo v našem filosofickém diskursu dob minulých směrem k úvahám, co a k čemu vlastně je či má být samotná filosofie. Jan Zouhar k tomu poznamenává:

...dějiny filozofie jsou sice zdánlivě pomocnou disciplínou, ale mohou současně být a pro řadu lidí, kteří se filozofií zabývají, také jsou vlastním přístupem k filozofické práci samotné, určitým pojetím filozofování vůbec.²⁴

Filosofie by se neměla stát exkluzivní a „výlučnou disciplínou pro vyvolené“.²⁵ Neměla by být ani ztotožňována s jinými formami duchovní kultury – a tedy ani s vědou.

19 *Tamtéž*, s. 130.

20 *Tamtéž*, s. 134.

21 *Tamtéž*.

22 *Tamtéž*, s. 135.

23 *Tamtéž*, s. 138.

24 J. Zouhar, Hledání předpokladů, in *Mezi modernou a postmodernou III. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference*, ed. Tomáš Hauer, Ostrava: TU, UPJŠ, PU 2008, s. 16.

25 *Tamtéž*, s. 17.

Filozofie ve smyslu teoretického postoje je hledáním předpokladů a možností zkušenosti, je hledáním smyslu, je problematizací životního postoje, je bezpředpokladovým směřováním k tomu, co věc je, a jako taková je zcela něco odlišného od novověké vědy.²⁶

Filosofie není také „únikem z reality, i když může být útěchou“.²⁷ Po filosofii bychom také neměli požadovat exaktní návody „k řízení společenských procesů“.²⁸

Pravou rolí filosofického myšlení je tak především péče o zachování lidského rozměru poměru ke světu a kultivace univerzality lidské bytosti.

Filozofii pokládám za vědění, které usiluje o postižení smyslu a významu světa pro člověka. Za svět považuji veškerou skutečnost, vše, co je, co existuje.²⁹

Ve filosofii nemá jít o „výklad samotného světa, ale výklad vztahu člověka a světa“.³⁰ Člověk je tak v Zouharově pojetí hlavním filosofickým tématem. Antropocentrismus lze sice problematizovat ontologicky či axiologicky, nelze jej však podle Zouhara „problematizovat jako východisko noetické – jsme schopni si osvojovat svět pouze jako lidé“.³¹ Tato lidská dimenze je „základním rysem filozofického tázání“.³²

Podle J. Zouhara právě v tomto přístupu spočívá nutné doplnění světa vědecké racionality i metafyzických spekulací, neboť stále tu zůstává svět druhý,

...přirozený svět našich životních jistot a pochyb, tajemství rodu, emocí i střízlivého pohledu na věci a události, svět každodennosti, starosti o sebe a o druhé, svět, ve kterém se přirozeně vyznáme, svět každodenní racionality, svět, ve kterém se setkáváme i s výsledky vědy, kterým nemůžeme úplně porozumět.³³

Jan Zouhar tak ve svých textech dále rozpracovává myšlenku tzv. filosofie středního dosahu (L. Nový), která usiluje o hledání smyslu prožívané skutečnosti a současně o sdílitelnost svých zjištění. Od dějinného úhlu pohledu tak dospívá Jan Zouhar k formulaci vlastního filosofického pohledu na svět jako místa pro lidský život.

26 J. Zouhar, Racionalita a každodennost, *Studia philosophica* 63, 2016, č. 2, s. 7.

27 J. Zouhar, Hledání předpokladů..., s. 17.

28 *Tamtéž.*

29 *Tamtéž.*

30 *Tamtéž.*

31 *Tamtéž.*

32 J. Zouhar, Ke vztahu filozofie a krásné literatury..., s. 194.

33 J. Zouhar, Racionalita a každodennost..., s. 15.

Závěr poněkud odlehčený a osobní

Na tomto místě se sluší také podotknout, že v Zouharově způsobu nahlížení na lidskou účast v bytí světa nechybí ani další velmi důležitá charakteristika. A tou je humor; i ten patří k Zouharovu filosofickému pohledu. Vážná a významná témata tak u něj najdeme také přetavena např. v pozoruhodné příspěvky na periodické konferenci *Jídlo, pití a evropská vzdělanost*.³⁴ Jan Zouhar je ovšem pravým reprezentantem české filosofie i co do její zmíněné praktičnosti. Svědectvím tak může být i řada receptů, které poskytl do *Katedrové kuchářky*. A dokonce osvědčuje i pozoruhodný talent v oblasti aplikované vědy (biotechnologie). Praktické výsledky pak také prezentuje na zmíněné konferenci.

Přejme mu proto do dalších let mnoho sil a pevné zdraví, zkrátka vše dobré. A já v poslední doušce připojuji i poděkování za mnohou nezištnou přátelskou pomoc a za vlídnost (se kterou snad přijme i tento text). Budu se vždy těšit na další inspirující a ne vždy pouze pracovní setkání.

Literatura

Slovník českých filozofů, eds. J. Gabriel a kol., Brno: Masarykova univerzita 1998.

Zouhar, J.: Hledání předpokladů, in *Mezi modernou a postmodernou III. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference*, ed. T. Hauer, Ostrava: TU, UPJŠ, PU 2008, s. 12–18.

Zouhar, J.: Ke vztahu filozofie a krásné literatury, in *Literatura a filozofie (Zdeněk Mathauser)*, eds. I. Pospíšil – J. Zouhar, Brno: Masarykova univerzita 2008, s. 191–194.

Zouhar, J.: *Minulý konec století*, Brno: Masarykova univerzita 2000.

Zouhar, J.: Nesamozřejmost filozofie v českých zemích, in J. Dolista – P. Maturkanič a kol., *Strach nemá v lásce místo*, Praha: Evropské vzdělávací centrum 2013, s. 98–103.

Zouhar, J.: Racionalita a každodennost, *Studia philosophica* 63, 2016, č. 2, s. 7–16.

Zouhar, J.: Úvodem: Návraty k T. G. Masarykovi, *Filosofický časopis* 66, 2018, č. 5, s. 51–658.

34 Jen namátkou uvedme některé názvy těchto vystoupení: *Kulinářské dobrodružství Masarykovy světové revoluce*, *Prezident a jídlo*, *Evropské jídlo a pití jako cesta ke sblížení evropských vzdělanců*, *K sémantice dvojlosti*, *Negativní vliv ideologie tzv. zdravé stravy na manželství*, *Stejně, jiné a gastronomie*, *Jídelníček detektivů* aj.

Abstract

Jan Zouhar's Jubilee – or What Is Missing in the Dictionary

The text introduces Jan Zouhar as an important representative of contemporary Czech philosophy. It is an attempt to cover the breadth of his philosophical thinking, which extends from the historiography of Czech philosophy to some remarkable overlaps. For instance, we can mention the position of philosophy in the context of our spiritual culture, the place and role of tradition at present, and a reflection on the role that philosophy plays in human life.

Keywords

philosophy, history of philosophy, culture, tradition

Prof. PhDr. Petr Jemelka, Dr.

Katedra občanské výchovy, Pedagogická fakulta MU

Poříčí 31, 603 00 Brno

jemelka@ped.muni.cz

Slovensko-poľské kontakty profesora Jana Zouhara

Zlatica Plašienková – Barbara Szotek

Významné životné jubileum človeka okrem prozaického faktu „dožitého“ veku zvyčajne prináša so sebou mnoho paralelných výziev: od bilancovania a spomínania na to, čo bolo v osobnom i profesionálnom živote dosiahnuté, zažité a osobne reflektované, až po nové plány a predsavzatia, ktoré si človek voľky-nevoľky (sám pre seba či aj pre iných) formuluje pred „tvárou“ očakávanej blízkej budúcnosti. Sú to výzvy ako pre jubilanta, tak aj pre jeho okolie, priateľov, kolegov, spolupracovníkov atď.

V prípade životného jubilea vysokoškolského profesora, významného českého filozofa a navyše priateľa, akým je pre nás Jan Zouhar, sa nemožno ubrániť tomu, aby sme túto výzvu neprijali a aspoň stručne nezaspomínali na nezabudnuteľné chvíle, ktoré sme v jeho prítomnosti zažili a intenzívne precítili: či už to boli osobné rozhovory (plné vrúcnosti, múdrosti, vážnosti i rád, ale tiež smiechu, humoru, odľahčenia, radosti až hedonického šťastia pri ochutnávkach vychýreného „jabka“) alebo profesionálne a pracovné kontakty počas výmenných prednáškových pobytov na našich univerzitných pracoviskách v Bratislave (Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK) a Katoviciach (Inštitút filozofie Sliezskej univerzity), ako aj v rámci množstva spoločne organizovaných filozofických konferencií na Slovensku alebo v Poľsku (od Bratislavy cez Smolenice, Nitru, Prešov a Košice až po Katovice, Ustroń, Bielsko-Biala a Rzeszów).

Treba hneď úvodom povedať, že s profesorom Janom Zouharom nás spája vyše dvadsaťročné priateľstvo a spolupráca, ktorá sa medzi našimi univerzitnými pracoviskami rozvinula aj vďaka jeho iniciatívam. Ešte ako vedúci Katedry filozofie a neskôr aj ako prodekan Filozofickej fakulty na Masarykovej univerzite v Brne veľmi významne prispel k tomu, aby sa v našom stredo európskom kontexte (a pre nás osobne najmä na geografickej osi Brno – Bratislava – Katovice) nadviazalo na filozofickú tradíciu českej, slovenskej a poľskej proveniencie, obnovili a prehĺbili sa reflexie národných filozofií a ich nových tematických prienikov, odhaľovali sa prvky podobnosti aj inakosti, ako aj mentálnej a jazykovej príbuznosti a odlišnosti.

Veľmi skoro sme si všetci (na českej, slovenskej i poľskej strane) uvedomili produktívnosť týchto kontaktov a vzájomné obohatenie.

Už v prvej dekáde 21. storočia postupne vznikali nové projekty spolupráce, ktoré okrem výmenných výskumných a prednáškových pobytov pedagógov z jednotlivých univerzitných pracovísk sa postupne rozšírili aj o výmenu študentov v rámci programu Erasmus, posudzovanie doktorandských a habilitačných prác, účasť na inauguračných konaniach, no predovšetkým zahŕňali tiež publikovanie prvých spoločných publikácií. Na Katedre filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave a na Katedre filozofie FF MU v Brne boli publikované prvé dva zborníky výmenných prednášok v rámci podpory grantu nadácie Jána Husa pod názvom *Bratislavské prednášky* (Brno 2002) a *Brnianske prednášky* (Bratislava 2003). A v rámci bilaterálnej spolupráce Katedry filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave a Inštitútu filozofie Sliezskej univerzity v Katoviciach (teda pracoviskom, s ktorými spolupracovala aj brnianska katedra) sme v rámci projektu APVV ako editorky zostavili a publikovali zborník *Z poľskej a slovenskej tvorby* (Bratislava – Katovice 2007).

Ak sa však vrátime k najčastejším osobným a profesionálnym kontaktom s profesorom J. Zouharom, musíme poznamenať, že najviac sme ich rozvíjali počas spoločnej účasti na nespočetných konferenciách organizovaných na Slovensku a v Poľsku. Boli tematicky venované rôznorodým témam, no široké spektrum aktuálnych problémov, o ktorých profesor Zouhar na nich zasvätené prednášal, nepochybne vytvárali spoločný stredoeurópsky filozofický priestor pre vzájomný český, slovenský a poľský dialóg. Nezabudnuteľné boli v tomto smere najmä konferencie v Smoleniciach, organizované Slovenským filozofickým združením (SFZ pri SAV). Nedá nám v danej súvislosti nespomenúť slová profesora Zouhara z jeho slávnostného príhovoru, ktorý zaznel na jednej z takýchto slovensko-poľsko-českých konferencií v Smoleniciach v roku 2008. Vyjadril v ňom niekoľko očakávaní, ktoré spojil so slovanským filozofickým dedičstvom, a zhrnul ich do troch bodov: 1. vo vieru v možnosť dialógu na základe názorovej tolerancie, plurality a autonómie filozofickej práce; 2. vo vieru v preukázateľnosť faktu, že slovenská, poľská a česká filozofia reagovali vždy tvorivým spôsobom na rozdielne vplyvy z rôznych sociokultúrnych a jazykových oblastí, najmä na vplyvy nemeckej, anglickej, americkej, francúzskej i ruskej filozofie, pričom brali do úvahy domácu tradíciu a usilovali sa o osobitý prínos k vývoju svetovej filozofie; 3. vo vieru v podporu tušenia, že filozofické štúdie, zborníky, knihy vytvárajú jednu veľkú stavbu, ktorá je zložitá, členitá, ktorá je labyrintom chodieb, sál, schodísk, veží, skladišť, kuchýň, jedální, ale hoci nás v nej prekvapujú nečakané prestavby, nadstavby

a rekonštrukcie, vždy existuje tušenie súvislostí a nadväznosti.¹ Dodajme, že spoločné konferencie tak neboli iba príležitosťou osobne sa stretnúť, ale najmä inšpirovať sa novými pohľadmi aj na dávnejšiu spoločnú tradíciu, filozofické smery, problémy a štýly filozofického uvažovania v našich krajinách. Boli tiež platformou stretnutia staršej, strednej a mladšej (resp. aj najmladšej) generácie filozofov, medzi ktorými profesor Zouhar nemohol chýbať. Tu sa rodili aj nové nápady budúcej spolupráce na poli pedagogickom, vedecko-výskumnom a samozrejme i publikačnom.

Pozrime sa aspoň prierezovo, aké témy profesor Zouhar reflektoval a rozvíjal a o ktorých publikoval nespočetné množstvo väčších či kratších štúdií v slovenskom a poľskom prostredí. Leitmotívom všetkých, ako sa ukazuje, však bola potreba preniknúť hlbšie k podstate najdôležitejších filozofických problémov filozofickej tradície našich národov, informovať o ich vzájomnom vplyve, konvergencii, podobnostiach, ale samozrejme aj o rozdieloch a osobitostiach, no a pochopiteľne priblížiť problematiku aj v nadnárodnom kontexte. Nie je naším cieľom analyticky predstaviť jednotlivé štúdie, chceme iba veľmi stručne a ilustratívne uviesť základné tematické zameranie publikovaných prác profesora Zouhara, ktoré – z nášho pohľadu – významne podnietili slovenskú a poľskú filozofickú obec reflektovať aj tie problémy, ktoré profesor Zouhar veľmi zasvätené nastolil.

V slovenskom prostredí dominuje reflexia dejinno-filozofickej tradície českej²

- 1 Jan Zouhar, Slávnostný príhovor, in *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie I*, Zlatica Plašienková – Barbara Szotek – Milan Toman (eds.), Bratislava: Slovenská filozofická spoločnosť pri SAV 2008, s. 19.
- 2 V tomto smere si pozornosť zaslúži viacero príspevkov profesora Zouhara, no zmienime aspoň tie, ktoré špeciálne rezonovali v kontexte slovensko-poľsko-českej spolupráce v rámci spoločne organizovaných konferencií. Jednou z nich bola už spomínaná konferencia v roku 2008 v Smoleniciach pod názvom *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo*, v rámci ktorej predniesol plénum prednášku a neskôr publikoval príspevok o českej filozofii v 60. rokoch 20. storočia. Práve tieto roky, ako pripomína Zouhar, sa stali „legendou“, a právom môžeme konštatovať, že ovplyvnili aj súčasnosť. Na pozadí búrlivých zahraničných i domácich udalostí vo vtedajšom Československu predstavujú svojbytný fenomén a Zouhar plasticky zachytáva „premenu“ českej filozofie ako aj zložitý reformný ráz filozofických diskusií, dialógy marxistov s kresťanmi, opustenie zaužívanej schémy o boji materializmu a idealizmu a pod. Bližšie pozri: Jan Zouhar, Léta šedesátá a česká filozofie, in *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie I...*, s. 63–74. Ďalší významný príspevok profesora Zouhara, ktorý zaznel na konferencii a bol venovaný reflexii myšlienkového stredoeurópskeho priestoru a v ňom aj prínosu českej, slovenskej a poľskej filozofie, bol publikovaný pod názvom: Střední Evropa jako myšlenkový prostor, in *Filozofické myšlenie v stredoEurópskom priestore – tradície a súčasnosť*, Z. Plašienková – V. Leško – B. Szotek (eds.), Košice: Slovenské filozofické združenie pri SAV 2011, s. 15–28. Zásadným príspevkom profesora Zouhara, ktorý v tom istom roku rezonoval v rámci slovensko-českej spolupráce, bol tiež príspevok venovaný recepcii osvietenkej filozofie ako historického fenoménu a jeho vplyvu v českom pro-

(a čiastočne aj slovenskej)³ proveniencie s osobitým zreteľom na Masarykovu a Patočkovu tvorbu,⁴ ako aj jej vplyv na riešenie mnohých filozofických otázok súčasnosti. Neoddeliteľnou súčasťou týchto Zouharových reflexií boli prirodzene aj Patočkove skúmania Masarykovho diela, ktorému sa Patočka – ako uvádza Zouhar, venoval celú dobu svojej tvorivej cesty.⁵

No nezanedbateľnou tematickou oblasťou, ktorá si zaslúžila Zouharovu pozornosť, bola a je veľmi aktuálna problematika vzťahu filozofie a literatúry, ktorú profesor Zouhar rozvíjal vo viacerých svojich štúdiách, pričom v kontexte danej problematiky reflektoval aj vzťah umeleckého diela a umeleckej osobnosti, ktorý bol témou českého filozofického a estetického myslenia ešte pred koncom 2. sv. vojny.⁶

stredí na prelome 18. a 19. storočia. Centrom Zouharovej pozornosti boli J. Dobrovský a B. Bolzano a ich modifikácia osvietených ideí vyvolaná potrebami českého národného obrodenia. Pozri: J. Zouhar, České osvícenství a české národní obrození, in *Philosophica XXXV, Osvietenstvo ako spôsob myslenia*, M. Chabada – R. Maco (eds.), Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave (ďalej UK) 2011, s. 99–104.

- 3 Za zmienku stojí najmä štúdia, ktorá mapuje niektoré články a najmä mnohé recenzie publikácií slovenských filozofov a podáva tak akýsi „obraz“ dobovej slovenskej filozofie v prvom českom filozofickom periodiku *Česká mysl* v prvej polovici 20. storočia (1900–1947). Pozri: J. Zouhar, Slovenská filozofie na stránkach České mysl, in *Pohlady do slovenskej filozofie 20. storočia*, Z. Plašienková – E. Lalíková (eds.), Bratislava: ALL ACTA 2005, s. 167–176. Profesor Zouhar však aj sám zhodnotil prínos slovenského filozofa I. Hrušovského, ktorý bol spojený s jeho chápaním štrukturalizmu a historizmu. Prednášal o tom na medzinárodnej konferencii venovanej 100. výročiu narodenia I. Hrušovského. Pozri štúdiu: J. Zouhar, Igor Hrušovský na brněnské konferencii o štrukturalizmu a historizmu v roce 1968, in *Igor Hrušovský, osobnost' slovenskej filozofie*, Z. Plašienková – E. Lalíková (eds.), Bratislava: IRIS 2007, s. 102–108.
- 4 J. Zouhar nielen oboznámil slovenských čitateľov s odkazom diela J. Patočku, ale prispel aj k tomu, že niektorí predstavitelia mladšej slovenskej generácie filozofov sa Patočkovým dielom začali intenzívnejšie zaoberať. Množstvo štúdií o Patočkovi profesor Zouhar publikoval nielen v rámci konferencií v spolupráci s bratislavskou katedrou filozofie, ale aj košickou. Práve v Košiciach vyšlo viacero zborníkov venovaných reflexii J. Patočku, v ktorých Zouharove štúdie patria k najvýznamnejším. Ilustratívne spomenieme iba niektoré: K Patočkovu pojetí času u K. H. Máchy – Kant, Husserl, Heidegger, in *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*, V. Leško – Z. Plašienková (eds.), Košice: FF UPJŠ 2009, s. 165–171; Jan Patočka v Kritickém měsíčníku 1938–1942, in *Patočka a dejiny filozofie*, R. Stojka – M. Škára (eds.), Košice: FF UPJŠ 2015, s. 71–83 a mnohé iné. Profesor Zouhar si ale všima aj problematiku filozofického prekladu, ktorými sa zaoberal Patočka, a čiastočne danú tému reflektoval v spoluautorstve s B. Horynom. Pozri: Břetislav Horyna – Jan Zouhar, Budoucnost jedné velké tradice (K otázce filozofického překlada), in *Reflexia európskej filozofie v slovenskej filozofii 20. storočí (Tvorba Teodora Múnza očami súčasníkov)*, Z. Plašienková (ed.), Bratislava: UK 2014, s. 23–28.
- 5 Jan Zouhar, K Patočkově kritice Masarykovy filozofie dějin, in *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*, V. Leško – P. Thót (eds.), Košice: FF UPJŠ 2010, s. 249.
- 6 Filozofie a krásna literatúra, in *Filozofia: minulé podoby – súčasné perspektivy*, E. Farkašová – M. Szapuová (eds.), Bratislava: FF UK 2003, s. 285–290; Literatúra a filozofie, in *Filozofia a/ako umenie*, Z. Plašienková – E. Lalíková (eds.), Bratislava: FO ART 2004, s. 159–162; Česká filozofie

Svoju pozornosť pritom zvlášť koncentroval na chápanie literárneho diela ako súčasti filozofického myslenia, ako epistemologického dokumentu či ako predmetu filozofickej interpretácie. Jeho pozornosti neunikla ani jazyková povaha literárnych a filozofických diel, pretože jazyk ako nosič „oznamovania“ predpokladá aj schopnosť porozumenia a je prvou realitou, s ktorou sa čitateľ literárneho alebo filozofického diela stretáva. Ilustroval to na bohatých príkladoch zo svetovej i českej filozofie a literatúry (Masaryka a Patočku nevynímajúc),⁷ aby tým poukázal na inšpiratívne styčné plochy týchto dvoch oblasti ľudskej duchovnej činnosti.

Profesor Zouhar však neopomenul ani problematiku širšieho rámca, a to aktuálnu tému vzťahu filozofie a kultúry z hľadiska integrácie, identity a rôznosti v rámci súčasných globalizačných tendencií, ktoré so sebou priniesli celý rad nových a nezodpovedaných otázok. Jednou z nich je aj otázka pamäti v kontexte kultúrnej identity a rôznosti, teda otázka, ktorá podľa Zouhara úzko súvisí aj s filozofiou. Táto súvislosť, ako výstižne pripomína, vyplýva zo schopnosti filozofie reflektovať vzťah medzi rozumom a dejinami, čiže byť nositeľkou reflexie v našom dejinnom myslení.⁸

Všetky práce profesora Zouhara, ktoré publikoval na Slovensku (a je ich oveľa viac, než iba tie, ktoré boli spomenuté), sa vyznačujú nielen mimoriadne hlbokým ponorom do problematiky, ale aj pútavým a zrozumiteľným spôsobom podania, čo je čitateľsky nielen prínosné, ale zároveň aj prítlačivé. Ich ohlas je naozaj zaslužený, lebo prirodzene prispeli jednak k rozšíreniu nášho poznania, ako aj k samotnému formovaniu nášho filozofického spoločenstva v nadnárodnom filozofickom rámci.

Pokiaľ sa ešte sústredíme na poľský priestor, v ktorom profesor Zouhar publikoval svoje štúdie, musíme najprv pripomenúť východiskový kontext, v ktorom sa objavila potreba odpovedať na otázku: aké sú znalosti českej filozofie v Poľsku, ale tiež poľskej filozofie v českom prostredí v súčasnosti? Do istej miery sa dalo predpokladať, že stav vedomostí o filozofických smeroch a jednotlivých predstaviteľoch vo vzťahu k obom filozofickým prostrediam (a to pokiaľ ide o historicky vzdialený, ale aj nám bližší čas) nie je veľmi uspokojivý. To však neznamenalo, že by už dlhodobo medzi českým a poľským filozofickým prostredím neexistovali

60. let a krásná literatura, in *Podoby filozofovania: včera a dnes*, E. Lalíková – M. Szapuová (eds.), Bratislava: Iris 2009, s. 261–271; Umělecká osobnost a lidská přirozenost, in *Ľudská prirodzenosť, rozum, vôľa, cit*, A. Javorská – M. Chabada – S. Gálíková (eds.), Nitra 2013, s. 331–335.

7 Názorným príkladom je článok: Jan Patočka a krásná literatura, in *Filozofia – veda – literatúra*, L. Bohunická – E. Lalíková (eds.), Bratislava: UK 2014, s. 124–134.

8 J. Zouhar, Filozofie: kultura, integrace, identita a různost, in *Identita – diferenciacia*, R. Karul – R. Sťahel – M. Toman (eds.), Bratislava: SAV 2010, s. 226.

intelektuálne kontakty a že nedochádzalo k prieniku aj širších kultúrnych hodnôt, ktoré mali pozitívny vplyv na ich vzájomný rozvoj.

K významným príspevkom, ktorý prehľadne zmapoval tieto intelektuálne kontakty českého a poľského národa, bol príspevok profesora Zouhara uverejnený v roku 2010 v *Studiach z filozofii polskiej*.⁹ Na tomto mieste je ale potrebné hneď zdôrazniť, že aj profesor Jan Zouhar patrí k tým významným českým filozofom, ktorý bol a je veľmi dobre známy mnohým poľským filozofom. Stačí pripomenúť napríklad slová profesora Stanisława Jedynaka, ktorý v recenzii knihy Czesława Głombika *Impulsy i zblżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych* uviedol, že v Brne existuje zaujímavá „špecifická historicko-filozofická škola“,¹⁰ ktorej jedným z významných predstaviteľov (ako na to poukázal Czesław Głombik) je aj profesor Jan Zouhar, ktorého hlavným výskumným zámerom (dôležitým aj z hľadiska česko-poľských vzťahov) sú dejiny českej filozofie 19. a 20. storočia, a zvlášť filozofické dedičstvo Masaryka a Patočku.

Ak sa ešte pozastavíme pri rozvíjaní súčasných vzájomných kontaktov poľských a českých filozofov, chceli by sme pripomenúť aj prvú osobnú skúsenosť autorky Barbary Szotek, ktorá v roku 2004 mala tú česť vystúpiť na zjazde Českej filozofickej spoločnosti v Olomouci s prednáškou *Odgłosy filozofii Kanta w Polsce (Odozvy Kantovej filozofie v Poľsku)*, ktorá sa stala základom článku publikovaného v roku 2005 v *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica*.¹¹ Kontakty, ktoré na konferencii autorka nadviazala, sa týkali aj brnenských filozofov, vrátane profesora Zouhara. No jej bližšia spolupráca s profesorom Zouharom sa začala v roku 2012, kedy profesor Zouhar na Sliezskej univerzite v Katoviciach prednášal pre jej študentov a oboznamoval ich s dejinami a významnými osobnosťami českej filozofie. Poukázal pri tom aj na úlohu filozofie v českom vysokoškolskom systéme, na súčasné postoje spoločnosti k samotnej filozofii a jej miesto v celej kultúre. Nedá nám hneď nepodotknúť, že študenti boli prednáškami profesora Zouhara nadšení, komentovali stretnutie s ním ako veľmi

9 J. Zouhar, O czesko-polskich relacjach filozoficznych, in *Studia z filozofii polskiej*, M. Rembierz – K. Śleziński (eds.), Bielsko-Biała – Kraków: PTF 2010, t. 5, s. 195–204.

10 Stanisław Jedynak, Z opinii recenzentów, in Czesław Głombik, *Impulsy i zblżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*, Katowice: Uniwersytet Śląski 1996, s. 207.

11 Barbara Szotek, *Odgłosy filozofii Kanta w Polsce*, in *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica. Philosophica-Aesthetica 29, Philosophica VI*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2005, s. 327–335. Poznamenajme, že aj profesor Zouhar zmapoval reflexiu Kanta v českom prostredí od konca 19. storočia po koniec 2. svetovej vojny a štúdiu na túto tému publikoval aj na Slovensku. Pozri: J. Zouhar, K interpretáciám Kanta v českém myšlení, in *Kant a súčasnosť* (Filozofický zborník 21, AFPH UP), Prešov: PU 2004, s. 79–87.

zaujímavé a obohacujúce a ako stretnutie, ktoré im predstavilo málo známe problémy a predstaviteľov českej filozofie.

B. Szotek mala výbornú príležitosť hovoriť s profesorom Zouharom aj o problémoch a výzvach doby, ktoré majú filozofickú povahu a ktorým všetci čelíme. Osobitne sa cítila poctená venovaním práce profesora Zouhara *Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968* s jeho vlastnoručným podpisom. Od tej doby už mala nesmierne veľa príležitostí diskutovať s profesorom Zouharom na mnohých už spomínaných medzinárodných konferenciách organizovaných na Slovensku, v Českej republike a Poľsku.

Treba tiež poznamenať, že kontakty profesora Zouhara s poľským filozofickým prostredím na Sliezskej univerzite boli spojené aj s osobnými a veľmi intenzívnymi kontaktmi s profesorom Czesławom Głombikom, popredným odborníkom na českú filozofiu. Bol to práve on, kto intenzívnym dialógom s českým filozofickým prostredím prispel k rozsiahlej spolupráci Sliezskej univerzity v Katoviciach najskôr s Univerzitou Palackého v Olomouci a neskôr s filozofmi z Masarykovej univerzity v Brne. Zaslúžil sa taktiež o hlbšie poznanie poľskej filozofie v českom prostredí. Veľmi zaujímavým spôsobom tento záber činnosti profesora Czesława Głombika predstavil pri príležitosti jeho životného jubilea profesor Zouhar vo svojom článku pod názvom *Czesław Głombik a česká filozofie*.¹² Širší interpretačný rámec ponúkol v článku, v ktorom reflektoval česko-poľské vzťahy v oblasti filozofického myslenia pod názvom *O filozoficznych stosunkach czesko-polskich*.¹³

Dodajme, že spolupráca profesora Zouhara so Sliezsskou univerzitou v Katoviciach trvá dodnes. Potvrďuje to aj jeho dlhoročné členstvo v Programovej rade časopisu *Folia Philosophica*, ktorý táto univerzita vydáva a do ktorého tiež prispieva. Jeho publikačná činnosť je však známa aj z mnohých konferenčných a nekonferenčných zborníkov Inštitútu filozofie Sliezskej univerzity.¹⁴

12 J. Zouhar, Czesław Głombik a česká filozofie, in *Filozofia i czas przeszły*, B. Szotek – A. J. Noras (eds.), Katowice: Uniwersytet Śląski 2005, s. 32–37.

13 J. Zouhar, O filozoficznych stosunkach czesko-polskich, in *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania Historii filozofii*, Czesław Głombik (ed.), Katowice: Wydawnictwo Gnome 2003, s. 125–130.

14 Zmienime sa aspoň o niektorých: Česká axiologie 1918–1938 a současnost, in *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*, J. Bańka (ed.), Katowice: Uniwersytet Śląski 2004, s. 219–225; Wartości i czas, in *Wartości – tradycja i współczesność*, D. Ślęczek-Czakon – M. Wojewoda (eds.), Katowice: Uniwersytet Śląski 2009, s. 136–137; O pojęciu cielesności u Jana Patočki, in *Terytorium i peryferia cielesności*, A. Kiepas – E. Struzik (eds.), Katowice: Uniwersytet Śląski 2010, s. 149–151.

Ale kontakty profesora Zouhara sa neobmedzujú iba na Katovice. Boli a sú oveľa širšie, o čom svedčia jeho konferenčné a publikačné aktivity aj v Lubline¹⁵ a Rzeszowe. Najmä vedecké kontakty profesora Zouhara s akademickou komunitou v Rzeszowe sú veľmi bohaté. Nielenže sa tam zúčastňoval na medzinárodných konferenciách filozofov slovanských krajín, ale bol aj čestným členom ich výboru a programovej rady. O jeho zaujímavých vystúpeniach informovala napríklad Katarzyna M. Cwynar v časopise *ΣΟΦΙΑ*.¹⁶ Do tohto časopisu, v ktorom je profesor Zouhar zároveň členom vedeckej rady, sám periodicky prispieval viacerými textami.¹⁷

Záverom môžeme konštatovať, že všetky aktivity profesora Zouhara na Slovensku a v Poľsku (pedagogické, vedecko-výskumné, konferenčné a publikačné) stimulovali, overovali a kryštalizovali aj naše národné filozofické myslenie a pomohli nám tak formovať vedomie spoluzodpovednosti filozofov za miesto, ktoré v spoločnosti zastávajú, a tiež za spoluprácu, ktorú v našom geografickom priestore rozvíjajú.

Prajeme profesorovi Zouharovi (okrem zdravia a spokojnosti), aby v ňom naďalej plápolal neutíchajúci elán filozofickej tvorby a mohol zostať pre nás zdrojom nevyčerateľnej inšpirácie a ľudskej blízkosti.

Literatura

- Szotek, B.: Odgłosy filozofii Kanta w Polsce, in *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica. Philosophica-Aesthetica 29, Philosophica VI*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2005, s. 327–335.
- Zouhar, J.: Czesław Głombik a česká filozofie, in *Filozofia i czas przeszły*, B. Szotek – A. J. Noras (eds.), Katowice: Uniwersytet Śląski 2005, s. 32–37.
- Zouhar, J.: České osvícenství a české národní obrození, in *Philosophica XXXV, Osvietenstvo ako spôsob myslenia*, M. Chabada – R. Maco (eds.), Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave 2011, s. 99–104.
- Zouhar, J.: Filozofie: kultura, integrace, identita a různost, in *Identita – diferencja*, R. Karul – R. Sťahel – M. Toman (eds.), Bratislava: SAV 2010, s. 221–227.

-
- 15 Pozri napríklad: Filozofia, nauka i postęp, in *Filozofia wobec XXI wieku*, L. Gawor (ed.), Lublin: Wydawnictwo UMCS 2004, s. 138–142; Czeska myśl filozoficzna w XX wieku, *Anthropos*, Lublin: Uniwersytet M. Curie-Sklodowskiej 3, 2004, č. 1, s. 91–99.
- 16 Katarzyna M. Cwynar, IX Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich: Filozofia a współczesność (22–24 IX 2014), *ΣΟΦΙΑ* 2015, č. 15, s. 419–420; Katarzyna M. Cwynar, X Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich: Człowiek wobec dziejów a wizje przyszłości (27–30 VI 2017), in *ΣΟΦΙΑ* 2017, č. 17, s. 372–373.
- 17 Môžeme uviesť aspoň nasledovné: Hodnoty v době proevropské, *ΣΟΦΙΑ*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2004, č. 4, s. 289–290; Česká filozofie v letech 1939–1945, *tamtiež*, 2006, č. 6, s. 123–130; T. G. Masaryk i Jan Patočka o kryzysie człowieka nowoczesnego, *tamtiež*, 2009, č. 9, s. 103–108; Filozofia a nauka, *tamtiež*, 2015, č. 15, s. 63–68.

- Zouhar, J.: Igor Hrušovský na brněnské konferenci o strukturalismu a historismu v roce 1968, in *Igor Hrušovský, osobnosť slovenskej filozofie*, Z. Plašienková – E. Lalíková (eds.), Bratislava: IRIS 2007, s. 102–108.
- Zouhar, J.: Jan Patočka a krásna literatúra, in *Filozofia – veda – literatúra*, L. Bohunická – E. Lalíková (eds.), Bratislava: UK 2014, s. 124–134.
- Zouhar, J.: K interpretacím Kanta v českém myšlení, in *Kant a súčasnosť* (Filozofický zborník 21, AFPh UP), Prešov: PU 2004, s. 79–87.
- Zouhar, J.: Léta šedesátá a česká filozofie, in *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie I*, Z. Plašienková – B. Szotek – M. Toman (eds.), Bratislava: Slovenská filozofická spoločnosť pri SAV 2008, s. 63–74.
- Zouhar, J.: O czesko-polskich relacjach filozoficznych, in *Studia z filozofii polskiej*, M. Rembierz – K. Śleziński (eds.), Bielsko-Biała – Kraków: PTF 2010, t. 5, s. 195–204.
- Zouhar, J.: O filozoficznych stosunkach czesko-polskich, in *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania Historii filozofii*, Cz. Głombik (ed.), Katowice: Wydawnictwo Gnome 2003, s. 125–130.
- Zouhar, J.: Slovenská filozofie na stránkách České mysli, in *Pohľady do slovenskej filozofie 20. storočia*, Z. Plašienková – E. Lalíková (eds.), Bratislava: ALL ACTA 2005, s. 167–176.
- Zouhar, J.: Střední Evropa jako myšlenkový prostor, in *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore – tradície a súčasnosť*, Z. Plašienková – V. Leško – B. Szotek (eds.), Košice: Slovenské filozofické združenie pri SAV 2011, s. 15–28.

Abstract

Professor Jan Zouhar's Slovakian-Polish Contacts

The article briefly reflects on Professor Jan Zouhar's personal and professional contacts within his activities in the Slovak and Polish philosophical environment with an emphasis on the personal experience of the authors. It points out Professor Zouhar's contribution and influence on the development of mutual relations and fruitful cooperation in the field of philosophy, as well as on the unforgettable human dimension that he brought to these relations.

Keywords

Jan Zouhar, Slovak, Polish and Czech philosophy

Prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Gondova 2, 814 99 Bratislava, Slovensko
zlatica.plasienkova@uniba.sk

Prof. Dr hab. Barbara Szotek

Zakład Filozofii w Polsce, Instytut Filozofii
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Bankowa 11, 40-007 Katowice, Polsko
barbara.szotek@us.edu.pl

T. G. M.: Problém filozofie osobnosti, jeho vztahy a souvislosti

Ivo Pospíšil

Jan Zouhar představuje v kontextu české a středoevropské filozofie osobnost organicky propustující estetiku, dějiny umění a vědy o umění, tedy oblasti, které jsou přímou nebo nepřímou součástí filozofie, byť se z ní již dávno osamostatnily. Ostatně zliterárnění filozofie jako program zkoumání jevů a osobností na hraně krásné slovesnosti a filozofického uvažování projevil již ve své analýze sekularizačních procesů v české literární kultuře (1895–1938) a Nietzscheho vlivu v české literatuře a umění. To je velmi podstatné a vychází to i z jeho původního studia bohemistiky a filozofie. V tom vlastně pokračoval na různých úrovních, ať se již zabýval českou filozofií meziválečnou i dřívější, T. G. Masarykem, Janem Patočkou, Martinem Heideggerem a českou filozofií, tradicemi české filozofie, Jiřinou Popelovou, českou otázkou nebo problémem malého národa. Do mezigeneračního *Sborníku třinácti*, který jsem zorganizoval a editoval, ostatně příznačně přispěl klíčovou studií *Nesamozřejmost národa a nesamozřejmost filozofie*.¹

Česká filozofie prošla za poslední tři desetky let značným vývojem a posílila již dříve utvářenou tendenci „zliterárnění“: přesně to je plocha, která odpovídá Zouharovu naturelu. Literatura je pramenem filozofie a česká filozofie, která nemá – podle mého názoru – systémový ráz, se často vyvíjela z estetiky jako jedné své součásti, ale také z reflexí literárněkritických a obecně literárněvědných. Zouhar kultivuje nejen „filozofii“ české literatury a literární ráz české filozofie, ale bere v úvahu i literaturu země, v níž krásné písemnictví hrálo a snad dosud i hraje klíčovou úlohu – Ruska, navazuje tak na brněnského filozofa a rusistu Lubomíra Nového (1930–1996). Z této souvztažnosti do jisté míry těžily i naše stati z hodonínských konferencí o Masarykovi.² Asi byla jen náhoda, že po dvou virtuálních účstech na

1 Jan Zouhar, *Nesamozřejmost národa a nesamozřejmost filozofie*, in *Sborník třinácti: mezi generacemi*, ed. Ivo Pospíšil, Brno: Jan Sojnek – nakl. Galium 2019, s. 191–212.

2 Ivo Pospíšil, *T. G. Masaryk a literárnost ruské revoluce*, in *Tomáš Garrigue Masaryk a ruské revoluce*, Hodonín: Masarykovo muzeum 1998, s. 5–13; *T. G. Masaryk jako rusista*, in *Tomáš Garrigue Masaryk a věda*, Hodonín: Masarykovo muzeum 2000, s. 88–99.

těchto konferencích a po publikacích dvou textů jsem už dále na podobné akce nebyl zván. Pojem „filozofie“ bývá často zneužíván ve významu „soubor obecnějších názorů na nějaký objekt“, například se mluvilo o „filozofii kupónové privatizace“. Sám filozofii pokládám za obecný základ všech věd směřující k utváření systémového uchopení celostní problematiky člověka ve světě a vesmíru. To je pojetí ambiciózní a tváří v tvář dnešním pohledům mladší generace filozofů asi dost naivní. Sama formulace „filozofie osobnosti“ je ovšem zpochybnitelná, ale berme to tak, že jde o obecné rysy osobnosti a v případě těch, kteří k tomu inklinují, také charakteristiku jejich „filozofie“ a osobnostní evoluce. Na to se právě postava T. G. Masaryka výborně hodí, neboť lze poměrně snadno sledovat vývoj jeho osobnosti ve smyslu obecných principů, event. jejich proměn, a sledovat tak vývoj jeho pojetí filozofie a obecných rysů vlastního oboru. Vzhledem k tomu, že Masaryk nebyl systémovým filozofem, nýbrž spíše umírněným eklektikem, jenž se snažil skloubit často protilehlé koncepce od platonství, křesťanství a zásad reformace³ k pozitivismu, a jinak spíše historikem filozofie a poněkud i filozofem dějin, sociologem, politologem, ale začínal jako estetik a literární historik a teoretik a projevil se také jako poučený rusista, může být takový pohled dosti barvitý.

V poslední době se Masaryk – jistě také v souvislosti s různými výročími, včetně 100. výročí vzniku Československa a také univerzity, jež nesla jeho jméno jako žijící osoby, a permanentním sporem o náboženskou, národní a obecně lidskou identitu – dostal do centra pozornosti odborné i populární literatury. Bylo to také proto, že Masarykovo dílo stálo a stojí v této souvislosti na křižovatce problémů současného světa a řada badatelů včetně Jana Zouhara to dobře pochopila. Uvádíme v této souvislosti také jednu z posledních publikací Františka Kautmana (1927–2016) o národní identitě: Kautman jako člověk složitého osudu, muž, s nímž jsem se od 90. let minulého století pravidelněji stýkal a vedl různé hovory, si hluboce uvědomoval přelomovost dnešní doby a mnohé z toho intuitivně antcipoval svými tématy, ať již to byla postava S. K. Neumanna, osobnost F. M. Dostojevského, Franze Kafky nebo metody ruských radikálních pozitivistů – tzv. revolučních demokratů. Jeho kniha o národní identitě se stala také jeho labutí písní, ale hlavně výzvou.⁴

3 Viz naši studii *Reformation, Counter-Reformation, and Baroque in European Literatures of the West and the East*, *Zagadnienia Rodzajów Literackich* LX, 2018, č. 4, s. 9–22.

4 František Kautman, *O českou národní identitu*, Praha: Pulchra 2015. Viz Ivo Pospíšil, *O českou národní identitu* (rec. knihy Františka Kautmana), *Proudy* 2015, č. 1: http://www.phil.muni.cz/journal/proudy/fi_lologie/recenze/2015/1/pospisl_o_ceskou_narodni_identitu.php#articleBegin.

O Kautmanových klíčových dílech, včetně jeho beletrie, jsem napsal desítky recenzí a statí, zde se vracím jen k některým syntetickým studiím, neboť jsem si nejvíce cenil obrovitého problémového rozpětí jeho tvorby a umění jít proti proudu a nezalíbit se všem.⁵ Není překvapující, že mezi klíčové osobnosti českého myšlení řadil Kautman Masaryka, Šaldu, Patočku, ale také spisovatele Egona Hostovského, který vynikl právě tím, že se uměl nezalíbit takřka všem. Právě ve zmíněné úvaze o genologii uvedl Kautman i svůj postoj k svému předmětu takto: „Takže posléze docházíme k zpochybnění charakteristiky recenzovaného Pospíšilova díla jako ‚labutí písniček‘. ‚Labutí písničky‘ bývá považována za projev čehosi zanikajícího, co snad bylo ve své době živé a podnětné, postupně se však nenávratně propadá do minulosti. Ačkoliv jsem pesimista (v době, kdy bohužel pesimismus splývá s realismem), nemyslím, že literární věda zanikne (pokud lidstvo přežije), podobně jako nezanikne ani literatura. Jistě obě budou omezeny na stále se zmenšující okruh lidí – stanou se záležitostmi elit. Ale tyto uzavřené enklávy ‚nadšenců‘ projeví možná větší životaschopnost a rezistenci než společností preferovaní vědecko-techničtí výzkumníci, příliš utilitárně se podrobující aktuálním ekonomickým a politickým zájmům.“⁶

Pokud jde o dnes tolik kontroverzní téma národní identity, došel Kautman k tomuto sebereflektujícímu vyjádření: „Je zřejmé, že naše polistopadová demokracie funguje tak, jako by chtěla svět přesvědčit, že si vládnout neumíme [...] Ač nemáme výrazné politické osobnosti, žijeme iluzi, že vedoucí funkce je z nich udělá. Tak se vždycky formovaly autoritativní režimy [...] Náš polistopadový vývoj ukázal, že v tomto směru jsme na sobě příliš nezpracovali.“⁷ Snad až tak dlouho slibovaná publikace Kautmanových deníků poodhalí celistvý rozměr jeho osobnosti.⁸

5 To ostatně doložil i svým zájmem o literární žánry reflexí mé knihy z konce 90. let minulého století. Viz František Kautman, *Genologické a metodologické úvahy* (Poznámky ke knize I. Pospíšila *Genologie a proměny literatury*, Brno 1998), *Opera Slavica* X, 2000, č. 1, s. 10–21. Z některých mých studií o F. Kautmanovi: *Osobnost Františka Kautmana a jeho Román pro tebe, Slavica Occidentalis*, tom 589, Poznaň 2002, s. 145–154. *Odna sredneevropejskaja sud'ba* (František Kautman kak literaturoved i belletrist), in *Comparative Cultural Studies in Central Europe*, eds. Ivo Pospíšil – Michael Moser, Brno: Ústav slavistiky FF MU 2004, s. 175–191. *Dílo Františka Kautmana jako metodologické přemostění*, in Ivana Lorencová – Michal Novotný (eds.), *Věda a technika v Československu v 60. letech 20. století*, Praha: Národní technické muzeum 2011, s. 341–347. *Plynutí a ukotvení v díle Františka Kautmana*, in *Na trnitých cestách života a tvorby*. Sborník příspěvků ze symposia pořádaného u příležitosti životního jubilea Františka Kautmana (Praha, 25. ledna 2012, Národní knihovna České republiky), eds. Míluša Bubeníková – Radka Hříbková, Praha: Národní knihovna ČR – Slovanská knihovna 2015, s. 15–34. In memoriam František Kautman, *Stephanos* (Moskva) 2016, č. 6, s. 288–294.

6 František Kautman, *Genologické a metodologické úvahy*..., s. 21.

7 František Kautman, *O českou národní identitu*..., s. 605.

8 Viz sb. *Na trnitých cestách života a tvorby*..., c. d.

Cluster témat, jimiž se po celý život zabýval F. Kautman, je blízký i badatelskému okruhu Jana Zouhara, stejně jako osobnostem, jimiž se oba zabývali, včetně T. G. M. Právě on přitahoval svou moderností, tedy tím, co toto slovo původně znamená, tedy nyní existující, dnešní, aktuální, později také současný, tekoucí, proudící, z franc. moderne, lat. modernus, od modus, modo = ihned, takto, tímto způsobem, ještě později jako opozice k pojmům antický a středověký, také tradiční, např. moderní jazyky, tedy živé, oproti neživým, klasickým (u nás stará řečtina, latina), moderní umění ve významu nové, původní – oproti klasickému, tradičnímu. V případě T. G. M. bychom mohli jeho tematické okruhy a problémy označit za jednu z vln postsekularismu, tedy nové návraty a nové zhodnocování náboženské tradice.⁹ To souviselo i s formováním jeho osobnosti a její „filozofie“. Odtud jeho tíhnutí k literatuře, poezii, čtenářství i „rychlému čtení“, estetice, slovanskému fenoménu a Rusku a ruským kulturním a myšlenkovým jevům, ale také jeho celkové pojetí literárního umění a ruské literatury, oscilace mezi uměleckým realismem a modernou a směřování k uměřenosti a syntéze, kritika „přepínání“, odtud například i koncepce klíčivosti díla Maxima Gorkého jako mostu od klasiky k současnosti.¹⁰ Souvislosti utváření filozofie osobnosti však nejsou – a u T. G. M. ani nebyly – jednorozměrné. Ve stínu zůstává jeho často diskutovaný a ještě více tabuizovaný původ.

Vladimír Dunder (roč. 1971), známý svými kvalitními materiály, vydává pod pseudonymem David Glockner zajímavé prózy, např. thriller *Satanovo vejce* (Řitka: Daranus 2009), *Zlý sen* (Praha: Epocha 2010) nebo *Dvě: Když vás pronásleduje minulost jménem Mengele* (Praha: BVD 2013); právě on vydal atraktivní knihu, a to ve spolupráci s Dušanem Spáčillem, jenž s ním sdílí i copyright. Téma je výsostně delikátní, asi více pro Čechy než pro Slováky nebo Rakušany či Habsburky, téma vícekrát omílané spíše bulvárem, ale v podstatě respektované i jinde a spíše tutlané

9 Viz naše studie Politická a akademická objednávka v literární vědě a dvě témata: postsekularismus a ekfráze, in *Kontexty literární vědy VIII*, eds. Ivo Pospíšil – Miloš Zelenka – Lenka Paučová, Brno: Tribun EU 2018, s. 143–162. Panel: *Secularization, Desecularization, Postsecularism*, in <http://postsecularstudies.pl/Round-Tables.htmlx>. The Secular, the Sacral, and the Three Stages of the Postsecular in Russian Literature: The Past and the Present, *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*, eds. Danuta Sosnowska – Ewelina Drzewiecka, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2018, s. 178–188.

10 Viz Maxim Gorkij, Vynořování epoch z hlubin zapomnění, in Maxim Gorkij, *Něžná síla. Výbor z textů pro 21. století*, přel. Stanislava Špačková, Brno: Jan Sojnek – Galium 2018, s. 195–207. Jaroslav Burian, *Stanovlenije i razvitije žanra romana v tvorčestve Maksima Gořkogo*, eds. Marina Urtinceva – Ivo Pospíšil (převod s češského A. S. Matvejevoj), Nižnij Novgorod: Izd. Nižegorodského gosuniversiteta 2017. Jaroslav Burian (15. sentjabrja 1922 Česká Třebová – 7. ijulja Paríž 1980) – češskij rusist na grani epoch: neizbežnosť tret'jeho putí, in *tamtéž*, s. 5–15.

nebo prezentované jako nevhodné: původ T. G. Masaryka, přesněji řečeno dohady o jeho otci. Vždy se pochybovalo o tom, že by jeho otcem byl člověk spíše pologramotný, o tom, že by se s ním seznámila a vzala si ho jeho matka, německy mluvící osoba zběhlá v „panských“ věcech, inteligentní a relativně vzdělaná, a to v poměrně pokročilém věku. Spekulovalo se o více možnostech, včetně židovského statkáře Nathana Redlicha, u něhož Masarykova matka pracovala, čímž se mezi českými antisemity také vysvětloval Masarykův údajný filosemitismus. Masarykova matka Teresie Kropáčková (Kropaczek) byla o deset let starší než její manžel Josef/Jozef (psáno různě) Masárik (pravopisná změna byla provedena mnohem později) z uher-ské strany řeky Moravy ze slovenských Kopčan, panský kočí, který potom pozvolna stoupal ve služební hierarchii. I to ovšem autor spojuje s údajným Masarykovým otcem, jímž měl být sám císař František Josef I., i když jeho zdůvodnění různých peripetií jsou hodně krkolomná. Celá kniha je založena na sledování dokumentárních indicií svědčících o císařově otcovství, které dokládá i to, že svého levobočka neztrácel ze zřetele a pověřoval různé osoby dohledem nad ním a jeho rodinou. Těmi pověřenci byly různé osobnosti stojící blízko vídeňského dvora, včetně brněnského policejního ředitele Le Monniera a dalších – ti všichni i hodnostně stoupali a pohybovali se se svými profesními místy na místa pobytu císařova nemanželského syna, jenž se přes Brno dostává do Vídně a později dál. S tím jsou spojena také bádání prof. Otakara A. Fundy (roč. 1943), který měl v roce 1994 možnost ve Vídni studovat archivní materiály týkající se Masaryka i Františka Josefa I. včetně poznámky v diáři „Kropaczek erl.“ – rozuměj „erledigt“, tedy Kropáčková – vyřízeno (ad acta). Zkoumání DNA, údajně ze starých nepraných košil T. G. M., má hypotézu jeho původu ověřit. Není to pro nás ovšem téma nijak klíčové, spíše nás zajímá, nakolik tyto úvahy a pochybnosti zasáhly samotného T. G. M. a mohly se projevit ve formování jeho osobnosti. Autora knihy okolnosti Masarykova původu fascinovaly tak, že se snažil proniknout mlhou nejasností pomocí umělecké intuice ve tvaru románu.¹¹ Maska beletrie (zdá se mi, že jde opravdu o narativní masku, tedy masku fikce, za níž se může skrývat i nonfiction, jíž by se autor bez této masky asi neodvážil; tento postup se u nás od časů Ludvíka Součka blahé paměti docela ujal) rozvázala novináři ruce. O tom, že je Masaryk levobočkem císaře Františka Josefa I., už jako by nebylo pochyb: spíše jde o takřka detektivní pátrání mladého Masaryka po svém původu na Moravě a hlavně ve Vídni, kde se trochu překvapivě pohybuje

11 Viz naši recenzi: Levoboček: Původ T. G. M. tentokrát jako beletrie (Glockner, D. *Císařův levoboček. Historický román. Byl Masaryk kostlivcem ve skříni Františka Josefa?*, Praha: Euromedia Group 2018), *Proudy* 2018, č. 2: http://www.phil.muni.cz/journal/proudy/filologie/recenze/2018/2/pospisil_levobocek_puvod_tgm_jeho_beletrie.php#articleBegin.

v polosvětě velkoměsta, v temných zákoutích s mravně poněkud pochybnými existencemi. Objevuje se zde řada historických osobností a osob a autorovi už nestačí to, k čemu došel ve své literatuře faktu. Jsou tu různé narativní roviny a fantaskní motiv temného anděla Charlotty M., jímž vše začíná a také končí: tragický osud Masarykovy manželky, její deprese a duševní nemoc jsou výhodným rámcem poněkud fantasmagorického děje, v jehož vedení autor prokázal nejen znalost dobových materiálů, ale i značnou dávku fantazie a domýšlení.

Druhou okolností poodhalující jeden z důležitých aspektů Masarykovy osobnosti zpola zahalené některými interprety, např. Karlem Čapkem s jeho protestantizujícím obrazem Masaryka, je jeho milostný život, o němž pojednává kniha historika Petra Zídka.¹² Pro mě fascinující je již přetištění jízdního řádu vlaků na trati Brno–Jihlava. Tam někde se nachází, docela nedaleko Brna, stanice Tetčice, kde byl za první Československé republiky přednostou Jan Sedlmayer, manžel Oldřišky Veroniky Michálkové, která přišla na svět 4. července 1884. Její matkou byla teprve sedmnáctiletá Františka Michálková, otcem tehdy devatenáctiletý Karel Drápal. Dítě se narodilo jako nemanželské, ale nestihl je osud většiny nelegitimních potomků: otcovi rodiče se snažili finančně pomoci. Karel Drápal se pak pod uměleckým jménem Karel Želenský (1865–1935) stal – po letech v kočovné herecké společnosti – na třicet let členem pražského Národního divadla – jako herec a později i režisér; odkazy na něj lze najít v každé české tištěné nebo internetové encyklopedii: do jeho široké rodiny z prvního manželství patří i známý herecký klan Prachařů. Život nelze spoutat a souvislosti jsou někdy překvapivé.

Oldra Sedlmayerová (1884 Kuřim – 1954 Poděbrady) se stala známou spisovatelkou, vydala básnické sbírky, rozhodně však nikoli prvního řádu (kromě vzpomínek na Masaryka a oslavných textů o něm to byly knihy pro děti a mládež a vzpomínky na F. X. Šaldu). Žena, která se provdala za státního zaměstnance pod penzí, jenž jí tak dával základní existenční jistotu, toužila vyniknout. Dostala se do blízkosti T. G. Masaryka sice náhodou, i když ne zcela, ale dokázala toho perfektně využít. Poměrně brzy se angažovala v politice, nejdřív v ženském hnutí, pak v Sokole a YWCA, psala básnické sbírky, byla členkou Pokrokové strany, Realistické strany (Masaryk) a strany národně sociální, tedy stran reformistických a sociálně zaměřených. Zdůvodňovat, proč roku 1928 T. G. Masaryk (1850–1937), tehdy

12 Viz Knihy mesiaca Iva Pospíšila: Filozofie lidského života (Etela Farkašová: *Obloha plná odlietajúcich vtákov*. Transocius, Liptovský Mikuláš 2016). Prezident a vášeň: odvrácené strany jednoho milostného vztahu (Petr Zídek: *Utajená láska prezidenta Masaryka Oldra Sedlmayerová (1884–1954)*. Euromedia Group – Knižní klub, edice Univerzum, Praha 2017), *Romboid* 2018, č. 1–2, s. 158–163.

osmasmdesátiletý, vášnivě vzplanul k nepřilíš hezké ženě již v té době nemladé, nemá smysl, a asi ani moravský rodák Sigmund Freud by tu příliš nepomohl: ale byla to fyzická láska nebývalé síly, v níž prezident zcela ztratil jakékoli zábrany a vyjadřoval se v korespondenci zcela otevřeně, až neskutečně věcně a konkrétně. Vztah byl sice veřejným tajemstvím, ale psát o něm bylo zapovězeno (novináři to nemohli nerespektovat) a do jeho tajů byli zasvěceni jen ti nejbližší, zejména ti, kteří zprostředkovali intimní schůzky. Velkou odpůrkyní poměru byla Masarykova dcera Alice, a ta byla asi pravou příčinou, že prezident tento vztah jednostranně ukončil, řekl bych poněkud brutálním způsobem: svou bývalou milenkou odmítal přijímat a nereagoval ani na její dopisy. Tak v jistém smyslu zopakoval svůj raný příběh rozchodu s láskou svého mládí, dcerou českého vídeňského profesora Aloise Šembery poté, co si v Německu našel svou budoucí americkou manželku.¹³ Láska mezi Masarykem a Oldrou vzplanula 16. července 1928 v Lánech. Milostné sblížení usnadnila jistě i nepřítomnost zmíněné dcery Alice. V dopise o tom Masaryk píše (vše cit. podle recenzované knihy):¹⁴ „Byli jsme jak mladí zajíci – já jsem se nerozmýšlel – hned! – Ale bylo to pěkné, pamatuješ, to poprvé – tys byla taková rezervovaná – pěkné!“ Jinde: „Ten divan takový nešikovný.“ Zase jinde – Masarykův dopis z 13. srpna 1931: „Vždyť to byla hned na začátku ta nebývalá slast, že jsem Tě hned a samozřejmě vzal a Ty mne – pamatuješ na naše první objetí v L.? Vidím ten nešikovný divan v té první světnici, kde jsem, podle svého listu Tobě, nemohl se dostat k Tvému čelu a ke Tvým sladkým rtům – zavedl jsem Tě do světnice vedle a tam jsme ulehli na posteli. Ale neměli jsme praxe, stalo se, že přišla paní Škrachová. (Snad od té chvíle mají podezření?)“ (s. 124). Nešlo jen o fyzický vztah: Masaryk ho bystře převedl na vztah intelektuální: spisovatelka zprostředkovala jeho články do tisku, zejména do *Lidových novin*, byla zde spisovatelská spolupráce, i když prezident měl o intelektuálních schopnostech své milenkou jisté pochybnosti. Místa setkání byla různá: často to byl pražský hotel Esplanade. Autor Petr Zídek si dal tu práci a sám prošel někdejší Masarykovu trasu z Hradu: cesta to není krátká ani pro relativně mladého člověka. Masaryk tehdy chodil z Hradu do hotelu, kde na něho čekala milenkou, poté často pokračoval do vily bratří Čapků. Byl to zdatný jezdec a také, jak vidno, chodec. Masaryk se tu jeví jako člověk vášnivý, ale i pragmatický: znovu to dokládá jeho známý svár, který určoval jeho životní kroky, tedy vášeň a souběžně snaha ji neustále zvládat,

13 *Nechte mne zapomenouti na sny mé. Korespondence T. G. Masaryka se Zdenkou Šemberovou*, ed. Marie Krulichová, Praha: Česká expedice – Riopress 1996.

14 Petr Zídek, *Utajená láska prezidenta Masaryka Oldra Sedlmayerová (1884–1954)*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub 2017.

potlačovat. To ovšem předpokládá i jistou míru bezohlednosti – tu ostatně účast ve špičce veřejného, politického života nutně předpokládá. Hodně je tu o druhořadě, leč tížádostivé spisovatelce, málo o jejím tichém manželovi, jenž vše trpěl, a pokud nebyl slabomyslný, musel o všem nebo aspoň o něčem vědět. Malí, všední, nicotní lidičkové, kteří chodí do práce a živí rodiny a kteří jsou ovšem skutečnou solí země, však obvykle slovo nedostávají.

U Masaryka, stejně jako u některých jiných klíčových postav, je vždy nebezpečí, že se sklouzne k oslavě. Tomu se v řadě případů autoři úspěšně a jistě programově vyhýbali. U Masaryka tak také začali, ale postupně se situace měnila. Je věcí názoru, jak prezentovat Masarykův vstup na českou Karlovu univerzitu v 80. letech 19. století: jistě, vnesl tam nové proudění, diskusi, jistě se jako mladý extraordinarius stal modlou studentů ve srovnání se starci, kteří byli možná studení, možná i nabubřelí, zvyklí na oslavování a nepřipustnost určitých debat, možná i na tabuizaci některých témat a názorů.¹⁵ Nevím, jestli takoví opravdu byli a zda všichni, ale tak se to v rámci Masarykovy biografie traduje, určitě definitivně od Čapkových *Hovorů*. Výzvy k diskusím, novým nápadům, jsou jistě užitečné a nezbytné, ale není s tím také spojena předpokládaná rychlost, schopnost bystře reagovat a takticky kalkulovat (vnášení politického, mediálně podbarveného uvažování do strnulé akademické vědy), a tudíž jistá povrchnost – oproti starým „rakouským“ profesorům? Tu se již plnou silou projevila ona „modernost“, tedy něco plynoucího, současného, novodobého, přístup spojený s rychlou a nečekanou reakcí, ale nutně méně podložený dlouholetým badáním. Ona stálá připravenost diskutovat s kýmkoli o čemkoli – to se žádá i dnes. Opakuje se to pak v různých variacích: podobně to bylo například s proslulými voty separaty v případě brněnské habilitace slavného Romana Jakobsona.¹⁶ Stačí se opravdu začíst do dokumentů doby, aby člověk neměl jednoznačný názor a začal pochybovat o jediné pravdě a tzv.

15 Viz I. Pospíšil, Glosa o dějinné spravedlnosti. *Proudy* 2017, 1: http://www.phil.muni.cz/journal/proudy/revue/ceterum/2017/1/pospisl_glosa_dejinne_spravedlnosti.php#articleBegin.

16 Viz naše studie Rasanz und Feingefühl: Zum Phänomen Mitteleuropa in der Zwischenkriegszeit, in *Litteraria Humanitas XI. Crossroads of Cultures: Central Europe, Kreuzwege der Kulturen: Mitteleuropa, Křížovatky kultury: Střední Evropa, Perekrestki kul'tury: Srednjaja Jevropa*, ed. I. Pospíšil, Brno: FF MU, Ústav slavistiky 2002, s. 265–278. Brněnská sud'ba Romana Jakobsona v prizme vota separata, in *Pytannja literaturoznavstva*, Černivcy, vypusk 94, 2016, s. 68–81. Viz i naši rec. na novou edici, skvělou monografickou studii a publikaci exilové diskuse: Dílo překvapivě aktuální, zrcadlící dějiny, dobu i osobnost: idea národa, nebo demytizující realistické prázdno? (Jakobson, Roman: *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*. Eds. Tomáš Hermann – Miloš Zelenka. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR – Pavel Mervart 2015, 384 s.), *Kontexty literární vědy V*, eds. Ivo Pospíšil – Miloš Zelenka, Brno: Tribun EU 2015, s. 143–148.

moderní vědě. Týká se to i proslulého střetu Josefa Durdíka (1837–1902) s mladým Masarykem. Masaryk vyrostl na polemice (vzpomeňme na jeho *Českou otázku* nebo *Otázku sociální*, vždy jde zpočátku o polemiku; jeho *Russland und Europa* je publikace rozsáhlá, po úplném vydání v roce 1995 německy a 1996 česky jsou to tři díly; připomíná místy podrobné analytické zápisky z četby primární a sekundární literatury než léta promyšlenou syntézu – a vznikla, jak sám uváděl, z popudu četby Dostojevského, jistě i lipského nakladatele Diederichse, tedy i jako nakladatelský záměr). Jako člověk velmi brzy finančně nezávislý si Masaryk mohl dovolit nezávislost na mnoha osobách, snad kromě několika, navíc dost liberálních, stejně jako jeho generačně blízcí nebo i podstatně mladší, například V. I. Lenin (1870–1924): oba vycházeli z podobných intelektuálních pramenů, byť se jejich názory často ostře odlišovaly, jistě nikoli realismem, ale vztahem k náboženství a filozofickému idealismu. (Bylo by asi třeba znovu důkladně kriticky přehlédnout obě známé monografie Zdeňka Nejedlého.) Josef Durdík byl spíše zakladatel a syntetik, vládl samozřejmě němčinou, ale také skvěle češtinou – na rozdíl od Masaryka. Nikoli Masaryk, ale Durdík byl autorem první české estetiky a první české poetiky (*Všeobecná aesthetika*, Praha: I. L. Kober 1875; *Poetika jakožto aesthetika umění básnického*, Praha: I. L. Kober 1881) – to je zásluha, kterou žádná Masarykova práce nepřekonala. Po knihovnách je Durdíkových spisů mnoho: psal o svých oblíbených spisovatelích, třeba Byronovi, a především byl Masarykovým starším kolegou coby historik filozofie (*Dějepisný nástin filosofie novověké od Descartesa až po Kanta*, Praha: Fr. A. Urbánek 1878; je i autorem dějin řecké filozofie, 1892), napsal i vícekrát reeditovanou studii o Byronově dramatické básni Kain (*Cain*, 1871), ale také o J. S. Millovi, napsal traktát o kalilogii čili o výslovnosti (1873, reeditováno M. Komárkem v olomoucké Votobii r. 1997), studii o charakteru (*Karakter*, 1873, vícekrát reeditováno), vydal německou práci o Leibnizovi a Newtonovi v Halle; literární pozůstalost čtyř Durdíků sestavil roku 1961 Jan Wagner, knihu o Josefu Durdíkovi jako historikovi filozofie napsal a vlastním nákladem vydal E. Vejvoda roku 1938, prostě ani Durdík není zapomenut a zdá se, že se k jeho „staromódním“ textům znovu vracíme. Jak to kdysi napsal M. Bachtin: každý obsah vložený do literatury může prožít ve „velkém čase“ svůj svátek vzkříšení.¹⁷

Také Masarykovo vnímání českých rukopisných falz bylo zajímavé; vždy prý měl pochybnosti. Když se však podíváme na jeho vztah k Zdence,¹⁸ dceři českého

17 M. Bachtin, K metodologii literaturovedení, in *Kontext 1974*, Moskva 1975, s. 212: „Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения.“

18 Iveta Jeřábková, *Zdeňka Šemberová a její život, 1841–1912*. Bakalářská práce, Praha: PedF UK 2010. <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/90820/>.

vídeňského profesora Aloise Vojtěcha Šembery (1807–1882), uštváného českou „vlasteneckou“ společností k smrti, má už průzračná čistota jeho osobnosti trhliny. Nejde jen o to, jak se Zdenkou poněkud „zametl“ a zklamal její naděje, to mu rozhodně nelze jednoznačně vytýkat, bylo to jeho právo: byla starší a hodně inteligentní, což mohlo mladého Masaryka přitahovat, byla tak trochu jeho starší sestrou, ale možná i trochu – zvláště když byla v korespondenci nervózní a také trochu naléhavá až agresivní – odpuzovat. Je to věc názoru. Nicméně faktem zůstává i to, že tehdy jako odpůrce rukopisných falz (mimořádně ta jsou stále i dnes předmětem diskusí, i když hodně ztlumených) veřejně nevystupoval. Zdenka Šemberová mu to v posledním dopise, v době, kdy už šlo nikoli o epistolární koketérii s nadějí na intimní vztah alespoň z její strany, připomíná:

Ctěný pane, děkuji Vám za dvojí neočekávanou vzpomínku. Potěšena ovšem ní býti nemohu, neb mně živě na mysl uvádí přemnohé hrubé osobní urážky, kterými jako šípem jedem napuštěným usmrčen byl ctihodný kmet – otec můj. V smutné oné době osočování osobního nejednou mně řekl: „Kdyby mně jen jeden spisovatel učeně dokázal omyl mého bádání aneb náhledu, byl bych mu povděčen za to – to se ale neděje, jen osobně mne tupěji a tím chtějí zvítěziti nad pravdou.“ Proč aspoň před pěti roky nevystoupil jako nyní učený pan profesor Gebauer proti nyní – zesnulému. Vždyť již tenkrát oba spisy byly vyšly tiskem a byly již tenkrát jako nyní věci „chatrné, jež před světlem vědy obstáti nemohly“. Proč? Zvěčnělý odpověděti nemůže. Jen aby staročeské gramatice se nedostalo místo vavřínu vítězství – trní zneuznání! Jest pramálo těch právo majících k posouzení toho, co má býti dokázáno pouhou gramatikou staročeskou. – Nevědomých, zaslepených křiklounů, fanatiků jest ale na tisíce – bohužel, a lehce se vyřknouti může soud dle: vox populi, vox dei. Jestlipak nyní vystoupí pan profesor Mašek proti panu profesoru Gebauerovi tak, jako byl drze proti krajanu a příznivci svému se ozval? Jak se celá žurnalistika česká zachovala k mému otci, zaznamenáno jest dle smutné pravdy v úvodu k Libušině soudu. Uložil jen mnohé velezajímavé listy od stejně s ním pravdu hájících. Jest mezi nimi těmi dopisy i jeden od – Vás. Nynější hlásatel nepravosti Rukopisů v neomylné účenosti své nemá zapotřebí přisvědčujících listů, bude mu věřeno, vždyť se nejmenuje A. V. Šembera, který sepsal „chatrné věci, jež před světlem vědy obstáti nemohly“. Račte prominouti, že jsem se rozepsala obšírněji, než jsem vlastně oprávněna. Poroučí se Vám, ctěný pane, Z. Šemberová. (Vysoké Mýto, 18. 2. 1886)¹⁹

Kdykoli jdu po Berggasse v IX. vídeňském okrese, zastavím se u čp. 20 („zeleň dům“), kde Šemberovi kdysi bydleli a kde se na dálku i nablízko odehrávalo drama nerozvinuté lásky, jehož protagonisté si v tom možná nerozuměli, a musím myslet na Zdeniny hořké dopisy. Přimo naproti stojí dům čp. 19 s muzeem

19 *Nechte mne zapomenouti na sny mé...*, s. 129–130.

Sigmunda Freuda, jehož expoziční je nyní doplněna z pozůstalosti brněnské rodačky Evy Rosenfeldové (1892–1977): možná právě on by jejich vztah nějak vysvětlil, jistě po svém. Habent sua fata nejen libelli, ale také homines. Posuzovat zvnějšku a s časovým a prostorovým odstupem mezilidské vztahy je nemožné a soudit nesmyslné. Zůstávají spekulace, alternativy pohledů, pocity a dojmy. Z těchto skutečností vzniká poněkud jiný obraz mladého Masaryka: spíše praktického taktika, který nešel do svých bojů bezhlavě, ale s rozvahou, a počítal se společenským kontextem a s jinými faktory a myslel na svoji další odbornou i soukromou životní dráhu ze vztahového aspektu: ostatně řadu těchto věcí nepřímo, neteleologicky v *Hovorech* Čapkovi svěřuje. Snad právě zde se rodil Masaryk-politik, počítající s veřejným míněním a komunikačními prostředky, jež ho tvarují; tehdy to byly noviny. Zůstává tu mnoho zastřehného, nedořečeného, možná záhadného – a tak to má zůstat: člověk by neměl být ve všech svých motivech a skrytých pohnutkách odhalen až do konce, měl by mít své velké nebo malé tajemství.²⁰

Literatura

- Jeřábková, I.: *Zdeňka Šemberová a její život, 1841–1912*. Bakalářská práce, Praha: PedF UK 2010.
- Kautman, F.: *O českou národní identitu*, Praha: Pulchra 2015.
- Na trnitých cestách života a tvorby*. Sborník příspěvků ze symposia pořádaného u příležitosti životního jubilea Františka Kautmana, eds. M. Bubeníková – R. Hříbková, Praha: Národní knihovna ČR – Slovanská knihovna 2015.
- Nechte mne zapomenouti na sny mé. Korespondence T. G. Masaryka se Zdenkou Šemberovou*, ed. M. Krulichová, Praha: Česká expedice – Riopress 1996.
- Pospíšil, I.: Reformation, Counter-Reformation, and Baroque in European Literatures of the West and the East, *Zagadnienia Rodzajów Literackich* LX, 2018, z. 4, s. 9–22.
- Pospíšil, I.: T. G. Masaryk a literárnost ruské revoluce, in *Tomáš Garrigue Masaryk a ruské revoluce*, Hodonín: Masarykovo muzeum 1998, s. 5–13.
- Pospíšil, I.: T. G. Masaryk jako rusista, in *Tomáš Garrigue Masaryk a věda*, Hodonín: Masarykovo muzeum 2000, s. 88–99.
- Zidek, P.: *Utajená láska prezidenta Masaryka Oldra Sedlmayerová (1884–1954)*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub 2017.
- Zouhar, J.: Nesamozřejmost národa a nesamozřejmost filozofie, in *Sborník třinácti: mezi generacemi*, ed. I. Pospíšil, Brno: Jan Sojnek – nakl. Galium 2019, s. 191–212.

20 Podrobněji a v širších souvislostech epistolární kultury o korespondenci T. G. M. a Z. Šemberové v tematickém panelu viz v naší studii: Dopisy jako svědectví životní křižovatky (Korespondence Tomáše Masaryka a Zdenky Šemberové), *Philologia* (časopis Ústavu filologických štúdií PedF UK Bratislava) XXVII, 2017, č. 2, s. 21–34.

Abstract

T. G. M.: The Problem of the Philosophy of Personality, Its Relations and Contexts

The presented contribution analyses – in the context of Jan Zouhar's research scope and also on the background of the professional interests of the immortalized František Kautman (1927–2016) – the 'philosophy' of T. G. Masaryk's (1850–1937) work. At the beginning, there are new publications on his alleged origin from the family of the Austro-Hungarian monarch, further their fictionalization, the investigation of his late sexual life and, last but not least, the flow of his juvenile correspondence with Zdenka Šemberová (1841–1912). For her, this communication was full of erotic and intellectual hopes which were not fulfilled and led to her lifelong loneliness and resignation, especially after the death of her father Alois Vojtěch Šembera (1807–1882), professor of Vienna Slavonic studies, one of the first opponents of the medieval authenticity of the legendary Czech Manuscripts, all of this on the background of the life of the university and Czech Vienna, where they both lived, and the adjacent Moravia. Masaryk, with his weak knowledge of standard Czech, Šemberová, at that time already a mature lady, record in their correspondence the course of their lives, their opinions, readings, and document their intellectual maturing. Their correspondence represents evidence of the lives of both: Masaryk was gradually becoming a scholar and mainly a politician, and understood their correspondence, from which Zdenka expected also an amorous fulfilment, as a mere practical exercise in stylistics and a confrontation of opinions. Their correspondence throws a new, not always favourable light on the youth of the future Czechoslovak president. Already there, the elementary features of his personality were taking their shapes.

Keywords

philosophy of a key personality, origin, love flare, correspondence as evidence of life crossroads

Prof. PhDr. Ivo Pospíšil, DrSc.

Ústav slavistiky, Filozofická fakulta MU

Arna Nováka 1, 602 00 Brno

ivo.pospisil@phil.muni.cz

Robert Konečný a jeho písemná pozůstalost v univerzitním archivu

Jiří Pulec

Robert Konečný, psycholog a filozof, středoškolský a vysokoškolský učitel a také úspěšný básník a prozaik, se narodil 23. dubna 1906 v Brně. Svá středoškolská studia absolvoval na proslulém klasickém gymnáziu v Brně, třída Legionářů (dnes třída Kapitána Jaroše). Po maturitě s vyznamenáním (16. června 1925) se zprvu zapsal ke studiu na právnické fakultě v Brně,¹ vzápětí ale své rozhodnutí revidoval a přihlásil se ke studiu na filozofické fakultě. Během svého vysokoškolského studia si zapisoval široké spektrum přednášek z různých oborů, především však z filozofie, psychologie a sociologie (Josef Tvrдый, Mihajlo Rostohar, Inocenc Arnošt Bláha, posléze Vladimír Hoppe). Nadáním pro vědeckou práci na sebe upozorňoval už od počátku svého vysokoškolského studia. Mihajlo Rostohar mu po přečtení jeho seminární práce *City a emoce estetické (analytický pokus nové teorie)*, kterou Konečný vypracoval o prázdninách v roce 1926 (tedy po 2. semestru studia), okamžitě nabídl místo asistenta volontéra. V semináři Arna Nováka vznikla Konečného studie *Julius Zeyer v zrcadle snů*, která byla později přijata jako domácí práce pro státní zkoušku u Vědecké zkušební komise pro učitelství na středních školách v Brně. Stala se také východiskem k práci dizertační, kterou Konečný předložil v roce 1929 a jež byla oponenty, jimiž byli Arne Novák (vlastní iniciátor dizertace) a Mihajlo Rostohar, vysoce hodnocena.² V lednu 1930 Konečný vykonal s výborným prospěchem dvouhodinové odborné rigorózum z filozofie u komise Mihajlo Rostohar, Arne Novák a Inocenc Arnošt Bláha a se stejným výsledkem složil v březnu téhož roku i jednohodinové rigorózum z estetiky u Eugena Dostála a Karla Svobody. Promoce na doktora filozofie (PhDr.) se konala 13. března 1930.

1 Tento jeho krok zřejmě souvisel se skutečností, že Konečný v té době doučoval děti profesora právnické fakulty Karla Engliše. Lze předpokládat, že Konečného vedl k úvahám o studiu na právnické fakultě spíše zájem o filozofické otázky, jimiž se na fakultě zabývali profesori Weyr a Engliš, než zájem o vlastní studium práv.

2 Dizertační práce R. Konečného nese název *Julius Zeyer. Psychologická analýza na základě studia snů v životě a díle*.

V letech 1929–1931 Konečný také složil příslušné učitelské zkoušky u Vědecké zkušební komise pro učitelství na středních školách v Brně. Na jejich základě získal oprávnění vyučovat „*českoslovenštině a filozofii ve vyšších a němčině v nižších třídách středních škol s československým jazykem vyučovacím*“. Už za studií vyučoval jako suplent na II. státní reálce v Brně a přednášel na Škole vysokých studií pedagogických³ a na Pedagogické akademii pokrokového studentstva v Brně. Od roku 1926 byl členem a později i jednatelem Společnosti pro výzkum dítěte v Brně a do roku 1934 vedl i její poradnu.

V letech 1931–1934 učil na reformním reálném gymnáziu v Tišnově, kde zároveň působil i jako psycholog. Stal se tak vůbec prvním školním psychologem u nás, schváleným školskými úřady. V roce 1933 byl přeložen na klasické gymnázium do Brna a zároveň jej Zemská školní rada pověřila budováním Studentské poradny při Sociální péči o studentstvo středních a odborných škol, kterou vedl až do konce roku 1937. Nacistická okupace ovlivnila Konečného život zásadním způsobem. Do protinacistické činnosti se zapojil hned po Mnichovu, kdy se tvořil základ odbojové skupiny, tehdy ještě na legální platformě Kulturní rady moravské (R. Konečný, V. Helfert, V. Groh, F. Richter, B. Ečer a další). Důležitou aktivitou Kulturní rady za tzv. II. republiky byla snaha působit proti rostoucí nacistické rozpínavosti na Moravě informováním evropské veřejnosti – například informační cestou B. Ečera do Velké Británie a tzv. mapovou akcí, která formou podrobných mapových podkladů, statistických a demografických přehledů seznamovala Evropu s národnostními a jazykovými poměry na Moravě. Jedním z hlavních cílů tzv. mapové akce bylo zabránit přičlenění Brna k říšské župě Nieder Donau. Zmíněná skupina se po 15. březnu 1939 transformovala do skupiny ilegální (J. Uher, V. Helfert, V. Groh, F. Richter, J. Hudeček, R. Konečný). V průběhu léta 1939 došlo k propojení této skupiny, známé jako Národní výbor pro Moravu či Zemský národní výbor, s vojenskou organizací Obrana národa a Robert Konečný se stal členem nejužšího zemského vedení této organizace. Zatčen byl v důsledku zrady 20. listopadu 1939. Zprvu byl vězněn na Špilberku, později v Kounicových a Sušilových kolejích. Odtud byl převezen do věznice ve slezské Vratislavi (Breslau), kde se naposledy setkal s některými svými druhy z odboje. Díky tomu, že se mu úspěšně podařilo simulovat těžkou duševní chorobu, unikl popravě a byl v roce 1941 inter-

3 Škola vysokých studií pedagogických byla institucí pro další vzdělávání učitelů základních škol. Dvouleté studium se svou formou blížilo studiu vysokoškolskému. Brněnská škola vznikla v roce 1921.

nován na vězeňském oddělení psychiatrické léčebny v Brně-Černovicích, kde se dočkal konce války.⁴

Podzim 1945 znamenal Konečného návrat k učitelskému povolání na klasickém gymnáziu. Od letního semestru 1945/1946 začal také přednášet filozofii na brněnské filozofické fakultě, zprvu jako suplent, posléze jako soukromý docent.⁵ Žádost o udělení venia docendi z filozofie si Konečný podal v červnu 1946. Za podklad habilitačního řízení komise ve složení M. Rostohar, J. L. Fischer a I. A. Bláha přijala rozsáhlou Konečného práci *Vladimír Hoppe: kritický rozbor díla jako zvláštního případu iracionalismu*.⁶ Úspěšné habilitační kolokvium R. Konečného před profesorským sborem filozofické fakulty se konalo 11. prosince 1946. Na filozofické fakultě přednášel od letního semestru 1945/1946 filozofickou propedeutiku, od dalších semestrů také noetiku, logiku a úvod do filozofie, a vedl prosemináře z výkladu před Sokratiků a vybraných kapitol z dialogů. Ve studijním roce 1949/1950 konal pro posluchače vyšších ročníků filozofie proseminář pod názvem *Kritický rozbor Masarykovy konkrétní logiky jako úvod do filozofického a vědeckého myšlení*.

Rozsah pedagogického působení R. Konečného na filozofické fakultě značně překračoval běžný pedagogický úvazek soukromého docenta. Umožňovala mu to studijní dovolená na klasickém gymnáziu, kterou mu pro přednášení na fakultě poskytovala Zemská školní rada.⁷ Vše nasvědčovalo tomu, že Konečný míří k profesuře filozofie. Cestu k ní mu mohla usnadňovat i skutečnost, že dosavadní

4 Svě zážitky z doby věznění popsal v rozsáhlých pamětech *Jeden z vás*, které mají tři díly (I. Špilberk, II. Koleje, III. Breslau). První dva díly byly po válce publikovány na pokračování v listu sociální demokracie *Čin* a v roce 2008 péčí Ladislava Soldána z pozůstalosti knižně (Robert Konečný, *Jeden z vás*, Praha: Academia 2008, 220 s.). III. díl (Breslau) po válce publikován nebyl a zůstal dosud jen v rukopise o necelých 400 stranách (proti jeho zveřejnění se tehdy postavily vdovy po popravených odbojářích, paní Uhrová a Slavíková).

5 V létě 1945 se vrátil z dlouhodobého věznění v koncentračním táboře v Mauthausenu brněnský básník Rajmund Habřina. Ten tehdejšího děkana filozofické fakulty B. Havránka, profesora I. A. Bláhu a rovněž R. Konečného dopisem ze 7. června 1945 seznámil s přáním Josefa Tvrdeho, jež vyslovil těsně před svou smrtí v březnu 1942, aby se Robert Konečný stal jeho nástupcem na brněnské stoličce filozofie. Konečného příchod na fakultu se tak stal do jisté míry naplněním tohoto přání.

6 Práce byla předložena ve strojopise o 299 stranách. Po habilitaci byla připravena do tisku, ale do roku 1948 už nevyšla a sazba byla posléze rozmetána. Tiskem vyšla teprve v roce 1970 – Robert Konečný, *Vladimír Hoppe. Příspěvek k historii a kritice iracionalismu*, Brno: Spisy Univerzity J. E. Purkyně v Brně 1970, č. 157, 205 s.

7 Soukromý docent nebyl zaměstnancem vysoké školy, měl ale právo na ní vyučovat (venia docendi). Nešlo přitom o trvalý úvazek, pověření přednáškami se vždy vztahovalo k jednomu studijnímu roku. Soukromí docenti byli zpravidla středoškolskými profesory, popřípadě zaměstnanci jiných institucí. Robert Konečný byl i v letech 1945–1950, jak již bylo zmíněno, profesorem gymnázia.

ordinář filozofie, Josef Ludvík Fischer, tehdy přecházel na nově zřízenou olomouckou univerzitu. Situace se ale pro Konečného zkomplikovala brzy po únorovém převratu v roce 1948. Výuka filozofie se začala postupně redukovat na tradování jediného vědeckého světového názoru, marxismu-leninismu, což bylo pro Roberta Konečného těžko akceptovatelné.⁸ Naproti tomu také pro nové držitele moci by asi bylo těžko přijatelné, že by se profesorem filozofie měla stát osobnost sice levicového smýšlení, ale filozof nemarxistický a demokrat masarykovského ražení. V této situaci se Konečný stále více obracel k psychologii, u níž patrně předpokládal, že mu poskytne více svobody pro vědecké bádání. Už pro studijní rok 1948/1949 ohlásil přednášku pod názvem *Sociální psychologie* na Vysoké škole sociální v Brně⁹ a v následujícím roce tuto přednášku spolu s *Fyziologickými základy psychologie* už tradoval také v reformovaném studiu psychologie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity. O Konečného úmyslu setrvat i za změněných podmínek na fakultě a vyučovat psychologii svědčí, že 5. dubna 1950 podal žádost o rozšíření venia docendi o obor psychologie a o prominutí habilitačního kolokvia a habilitační přednášky. Jako habilitační práci hodlal předložit studii *Psychologická analýza výsledků individuální a kolektivní práce*. Žádost ale přišla příliš pozdě, vysokoškolský zákon, který byl přijat jen o měsíc později, ji učinil bezpředmětnou, protože soukromé docentury rušil.¹⁰ Zákon, který významně proměnil charakter československých vysokých škol, dále zkomplikoval Konečného situaci, protože vylučoval možnost souběžného statusu středoškolského učitele a vysokoškolského

8 K této otázce se Konečný ostatně jasně vyjádřil ve stati *K problémům sovětské filozofie*, kterou uveřejnil nedlouho před únorovým převratem v Černého *Kritickém měsíčníku* (roč. IX, 1948, č. 1–2, s. 21–28). Článek, který je reakcí na projev A. A. Ždanova uveřejněný v *Nové myslí*, revui kulturních pracovníků Komunistické strany Československa, vyvolal ostrou nesouhlasnou reakci komunistických novinářů a ideologů, například Jana Šterna v pamfletu *Pravá, pravá, pravá, Kritický měsíčníku*, který uveřejnil v *Tvorbě* 11. února 1948. Odpověď R. Konečného, zaslanoj tomuto tisku, redakce ústy samotného Šterna odmítla slovy, aby svou odpověď zaslal zase tam, „*kde Vám už jedinou poskytl místo pro Vaše svérázné názory na svobodu vědeckého bádání*“. Šlo ovšem o „hraběcí radu“. Vydávání *Kritického měsíčníku*, kam tedy posléze Konečný svou repliku zaslal, bylo mezitím zastaveno.

9 Vysoká škola sociální v Brně, iniciátory (zejména I. A. Bláhou) původně zamýšlená jako další fakulta Masarykovy univerzity, byla zřízena v prosinci 1945 jako oddělení Sociální fakulty Vysoké školy politické a sociální v Praze. Otevřena byla v březnu 1946. Samostatnou vysokou školou se stala v červnu 1947. Studijní program školy v sobě spojoval lékařské disciplíny, sociologii, psychologii a právo a její absolventi měli nacházet uplatnění především v sociální službě. Škola neměla vlastní učitele, jádro jejího externího učitelského sboru tvořili profesori filozofické, lékařské a právnické fakulty MU. Zrušena byla, stejně jako její sesterská Vysoká škola politická a sociální v Praze, zákonem ze 14. října 1949.

10 Zákon č. 58/1950 Sb. o vysokých školách ze dne 18. května 1950.



pedagoga. Musel se tak rozhodnout pro jednu z těchto možností. Zvolil dráhu vysokoškolskou, a byl tedy dne 24. října 1950 převeden do stavu odborných asistentů na filozofické fakultě.¹¹ Toto zařazení Konečného určitě neuspokojovalo, protože mu vůbec neposkytovalo záruku, že bude moci přednášet.

Za této situace dal raději přednost odborné praxi psychologa v psychiatrické léčebně v Brně-Černovicích, kam nastoupil už v listopadu 1950. K tomuto místu mu dopomohl Vilém Chmelař, který po letech označil Konečného přechod do zdravotnictví jako „významný mezník pro historii a rozvoj psychologie ve zdravotnictví“. Ve státní psychiatrické léčebně byl Konečný zaměstnán v době od 13. listopadu 1950 do 15. ledna 1958. Vedle své běžné práce psychopatologa tam

11 Nový vysokoškolský zákon rozeznával následující kategorie vysokoškolských učitelů: profesori, docenti, lektori, odborní asistenti, asistenti a odborní instruktoři. Do těchto funkcí byli učitelé nově jmenováni, dosažení předchozích pedagogických hodností bylo zpravidla respektováno, i když právě u soukromých docentů toto tvrzení neplatilo zcela (ostatně i podle předchozí právní úpravy, soukromý docent, pokud byl v pracovní-právním vztahu k vysoké škole, tam byl zpravidla zaměstnán ve funkci asistenta). Konečného postavení navíc komplikoval fakt, že byl habilitován pro jiný obor, než jaký hodlal tradovat na fakultě. Je pravděpodobné, že Konečného přechod k psychologii probíhal za spolupráce a podpory V. Chmelaře, který byl ve studijním roce 1949/1950 děkanem fakulty. Ani v tomto postavení ale nemohl Konečného zařazení výrazněji ovlivnit.

vybudoval a vedl psychopatologickou laboratoř a v letech 1951–1952 se podílel na výzkumném úkolu státního plánu *Výpracování techniky a indikací léčebného spánku* (odpovědným řešitelem byl prof. Josef Hádlík) řešením dílčího úkolu č. 10 *Teorie, technika a indikace narkogenové narkózy jako terapeutického prostředku*. V léčebně vedl hospitace studentů a absolventů psychologie a pro zaměstnance léčebny proslovil celou řadu odborných přednášek. Významná byla i jeho úloha při organizování pracovní terapie pacientů. Podílel se i na koncepci zdravotnických protialkoholních zařízení, pro Krajský národní výbor v Brně vypracoval návrh na jejich organizaci.

Od počátku roku 1958 až do konce listopadu 1963 Konečný vykonával funkci psychologa na psychiatrické klinice UJEP (dnes MU) Fakultní nemocnice v Brně a následně přešel do výzkumu. Během své dlouholeté praxe ve zdravotnictví se stal jedním z nejvýraznějších představitelů zdravotnické psychologie u nás. Svou koncepci klinické zdravotnické psychologie shrnul v cenné studii *Pohled na psychologii ve zdravotnictví*. V rámci širokého autorského kolektivu se na přelomu padesátých a šedesátých let podílel na přípravě kompendia zdravotnické psychologie.¹² Ve spolupráci s psychiatrem Milanem Bouchalem vydal v roce 1966 cennou knižní studii *Psychologie v lékařství*, která se dočkala dalších vydání, mj. i ruského.¹³ Od roku 1964 se spolu s dalšími odborníky z praxe podílel na řešení výzkumného úkolu katedry psychologie brněnské filozofické fakulty *Longitudinální studie růstu dítěte a vývoje jeho zdravotního stavu v městském prostředí v souvislosti se sociálním postavením a životním režimem rodiny*. V roce 1964 se stalo základním pracovištěm tohoto výzkumu nově vzniklé oddělení vývojové psychologie Pedagogického ústavu J. A. Komenského ČSAV, jehož zaměstnancem se Konečný, který byl pověřen řízením výzkumu, stal v prosinci 1963.¹⁴

V roce 1966 získal na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě hodnost kandidáta věd (CSc.) v oboru psychologie a v té době také začal externě vyučovat na katedře psychologie brněnské filozofické fakulty. Zprvu přednášel

12 Robert Konečný, *Pohled na psychologii ve zdravotnictví v Československu do roku 1965*, *Československá psychologie* IX, 1965, č. 5, s. 441–450. Kompendium zřejmě tiskem nevyšlo a nebylo patrně ani dokončeno. Podílet se na něm měli vedle Konečného například Jiří Diamant, Jiří Hoskovec, Andrej Kondáš, Zdeněk Matějček či Eva Syřišťová.

13 Milan Bouchal – Robert Konečný, *Psychologie v lékařství*, Praha: Státní zdravotnické nakladatelství 1966, 231 s.; 2. vydání Praha: Avicenum 1971, ruské vydání Praha: Avicenum 1974.

14 Oddělení vývojové psychologie Pedagogického ústavu J. A. Komenského v Praze bylo v Brně zřízeno k 1. květnu 1963. Od 1. dubna 1967 se stalo pobočným pracovištěm nově zřízeného Psychologického ústavu ČSAV v Praze. Postavení samostatného pracoviště ČSAV v oboru psychologie osobnosti z hlediska vývojového získalo 1. ledna 1970 jako Psychologická laboratoř ČSAV v Brně.

pouze v menším rozsahu pro vyšší ročníky (psychoterapie a reedukace, případová analýza), od roku 1967/1968 se jeho pedagogický úvazek zvyšoval. Tehdy také bylo zahájeno jeho profesorské řízení, které bylo 20. srpna 1968 úspěšně završeno jmenováním mimořádným profesorem pro obor psychologie (s účinností od 1. července 1968). V dubnu 1968 odešel z funkce vedoucího katedry psychologie dr. Jaroslav Šabata, který byl v té době plně vytížen politickou činností. Na uvolněné místo byl na jeho návrh jmenován Robert Konečný, zprvu jako externí vedoucí na půl úvazku, později, po získání profesury, na úvazek celý. Období politického tání a nadějí roku 1968 ale záhy vystřídala dusná atmosféra normalizace s politickými prověrkami, které značně postihly i katedru psychologie. Proti Robertu Konečnému sice žádné výhrady vzneseny nebyly, je ale pravděpodobné, že právě nesouhlas s normalizací byl hlavním důvodem jeho žádosti o uvolnění z funkce vedoucího katedry a o rozvázání pracovního poměru k 15. dubnu 1970, byť sám svou žádost odůvodňoval zhoršeným zdravotním stavem.¹⁵ Rozsah Konečného pedagogického úvazku v době, kdy stál v čele katedry, byl značný. Pro první a druhý ročník přednášel obecnou psychologii, popřípadě psychologii osobnosti, pro čtvrtý ročník případovou analýzu a vybrané kapitoly z obecné psychologie a pro pátý ročník speciální psychoterapii.

V dubnu 1970 se Konečný vrátil na své dřívější pracoviště v ČSAV. Vedle výše uvedených důvodů mohl přispět k jeho rozhodnutí i fakt, že se toto pracoviště k 1. lednu 1970 osamostatnilo v rámci ČSAV jako Psychologická laboratoř v Brně, jejímž posláním byla vědeckovýzkumná práce v oblasti psychologie osobnosti. Konečný se stal zástupcem vedoucího Laboratoře (vedoucím byl Vilém Chmelař) a v letech 1971–1975 také řešitelem dvou dílčích úkolů státního plánu výzkumu: *Problémy neporuchové a poruchové činnosti dětí předškolního věku* a *Problémy neporuchové a poruchové činnosti dětí školního věku a mládeže*. V souvislosti s tímto výzkumem byla vydána publikace *K problémům psychického vývoje a osobnosti*.¹⁶

Vědecké a literární dílo Roberta Konečného imponuje svým rozsahem i takřka renesančním záběrem oborovým i tematickým. Tím, že zasahuje do různých vědních oborů a také oborů uměleckých, klade na případného zpracovatele bibliografie velké a specifické nároky. Není tedy divu, že žádný komplexní přehled Konečného publikovaných prací a příspěvků dosud zpracován nebyl. Zpracovaná ale nebyla ještě ani úplná bibliografie z Konečného oboru nejvlastnějšího, tedy z psychologie.

15 Na naléhání vedení fakulty nakonec souhlasil s prodloužením pracovního poměru na půl úvazku až do konce studijního roku 1970/1971.

16 Autor. kol., *Problémy psychického vývoje a osobnosti*, předmluva Vilém Chmelař, Praha: Academia 1978, 343 s.

Jen částečně ji může zastoupit výběrová bibliografie, kterou v roce 1976 sestavil Karel Plocek.¹⁷ Kromě prací, které byly zmíněny už výše, je na tomto místě potřebné uvést alespoň některé další. Svou koncepci klinické zdravotnické psychologie s vymezením jejích základních pojmů Konečný vyložil ve studii *Problémy a úkoly zdravotnické psychologie*.¹⁸ Velmi ceněné jsou také další jeho práce, jež zařadil do souboru studií, který v roce 1966 předložil a obhájil jako svou kandidátskou dizertaci na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě, zejména *Význam psychopatologie pro studium normální osobnosti*¹⁹ a *Využití narkogenné narkózy k psychoterapii neuróz a reaktivních stavů (narkohypnoterapii) a k diferenciální diagnostice*.²⁰ Z období Konečného působení na filozofické fakultě v druhé polovině 40. let pochází velmi podnětná studie *Subjekt reálný a subjekt mezný*, v níž se postavil proti ztotožňování pojmu subjektu a pojmu já.²¹ Svou vlastní odbornou práci v oboru psychologie Konečný zahájil už v době studií na vysoké škole. V roce 1926 se stal jednatelem Společnosti pro výzkum dítěte a péči o dítě a vedl i její poradnu.²² Poradenské činnosti pro mládež se věnoval i v době svého učitelského působení na gymnáziích v Tišnově a zejména v Brně. V úzké souvislosti s činností poradenskou se rozvíjela i Konečného činnost osvětová a popularizační. Její specifickou formou byla jeho dlouholetá spolupráce s Československým rozhlasem v Brně. Jako vedoucí studentské poradny v něm přednesl celou řadu proslavů, určených především rodičům. Jeho spolupráce s rozhlasem se ale ani zdaleka neomezovala pouze na poradenská témata. Například v prvních dvou poválečných letech proslavil v rámci cyklu „Živá slova“ řadu nedělních rozhlasových přednášek

17 Karel Plocek, K sedmdesátinám univ. profesora PhDr. Roberta Konečného + Bibliografický výběr prací prof. dr. Roberta Konečného z okruhu vývojové psychologie, dětské psychopatologie a psychoterapie, *Psychológia a patopsychológia dieťaťa* 11, 1976, č. 2, s. 187–192.

18 Uveřejněno in *Využitie psychológie v socialistickej spoločenskej praxi*, Bratislava: SAV 1959, s. 247–262.

19 *Výbrané studie z psychologie zdravotnické II*, Brno 1966, s. 2–23, tiskem in *K problémům patologie osobnosti*, Praha: Academia 1966, s. 66–73.

20 *Výbrané studie z psychologie zdravotnické II*, Brno 1966, s. 25–46 (rozšířená zpráva státního výzkumu 1952), patrně netištěno.

21 Uveřejněno v časopise *Psychologie* XI, 1948–1949, s. 113–119.

22 Společnost pro výzkum dítěte a péči o dítě byla v Brně založena v roce 1921 jako „ústředí teoretických vědomostí a studia v oboru výzkumu dítěte“. U jejího zrodu stáli profesoři Edward Babák a Jaroslav Kallab. V rámci společnosti byl zřízen Ústav pro výzkum dítěte v Brně. V době svého vzniku měl ústav dvě sekce, psychologickou a pedagogickou (vedli prof. O. Chlup a ředitel Bartoň) a hygienickou (vedl prof. O. Teyschl). Pro obě sekce byla zřízena poradna pro rodiče a učitele, jež prováděla vyšetření dětí a studentů. Společnost každoročně pořádala ucelené cykly přednášek „Dítě“, výstavy a vědecké sjezdy.

na aktuální témata, které byly poté souborně vydány tiskem.²³ Zmínit je třeba také rozhlasovou přednášku *Národní hrdost*, kterou Konečný proslovl 13. května 1939 v noci v Němci obsazeném brněnském studiu Radiojournalu pro krajany v Americe. V letech 1938 a 1939 také seznamoval posluchače s novinkami české literatury, zejména té, která citlivě reagovala na Mnichov a následnou nacistickou okupaci. K rozhlasovému poradenství se potom vrátil ještě v 60. a 70. letech, tentokrát spolu s manželkou Olgou, ve velmi rozsáhlém cyklu promluv a rozhovorů *Hovoříme s rodiči*, resp. *Hovoříme s rodiči a vychovateli*.²⁴

Od počátku šedesátých let se také úspěšně rozvíjela Konečného spolupráce s Československou televizí. Pro její brněnské studio v průběhu let připravil několik rozsáhlých cyklů publicistických pořadů, v nichž sám vystupoval. Vztahům mezi rodiči a dětmi je věnován televizní cyklus ze začátku sedmdesátých let *Rozhovor dvou generací*. Velký ohlas ve veřejnosti měl rozsáhlý cyklus pořadů *Has, co nás pálí* z let 1976–1977, který se zabýval problémy mladé generace. Na něj v letech 1978–1979 navazoval cyklus *Brána pootevřená*, věnovaný především problematice školní výchovy. Na počátku osmdesátých let začala televize vysílat cyklus *Cesta k rodině*, který se zaměřoval na témata lásky, manželství a rodičovství. V průběhu natáčení ale R. Konečný zemřel a přípravu pořadů převzala jeho manželka Olga Konečná.²⁵

Významnou součástí Konečného publicistické, popularizační, ale i odborné činnosti tvořily přednášky a veřejná vystoupení pro širokou veřejnost, popřípadě pro odborné publikum.²⁶ Tyto přednášky²⁷ zahrnovaly široké spektrum témat psychologických, filozofických, politických, pedagogických (důležité bylo jeho vystoupení na diskusním večeru o jednotné škole dne 31. prosince 1945 v Besedním domě), vzpomínkových (například jeho projev na tryzně za Vladimíra Helferta dne 3. června 1945 rovněž v Besedním domě pod názvem *Vladimír Helfert – člověk*), a také přednášek s tematikou kulturní z oblasti literární, výtvarné i hudební. Celou řadu svých veřejných vystoupení Konečný věnoval také osobnosti T. G. Masaryka. Není v této souvislosti bez zajímavosti, že byl také autorem textu zakládací listiny

23 Robert Konečný, *Živá slova*, Brno: Zář 1946, 82 s.

24 Jen v osobním fondu R. Konečného je zachováno 35 textů těchto pořadů.

25 Konečný je spoluautorem (spolu se Z. Matějčkem) námětu ještě 5. pořadu cyklu, který byl vysílán v roce 1982.

26 O množství těchto přednášek svědčí fakt, že jen ve fondu R. Konečného je jich zachováno celkem 117.

27 První dochovaná přednáška, resp. diskusní vystoupení, je z roku 1926 a byla přednesena na schůzi Spolku posluchačů filozofie. Nese název *Proti celibátu*.

k Památníku osvobození s pomníkem T. G. Masaryka, který měl stát na Moravském náměstí.²⁸

Dle souhlasného svědectví současníků byl Robert Konečný nadán velkým organizačním talentem, který osvědčoval nejen při organizování poradenské činnosti, ale i ve školství a ve všech svých dalších pracovních aktivitách. Zmínit je potřeba také jeho činnost veřejnou a funkce, které zastával. Byl jednatelem Filozofické jednoty, místopředsedou Sdružení moravských spisovatelů, redaktorem a nakladatelským redaktorem, předsedou literární sekce Kulturní rady Zemského národního výboru v Brně atd. Dlouhodobě spolupracoval s Výzkumným ústavem dětské psychologie a patopsychologie v Bratislavě a zasedal v redakční radě časopisu *Psychológia a patopsychológia dieťaťa*. Byl členem Poradního sboru psychiatrů při ministerstvu zdravotnictví (v padesátých letech), Poradního sboru pro klinickou psychologii ministerstva zdravotnictví (koncem šedesátých let) či Kolegia pedagogiky a psychologie ČSAV (počátkem let sedmdesátých). Pro všechna tato grémia vypracovával řadu návrhů koncepční a organizační povahy. V padesátých a šedesátých letech také aktivně pracoval v ústředním výboru Československé psychologické společnosti.

Konečný ale nebyl pouze mužem vědy. Jeho renesanční osobnost v sobě harmonicky spojovala vědce s umělcem. Všechny čtyři jeho publikované básnické sbírky spatřily světlo světa v rozmezí tragických let 1938–1948. Psát básně ale Konečný začal už za dob studentských, některé z nich už tehdy publikoval časopisecy.²⁹ První svou básnickou sbírku ale uveřejnil teprve v roce 1938 v nakladatelství Družstevní práce pod názvem *Spáč pod plamenem*.³⁰ Na redakci sbírky se podíleli básníci František Halas a Jaroslav Seifert, jemuž Konečný dedikoval první báseň sbírky (*Větrná žatva*). Konečného poezii oceňoval i kritik Václav Černý, který mu nabídl spolupráci ve svém *Kritickém měsíčníku*. V tomto časopise, který navazoval na odkaz Šaldova *Zápisníku*, potom vycházely nejen Konečného básně, ale také jeho eseje a úvahy.

28 Konečný text sepsal na výzvu Městského národního výboru v Brně. Základní kámen památníku byl položen 27. října 1946, k realizaci samotného památníku už ale nedošlo. Později bylo na tomto místě vztyčeno Axmanovo sousoší Komunisté.

29 První jeho známou publikovanou básní je *Nedělní odpoledne*. Drobná báseň studenta oktávy gymnázia byla uveřejněna v časopise *Vůdce dorostu* v dubnu 1925, č. 9–10.

30 Robert Konečný, *Spáč pod plamenem*, Praha: Družstevní práce 1938, 45 s. Sbírkou se člení na dva básnické cykly – *Vítr na vlnách* a *Spáč pod plamenem*.

V roce 1938 vyšel *Básnický kalendář 1918–1938*,³¹ v jistém smyslu bilance poezie dvacetiletí československého státu. Čest redigovat tuto jubilejní publikaci připadla Robertu Konečnému, který ale do publikace, členěné na čtyři tematické oddíly (Prolog ze tmy; Domov a svět; Duše a svět; Prolog do světla), žádnou vlastní báseň nezařadil.

Básnickou reflexí Mnichova a temných let okupace se stala Konečného sbírka *Má vlast*.³² Tyto verše spolu se sbírkou *Písně z cely*³³ patří podle Dušana Jeřábka k umělecky nejzávažnějším projevům české poezie válečného období. Konečného publikované básnické dílo uzavírá sbírka *Tůně*, do níž autor shrnul další verše z doby války a okupace.³⁴ „Tato sbírka ukazuje Konečného především jako básníka myšlenky, který se vyrovnává se základními problémy lidské duše. Jeho verš se stává složitějším, jeho sloka nabývá někdy až hymnického rázu, téma zápasu duše se světem vystupuje do popředí. Zde se projevilo, že poezie Konečného se nevyvíjela jen v kontextu nezvalovsko-seifertovské generace; snad hlubší a trvalejší byla inspirace březinovská,“ těmito slovy ocenil poslední Konečného básnickou sbírku známý literární historik Dušan Jeřábek.³⁵

Řada dalších básnických sbírek, které Konečný v průběhu let koncipoval, zůstala pouze v rukopise a je dnes uložena v jeho pozůstalosti. Patrně ze začátku okupace pochází sbírka *Božena a Karolína. Klekání dvou paní* (Klekání paní Boženy Němcové a Klekání paní Karolíny Světlé), kterou autor zamýšlel otisknout spolu s rovněž nevydanou sbírkou *Děti. Deset variací*. Manželce Olze je dedikován drobný rukopisný cyklus *Mrtví před námi* a z let 1948, resp. 1949, také pochází výbor básní, který Konečný hodlal uveřejnit pod titulem *Voskovice*.³⁶ Po roce 1948 už žádnou svou báseň či sbírku neuveřejnil. Existuje ale řada náznaků, že se poezii ani po tomto datu zcela věnovat nepřestal. Do roku 1965 je datován drobný rukopisný svazek označený názvem *Náčrty veršů*, a je pravděpodobné, že také řada nedatovaných básní v pozůstalosti je z období po roce 1948. Při příležitosti životního jubilea

31 *Básnický kalendář let 1918–1938*, Praha: Klub nakladatelů Kmene 1938, 284 s., úvod R. Konečný, doslov J. Seifert.

32 Robert Konečný, *Má vlast (1938–1945)*, Praha: Melantrich 1946, 83 s. Sbíрка má čtyři části: I. Blýskání; II. Bouře; III. Cesta k jaru; IV. Smetanova Má vlast. Oddíl Smetanova Má vlast byl už dříve otištěn jako samostatná básnická sbírka v 51. ročence Dobročinného komitétu v Brně v roce 1939. Báseň *Z českých luhů a hájů* (na motiv Smetanův) z této sbírky otiskl v roce 1940 také Černého *Kritický měsíčník* (III, 1940, s. 109–110).

33 Robert Konečný, *Písně z cely*, Brno: Klub Kounicových kolejí při Svazu osvobozených politických vězňů v Brně 1945 (edice Pečeť, č. 2), 36 s.

34 Robert Konečný, *Tůně*, Praha: Nakladatelství Václav Petr 1949, 69 s.

35 Dušan Jeřábek, Literární odkaz Roberta Konečného, *Lidová demokracie* 23. 4. 1991.

36 Báseň s tímto názvem uveřejnil Konečný v roce 1946 v *Kritickém měsíčníku* VII, 1946, s. 450.

I. A. Bláhy v roce 1949 vznikla báseň *Improvizace*, a podobný titul *Improvizace k 14. 6. 1945* nese i báseň k 20. výročí autorova sňatku s Olgou Soukalovou. Specifickou část Konečného literární činnosti představuje jeho tvorba pro děti. Do stadia korektur dospělo jednání o vydání sbírky básní – hádanek pro děti *Kdo to je, co to je – nedá mi to pokoje* s nakladatelstvím Rovnost a se Státním nakladatelstvím dětské knihy v roce 1950. Zhruba ve stejné době připravoval Konečný ve SNDK k otištění také prózu *Granátové srdce (povídka ze školního prostředí)*, která se však nesetkala s kladnými stanovisky recenzentů K. Holešovského a J. Nového. Součástí Konečného spolupráce s českým rozhlasem se staly i jeho rozhlasové adaptace estonské pohádky *Princezna Rychlonožka* a indického pohádkového cyklu *Malajasundarí*. Asi nejvýznamnější Konečného prozaickou knihou se stal povídkový triptych *Studnice zapečetěná*, který autor napsal uprostřed války ve vězení. Kniha získala hlavní cenu v soutěži nakladatelství Melantrich za rok 1943 a v tomto nakladatelství také v následujícím roce vyšla tiskem, pochopitelně pod pseudonymem.³⁷ Ačkoli se kniha setkala s příznivým přijetím u kritiky, v širším čtenářském povědomí takřka úplně zapadla. Vedle čtenářské náročnosti – povídky v sobě slučovaly básnický a filozofický pohled na základní otázky lidské existence – k tomu jistě přispěla i dramatická doba, v níž kniha spatřila světlo světa. O dva roky později vyšla v nakladatelství Melantrich další oceňovaná Konečného literární práce, sbírka drobných lyrických próz pod názvem *Chudobky*,³⁸ v nichž se odráží autorův zvrácený vztah ke křesťanskému odkazu. Kniha podle názoru Mojžíra Trávníčka vykazuje příbuznost s básnickými prózami J. Durycha, K. Schulze a J. Demla.³⁹ Většina prozaických prací Roberta Konečného vznikla ve válečném období. Ale ani později jejich autor na literární tvorbu nezanevřel zcela. Svědčí o tom řada literárních textů zachovaných v pozůstalosti, například próza *Svědectví*, kterou autor psal v době své hospitalizace v nemocnici u sv. Anny v Brně v roce 1967. Z doby jen o málo pozdější pochází Konečného návrh libreta *Narkissos* pro Zdeňka Pololánika.⁴⁰

V červnu 1948 se v Praze konal XI. všesokolský slet, na dlouhá desetiletí poslední. Pro ikonickou skladbu tohoto sletu, prostná cvičení mužů, napsal Robert Konečný působivý text k hudbě Jana Seeháka *Věrní zůstaneme*, a právě tato dvě slova snad nejvýstižněji charakterizují život a vědeckou a uměleckou tvorbu Roberta Konečného, významné osobnosti nejen Masarykovy univerzity.

37 Jan Radeš, *Studnice zapečetěná*. Kniha povídek, Praha: Melantrich 1944, 153 s.

38 Robert Konečný, *Chudobky*, Praha: Melantrich 1946, 94 s.

39 Mojžíra Trávníček, Robert Konečný (Spjatí s Brnem), *Kam* II, 1996, č. 5, příloha, s. VIII.

40 Libreto je z roku 1971 (strojopis 14 s.). Není známo, že by Pololánik takovou skladbu složil.

Písemnou pozůstalost Roberta Konečného Archiv MU získal díky úsilí doc. PhDr. Jiřího Dana, CSc., který vedl veškerá jednání s držiteli písemností (s rodinou R. Konečného) a počátkem roku 2018 organizoval jejich převoz do archivu. Na obsahu a rozsahu pozůstalosti se velmi příznivě projevila skutečnost, že sám její původce měl k ukládání a uchovávání dokumentace velmi příznivý vztah a s jejím deponováním ve veřejné instituci předem počítal. Osobní fond Roberta Konečného se tak stal jedním z nejlépe dochovaných pozůstalostních fondů v Archivu MU. V průběhu roku 2008 a v první polovině roku 2019 byl archivně zpracován a zpřístupněn pro badatele. Je uložen v 56 archivních krabicích. Součástí fondu jsou i cenné soubory odborných a kulturních časopisů (*Kritický měsíčník*, *Akord*, *Česká mysl*, *Psychologie*, *Naše doba* a další), které byly do archivu předány jako součást pozůstalosti. Důvodů pro jejich ponechání ve fondu je celá řada. Jsou úzce spjaty s činností původce (působil v redakčních radách řady z nich a do řady z nich také přispíval) a v obecné rovině dokládají šíři jeho odborných a kulturních zájmů.

Fond je obsahově velmi bohatý, ze základních skupin písemností, které se zpravidla v osobních fondech nacházejí, jsou poněkud méně ve fondu zastoupeny osobní doklady, vysvědčení a diplomy: některé části pozůstalosti nesly stopy předběžného pořádání původcem, popřípadě jeho rodinnými příslušníky. Týká se to především cenné korespondence. Její význam nespočívá v první řadě v jejím rozsahu (i když ani ten není malý), ale v jejím obsahu, který je dán už jmény korespondentů, především z oblasti filozofie, psychologie a také literatury. Z filozofů jsou významnější v korespondenci zastoupeni Albína Dratvová, Josef Ludvík Fischer, sociolog Břetislav Foustka, polský logik Andrzej Grzegorzcyk, Jiřina Popelová Otáhalová a Jan Patočka. Zajímavá je také polemika Konečného s Karlem Englišem po vydání jeho *Malé logiky*. Především přípravě vydávání spisů Vladimíra Hoppeho se týká korespondence Konečného s Josefem Králem. Poměrně méně se v korespondenci objevují jména z oboru psychologie, uvést je možno například Gézu Dobrotku, Vladimíra Tardyho, Vladimíra Vondráčka, Viléma Chmelaře, Ladislava Košče či Evu Syřišťovou.⁴¹ Dominantní složku korespondence ovšem tvoří soubory dopisů literátů, literárních kritiků a dalších kulturních činitelů. Upozornit je možno třeba na hodnotnou korespondenci Jana Zahradníčka, Ivana Blatného, Jana Čepa, Václava Černého, Miloše Dvořáka, Bedřicha Fučíka, Františka Halase, Čestmíra Jeřábka, Jaromíra Johna, Ludvíka Kundery, Františka Laichtera, Josefa Věromíra Plevy, Václava Renče či Jaroslava Seiferta. V množství, které ve srovnatelných

41 Většina „psychologické“ korespondence ovšem tvoří přílohy věcných skupin dokumentace – vědeckovýzkumných úkolů, vědeckých konferencí, vědeckých společností a podobně.

osobních fondech, uložených v Archivu MU, nemá obdoby, jsou ve fondu dochovány texty přednášek, které R. Konečný v průběhu let proslovil. V úplnosti jsou k dispozici rozsáhlé rukopisy vysokoškolských přednášek z oborů filozofie a psychologie, které původce fondu konal na brněnské filozofické fakultě ve druhé polovině čtyřicátých let a na sklonku let šedesátých.⁴² Udivující je také počet dochovaných textů veřejných přednášek a proslovů, které autor konal na různých fórech a při různých příležitostech, od vzpomínkových (především v období těsně po válce), přes popularizační či politické až po vystoupení na vědeckých či odborných shromážděních. Bohatá je dokumentace dlouholeté spolupráce R. Konečného s rozhlasem a televizí na přípravě vzdělávacích pořadů. Nejen pro biografii původce fondu má význam dokumentace jeho veřejné činnosti, ze zaměstnání (FF MU, Psychiatrická léčebna v Brně-Černovicích), z působení v poradních sborech a kolegiích a v Československé psychologické společnosti. Významné místo mají ve fondu také písemnosti, které se vztahují k historii protinacistického odboje na Moravě za 2. světové války, a to nejen samotného R. Konečného, nýbrž i celé zemské organizace Obrany národa na počátku okupace. Jejich součástí jsou Konečného válečné memoáry, v první řadě rukopis dosud nevydané části Konečného knihy *Jeden z vás* (díl III. Breslau),⁴³ který se zachoval ve velmi špatném stavu a byl v rámci inventarizace fondu odborně restaurován.

Původce fondu, profesor Robert Konečný, byl od třicátých do počátku osmdesátých let minulého století významnou vědeckou a uměleckou osobností, vynikajícím organizátorem a angažovaným veřejným činitelem. Z výše uvedených skutečností se také odvíjí velký význam fondu pro historické bádání. Je důležitým pramenem nejen pro biografii původce a studium jeho díla, ale také pro vývoj psychologie v Československu (mj. pro konstituování zdravotnické psychologie a psychologické poradenství). Význam má také pro historii institucí, v nichž Konečný působil, pro dějiny filozofie, ale také, a to nikoliv v poslední řadě, pro kulturní dějiny a pro dějiny protinacistického odboje.

42 *Logika* (rukopis 29 s., 1946?); *Noetika* (strojopis 277 s., 1946–1948); *Filozofická propedeutika* (strojopis 65 s., 1948–1949); *Metodika filozofie* (strojopis 55 s., 1948–1949); *Úvod do filozofie* (strojopis 125 s., 1948–1949); *Úvod do symbolické logiky. Základní pojmy* (skriptum?, spolu s Karlem Čulíkem, cyklostyl 32 s., 1949–1950?); *Logika* (částečně rukopis 162 s., 1949–1950); *Kritický rozbor Masarykovy Konkrétní logiky jako úvod do filozofického a vědeckého myšlení* (strojopis 6 s. + sylabus, 1950); *Sociální psychologie* (strojopis 99 s., pro Vysokou školu sociální 1948/1949 a FF 1949/1950); *Fyziologická psychologie* (strojopis 72 s., 1949–1950); *Sociální psychoterapie* (text *Úkoly a metody psychologie v oblasti duševní hygieny*, rozmnoženo 10 s., 1967–1968); *Psychologie osobnosti* (výpisy, opisy, poznámky, 1967–1971).

43 Viz pozn. č. 4.

Literatura

- Bouchal, M. – Konečný, R.: *Psychologie v lékařství*, Praha: Státní zdravotnické nakladatelství 1966, 231 s.
- Jeřábek, D.: Literární odkaz Roberta Konečného, *Lidová demokracie* 23. 4. 1991.
- Konečný, R.: *Chudobky*, Praha: Melantrich 1946, 94 s.
- Konečný, R.: *Jeden z vás*, Praha: Academia 2008, 220 s.
- Konečný, R.: *Má vlast (1938–1945)*, Praha: Melantrich 1946, 83 s.
- Konečný, R.: *Pisně z cely*, Brno: Klub Kounicových kolejí při Svazu osvobozených politických vězňů v Brně 1945 (edice Pečeť, č. 2), 36 s.
- Konečný, R.: *Spáč pod plamenem*, Praha: Družstevní práce 1938, 45 s.
- Konečný, R.: *Tůně*, Praha: Nakladatelství Václav Petr 1949, 69 s.
- Konečný, R.: *Vladimír Hoppe. Příspěvek k historii a kritice iracionalismu*, Brno: Spisy Univerzity J. E. Purkyně v Brně 1970, č. 157, 205 s.
- Konečný, R.: *Živá slova*, Brno: Zář 1946, 82 s.
- Radeš, J.: *Studnice zapečetěná*. Kniha povídek, Praha: Melantrich 1944, 153 s.
- Trávníček, M.: Robert Konečný (Spjati s Brnem), *Kam* II, 1996, č. 5, příloha, s. VIII.

Abstract

Robert Konečný and His Written Estate in the University Archives

In January 2018, Masaryk University archives obtained an extensive written estate of Robert Konečný (1906–1981), an associate professor of philosophy and professor of psychology at Masaryk University, the pioneer of health-care psychology in Czechoslovakia, a poet and author, and a major figure of resistance to Nazism. Robert Konečný's personal files, which belong among the best preserved items in the university archives, were organized and made accessible during 2018. Extensive correspondence mainly includes collections of letters from key figures of Czech literature, philosophy and psychology. A remarkable part of the estate consists of texts of Konečný's lectures and speeches as well as documents on his educational activity in radio and television broadcasting. The files also represent a valuable source for the study of resistance to Nazism in Moravia. An extensive set of manuscripts, typescripts and prints from the fields of psychology, philosophy and literature can serve as a basis for the preparation of Konečný's bibliography.

Keywords

Robert Konečný, written estate, philosophy, health-care psychology, literature, resistance to Nazism

PhDr. Jiří Pulec

Archiv Masarykovy univerzity
Žerotínovo nám. 449/3, 602 00 Brno
pulec@rect.muni.cz

Dopisy Jana Patočky Robertu Konečnému

Helena Pavlincová

Úvodem

Když se v roce 2018 dostala do Archivu MU v Brně pozůstalost Roberta Konečného, našel PhDr. Jiří Pulc při pořádání inventáře¹ mezi mnoha položkami i rozsáhlý soubor přijaté korespondence. Konečný jako intelektuál rozkročený do mnoha stran si dopisoval s redaktory, literáty, psychology, uměnovědci; mezi odesílateli dopisů jsou i filosofické osobnosti, mezi nimiž zaujímá důležité místo Jan Patočka se svými 11 dopisy, které tu přejímám, komentuji a doplňuji. Je proto mou milou povinností poděkovat dr. Pulcovi za to, že mě na dopisy upozornil a laskavě dovolil, abych je při příležitosti jubilea prof. Zouhara na tomto místě uveřejnila.² Z bibliografie Jana Zouhara lze totiž poznat, že z dějin české filosofie patří k jeho nejvlastnějším autorům vedle T. G. Masaryka filosof Jan Patočka. A Patočka, právě tak jako Robert Konečný, se nemálo zasloužil o to, aby Masarykovy myšlenky byly vždy nově promyšleny a rozvíjeny s přihlédnutím k dobovým souvislostem a zůstaly tak trvalým a živým mementem českého (nejen) filosofického myšlení.

Těmito rukopisnými, dosud nepublikovanými Patočkovými dopisy uloženými ve fondu B 136 – Robert Konečný navazují i z hlediska dodržení edičních zásad na vydané soubory korespondence z pozůstalosti, uveřejněné v Sebraných spisech Jana Patočky: v r. 2001 byly vydány Patočkovy *Dopisy Václavu Richterovi* (sv. 20, eds. Ivan Chvatík – Jiří Michálek, Praha: Oikúmené), v roce 2011 dvousvazková *Korespondence s komeniologi* (sv. 21 a 22, eds. Věra Schifferová – Ivan Chvatík – Tomáš Havelka, Praha: Oikúmené).

1 Srov. článek Jiřího Pulce v tomto sborníku.

2 Ze souboru dopisů napsaných filosofickými osobnostmi se zatím dostala na veřejnost zásluhou Jana Zouhara „Korespondence Jiřiny Popelové s Robertem Konečným z let 1931–1936“ (*Studia philosophica* 65, 2018, č. 1–2, s. 37–44). – Další dva dopisy z pozůstalosti Konečného, tentokrát od umlčovaného básníka Jana Zahradníčka, uveřejnil při příležitosti 100. výročí narození básníka Mojmír Trávníček. Srov. M. Trávníček, Dva dopisy o rytířskosti, *Texty* č. 35, podzim 2004; http://casopis-texty.cz/texty/No35/z_archivu.html.

Patočkovy rukopisné dopisy Robertu Konečnému jsou z let 1935–1967, ovšem nejčastější písemný kontakt spadá do přelomu 40. a 50. let (přesněji 1948–1951). Přátelská výměna listů začala až poté, co Jan Patočka přestal dojíždět na Pedagogickou fakultu MU v Brně, kde od 1. listopadu 1946 do 15. června 1948 přednášel a vedl semináře.³ První dopis (z roku 1935) má ještě oficiální ráz, Patočka v něm jako tajemník Pražského filosofického kroužku žádá Konečného, pravidelného přispěvatele *Lidových novin*, o umístění zprávy o Husserlově návštěvě a jeho pražských přednáškách. Další dopisy, počínaje zářím 1948 a konče červnem 1951, mají soukromý charakter, odvíjejí se již v přátelském duchu a odkrývají obavy pisatele z houstnoucí politické atmosféry a s tím spojené pocity osobní existenční nejistoty („Ať člověka vyhodí a nemučí.“ 11. 1. 1949), zároveň i touhu po klidné práci v ústraní, radost z přednášení na fakultě a stesk a smutek po zákazu učit. V dopisech je mezi lety 1951 a 1967 velká cézura. Přestali si přátelé, kteří si dobře rozuměli, psát, nebo se písemné doklady nedochovaly? Nevíme. Poslední v Archivu MU dochovaný dopis je z června 1967, v němž Patočka děkuje za přání k 60. narozeninám a těší se nadějí na opětovný návrat na brněnskou univerzitu.

Z dopisů lze poznat, že Patočka se na brněnské univerzitě cítil dobře a snad i volněji než v sešněrovaných poměrech na pražské FF. V Brně navázal mnohá pevná přátelství: s historikem umění Václavem Richterem, lingvistou Pavlem Trostem, klasickým filologem Jaroslavem Ludvíkovským a v neposlední řadě též s Robertem Konečným. Okruh brněnských osobností, s nimiž se setkával a na které rád vzpomínal, byl ale mnohem barvitější. V dopisech si připomínal bohemistu Adolfa Kellnera, psycholožku Ludmilu Kolářkovou, filosofku Boženu Komárkovou a často se zmiňoval o estetikovi Mirko Novákovi, který do Brna dojížděl ze svého pražského bydliště.

Životním osudům, dílu a profesnímu působení Roberta Konečného se věnuje ve svém článku, na který tu volně navazují, Jiří Pulec. K jeho slovům chci připojit jen malou poznámku.

Robert Konečný přednášel od letního semestru roku 1946 na FF MU filosofickou propedeutiku, později noetiku, logiku a úvod do filosofie, a tak jako Patočka seznamoval i on posluchače s antickými filozofy, vedl prosemináře z výkladu před-sokratiků a Platónových dialogů. Na Konečného – svého gymnaziálního učitele – vděčně vzpomínal literární historik Dušan Jeřábek, jeho vysokoškolské přednášky si ve svých pamětech připomněl bohemista Milan Jelínek, kterého za studií na MU

3 Srov. Jiří Vítek – Erika Vonková, Jan Patočka na Pedagogické fakultě Masarykovy univerzity v Brně v letech 1946–1948, in *Jan Patočka a naše doba*, Brno: MU 2018, s. 6–11.

přitahovala filosofie, „jejíž propedeutiku zajímavě vykládal Robert Konečný“.⁴ Na studenty působil Konečný i svou minulostí vězněného odbojového pracovníka, nezpochybnitelnou mravní autoritou, rozhlasovými promluvy a odvážnou publicistikou.

Jeho vliv na studenty ovšem nevyhovoval žádnému režimu, který bránil svobodnému myšlení jedině. Proto s každým takovým režimem se Konečný vždycky musel ocitnout v konfliktu.⁵

Píše-li dále D. Jeřábek, že Konečného obratem k odborné psychologii, které jedině se směl od doby „Vítězného února“ věnovat, „česká literatura pozbyla nepochybně jednoho ze svých nejtalentovanějších básníků a prozaiků“,⁶ uvědomuje si tuto ztrátu také česká filosofie. Konečný byl natrvalo zaujat svým učitelem Vl. Hoppem, jehož dílu věnoval ve své důkladné monografii mimořádnou pozornost. S Hoppem ho spojovalo podobné duchovní naladění: upoutala ho filosofie obracející se k nitru člověka, ke vztahu racionálního a iracionálního, filosofie, která by přirozené schopnosti člověka, jeho rozumovou i citovou složku směřovala k osobnímu i společenskému prospěchu. Konečný viděl ve svém učiteli dokonce nejvěrnějšího a nejdůslednějšího pokračovatele Komenského, avšak na rozdíl od Hoppa chtěl „korigovat své touhy po metafyzice nároky kritického rozumu, chtěl zůstat na půdě vědy, logiky“.⁷

V závěrečné kapitole své *Filosofická propedeutiky*, nazvané *Víra ve filosofii*, Konečný píše:

...snad nechybíme, když řekneme, že všechno, co životu prospívá, co jej sílí, co jej násobí – vyhovuje utajenému smyslu, a naopak že všechno, co život mrzačí a co jej oslabuje, tomuto smyslu nevyhovuje. Viděli jsme na faktu oběti za ideu, že člověk nepodléhá jen zákonu mechanickému a řádu biologickému, nýbrž i řádu ducha – právě fakt oběti za ideu, a tedy popření biologické a hmotné základny života nás přesvědčí o tom, že ideu je nadřaděna skutečnosti hmotné, ať už je živá, či neživá...⁸

4 Srov. Milan Jelínek, *Memoáry 1942–1971 (Od okupace do okupace)*, Brno: Moravské zemské muzeum 2018, s. 88. – Jelínek v roce 1967, již ve funkci prorektora, asistoval při profesorském řízení Konečného a tento akt vnímal jako „rehabilitaci“ brněnského psychologa, „který byl léta pro své nezávislé postoje v psychologii a pro své demokratické přesvědčení pronásledován. Profesura Konečného se stala vědeckým triumfem a nyní šlo o rychlé zaměstnání Konečného na brněnské Filozofické fakultě“. *Tamtéž*, s. 267.

5 Dušan Jeřábek, Nad literárním odkazem Roberta Konečného, *SPFFBU*, V 1, 1998, s. 44.

6 *Tamtéž*.

7 Jiří Gabriel, Robert Konečný a Vladimír Hoppe, *SPFFBU*, B 39, 1992, s. 110.

8 R. Konečný, *Filosofická propedeutika*, Brno: Spolek posluchačů filosofie 1946, s. 72.

Uvedené skutečnosti přesvědčují o tom, že Robert Konečný – tak jako Patočka – patří plným právem „mezi filosofy, kteří chtěli svým dílem a celým životem přispívat k obohacení nejccennější tradice české filosofie – tradice humanistické“.⁹

(1) 22. října 1935

Cercle philosophique de Prague¹⁰

Pour les recherches sur l'entendement humain

Secrétariat: Prague XIX, třída Krále Alexandra 1088

Velectěný pane doktore,

promiňte, dovoluji-li si, jsa Vám neznám, obrátiti se na Vás s touto žádostí. Filosofická sdružení v Československé republice pozvala na letošní listopad do Prahy k přednáškám profesora E. Husserla z Freiburgu v B.¹¹ Našemu nedávno založenému kroužku, v němž jest několik stoupců Husserlových, byla svěřena organizace tohoto zajisté významného filosofického podniku. Vedení kroužku (prof. Kozák a Utitz)¹² získalo již několik pp. referentů denních listů pro propagaci Husserlovy návštěvy a bylo by Vám velmi povděčno, kdybyste mohl umístiti v Lidových novinách¹³ vhodný článeček, upozorňující na světový význam tohoto slavného moravského rodáka,¹⁴ který má a zajisté ještě bude mít na evropské myšlení hluboký vliv. Budete-li si přát, dodá Vám sekretariát kroužku další informace.

9 J. Gabriel, Robert Konečný a Vladimír Hoppe..., s. 112.

10 Dopis je psán na hlavičkovém papíře. Cercle philosophique de Prague (Pražský filosofický kroužek) byl ustaven v roce 1934 v Praze při příležitosti osmého mezinárodního filosofického kongresu. Kroužek, jehož čestným členem byl jmenován Edmund Husserl, sdružoval české a německé filosofy a byl veden snahou podpořit seriózní zájem o fenomenologickou filosofii, pohybovat se v jejích intencích, pořádat diskusní přednášky a starat se o záchranu Husserlova archivu. Srov. např. Marie Bayerová, Místo fenomenologie v českém filosofickém životě, in *Kapitoly z dějin české filozofie 20. století*, ed. Jiří Gabriel, Brno: MU 1992, s. 89–102.

11 Na organizačním zajištění několikadenní návštěvy E. Husserla, která se uskutečnila ve dnech 11.–26. 11. 1935, se kromě Kroužku podílely i další filosofické spolky v Praze: Brentanova společnost, Kant-Gesellschaft, Jednota filosofická a též Cercle linguistique de Prague (Pražský lingvistický kroužek). Srov. Ivan Blecha, *Edmund Husserl a česká filosofie*, Olomouc: Nakl. Olomouc 2003, s. 45 an.

12 Kroužek iniciovali a organizačně v něm nadále působili J. B. Kozák, Emil Utitz (předsedové), Jan Patočka a Kurt Grube, po jeho předčasném úmrtí v r. 1936 Ludwig Landgrebe (sekretáři).

13 Konečný přispíval do *Lidových novin* od roku 1927 (k pravidelné spolupráci ho vyzval Arne Novák). Sledoval filosofickou, psychologickou a pedagogickou literaturu, psal jubilejní stati, eseje a kritické články k české literatuře i k aktuálním událostem.

14 Edmund Husserl (1859–1938) se narodil v Prostějově.

Dovolujeme si zároveň poprositi o laskavou zprávu, budete-li moci se naší akce zúčastniti.

Jsem s projevem hluboké úcty

Váš oddaný

Dr. Jan Patočka.

P. S. Pro případ, že by Vám nestačil čas k napsání propagačního odstavečku, dovolujeme si přiložiti stručný náčrt, který je k Vašemu volnému použití. Prosíme poznovu, abyste prominul, že jsme si dovolili obrátiti se k Vám a ujistujeme svou ochotou k vzájemným úsluhám.

(2) Praha 10. září 1948

Milý příteli,

přijde k Tobě p. Jacques Honoré, Polinův¹⁵ synovec, který má měsíční zvláštní stipendium a zajímá se mj. o psychologická studia u nás. Rád by viděl brněnskou psychologickou laboratoř,¹⁶ kdybys mu ji mohl ukázat, byl bych Ti velice vděčen.

Byl jsem velmi dojat Tvou prázdninovou vzpomínkou – sám jsem byl s rodinou jen týden mimo Prahu, aby děti¹⁷ chvílku změnily vzduch, jinak všecko se točilo kolem zlé přítomnosti (osmdesátiletý otec, jehož celkový stav se ustavičně, až povlovně zhoršuje)¹⁸ a asi ještě horší budoucnosti. Jsem zvědav, jak vypadají věci v Brně, co je s Tebou docela zvláště, a za každou zprávu budu velice vděčen.

15 Raymond Polin (1910–2001), francouzský filosof-axiolog a věrný žák J. P. Sartra (srov. např. Introduction à la philosophie de J.-P. Sartre, *Revue de Paris* LIII, 1946) byl dlouholetým přítelem Jana Patočky (dokládají to Polinovy dopisy uchovávané v Patočkově archivu v Praze); potkávali se ve Francii i v Praze, kde se Polin po válce uvedl několika přednáškami o soudobém francouzském existencialismu. Polin je autor prací *La création des valeurs*, 1944; *La compréhension des valeurs*, 1945; *Du laid, du mal, du faux*, 1948. V českém překladu Hany Dohnálkové vyšla časopisecky jeho stať *Politický a morální závazek* u Thomase Hobbese (*Reflexe* 25, 2004, s. 81–101).

16 Po únoru 1948 se Konečného profesní zájem přesouval od filosofie k sociální psychologii, kterou v podzimních měsících roku 1948 přednášel na Bláhou založené Vysoké škole sociální v Brně. Zřejmě již v této době pracoval na zřízení psychopatologické laboratoře v Brně-Černovicích, k němuž došlo v polovině listopadu 1950.

17 Jan Patočka vychoval s manželkou Helenou (1910–1966) tři děti: Františku (* 1937), Janu (* 1939) a syna Jana (* 1945).

18 Josef Patočka (1869–1951), klasický filolog a pedagog, začínal svou životní dráhu jako středoškolský profesor, ředitel učitelského ústavu v Poličce a v Praze; po r. 1918 byl zaměstnán v Pedagogickém ústavu J. A. Komenského, později v Zemské školní radě v Praze. Patřil ke stoupencům estetiky Otakara Hostinského, přátelil se s Františkem Drtinou, obdivoval Masaryka. Na vědecké i kulturní podněty bohaté rodinné prostředí příznivě formovalo výchovu jeho čtyř synů. Viz např. Ivan Blecha, *Jan Patočka*, Olomouc: Votobia 1997, s. 13–15. Srov. též J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, Praha: Oikúmené 2001, s. 17, pozn. 7.

Mně bylo navrženo, abych přešel do Masarykova ústavu¹⁹ k přípravě vydání, což by asi nebylo špatné; bude-li však kuratorium²⁰ a ministerstvo souhlasit?

Rozhodl jsem se, že bude-li to možno, nechám občas něco nacyklostylovat pro své přátele ze svých nynějších prací, které jinak určitě nespatri světlo světa, a v tom případě bych Ti něco poslal.

Poručení Tvé milé paní a vůbec celé rodině²¹

Tvůj

Patočka

(3) 24. října 1948

Milý příteli,

děkuji Ti mnohokrát za vzpomínku z Polska i za dopis po návratu, za zásilku Ingardena,²² kterému současně děkuji, hlavně pak za Tvoje neměnně věrné a přátelské smýšlení. Jsem rád, že Tvoje dojmy z Polska jsou příznivé. Poláci jsou charakternější a vůbec tvrdší než my. Ovšem jak to vlastně s tou jejich filosofií vypadá? Jejich logistika je nějak v koncích, zdá se mi (někteří z četných logistiků odešli a Poláci o nich nechtí mnoho vědět, co se týče Lukasiwicze,²³ asi právem), ostatní

19 Patočka nastoupil do Ústavu T. G. Masaryka 1. září 1948 a setrval tu do konce roku 1953.

20 Kuratorium je správním orgánem ÚTGM. V roce 1948 byl předsedou kuratoria František Fajfr; po jeho úmrtí na jaře 1969 se osiřelé funkce předsedy ujal Patočka, dosavadní (od října 1951) náhradní člen kuratoria. Srov. Josef Zumr, *Historie Ústavu T. G. Masaryka*, in *Mám jen knihy a skripta, cenná práce životní*, Praha: Masarykův ústav AV ČR 2002, s. 15–41.

21 Manželka Roberta Konečného Olga, roz. Soukalová (1920–2001), byla profesí psycholožka; učila v letech 1939 a 1945–1948 na FF Masarykovy univerzity (1952 titul PhDr.). Manželé autorsky spolupracovali na publikacích *Když dětem nejde učení* (1961) a *Starosti s dospíváním* (1966). Vychovali dvě děti, dceru Olgu (*1946) a syna Jana (*1951).

22 Roman Ingarden (1893–1970), polský fenomenolog, byl Husserlův žák a později jeho asistent. Patočka se v několika svých článcích zamýšlel nad charakteristikou jeho filosofické osobnosti a díla. – Patočka ze slovanských jazyků dobře ovládal ruštinu i polštinu a mezi Poláky měl řadu dobrých přátel. Srov. Cz. Glombik, *Z historie polských setkání s Janem Patočkou*, *Studia philosophica* 57, 2010, č. 1, s. 47–58. Srov. též J. Zumr, Jan Patočka a polští filozofové, in *Filozofia i czas przeszły. Prof. Cz. Glombikowi w 70. rocznicę urodzin*, eds. Barbara Szotek – Andrzej J. Noras, Katowice: Uniwersytet Śląski 2005, s. 232–236. Srov. též J. Zumr, K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech, *Filosofický časopis* 15, 1967, č. 5, s. 585–598; rozhovor vyšel znovu u příležitosti nedožitých 100. narozenin Jana Patočky (*FČ* 55, 2007, č. 3, s. 339–358).

23 Jan Lukasiwicz (1878–1956), polský logik, matematik, filosof, rektor Varšavské univerzity, jeden ze zakladatelů Iovsko-varšavské školy, opustil Polsko v červenci 1944, dva týdny před vypuknutím Varšavského povstání. Po válce zůstal v emigraci. V únoru 1946 obdržel nabídku jít do Irska a na podzim téhož roku byl jmenován profesorem matematické logiky na Královské irské akademii v Dublinu. Prahu navštívil v roce 1934 jako aktivní účastník mezinárodního filosofického kongresu a v pozdějších letech se opakovaně do Prahy vracel, mj. na pozvání FÚ ČSAV.

směry jsou trochu málo vyhraněné, většinou odstíny pozitivismu, žádná energická původní myšlenka – mylím se? Byl bych rád. Lituji teď velice, že už nejezdím do Brna, ale zato Vy se snad zase někdy podíváte do Prahy, a tu se od Tebe počím. Škoda, že také Trost²⁴ z Brna odchází; člověk si Vás dva představuje nějak pohromadě a těžko rozhodovat, co spojuje pro představu vztah, který není vnější.

Nastoupil jsem již v Masarykově ústavě a velmi se mi tam líbí, ačkoli edice, kterou teď budeme dělat, není příliš filosofická – Boj proti antisemitismu, Polná atd. Trčím po uši v té detektivce a v *corpora delicti*. Ku podivu v naší veřejnosti je pořád ještě o celé záležitosti 1899–1900 dost falešná představa. Snad proto bude publikace prospěšná.²⁵ Konečně ani filosoficky to není bez zájmu, poněvadž M[asaryk] to vše dobře filosoficky zarámoval.²⁶ Při slově o židu jako Prügel fetisch²⁷ jsem musel myslet na Sartra a jeho portrét antisemity.²⁸ Antisemitism se u nás zase hloupě zahnízdíuje, bohužel spoluvinou neprozíravosti určitých židovských elementů; za tou neprozíravostí stojí také často určitá dávka sympatických vznětů, jako se může spatřovat na příkladě Bräunerově²⁹ (znám více než kdo jiný to nepěk-

24 Pavel Trost (1907–1987), jazykovědec a literární vědec, člen Pražského lingvistického kroužku, byl po válce zaměstnán v Zemské a univerzitní knihovně v Brně. V letech 1948–1956 přednášel na Filosofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, kde se také habilitoval. Roku 1956 byl povolán na Filosofickou fakultu Univerzity Karlovy v Praze, od roku 1961 zde působil jako profesor srovnávacího jazykozpytu indoevropské a baltské filologie. Trost patřil k okruhu nejbližších přátel Jana Patočky; Patočka obdivoval jeho nesmírný rozhled, jazykové a filosofické vzdělání a dedikoval mu u příležitosti jeho 60. narozenin článek *Husserlův pojem názoru a prafenomén jazyka*. Srov. *Slovo a slovesnost* 29, 1968, č. 1, s. 17–22.

25 Patočka zúročil své hilsnerovské bádání v téměř 100stránkové studii *Masaryk v boji proti antisemitismu*, dosud přístupné jen v *Archivním souboru prací Jana Patočky* (1979).

26 Na hilsneriádu reagoval Masaryk vydáním brožury *Nutnost revidovati proces polenský* (1899) a třemi články s titulem *O pověře rituální* (*Naše doba*, 1900). Antisemitismu věnoval pozornost i v *České otázce* a při kritice filosofických a sociologických názorů Karla Marxe. Srov. např. Jaroslav Opat, *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka. Česká otázka včera a dnes*, Praha: Ústav TGM 2003, zejm. s. 144, 151–156. Texty T. G. Masaryka z let 1898–1900, týkající se hilsneriády, budou součástí 24. svazku *Spisů TGM*.

27 Zde zřejmě ve významu „obětní beránek“.

28 Jean Paul Sartre (1905–1980), francouzský spisovatel, dramatik a filosof-existencialista (např. *Bytí a nicota*, 1943, *Existencialismus je humanismus*, 1946, *Marxismus a existencialismus*, 1964), zveřejnil v prosinci 1945 text *Portrét antisemity*, který je z pozdějších publikací znám pod názvem *Úvahy o židovské otázce* (*Réflexions la question juive*, Paris 1946). Eseje, zamýšlející se nad osudem židovského národa, vyšly česky v literárním a kulturním měsíčníku *Sešity* (II, 1967, č. 15–16). O Sartrových názorech na židovství srov. též Marek Feigl, *Sartrův ateismus*, dipl. práce, Praha: ETF UK 2008, s. 67–71. – K tomu srov. též J. Patočka, *Pochybnosti o existencialismu: Několik poznámek*, *Listy* 1, 1947, s. 360–363.

29 Vilém Bräuner (1917–1988), PhDr., učitel, knihovnik, archivář; přeložil *Výbor z pedagogických spisů J. J. Pestalozziho* (Praha 1956). V době působení Jana Patočky na Pedagogické fakultě v Brně

né, co u něho je, ale je i to lepší). Je to dokladem toho, jak smýšlení naší opozice je v nebezpečí malichernosti a jak má blízko k rozkladu. Hromádka³⁰ má do určité míry pravdu, že tato opozice nemá programu, myšlenky trochu pozitivní, že je skoro naveskrz jen zápor a dezorientace. Víš, přiznám se – ani s Václavem Č.³¹ se mi teď nechce příliš mluvit, tak mi připadá ztrpklý a někdy ukvapený. Z pouhé negace však nemůže přijít duševní a mravní regenerace, kterou nejvíc potřebujeme. Soudím však, že nepřijde ani z ryzího návratu k církevnímu náboženství, který jednak je asi při nezvratnosti sekularizačního procesu neproveditelný, jednak mu chybí most, zdůvodnění, opora více než individuální a psychologická.

Mám teď na Platóna, přednášku i cvičení,³² na fakultě i v akad. Ymce,³³ dost značný nával, nevím, zdali to souvisí s Kolmanovým³⁴ zmizením (že si na fakultě

byl Bräuner, dosud pomocná vědecká síla pedagogického semináře Otakara Chlupa na FF, jeho asistentem. Srov. Jiří Vítek, Doc. Jan Patočka na brněnské univerzitě, <https://katedry.ped.muni.cz/obcanska-vychova/wp-content/uploads/sites/16/2016/11/patocka.pdf>.

30 J. L. Hromádka (1889–1969), evangelický teolog, ovlivněný Barthovou teologií krize a Masarykovým etickým racionalismem. Spolu s Emanuelem Rádlem založili v roce 1927 časopis *Křesťanská revue*. Po roce 1948 byl Hromádka přesvědčený o nutné koexistenci křesťanství se socialismem (srov. např. *Komunismus a křesťanství*, 1948).

31 Václav Černý (1905–1987), literární vědec a kritik, v letech 1936–1939 docent románských literatur na FF UK a v letech 1938–1939 mř. profesor na FF MU. Založil a 1938–1948 (s výjimkou válečných let) řídil *Kritický měsíčník*. Ve svých *Pamětech I–III* jmenuje mezi jinými Patočku a Roberta Konečného za věrné spolupracovníky v boji o svobodu kulturní tvorby a našeho duchovního života. Na podzim 1945 se Černý vrátil na FF UK jako profesor srovnávací literární historie, v r. 1951 byl z univerzity propuštěn a na přelomu let 1952/53 zatčen a souzen. „Jako odpůrce komunistické kulturní politiky a obhájce kulturní svobody se stavěl proti politické ideologizaci našeho kulturního života a praxi totalitního systému.“ (J. Zouhar, heslo Václav Černý, in *Slovník českých filozofů*, Brno: MU 1998, s. 89–90, cit. s. 90.) V následujících letech byl zaměstnán v Kabinetu pro filologii ČSAV v Praze a v archivu ČSAV; v roce 1968 se krátce vrátil na FF UK. Na Černého stať FXŠ – TGM (1967) nesouhlasně reagoval R. Konečný; do polemiky s Patočkou se Černý dostal při kritickém posuzování Masarykovy filosofie.

32 V akad. roce 1947/48 vypsal Patočka přednáškový kurz o Platónovi. Text vyšel téhož roku formou vysokoškolských skript, knižně pod názvem *Platón. Přednášky z antické filosofie* (eds. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 1992).

33 Patočka souběžně se svým zaměstnáním na Ústavu TGM přednášel od r. 1948 do června 1950 na FF UK, dále vedl jen seminář o Hegelovi. Když byla v září 1945 obnovena Akademická Ymka, odnož Světové křesťanské studentské federace, zúročilo se Patočkovu dlouholeté přátelství s J. B. Součkem a, jak vzpomněla Božena Komárková, „i on se občas objevil mezi konferenčními řečníky“, evangelický teolog (J. B. Čapkem, J. L. Hromádkou, Rudolfem Řičanem ad.). Srov. *Přátelství mnohých*, Spisy B. Komárkové, sv. 3, Heršpice: Eman 1997, s. 56. Ymka byla zrušena k 1. 1. 1950.

34 Arnošt Kolman (1892–1979), filosof, logik a matematik, od roku 1918 člen KSSS. Po roce 1945 se vrátil do Československa jako aktivní člen ÚV KSČ a profesor FF UK. Pro kritické výhrady k vedení strany byl v září 1948 zatčen a tři a půl roku vězněn v moskevské Lublance. Po návratu do Prahy řídil v letech 1959–1962 FÚ ČSAV (podle Jana Patočky byl odvolán „za kritiku prezidenta“), od r. 1963 opět působil v Moskvě; pro nesouhlas se sovětskou invazí do Československa emigroval

studenti jaksi oddechli) či s čím – nechci se utěšovat optimistickou verzí, že lidé cítí potřebu metafyziky, hlubší filosofie, než je pozitivismus a též dialektický materialismus, a že zde instinktivně hledají to pozitivní, co jim očividně chybí.

Srdečně Tvůj

Jan P.

Uctivé poručení pí Olze – dítku se daří, doufám, dobře?³⁵

(4) 27. října 1948 (korespondenční lístek)

Milý příteli,

poslal jsem Ti dnes Serruse³⁶ a ještě jednu knížku z filosofického semináře pedagogické fakulty. Měl jsem ji odtud vypůjčenu, nepotřebuji jí již a byl bych Ti velmi vděčen, kdybys ji mohl s mým poděkováním vrátit Bräunerovi. Serrus není zvláštní, je trochu neohrabaný, ale je toho tam hodně.

Srdečně

Tvůj

Jan P.

Poručení milostivé paní.

(5) 16. prosince 1948

Milý příteli,

díky za Tvé dopisy a Tvůj zájem. Knihy Ti pošlu po vánocích po Novákovi.³⁷ Promiň, že jsem tak dlouho neodpovídal, není mi do psaní, protože mi vůbec není

v r. 1976 do Švédska, kde žila jeho dcera. Srov. O Karlu Kosíkovi a nejen o něm. Rozhovor Terezy Kunešové s PhDr. Josefem Zumrem, *Studia philosophica* 62, 2015, č. 1, s. 105–124.

35 Viz pozn. č. 12.

36 Pravděpodobně se jedná o knihu francouzského filosofa a psychologa Charlese Serruse (1886–1946) *L'esthétique transcendantale et la science moderne* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1930), uloženou nyní v Ústřední knihovně MU. Serrus mohl vzbudit Patočkovu pozornost též svým zájmem o fenomenologii (srov. např. stat' *L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl: Le réel phénoménologique, Les Etudes Philosophiques* 4, 1930, č. 2/3, s. 126–133) a filosofii jazyka (*La Langue, Le Sens, La Pensée*, Paris 1941). Už v r. 1930 recenzoval Patočka v *České myslí* (30, 1934, č. 4, s. 236 n.) Serrusovu knihu *Le parallélisme logico-grammatical*, Paris 1933.

37 Mírko Novák (1901–1980), filosof, estetik a hudební vědec. Po doktorátu z estetiky a filosofie na FF UK přednášel v letech 1932–1939 na FF KU v Bratislavě a vbrzku se tu habilitoval. V r. 1939 a pak v letech 1945–1953 přednášel dějiny filosofie a estetiku (od r. 1946 jako profesor) na FF MU, kde při katedře filosofie založil estetický seminář. V Brně však natrvalo nezůstal; v r. 1953 přešel na katedru estetiky FF UK, v jejímž čele stál až do roku 1970. Srov. J. Zouhar – H. Pavlincová – Jiří Gabriel, *Česká filosofie v letech 1945–1948*, Brno: Academicus 2013, zejm. s. 86–96.

do přemýšlení. V Praze vládne teď velký zmatek ze všech těch prověrek, z chystané administrativní reformy, počátku pětiletky etc. Spěch a šed', šed' a spěch je všecko, co nás čeká (jako celek). Pro jednotlivce ovšem budou mnohá překvapení. Doufám, že Tobě i Tvé rodině se zatím daří dobře a že na Tebe nic nedoléhá. Zde v Praze na fakultě je nějak hysterická nálada. Kdo ví, zdali se udrží i takoví střední členové jako Kozák.³⁸ Soudím, že Vaši brněnští pánové, např. Fischer,³⁹ také nesejí pevně v sedle. Tudíž možno očekávat zase nějaká blížká bití v prsa nebo jiné dramatické vystoupení z jejich strany; když jsou jednou na cestě, touha přece jít až na konec. – Po odchodu Kolmanově⁴⁰ filosofickým protagonistou je Tardy.⁴¹ Jeho přednáška ve Filosofické jednotě o cestách české filosofie zastihla sice prázdný sál a nebyla asi dobrá (já tam nebyl, vím pouze z referátů), ale neskrblila šlehy na všechny strany, zvláště na Fischera.

Napiš mi, budeš-li mít čas a chuť, jak to vypadá v Brně, co se tam děje nového. O mně není dosud, zdá se, rozhodnuto, zda-li mám být získán nebo vyhozen. Jedno horší než druhé. Zatím mne navštěvují studenti s posláním. Ku podivu, že

38 J. B. Kozák (1888–1974), filosof a protestantský teolog, spolu s E. Utitzem zakládající člen Pražského filosofického kroužku, přednášel v letech 1927–1939 filosofii na FF UK, 1939–1945 v USA (Ohio), 1945–1958 opět na UK. Jan Patočka končil svá studia u Kozáka disertační prací *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku* (1931) a nakrátko se stal Kozákovým asistentem. Na svého učitele nezapomínal, recenzoval jeho práce (*Ježíš ve víře a skepsi, Přítomný stav etiky*) a později v tisku připomínal jeho jubilea (*Křesťanská revue* 1958, *Literární listy* 1968, *Kostnické jiskry* 1973).

39 J. L. Fischer (1894–1973) má těsný vztah k Olomouci i Brnu. Na FF MU se r. 1927 habilitoval ze sociologie a filosofie a získal tu mimořádnou i řádnou profesuru (1945), od r. 1931 byl ředitelem tamního filosofického semináře. Po válce, kterou prožil v Holandsku, se na FF MU vrátil, ale roku 1946 nalezl uplatnění na FF UP v Olomouci, kde působil až do r. 1957; poté až do roku 1960 opět učil na FF MU. Po několikaletém penzionování byl r. 1968 znovu povolán na FF UP. Jeho zájem o společenskopolitickou problematiku a marxismus ho směřoval k pokusům o sociální reorganizaci a k ucelenému strukturalistickému systému, tzv. skladebné filosofii (stať *O dvojím řádu*, 1930, *Základy poznání. Soustava skladebné filosofie na podkladě zkušenosti*, 1931). Na jeho text *Národní tradice a česká filosofie. Úkoly a výzvy* (1939) polemicky reagoval Robert Konečný. Srov. *Slovník českých filozofů*, Brno: MU 2008, s. 127–129; srov. též Jiří Gabriel, Poválečná brněnská léta J. L. Fischera, *SPFFBU*, B 47, 2000, s. 25–33.

40 Úryvky z Kolmanových pamětí *Zaslepená generace. Paměti starého bolševika* (Brno: Host 2005) lze nalézt ve výše citované knize *Česká filosofie v letech 1945–1948* na s. 70–76.

41 Vladimír Tardy (1906–1987), psycholog, filosof a pedagog, se r. 1946 habilitoval na FF UK prací *Psychologie osobnosti* a začal působit na filosofické a 1948 už jako řádný profesor na pedagogické fakultě v Praze. Po zřízení Vysoké školy pedagogické v Praze (k 1. 9. 1953) byl vedoucím katedry psychologie. V r. 1959 přešel na FF UK a plných deset let (1960–1970) tu vedl katedru psychologie; po zřízení Psychologického ústavu ČSAV v roce 1967 stál v jeho čele jako první ředitel. Z vedení ústavu byl počátkem sedmdesátých let odvolán a penzionován. Na počátku roku 1977 se stal jedním ze signatářů Charty 77. Srov. F. Hyhlík, K šedesátinám univ. prof. RNDr. et PhDr. Vladimíra Tardyho, *Pedagogika* 16, 1966, č. 6, s. 726–727. Srov. též <http://www.psu.cas.cz/about>.

po mně jdou zvlášť často emeritní katolíci, jako v Brně Bräuner! – Že Laichter⁴² je ztracen nadobro, už je Ti asi známo. – Veselé vánoce Vám všem přeje a srdečně pozdravuje

Tvůj

Jan Patočka

(6) 11. ledna 1949

Milý příteli,

slíbil jsem Novákovi,⁴³ že v neděli (10. ledna) k němu přinesu slíbené knihy pro Tebe. Bohužel se včera odpoledne u mne střídaly návštěvy jedna za druhou až do pozdních hodin, a tak jsem se k němu již nedostal. Musím to tudíž odložit do příštího týdne.

Doufám, že se Ti dobře vede, lépe než mně, který při všem svém dosavadním „šťěstí“ uvázl za drápek: měl jsem už udělat tečku za vědou a odejít naprosto z fakulty. Takto budu při provizoriu propuštěn a důsledky se potáhnou až do konce.

Kdyby mne však aspoň po tu dobu nechali na pokoji! Ale jsem stále předmětem něžné péče i jemného nátlaku. Dnes jsem dostal dopis od Tardyho,⁴⁴ kde píše, že podle jeho názoru může mít vnější tlak účinek, který nemusí být špatný.

Ať člověka vyhodí a nemučí.

Chápeš, že při takovémto ovzduší člověku není ani do sdílnosti, ani do psaní. Novák konstatoval posledně, že fyzicky jen kvetu.

Kvet' také Ty, fyzicky i duševně. Vyříd' pozdravení své milé paní i celé rodině. Trostovi,⁴⁵ prosím Tě, vyříd', že bych mu rád pověděl svoje mínění jak o Popelo-

42 František Laichter (1902–1985) pokračoval vydáváním Filosofické knihovny v díle svého otce Jana Laichtera (1848–1946). Od r. 1931 do zániku nakladatelství v r. 1949 vycházely jeho péčí mj. Novotného překlady Platónových spisů. Patočka F. Laichterovi pomáhal s koncepcí LFK a doporučoval k tisku dosud nevydané tituly, např. Hegelův spis *Filosofie, umění a náboženství* (1943, př. F. Fajfr), předmluvou nebo doslovem opatřil Bergsonův *Dvojitý pramen mravnosti a náboženství* (1936, př. V. Černý), Herderův výbor *Vývoj lidskosti* (1941, vlastní překlad), Kantovu *Kritiku praktického rozumu* (př. Ant. Papírník, 1944), Descartovu *Rozpravu o metodě* (1947, př. Věra Szathmáryová-Vlčková). Laichterovy šedesáté narozeniny připomněl Patočka v *Naší době* (48, 1941, č. 10, s. 587–593). Blíže viz Jiří Lach, František Laichter: pěstitel naučné literatury – přítel filozofie, *Listy* 3/2007. Dostupné online: <http://www.listy.cz/archiv.php?cislo=073&clanek=030716>.

43 Mírko Novák měl i v letech svého brněnského působení trvalé bydliště v Praze.

44 Patočka si Tardyho velice vážil, viděl v něm člověka „skvělé chápavosti, pronikavosti a abstraktní fantazie“. Srov. J. Zumr, *K filosofovým šedesátinám...*, s. 590.

45 Pavel Trost, viz pozn. č. 15.

vé,⁴⁶ tak o Mukařovském,⁴⁷ ale ústně. Ať jen přijede přednášet do Prahy, aby viděl, co se děje.

Měj se dobře!

Tvůj

J. Patočka

(7) 20. dubna 1949

Milý Roberte,

jak Ti mám poděkovat za Tvůj milý dar, Tvou novou sbírku?⁴⁸ Sám nemám, čím bych se Ti odvděčil. Mám poezii rád, ale je tomu dávno, co jsem pochopil, že v této

46 Jiřina Popelová (1904–1985), klasická filoložka, filosofka a pedagožka se v r. 1946 habilitovala na FF MU a v r. 1948 byla jmenována řádnou profesorkou filosofie na PedF UK. V téže roce se stala děkankou PedF UP v Olomouci a v l. 1949–1953 rektorkou (po J. L. Fischerovi). Po zrušení tamní pedagogické a filosofické fakulty přešla na FF UK, kde do r. 1970 přednášela dějiny filosofie a etiku. Již před válkou věnovala značnou pozornost marxistické filosofii a hledala v ní podněty k řešení dobových problémů. Po válce ocenila marxismus v brožuře *Socialistický světový názor* (1946). Jeho přínos spatřovala především v materialistické dialektice překonávající agnosticismus a v úsilí o hlubší chápání humanismu. – Jan Patočka si v letech 1931–1947 vyměnil s Popelovou několik dopisů, ze kterých je patrné, že četl některé její práce. (Srov. J. Patočka, *Korespondence s kmenologiy I*, Praha: Oikúmené 2011, s. 259–265.) Když se na začátku 50. let potýkal s hmotnými starostmi a na podnět Václava Richtera zvažoval nabídku učit estetiku na FF UP, Popelová, tehdy rektorka, projevila ochotu Patočku přijmout, ten ale od tohoto úmyslu v červnu 1952 ustoupil, aby mohl zůstat „ve vši slušnosti a skromnosti stranou“, byť u nějakého „praktického povolání“. Místo sebe doporučoval na estetiku E. Utitze (srov. J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi...*, s. 43), o kterém měl vysoké mínění. Po letech o něm hovořil jako o muži „velké citlivosti, ohromného obzoru a nevšedních mezinárodních kontaktů. Kdyby byl měl k dispozici o něco více času, byl by Prahu nepochybně učinil významným centrem filosofie“. J. Zumr, *K filosofovým šedesátinám...*, s. 590.

47 Téhož dne, 11. ledna 1949, psal Patočka dopis i Václavu Richterovi (dopis 1/49, s. 13); zmiňuje se v něm o Janu Mukařovském (1891–1975) jako angažovaném kolegoví-komunistovi, který zřejmě chtěl Patočku získat pro aktivní spolupráci na „vítězném pochodu“. Mukařovský byl v letech 1948–1953 rektorem UK a 1952–1962 ředitelem Ústavu pro českou literaturu ČSAV. Václav Černý k jeho charakteristice dodal, že roku 1950, „již dokonale režimní jako rektor, jenž patronoval politickým prověrkám a vyhazovům studentů i profesorů“, prodával „poslední zbytek vědecké nezávislosti“ a „okate“ vyměňoval „principy a metodiku formalismu-strukturalismu za sociologický realismus“. Srov. V. Černý, *Paměti III (1945–1972)*, Brno: Atlantis 1992, s. 462. – Nejnověji na život a dílo Mukařovského kriticky i s porozuměním nahlédl ve své monografii literární vědec Ondřej Sládek (Brno: Host 2015).

48 V roce 1949 vyšla Konečnému v nakladatelství Václav Petr sbírka *Tůně*. Konečný do ní zahrnul své subjektivní lyrické básně napsané v letech 1938–1941. Báseň *Otci*, o které se Patočka v dalších řádcích zmiňuje, celou sbírku otevírá; je rozdělena do 6 oddílů (s. 7–9). – Nad literárním odkazem Roberta Konečného se v přehledové stati zamýšlel brněnský literární historik (a bývalý Konečného gymnaziální student) Dušan Jeřábek. Připomněl jeho literární „dílo, které sice nemohlo, respektive nesmělo dozrát, ale které přesto nezaslouží zapomenutí“ (*SPFFBU*, V 1, 1998, s. 41–44, cit. s. 41).

ecclesia jsem pasivní *mulier*. Překvapuje mne na Tvých pěkných verších, jak držíš čistotně oddělenou svou osobně-poetickou a svou filosofickou strunu. Myslím, že je to správné: překvapuje to příjemně, poněvadž u filosofa se člověk tak trochu bojí, že bude filosofovat ve verších. Některé básně jsou mi příliš hermetické, nejvíce mne dojmají ty intimní. Myslím, že je v nich něco tak příliš osobního, že není snadno vžít, vcítit a vmyslit se do nich. Někdy nerozumím kompozici: např. báseň *Otci* je krásná (země o tatínka vychladla, jsi od smrti jen to políbení, jež jsme si nedali), ale nerozumím, proč je tam oddíl 5. a hlavně 6., kde je přec jen zábrus do ideologie.

Novotný mi poslal 2 díly Platóna.⁴⁹ Bohužel jsem mu nemohl hned poslat svoje přednášky, poněvadž už nebyly; teprve teď jsem sehnal exemplář, který svěřím Novákovi, aby mu to v Brně při příštím zájezdu odevzdal. Ovšem nestojí to za mnoho, hlavně dát to Novotnému do ruky je stydno, ale jak odpovědět na *takovou* laskavost?

Slyšel jsem od Franců o Tvých diskusích s Vyšinským⁵⁰ a rád bych zvěděl více. A pak – rád bych četl ten obtah Tvé habilitační práce,⁵¹ která mne především zajímá Tebou, pak svým námětem. Budeš-li mít možnost, půjč mi ten otisk aspoň na chvíli.

Sám nepracuju, jak bych chtěl, nýbrž o mnoho ledabyleji. Snad propracuju něco z přednášky zimního semestru pro jeden francouzský časopis, projeví-li ochotu vžít to (běží o výklad Platónova Parmenida).⁵² V poslední *Revue Philosophique* je otištěn můj článkuček o Gigonově Sokratovi;⁵³ bohužel mi dali jen tak maličko

Srov. též hodnotící závěrečnou stat' Ladislava Soldána *Robert Konečný literární kritik a redaktor* (K jubileu 100 let od narození), in R. Konečný, *Spáč pod plamenem. Básně, kritiky, vyznání*, ed. L. Soldán, Brno: L. Marek 2006, s. 44–61.

49 František Novotný (1881–1964), klasický filolog a překladatel Platóna, působil od roku 1920 jako profesor v Semináři pro klasickou filologii na Masarykově univerzitě. Platónův život a dílo popsal v tetralogii *O Platónovi* (I. Život, 1948, II. Dílo, 1948, III. Filosofie, 1949, IV. Druhý život, 1970). Srov. J. Patočka, K šedesátinám Františka Novotného (29. 8. 1941), *Naše doba* 48, 1941, č. 10, s. 587–593 (přetisk J. Patočka, *Češi I*, eds. K. Palek – I. Chvatík, Praha: Oikúmené 2006, s. 551–558).

50 Andrej Vyšinskij (1883–1954), sovětský právník, politik a diplomat. Obhajoval stalinistickou trestní teorii, že doznání obžalovaného je korunním důkazem.

51 R. Konečný se v r. 1946 habilitoval prací *Vladimír Hoppe. Kritický rozbor díla jako zvláštního případu irracionalismu*, která mohla vyjít tiskem až ve Spisech univerzity J. E. Purkyně v Brně v roce 1970. (Strojopis práce uchovává Ústřední knihovna FF MU.) – Patočka se zajímal o Hoppeho již ve 30. letech: po jeho předčasném úmrtí náležitě ocenil jeho filosofické dílo a dospěl k závěru, že „Hoppe byl ryzí, silný myslitel, který za svými myšlenkami pevně stál a kriticky je obratně zdůvodňoval. Mýlil by se, kdo by v něm spatřoval citovou mlhovinu“. (*Česká mysl* 27, 1931, č. 2, s. 165–169). V témže časopise upozornil i na jeho posmrtně vydaný spis *Dva základní problémy Kantova kriticismu* (*Česká mysl* 29, 1933, č. 2, s. 116).

52 V bibliografii J. Patočky se nepodařilo dohledat.

53 Jan Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 74, 1949, č. 4–6, s. 186–213. Patočka se v této studii zaměřil nad knihou Olofa Gigona *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947.

separátů, že odečtu-li to, co mám za svou povinnost dáti různým institucím, zbývá mi jen pro památku. Ostatně jsem měl přece jen radost, zkalenou ovšem tím, že Polin⁵⁴ nepřijel, jak slíbil.

Pověz mi brzy něco o Brně a o svých. Též o dr. Komárkové,⁵⁵ co dělá a jak se cítí. Jsem srdečně

Tvůj

Jan P.

(8) 8. září 1950

Milý příteli,

odpuť, že jsem ještě nezareagoval na Tvůj milý dopis z prázdnin, kde vypravuješ tak dramaticky o diskusi, týkající se mé osoby; musili jste se mít asi velmi dobře a probrat již všechna užitečná témata, že i na to Vám zbylo času. Sám jsem byl po celé „prázdniny“ v Praze. Bylo by pěkné, kdyby nějaká příležitost nám poskytla viděnou. Jsem zvědav, co s Tebou počne brněnská fakulta; já sám jsem u nás již vyřizen⁵⁶ – a tak mne to nějak ani nebolí. Co dělá Trost,⁵⁷ co Bräuner?⁵⁸ Vzpomínám někdy na večery u Vás, zvláště ten s Kellnerem.⁵⁹ Prosím Tě, pozdravuj svou milou paní a poděkuj jí za dobré mínění, které o mně má a kterého bych si rád zasloužil, i když vím najisto, že marně (ted' už docela).

Tvůj starý

Jan Patočka

54 Raymond Polin, viz pozn. č. 6.

55 Božena Komárková (1903–1997) studovala ve dvacátých letech na FF MU filosofii, historii a zeměpis. Jako středoškolská profesorka se za okupace zapojila do odbojového hnutí Obrana národa, která měla své centrum na FF MU. V lednu 1940 byla zatčena a odsouzena ke dvanácti letům kázně „pro přípravu velezrady“. Po osvobození učila historii a filosofii na klasickém gymnáziu v Brně a pracovala na své disertační práci *Obec Platónova a Augustinova*, za kterou obdržela v březnu 1948 doktorát filosofie. Habilitační spis *Lidská práva ve filosofii XIX. století*, dokončený roku 1949, mohla na FF MU obhájit a habilitovat se v oboru filosofie dějin až v červnu 1992. Z ideologických důvodů nesměla od roku 1950 ve školství působit, v roce 1951 byla penzionována. Jako signatářka Charty 77 se dostala do opozice. Přispívala pak do samizdatových edicí a sborníků, řada jejích studií vyšla v cizině. Prosazovala v nich křesťanský humanismus a zdůrazňovala nezadatelnost lidských a občanských práv. – Patočka se s Komárkovou seznámil krátce po válce na půdě Akademické Ymky, zároveň oba přispívali do *Křesťanské revue*.

56 Letním semestrem 1950 skončila pro Patočku výuka na FF UK.

57 Pavel Trost, viz pozn. č. 15.

58 Vilém Bräuner, viz pozn. č. 20.

59 Pravděpodobně se jedná o Adolfa Kellnera (1904–1953), od r. 1945 profesora slovanské jazykovědy na FF MU, ředitele knihovny Slovanského semináře a zakladatele dialektologického oddělení v brněnské pobožce Ústavu pro jazyk český ČSAV.

Milý příteli,

odpust', ť jsem jenž rezaragoval na Tvojí milý dopis z předání,
kde vyprávíš tak dramaticky o diskusi, bykaj' se má osoby; máš
jste se mi ani velmi dobře a probal jsi všechna užitečná témata, ť
i na to Vám bylo času. Sam jsem byl po cel' "předání" v Praze.
Bylo by pěkné, když by nějaká příležitost nám poskytlá viděnou. Jsem
zvědav, co s Tebou provede bránská fakulta; já sám jsem u nás jsi vy-
řezan, - a tak máš to nějak ani sobě. Co říká Trst, co Bránska?
Vzpomínám si vždy na úrody a Vás, zvlášt' ten s Kellnerem. Pevně Ti,
prozkoumávám svou milou práci a poděkuj' jí za dobrá mládež, která o má má
a kterou bych si rád zastoupiť, i když vím naprosto, ť máš (ať už docela).

Tvojí starý

Jan Patočka

8. 11. 50.

(9) 28. září 1950

Milý příteli,

dostal jsem knihy v pořádku a hlavně Tvůj milý dopis. Je mi líto, že to s Tebou tak divně dopadá. Ten nápad s Černovicemi⁶⁰ není zlý, ale hlavně je třeba najít místo, kde člověk může přece jen trochu pracovat. Bude to zde možné? Nebyla by škola přece lepší? Ovšem vidím zde v Praze, jak je těžké se na školu dostat: sám jsem před prázdninami měl zájem a nepochodil jsem. – Náš ústav se stále houpe, budeme se nepochybně zase stěhovat, a uchrání-li se ústav, je ovšem daleko méně pravděpodobné, že já bych se uchránil na ústavě.⁶¹ – Co se týče Dratvové,⁶² je stále ta stará: špičatá a trošku kousavá pozitivistka, ale dobrý člověk a charakter, zdá se mi, že trošku klepavá, ale to je všecko. Není u ní žádné nebezpečí, že by zahnila za roh. – Budu možná psát něco pro Iris o Rádlovi⁶³ – otevírá se ta možnost po dlouhé době zase něco uveřejnit, které se nepochybně chopím. I jinak se snažím pokračovat, ale myslím, že dlouho klid mítí nebudu.

60 Konečný nastoupil 13. listopadu 1950 jako odborný psycholog do Psychiatrické léčebny v Brně-Černovicích a na tomto místě setrval do 15. ledna 1958. Viz text Jiřího Pulce v tomto sborníku.

61 Během února a března 1951 se Ústav TGM stěhoval z Kramářovy vily na adresu Národní 3 (kde dnes sídlí AV ČR), 2. dubna byla vila předána předsednictvu vlády. Patočka zůstal v ústavu až do jeho úplné likvidace v červenci roku 1954, poté byl s některými dalšími pracovníky přeřazen do Výzkumného ústavu pedagogického v Praze. – Patočka v ÚTGM zúročil svůj trvalý zájem o Masarykovo dílo (srov. J. Tomeš, O správě odkazu, in *Mám jen knihy a skripta...*, s. 90–92; srov. též J. Zouhar, Jan Patočka a T. G. Masaryk, in *Jan Patočka a naše doba*, eds. S. Lesňák, B. Vacková, Brno: MU 2018, s. 12–22.). – Václavu Richterovi napsal, že se mu v archivu ÚTGM (kromě již zmiňované studie o Masarykově boji proti antisemitismu, viz pozn. č. 16) podařilo najít doklady o tom, že Masaryk je autorem mnohých nepodepsaných článků z předválečného *Času*: „...kdyby jednou bylo možno vydávat Masarykovu publicistiku, byly by to celé nové svazky neznámého Masaryka.“ Srov. J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi...*, s. 38.

62 Albína Dratvová si vedla deník, ve kterém se dočteme mimo jiné o situaci panující na fakultě v letech 1948–1958 i o jejích existenčních starostech, trvalém psychickém tlaku a potížích vyvolaných politickými okolnostmi, kdy neměla žádnou naději publikovat a učit. Srov. A. Dratvová, *Deník 1921–1961. Scientific Diary*, Praha: Academia 2006. Srov. též recenzi Jiřího Gabriela, Albína Dratvová v zrcadle svého Deníku, *Studia philosophica* 56, 2009, č. 1–2, s. 103–113.

63 Patočka brzy po vydání Rádlovy *Útěchy z filosofie* tento spisek recenzoval (*Kritický měsíčník* 8, 1947, č. 7–8, s. 194–196) a v následujícím roce se k němu znovu vrátil. Ivan Blecha ve své objevené studii *Patočka a Rádł* porozumivě vyložil, že Patočkův poválečný zájem o Rádlovy filosofii nebyl náhodný: „Rádłův překvapivý vývoj k rigoróznímu platonismu“ provokoval Patočku „k úvahám nad svou vlastní pozicí a k prověřování nosnosti fenomenologických východisek. Svědčí o tom fakt, že se kromě vydaných recenzí a polemik zachoval v Patočkově pozůstalosti soubor rukopisů pod názvem *Věčnost a dějinnost*, který byl pokusem vyrovnat se z fenomenologického stanoviska s dějinami metafyziky tak, aby bylo možno reagovat na Rádlovy postulace absolutnosti pravdy a mravních norem z *Útěchy*.“ (*Filosofický časopis* 45, 1997, č. 5, s. 863–878, cit. s. 869.)

Pozdravuj srdečně svou paní, Trosta a Komárkovou. Můj přítel Bräuner se též úplně odmlčel asi od velikonoc. Co si asi myslí všichni brněňští o věcech, jež čekati máme? Co dělá Kellner? Nevidíš někdy Richtra?⁶⁴

Že bych se dostal do Brna, pochybuji – přišel jsem o velkou část příjmu, tedy již finančně je to potíž. Ale lákalo by mne to nadmíru.

Srdečně Tvůj a Váš

J. P.

(10) 12. června 1951

Milý Roberte,

tedy aspoň jedna příjemná zpráva z poslední doby. Vyříd' své paní naše upřímné přání všeho dobra pro ni i pro Vašeho synka.⁶⁵ Je vidět, že živelný optimismus Vás neopustil. Je lépe žít uprostřed života, který stoupá. My bohužel jsme obklopeni samým životem na sestupu: o svatodušních svátcích právě zemřel po dlouholeté skleróze můj otec⁶⁶ a nyní i matka začíná, jak se zdá, klesat pod toutéž chorobou.⁶⁷ Osobně se nám všem pořád ještě vede slušně, vyhýbáme se zatím na své životní plavbě rozmanitým těm kram v podobě výsunů, dlouhodobých brigád a jiných intrik života, ale visíme celkem ve vzduchu. Ty, jak se zdá, jsi naopak našel pevnou půdu ve svém novém lékařském či skoro lékařském povolání,⁶⁸ to je pěkné a ukazuje, jak filosof dovede být k něčemu, když v něm něco je. – S Václavem, jak víš,

64 Brněnský historik umění Václav Richter (1900–1970) byl po válce ředitelem Moravského uměleckoprůmyslového muzea v Brně. Roku 1948 začal už jako profesor dějin umění přednášet na nově založené Univerzitě Palackého v Olomouci, v letech 1955–1970 působil na FF brněnské univerzity (<http://abicko.avcr.cz/archiv/2002/5/obsah/vaclav-richter.html>). Byl blízkým přítelem Jana Patočky a adresátem zde již několikrát citovaných a v roce 2001 vydaných Patočkových *Dopisů*. První Patočkův dopis „velectnému panu kolegovi“ je z roku 1947, ale oslovení i obsah listů nabývají brzy na vřelosti; poslední dopis je z ledna 1970 (Richter zemřel v dubnu téhož roku). Součástí tohoto svazku jsou i Patočkovy komentáře k Richterově studii o prostoru a čase, které dokládají Patočkovu hlubokou znalost dějin umění i teoretických otázek spjatých s estetikou. Patočka na přelomu let 1970/1971 napsal svému příteli do zamýšleného výboru prací stať *Problematika filosofie dějin umění u Václava Richtera* (vyšla v antologii V. Richter, *Umění a svět*, Praha: Academia 2001, s. 70–87).

65 Patočka tu reaguje na zprávu o narození Jana, syna Konečných.

66 Josef Patočka zemřel 15. května 1951 ve stáří 82 let.

67 Matka Františka Patočková (1872–1958) byla původně operní pěvkyní. Po narození čtyř synů zůstala v domácnosti a věnovala se cele rodině.

68 Viz pozn. č. 51.

začíná přihořivat.⁶⁹ Pozdravuj známé, Komárkovou,⁷⁰ Trosta aj. Nepojedeš někdy do Prahy?

Tvůj starý

Jan Patočka

(11) 10. června 1967

Milý Roberte,

nehněvej se, že teprve dnes odpovídám na Tvůj milý, dojemný pozdrav. Bylo a je kolem takových narozenin⁷¹ mnoho mumrejchu, z něho pak únava a neschopnost obrátit se rychle i k těm nejmilejším. Víš, jak rád jsem v Brně pobýval, zdá se, že je u Vás dnes dokonce lepší atmosféra než zde, hlavně asi přec jen určitá distanace, mladí jsou sympatičtí a plní dobrých úmyslů, mnozí jsou též nadaní, a studenti se mi zdají o nic horší než kdekoli jinde. Také s jazykovou znalostí (aspoň co do němčiny) to není v Brně tak zoufalé, zdá se mi, jako zde. A tak se těším, že tam budeme zase bok po boku,⁷² i když jako zmoudřelí, doufejme, Quijoti, a i když už nás

69 Václav Černý byl v září 1952 zatčen a obžalován z velezrady, v dubnu 1953 propuštěn pro nedostatek důkazů. Srov. V. Černý, *Paměti III (1945–1972)*..., s. 397–417. Srov. též J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*..., dopis 2/53, s. 54.

70 Patočka r. 1952 připojil do sborníku k padesátinám Boženy Komárkové a zároveň k šedesátinám Františka Fajfry stať *Negativní platonismus*. (Není bez zajímavosti, že v roce 1958 „negativní platonismus“ vyřadil ze svých úvah jako „nepochopitelnou naivnost“. Srov. J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*..., s. 73.) Po dvaceti letech připsal oběma teď již starším jubilatům do samizdatového sborníku stať *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, která samostatně vyšla v Římě (*Studie* 11, seš. I/1979, č. 61, s. 38–49). – Evangelicky nesmlouvavá Božena Komárková se článkem *Několik poznámek k tezím Jana Patočky o filosofii českých dějin* (publikováno až v časopise *Proměny* 1986) kriticky ohradila proti Patočkově přednášce proslovené v Socialistické akademii a zveřejněné v *Sociologickém časopise* (5, 1969, č. 5, s. 457–472). K názorovému smíru došlo až po podpisu Charty v roce 1977. Srov. Ivo Cerman, Božena Komárková – odboj, disent a lidská práva (<https://www.ustrcr.cz/data/pdf/pamet-dejiny/pad1304/027-039.pdf>).

71 1. června 1967 oslavil Patočka 60. narozeniny. V únoru svého jubilejního roku obdržel za knihu *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové* (Praha 1964) vědeckou hodnost doktor filosofických věd (DrSc.).

72 Patočka byl od 1. ledna 1958 zaměstnán jako vědecký pracovník na FÚ ČSAV, zároveň pokračoval na edici děl J. A. Komenského v Pedagogickém ústavu JAK. Na jaře 1966 se na podnět Václava Richtera začal zajímat o možnost přednášet na brněnské univerzitě a získat řádnou profesuru pro obor dějiny filosofie. V tomto směru již podnikl některé kroky, jednak nejprve s prof. Josefem Macháčkem a posléze i s Jaroslavem Kudrnou a Lubomírem Novým, tehdy vedoucím katedry dějin filosofie. Promyšlení praktických záležitostí ho vedlo dokonce k úmyslu zakoupit v Brně či jeho blízkém okolí byt, to se však nezdařilo (srov. *Dopisy Václavu Richterovi*..., s. 160). Profesorské řízení proběhlo 2. března 1967 a podle tehdejšího prorektora Milana Jelínka mělo „vysokou úroveň“ (srov. M. Jelínek, *Memoáry 1942–1971 (Od okupace do okupace)*, Brno: Moravské zemské

život také sem tam narušil. Velmi mne zarmoutila zpráva o Tvé nemoci, doufám, že to je už na dobré cestě a že se v dohledné době shledáme v plném zdraví. – Za celou dobu, co jezdím do Brna, nic jsem neslyšel o dr. Komárkové a ovšem ji také nespatriil. Pozdravuj ji, bude-li příležitost, i kolegyni Kolářikovou,⁷³ především však svou paní, kterou mám ve vzpomínce na návštěvu u Vás r. 48, a buď zdrav!

Srdečně

Tvůj

Jan Patočka

Literatura

- Bayerová, M.: Místo fenomenologie v českém filosofickém životě, in *Kapitoly z dějin české filozofie 20. století*, ed. J. Gabriel, Brno: MU 1992, s. 89–102.
- Blecha, I.: *Edmund Husserl a česká filozofie*, Olomouc: Nakl. Olomouc 2003.
- Blecha, I.: *Jan Patočka*, Olomouc: Votobia 1997.
- Blecha, I.: Patočka a Rádl, *Filosofický časopis* 45, 1997, č. 5, s. 863–878.
- Cerman, I.: *Božena Komárková – odboj, disent a lidská práva*, <https://www.ustrcr.cz/data/pdf/pamet-dejiny/pad1304/027-039.pdf>.
- Černý, V.: *Paměti III (1945–1972)*, Brno: Atlantis 1992.
- Dratvová, A.: *Deník 1921–1961. Scientific Diary*, Praha: Academia 2006.
- Feigl, M.: *Sartrův ateismus*, dipl. práce, Praha: ETF UK 2008.
- Gabriel, J.: Poválečná brněnská léta J. L. Fischera, *SPFFBU*, B 47, 2000, s. 25–33.
- Gabriel, J.: Robert Konečný a Vladimír Hoppe, *SPFFBU*, B 39, 1992, s. 107–112.
- Glombik, Cz.: Z historie polských setkání s Janem Patočkou, *Studia philosophica* 57, 2010, č. 1, s. 47–58.
- Jelínek, M.: *Memoáry 1942–1971 (Od okupace do okupace)*, Brno: Moravské zemské muzeum 2018.
- Jeřábek, D.: Nad literárním odkazem Roberta Konečného, *SPFFBU*, V 1, 1998, s. 41–44.
- Komárková, B.: *Přátelství mnohých*, Heršpice: Eman 1997.
- Konečný, R.: *Filosofická propedeutika*, Brno: Spolek posluchačů filozofie 1946.
- Konečný, R.: *Spáček pod plamenem. Básně, kritiky, vyznání*, ed. L. Soldán, Brno: L. Marek 2006.
- O Karlu Kosíkovi a nejen o něm. Rozhovor Terezy Kunešové s PhDr. Josefem Zumrem, *Studia philosophica* 62, 2015, č. 1, s. 105–124.

muzeum 2018, s. 258), ukončeno však bylo podpisem prezidenta až v listopadu 1968, kdy se již o Patočkovu profesuru a pravidelnou výuku začala intenzivně ucházet Karlova univerzita. Srov. Jiří Vítek, *Doc. Jan Patočka na brněnské univerzitě... c. d.*

- 73 Ludmila Kolářiková (1909–1968) studovala na FF MU latinu, řečtinu a filozofii, pod odborným vedením svého učitele Mihajlo Rostohara se však profesně zaměřila na psychologii. Po válce se stala asistentkou a od února 1947 jako první žena v historii MU docentkou na FF MU; psychologii přednášela i na Vysoké škole sociální v Brně a v letech 1946–1952 vedla Psychologický ústav na FF UP v Olomouci. V prosinci 1947 byl podán návrh na její mimořádnou profesuru, po únorových událostech 1948 však byla jako nábožensky smýšlející a bezpartijní diskriminována. V polovině 50. let se musela na FF v Brně nově habilitovat, ale její docentura byla zamítnuta a v r. 1960 musela z fakulty odejít.

- Opat, J.: *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka. Česká otázka včera a dnes*, Praha: Ústav TGM 2003.
- Patočka, J.: *Dopisy Václavu Richterovi*, eds. I. Chvatík – J. Michálek, Praha: Oikúmené 2001.
- Patočka, J.: *Korespondence s kmenologiy I–II*, eds. V. Schifferová – I. Chvatík – T. Havelka, Praha: Oikúmené 2011.
- Slovník českých filozofů*, eds. J. Gabriel a kol., Brno: Masarykova univerzita 1998.
- Tomeš, J.: O správě odkazu, in *Mám jen knihy a skripta, cenná práce životní*, Praha: Masarykův ústav AV ČR 2002, s. 90–92.
- Trávníček, M.: Dva dopisy o rytířskosti, *Texty* č. 35, podzim 2004, http://casopis-texty.cz/texty/No35/z_archivu.html.
- Vítek, J.: *Doc. Jan Patočka na brněnské univerzitě*, <https://katedry.ped.muni.cz/obcanska-vychova/wp-content/uploads/sites/16/2016/11/patocka.pdf>.
- Vítek, J. – Vonková, E.: Jan Patočka na Pedagogické fakultě Masarykovy univerzity v Brně v letech 1946–1948, in *Jan Patočka a naše doba*, Brno: MU 2018, s. 6–11.
- Zouhar, J.: Jan Patočka a T. G. Masaryk, in *Jan Patočka a naše doba*, eds. S. Lesňák, B. Vacková, Brno: MU 2018, s. 12–22.
- Zouhar, J.: Korespondence Jiřiny Popelové s Robertem Konečným z let 1931–1936, *Studia philosophica* 65, 2018, č. 1–2, s. 37–44, <https://doi.org/10.5817/SPh2018-1-2-4>.
- Zouhar, J. – Pavlincová, H. – Gabriel, J.: *Česká filosofie v letech 1945–1948*, Brno: Academicus 2013.
- Zumr, J.: Historie Ústavu T. G. Masaryka, in *Mám jen knihy a skripta, cenná práce životní*, Praha: Masarykův ústav AV ČR 2002, s. 15–41.
- Zumr, J.: Jan Patočka a polští filozofové, in *Filozofia i czas przeszły. Prof. Cz. Głombikovi w 70. rocznicę urodzin*, eds. B. Szotek – A. J. Noras, Katowice: Uniwersytet Śląski 2005, s. 232–236.
- Zumr, J.: K filozofickým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech, *Filosofický časopis* 15, 1967, č. 5, s. 585–598.

Abstract

Jan Patočka's Letters to Robert Konečný

The contribution contains 11 unpublished letters of Jan Patočka from 1935–1967 supplemented with the author's comments and explanations. The addressee of the letters, the nature of which is friendly and rather private, was the Brno philosopher, poet and psychologist Robert Konečný. The author devotes the introduction to the illumination of the origins of the letters and the description of the lives of both friends, whose actions, thought and unquestionable moral authority make them integral figures of the humanist tradition of Czech philosophy.

Keywords

Jan Patočka, Robert Konečný, letters

Doc. PhDr. Helena Pavlincová, Ph.D.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta MU

Arna Nováka 1, 602 00 Brno

pavlinco@phil.muni.cz

Husserlův Platón¹

Ivan Blecha

Někteří historikové filosofie srovnávají fenomenologický postup se způsobem, jakým myslel Platón. Spatřují v něm hledání ideálních esencí, jimiž jsou určeny konkrétní jednotliviny. Procedura „epoché“ se zdá připomínat celkové myšlenkové nároky platónské filosofie a mnohé pojmy, jež Husserl používal, svádějí k dalším analogiím: nejvíce asi pojmy „eidos“ a „Wesensschau“. Že se už za Husserlova života činily pokusy najít mezi ním a Platónem nějakou souvislost, prozrazuje fakt, že sám Husserl považoval za potřebné na tyto názory reagovat.

Pokud tedy přece jen Husserlova fenomenologie konfrontaci s platónskou tradicí umožňuje, pak nelze, jak je zřejmé, postupovat způsobem, který bývá při podobných srovnáních obvyklý. Husserl ve svých dílech poměrně málo cituje z jiné literatury. Povaha fenomenologie jako disciplíny, která chtěla začít znovu a která chtěla budovat na bezpředsudečných analýzách, ani nevyžadovala, aby se Husserl nořil do dlouhých rozborů svých předchůdců. „V celé filosofické tradici před Kantem [...] byl z antických myslitelů zběhlý obzvláště v Platónových dílech, četl je v původním jazyce, zatímco Aristotela studoval pouze v německém

1 Tento příspěvek s radostí věnuji Honzovi Zouharovi k sedmdesátinám. Kromě toho, že mu chci vyjádřit dík za dlouholetou příjemnou a družnou spolupráci mezi našimi katedrami, kterou aktivně pomáhal udržovat, mu chci také poděkovat za jednu maličkost, na kterou sám už možná zapomněl. Hned po sametové revoluci jsem byl ještě jako středoškolský učitel společenských věd vyslán do Brna na „školení“ o Patočkovi. Honza měl o něm přednášku, ale to pro mě nebylo nejdůležitější, protože jsem už sám o Patočkovi leccos věděl. Celou přednášku jsem zato sbíral odvahu, abych se na konci akce osmělil a Honzy se zeptal, zda by náhodou nebylo nějaké místo na katedře filosofie v Brně. Celá osmdesátá léta jsem totiž musel nouzově učit na odborném učilišti ve Zlíně, což mě nebavilo. Odvahu jsem sbíral dlouho, dokonce tak dlouho, že jsem Honzu sledoval pěšky ještě venku cestou po Brně, přidával různě do kroku a zase zpomaloval. Až na jedné křižovatce, na níž Honza zastavil na červenou, jsem se už vlastně neměl jak kontaktu vyhnout, a tak jsem se tedy zeptal. Honza sice řekl, že v Brně místo není, ale dal mi kontakt na Jana Štěpána do Olomouce – tam se prý zrovna zakládá katedra. No a tak jsem v Olomouci dosud. Honza Zouhar tak stál na samém počátku mé kariéry, sice jako nepatrný impuls, ale vlastně jako ten rozhodující.

překladau.“² Husserl zcela opomíná středověkou filosofii. Když už se přece jen zabýval vývojem filosofického myšlení, pak spíše v pozdních letech, a tu byla středem jeho zájmu filosofie novější (Descartes, empirismus, Kant), s níž se – vzhledem k povaze fenomenologických výzkumů – potřeboval vyrovnávat nejčastěji a nejnaléhavěji. Někteří zaujatí kritici považují Husserlův malý zájem o dějiny filosofie za doklad jeho nedostatečné erudice.

Platón je tak nakonec tím myslitelem, jímž se Husserl ze starších filosofů zabýval zřejmě nejvíc. Ale řekněme hned na začátku, že i to, co Husserl s Platónem na půdě své fenomenologie podniká, je velmi letmé a povrchní. Ostatně, Husserl si to sám uvědomuje a nijak to nezastírá. K Platónovi se dostal nepřímou. Inspirovalo ho „Lotzovo rozpracování (Umdeutung) platónské nauky o idejích“.³ Když v dopise Juliu Stenzelovi z 20. 8. 1918 děkuje za knihu *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, píše, že bude jistě cenná „pro nás fenomenologické platoniky“.⁴ Připojuje však ihned, že Stenzel nesmí od Husserla očekávat kompetentní posudek, protože se považuje za velmi „nefilologického člověka“, který sice krouží kolem platónských problémů (a kroužil ještě před tím, než Platóna samotného důkladněji poznal), který však nedospěl k tomu, aby „Platóna objektivně a s náležitým historicko-filosofickým fundamentem studoval“.⁵ Husserl se pramálo staral o detailní studium Platónových spisů, už vůbec ho nezajímaly vášnivé spory současníků o autentičnost a řazení dialogů. „Čtu svého Platóna, vytvářím si filosofii, která má pro mne specifický význam jako filosofie ‚mého‘ Platóna.“⁶

Přímé využití Platónovy filosofie pro potřeby fenomenologie je tedy nanejvýš chudé. Navíc se vůbec netýká souvislostí, které bychom nejspíše mohli očekávat, totiž vlastní fenomenologické „Wesensschau“ a Platónovy nauky o idejích. To, k čemu nakonec Husserl Platóna využívá a co ho vede k poněkud rozvernému označení sebe sama za „fenomenologického platonika“, souvisí s aspektem, který bychom asi na platónské filosofii nepovažovali za nejvýznamnější a nejautentičtější: šlo o obecný problém povahy věd a o postavení filosofie mezi nimi.

2 A. Ponsetto, *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte*, Meisenheim am Glan: Anton Hein 1978, s. 21.

3 E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. I, Husserliana-Dokumente 3, eds. K. Schuhmann – E. Schuhmannová, Dordrecht: Springer 1994, s. 39, dopis Brentanovi z 27. 3. 1905.

4 E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. VI, Husserliana-Dokumente 3, eds. K. Schuhmann – E. Schuhmannová, Dordrecht: Springer 1994, s. 427.

5 *Tamtéž*, s. 428.

6 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934–1937*, Husserliana, Bd. XXIX, ed. R. N. Smid, Dordrecht: Springer 1993, s. 49.

Smím-li zvolené téma nějak předvést, musím začít poněkud ze široka.

Nejpodrobnější a pro Husserlovo stanovisko nejreprezentativnější rozvedení historické role Platónovy filosofie nalezneme v I. díle *Erste Philosophie*.⁷

Už sám název, jakým Husserl tituluje tento soubor svých přednášek z let 1923/24, je pro další práci s Platónem významný. Pod „erste Philosophie“ nerozumí totiž Husserl metafyziku v aristotelském smyslu, ale principiální vědosloví, nauku o možnosti vědeckého poznání vůbec, a za zakladatele takto chápané první filosofie považuje právě Platóna, respektive „dvojhvězdi“ řecké filosofie, totiž Sókrata s Platónem.⁸ U těchto dvou myslitelů vznikla „idea pravé a správné vědy, nebo, což dlouho znamenalo totéž, idea filosofie spolu s objevem problému metody“.⁹ Vedle nich si potom Husserl z tohoto hlediska cení až René Descarta.¹⁰

Jak a proč se stali Platón a jeho předchůdce Sókrates zakladateli první filosofie ve smyslu, v jakém jí rozumí Husserl? Předsókratovská filosofie, naivně zaměřená na vnější svět, byla od základů otřesena sofistickou skepsí. Ta především znehodnotila ideu rozumu.¹¹ Přispěli k tomu už Hérakleitos a Parmenidés. Vykreslili totiž obraz klamavých smyslů, které svádějí intelekt k protikladným, ale týmž právem platným úsudkům.¹² Ukázalo se, že naše myšlení může snadno podlehnout falešné dialektice, v níž „ano“ i „ne“ mají stejnou váhu. Pomocí takové svévolné dialektiky lze dokonce zdůvodnit i existenci ničeho (jak to udělal například Gorgiás). Parmenidés sice nabízel na známé křížovatele cestu k pravdě tím, že se začne používat rozum, sofisté však namítali a snažili se i dosvědčit, že intelekt za neomylný a spolehlivý považovat nelze. Je dobrý jen k tomu, abychom si byli jisti jediným: že totiž nic není jisté, že nic neexistuje, anebo že alespoň nelze zdůvodnit správnost žádné výpovědi.¹³

Sofistickou skepsí ztratila ovšem filosofie svůj původní smysl. Pro skutečnost, kterou nelze nijak uchopit a v níž nelze nalézt žádnou zákonitost, nemůže existovat ani žádná věda, tedy ani filosofie v řeckém smyslu. Ale nedosti na tom: sofistickou skepsí se ztratila i možnost najít vodítka a normy pro lidské jednání. Protože neexistoval žádný pevný, prokazatelný a obecně akceptovatelný vztažný bod, mohlo

7 E. Husserl, *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte*, Husserliana, Bd. VII, ed. R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff 1956.

8 *Tamtéž*, s. 8.

9 *Tamtéž*.

10 *Tamtéž*.

11 *Tamtéž*.

12 *Tamtéž*, s. 316.

13 *Tamtéž*.

se vše vysvětlovat a ospravedlňovat pouhými relativními, individuálními a zcela pragmatickými zájmy.

Právě proti tomuto zásahu sofistiky do sféry lidského jednání, morálky a politiky vystoupil Sókrates. Spíše než za čistě filosofickou a vědeckou musíme podle Husserla jeho reakci proti sofistice považovat za reakci „praktického reformátora“.¹⁴ Tento ohled zůstal trvale přítomen i u Platóna (nezapomeňme, že za jeho hlavní spis je třeba považovat *Ústavu*), získal však u něho teoretickou, spekulativní fundaci. Proto lze Platóna plným právem považovat za „vědeckého reformátora“.¹⁵

Sókrates předně rehabilitoval čistý rozum. Prokázal, že pokud je pečlivě veden, je s to dospět ke zřejmým pravdám. Má dost sil nejen k tomu, aby prohlédl slabost a vnitřní rozpornost sofistických argumentací, ale i k tomu, aby našel to, co je správné a žádoucí v lidském jednání, aby našel „podstatu“ spravedlnosti, statečnosti, přátelství, uměřenosti apod., zkrátka aby nás naučil ctnosti. Mravný život je pro Sókrata „životem z čistého rozumu“¹⁶ a zdrojem lidského uspokojení je tak nejen dobrý pocit ze správného skutku, ale i požitek z *poznání toho, co se má dělat*. Už u Sókrata se tedy objevuje to, co později mnohem více rozvine Platón, totiž že je nutné, ale i principiálně možné opřít lidský život o čistý rozum a že filosofie, která k tomu zase musí být povolána, je vlastně „metodický sestup k původním pramenům všeho pravého a jediného poznání: řečeno dnešním jazykem – sestup k úplné jasnosti, ‚náhledu‘, ‚evidenci‘“.¹⁷

Platón přenesl tento sókratovský princip na vědu.¹⁸ Vrcholným výkonem řecké filosofie proto není podle Husserla metafyzika, jak se obvykle soudí. Pro sebe nebude Husserl pod „první filosofii“ rozumět aristotelskou nauku o „jsoucím jakožto jsoucím“, nýbrž sókratovsko-platónskou ideu „sebe sama absolutně ospravedlňující univerzální metodologie“, ideu vědy „o totalitě čistých (apriorních) principů veškerého možného poznání a o celku apriorních pravd, které jsou v tomto systému uloženy a které z něho lze dedukovat“.¹⁹

Právě proto, že Platón vyšel ze Sókrata a z doby, v níž se vedly spory se sofisty nejen o povahu myšlení, ale i lidského jednání, o povahu etiky i politiky, znamená jeho „první filosofie“ mnohem víc než jen obrat na filosofickém poli. Platón učinil epochální krok, jímž položil základy zcela nové kultury. O pravou vědu se musí

14 *Tamtéž*, s. 9.

15 *Tamtéž*.

16 *Tamtéž*.

17 *Tamtéž*.

18 *Tamtéž*, s. 11.

19 *Tamtéž*, s. 13–14.

opírat nejen čistá teoretická spekulace, ale celý duchovní a mravní život, vzdělání i řízení obce. Věda (jako „první filosofie“) není jen jednou z oblastí činnosti lidského ducha vedle ostatních: věda se stává přímo základem všeho lidského.²⁰

Z širšího, řekněme kulturního hlediska je tedy pro Husserla Platón klíčovou postavou evropských duchovních dějin: propojil otázky po základech vědy s nároky na mravnost a humanitu, vyjádříme-li to novějšími pojmy. Vědomí o nutnosti tohoto propojení si podrží Husserl po celý život a to, že je moderní věda ztratila, bude koneckonců jedním z důležitých projevů její krize.

Filosoficky, věcně však Husserla zajímá Platón jaksi jen v „prvním plánu“. Nikde nenajdeme věcnou konfrontaci s platónskou naukou o idejích a její kritiku. Co Husserla na Platónovi v tomto ohledu poutá, ale čím také Platóna do určité míry přetváří k obrazu svému, je údajně první historický pokus o „transcendentální metodologii poznání“. Platónova dialektika, nauka o idejích, je v Husserlových očích v pravém a širokém smyslu „logikou“ jakožto naukou o principech poznatelnosti světa, jeho „logu“. Nejde tu ještě o logiku v dnešním, značně zúženém smyslu, ale o logiku jako první filosofii a jako první transcendentální vědosloví, smíme-li to tak říci ve světle Husserlových pohledávek.

Historický vývoj však učinil velice brzy z logiky jenom jednu, i když chvályhodnou a obdivuhodnou disciplínu. Začal to už Aristoteles: krátce řečeno tím, že z logiky vytvořil „analytickou“ disciplínu, která si nakonec vystačí sama se sebou bez ohledu na svůj vztah ke skutečnosti a k reálným předmětům. Její pravdy jsou pravdy čistých predikací, které nemají žádný význam pro vztah k realitě.²¹ Husserl naznačuje násilnický ráz takové hypostaze. Dobře, pokud zůstane logika dílčí vědou, hůře, pokud pronikne do ostatních věd a stane se normou myšlení. Takto pojatá logika vzbudila dojem, že je dostačující filosofii, a filosofie ve svém původním platónském smyslu a rozsahu začala proto ztrácet na významu. Tak nakonec při všech svých záslužných snahách zřídila antika pouze to, co my dnes nazýváme dogmatickou vědou a co musí bohužel Husserl považovat jen za pouhý předstupeň pravé filosofické vědy.²² V průběhu dějin potom ztratila logika svou vůdčí roli docela, stala se podřadnou, zastarala a prakticky se nevyvíjela.²³ To je věcná příčina pozdější krize věd.

20 *Tamtéž*, s. 15.

21 *Tamtéž*, s. 30.

22 *Tamtéž*, s. 56.

23 E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Husserliana, Bd. XVII, ed. P. Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974, s. 6.

Čistá, formální, apofantická, tedy aristotelská logika se totiž zaměřuje na věty vůbec v apriorní obecnosti a ty pro ni tvoří sféru ideálních předmětností podobně jako v aritmetice čísla.²⁴ Tím však zřejmě přehlíží různé *způsoby danosti*: pro ni jsou předměty dány „bezproblémově“ a v jediném společném modu, v jakési sterilní indiferenci. Tento způsob danosti ovšem je jenom jeden z možných, a navíc je značně specifický. Husserl chce ukázat, že kromě analyticky logické korelace soudu a předmětu soudu existuje také další korelace, která tyto ideální jednotky klade do vztahu k poznávající subjektivitě, jakož i poukázat na to, „že to identické, co nazýváme výrokem a pravdou v rozličných formách úsudků, je dáno v subjektivních způsobech našich prožitků, a že právě tak je dán v rozličných způsobech předmět soudu jasně, nebo nejasně, jako zakoušený, nebo jako nějak vědomý atd.“²⁵ Soud je produkt usuzujícího aktu a ten je subjektivně prožíván. Je třeba si postěžovat, že ohled na tuto syntetickou konstituci, na prožívání a na roli subjektu v dějinách logiky zcela chyběl. Jistě platí, že každá věda je „objektivní“ vědou, že je zaměřená na určitou sortu předmětů a ty zkoumá. Kromě toho ale je třeba předpokládat, že předměty všech věd náležejí dohromady do univerzální vědy o poznávající subjektivitě a subjektivitě vědomí. Věda o tomto vědomí se zaměřuje na něco docela jiného než dílčí vědy. „Ptáme se nikoli na to, co jsou předměty, které jsou zachycovány v souhlasné zkušenosti podle svého skutečného bytí a ve vzájemné relaci v teoretické pravdě, nýbrž na to, jak vypadá poznání a jak se teoreticky určuje a spolu s ním jak se určuje jakékoliv možné vědomí, v němž mohou být uchopeny takové předměty a předměty vůbec jako jednoty, jako identické předměty.“²⁶ Znamená to zkoumat nejen podoby objektivního, ale i způsoby jeho danosti, formy jeho prožívání, identifikace a reidentifikace atp. Naše věda tedy pojednává o „každém objektivnu jako o objektivnu vědomí a jako o tom, co je dáno v subjektivních modech“.²⁷

V tomto smyslu se právě chce Husserl vrátit k tradiční platónské metodologii, která přece chtěla být naukou o metodě v *univerzálním a radikálním*, nikoli jen zúženém smyslu: aristotelskou analytickou logiku doplnit o zřetel na subjektivní stránku souzení, nahlížení, na kladení předmětu v jeho zakoušení. „Soud je cosi, co bylo získáno usuzováním v posuzujícím konání a to je součást subjektivního života.“²⁸ Slovo „logos“, které slyšíme znít v základu „logiky“, nemusí znamenat

24 E. Husserl, *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte* ..., s. 43.

25 *Tamtéž*, s. 31–32.

26 *Tamtéž*, s. 50.

27 *Tamtéž*.

28 *Tamtéž*, s. 30.

jen něco „objektivního“, jen význam výroku apod., ale může se docela dobře týkat i subjektivní, poznávací stránky rozumu.²⁹ Husserl tak chce rozvrhnout logiku v plném smyslu, logiku, která by byla všezahrnujícím a zároveň principiálním vědoslovím.³⁰

Pro takové „vědoslovné“ založení filosofie se pak Husserlovi zdá být velkým pomocníkem Descartes, který svým radikalismem „obnovil zcela vážně ideu pravé vědy z absolutního založení – starou platonskou ideu...“³¹ S Descartem se však musí nakládat velmi opatrně.

Descartes se nacházel v podobné situaci jako Platón: také jeho filosofii předcházela velká skepse. Nikoli tak jízlivě a bezbřeze relativistická, jakou byla skepse sofistů, ale přece jen dost velká na to, aby vzbudila pochybnosti o možnostech racionálních věd. Francis Bacon předložil celý seznam omylů, jimž propadá lidské myšlení. Descartova velká zásluha spočívá nyní podle Husserla v tom, že vzal tuto skepsi vážně a jednou provždy ji znemožnil. Nachytil ji totiž na její největší slabině, totiž na její radikalitě. Opřel se o to, co činí krajní skepsi tak působivou, totiž o nejúplnější možné pochybování, a z něho vytěžil neotřesitelnou noetickou jistotu.³² Tak Descartes překonal frivolní, paradoxní subjektivismus skepse seriózním subjektivismem, který Husserl nazývá „transcendentálním subjektivismem“.³³

Husserl pak zavádí zajímavou paralelu: Descartes je – z hlediska potřebné změny tradiční logiky na transcendentální metodologii poznání – vlastně jakýmsi Platónem novověku. Také on jako Platón chtěl nově založit teorii poznání, také on jako Platón byl ovšem nakonec nedůsledný a také po něm jako po Platónovi se situace zvrhla (v antice u Aristotela ve formální logiku, v novověku přes naturalismus v pozitivistickou nauku o vědomí či o duševní realitě, což je dobře vidět u britských empiriků).

Způsobil to svou polovičatostí sám Descartes: začal s intuitivní potřebou metodologie z radikálního založení, zůstal však poplatný tradiční metafyzice.³⁴ Jeho hlavní chybou totiž bylo to, že jím odhalené čisté ego pro něj nebylo ničím jiným než čistou duší, něčím, co je každému poznávajícímu dáno v absolutní bezprostřednosti toho jediného kousíčku objektivního světa, jemuž je dáno privilegium potvrdit existenci zbytku ostatního světa.³⁵

29 *Tamtéž*, s. 45.

30 E. Husserl, *Formale und transzendente Logik...*, s. 351.

31 *Tamtéž*, s. 11.

32 E. Husserl, *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte...*, s. 60.

33 *Tamtéž*, s. 61.

34 *Tamtéž*, s. 73.

35 *Tamtéž*.

Descartes tak stál už pod vlivem objektivních přírodních věd, který se projevuje ještě více v koncepci Johna Locka. Například v tom, že jeho pracovní postup je většinou a v rozhodujících krocích induktivní. Tak se Lockova „psychologie“, jeho teorie poznání stává vlastně „přírodní vědou o duši“.³⁶ Vliv přírodní vědy je patrný i na jeho pojmu *tabula rasa*. Jako volná plocha slouží vědomí k tomu, aby se na ní prostorově rozkládaly podněty a posléze i ideje – samy jako jakési ideální „věci“.³⁷ Tak se přírodověda stala prototypem pro vědu o duši, pro teorii poznání a zabránila možnému přechodu k žádoucí transcendentální pozici. Prostorově-věcné vztahy a vlastnosti se staly modelem pro popis duševních stavů. Locke se tak uchyluje k pouhému popisu vědomí jako akcidentálního bytí na nositeli, jímž je jako působící základ duševní substance, a to v analogii k tradiční metafyzické představě materiální substance, která tvoří podklad pro komplex smyslových atributů.

Hlavní chybou britského empirismu je tak jeho naturalismus: nahlíží na stavy vědomí jen jako na psychofyzické události, třídí je jako kousky přírody a neumí v nich rozpoznat jejich intencionální založení, tedy hlavně to, že ve vědomí držené předměty mají specifický status, který nelze naturalizovat.³⁸ Reálně má samozřejmě reálné části, reálné momenty, reálné formy spojení, ale Husserl upozorňuje, že vědomí má imanentní obsahy, které jsou irrealní a nemůžeme s nimi zacházet jako s „kousky světa“.³⁹ Locke a další empirikové neustále zaměňují irrealní, to je vlastně intencionální náležení k něčemu za naturální, reální.⁴⁰ Tímto defektem trpí i tradiční logika, protože v myšlenkových procesech očekává a umí nalézat jenom analogie k objektivnímu světu, jenom psychofyzickou kauzalitu, což je právě podstata psychologismu. Berkeley sice učinil zajímavé kroky kupředu, ale ani on nedospěl k rozpoznání klíčové role intencionality.⁴¹ Hume je potom vlastně reprezentantem třetí vlny skepticismu, po níž už musí přijít rázné řešení, a tím je nepochybně fenomenologie.

Další chybou empirismu podle Husserla je to, že odmítá možnost nahlížení obecnin. Pro empirismus je nazírání, vnímání a zkušenost jedno a totéž.⁴² Data na *tabula rasa* jsou právě tak jako data vnějšího světa časově jednotlivá fakta, jsou čímsi psychicky individuálním, daným v imanentní zkušenosti, která je téhož druhu jako zkušenost vnější. Proto trpí empirismus nedostatečnou a zmatečnou teorií abstrakce. Také tady chybí zřetel k intencionalitě, který jinak činí zřejmým,

36 *Tamtéž*, s. 88.

37 *Tamtéž*, s. 100–101.

38 *Tamtéž*, s. 107.

39 *Tamtéž*, s. 110.

40 *Tamtéž*, s. 112.

41 *Tamtéž*, s. 114.

42 *Tamtéž*, s. 128.

že musí existovat intencionální korelace k „obecninám“. I ve funkcích a procesech myšlení obecného musí vystupovat specifické, to jest „obecné“ koreláty a předmětnosti, a sice nazíratelně.⁴³

Uveďme příklad pochybení v této věci:

Umíme nepochybně rozpoznat a všichni uznat za pravdivé, že „červená barva se liší od zelené“. Toto tvrzení se ovšem týká „relace“, vztahu mezi červenou a zelenou. Protože podle empirismu nelze nahlížet obecné, musel by tento vztah platit jen pro tuto konkrétní, individuální relaci, protože by měl platit jen právě teď a nyní pro jednotlivou danost, kterou vnímám. Tak by to bylo s každým dalším takovým vjemem a tvrzením. Ale to bychom nikdy nemohli vyslovit „obecné“ věty typu, že červená barva se liší od zelené, protože v tomto tvrzení je přece obsažen nárok na neindividuální, obecnou platnost, a jistě náhled této odlišnosti tuto „obecnost“ také zakládá, legitimuje, a dokonce si ji i vyžaduje. Leží přece v základu každé takové věty, že kdykoliv vidím červenou a kdykoliv vidím zelenou, vidím také jejich odlišnost a tato odlišnost platí právě „kdykoliv“. K tomu nepotřebuji nekonečnou řadu indukcí, jak se toho zbytečně obával Hume.

Ale právě proto, že názor obecného je nepochybně ve vědomí dán jinak než názor jednotliviny, je potřeba důkladné analýzy vědomí a zkušenosti, která ovšem bude analýzou zcela jiného typu, než jakou byl britský empirismus.⁴⁴ Empirismus je zcela slepý „vůči idejím a zákonům mezi nimi ve správně pochopeném platónském smyslu“.⁴⁵ Vědomí musí být proto zkoumáno metodou „intuice podstat“ (*Wesensintuition*), tedy „čistě uchopenou platónskou metodou“.⁴⁶ Musí se jednat o „eidetickou vědu o Já vůbec“, o „eidetickou vědu o ego cogito“.⁴⁷ To je další aspekt, na jehož základě Husserl akceptuje Platóna. Nejen jako zakladatele specifické, snad přísné vědy o poznání, ale i jako toho filosofa, který měl smysl pro myšlení, respektive nahlížení obecného.

Když se ovšem podaří přes historické peripetie učinit konečně z fenomenologie, jak Husserl celý svůj život pevně doufal, vědu z absolutního založení, objeví se přece jenom zřetelný rozdíl od naivních pokusů Platónových. Ukáže se najednou, že u něho šlo o pouhou geniální intuici, jíž nemohl – s pochopitelným dobovým omezením – vtisknout ten správný výraz. Zatímco pro Platóna jsou nejdůležitější „ideje“ jako samostatné entity a z nich idea dobra jako něco zcela „nadsoucího“,

43 *Tamtéž*, s. 129.

44 *Tamtéž*, s. 139.

45 *Tamtéž*, s. 127.

46 *Tamtéž*, s. 139.

47 *Tamtéž*, s. 140.

je jedinou „ideální“ jednotou pro Husserla svět jako korelát transcendentálních intersubjektivních aktivit. Husserl tedy odmítá akceptovat metafyzické důsledky Platónovy koncepce, nechce přijmout představu supranaturální říše idejí, která je mimo náš svět. Ideje mají sice zůstat normami myšlení a jednání, ale jenom jako směrovníky dílčích konstitucí a jako jednotící obraz světa. Z fenomenologického stanoviska se musejí respektovat dva vzájemně se podporující úběžníky – a ani jeden z nich nestojí Platónsky zcela mimo „tento svět“.

Snad i tyto letmé, na poměrně úzký okruh Husserlovy práce zaměřené analýzy postačí, aby přece vysvitlo cosi zajímavého. Zatímco velcí Husserlovi pokračovatelé, Heidegger zejména a pak například náš Patočka, nahlíželi na Platóna především kriticky (Heidegger velmi radikálně, Patočka s poněkud vyváženějším stanoviskem ne tak ostře), Husserl, jak jsme právě viděli, Platóna akceptoval. Ale zároveň je také vidět, že toto akceptování se děje ve sféře, která se zcela míjí s tou, v níž posuzovali „svého“ Platóna Heidegger nebo Patočka. Zatímco Heidegger a Patočka pracovali s Platónem prakticky mimo klasickou, transcendentální verzi fenomenologie a kriticky hodnotili jeho roli spíše ve vývoji myšlení o bytí, tedy metafyziky, neboť ta se jim zdála osudem západního myšlení, Husserl dospěl k Platónovi (a tedy k jeho pozitivnímu ocenění) při hledání vlastních základů fenomenologie a při její obhajobě v konfrontaci s dobovým naturalismem a psychologismem.

Literatura

- Husserl, E.: *Briefwechsel*, Bd. I, Husserliana-Dokumente 3, eds. K. Schuhmann, E. Schuhmannová, Dordrecht: Springer 1994.
- Husserl, E.: *Briefwechsel*, Bd. VI, Husserliana-Dokumente 3, eds. K. Schuhmann, E. Schuhmannová, Dordrecht: Springer 1994.
- Husserl, E.: *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte*, Husserliana, Bd. VII, ed. R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff 1956.
- Husserl, E.: *Formale und transzendente Logik*, Husserliana, Bd. XVII, ed. P. Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974.
- Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, Husserliana, Bd. XXIX, ed. R. N. Smid, Dordrecht: Springer 1993.
- Ponsetto, A.: *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte*, Meisenheim am Glan: Anton Hein 1978.

Abstract

Husserl's View of Plato

Unlike Martin Heidegger, who was always critical of Plato's role in the history of philosophy, and Jan Patočka, who was more charitable but still had serious misgivings about Plato, Edmund Husserl saw Plato truly positively. However, his view resulted from the fact that he had simplified Plato's theory substantially and adapted it to his own view of philosophy. According to Husserl, Plato was an inspirational figure as a founder of philosophical 'theory of science', and because he sought abstract knowledge of the Forms, he could serve as a useful contrast to the one-sided philosophy of modern empiricism. This paper attempts to present Husserl's position in a greater detail and assess it.

Keywords

Edmund Husserl, Plato, phenomenology, theory of science, logic, rationalism, empiricism

Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Palackého

Křížkovského 12, 771 80 Olomouc

ivan.blecha@upol.cz

K pojetí kultury u Gillese Lipovetského¹

Ivana Holzbachová

S definicí kultury se u Lipovetského nesetkáme, a to bez ohledu na to, že se ve svých knihách zabývá nejen společností jako takovou, ale někdy i jejím vztahem ke kultuře, někdy přímo tím, co bychom mohli označit jako součást kultury (móda).

V podstatě se dá konstatovat, že pokud Lipovetsky o kultuře mluví, chápe ji jako kulturu v širokém smyslu, tedy jako systém určitého chování, pro které jsou typické významy nebo hodnoty charakteristické pro určitou společenskou skupinu,² v našem případě především pro západní společnost. V pojmu světokultura, který se objevuje v jeho knize o globalizaci,³ se objevuje přesvědčení, že právě tato určitá kultura Západu se může rozšířit na celý svět. Ale i tam nacházím věci, které nemohu pochopit. Jen namátkou:

1. V případě světokultury je kultura forma (života, chování). Např. ženy v Číně, alespoň v jejich velkých městech, chodí oblečené stejně jako ženy v Evropě a totéž se dá říci o ženách téměř na celém světě. Mohou to být i hodnoty, tj. v případě rozšiřování postmoderní kultury uvolnění hodnotového rámce. V tom případě je pro mne ovšem nepochopitelné,
2. proč se Lipovetsky v souvislosti s kulturou nezabývá náboženstvím, které se většinou dá jen těžko změnit „jako rukavičky“. Sám na to – ale spíš jen v náznaku – naráží, když se zmiňuje o konfliktu s muslimy. Nicméně i zde nakonec tvrdí, že náboženská víra u muslimů je jen něčím povrchním, co v podstatě nevádí rozšiřování světokultury jako formy. Ke správnosti tohoto úsudku by se museli ovšem vyjádřit znalci muslimské společnosti a kultury a jistě i mezi nimi by o tom vypukla diskuse.

1 Jana Zouhara zajímá kultura, a to ve všech jejích rozměrech. Proto jsem se rozhodla napsat právě tento článek.

2 Gilles Lipovetsky, *Paradoxní štěstí (esej o hyperkonzumní společnosti)*, Praha: Prostor 2007 (originál Paris: Gallimard 2006), s. 200–201.

3 Gilles Lipovetsky – Hervé Juvin, *Globalizovaný Západ (polemika o planetární kultuře)*, Praha: Prostor 2012 (orig. Paris 2010).

Podívejme se nyní na to, co o kultuře, případně o jejích souvislostech píše sám Lipovetsky. Především, jako by se měnila váha kultury v souvislosti s materiálním vývojem společnosti. Lipovetsky píše, že v tradičních společnostech představovalo hmotné přežití obtížný úkol, ale kulturní řád měli lidé hluboce vštípený. Dnešní situace je však podle něho jiná: čím více se množí materiální uspokojení, tím více se rozmáhá nespokojenost s kulturou.⁴ V jakém ale smyslu? Je to nespokojenost s kulturou jako takovou, se lpěním na tradičních kulturních hodnotách, nebo nespokojenost s postmoderní, resp. hyperkomerční kulturou?

Lipovetsky na tuto otázku spíše neodpovídá, nebo odpovídá rozporně. Na jedné straně hyperkomerční kulturu brání. Ptá se: „Máme [...] právo prohlásit hyperkomerční fázi vývoje za úpadkový a nihilistický svět nového barbarství?“⁵ Na tuto otázku odpovídá záporně, když výslovně odmítá tvrzení o estetickém barbarství, a dokládá to vnímavostí lidí této společnosti ke krajině, zájmem o muzea a památky i zálibou v dekoracích interiérů. To je podle něho dokladem růstu estetického vkusu stejně jako to, že volný čas je ovládán konzumentskou estetikou.⁶ Stejně tak to, že spousta lidí se uměním zabývá i amatérsky. Pravda je tedy podle Lipovetského taková, že „demokratizace estetické zkušenosti je pro svět hyperindividualismu charakterističtější než úpadek smyslu pro krásno“.⁷ Pro hyperkomerční společnost je tedy příznačná silící poptávka po krásnu, touha vychutnat si slasti „dojmů bez užitku“. Stejně tak se kultura v této společnosti projevuje v etické oblasti. Proti obvinění z morálního barbarství staví Lipovetsky obrovskou vlnu solidarity s lidmi postiženými nepřízní osudu.⁸

Ale právě na tomto místě nastává podle mého názoru určitý zlom. V souvislosti s chudobou a solidárností s chudými nebo jinak postiženými lidmi se v hyperkomerční společnosti objevuje renesance mravního tázání, která navazuje na pád politického projektu a velkých systémů smyslu.⁹ Znamená to tedy, že si lidé uvědomují nedostatečnost svého štěstí? Asi ano. Právě proto se obracejí k hledání východiska ze situace, kterou považují za krizovou, a to v oblasti kultury, výchovy i politiky. Odtud pak plynou diskuse kolem škol, v nichž lidé přicházejí na to, že „liberální hédonismus nedokáže zajistit základ a rámec pro výchovný systém hod-

4 G. Lipovetsky, *Paradoxní štěstí...*, s. 185.

5 *Tamtéž*, s. 390.

6 *Tamtéž*, s. 391. Dovolím si poznámku. Tohle všechno nevypovídá nic o kvalitě tohoto vkusu. Jenomže – v postmodernismu se přece nesmí mluvit o kvalitě vkusu, o vysokém umění a kých. O tom ostatně nepřímo vypovídá i pokračování Lipovetského textu.

7 *Tamtéž*, s. 391.

8 *Tamtéž*, s. 392.

9 *Tamtéž*, s. 393.

ný tohoto jména“.¹⁰ Ostatně i na jiných místech Lipovetsky zdůrazňuje úlohu vzdělání pro budoucí *kulturní* obrat, který má vést k jiné (lepší) společnosti, a pochvaluje si, že ve společnosti existují lidé, kteří nepropadli hodnotám hyperkomerční společnosti (např. přírodovědci), a klade v ně naději do budoucna.

V diskusi o globalizaci nachází Lipovetského pojetí kultury silného protivníka v H. Juvinovi. Ani on se nezdržuje definicí kultury, ale z textu vyplývá, že se drží poněkud tradičnějšího pojetí kultury, včetně rozlišení širšího a užšího pojetí kultury (kultury jako takové a skupinových kultur). To nacházíme např. tam, kde Juvin kritizuje skutečnost, že západní kultura zničila a ničí množství starších (domorodých) kultur a jazyků. Míšení kultur není podle jeho názoru cestou k jejich smíření, ale vede k ničení přírodního prostředí a vyvolává často hněv a frustraci. V této souvislosti se zmiňuje o zločinnosti v Brazílii.¹¹ Juvin také upozorňuje na skutečnost, že kulturu nemůžeme libovolně měnit (jak se prý domnívají mladí Američané). Kultura je naší bytostnou součástí, je to to, co jsme načerpali od svého narození do asi 3–4 let věku. Můžeme se samozřejmě poučit o cizích kulturách, můžeme je studovat, ale nemůžeme se stát jejich členy – nemůžeme změnit svou identitu.¹² Juvin zdůrazňuje: „Ať už použijeme jakkoli silné prostředky a jakékoli množství energie, kultura bude vždy podmiňovat odlišnost a dovolí člověku, aby se cítil jiný – tedy aby se cítil živý. Není kultury bez kultur, není kultury bez napětí a střetů.“¹³

Individualismus a personalizace převážně na příkladu módy

První Lipovetského kniha, která vzbudila velký rozruch, byla *Éra prázdnoty* s podtitulem *Úvahy o současném individualismu*, která vyšla ve Francii v roce 1983, u nás o patnáct let později. Chceme-li se však věnovat personalizaci a individualismu, musíme vzít v úvahu i jeho knihy pozdější, zejména tu, která se týká módy,¹⁴ a abychom se dostali až téměř k současnosti, i *Hypermoderní dobu*.¹⁵

Individualismus je tedy spojen s módou. Ale móda se nerodí až s individualismem, nýbrž je mnohem starší a objevuje se na jiném, společenském základě. Od pradávna oděv sloužil jako jeden z rozlišujících znaků, který ukazoval navenek příslušnost k určité společenské vrstvě. Lipovetsky se odvolává na M. Webera,

10 *Tamtéž*, s. 395.

11 G. Lipovetsky – H. Juvin, *Globalizovaný Západ...*, s. 210–211.

12 *Tamtéž*, s. 212–213.

13 *Tamtéž*, s. 214.

14 G. Lipovetsky, *Říše pomijivosti (móda a její úděl v moderní společnosti)*, Praha: Prostor 2002 (Paris: Gallimard 1987).

15 G. Lipovetsky, *Hypermoderní doba (od požitku k úzkosti)*, Praha: Prostor 2013 (originál 2004).

podle kterého přepych vládnoucí třídy nepocházel z nadbytku, ale byl zdrojem sebestoprvčení. Dvorská společnost tvořila při zrození módy rozhodující faktor, a to už od 14. století, kdy ustupuje do pozadí vojenská a politická role šlechty. Ale i to zastírá podle Lipovetského skutečné jádro problému. Móda je „projevem nového vztahu vlastního já k druhým a touhy stvrdit vlastní osobitost, která se během pozdního středověku dostala u nadřazených vrstev do popředí“.¹⁶ Tomu odpovídá i Lipovetského tvrzení: „Je třeba trvat na tom, že v genealogii módy byly v ‚poslední instanci‘ určující hodnoty, významové systémy, záliby a životní normy.“¹⁷ Ani středověká a raně novověká móda nebyla uniformní, nýbrž měla i několik dalších funkcí – Lipovetsky v této souvislosti uvádí pojem svádění. Nicméně, existovaly hranice toho, co bylo povoleno, a toho, co bylo zakázáno. Vzpomeňme třeba na to, že se měšťanským ženám zakazovalo nosit stejně bohatě zdobené šaty jako šlechtičny. Ale tento vertikální tlak během doby, v níž ve společnosti probíhala demokratizace, povoloval. Napodobování v módě se už neprojevovalo shora dolů, ale horizontálně: napodobovalo se to, co lidé viděli kolem sebe: „Sledujeme módu, nikoli abychom se odlišili od podřízených tříd nebo stavěli na odiv svou pozici, ale především se chceme změnit, být moderní, líbit se a vyjádřit svou osobnost.“¹⁸

Lipovetsky nesouhlasí s Tocquevillovým názorem, že demokracie mj. posílila mezi lidmi závist a zášť. Lipovetsky tvrdí, že právě proto, že lidé dosáhli minimálního komfortu, méně trpce vnímají rozdíly mezi sebou samými a svým okolím. Spíš se soustřeďují sami na sebe. To souvisí i s individualizací životních stylů.¹⁹ Demokratizace společnosti vedla k tomu, že systém rozšířené módy se už nepodílí na udržování společenské diferenciaci a segregaci, ale ukazuje na dlouhodobý proces vydobývání *individuální autonomie*. Ta se samozřejmě neprojevuje jenom v módě oblékání – ta je snad jen jejím nejvíce viditelným, ale ne nutně nejdůležitějším (pří)znakem – ale i v sexuálních vztazích, rodinném životě apod.²⁰ Nový systém módy je se svou mnohotvárností a rozdrobeností v absolutní shodě s „otevřenou společností“ – jak ji chápe Lipovetsky.²¹ Podle jeho názoru „v rovině módy se tak prosazuje hédonistická a krajně individualistická etika zrozená posledním vývojem spotřební společnosti“.²²

16 G. Lipovetsky, *Říše pomijivosti...*, s. 83–87.

17 *Tamtéž*, s. 90.

18 *Tamtéž*, s. 233.

19 G. Lipovetsky, *Hypermoderní doba...*, s. 354–347.

20 G. Lipovetsky, *Říše pomijivosti...*, s. 271.

21 Nevím, zda si Lipovetsky vypůjčil tento termín přímo od K. R. Poppera, nebo zda se k němu dostal zprostředkovaně po kratší či delší cestě interpretací či dezinterpretací, v žádném případě si však „otevřenou společností“ Lipovetského nesmíme plést s otevřenou společností Popperovou.

22 G. Lipovetsky, *Říše pomijivosti...*, s. 196.

Na druhé straně móda v Lipovetského pojetí souvisí silně i s významnými událostmi ve společnosti. V době vlády individualismu a módy se sice projevuje větší tolerance, nicméně se čas od času objevují (velké) společenské boje. Ty se však nepříčí individualistické dynamice, nýbrž přijímají její hodnoty a rysy, a to i tehdy, když jednotlivci zapadají do kolektivních akcí. Ty ostatně nevycházejí z nějakého vyššího řádu, ale jsou spontánní a podnět přichází ze „základny“²³ nebo z občanské společnosti. Bojuje se za partikulární zájmy a za svobodný řád *tady a ted'*. Lipovetsky to dokumentuje na velkých společenských hnutích ve Francii: boje za soukromé školství nebo proti návrhu reformy univerzit. Vždy bylo hybným momentem stvrzení práv jednotlivce disponovat vlastním životem. A vůbec nic na tom nemění, že tato hnutí byla tatáž jako motivační prameny soukromých akcí. Lipovetsky nechce vysvětlovat tato nová hnutí morálky a solidarity. Podle jeho názoru „nová charita čerpá z euforistických a individualistických prvků módy“.²⁴ „S tím, jak panství módy nechává rozprášit velké budovy historického smyslu, se v prvním plánu objevují klíčové ideály demokracie se základní hybnou silou hromadných akcí.“²⁵

Individualismus se projevuje i v moderním umění a i zde se prolíná s módou. Lipovetsky přitom odmítá roli moderní filozofie a moderní vědy v moderním umění. Ta totiž nevysvětluje specifickou modernismu, imperativ novosti a tradici přelomu. To je dáno mj. tím, že Lipovetsky chápe vědecký a technický vývoj jako spíše kontinuální než jako revoluční. Pak jim samozřejmě nelze přičíst příčinnou souvislost s módou a uměním, které popírají každou stálost. „Mnohotvárnost moderního umění rozhodně nelze vysvětlit na základě vědecké a technické jednotnosti průmyslového světa,“ píše Lipovetsky.²⁶ Navíc vědeckotechnický rozum a rozum módy a umění nelze dobře srovnávat. Podle Lipovetského není cesta k rozumu v těchto oblastech přímá. Střetává se s různými bláznivými věroukami. Lidé zde věnují přemýšlení relativně málo času, ale tím častěji hovoří svým vlastním jménem: „Nerozum módy přispívá ke kultivaci individuálního rozumu: móda má své důvody, které rozum nezná,“²⁷ sděluje Lipovetsky.

K rozmanitosti a individuálnosti umění přispěla i demokratizace a trh. Zatímco za renesance byl umělec závislý na mecenáších, v okamžiku, kdy vznikl trh s uměním, se umělci svým způsobem osvobodili. Ale to samo o sobě nemůže vysvětlit jejich posedlost experimentováním a bořením. Jakmile se osvobodili od

23 Není jasné, co tím Lipovetsky myslí.

24 G. Lipovetsky, *Říše pomíjivosti...*, s. 440.

25 *Tamtéž*.

26 G. Lipovetsky, *Éra prázdnoty: Úvahy o současném individualismu*, Praha: Prostor 2008.

27 G. Lipovetsky, *Říše pomíjivosti...*, s. 411.

mecenášů, pustili se do veřejnosti a raději se ve jménu umění smířili s bídou a nepochopením. To je dáno idealistickou ideologií, „která zdiskreditovala tradici a všechny formy heteronomie a donutila k neustálému hledání, vymýšlení kombinací, které jsou v rozporu s bezprostřední zkušeností. Moderní umění tkví i v souběžném působení individualistických hodnot svobody, rovnosti a revoluce“.²⁸ Individualismus moderního umění neztrácí funkci, pouze ji personalizuje, protože díla odspolečensťují, vytvářejí kódy a sdělení na míru. Moderní umění rozprašuje publikum a humorem rozrušuje hranici mezi smyslem a ne-smyslem, mezi tvorbou a hrou. I samo přijímání uměleckých děl (publikem) se personalizuje a stává se „neukotveným“. Vyžaduje spoluúčast diváka. Vzniká nedirektivní estetika.²⁹ Za této situace jsou hranice umění neustále otevřené, a proto vyžadují neustálé vysvětlování a teoretické úvahy. Jako příklad může posloužit román: postavy už nemají přesné obrysy, román pořádný počátek a konec. Chybí záchytný bod a nehledí se už na časovou posloupnost.³⁰ „To přesně odpovídá individualistickému umění, které se vymanilo ze všech estetických konvencí, a tím pádem potřebuje nějakou dešifrovací mřížku, něco navíc, co by posloužilo jako návod k použití.“³¹ Přes to všechno však Lipovetsky tvrdí, že umělcovo dílo nesmíme směšovat s jeho osobním vyznáním.³²

Trochu podobné jevy se objevují i v módě. Až do 19. století fungoval svět luxusu podle modelu aristokratického a řemeslnického typu, to znamená „zhotovování jedinečných kusů, vůdčí úlohu poptávky ze strany zákazníků, anonymní a podřízené postavení řemeslníka“.³³ Jakmile móda přestává být spoutávána přísnou etiketou a s ní souvisejícími přáními zákaznic a zákazníků, módní návrháři začínají požívat velké autonomie a objevuje se haute couture, která je vyjádřením estetických názorů jednotlivého návrháře nebo návrhářky. Ti prosazují své modely a svůj vkus klientům proměněným ve spotřebitele bez práva na vlastní názor.³⁴ Dochází k revoluci stylů, jejich odnárodnění a prosazení kosmopolitismu tvarů.³⁵ Jenomže haute couture byla podle Lipovetského jenom pomíjivým jevem. Stává se něco, o čem jsem se v souvislosti s umělci nezmínila, ale co je, jak ještě uvidíme, s módou svým způsobem spojuje. V následující době obrovským způsobem ubývá zákaznic haute couture. To je záhada. Lipovetsky zde nesouhlasí s Bourdieuvým

28 G. Lipovetsky, *Éra prázdnoty...*, s. 116.

29 *Tamtéž*, s. 121–123.

30 *Tamtéž*, s. 120–121.

31 *Tamtéž*, s. 118.

32 *Tamtéž*.

33 G. Lipovetsky, *Věčný přepych*, Praha: Prostor 2005 (Paris: Gallimard 2003), s. 59.

34 *Tamtéž*, s. 60.

35 G. Lipovetsky, *Říše pomíjivosti...*, s. 260.

pokusem vysvětlit tento fakt za pomoci poukazu na zrod nové buržoazie, která se už nevymezuje ekonomickým, ale kulturním kapitálem a ve své snaze odlišit se od buržoazie tradiční hledá střízlivější a méně očividné znaky.³⁶ Podle Lipovetského je potřeba spojit řád vývoje módy se společenskými a estetickými cíli, které překračují realitu jednotlivých tříd. To znamená, že nové hodnoty spjaté s liberální společností se prosazují ve stadiu hromadné výroby a spotřeby. S tím, jak se módní výrobky prosazují i mimo luxusní obchody – pravda, v horší kvalitě –, proniká hédonistická kultura, kult mládeže, nonkonformismus, spontaneita a důraz na individualitu i mezi široké masy.³⁷

Jenomže tento rozšiřující se „individualismus“ má jeden háček, který se projevuje tím víc, čím víc se přibližujeme k současnosti. Lipovetsky nachází paradox hyperkonzumní doby: „Čím více je spotřebitel svým vlastním pánem, tím více podléhá vnějšímu nátlaku komerce.“³⁸ Na to ostatně Lipovetsky narážel už dříve, když se spolu s Tocquevillem obával o autonomii jednotlivce. Tocqueville se bál nátlaku veřejného mínění. Lipovetsky je konkretizuje do podoby módních vln.³⁹

Avantgarda v umění i módě se navíc vyčerpává. Už nemáme pocit, že žijeme v převratné době, a „vedle této klesající tvořivosti avantgardy se ostatně projevuje i obtížnost jako avantgarda už jen vystoupit“.⁴⁰ Lipovetsky s hořkou ironií upozorňuje na to, že reklamní tváří postmodernosti je udělat událost už z nedostatku událostí. Ale je tu zároveň něco, co se může jevit jako slibné. Lipovetsky poukazuje na to, že se zvyšuje touha lidí tvořit. Vznikají různé amatérské spolky. To podle něho souvisí se vznikem narcistické osobnosti pevně spjaté s individualismem a postmodernismem,⁴¹ která lační po sebevyjádření a jejíž vkus se mění „podle roční doby“. Ke vzniku Narcise dopomohla avantgarda tím, že rozdrobila estetické normy, takže se mohlo objevit umělecké pole otevřené pro všechny úrovně a všechny formy sebevyjádření.⁴²

Tato tendence zasáhla i oblast posvátna. Pro postmoderní společnost je charakteristický návrat k posvátnému. Lipovetsky se tomu diví, ale chtě nechtě konstatuje, že lidé v této době se věnují studiu východních učeních i židovských knih

36 *Tamtéž*, s. 180–181.

37 *Tamtéž*, s. 183.

38 G. Lipovetsky, *Hypermoderní doba...*, s. 17.

39 G. Lipovetsky, *Říše pomíjivosti...*, s. 405–406.

40 G. Lipovetsky, *Éra prázdnoty...*, s. 142.

41 Viz níže.

42 G. Lipovetsky, *Éra prázdnoty...*, s. 141–149. V práci *Věčný přepych* (s. 75–76) se Lipovetsky odvolává na Veblena, podle něhož naše přepychy neživí jen touha být obdivován, ale také obdivovat sám sebe. Právě to – narcismus – dnes převažuje: touha odlišit se od běžného průměru. Tendence k individualismu, ale zároveň k poměrování se s druhými.

a že roste počet sekt. Poukazuje však také na to, že procesem personalizace bylo zasaženo samo náboženství: Lidé věří „po svém“ a přebírají postmoderní proměnlivou logiku: „Nový mysticismus [...] přispívá k tomu, že (bez ohledu na případný vztah k absolutnu) se ze smyslu a pravdy stává personalizovaná obměnitelná hračka a nastupuje psychologizující narcismus.“⁴³ V tomto smyslu se Lipovetsky vyslovuje i o dvě desetiletí později, když píše, že konzumnímu světu už nemůže v jeho rozmachu zabránit ani náboženství: „Od náboženství zakotveného v pojmech zásvětní spásy se křesťanství přesunulo k náboženství ve službách vnitrosvětského štěstí, které klade důraz na hodnoty solidarity a lásky, na harmonii, vnitřní klid a dokonalou osobní realizaci.“⁴⁴ Dokumentuje to na vzrůstu paranormálních aktivit, které lze pozorovat např. v souvislosti s hnutím New Age, nebo na tom, o čem psal už v *Éře prázdnoty*: dochází k individualizaci víry a jednání, relativizaci náboženské příslušnosti ve znamení citů a ve snaze najít autentičtější subjektivní život.

Už tam také psal o negativních důsledcích individualizace a personalizace. Spojuje to mj. s rolí humoru: Zatímco první individualistické revoluci odpovídala v humoru podvojnost satiry a jemné citlivosti, druhá, spojená s masovým hédonismem, se řídila hlavně hodnotami srdečnosti a komunikace. To ukazuje na antropologickou změnu, na zrod tolerantní osobnosti, která nemá žádné velké ambice, nemá o sobě velké mínění a v nic pevně nevěří.⁴⁵ Jenomže to ukazuje podle Lipovetského také na desubstancionalizaci člověka. Proces personalizace udělal z bližního bytost „třetího typu“, ztřeštěnou hračku. To je podle Lipovetského poslední fáze demokratické revoluce: Nic už nevyžaduje uctívání. Ale zároveň se bližní mění v bytostného cizince. „Jsme nuceni uznávat stále více ‚ideologii‘ rovnosti a zároveň musíme pociťovat vzrůstající psychologickou nestejnorodost. Po hrdinské a univerzalistické fázi rovnosti, byť byla zjevně omezena odlišnostmi tříd, nastala humoristická a partikularistická fáze demokracií, kde už si rovnost z rovnosti nic nedělá.“⁴⁶ Tato Lipovetského slova opět poukazují na nejednoznačnost – která mu dělá čest – jeho pojetí postmoderní společnosti. Ačkoli mnohé její rysy vítá, vidí zároveň nebezpečí, které z jejího dalšího rozvoje plyne.

Jako příklad této nejednoznačnosti uvedme na jedné straně postřeh týkající se změn reklamy, na druhé umlkání smíchu.

Reklama dlouho souvisela s pravděpodobnými výroky, ale to dnes už ustupuje. Současná reklama nechce přesvědčit, nýbrž obveselit, udivit, pobavit. Místo výčtu

43 *Tamtéž*, s. 141.

44 G. Lipovetsky, *Paradoxní štěstí...*, s. 144.

45 G. Lipovetsky, *Éra prázdnoty...*, s. 189.

46 *Tamtéž*, s. 197.

anonymních úspěchů se tu předává značková osobitost, tj. personalizuje se.⁴⁷ Na druhé straně právě s legrační společností, v níž je humor prázdnou legráckou, jak koneckonců ukazoval i příklad s reklamou, nastává fáze, v níž je smích likvidován. Něco připravuje lidi o chuť se smát. „S tím, jak zvukové zaneřádění zasahuje celé město, smích postupně zaniká a lidé umlkají.“⁴⁸ Tak se stává, že proces personalizace nakonec vyprodukuje člověka podobného přízraku, tu nad věcí, apatického a vzápětí zbaveného pocitu, že vůbec existuje. To označuje Lipovetsky za násilnou postmoderní izolaci, kterou líčí s pesimistickou ironií: „Krásná doba teprve začíná, civilizace pokračuje ve svém díle a vytváří narcistické lidstvo bez hojnosti, bez smíchu, ale přesyceného známkami humoru.“⁴⁹ To je navenek zakrýváno bujícím kultem celebrit, hvězd a hvězdiček. Ty „zaplnují prázdnou, které vytvořila nadměrná individualizace našeho světa, balkanizace kulturních pravidel a depolitizace a rozpad tradičních tříd“.⁵⁰ Ale to ještě není to nejhorší. Posilují sebevražedné tendence. Lipovetsky, odvolává se na Durkheima (a my si připomeňme Masaryka), konstatuje, že sebevražednost stoupala už od 19. století. Na počátku 20. století se situace uklidnila, ale od sedmdesátých let (ve Francii) neustále stoupá. Silně se zvyšuje počet sebevražedných pokusů, a to ve všech rozvinutých zemích. „Postmoderní společnost zdůrazňováním individualismu a jeho narcistickou proměnou znásobila sklony k autodestrukci, i když změnila jejich intenzitu.“⁵¹ Vzestup počtu sebevražd je podle Lipovetského průvodním jevem individualistických společností. Dnes, na rozdíl od minulé doby, jsou sebevraždy méně krvavé a bolestivé.

To vše můžeme spojit i s Lipovetského úvahou odcizení. Podle Lipovetského se v 19. a 20. století objevuje nový druh apatie: není to už úzkost, nýbrž lhostejnost. „Systém vybízí k *pohodě* a k citovému zproštění se od závazků.“⁵² Při bližším zkoumání tohoto jevu Lipovetsky tvrdí, že lhostejnost se jen v malé míře překrývá s tím, čemu marxisté říkají „odcizení“, i když široce pojaté. Odcizení souvisí s kategoriemi objektů, zboží, jinakosti, „zatímco apatie se šíří tím více, že se týká informovaných a vzdělaných *subjektů*“.⁵³ To roste i v dalším období, kdy, jak už bylo napsáno, ubývá závist. Zároveň však roste lhostejnost vůči druhému,

47 G. Lipovetsky, *Říše pomíjivosti...*, s. 288–289.

48 G. Lipovetsky, *Éra prázdnoty...*, s. 173.

49 *Tamtéž*, s. 175.

50 G. Lipovetsky – H. Juvin, *Globalizovaný Západ...*, s. 46.

51 G. Lipovetsky, *Éra prázdnoty...*, s. 248–249.

52 *Tamtéž*, s. 48, kurzíva G. L.

53 *Tamtéž*, s. 53, kurzíva G. L.

osamělost a pochybnosti o vlastních schopnostech.⁵⁴ Lipovetsky poznamenává: „Pokud jde o štěstí, neexistuje pokrok.“⁵⁵

Nejednoznačnost ukazuje individualismus i v souvislosti s hyperkonzumní (nebo hypermoderní) společností, která podle Lipovetského charakterizuje současnou epochu. Pro ten je příznačný odstup od striktně chápaného užitku a úsilí o slastný prožitek: „Třetí vývojová fáze⁵⁶ se vyznačuje novým emocionálním vztahem mezi jednotlivci a pořizovaným zbožím: nastoluje se primát zážitku a společenský i individuální význam konzumentské sféry se mění způsobem, který jde ruku v ruce s dnešním vyhoceným individualismem.“⁵⁷ To se projevuje nejen připomínaným kultem hvězdiček, ale také extrémním zdůrazňováním sexu, i když běžné chování je poměrně krotké. Individualismus se tu projevuje v tom, že láska toho druhého je chápána jako jistý druh uznání, po němž jednotlivec touží jako po takovém.⁵⁸ Na druhé straně „demokratizace blaha jde ruku v ruce s rozkvětem riskantního počínání: i přes očividné protiklady se v obou případech jedná o projev nového zkušenostního individualismu“.⁵⁹ Z toho pro Lipovetského plyne, že současný individualismus vlastně nastavuje dvojí tvář: smyslnou a výkonnostní, narcistní i prométheovskou. Jeho ztělesněním není ani Dionýsos, ani Superman, nýbrž Janus, bůh, který má dvě tváře.⁶⁰ „Hyperkonzumentství není technika ve službách sebepřekonávání, nýbrž snaha ‚mít čas sám pro sebe‘, kdy se člověk ‚stará jen o sebe‘; je to způsob, jak vyhledávat a nacházet kompenzační zdroje uspokojení a jak si subjektivně podmanit celé vrstvy naší soukromé existence.“⁶¹

Lipovetského charakteristika současného, především západního člověka a jeho společnosti není obsahově nijak jedinečná. Je však jedinečná svou všeobsáhlostí,

54 To bezesporu souvisí s tím, na co Lipovetsky naráží ve svých pozdních dílech, kde se jeho pozornost posunuje i k nejistotám, s nimiž je poslední dobou spojeno i postavení těch lidí, kteří jsou vzdělaní a schopní a kteří by tedy ještě v polovině 20. století mohli oprávněně očekávat jistotu a postup v povolání, a tedy i v sociální oblasti.

55 G. Lipovetsky, *Paradoxní štěstí...*, s. 364.

56 Období, které je předmětem Lipovetského úvah, on sám rozčleňuje na několik fází. Pro tento účel je můžeme označit jako: (1) Období masového konzumu (léta 1950–1980), spojeného se sebekritikou marxismu (v letech cca 1965–1983), avšak už v 70. letech začíná tato fáze přecházet v (2) postmoderní společnost, kterou Lipovetsky datuje do let 1973–1991, která opět plynule přechází v (3) hypermoderní společnost v posledním desetiletí 20. a v 21. století. Tato společnost však částečně splývá s hyperkonzumní společností a je těsně spjata s problémem globalizace.

57 G. Lipovetsky, *Hypermoderní doba...*, s. 51–52.

58 *Tamtéž*, s. 270–273.

59 *Tamtéž*, s. 399. Lipovetsky tu má na mysli extrémní výkony, jako je třeba osamělé přeplování moří a vůbec přijímání extrémních rizik osobní zkoušky.

60 G. Lipovetsky, *Hypermoderní doba...*, s. 315–316.

61 G. Lipovetsky, *Paradoxní štěstí...*, s. 320.

snahou zaútočit na současné problémy z mnoha stran. Jednu z nich jsem se pokusila v předloženém textu vybrat. A právě zde je vidět, jak se Lipovetského charakteristiky blíží např. Popperově předpovědi možné budoucí anonymizace západní společnosti, v níž „abstraktní“ lidé budou neteční k ostatním, nebo Fukuyamově představě posledního člověka, který, zbaven starosti o podstatné politické problémy, bude puzen hledat východisko v tom, že se stane odlišným: stane se workoholikem, pokusí se být vrcholným sportovcem, bude se odlišovat od ostatních tím, že se bude pyšnit svým snobstvím. Pro oba zmíněné autory je tato perspektiva nepříjemná, a není příjemná ani pro Lipovetského. Ten se proto snaží i na chování člověka postmoderní doby najít kladné stránky (což se mu chvílemi i daří), a na druhé straně hledat lék na ty, které nejsou kladné. Doporučuje návrat k vědomí minulosti, spoléhá na vzdělání atd. Ale to už je jiná kapitola.

Literatura

- Lipovetsky, G.: *Éra prázdnoty: Úvahy o současném individualismu*, Praha: Prostor 1998, 2008.
 Lipovetsky, G.: *Hypermoderní doba (od požitku k úzkosti)*, Praha: Prostor 2013.
 Lipovetsky, G.: *Paradoxní štěstí (esej o hyperkonzumní společnosti)*, Praha: Prostor 2007.
 Lipovetsky, G.: *Říše pomíjivosti (móda a její úděl v moderní společnosti)*, Praha: Prostor 2002.
 Lipovetsky, G.: *Věčný přepych*, Praha: Prostor 2005.
 Lipovetsky, G. – Juvín, H.: *Globalizovaný Západ (polemika o planetární kultuře)*, Praha: Prostor 2012.

Abstract

On Gilles Lipovetsky's Concept of Culture

With a bit of exaggeration, it could be claimed that Lipovetsky's lifetime work has focused on (contemporary or post-modern) culture. Surprisingly, Lipovetsky has never defined the concept of culture. It is, thus, necessary to reconstruct it from his work. The presented paper analyses the concept of culture on the background of Lipovetsky's account of fashion. This account is very broad. Lipovetsky emphasises that fashion covers a large area extending from clothing, social intercourse and religion all the way to an account (and self-constitution) of man. In this regard, Lipovetsky puts special emphasis on the development of individualism in modern society. He also points out inconsistencies in the understanding and the manifestations of individualism.

Keywords

Gilles Lipovetsky, post-modern culture, modern society, fashion

Doc. PhDr. Ivana Holzbachová, CSc.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta MU
 Arna Nováka 1, 602 00 Brno
 holzbach@phil.muni.cz

Prométheus například. Moc mýtu, distance a přihlížení podle Hanse Blumenberga

Břetislav Horyna

Úvodem

Jeden z ústředních termínů filosofie Hanse Blumenberga, výraz *actio per distans*, má dlouhou tradici, která začíná v řeckém starověku a přes středověk, novověkou fyziku a filosofii se táhne do současnosti. Působení na dálku bylo samozřejmě velkou otázkou pro křesťanskou teologii (kde se týkalo zejména eucharistie) a pro přírodní filosofii 17.–18. století; ještě Newton v *Principiích* musel uznat, že ví o existenci síly, kterou na sebe působí vzdálená tělesa, ale netuší, jak taková síla (gravitace) dělá to, co dělá. Z obavy, aby se z filosofie nevytratil rozum ve prospěch takových magicky působících sil, vystoupil kriticky proti Newtonovi Leibniz, který vracel celou otázku „vzdáleného působení“ na půdu teologie.¹ Značný vliv na novější filosofii a později i teorii vědy měl Kantův koncept „instantního působení na dálku“ (*instante Fernwirkung*), rozvedený ve spisu *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, kde se aplikují na fyziku principy rozumového poznání popsané v *KČR*. Kant zkoumal možnost, zda a jak lze založit fyziku *a priori*. Výchozí premisa, podle níž je pohyb základní určení smyslově vnímatelných předmětů, znamená, že materie jako jejich pojmové sjednocení bude vyžadovat rozlišení pohybu do čtyř úseků, odpovídajících základnímu kategoriálnímu formalismu. Pohyb se pak analyzuje jako kvantita, kvalita, relace a modalita; zásadní význam mělo zkoumání pohybu jako kvality, kdy je pohyb dynamika – sedmá poučka této části říká, že *přitažlivost, která je pro všechnu materii zásadní, je bezprostředním působením této materie na jinou skrze prázdný prostor.*² Další pokusy o *actio per distans* ve filosofii 19. století (Hegel, Schopenhauer, Nietzsche) neukázaly nic nového, stále se pohybovaly v intencích nedoložitelného ztotožnění působení na

1 Srov. G. W. Leibniz, *Theodicea*, přel. Karel Šprunk, Praha: Oikúmené 2004, s. 48.

2 Srov. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786. („Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.“)

dálku s gravitací. Pokud náleží Blumenbergovi prvenství, pak v tom, že jako první a dosud zřejmě jediný filosof přenesl představu působení na dálku do filosofické antropologie a vyložil ji jako základní určení člověka: *Člověk, bytost, která se vzpřimuje a opouští blízkou oblast vnímání, překračuje horizont daný svými smysly, je bytostí actio per distans.*³

Goethe, na kterém Blumenbergovi velmi záleželo, žil dlouho, tak dlouho, že mu nezbylo nic jiného než žít s odstupem, či přesněji, stát se odstupem a vydržet jím být. Daň dlouhověkosti je *Zeitgeist*, který bez náhrady mizí. Zůstává nutnost vyrovnat se s životní situací, v níž Goethovi muselo být zřejmé, že se německý *Zeitgeist* nadále obejde bez něho a neutrpí tím. Blumenberg, skvělý čtenář autobiografických spisů obecně a Goethových zvláště, sledoval, jak se Goethe distancuje od ducha doby, jež už nebyla jeho dobou, jak odmítá přísluhoval tomu, k čemu již nepatří, jak se vyčerpává z ubývajících sil, aby autonomizoval své dílo a tím získal odstup od všeho, co už patřilo nebo alespoň začínalo patřit jiným. Byla to nejsilnější poslední gesta zestárlého básníka, jejichž pomocí proměnil ojedinelost, která rámovala jeho osamocení, ve vítězství odstupu od něčeho, k čemu se skutečný odstup dá zaujmout jedině smrtí; od života těch druhých, kteří pro své mládí ještě nemusí a ani nemohou vědět, jaké to je nepatřit nikam a k ničemu. Žítá distance svede víc než jakékoli přizpůsobení se, které jde vždy na úkor života; distance zbavuje břemene sebepřizpůsobování a je tak hlavním, ne-li jediným prostředkem ulehčení života.

Fakt, že odstup použil jako médium usnadnění Goethe, zaznamenal Nietzsche v *Lidském, příliš lidském*, jehož 279. fragment se zmiňuje o ulehčení života mj. tím, že člověk stojí vůči ostatním a také sobě „v jisté vzdálenosti“. A pokračuje „Dieses Kunststück verstand zum Beispiel Goethe“.⁴ Na příklad zde znamená ještě bez patosu distance, na který dojde později, až už to nebude nezbytné; proto je Nietzscheho *zum Beispiel* věrohodné. Goethe, například on, se probánil až k jasnému vědomí nepřekonatelnosti rozdílu mezi nárokem na skutečnost a skutečností. Tím nezískal sobě vlastní individualitu, podle níž byl a je rozeznatelný mezi všemi právě jako Goethe. *Actiones per distans* jsou pouhými variacemi jistoty o tom, co přinese příští okamžik: ulehčení od břemene nutnosti přizpůsobení, bez nějž nelze

3 „Der Mensch, das Wesen, das sich aufrichtet und den Nahbereich der Wahrnehmung verlässt, den Horizont seiner Sinne überschreitet, ist das Wesen der actio per distans.“ Srov. Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, s. 10.

4 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches: Nachgelassene Fragmente...*, eds. M. Montinari – G. Colli, IV/1–2: Nachgelassene Fragmente, 1876 bis Winter, 1877–1878, 1967, č. 279. („Tenhle kousek ovládal například Goethe.“)

patřit nikam a k ničemu. Mohou se srovnávat s jinými variacemi, které se v dějinách objevují jako koprodukce svých historicky kontingentních kontextů s ahistorickým, invariantním strádáním individuality a sebeovládání. Tak proč ne třeba s Prométheem? Například.

Tiché šelestění

Mytickým postavám se neodpočítává čas. Žijí v cyklech, podle jejichž rytmu jsou lidem blíž nebo dál, ale vždy ještě nadosah. Jsou stále tu, pokaždé přítomné, lhostejné ke jménům, která od lidí dostávají, a odolné vůči hermeneutikám, jež by vymezovaly pole jejich působení. Žijí před člověkem; každá osoba se rodí do vztahů, které vznikaly v cyklech předcházejících jejím narození za nedefinovatelného podílnictví mytických postav. Každá osoba je má na očích podobně, jako má před sebou a v sobě přírodu. Zda si mají navzájem co sdělit, zda se dokážou vůbec rozeznat a sobě vlastním způsobem spolu mluvit a jednat, je jiná věc. Je to možnost, a nebyl nikdy podán důkaz, že musí být využita; mytické postavy nám nesedí na ramenou a nekrouť krkem tam či onam, podle toho, kde vidí pravdu a kde jen mihotání stínů na stěně jeskyně. Na takové poznání si vystačíme sami.

Nezáleží samozřejmě jen na nás samotných, co z možného se také uskuteční. Nemusíme se tím ale znepokojovat; již jen rozlišení mezi možným a skutečným bývá zpravidla heroický výkon s nejistými výsledky, které s sebou obvykle přináší rozčarování. Je možné, že Prométheus prožívá zklamání ze sebe sama silněji než svou příkovanost. Je možné, že byl rozčarován selháním tváří v tvář svým bohům. Stokrát přežvýkané metafyziky tohoto typu jsou jako nedomykavá srdeční chlopeň, jejíž hrozbu poznají lékaři podle systolického šelestu. Filosofie dějin a dějiny pojmů se musí smířit s tím, že v halasu vzájemně se trumfujících výkladů možnosti a skutečnosti pouhý šelest zaniká. Protože nejsou zjistitelné tiše šelestící příznaky, upozorní na sebe obvykle až při kolapsech kultur, v jejich komatózních stavech, šocích a křečích; pojmem „kulturní krize“ označujeme vlastně trvalý stav nevybíravého devalvování všeho, co z možného kultura uskuteční.

Síla mýtu nespocívá v tom, co prožívá Prométheus. Skutečný je jen oheň, který změnil člověka v něco, čím nebyl. Pokud trpí Prométheus silněji rozčarováním než jaterní lézí, má k tomu dobré důvody: oheň, přinesený člověku, aby založil domácnost, je týměž ohněm, kterým hořely hranice s upalovanými lidmi, který šlehá z trysek raketových inteligentních zbraní, který vládne v nitru jaderných reakcí zanechávajících místo živých lidí stíny mnohem skutečnější než stínohry ve všech jeskyních. Faktem ale je, že nás, lidi pověřené správou ohně, nemusí Prométheovy

důvody k utrpení či k jáso tu zajímat; jsou možné, my a naše jednání je skutečné, stýkáme se pouze tehdy, když si o sobě vyprávíme. Důležité pro naše přežití je právě vyprávění, v kterém nerozlišíme a ani nemusíme rozlišovat mezi tím, že něco je možné a něco skutečné, protože potřebujeme pouze to, aby existovalo vyprávěné. Toto vyprávěné legitimuje každý minulý, ale také každý současný a budoucí oheň. Zklamali jsme Prométhea? Přecenil nás spíš než bohy a sebe? Síla mýtu tkví v možnosti nenapadnutelné sebeobhajoby a sebeospravedlnění, která se nám nabízí. My ji můžeme, ale nemusíme využít, a co si při tom myslí Prométheus, je jen jeho záležitost.

Nic chudšího pod sluncem

Hans Blumenberg vystavěl svou teorii setrvalé moci mýtu kolem prométheovské osy.⁵ Jistě ne náhodou; asi nejčastěji znázorňovaný, nesčetněkrát interpretovaný, značně rozporuplný a pro pochopení kulturního vztahu k lidství a božství zásadní mýtus o Titánovi, jenž vrátil lidem světlo a teplo a odlišil je s konečnou platností od necivilizovaných barbarů a zvířecí, byl pro německého filosofa zvyklého myslet napříč dějinami pojmů a myšlení jedinečnou výzvou.

Lidé si mohou jít vzájemně příkladem tím, kolik nepravděpodobnosti v sobě ztělesňují. V tomto ohledu ob stojí vedle nich snad již jen jediný evoluční druh: bohové. Kdybychom dokázali sečíst míru nepravděpodobnosti lidí a bohů, dvou sčítanců, které jsou si ve všem dalším cizejší než příslovečná jablka a hrušky, do společného součtu, asi by nás výsledek neohromil. Jen by potvrdil, že komparativně nejpravděpodobnější je mýtus, a podobně jako u plebiscitu jde jen o to, kdo obsadí druhé místo za jasným favoritem, aby spolu s ním postoupil do druhého, rozhodujícího kola. Lidé, bohové, mýty, slova: nerovné šance, nerovné vztahy, nerovné soupeření, jemuž říkáme dějiny, totožnost dna a bezedna.

Bez mýtů nejsou lidé ani bohové; nezbyvá jim než obapolná devalvace, urážení hlav, pálení obrazů nebo živého masa, sesílání ran a mluvení o věcech života, například o ohni a o tom, komu patří právem a komu právem zcizení.

Neměli bychom vycházet z domněnky, že všechny protiklady se nakonec vyrovnají a splynou ve vyváženosti moudrého uspořádání světa. Není k tomu důvod o nic silnější než k předpokladu, že protivy převáží jedna druhou a zhubí se navzájem. Lidé nejsou nutně bez rozumu, když se snaží zabít bohy; a byli snad vyšínutí bohové, když se domáhali obživnutí v mýtech? Zcela při smyslech byl také básník

5 Srov. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, zejm. díl 3 a 4.

Goethe, když dovedl lidské mluvení k triumfu nad bohy ve verších „Ich kenne nichts Ärmeres / Unter der Sonn' als euch Götter!“⁶ Nic chudšího pod sluncem, nic ubožejšího: výraz „arm“ je v němčině stejně dvojnásobný jako v češtině. Bohové tak mohou být tím nejchudším, co básník poznal, jak uvádí český překlad básně,⁷ ale rovněž tím nejubožejším: a rozdíl mezi ubohostí a ubožáctvím rozpoznají i chudí duchem.

Je nejisté, zda Prométheus prospěl lidstvu; je víc než jisté, že Zeus, který měl starost nikoli o člověka, ale o pokolení bohů, o jejich nesmrtelnost a věčnou vládu, se zachoval nespravedlivě, uboze, zmateně a bohům neprospěl. Vždy jindy jednal spravedlivě, jak zmiňuje Aischylos,⁸ naslouchal Diké, bez níž by božské rozhodnutí nemohlo být božské, protože pouze spravedlnost může rozhodovat o bozích a lidech. Bohové nejsou všemocní ani vševládni, jsou jenom mocní, pokud přistoupí na podmínku, že budou svou moc uplatňovat jako vazalové spravedlnosti, Diké, dcery bohyně Themidy, ztělesňující právo a zákonný řád, který její jasnozřivá dcera rozšířila o δικαιοσύνη, spravedlnost, a δικαιοφροσύνη, rovnost lidí mezi lidmi.

U posouzení Prométheova činu Diké chyběla a Diův soud se vymkl zákonnému pořádku. Tím začal pracovat na zdlouhavé, váhavé vlastní zhoubě, jejíž vážnost narušovala opakovaná vzkříšení a zmrtvýchvstání bohů, návraty, o něž zanedlouho nestál nikdo, a nutila k nim pouze nerozhodnutá mysl lidí.⁹ Bohové umírali tak dlouho, že začali probouzet lítost v příbězích, které si o jejich bezvládí a lidsky páchnoucí předsmrtné slabosti Řekové vyprávěli při každé příležitosti, kromě těch nevhodných, kdy se mlčí vstříc plamenům nočního, chlad rozrážejícího ohně. S každým opakováním vyprávění o svém soužití s mnoha bohy si uvědomovali, že jejich život sice vzešel z přežití, k němuž všechny prostředky, všechnu *techné*, obstaral jakoby úplně bez rozvahy podivín Prométheus, ale současně že bez svých ztracených, vyhnaných a vyhubených bohů už nikdy nebudou tím, za co se považovali. Lid, který žil se svými bohy, s jejich smrtí také zaniká; na jeho místo přicházejí jiní, nejdřív jiní bohové a s nimi jejich stvoření lidé, nebo nejprve jiní lidé a s nimi jejich stvoření bohové. Jedni i druzí hledají, kde by se skryli před sebou navzájem a před absolutností, s níž se jim sděluje krátkost vlastního života.

6 J. W. v. Goethe, *Prometheus*, 1772–1774, pozdější verze.

7 *Nic chudšího pod sluncem / já neznám, boží, než vy jste!* In J. W. v. Goethe, *Život slavím*, přel. Václav Renč, Praha: Mladá Fronta 1972, s. 22.

8 Prométhea však Aischylos nechává, aby o Diově spravedlnosti otevřeně pochyboval hned v první scéně tragédie („Vím, drsný že jest a za právo má, co smýslí si sám.“).

9 Srov. Heinrich Heine, *Götter im Exil*. Pod názvem „Götter im Elend“ in *Blätter für literarische Unterhaltung*, 30. 4. 1853 Leipzig (týž, *Sämtliche Werke II*, München: Artemis & Winkler Verlag 1969, s. 705–712).

Jedni i druzí však mají vždy jen jeden svět a musí ho sdílet jako společný prostor mýtů. Jeho omezenost způsobuje ale nedostatek bohů, kvůli němuž trpí lidé nedostatečností mytických odpovědí. Bylo by lépe mít hodně bohů nebo alespoň o něco víc než málo, protože odpovědi, které nás minou, začnou pomíjet a ztrácejí se v proláklínách nediferencované paměti. Také to je možná důvod, proč Goethe tlačil Prométhea k pochybnému božství a ke konkurenci mezi bohy. Zbytečně, protože nakonec nezbylo, než dát všechny bohy za jednoho Boha a všechny otázky a odpovědi za jedno Slovo. Trudný handl, který se nemohl vyplatit a také se nevyplatil. Odpovědi, jež poskytuje mýtus, neodhalují žádná tajemství kosmu, světa, našeho žitého světa a naší existence. Mýtus nekoresponduje s naší představou vysvětlení. Darem mýtu lidem je právě naopak mnohoznačnost, odlišení, různorodost, variabilita, různost cest, po nichž lze jít a především odejít. V mýtu se přeskupují prvky stále týchž životních událostí, přechodů, zlomů a prahů; žijeme přece všichni totéž, prožíváme zrození, existování v souvislostech a kontextech, které se mohou měnit, ale bez vlivu na samotnou existenci, jen na variace jejího prodělávání, na odumírání, smrt, a pak ještě na lásky a nenávisti, vítězství a selhání, úspěchy a ztroskotání, očekávání a zklamání a mnoho dalších převážně emočních stavů. Přeskupováním těchto elementů našich životů spouští mýtus proces ustavičné proměny perspektiv, zorných úhlů, a s ním také proměny v dotazování, tzn. v naší schopnosti spatřit věci, na které se budeme ptát tak, abychom věděli, co se vlastně chceme dozvědět, a odpovídat si tak, abychom nezavřeli dveře jiným odpovědím z jiných perspektiv a neochudili obraz našeho žitého světa.

Odpovědi, které poskytuje Slovo, rovněž nic nevysvětlují, což zřejmě odpovídá původní intenci: Slovo nebylo vyřčeno proto, aby vysvětlovalo, ale aby bylo. Slovo je a jako jsoucí je vnitřně sjednocené, homogenní, vždy a všude nerozdílné. Sotva má smysl ptát se na vnitřní přeskupování a jím umožněné reformulace otázek a odpovědí pro horečnatě zvědavé lidi. Není na něm nic, čemu by se dalo rozumět a co by se dalo pochopit jako odrazové místo k dalšímu poznání. Rozumí snad někdo větě „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“? Nerozumíme ničemu, od začátku až do konce ani jedinému slovu. Avšak ani Slovo nepřichází k lidem s prázdnými rukama; jeho osudovým darem člověku je Pravda. Je možné nemít strach před Slovem a jeho darem? Nemít strach neznamená nebojácnost, odvahu, sebepřekonání, smělou, neohroženou; je to spíš porucha osobnosti, která ukazuje na nedostatek vnímavosti a přebytek nechápavosti. Kdo vnímá a chápe, bojí se.

Zeus odsoudil Prométhea hanebně;¹⁰ ani nejvyšší, ani jediný bůh nesmí být mstivý. Co ale víme o myšlení nesmrtelných, abychom je soudili? Co se jeví jako bezskrupulózní, mohlo být pokusem splatit malou část dluhu zaviněného selháním Titána, hrdiny bez důstojnosti, a tedy bez smyslu pro tragično, bez smyslu pro naději a pro ztrátu naděje. Možná kvůli této neřecké, vydělující neschopnosti porozumět tragédii beznaděje doplnil Zeus svůj rozsudek nestvůrným fyzickým trestem, jemuž Prométheus rozuměl dobře. Diův rozsudek nebyl spravedlivý, protože mířil proti řádu; kdo ale posoudí, zda byl, nebo nebyl nezbytný pro zachování životní souvislosti mezi lidmi a bohy, pro nepozbytí mýtem stále udržovaného zdání rovnováhy mezi požadavky lidí a právem bohů. Nakonec, už děti se učí neptat, protože cesty bohů jsou nevyzpytatelné. Následovat je a možná i předčít se pokusil Prométheus, přímočaře, bez váhání a slepě po své cestě, z níž se posléze stala pro něj a pro člověka osudová *via negationis*.

Chceme-li existovat, chodme oklikami

Protože se z dějin ničemu nenaučíme a protože *historia* je učitelka života bez pedagogické způsobilosti a kantorského talentu, nemusíme opakovat všechny dějinné zkušenosti, procházet galerie slavných výjevů z historie válek, ani se lopotit s kufry ponaučení. Zkušenosti jsou zásadně nepřenositelné a obrazy v galeriích historických událostí se mění po každém převratu, možná jako jediná věc, která se mění skutečně. Dějinami ale nemusíme procházet, lze je přece obejít, postavit se jim do čela a najít pro ně odlišný směr, který možná povede rozsáhlými planinami šedočerné bezejmennosti, ale může někdy, v nějakém čase, vyústit v té končině světa, kde jsou lidé rovnocenní s bohy; rajská zahrada zlatého věku těch, kteří jsou břichem. Tuto okliku hledal, avšak po vzoru lidí nenašel Prométheus.

Mohlo by se zdát, že chůze oklikami vedoucími k průraznému hrotu dějin je základ všech filosofí dějin. Obchvaty vedou přes revoluce či kontrarevoluce, přes zrady, podplácené majdany, zapalované vládní budovy, nemrtvé mrtvé při pokojných průvodech, přes porodní bolesti avantgard, kdy se přerozdělují sféry vlivu, budoucích kompetencí a slibných zisků. Každá filosofie dějin, jež přebírá zodpovědnost za to, že její budoucí svět bude lepší, dává najevo přímočarost svých historicky zákonitých cest (svobodné volby, lidská práva) a pracuje na oklikách, po kterých předbíhá jejich dějinně neúměrnou zdlouhavost. Oklikami se redukuje

10 Jak říká Melanie Möllerová, k jednomu z nejperfidnějších trestů v mytologii vůbec. Srov. táž, (Hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie*, Paderborn: Fink 2015, s. 14.

znervózňující pomalost, za jejich zásadního spolupůsobení se utváří zredukovaný, zpřehledněný, zjednodušený svět složený ze zbytků, které zůstanou po zničující praxi filosofie dějin. Zbytky, pomeje a sny o věčnosti, to je látka, z níž je utkán reziduální svět, který zůstává ostatním poté, co se nasytí jeho dobrodinci, lidumilové, globální altruisté, mecenáši a dobrodějové, *an sich*. Filosofie dějin: na horských cestách, odkud daleko vidět, začaly podzimní deště, musíme se vydat žírnými údolími oktrojované tuposti.

Prométheovi se nepodařilo stát se filosofem dějin. Podařilo se mu stát se dějinami. To první přispěním bohů, to druhé lidí; zcela typicky, protože, jak řečeno, z dějin se nenaučíme ničemu, poněvadž nevíme, z které strany je obrátit, z které se učit a kterou zakopat do hlíny, tváří dolů, jako zakopávali misionáři pohanské oltáře. Jako filosof dějin by se patrně stal vůdcem lidí, který by ohrozil postavení bohů; nepřímo, po oklikách se Prométheus stal dějinami, jež neohrožují nikoho.

Vůbec první oklikou ho k lidem přivedl Hésiodos, autor *Theogonií*, písemně podaných příběhů o důvodech zrození bohů, jež tvoří hranici mezi pro nás mrtvou tradicí ústního vyprávění a tradicí písemné kultury. Prométheus zde překročil práh do vědomí lidí a vstoupil jako komplikovaná postava, která se neklidně dere do středu dění a vyvolává konflikty a znesváření. Jeho první činy jsou podvod s obětí přinášenou Diovi a následovně krádež ohně; kdyby se nejednalo o akty rituálního jednání, jak je další oklikou přizpůsobil lidskému myšlení Hésiodos, vstupoval by Prométheus do dějin jako ve svém oboru nepřilíš zdatný recidivista. Takovému znevážení Diova vyzyvatele by ale muselo předcházet spojení jeho činů s τέχνη, s jakýmsi technickým pokrokem, tedy jevy, které v Hésiodově obrazu společného světa bohů a lidí nemohly mít místo.

Naproti tomu se uplatnily v dalším starořeckém vystoupení rozporuplného Prométhea, v Platónově dialogu *Prótagorás*, v jehož verzi mýtu se už stýká technická inteligence (τέχνη se myslí jako obratnost, dovednosti důležité pro zhotovování) s politikou při správě obce. Politická ctnost (ἀρετή) a technicismus politické obratnosti se v Prótagorově řeči o Prométheovi vyvažují a nezadržitelně, i když zdráhavě, směřují ke kompromisu mezi titánským (τέχνη) a olympským (ἀρετή) vkladem do člověka. Prótagorás je sofista a Platón neméně vychytralý manipulátor; z fingovaného rozhovoru nerozeznáme, zda tato variace mýtu bude natolik politicky zdatná, aby vedla také ke kompromisu mezi Titánem Prométheem a Diem, nejvyšším Olympanem.

Na dlouhou okliku polem evropských literatur vyrazil Prométheus u Aischyla,¹¹ který v něm objevil literární figuru, mytickou postavu, o níž si mohou lidé vyprávět příběhy. Mohou se zabývat jeho činy, spory, utrpením, vizionářským darem, demiurgovskou ochranou člověka, jeho aliancemi se starými přírodními bohy, jeho odpadlictvím od druhé božské generace. Mohou si o nich vyprávět stále znovu a jinak, například s odkazem na zvědavost jako πολυπραγμοσύνη, starost o velké věci, politické intervence a vůbec vměšování s cílem ovládnutí, nebo jako περιεργία, starost o to, co spaluje srdce nehledě na významnost nebo bezvýznamnost téhož pro ostatní. Mohou vzpomínat na mantické dary, věštění z jater a jiné krvavé kratochvíle, při nichž se Řekové pomalu loučili se starým světem osudovosti a nevyhnutelnosti. A mohou přetřásat počátek a původ, svůj, světa, bohů a Prométhea, počátek všeho a všech a s tím také počátek všech počátků, protože i ten je jako každý jiný vynálezem vědění, jež nevynalezl nikdo, jako nikdo nevynalezl ani mýtus, o Prométheovi například, poněvadž ten spadá svými kořeny do časů bez lidí, kdy jako jedna z nejpůvodnějších myšlenek¹² začal pronikat existencí.

Aischylos převádí mýtus na literaturu, v které začne zaznívat mnohem víc mnohostrannějších, různorodějších a stále lépe zdůvodňovaných požadavků lidí na své uplatnění vůči bohům a jejich přírodě, než mohla unést starobylá estetika mýtu (před Aischylovým kopernikánským obratem vystupovala jako jeho literární funkce). V podpoře *těchto* požadavků lidí spočívá mytická funkce literatury.

Dokončení proměny mýtu v symbol ve starověké antice jde na vrub ironického satirika Lúkiána ze Samosat, který vytvořil nový literární žánr spojující filosofický dialog s komedií (a často také parodií) do *jednoho* útvaru literární skeptické ironie, menippské satiry. Obdivuhodnost jeho jazyka (Lúkiános je „atticista volbou“, řečeno goethovským obratem) spolu s kousavým ostrovtipem a nelítostnou adresností mu ještě za života vynesly přezdívku „Prométheus spisovatelství“. Nikoli dialogem, ale dopisem adresovaným „někomu, kdo mne nazval Prométheem spisovatelství“, odpověděl Lúkiános poměrně atypicky svému athénskému pochlebovači, povoláním zřejmě rétorovi a zástupci města ve správních řízeních. Dopis začíná posměšně, ironií směřovanou spíš *ad hominem* nežli *ad rem*, která ale postupně slábne, až nakonec utichne a skeptický satirik přezdívku akceptuje.¹³ Další ješitný

11 Aischylos, *Upoutaný Prométheus* (Προμηθεὺς Δεσμώτης), tragoedie, přel. Josef Král, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 1914, 55 s.

12 Schelling označil mýtus za *eine der Urgedanken*; srov. týž, *Philosophie der Mythologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966 (reprint prvního vydání z rukopisné pozůstalosti, K. F. A. Schelling (Hg.), Stuttgart – Augsburg: J. G. Cotta 1856, s. 47).

13 Srov. Lukian, *Prometheus. An jemand, der ihn einen Prometheus im Schriftstellen genannt hatte, in Werke in drei Bänden*. Z řečtiny přel. Christoph Martin Wieland, eds. Jürgen Werner a Herbert

chlapík v dějinách evropské kultury, tenhle Syřan, který ani neměl římské občanství? Pokud tuto přezdívku přijal, souhlasil s tím, že je Prométheem jen slovy, krasomluvou a lstivostí sarkasmu a ostře řezané ironie. Nic povznášejícího, jen další ukázka okliky, kterou Lúkiános postřehl možná příliš pozdě, protože jeho pokusy vyždímat z mytické literatury ještě jiného Prométhea vyzněly víceméně do prázdna.¹⁴

Ještě jednou Goethe

S péčí o lidi mají prý bohové mnoho nesnází, stýská si přikovaný Prométheus Hermovi a Héfaistovi.¹⁵ Soudě podle jeho osudu mají bohové samou svízel sami se sebou, když zacházejí jeden s druhým podle nálady, míry vzteku, hněvu a nenávisti nebo pomstychtivosti za podlé odloučení milenky či ženy. Proč na sebe berou ještě péči o lidi? Z rozmařilosti? Z hladu, protože vedle své veganské ambrosie dostávají něco podstatného k snědku už jen při obětech, které jim přinášejí lidé? Bohové mají být podle svého určení dárci dobrých věcí, není však úplně jasné, zda o tom vědí: nejen z Prométheova osudu vysvítá, že boží dobro není dost dobré ani pro smilování.

V mýtu o Prométheovi se často vyjadřují pochybnosti o božských kvalitách variacemi na jeden ústřední motiv: nevděk. Zeus vystupuje v dlouhém sebeospravedlňujícím monologu Prométhea v Aischylově tragédii prvořadě jako nevděčník, který zapomíná na služby prokazované mu Prométheem, jinými bohy a lidmi. Jedná surově, násilnický, z pozice uzurpátora veškeré moci, tyransky. Totéž se opakuje u Lúkiána v anekdotě o Prométheovi na Kavkaze, kde znovu sděluje Hermovi, co dobrého se dostává bohům a Diovi zvláště skrze lidi, kteří získali své schopnosti Prométheovým přičiněním. Když je člověk zavázán druhému člověku obzvláštním vděkem, dokáže ho zabít, aby se zbavil pocitu odvislosti od jednání toho druhého,

Greiner-Mai, sv. 3, Berlin – Weimar: Aufbau Verlag 1974, s. 340–344. Zde používám překlad, který zhotovil August Friedrich Pauly, in *Prometheus. An Jemand, der mich einen Prometheus im Schriftstellen genannt hatte* (Πρὸς τὸν εἰπόντα Προμηθεὺς εἰ ἐν λόγοις), Erstes Bändchen, Stuttgart: J. B. Metzler 1827, s. 29–35. Zsvěcený výklad podávají např. G. Peters, Ein Prometheus im Schriftstellen?, in *Literaturwissenschaft und politische Kultur*, eds. Winfried Menninghaus – Klaus R. Scherpe, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler 1999, s. 30–38; Z. Urválková, Dialogy Lúkiána ze Samosaty v souhradnicích českého literárního klasicismu, in D. Tureček – P. Zajac, *Český a slovenský klasicismus. Synopticko-pulzační model kulturního jevu*, Brno: Host 2017, s. 272–299.

14 Jedná se o dialog *Prométheus aneb Kavkaz* a první z *Rozhovorů bohů (Prométheus a Zeus)*, in Lúkiános, *Šlehy a úsměvy*, přel. L. Varcl, Praha: Svoboda 1969, s. 166–176.

15 Srov. Lúkiános, *Prométheus aneb Kavkaz*, in Lúkiános, *Šlehy a úsměvy...*, s. 172.

pocitu nesplatitelnosti, neautentičnosti a celoživotního závazku. Co má dělat první z Olympanů, vyžaduje-li se po něm život v bezbřehé vděčnosti? Specifický způsob vydírání pomocí vděku je rozšířený mezi lidmi a bylo by zvláštní, kdyby jiskra náказы nepřeskočila již alespoň mezi polobohy (tj. bytosti, které jsou z poloviny bohem a z poloviny člověkem, nikoli jiným zvířetem), mezi nimiž bylo také Prométheovo místo.

Prométheus Desmontes si vyjasnil, jak bude propříště nakládat s Diem. Protože nepomáhají připomínky společných činů, olympského kumpánství ani příbuzenských vztahů, přejde k hrozbě a vydírání. Vyhrožuje mu vyzrazením nejhroznějšího tajemství, jež povede nutně k Diově abdikaci; připoutaný ke skále kdesi na konci světa je Prométheus ještě stále dost vlivný, aby odsunul Dia z nejvyššího místa, nebude-li mlčet. Zeus si Prométheovo tajemství vyslechne (to, co bylo vysloveno, má patrně nějaký další, dnešním časům už nesrozumitelný význam, protože bráno doslova nic apokalyptického neříká: jako skoro vždy jde o ženu, jež by mohla hypoteticky s Diem otěhotnět, a pak „provede její plod s tebou totéž, co ty jsi provedl...“)¹⁶ a Prométhea na oplátku propustí.

V mýtech bývá mnoho protirečivostí a nikoho to nepřekvapuje. Zde by, v souladu s Diovou nevděčností, zákeřností a brutalitou, čtenář čekal logické řešení: každé tajemství nejlépe zmizí ze světa se svým nositelem. Zeus se bojí o panovnictví, nadřazenost a naturalie, které se s jeho výlučným postavením pojí. Vyděrači Prométheovi ale slíbí, že se zachová podle jeho rady („Nesbližuj se, Die, s tou Né-reovnou“) a povolá Héfaista, aby ho zbavil želez. Byl snad Prométheus natolik bůh, že před jeho nesmrtelností raději uhnul i Zeus? Co a čím byl vlastně Prométheus?

Mýty jsou slovesné útvary, které nepodléhají duální struktuře našeho myšlení a nepotřebují vytvářet významové protiklady, z kterých žije západní literatura. Mnohem bližší je jim kontinuální myšlení. Mýty nejsou pravdivé nebo nepravdivé, nemají začátek a konec, alespoň ne v tom smyslu, jaký zná logika našeho myšlení, nikdo se pod ně nepodepsal a nikdo nemá copyright. Proto jsou proměnlivé, variabilní, nekanonizovatelné, a tudíž svobodné, různé kultury si je mohou vyměňovat, ať v celku, nebo po částech, vyvíjejí se a nijak nereagují na to, zda je univerzitní badatelé interpretují fyzikálně-alegorickým nebo eticko-alegorickým nebo ještě nějak jinak alegorickým způsobem. Mýtus neurčuje čas, protože není příběhem, který se stal tehdy a tehdy; a není časem určován, protože nesleduje logiku dopředného směřování, linearity a mezníků. Žijeme v době civilizační bdělosti, ale mýtus je dobou snění; dodnes vytváříme ohromná množství omamných prostředků,

¹⁶ *Tamtéž*, s. 176.

abychom unikli břemenům ustavičného bdění a mohli v tichu, ukryti před všemi ostatními, každý u svého monitoru a se svým joystickem v ruce, odkládat jednu po druhé vrstvy modernosti: skryté holdování mýtonudismu, jak se k tomu vyjádřil Odo Marquard.¹⁷

Otázka, kým a čím byl Prométheus, nedává příliš smysl. Prométheus byl a je jméno, které si lidé spojují s určitými charakteristikami. Kořen slova Prométheus tvoří slabika *méth*, jež má význam starostlivého, pečujícího myšlení. Předpona *pro* ukazuje, že starost a péče se promýšlejí a zvažují před konkrétním činem. „Starost o koho“ a „uvážit pro i proti“ nejsou totéž, prométheovské texty ale obvykle jejich odlišnost nereflktují. Už Aristofanes v komedii *Ptáci* ukázal, že obětavá a moudrá starost o někoho může být starostí o sebe, vychytralostí a mazaností, když mluvil o jednání „po prométheovském způsobu“: Prométheus opatrnicky přeběhl z Olympu za athénskými uprchlíky do města ptáků a aby mohl zůstat, podbízel se Peisthetairovi, že nad ním bude držet slunečník, aby ho nemohl shora zahlédnout Zeus. Peisthetairos odpoví: jak promyšlené, smysluplné, vpravdě prométheovské. Podobně psal rovněž Lúkiános, jenž ve své hře označil Kleóna za Prométhea podle činů (lze přeložit také jako „po“ činu) a sdělil tímto oxymóronem, že má Kleóna za ledacos, jen ne moudrého člověka.

Vlastní charakteristikou Prométhea je právě jeho jméno.¹⁸ Ostatní jsou ponejvíce nároky, které na něj klade mytická literatura, nešetrně a často bezohledně. Prométheus je nejprve nárokován jako tragický hrdina, jakých je v evropských dějinách pomálu: své nápady považuje za projevy svobodné vůle a aniž by se ohlížel vpravo vlevo, prosazuje se s osudovou nutností a prohrává. Jako každý tragický hrdina je nepoučitelný, a protože pochází z rodiny bohů, začíná být vítaným objektem cynismu. Před úplným propadem ho zachraňuje, že umí jednat šelmovsky, jako lstivý podvodník, jemuž odborná literatura říká trickster. Ukázkou z palety triků je jeho aliance s olympskými bohy, jimž příslibí opětovnou nadvládu nad starými

17 Odo Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in *Abschied vom Prinzipien. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 1981, s. 91–116. [Český překlad: Chvála polyteismu. O monomýtií a polymýtií, in B. Horyna (ed.), *Pluralita Skepse Tonalita. Studie Odo Marquarda a Petera Sloterdijka*, Brno: MU 1998.]

18 Zejména v 2. pol. 19. století byla v německé srovnávací jazykovědě a dějinách náboženství rozšířená etymologie, která odvozovala jméno Prométheus ze sanskrtských výrazů *manthana*, tj. prostředku k rozdělávání ohně třením dřev, konkrétně rotující vřeteno, a *pramanthana*, kde předpona *pra* odkazuje na osvojení si něčeho, přivlastnění, krádež. Jejich sloučením vzniklo slovo *pramāthyus*, které označuje osobu, jež oheň rozdělává, protože ho uloupila. Srov. např. A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Berlin: Verlag Dümmler 1859; J. Fränkel, *Wandlungen des Prometheus*, Bern: Berner Universitätschriften, herausgegeben vom Rektorat der Hochschule, Heft 2, 1910.

božstvy přírody, a následné odpadlictví v údajný prospěch lidí, jejichž stvořitelem se chce stát, aby mohl vládnout lidem i bohům. Další nárok na Prométhea je dobrodiní; z jílu stvořil člověka, ukradeným nebeským ohněm začal jeho kultivaci a poskytl mu vše nezbytné, aby se člověk stal kulturní bytostí: u Aischyla vypočítává Prométheus své zásluhy tak podrobně, až se zdá, že si během stvoření dělal poznámky. Dal lidem písmo a počtářství, naučil je obdělávat půdu a řídit se přírodními úkazy, stavět domy a bydlet v nich, tvořit řád a žít podle jeho regulí, sledovat oblohu a vyčíst z hvězd budoucí věci, využívat domácí zvířata k práci, stavět plachetnice a plavit se po moři za pomoci větru, míchat substance do léčivých směsí, věštit z letu ptáků, dobývat nerosty a správně obětovat bohům. Není toho málo, co učinil pro lidi, jen není jasné, zda náš údiv nad jeho nesmyslně krutým trestem se má tímto výčtem prohloubit, nebo naopak opadnout. Nechal snad něco ostatním, aby mohli také oni vyniknout? I u toho nejobyčejnějšího, co se dá lidem způsobit – vyvolat mezi nimi zlo – musel alespoň asistovat Epimétheovi a všemi dary nadané Pandoře. A nakonec mu mýtus přisoudil, že bude archetypem utrpení, postavou ztělesňující pouta, znehybnění, opuštěnost a vyhnanství, stále živým odkazem na nenávisť mocných a průměrných.

Tak ho poznal Johann Wolfgang von Goethe, který si při pátrání po géniovi literatury, poezie, umění a filosofie, jenž by pozvedl lid k proměně Německa v obyvatelnou zemi, povšiml, že se mu jeden nabízí: Prométheus. Goethe objevil tu niku prométheovského mýtu, jež se dala využít právě v jeho vlasti. Prométheus se stal symbolem vzpoury proti zavedeným německým pořádkům, protože procházel mytickou literaturou jako buřič, strůjce neklidu v obci boží a lidské, provokatér, nestřídmý novátor, ale také zkušený ztroskotanec, který dobře ví, na co a jak může doplatit. Jedním slovem, z mýtu na zem sestoupil revolucionář.

Mýty jsou smyšlenky, které nezahrnujeme do imaginativní schopnosti vyprávěče, ale přičítáme je tradici, která pochází z časoprostorové dimenze předcházející a teprve vůbec umožňující jakoukoli myticky živou smyšlenku. Prométheus se této dimenze dotkl, když lidem daroval písmo a vybavil je tak profánní technikou objevitelů, vynálezců a básníků, kteří mohli nadále zaznamenávat smyšlenky o svých mytických světech, o bozích, vesmíru, životu a smrti. Ve starém Řecku nemělo písmo náboženskou (kultickou) konotaci, náboženství se udržovalo orální tradicí, „posvátné“ texty nevnikaly a chrámy žádné svítky nepřechovávaly: všechno proto, že písmo je ze své podstaty profánní a v kultu pro ně není místo. Prométheus stvořil mýtus jako zápis smyšlených dějů, který současně darem písma zprofanoval; Řecko vytvořilo civilizaci dostatečně gramotnou na to, aby mohlo přenechat celou jednu rozsáhlou sféru kulturně-konstitutivní pravdy vynalézané, smyšlené literárně-mytické realitě.

Goethe si jistě uvědomoval spisovatelsky využitelné výhody, které mu tímto Prométheův mýtus poskytoval. Změnil celkové vztahové uspořádání mezi mytickými postavami, obrátil hierarchie dosud uplatňované v jiných smyšlených vyprávěních a otočil vertikální polaritu (nahore nejvyšší bůh, dole odpadlý polobůh a snad ještě člověk) do určující horizontální relace střetu a konfrontace rovnocenných subjektů, Prométhea a Dia. Upustil od dialogické formy, kterou nahradil v nejstarší verzi Ódy¹⁹ Prométheův monolog, od prvního do posledního verše agresivní, plný neúcty, vyzývavý, blasfemický. Ačkoli Řekové nevykali ani sobě, ani svým bohům, zní Prométheovo „ty“, jímž se obrací k Diovi, samo o sobě jako obžaloba. Už v rané verzi vznáší Goethe svou žalobu nad všemi bohy (v. 13, 14, 15), zatímco v pozdním znění z roku 1789 se odmítnutí vztahuje rovněž na náboženství jako celek, jemuž může přitakat pouze dětinskost a nezralost lidí; báseň postihuje rovněž antropologickou výbavu člověka a její evoluci podporovanou konfliktem se starými božskými silami stejně jako s mocí přírody. Snad žádný další mýtus nevystupoval tak intenzivně za autonomii jednotlivce, kterou nevytvářejí jen dobré vlastnosti a „vysoké morální hodnoty“, ale také klam, lstivost, nenávisť, násilí, zlovolnost i zločin, celá rozporuplnost a lidskost *conditio humana*. Jen v prométheovských variacích se konstituovalo tak silné pole politického napětí a odporu Titánů proti suverénnímu monarchovi na Olympu, proti jeho pořádkům, jež by už dávno zašly spolu s bohy, *nebýt dětí a žebráků, / důvěřivých bláznů*, na něž Goethe ukázal jako na spasitele náboženství. Proto se mohl jeho *Prometheus* stát svým způsobem manifestem hnutí *Sturm und Drang*. Jedna z nejsilnějších výzev v dějinách poezie, ztvárněná závěrečným dvojverším *a tebe at' nedbá, / jak já!*, říká jasně, kdo bude subjektem změny, má-li jaká přijít: „já“, sebe sama vědomé, autonomní, pověrami a tradicemi neovlivnitelné, vzdělané a emancipované individuum.

Nic z toho se nestalo. Hnutí *Sturm und Drang* přešlo do učesané výmarské klasiky a společenské pořádky ve světovém měřítku se změnily nikoli zásluhou rozumového lidského subjektu, ale dvou válečných katastrof, sexuální revoluce na sklonku 60. let 20. století a dnes stále probíhající třetí, hybridní světové války. Kdo čeho dbá nebo nedbá, je snad to poslední, na co by prefabrikovaný, dnešnímu kontextu přizpůsobený, a proto ještě stále přežívající jedinec byl ochoten brát zřetel. Starý mytolog od našeho světa zaujímá odstup: vytváří si záchranou distanci v procesu, který zahájila emotivní a téměř neuvěřitelná scéna v Goethově dramatu

19 Datování 1772–1774, nejpravděpodobněji 1773, tj. doba frankfurtského pokusu o advokacii, která je plná Goethových literárních plánů, projektů, nápadů a námětů.

Prometheus, v níž nesmrtelný bůh vysvětluje zmatené, nechápající a nevědomé Pandoře, mladé, krásné a rovněž nesmrtelné dceři bohů, co je smrt; když dívka pochopí, navrhne Prométheovi, aby spolu ihned zemřeli. Prométheus jí odpovídá – ne hned. Poslední vzkaz Titána lidem a bohům: *ne hned*. Co prométheovského bylo na Prométheovi, jenž lpěl na nesmrtelnosti natolik, že se v jediném okamžiku zřekl svého života a místo poslední *actio per distans*, se dožadoval slabošského odkladu? O Diovi víme, že jeho jméno znamená v sanskrtu *jasné nebe*. Ne hned, ještě poslední pohled na hluboké, jasné a modré nebe: také Prométheus už ví, že proti bohu se může postavit zase jenom bůh.²⁰

Literatura

- Aischylos: *Upoutaný Prometheus* (Προμηθεὺς Δεσμώτης), přel. Josef Král, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 1914.
- Blumenberg, H.: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
- Blumenberg, H.: *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- Fränkel, J.: *Wandlungen des Prometheus*, Berner Universitätschriften, herausgegeben vom Rektorat der Hochschule zu Bern, Heft 2, 1910.
- Goethe, J. W. v.: *Prometheus*, in Goethes Schriften. Achter Band, Leipzig: G. J. Göschen 1789, s. 207–209.
- Heine, H.: *Götter im Exil*. Pod názvem „Götter im Elend“ in *Blätter für literarische Unterhaltung*, 30. 4. 1853 Leipzig (týž, *Sämtliche Werke II*, München, Artemis & Winkler Verlag 1969, s. 705–712).
- Hésiodos: *Práce a dny* (přel. J. Nováková), Praha: Svoboda 1990.
- Kuhn, A.: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Berlin: Verlag Dümmler 1859.
- Lukian: *Prometheus. An jemand, der ihn einen Prometheus im Schriftstellen genannt hatte*, in *Werke in drei Bänden* (z řeč. přel. Ch. M. Wieland), eds. J. Werner – H. Greiner-Mai, sv. 3, Berlin – Weimar: Aufbau Verlag 1974.
- Lukian: *Prometheus. An Jemand, der mich einen Prometheus im Schriftstellen genannt hatte* (Πρὸς τὸν εἰπόντα Προμηθεὺς εἶ ἐν λόγοις) (z řeč. přel. A. F. Pauly), in *Erstes Bändchen*, Stuttgart: J. B. Metzler 1827.
- Lúkiános: *Šlehy a úsměvy*, přel. L. Varcl, Praha: Svoboda 1969.
- Marquard, O.: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in *Abschied vom Prinzipiplen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 1981.
- Möller, M. (Hg.): *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie*, Paderborn: Fink 2015. <https://doi.org/10.30965/9783846758663>.
- Peters, G.: Ein Prometheus im Schriftstellen?, in *Literaturwissenschaft und politische Kultur*, eds. W. Menninghaus – K. R. Scherpe, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler 1999. https://doi.org/10.1007/978-3-476-03797-8_3.

20 Tato studie vznikla s podporou grantu VEGA č. 1/0291/18 Historicko-filozofická analýza environmentálneho myslenia, skúmanie jeho vplyvov na etické, právne a politické myslenie a jeho spoločenská odozva.

Platón: *Prótagoras*, Praha: Oikúmené 2015.

Schelling, F. W. J.: *Philosophie der Mythologie*, 2 Bände, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966.

Urválková, Z.: Dialogy Lúkiána ze Samosaty v souřadnicích českého literárního klasicismu, in D. Tureček – P. Zajac, *Český a slovenský klasicismus. Synopticko-pulzační model kulturního jevu*, Brno: Host 2017, s. 272–299.

Abstract

Prometheus for Example. The Power of Myth, Distance and Observing according to Hans Blumenberg

The Study *Prometheus, for example* loosely follows up the central theme of Hans Blumenberg's theory of myth and mythology, the character of Prometheus and Promethean conceptions in scientific as well as imaginative literature (poetry and drama). The aim is not an elaborate reflection of all the variations on Promethean themes that were summarized in Blumenberg's epochal book *Work on Myth* (1979). The author rather selects some themes from the works on the myth about Prometheus in Classical Greek literature (Hesiod, Aeschylus) and, at the turn of modernism, in German movement *Sturm und Drang* (Goethe). Most attention is paid to a fictional figure known as *actio per distans* (action at distance, with keeping a distance) and its variations from the distance between people and gods through the distance between people to the distance of an ageing poet from spirit of the age (*Zeitgeist*), to which he no longer belongs.

Keywords

myth, metaphor, the power of myth, Hans Blumenberg, J. W. v. Goethe, F. Nietzsche, *actio per distans* (action across distance), effects at a distance, Prometheus & Epimetheus, profasis, *Sturm und Drang* (storm and stress)

Prof. PhDr. Břetislav Horyna, Ph.D.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta UKF Nitra

Hodžova 1, 949 74 Nitra

bhoryna@ukf.sk

orcid.org/0000-0002-6610-246X

Jméno *Jan* v průběhu 12.–21. století na území dnešní České republiky¹

Jana Pleskalová

V našem příspěvku se soustředíme na antroponymum *Jan*, na jeho obměny a využití od 12. století až do současnosti.

Počátky formování češtiny spadají do 10. století, kdy se začala – stejně jako jiné slovanské jazyky – postupně vydělovat z pozdní praslovanštiny, a to z její západní části. Za nejstarší období historicky doložené češtiny bývá považováno časové rozmezí 1150–1300. V té době plnila na území dnešní České republiky funkci kulturního jazyka v celém potřebném rozsahu středověká latina (zčásti a po určitou dobu též staroslověnština): latina se uplatňovala jako jazyk liturgický, literární, diplomatický a administrativní. Čeština tehdy existovala patrně jen v podobě mluvené, neboť první souvislé české texty pocházejí až z konce 13. století. Pro poznání nejstarší češtiny jsme tedy odkázáni na nesouvislé písemné památky. Jsou to a) bohemika – česká slova týkající se české reality, která písař v cizojazyčných textech ponechával, protože je nechtěl neb nemohl přeložit, b) glosy – překlady jednotlivých slov, později též úryvků cizojazyčného textu vepsané přímo do tohoto textu, c) přípisky – samostatné záznamy v českém jazyce, které se nevážou na cizojazyčný text. Mezi nesouvislými písemnými památkami početně převládají bohemika v podobě proprií (toponyma, antroponyma), protože vlastní jména se většinou nepřekládají. Nejvýznamnějším zdrojem propriálních bohemik jsou administrativní texty, zvláště záznamy o darování či prodeji majetku, protože obsahují velké množství těchto jmen, jak domácích, tak přejatých. Jejich zásluhou se dozvídáme mnoho zajímavého nejen o nejstarší češtině, ale i o tehdejších vlastních jménech a jejich užívání.² Z uvedeného vyplývá, že bohemika umožňují sledovat vývoj proprií již od počátků češtiny.

1 Studie vznikla s podporou projektu Čeština v jednotě synchronie a diachronie – 2019, MUNI/A/1061/2018 (ID=47238).

2 Podrobněji viz Dušan Šlosar – Jana Pleskalová (2017), RANÁ STARÁ ČEŠTINA [cit. 3. 9. 2019], in *CzechEncy – Nový encyklopedický slovník češtiny* [online], eds. Petr Karlík – Marek Neku-la – Jana Pleskalová. Dostupné z [https://www.czechency.org/slovník/RANÁ STARÁ ČEŠTINA](https://www.czechency.org/slovník/RANÁ%20STARÁ%20ČEŠTINA).

V období 12.–13. století panovaly v českých zemích specifické pojmenovací zvyklosti (tzv. jednojmennost). K jednoznačnému pojmenování a identifikaci osoby na veřejnosti sloužilo jediné jméno, dnes označované jako jméno oficiální. Onu oficiální úroveň spolehlivě garantují zejména soudobé administrativní texty, z nich pak zvláště listiny zaznamenávající převod nebo prodej majetku. Významnou část tehdejší antroponymie³ tvořila jména domácí, tj. česká (často zděděná z praslovanštiny, srov. *Jaroslav*). Vyjadřovala a) charakteristiku pojmenovávané osoby na základě některé její vlastnosti (*Bradáč*, *Ščedroň*) nebo b) činnosti (*Rváč*), dále vyjadřovala c) vztah k jiné osobě, popř. k Bohu (*Budiš* < *Budislav*, *Bogumil*, tj. dnešní Bohumil), vzácně též d) vztah k místu (*Podles*). Repertoár nejstarších antroponym doplněovala e) kompozita (*Budivoj* „kdo povzbuzuje vojsko“), f) jména metaforická a metonymická (*Vlk*, *Dunaj*), g) starobylá jména práci (*Medvěd* „ať má nositel jména sílu jako medvěd“) a ochranná (*Děd* „ať nositele jména ochraňuje jeho děd“).⁴

Ovšem neméně významné postavení měla v nejstarší antroponymii českých zemí jména přejatá, a to především jména německá, hebrejská, řecká a latinská. Německá jména pronikala na naše území v důsledku četných mezinárodních kontaktů už od počátků českých dějin. Přinášely je německé manželky Přemyslovců se svými družinami (v jejich rodu se brzy objevují jména jako *Oldřich*, *Konrád*, *Ota*), na šíření německých jmen se podíleli také němečtí rytíři, církevní hodnostáři, mnišské řády a později též německy mluvící kolonisté. Řecká (např. *Petrus*), latinská (*Paulus*) a hebrejská (*Jan*) antroponyma přišla do českých zemí zároveň s křesťanstvím, a proto bývají v slovanské onomastice označována jako jména církevní. Zpočátku se tato jména uplatňovala zvláště u duchovenstva a v kláštorech, ale ve 13. století se situace začala měnit v jejich prospěch. S mnišskými řády totiž přichází do českých zemí tzv. první vlna křesťanských jmen, provázená kultem svatých. Světci se stávají ochránci národa, různých povolání, ale především ochránci/patrony těch, kdo nosí jejich jméno. Proto jména domácí pozvolna ustupují, i když jejich vliv stále trvá.

Tamtéž lze najít informace o onomastické terminologii a o vývoji češtiny včetně jejích antroponym; též J. Pleskalová, *Tvoření nejstarších českých osobních jmen*, Brno: Masarykova univerzita v Brně 1998; též, *Vývoj vlastních jmen osobních v českých zemích v letech 1000–2010*, Brno: Host – Masarykova univerzita 2011.

3 Antroponymie je soubor antroponym v daném jazyce, na daném území a v dané době.

4 Podrobněji J. Pleskalová, *Tvoření nejstarších českých osobních jmen...*; též, *Vývoj vlastních jmen osobních...*, s. 23–30. Jména jsou uváděna v transkribovaných podobách, transkripce je však pro účely tohoto příspěvku poněkud zjednodušena.

Bohatý materiál nejstarších antroponym prokázal, že nejčastěji užívanými jmény cizího původu byli v té době *Johannes (Jan)* a *Petrus*, hojně se uplatňovala též antroponyma *Conradus (Cunradus)* a *Heinricus*.⁵ Jak bylo naznačeno výše, k identifikaci osoby na veřejnosti stačilo jediné oficiální jméno, ovšem v případě velmi frekventovaných jmen mohlo být rozlišování jedinců se stejným oficiálním jménem problematické. Jisté řešení nabízely hypokoristické obměny těchto proprií (hypokoristika), které umožňovaly odlišovat od sebe jednotlivé členy rodiny se stejným jménem oficiálním. Hypokoristika tedy vznikala v neoficiálním prostředí (v rodině, rodu apod.) a na rozdíl od jmen oficiálních plnila vedle pojmenovací a identifikační funkce ještě funkci expresivní. Často se však stávalo, že příslušné hypokoristikum splynulo s pojmenovávanou osobou natolik, že se s ní dostalo na veřejnost, kde nahradilo jméno oficiální: např. *Janik cum fratre Matheo*.⁶ V takových případech pozbylo expresivní funkci a bylo vnímáno neutrálně. Proto bývají tato pojmenování označována jako hypokoristika formální. Mezi přejatými jmény disponuje největším množstvím hypokoristik – vedle jména *Petr* – právě *Jan*, a jak ukážeme dále, bude jejich počet ještě narůstat. Prozatím bylo doloženo 13 hypokoristik: *Janec*, *Janek*, *Janeš*, *Janik*, *Janiš*, *Janota*, *Januš/Janůš*, *Jěnc*, *Jěnek*, *Jěneš*, *Jěnik*, *Jěniš*, *Jěš*.⁷ K rozlišení osob nazvaných stejným jménem přispívala také různá zpřesňující doplňení, vzácně příjmi:⁸ např. v listině z r. 1192 jsou tři Janové rozlišováni podle svého společenského postavení (*Jan iudex Bilzinensis*), sídla (*Jan de Natunice*) a na základě příbuzenských vztahů (*Jan frater Golas*).⁹

V období 14.–15. století pokračuje vývoj antroponymie v naznačených tendencích. Z této doby již máme k dispozici řadu písemností bohatých na vlastní jména obyvatel českých zemí (včetně žen a nedospělých dětí), takže představa o soudobých pojmenovacích zvyklostech, o využití jednotlivých antroponymických typů a jednotlivých jmen nabývá mnohem zřetelnějších obrysů. Oficiální jednojmennost sice stále trvá, ale čím dál častěji se stává, že u mužů¹⁰ – jako zástupců rodiny –

5 J. Pleskalová, *Vývoj vlastních jmen osobních...*, s. 29–32; jména jsou uváděna v těch podobách, v jakých se v pramenech vyskytovala nejčastěji.

6 *Tamtéž*, s. 40.

7 J. Pleskalová, *Tvoření nejstarších českých osobních jmen...*, s. 133.

8 Příjmi je neoficiální doplňkové jméno, které se v době oficiální jednojmennosti podle potřeby připojovalo ke jménu oficiálnímu. Na rozdíl od příjmení, jehož je předchůdcem, bylo nezávazné, nedědičné a neustálené.

9 Gustavus Friedrich (ed.), *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae I (805–1197)*, Pragae: s. n. 1904–1907, s. 307.

10 Ženy jsou v drtivé většině případů identifikovány vztahem k otci nebo manželovi, děti podobně, tj. vztahem k otci, méně k matce, popř. jinému zástupci rodiny: např. 1365 *Gerdrusa uxor Pauli*, 1357,

bývá oficiální jméno provázáno buď nepropriálními zpřesňujícími doplněním, nebo příjímím (*Jan Koltánek*, *Jan Těžký* či *Silný*).¹¹ V té době přichází do českých zemí druhá vlna křesťanských jmen a její zásluhou se kult svatých šíří i mezi prostými lidmi. Věřilo se, že člověk získá ochranu některého svatého tím, že přijme jeho jméno. Tato víra výrazně přispěla k tomu, že užívání světeckých jmen zcela převládlo,¹² ačkoliv jména domácí přímo zakázána nebyla; např. v listinném materiálu ze 14. století nacházíme jména jako *Budislav*, *Čáslav*, *Černoch*, *Hlaváč*, *Protiva*, *Vlček*, *Bratříkus*, *Hájek*, *Sulík*.¹³ Od 14. století jsou nejčastěji užívána jména *Johannes* (*Jan*, *Johan*), *Nicolaus* (*Mikuláš*), *Petrus* (*Petr*, *Peter*) a *Venceslaus* (*Václav*).¹⁴ Uvedená čtveřice jmen si uchovává významné postavení až do 18. století a je třeba zdůraznit, že *Jan* většinou zaujímá první místo. Přestože je v dané době repertoár antroponym bohatý a pestrý, přece se některá jména v rodinách, místech i větších regionech tak často opakují, že sama nejsou schopna plnit identifikační funkci. Zvláště v těchto případech nabývají na významu jejich četné formálně hypokoristické obměny, jež umožňují odlišovat jednotlivé nositele téhož jména: a) vystupují ve funkci oficiálního jména (*Ješek z Žerotína*, *Hensl Hoffmann*), b) střídají se s oficiálním jménem (*Johannes alias dictus Hanko de Stikowitz*),¹⁵ c) plní funkci příjímí (*Janderka*, *Janek*, *Jenec*).¹⁶ Repertoár formálních hypokoristik je pestrý, např. ke jménu *Jan* uvádí J. Svoboda více než 40 staročeských hypokoristických formací: *Jána*, *Janka*, *Jěnáč*, *Jěnek*, *Janík*, *Jěník*, *Janček*, *Jěňček*, *Janáč*, *Janáček*, *Jěnec*, *Jěnich*, *Janoch*, *Janúch*, *Jěňšik*, *Janáš*, *Jěneš*, *Janiš*, *Jěniš*, *Janoš*, *Januš*, *Janúšek*, *Jansa*, *Jáně*, *Jěšat*, *Janata*, *Janota*, *Janda*, *Jenlík*, *Jandlin*, *Jandil*, *Jandule*, *Jandera*, *Jechava*, *Jěněva*, *Jach*, *Jěch*, *Jách*, *Jícha*, *Jáša*, *Jašek*, *Jěšek*.¹⁷

Charakteristickým rysem 16.–18. století byla neoficiální dvoujmennost, tj. dvoučlenné pojmenování v podobě křestní jméno + neoficiální příjímí, které se však v průběhu tohoto období prosadilo, ustálilo a pro muže zastupující na veřejnosti rodinu se stalo téměř závazným. (Ženy a děti byly nadále identifikovány vzhledem

Elizabet filia olim Nicolai carnificis (Knihy počtů města Brna z let 1343–1365, ed. Bedřich Mendl, Prameny dějin moravských 5, Brno: Historická komise při Matici moravské 1935, s. 366, 75).

11 Podrobněji Josef Beneš, *O českých příjmeních*, Praha: Nakl. ČSAV 1962, s. 6–10.

12 Z domácích jmen se udržela světecká jména *Václav*, *Ludmila* a *Vojtěch*. *Václav* zůstává až do 19. století mezi nejužívanějšími jmény.

13 J. Pleskalová, *Vývoj vlastních jmen osobních...*, s. 64–65.

14 Podrobněji *tamtéž*, s. 63.

15 *Ješek* < *Jan*; *Hensl* < *Johann*; J. Pleskalová, *Vývoj vlastních jmen osobních...*, s. 67.

16 Jan Svoboda, *Staročeská osobní jména a naše příjmení*, Praha: Nakl. ČSAV 1964, s. 194.

17 *Tamtéž*, s. 123–124. Ve skutečnosti je hypokoristik ještě více, protože Svoboda nesledoval odvozeniny z něm. *Johannes*, *Hans*, srov. např. *Hensl*.

k zástupci rodiny.) Tuto změnu v pojmenovacích zvyklostech (jednojmennost > dvoujmennost) vyvolalo zdokonalování státní správy, k němuž patřila též přesná evidence obyvatel a jejich majetku. Ve funkci oficiálních jmen se plně prosadila křestní jména, příp. jejich formálně hypokoristické obměny (často se obě podoby při identifikaci téže osoby volně střídaly, srov. 1674 *Stanislav Hřebíček* a *Staněk Hřebíček*).¹⁸ V 16.–17. století se repertoár křestních jmen sice rozšířil o další jména přejatá, ale starší frekventovaná jména si své postavení udržela. Po nás je důležité zjištění, že *Jan* byl v té době nejužívanějším křestním jménem v českých zemích. Vedle jeho české podoby se uplatňovaly též jeho německé varianty *Johannes*, *Johan* a jejich četné hypokoristické obměny, především *Hans*, *Hanzl*.¹⁹ Často užívaná byla též antroponyma *Jiří* (*Jiří*, *Georg*, *Jíra*) a *Václav* (*Wenzl*, *Vaněk*). Avšak po roce 1720 se repertoár křestních jmen výrazně proměňuje. Zvýšený zájem o kult Panny Marie a sv. Josefa podnítil hojně užívání jmen *Marie* a *Josef*, kanonizace některých nových svatých vynesla do popředí jejich jména a ta se za vydatné podpory Habsburků i mnišských řádů rozšířila ve všech společenských vrstvách. Novými světci se stali František Xaverský, František Saleský, František Borgia, Karel Boreomejský, Antonín Paduánský a Terezie. V r. 1729 byl kanonizován Jan Nepomucký, jímž se protireformace snažila oslabit úctu k Janu Husovi a Janu Žižkovi.²⁰ Za této situace se v druhé polovině 18. století stávají nejčastěji užívanými mužskými jmény *Jan* (*Johannes*, *Johan*, *Hans*; původně podle Jana Křtitele a Jana evangelisty), *Josef*, *František* (*Franz*), *Václav* (*Wenzl*), *Antonín* (*Anton*), nově se dostává do popředí antroponymum *Karel*.²¹ Rovněž repertoár hypokoristik je bohatý a pestrý, hlavní roli v něm hrají formální hypokoristika nejčastěji užívaných jmen. Jsou důležitá nejen jako rozlišovací prostředek k odlišení jedinců téhož jména, ale též jako bohatý zdroj pro tvoření příjmí a později příjmení z nich vzniklých: *Václav Hána* (< *Johann*), *Vaněk Janák*, *Martin Janeček*, *Michal Janáček*, *Jan Janouch* ad.²²

Rozsáhlou epochu, začínající v r. 1786 a končící v současnosti, charakterizuje oficiální dvoujmennost. Závazné užití křestního jména a příjmení pro jednoznačnou identifikaci všech obyvatel českých zemí (tedy i žen a nedospělých dětí) bylo uzákoněno patentem Josefa II. z r. 1786, pro židovské obyvatelstvo nařízením

18 Chrlický lánový rejstřík 1674, Moravský zemský archiv v Brně, fond D 1 – Lánové rejstříky, č. 160, in Jitka Rozprýmová, *Antroponyma v Chrlickém lánovém rejstříku (1674)*, Brno: FF MU 2007, s. 24 (magisterská diplomová práce, rkp.).

19 J. Pleskalová, *Vývoj vlastních jmen osobních...*, s. 100.

20 Podrobněji Vladimír Šmilauer, Úvod, in František Kopečný, *Průvodce našimi jmény*, Praha: Academia 1974, s. 20–24.

21 J. Pleskalová, *Vývoj vlastních jmen osobních...*, s. 100–102.

22 *Tamtéž*, s. 111.

z r. 1787. V praxi to znamenalo, že jedno z příjmí otce rodiny se stalo oficiálním příjmením celé rodiny.²³ V tomto procesu se hojně uplatňovala příjmí v podobě formálních hypokoristik. O tom svědčí např. V. Davídek, který uvádí asi 200 příjmí, která vznikla ze jména *Jan* a jeho cizojazyčných podob. Stojí za zmínku, že většina z nich jsou od původu formální hypokoristika: vedle těch hypokoristik, která jsou uvedena výše v souvislosti s obdobím 14.–15. století, jde např. o jména *Jankl, Jankele, Jonkl, Jankásek, Janeček, Janečka, Jančík, Jandus, Jandousek, Janoušek, Janšta, Janatka, Janulík, Janura, Žanta* (< *Žán*), *Hána, Hánek, Hanuš, Hanzl, Hanzlík, Honza, Honzík, Honzejek, Honziček* (< *Johan*) atd.²⁴ Zavedením příjmení končí vývoj příjmí; většina z nich přejímá – často s různými formálními úpravami – funkci závazného příjmení, které je pevně spojeno s konkrétní rodinou, dědí se, a pokud je pro své nositele společensky únosné, dále se nemění. Vývoj formálních hypokoristik se ubírá dvěma směry: a) stávají se závazným příjmením – *Janáček*, b) zůstávají v neoficiální sféře jako pravá hypokoristika (*Honzík*).²⁵

Ale vraťme se k antroponymu *Jan*. Jeho vysoká obliba pokračuje a je třeba zdůraznit, že patří k nejužívanějším jménům až dodnes. V 19. století zůstávají v popředí jména *Josef, Jan, František, Václav, Antonín*,²⁶ v letech 1900–1950 se toto pořadí v různých regionech obměňuje, ale jméno *Jan* si většinou umístění mezi prvními deseti nejužívanějšími jmény uchovává, a to bez ohledu na prosazující se nesvětcká jména domácí (národní – *Jaroslav, Ladislav, Miroslav, Vladimír, Zdeněk*).²⁷ Oblíbenost jména *Jan* neklesá ani v druhé polovině 20. století. V letech 1980–1983 byla nejoblíbenější mužská jména 1. *Jan*, 2. *Petr*, 3. *Martin*, 4. *Tomáš*, 5. *Jiří*,²⁸ podle evidence obyvatel Ministerstva vnitra ČR patřila v lednu 2012 mezi pět nejčtetnějších jmen ČR jména: 1. *Jiří*, 2. *Jan*, 3. *Petr*, 4. *Josef*, 5. *Pavel*²⁹ a ke dni 31. 12. 2016 má jméno *Jan* v ČR 293 938 nositelů a co do četnosti je na druhém místě: 1. *Jiří*, 2. *Jan*, 3. *Petr*, 4. *Josef*, 5. *Pavel*.³⁰

23 Miloslava Knappová, *Naše a cizí příjmení v současné češtině*, Liberec: AZ KORT, s. r. o., 2008, s. 9.

24 Václav Davídek, *Přehled vývoje českých příjmení*, in Václav Davídek – Karel Doskočil – Jan Svoboda, *Česká jména osobní a rodová*, Praha: Rodopisná společnost 1941, s. 81.

25 Nejnovější výzkumy ukazují, že jako hypokoristika se upřednostňují původní odvozeniny od něm. *Johannes*, srov. *Honzík, Honza, Hony, Honyš, Honyšek*.

26 V. Šmilauer, Úvod, in F. Kopečný, *Průvodce našimi jmény...*, s. 22–23; J. Pleskalová, *Vývoj vlastních jmen osobních...*, s. 141–142.

27 J. Pleskalová, *Vývoj vlastních jmen osobních...*, s. 142–143.

28 M. Knappová, *Rodné jméno v jazyce a společnosti*, Praha: Academia 1989, s. 168, 173.

29 J. Pleskalová, *Vývoj vlastních jmen osobních...*, s. 145.

30 Jméno *Jan* [cit. 5. 9. 2019], in *Naše jména* [online]. Dostupné z <https://www.nasejmena.cz/nj/cetnost.php?id=46164&typ=jmeno>

Přestože se oblíbenost jednotlivých jmen v důsledku nejrůznějších mimojazykových faktorů v jednotlivých regionech obměňuje, stále platí, že jméno *Jan* bylo po celé, téměř tisícileté období češtiny jedním z nejvíce oblíbených a užívaných jmen, a jak naznačují nejnovější výzkumy, bude tomu tak i v nejbližší budoucnosti.

Literatura

- Beneš, J.: *O českých příjmeních*, Praha: Nakl. ČSAV 1962.
- Davídek, V.: Přehled vývoje českých příjmení, in V. Davídek – K. Doskočil – J. Svoboda, *Česká jména osobní a rodová*, Praha: Rodopisná společnost 1941.
- Knappová, M.: *Naše a cizí příjmení v současné češtině*, Liberec: AZ KORT, s. r. o., 2008.
- Knappová, M.: *Rodné jméno v jazyce a společnosti*, Praha: Academia 1969.
- Pleskalová, J.: *Tvoření nejstarších českých osobních jmen*, Brno: Masarykova univerzita v Brně 1998.
- Pleskalová, J.: *Vývoj vlastních jmen osobních v českých zemích v letech 1000–2010*, Brno: Host – Masarykova univerzita 2011.
- Svoboda, J.: *Staročeská osobní jména a naše příjmení*, Praha: Nakl. ČSAV 1964.
- Šlosar, D. – Pleskalová, J.: RANÁ STARÁ ČEŠTINA [cit. 3. 9. 2019], in *CzechEncy – Nový encyklopedický slovník češtiny* [online], eds. P. Karlík – M. Nekula – J. Pleskalová. Dostupné z [https://www.czechency.org/slovník/RANÁ STARÁ ČEŠTINA](https://www.czechency.org/slovník/RANÁ%20STARÁ%20ČEŠTINA).
- Šmilauer, V.: Úvod, in F. Kopečný, *Průvodce našimi jmény*, Praha: Academia 1974, s. 20–24.

Abstract

The Name *Jan* (*John*) from the 12th to the 21st Centuries on the Territory of Today's Czech Republic

The author investigates the first name Jan (*John*), its modifications and usage on the territory of today's Czech Republic. On the basis of rich anthroponymic sources she has proved that the name Jan has belonged among the most frequently used names in the Czech lands since the 12th century and has kept this status to the present day. Numerous hypocoristic modifications of this name have served the purpose of distinguishing individuals bearing the same official name. Today, they still exist as both surnames (*Janáček*, *Janda*) and hypocoristic forms of first names (*Jenda*, *Honzík*) used in informal contexts.

Keywords

anthroponym, Jan, Czech language, Czech Republic, development

Prof. PhDr. Jana Pleskalová, CSc.

Ústav českého jazyka, Filozofická fakulta MU

Arna Nováka 1, 602 00 Brno

pleskalo@phil.muni.cz

Ke stereotypu zobrazování Turka ve starší české literatuře

Michaela Hashemi

Uvedené téma bylo ve starší literatuře opakovaně akcentováno především v souvislosti s tzv. tureckým nebezpečím, které představovalo pro křesťanskou Evropu vojenskou hrozbu. Poměrně nedávno jsme se dočkali komplexní reflexe turecké tematiky i v soudobé odborné literatuře.

Publikace Tomáše Rataje *České země ve stínu pŕlmesíce* z roku 2002 (423 stran) je po všech stránkách zvlášt' pozoruhodná. Imponuje jak svou metodologií, tak šíří zkoumaného a systematicky zpřístupněného materiálu. Příkladné jsou tzv. rámcové části zmíněné publikace, které dále nejprve ilustrujeme de facto recenzentským způsobem: obsahuje seznam turcick spjatých s českým prostředím o počtu 402 položky; dvanácti-stránkový seznam použité literatury a pramenů; seznam 99 pozoruhodných vyobrazení; jedenácti-stránkové anglické rsumé a dva typy rejstříků (jmenný a místní).

V souvislosti s meritorním tématem alespoň stručně uvádíme, a to dle několika podtitulů kapitol Ratajovy knihy, že Turek je ve starší literatuře zobrazován především jako nepřítel (ukrutník a utlačovatel křesťanů), ale i jako boží metla za hřichy křesťanů, a zejména takové stereotypy jsou autorem adekvátně precizovány.

Kladné zobrazení Turka nacházíme ve starší literatuře pochopitelně v nerosvratelně menší míře. Lze o něm navíc uvažovat i na základě Ratajovy kapitoly o turecké každodennosti, a v této souvislosti se nabízí zvýraznit např. alespoň příkladnou osobní hygienu (ostatně vesměs s vyznavači islámu i ve starší literatuře zpravidla spojenou).

Na různých místech své knihy Rataj současně uvádí příkladové texty z rozmanitých děl, v nichž je Turek vnímán jako zbožný (s náležitým vztahem ke své autoritě, jak duchovní, tak světské); stará se náležitě o svou rodinu, především o staré rodiče, např. ve spise *Dětinský rápek* Šimona Lomnického z roku 1606.¹

1 Srov. Tomáš Rataj, *České země ve stínu pŕlmesíce*, Praha: Scriptorium 2002, s. 287. (Uvedený Lomnického spis v roce 2000 vydal Jakub Krč, *Kupidova střela. Dětinský rápek*, Praha: Atlantis 2000; Rataj pracuje s originálem tisku.)

Taková reflexe je profilována v náležitém kontextu zobrazení Turka jako dílčího kladného příkladu, jakkoli vyznívajícím kvůli jeho dobovému pojetí jako pohana a nebezpečného agresora v zásadě většinou zpravidla opět negativně (proto je na místě podtitul kapitoly „Turek jako přítel“ zakončený otazníkem). Ratajova publikace je každopádně velmi důkladná, takže lze jen obtížně nacházet možná doplnění materiálů a ještě obtížněji zvolených přístupů i precizovaných závěrů.

Podíváme-li se důkladněji na příspěvky k tématu související s Brnem a brněnskou filozofickou fakultou, jmenovitě jejími bývalými i současnými pracovníky dnešního Ústavu pro českou literaturu, několik drobnějších doplnění z doby, před níž byla Ratajova publikace vydána, je jistě možné.² Snadnější je ale rozšířit doplnění bibliografie po vydání Ratajovy publikace i deskripci několika položek s tureckou tematikou (v případě Komenského s jedním zpřesněním) a zmínit se, a to ve vztahu k jubilantovi, o vlastní dílčí odborné a pedagogické reflexi tématu. Alespoň krátce se o to pokusíme.

Rataj náležitě profiluje fakt, že o Turcích se pojednávalo nejprve v kronikách, konkrétně ze zahraničních např. v rámci historie Uher, a uvádí i brněnské latinské vydání Thuróczovy kroniky z roku 1488 (přesně: Johannes de Thurócz *Chronica Hungarorum*). V dané souvislosti se nabízí dodat, že právě citované dílo je pokládáno kvůli bohatství a kvalitě svých dřevorytů za nejkrásnější brněnský prvotisk, a to z dílny Konráda Stahela a Matyáše Preinleina (ke zhotovení jim text zadal biskup Jan Filipec).³

Rataj se poměrně podrobně věnuje turcikám Mikuláše Konáče z Hodiškova a v seznamu literatury uvádí i knihu Milana Kopeckého (1925–2006) *Literární dílo Mikuláše Konáče z Hodiškova* (1962). Milan Kopecký však publikoval nejen právě uvedenou monografii, v níž skutečně Konáčova turcika (na rozdíl od Rataje) neprofiluje, ale i monografii o Danielu Adamu z Veleslavína (v bohatém seznamu Ratajovy odborné literatury chybějící), v níž je o turecké tematické víc pojednáno ve shrnujícím pasusu,⁴ a to nejen v souvislosti s Veleslavínem a jeho družinou, přestože není téma přirozeně tak precizováno, jako je tomu v případě Ratajova textu. Dodát nutno, že část onoho pasusu přešla, a to v řazení k příslušným autorům, do Kopeckého syntetizující knihy *Český humanismus*.⁵

2 Vyslovuji své upřímné *captatio benevolentiae* pracovníkům jiných ústavů FF MU, jejichž případná turcika ve svém textu neviduji.

3 Srov. Jaromír Kubíček, *500 let knihtisku v Brně 1486–1986*, Brno: Státní vědecká knihovna 1986, s. 12.

4 Srov. Milan Kopecký, *Daniel Adam z Veleslavína*, Praha: Svobodné slovo 1962, s. 58–60.

5 Srov. M. Kopecký, *Český humanismus*, Praha: Melantrich 1988.

Podstatná bibliografická doplnění můžeme vztáhnout, avšak ex post, k Ratajově uvádění edic dvou dominantních humanistických cestopisů s cílem určení do Země svaté, tj. Oldřicha Prefáta z Vlkanova a Kryštofa Haranta z Polžic a Bezdržic. Oba zmíněné cestopisy vydala v období 2007 (Prefátův) až 2017 (Harantův) v prestižních edicích České knižnice Hana Bočková. Rataj v případě Prefátově cituje jako edici ještě vydání Karla Hrdiny (1947), v případě Prefátově edici Erbenovu (z let 1854–1855).

Rataj však pracoval vždy především s originály tisků, a proto je jeho srovnání obou zmíněných významných cestopisných textů přesné a náležité: vzhledem k turecké tematice badatel reflektuje Prefátovu velkorysost a poukazuje na mnohem zjevnější Harantovu ideologizaci tématu. V Harantově případě snad stojí za drobné doplnění, a to k tématu zobrazení stereotypu turecké proradnosti, i autorova konkretizace poukazující na tureckou faleš v komunikaci (uvedená např. v pasáži o návštěvě Káhiry na základě setkání s francouzským janičářem).⁶

Obsahové doplnění si však zaslouží Ratajovy pasáže týkající se vztahu Komenského k turecké tematice. Jak autor v souladu např. s bádáním komeniologa Jana Kumpery⁷ uvádí, Jan Amos Komenský patřil do proudu evropské inteligence, která souzněla s „misijní myšlenkou na pozdější obrácení Turků ke křesťanství“, typickou pro vůdce českého povstání, „když hledali podporu proti Habsburkům u Vysoké Porty“.⁸

Především na základě Kumperova bádání však nutno zpřesnit, že se Komenského vztah k turecké tematice každopádně vyvíjel, a to od negativního zobrazení Turků jako krutých pohanů v jeho prvních dílech, po ono možné turecké akceptování v případě vojenského spojenectví proti Habsburkům, až po přijetí skutečnosti, že jakkoli Turci spolubojovníky nemohou být, jsou plnohodnotným národem, a i přes odlišná náboženství by se měli jejich vyznavači spojit ve společném mírovém úsilí.

Jak Rataj méně přesně uvádí, Komenský se navíc, a to primárně pro potřeby možné misie, zasadil o přeložení bible do turečtiny, „pro něž získal tým odborníků, mecenáše a sám k tomuto překladu napsal předmluvu. Překlad však nebyl vytištěn a patrně ani dokončen“.⁹ Ve skutečnosti se však zmiňovaný rukopis překladu Písma

6 „...i zase pochybovali, aby snad toho, podle tureckého obyčeje příčinu dávaje k ponuknutí nás něco proti víře pohanské mluvíti, naschvál nečinil a nás polapě u vrchnosti neosočil, jakž se to jiným mnohým a často k velikému zlému jejich přihodilo.“ (In *Kryštof Harant z Polžic a Bezdržic, Putování aneb cesta...*, ed. Hana Bočková, Praha – Brno: Host 2017, s. 202.)

7 J. Kumpera, Turci v politicko-náboženských představách Komenského, *SCetH* XXIV, 1994, s. 158–165.

8 Srov. T. Rataj, *České země ve stínu pŭlměsíce...*, s. 125.

9 *Tamtéž*, s. 125.

do turečtiny Komenským iniciovaný, jakkoli byly jeho cesty i filiace složité, dostal do leidské univerzitní knihovny a tiskem vyšel až v 19. století.¹⁰

Pokud jde o Ratajovo profilování žánrů v rámci jeho soupisu turcik, je impozantní co do již uvedeného počtu, tak do jejich typologie: obsahuje oddíly rozdělené na noviny (celkem 167 položek), historickou publicistiku (položky 168–177), naučnou literaturu (č. 178–191), cestopisy (č. 192–205), polemiky s islámem (č. 206–210), napomenutí náboženská a vojensko-politická (č. 211–248), kázání (č. 249–274), proroctví (č. 275–279), písně (č. 280–343) a příležitostnou poezii (344–402). V meritorním textu Rataj také vhodně rozlišuje mezi novinou a kramářskou písní a kramářským tiskem jako hyponymem obojího zmíněného.¹¹

V drobném doplnění deskripce bibliografické položky (kterou Rataj uvádí jako turcikum pod číslem 301 na s. 361) si dovoluji zvýraznit jednu kramářskou píseň. Její obsahový titul začíná slovy Lamentací tureckého velkého vezíra ... a její text nacházíme (jako jednu ze čtyř kramářských písní s tureckou tematikou) v knize Miloslava Novotného *Špalíček písní kramářských* (1940), která je také v seznamu Ratajových zdrojů obsažena.

Zmíněná píseň souvisí s vítězstvím nad Turky u Vídně v roce 1683 a po stránce umělecké představuje nejspíš vrchol takového typu tvorby s tureckou tematikou. V jejím lyrickém textu se reflektuje osobnost vrchního velitele tureckých vojsk (kterým byl Kara Mustafa) a předjímá se jeho potupná poprava v Bělehradě. Vezírův osud je reflektován z pozice křesťanské, ačkoliv v něm promlouvají čtyři „nekřesťanské“ subjekty (vezírova žena, sultán, nejvyšší turecký kněz i zástupný hlas tureckého vojska), které vesměs hořekují nad tureckou porážkou a vezírovi v ní přiřítají hlavní vinu, přičemž je téma předjímání porážky retrospektivně zvýrazněno.

Moje osobní reflexe je pedagogická. Turecká tematika ve starší literatuře patří z hlediska tzv. relevantnosti pro vývoj české literatury jistě ne k liniím prvořadým. Prototyp tzv. negativních stereotypů nacházíme už v *Milionu* Marka Pola, jehož pasáže o manipulování, navíc za pomoci omamných látek, se mi po léta, minimálně ve výuce oborové didaktiky, jeví jako velmi potřebná k aktualizaci, stejně jako

10 Srov. J. Kumpera, *Turci v politicko-náboženských představách Komenského...*, s. 161. (Fakt vydání překladu Písma do turečtiny z podnětu Komenského iniciativ Kumpera uvádí na základě bádání nizozemské komenioložky Nicoletty Moutové, 1988.) – Po stopách pozůstalosti jedné z osobností překladatelského týmu, a to Aliho Beje-Ufkího (původně Wojciecha Bobowského), jsem se vydala pátrat do tureckých archivů v rámci komeniologického grantu před třemi lety. Poměrně náročná heuristika ve vztahu k dalšímu relevantnímu komeniologickému bádání zatím nemohla přinést publikační výsledek.

11 Srov. T. Rataj, *České země ve stínu půlměsíce...*, s. 47 a 48.

profilování typů falešné komunikace, které se nabízí např. v souvislosti s již zmíněnou ukázkou z Prefátova cestopisu. Pokouším se o takové aktualizace po léta, se zjevnou pedagogickou motivací a snad i temperamentem a nadhledem, v nichž považují jubilanta Jana Zouhara v jeho osobitosti za nepřekonatelný vzor.

Literatura

Kopecký, M.: *Daniel Adam z Veleslavína*, Praha: Svobodné slovo 1962.

Kopecký, M.: *Český humanismus*, Praha: Melantrich 1988.

Kubiček, J.: *500 let knihtisku v Brně 1486–1986*, Brno: Státní vědecká knihovna 1986.

Kumpera, J.: Turci v politicko-náboženských představách Komenského, *SCetH* XXIV, 1994, s. 158–165.

Rataj, T.: *České země ve stínu půlměsíce*, Praha: Scriptorium 2002.

Abstract

On the Stereotype of Depicting Turks in Older Czech Literature

The text is a reflection of a well-researched professional publication by Tomáš Rataj *České země ve stínu půlměsíce* (Czech Lands in the Shadow of the Crescent, 2002). After a multilateral acknowledgement of the book, the author fills in relevant items written by some of the staff of the Faculty of Arts MU, some of which were published only after the publication of Rataj's work. Additionally, she refines, with reference to the study of Jan Kumpera (1994), the existence of a translation of the Bible into Turkish initiated by Comenius, namely its printing in the 19th century. At the end, the author mentions her personal teaching activities on the topic in the context of the honoured person of Jan Zouhar's personality as a pedagogical ideal.

Keywords

Tomáš Rataj, *Czech Lands in the Shadow of the Crescent*, *Chronica Hungarorum*, Johannes de Thurocz, new editions of Prefat's and Harant's books of travels, a translation of Bible to Turkish, J. A. Komenský, teaching reflection on theme

Prof. PhDr. Michaela Soleiman pour Hashemi, CSc.

Ústav české literatury a knihovnictví, Filozofická fakulta MU

Arna Nováka 1, 602 00 Brno

michaela@phil.muni.cz

Morava jako multietnický organismus: problémy jazyka a identity v letech 1848–1918

Jiří Malíř

Problematika formování moderního národa a vzniku nacionalismu je vlastní jak filozofům, tak historikům a má své významné místo také v díle filozofa Jana Zouhara.¹ Malým příspěvkem k otázce podmínek a okolností formování moderního českého národa v dlouhém 19. století by měl být tento text, který se zaměřuje na osvětlení některých důležitých stránek vývoje jazykových a národnostních poměrů na Moravě v letech 1848–1918, vyznačujících se oproti Čechám řadou specifík. Morava podobně jako řada zemí habsburské monarchie se v době sílícího nacionalismu nevyznačovala etnickou homogenitou, ale tvořila svébytný multietnický organismus, který lze nahlížet z mnoha zorných úhlů a zkoumat v různých rovinách, neboť multietnicita v habsburské monarchii měla obrovskou rozmanitost.² Nebyla dána jen značným počtem různých etnik, která na území monarchie žila a postupně se přetvářela v národně uvědomělé společnosti,³ ale hlavně mnohotvárností jejich vzájemných vztahů a jejich proměnlivostí. Při zkoumání multietnicity tedy nejde jen o otázku kdo spolu žil, ale jak spolu žil.

Vyjdeme-li z tohoto chápání problematiky, je jasné, že i tam, kde spolu sídlila jen dvě nebo tři etnika, je možno narazit na množství podob multietnických vztahů. Stačí jen připomenout Jiřím Kořalkou formulovanou tezi o geografické podmíněnosti vztahu většiny a menšiny.⁴ Podle ní charakter vztahů mezi jednotlivými národnostmi záleží na tom, zda vztah většina–menšina zkoumáme v měřítku

- 1 Srov. z poslední doby Jan Zouhar, *O Masarykovi*, Brno: Academicus 2009; též, Česká otázka a problém malého národa, in Jan Svoboda – Aleš Prázný (eds.), *Česká otázka a dnešní doba*, Praha: Filosofie 2017, s. 137–153; též, Nesamozřejmost národa a nesamozřejmost filozofie, in *Sborník třinácti: mezi generacemi*, ed. Ivo Pospíšil, Brno: Galium 2019, s. 191–212.
- 2 K národnostnímu složení monarchie zejména viz Adam Wandruschka – Peter Urbanitsch (eds.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. III, 1–2, *Die Völker des Reiches*, Wien: ÖAW 1980.
- 3 K pojmům „etnikum“, „etnos“, „etnický“ na jedné straně a „národ“, „národnost“, „národní společnost“ na straně druhé srov. Základní pojmy etnické teorie, *Český lid* 78, 1991, č. 4, s. 237–256.
- 4 Jiří Kořalka, *Češi v habsburské říši a v Evropě. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*, Praha: Argo 1996, s. 143–149.

celostátním, zemském, regionálním či obecním. Takto pojato, např. Češi byli na úrovni státu menšinou, v českých zemích zase většinou, v pohraničních regionech českých zemí opět menšinou a v jednotlivých obcích buď většinou, nebo menšinou. Do těchto různých rovin vzájemných vztahů navíc výrazně zasahovaly procesy spojené s modernizací – národotvorné, demokratizační, sociálně a kulturně emancipační, sekularizační atd., které ovlivňovaly podobu mezietských vztahů v čase i prostoru.

Tyto vztahy byly samozřejmě, ale ne výlučně, ovlivňovány také početní velikostí jednotlivých etnických skupin žijících na Moravě a jejich sídelní strukturou. Rakouské statistiky, jak známo, rozlišovaly rozličné jazykově-etnické skupiny obyvatelstva, ale jen na základě údajů o obcovací řeči (Umgangssprache), které vypovídaly o jazykově etnické příslušnosti jen velmi přibližně, protože údaj o obcovací řeči neznamenal automaticky etnickou nebo národní příslušnost.⁵ Přesto lze podle obcovací řeči v hrubých obrysech usuzovat na jazykově etnickou skladbu Moravy a na její proměny. Obyvatelé s českou obcovací řečí měli v zemi takřka 3/4 většinu, tvořili 70,41 % obyvatel Moravy (1880) a později 71,75 % (1910). Jejich podíl na celkovém počtu obyvatel Moravy byl výhodnější než Čechů v Čechách, kde česky hovořící obyvatelé měli jen asi 2/3 převahu kolísající od 62,78 % do 66,54 %.⁶ Období 1880–1910, charakterizované vzestupem nacionalismu, pro které jsou k dispozici moderně koncipované statistiky, nepřineslo do poměru české většiny a německé menšiny na Moravě závažnější změny. Mírný pokles o 1,76 %, který tehdy zaznamenala německá menšina, nebyl nijak dramatický. Z této ztráty těžilo obyvatelstvo s českou obcovací řečí jen asi jedním procentem. Spíše než demografickými příčinami byla tato změna způsobena přesuny bilingvních jedinců od jedné k druhé obcovací řeči. Asi půl procenta ztráty v případě německojazyčného obyvatelstva lze přičíst na vrub početního vzestup polsky hovořících obyvatel. Jejich podíl na obyvatelstvu se v letech 1900 a 1910 zvýšil asi na 0,5 %, a to hlavně díky imigraci Poláků ze Slezska a Haliče na průmyslové Ostravsko.⁷ Zcela

5 K charakteru rakouských statistik srov. Pavel Kladiwa – Dan Gawrecki – Petr Kadlec – Andrea Pokludová – Petr Popelka, *Národnostní statistika v českých zemích 1880–1930. Mechanismy, problémy a důsledky národnostní klasifikace I*, Praha: NLN 2016.

6 Více viz Jiří Kořalka, *Češi v habsburské říši a v Evropě...*, s. 140–141.

7 Blanka Pitronová, Vývoj národnostní struktury obyvatel Ostravska v období kapitalistické industrializace (do r. 1914), *Slezský sborník* 72, 1974, s. 17–38; Emil Brix, Sprache und nationale Emantipation. Die Nationalitätenstatistik in der Habsburgermonarchie am Beispiel des Mährisch-Schlesischen Industriegebietes, *Etudes Danubiennes* 1, 1985, s. 118–140.

zanedbatelný byl počet obyvatel s chorvatskou obcovací řečí a etnická skupina Romů, kteří byli v 19. století označováni jako Cikáni.⁸

Po staletí žili na Moravě taktéž židé, kteří však nebyli ve statistikách uváděni jako zvláštní jazyková skupina, ovšem podle údajů o náboženské příslušnosti lze zjistit, že se k židovskému (israelitskému) vyznání hlásila ve 2. polovině 19. století asi dvě procenta obyvatel Moravy. Jejich většina se jazykově a kulturně hlásila k německví. Proces asimilace židovské menšiny do českého jazykového a kulturního prostředí, který se ke konci století prosazoval v Čechách, byl na Moravě méně výrazný. V roce 1910 uvádělo 82 % občanů židovského vyznání na Moravě za svou obcovací řeč stále němčinu. Na tom nic nemění skutečnost, že ve 14 z 27 židovských politických obcí na Moravě se koncem století více než polovina jejich obyvatel hlásila k české obcovací řeči, což bylo způsobeno stěhováním nežidovských obyvatel do židovských obcí a naopak.⁹

Všechna tato holá čísla naznačují kvantitativní poměr mezi většinovým a menšinovým obyvatelstvem Moravy, ale říkají jen velmi málo o kvalitě tohoto vztahu a o charakteru společného života Čechů, Němců a židů na Moravě. Důležitou roli jistě hrála skutečnost, že jednotlivá etnika sídlila na Moravě v teritoriálně málo sevřených oblastech, než tomu bylo např. v Čechách. Kromě několika soudních okresů na severu (Dvory, Libavá, Rýmařov, Fulnek, Uničov, Šumperk, Svitavy, Moravská Třebová) a jihu (Dačice, Mikulov, Pohořelice, Vranov, Jaroslavice) Moravy, které byly osídleny takřka jednoduše jazykově německým obyvatelstvem, se ostatní oblasti, a to i ve vnitrozemí, vyznačovaly tím, že většinové česky hovořící obyvatelstvo bylo zastoupeno i ve větších nebo menších enklávách německy hovo-

8 Jiří Malíř – Milan Řepa, *Morava na cestě k občanské společnosti* (Vlastivěda moravská. Země a lid, sv. 8, Dějiny Moravy III, sv. 2), Brno: Muzejní a Vlastivědná společnost v Brně – Historický ústav AV ČR 2018, s. 164–167.

9 Jiří Malíř, Nacionalizace obecní samosprávy a limity demokratizace komunální politiky před rokem 1914 na příkladu Moravy, in *Documenta Pragensia XIV*, Praha: Scriptorium 1997, s. 75–93, zde s. 83–84, 90–91. Celkově viz Theodor Haas, *Die Juden in Mähren. Darstellung der Rechtsgeschichte und Statistik unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts*, Brünn 1908; Emil Goldmann, Die politischen Judengemeinden in Mähren, *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung* 7, 1898, s. 557–595; Hugo Gold, *Die Juden und Judengemeinden Mährens in Vergangenheit und Gegenwart*, Brünn 1929; Tomáš Pěkný, *Dějiny Židů v Čechách a na Moravě*, Praha: Sefer 1993; *Moravští židé v rakousko-uherské monarchii (1780–1918)*, XXVI. Mikulovské sympozium 2000, Brno 2003; Pavel Kocman – Helmut Teufel, Od náboženství k národnosti – Přehled dějin židovské menšiny na Moravě do r. 1918, in *Morava jako zrcadlo Evropy. Etnické menšiny na Moravě do roku 1918*, XXXI. Mikulovské sympozium 2010, Brno 2011, s. 41–103; Michael L. Miller, *Moravští židé v době emancipace*, Praha: NLN 2015.

řících obyvatel, soustředěných buď v tzv. německých jazykových ostrovech, nebo v jednotlivých geograficky roztroušených národně smíšených městech a obcích.¹⁰

Určité specifikum sídelních poměrů na Moravě oproti Čechám představovaly právě četné tzv. německé jazykové ostrovy, které pro svou malou rozlohu a teritoriální i etnickou nekompaktnost a obklíčení českým živlem nemohly zdaleka hrát onu roli, jakou hrála tzv. německá uzavřená jazyková území v Čechách.¹¹ Byly většinou tvořeny jen několika málo obcemi, zatímco širší okolí bylo převážně české, ale i uvnitř těchto jazykových ostrovů často žila početná česká menšina. Platí to i o nejvýznamnějších jazykových ostrovech – brněnském, olomouckém, jihlavském, vyškovském, hřebečském na Svitavsku (Schönhengstgau) a kravařském na Novojičínsku (Kuhländchen). Navíc se mnohdy ani nekryly s hranicemi stávajících správních jednotek (politických okresů), v některých případech dokonce sahaly přes zemské hranice (jihlavský a hřebečský jazykový ostrov). Snahy sladit hranice jazykových ostrovů s hranicemi administrativními pomocí změny hranic okresů, jak o to usilovali např. jihlavští Němci, se nezdařily.¹² Stejně tak zůstalo bezvýsledným úsilí posílit německé jazykové ostrovy asimilací okolních smíšených nebo většinově českých obcí.

Specificky se tak utvářel poměr mezi Čechy, Němci a židy také na lokální úrovni, v jednotlivých moravských obcích a zejména městech. Roku 1890 z 307 moravských měst a městeček bylo jen 50 s výlučně českým a 36 s výlučně německým obyvatelstvem.¹³ Ostatní byla národnostně smíšená. Největší a nejvýznamnější města, zvláště na severní, ale také na jižní a střední Moravě (Brno, Olomouc, Jihlava, Znojmo, Šumperk, Mohelnice, Mikulov ad.), měla německou většinu obyvatel, která ovládala obecní samosprávu. Ale také radnice řady měst, v nichž mělo

10 Jiří Malír, Problémy výzkumu národnostních menšin na příkladu německé menšiny na Moravě v 19. století, in *Morava jako zrcadlo Evropy...*, s. 9–20.

11 K jazykovým ostrovům na Moravě viz Jan Bárta-Zahrádecký, *Německý ostrov brněnský*, Zábřeh 1912; František Pražák, České a německé menšiny na Moravě, *Naše doba* 20, 1913, s. 269–277; Johanna Spunda, Die verlorenen Inseln. Ein Beitrag zur Erforschung der nationalen Auseinandersetzung und Urvolkung in Mittelmähren, *Bohemia* 2, 1961, s. 357–413; 3, 1962, s. 273–360; Marie Macková, Hřebečsko – region, který zmizel, in *Scientific papers of the University of Pardubice*, Series C, Faculty of Humanities, Supplement 3 (Evropa – kultura – region), Pardubice 2000, s. 131–137; Milan Myška, Kravařsko/Kuhländchen (ke sporům o původ názvu a vymezení Kravařska), *Sborník prací FF Ostravské univerzity C* 213, Literární věda, č. 5. Ostrava 2004, s. 99–122; Karel Mlateček, Několik poznámek k nejstarším dějinám vyškovského německého jazykového ostrůvku, in *Morava jako zrcadlo Evropy...*, s. 29–40.

12 Tomislav Potocký, *Národnostní vztahy v Jihlavě od 2. třetiny 19. století do r. 1918* (diplomová práce obhájená na FF MU), Brno 1997, s. 7–8.

13 Srov. *Obyvatelstvo měst a městeček v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Dle nejnovějšího sčítání lidu sestavil Antonín J. Zavadil, Kutná Hora 1891.

většinu českojazyčné obyvatelstvo, byly v důsledku volebního systému do obcí, který zvýhodňoval dobře situované a vzdělané skupiny obyvatel, v rukou německé menšiny (Uherské Hradiště, Kroměříž, Třebíč, Prostějov, Hranice, Lipník ad.). Pod kontrolu většinové české národnosti se radnice většiny těchto měst postupně dostávaly teprve od konce 80. let, a hlavně až na přelomu století, kdy celkový vzestup české společnosti přivedl mezi oprávněné voliče přece jen větší počet česky hovořících a smýšlejících obyvatel.¹⁴

Významnou roli v moravských městech hrálo židovské obyvatelstvo, které v obecních volbách často tvořilo jazýček na vahách mezi Čechy a Němci. Protože většinou židé volili německé kandidáty, české projevy antisemitismu měly na rozdíl od antisemitismu části moravských Němců převážně národně politický a hospodářský podtext. Ve městech, která se vyznačovala větším počtem česky mluvícího obyvatelstva, jako byly Prostějov, Uherské Hradiště, Uherský Brod, se část židovských obyvatel přikláněla na českou stranu a přispěla tak v 80. a 90. letech k vítězství příslušníků českého národně politického tábora.¹⁵

Charakter osídlení a demografický vývoj přispěly k tomu, že moravští Němci nebyli tak vřelými zastánci zřízení uzavřených jazykových území jako Němci v Čechách a oproti nim namísto teritoriální autonomie usilovali o autonomii personální. Byli také více ochotni k národnostnímu kompromisu než Němci z Čech. Dokonce i v době války, kdy německé požadavky mohly být formulovány radikálněji, odmítali němečtí politici z Moravy na rozdíl od českých Němců teritoriální princip řešení národnostní otázky: „*Die nationale Trennung kann in Mähren keines falls auf territorialer Grundlage, sondern nur individuell auf Grund des nationalen Katasters durch geführt werden,*“ psali v roce 1917 v dokumentu určenému pro Německý nacionální svaz (Deutscher Nationalverband) ve Vídni.¹⁶

Na zemské úrovni byly národnostní poměry na Moravě ve značné míře poznamenány také skutečností, že rozpor mezi početností jednotlivých etnik a rozsahem jejich politické participace byl mimořádně velký a dlouhodobý. Nejen samospráva

14 Jiří Malíř, *Obecní samospráva a národnostní problematika na Moravě před r. 1914*. 10 poznámek k „boji o radnice“ moravských měst, in *Národnostní problémy v historii měst*, Prostějov 1993, s. 75–87. Viz též Jiří Malíř, *Nacionalizace...*, s. 75–93; Pavel Kladiwa – Andrea Pokludová – Renata Kafková, *Lesk a bida obecních samospráv Moravy a Slezska 1850–1914*, díl II/1–2, Ostrava: Universitas Ostraviensis 2008–2009.

15 Jiří Malíř, *Obecní samospráva...*, s. 84.

16 *Richtlinien für die Ausgestaltung der Landes- und Gemeindeverfassung im Lande Mähren*, in Haus-Hof- und Staatsarchiv in Wien, Pozůstalost Gustava Grosse, kart. 4, fol. 567. Viz též Jiří Malíř, *Země, stát a národ v české a německé politice na Moravě 1848–1918*, in *Ústřední moc a regionální samospráva*, XXIII. Mikulovské symposium 1993, Brno 1995, s. 215–227.

řady národně smíšených měst byla v rukou německých elit až do r. 1918, ale také na moravském zemském sněmu zůstávali Češi po desetiletí v menšině. Početně zůstal poměr českého a německého obyvatelstva přibližně 3:1, ale poměr českých a německých zemských mandátů zůstal téměř čtvrt století v neprospěch českého politického zastoupení, a to 1:1,4. Tento poměr se vyrovnal až v polovině 80. let, kdy poměr českých a německých poslanců na zemském sněmu byl zhruba 1:1, a ve prospěch Čechů se v poměru 1,1:1 obrátil počátkem 20. století a na početní poměr českých a německých poslanců 73:46 se změnil až po tzv. Moravském vyrovnání r. 1905, které kromě jiného přinášelo kompromisní volební reformu.¹⁷

Během celé existence Moravského zemského sněmu tak rozhodovali o sněmovní většině anacionální šlechtičtí poslanci z velkostatkářské kurie. Ani skutečnost, že politická reprezentace obou národností na Moravě hledala oporu v národně politických střežových organizacích mimo hranice země (německá reprezentace ve Vídni, česká v Praze), nemohla na tomto rozložení sil mnoho změnit. Naopak, moravští Němci, aby udrželi mocenský status quo, a moravští Češi, aby získali k počtu obyvatel přiměřenější a spravedlivější zemské zastoupení, byli stále více odkázáni na dohodu mezi sebou navzájem.

Tato situace byla podmíněna tím, že proces nacionalizace a parlamentarizace zastihl obě národnosti na odlišném stupni a úrovni sociálně-ekonomického vývoje. Staré společenské elity, které se většinou kulturně a jazykově profilyvaly německy, byly za dynamické modernizace všech oblastí života postupně během posledních desetiletí existence habsburské monarchie nahrazeny moderně členěnou společností. Ta však byla už nacionálně rozpolcena, resp. se vytvořily dvě paralelně strukturované národní formace, přičemž česká navzdory původní absenci některých společenských vrstev a skupin tento handicap do r. 1914 vyrovnala a stala se „úplnou“, kompletní společností.¹⁸ Protože ale dlouho zůstávala bez odpovídajícího politického zastoupení, byl jí vlastní větší zájem na společenských a politických

17 Srov. Jiří Malíř, *Der mährische Landtag*, in Helmut Rumpler – Peter Urbanitsch (eds.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. VII: *Verfassung und Parlamentarismus*. 1. Teilband: *Verfassungsrecht, Verfassungswirklichkeit, zentrale Repräsentativkörperschaften*; 2. Teilband: *Die regionalen Repräsentativkörperschaften*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 2000, s. 2057–2103; Jiří Malíř, *Zemský sněm na Moravě v letech 1861–1918*, in Jiří Malíř a kol., *Biografický slovník poslanců Moravského zemského sněmu*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2012, s. 11–55.

18 Jiří Malíř, *Zur Frage der „Vollständigkeit“ und Artikulation der tschechischen Gesellschaft in Mähren vor 1914*, *SPFFBU*, C-40, 1993, s. 63–79; též, *Bürgertum in Mähren zwischen Prag und Wien*, in Hannes Stekl – Peter Urbanitsch – Ernst Bruckmüller – Hans Heiss (eds.), *„Durch Arbeit, Besitz, Wissen und Gerechtigkeit“*. *Bürgertum in der Habsburgermonarchie II*, Wien–Köln–Graz 1992, s. 94–111; Jiří Malíř – Milan Řepa, *Morava na cestě...*, s. 253–255.

změnách než v mocensky a politicky saturované německé společnosti na Moravě, již jakékoliv reformy mohly přinést jen ohrožení dosavadního výhodného mocenského postavení.

O tom, že směřování k národně rozdělené společnosti nebylo důsledné, svědčí skutečnost, že kromě obyvatel, již se vymezovali jako Češi nebo Němci, byli dlouho do konce 19. století na Moravě zastoupeni také lidé, kteří se nepřidávali k žádnému z národně politických táborů. Příčiny a motivy postojů těchto „lidí mezi“ (Leute dazwischen) či „národních utrakvistů“ (nationale Utraquisten) nebo „národně lhostejných“, jak bývají v literatuře nazýváni, a jejich další osudy byly různé.¹⁹ Často šlo o národně lhostejné příslušníky nižších vrstev, pro něž byly profesní, lokální či konfesionální vazby důležitější než nacionální a jimiž nebyl jazyk vnímán jako jednoznačný příznak národní příslušnosti. Větší rozptýlenost a těsnější soužití Čechů a Němců na Moravě ve spojení s uchováním tradičnějších kulturních a regionálních zvláštností²⁰ se odrazily v setrvačnosti přednacionálního vědomí a v přetrvávání lokální identifikace i zemského cítění na úkor důsledného a razantního prosazování jasného nacionálního uvědomění. Známý je případ vůdce Národní strany na Moravě A. Pražáka, který ve svých pamětech, ostatně napsaných v 80. letech německy, vzpomínal na své nerozvinuté národní cítění v roce 1848 slovy: „...*obwohlicher stall mählich mich als Slave fühlte, während ich in der Tat früher eine Art Neutrum war.*“²¹ Ještě i později v 80. letech nebyly neobvyklé po-

19 Srov. nepublikované texty referátů z 2. kolokvia „Die Leute dazwischen“, které bylo v rámci kolokvií „Tschechen und Deutsche 1780–1947“ organizováno Studijní skupinou českých a německých historiků 21.–24. 1. 1991 v Bad Homburgu. Viz též příklady z jiných měst a regionů: Robert Luft, Nationale Utraquisten in Böhmen. Zur Problematik „nationaler Zwischenstellungen“ am Ende des 19. Jahrhunderts, in Maurice Godé – Jacques Le Rider – Françoise Mayer (eds.), *Allemands, Juifs et Tschèques a Prague – Deutsche, Juden und Tschechen in Prag 1890–1924*, Montpellier: Université Paul-Valéry 1996, s. 37–51; Robert Luft, Zwischen Tschechen und Deutschen in Prag um 1900. Zweisprachige Welten, nationale Interferenz und Verbindungen über ethnische Grenzen, in Brücken Neue Folge 4, hrsg. von Michael Berger, Kurt Krolop, Maria Papsónová, *Germanistisches Jahrbuch Tschechien – Slowakei*, Berlin–Prag–Prešov 1996, s. 143–169; týž, Sprache und Nationalität an Prager Gymnasien um 1900, in Klaas-Hinrich Ehlers – Steffen Hohne – Václav Mайдl – Marek Nekula (eds.), *Brücken nach Prag. Deutschsprachige Literatur im kulturellen Kontext der Donaumonarchie und der Tschechoslowakei*. Festschrift für Kurt Krolop zum 70. Geburtstag, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2000, s. 105–122; Jeremy King, Od Budweiserů k Čechům a Němcům, *Jihočeský sborník historický* 71, 2002, s. 81–97; Jeremy King, *Budweisers into Czechs and Germans*, Princeton: University Press 2003.

20 Etnografická rozrůzněnost Moravy hrála přitom ve srovnání s Čechami také důležitou roli. Srov. Václav Frolec, Etnografické skupiny a moravanství, *Jižní Morava* 27, 1991, sv. 30, s. 223–258.

21 František Kameníček (ed.), *Paměti a listář dra Aloise Pražáka 1*, Praha: Česká akademie věd a umění 1926, s. 8.

stoje, jakými se vyznačovali někteří občané města Místek, když prohlašovali: „*My jsme nesú ani Češi ani Němci, my sme sú Mistečani.*“²²

V Brně, kde se značný počet obyvatel města alespoň při běžném dorozumívání domluvil oběma jazyky a kde soužití obyvatel zvláště nižších vrstev bylo velmi těsné,²³ se hranice mezi nimi setřely do té míry, že společně vytvářely specifickou sociální skupinu zvanou „brněnské plotna“, vyznačující se smíšeným dialektem (hantecem) a prvky zvláštní lokální identity a tvořící – s nadsázkou řečeno – „brněnskou národnost“.²⁴

Kromě těchto národně indiferentních a bilingvních skupin obyvatel, pro něž byly lokální a sociální i rodinné vazby důležitější než nacionální, byly na Moravě silně zastoupeny skupiny obyvatel, které se vědomě odmítaly ztotožnit s jednou nebo druhou národností: šlo zejména o úředníky, důstojníky či část šlechty. Jejich loajalita k panovníckému rodu a jeho domu byla spojena s loajalitou vůči zemi a s odmítáním národního partikularismu. Relativní váha těchto vědomě anacionálních skupin na Moravě se viditelně projevila mimo jiné v existenci Střední strany velkostatkářů, která jako šlechtická strana byla jazýčkem na vahách jak mezi konzervativními a liberálními šlechtickými velkostatkáři, tak mezi Čechy a Němci v zemi.²⁵ Pro různé světonázorové a zájmové důvody neoptovaly pro jednu z obou národností další skupiny obyvatel Moravy, např. internacionální dělnické sociálně demokratické hnutí, určitou dobu také katolické hnutí a v jazykově smíšených obcích také mnozí židé.

Nerozvinutost národního uvědomění části obyvatel Moravy, patrná ještě v 2. polovině 19. století, umožňovala situaci, v níž docházelo k národní konverzi. Někdy

22 Lenka Balášová, *Národně osvobozené snahy ve městech Frýdku a Místku v druhé polovině 19. století* (dipl. práce), Brno: FF MU 1991, s. 38. K složitosti procesu národní identifikace srov. Jiří Malíř, K prosazování národní identity na Moravě ve druhé polovině 19. století, in Tomáš Borovský – Libor Jan – Martin Wihoda (eds.), *Ad vitam et honorem. Profesoru Jaroslavu Mezníkovi přítel a žáci k pětasedmdesátým narozeninám*, Brno: Matice moravská 2003, s. 393–404.

23 Srov. Marie Makariusová, Smíšená česko-německá manželství v Brně v letech 1850–1920, *Český lid* 75, 1988, č. 2, s. 100–105.

24 Srov. Jan Janák, Nationalität: „Brünner“. Nepublikovaný referát 2. kolokvia Studijní skupiny českých a německých historiků „Tschechen und Deutsche 1780–1947“, Bad Homburg 21.–24. 1. 1991; Otakar Nováček, *Brněnská plotna*, Brno 1929; Marie Krčmová, Formierung der Stadtsprache als Reflex von Kontakten zweier Ethnien, in *Leute in der Großstadt*, ed. Karel Altman, Brno: ČSAV 1992, s. 79–83; táž, Nářečí na Brněnsku, in Oldřich Sirovátka a kol., *Město pod Špilberkem. O lidové kultuře, tradicích a životě lidí v Brně a okolí*, Brno: Doplněk 1993, s. 55–65.

25 Robert Luft, Die Mittelpartei des mährischen Grossgrundbesitzes 1879–1918. Zur Problematik des Ausgleichs in Mähren und Böhmen, in Ferdinand Seibt (ed.), *Die Chance der Verständigung. Absichten und Ansätze zu übernationaler Zusammenarbeit in den böhmischen Ländern 1848–1918*, München: R. Oldenbourg Vlg. 1987, s. 187–243.

šlo prostě o opožděnou přeměnu přednacionálního lokálního vědomí v národní, která ovšem mohla být představiteli druhé národně uvědomělé skupiny chápána jako zrada. Zrada na údajně českém původu byla vyčítána např. poslancům Emanuelu Proskowetzovi, Ferdinandu Heiderovi a Johannu Zajiczkoví, kteří však s uvědomělým češtvím nikdy neměli nic společného.²⁶ Jindy šlo opravdu o vědomý přechod z jednoho národně kulturního prostředí ke konkurenčnímu. To byl např. případ publicisty Jana Ohérala nebo Vratislava Kazimíra Šembery, syna významného českého patriota Aloise Vojtěcha Šembery, nebo podnikatele Otto Bauera či kameníka a sochaře Jana Tomoly. Jestliže v 60. a 70. letech tyto případy vzbuzovaly všeobecnou pozornost, protože se většinou jednalo o příslušníky vzdělaných bilingvních vrstev, později v éře rozvinutého nacionalismu se do soukolí konkurenčního zápasu mezi oběma národními hnutími dostaly i nejnižší společenské vrstvy. Jejich příslušníci navzdory svému jazykovému a etnickému původu zůstávali často národně vlažní nebo indiferentní, ale jako součást ekonomicky závislých sociálních skupin snadněji podléhali tlaku ekonomicky silnějšího národního prostředí. To při neúprosne logice nacionálního „boje“ a ideologie „národních ztrát“ a „národních zisků“ zvyšovalo zájem národních aktivistů o získání národně ohrožených, nerozhodnutých, indiferentních nebo vlažných.

Přechod etnických vztahů v nacionální byl na Moravě jako v jiných jazykově a etnicky smíšených zemích provázen zostřením nacionálních konfliktů. Zároveň však zde postupně převážilo přesvědčení o nutnosti řešit sporné stránky dohodou. Moravské vyrovnání (Mährischer Ausgleich) z r. 1905, označované česky též jako Moravský pakt, je toho dostatečně známým dokladem.²⁷ Tento nacionální kompromis, který byl tvořen čtyřmi zemskými zákony, otupil vzájemně třecí plochy, vnesl však do multietnického soužití silnou tendenci k národnostnímu oddělení a ohraničení ve všech oblastech veřejného života. Nešlo jen o národnostní rozdělení zemských institucí. Už dříve r. 1897 došlo k přeměně Hospodářské společnosti na národně rozdělenou Zemskou zemědělskou radu (Landeskulturrat), v r. 1906 k rozdělení Zemské školní rady a později k rozdělení lékařských a advokátních komor a v r. 1912 k rozdělení Zemské pojišťovny. S národním dělením institucí se prosadil i princip personální autonomie, který v konečném důsledku nutně vedl

26 Jiří Malíř, *Od spolků k moderním politickým stranám. Vývoj politických stran na Moravě v letech 1848–1918*, Brno: Masarykova univerzita 1996, s. 48.

27 Z bohaté literatury srov. Josef Kolečka, *Moravský pakt z roku 1905*, *Československý časopis historický* 4, 1956, s. 590–615; Horst Glassl, *Der mährische Ausgleich*, München: Fides 1967; Robert Luft, *Die Mittelpartei...*, s. 187–243.

k zesílení vnějšího tlaku na objektivní určení národní příslušnosti každého jedince, dosud v rakouském právu neznámé veličině.

Tento trend se zřetelně projevoval v úsilí o menšinové školy a zcela jasně také v některých ustanoveních Moravského vyrovnání. Zvláště zásada ve známém Lex Perek přispěla k tomu, že při přijetí dítěte do určité školy nebyla rozhodující pouze jeho jazyková způsobilost, ale postupně též národnost dítěte a tím i jeho rodičů: „*In die Volksschule dürfen in der Regel nur Kinder aufgenommen werden, welche der Unterrichtssprache mächtig sind.*“²⁸ Zřízení národnostních katastrů při volbách do zemského sněmu, do nichž se rozdělili voliči podle udané národní příslušnosti, přispělo k prohloubení národnostní autonomie na personálním základě, neboť každý volič tím, že se zapsal do české nebo německé voličské listiny, deklaroval svou národní příslušnost. V případě, že se ani pro jednu národnost nemohl rozhodnout, byla jeho národní příslušnost stanovena úředně. Z jazykově-etnické příslušnosti se začala vyvozovat národní příslušnost.

Otázka národní příslušnosti získala po Moravském vyrovnání na důležitosti, která v této době ve starém Rakousku a v tomto měřítku byla neobvyklá. Nyní nechyběly návrhy zákonů žádající dokonce zavedení úředního ověřování národnosti. Dne 26. 2. 1912 předložil český zemský poslanec Richard Fischer pilný návrh na vydání národnostního zákona, v němž se otevřeně požadovalo: „*Národnost každého občana v zemi budiž zjištěna hned po narození dle národnosti, k níž se otec, resp. nemanželská matka doznává, a budiž vyznačena v rodném listě.*“²⁹

28 Alfred Fischel (ed.), *Die mährischen Ausgleichsgesetze*, Brünn 1910, s. 147; *Zákony a nařízení zemská pro markrabství moravské*, 1906, díl 1, č. 1–4. Brno 1906, s. 50. Srov. též Hannelore Burger, *Sprachenrecht und Sprachengerechtigkeit im österreichischen Unterrichtswesen 1867–1918*, Wien: ÖAW 1996, s. 196. Srov. též Emil Brix, *Die Umgangssprachen in Altösterreich zwischen Agitation und Assimilation. Die Sprachenstatistik in den zisleithanischen Volkszählungen 1880 bis 1910*, Wien–Köln–Graz: Böhlau Vlg. 1982, s. 322–336; Gerald Stourzh, *Die Gleichberechtigung der Nationalitäten in der Verfassung und Verwaltung Österreichs 1848–1918*, Wien: ÖAW 1985; Jiří Malíř, Die Lösung der Sprachenfrage in Mähren, in *Sprachenfrage und ihre Lösung in den Böhmisches Ländern nach dem 1848*, Ústí nad Labem: UJEP 1998, s. 119–134; Tara Zahra, The Battle for Children: Lex Perek, National Classification, and Democracy in the Bohemian Lands 1900–1938, in Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř (eds.), *Moravské vyrovnání z r. 1905: možnosti a limity národnostního smíru ve střední Evropě*, Brno: Maticе moravská 2006, s. 129–143; Jeremy King, The Effect of the Moravian Compromise: Jurists and National Classification, 1906–1914, in Jiří Malíř – Martin Rája (eds.), *JUDr. Václav Kounic a jeho doba*, Brno: Maticе moravská 2009, s. 317–326.

29 *Inhalt des Landtagsblattes über die Sitzungen des mährischen Landtags in der Zeit von 27. Dezember 1911 bis 27. Februar 1912 und am 23. Dezember 1912*, Brno–Brünn 1912, s. 34; František Bělehrádek, Školství menšinové a Ústřední Maticе školská, in *Česká politika*, díl. V, Praha: Jan Laichter 1913, s. 335–433, zde s. 388.

Paragraf 2 tohoto pilného návrhu zněl: „*Změna této národnosti jest do 14 let dítěte i se svolením rodičů nepřípustna.*“ Kvůli sporům o jazykovou a národní příslušnost se tak Morava v letech před první světovou válkou stala předbojovníkem snah o nalezení stále přesnějších kritérií k určení národní příslušnosti a identity. Zároveň se od subjektivního vnímání národní příslušnosti, kdy záleželo na rozhodnutí každého jedince, ke kterému jazykovému a národně politickému táboru se přikloní, přecházelo k objektivnímu nazírání, kdy např. při vyřízení žádosti o zápis dítěte do školy s jiným vyučovacím jazykem, než byl mateřský jazyk dítěte, nebylo dbáno na vůli rodičů, ale na objektivní znalost vyučovacího jazyka přihlašovaného dítěte.

V letech 1906–1914 nezůstalo jen u tendence k prosazení ohraničení národní državy ve všech oblastech života prostřednictvím právního určení národnosti každého jednotlivce. Ustanovení Moravského vyrovnání, které otevřelo cestu k národnostnímu oddělení a autonomii, byla v tajných dohodách mezi českou a německou poslaneckou reprezentací r. 1912 a 1914 doplněna dalšími kompromisními ustanoveními.³⁰ Ta vycházela vstříc požadavkům na národní ohraničení nejen v oblasti školství, zemských voleb a samosprávy, ale také ve finančních a hospodářských záležitostech. Většina bodů těchto ujednání stanovovala národnostní klíč pro zadávání zemských dodávek, staveb, prací a pro rozdělení subvencí a dotací.³¹

Tyto dohody ukazují, že obě hlavní národní společenství na Moravě dospěla v letech před válkou do stadia, kdy jejich vzájemné soužití bylo regulováno stále detailnějším a přesnějším systémem opatření. Ta na jedné straně rozšiřovala národnostní personální autonomii na stále širší okruh každodenního života a minimalizovala vzájemné třecí plochy v některých sférách života, na druhé straně omezovala svobodné rozhodování každého jednotlivce o vlastní identitě. Tento trend vedl k tomu, Morava se jako multietnický organismus lépe adaptovala na nové podmínky sílícího nacionalismu. Čechům a Němcům na Moravě se na rozdíl od jiných národnostně smíšených zemí včetně Čech podařilo přijetím národnostního kompromisu r. 1905 dosáhnout určitého modu vivendi. Ověření jeho funkčnosti a životnosti v dlouhodobější perspektivě však zabránila první světová válka a její důsledky.

30 Srov. Jiří Malíř, *Národnostní klíč z r. 1914 v zemských hospodářských a finančních záležitostech – cesta k „druhému moravskému paktu“?* in Tomáš Dvořák – Radomír Vlček – Libor Výkoupil (eds.), *Milý Bore...! Profesoru Ctiboru Nečasovi k jeho sedmdesátým narozeninám věnují přátelé, kolegové a žáci*, Brno: Matice moravská – Historický ústav AV ČR 2003, s. 137–145; Jiří Malíř, „*Druhé moravské vyrovnání*“ z r. 1914, in Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř (eds.), *Moravské vyrovnání z r. 1905...*, s. 87–102.

31 *Geheimabkommen mit den Tschechen, Der Bauernbündler. Organ des Deutsch-mährischen Bauernbundes*, 10. 4. 1914, č. 67, s. 1; Moravský pakt, *Moravské listy* 31. 3. 1914, č. 37, s. 3.

Literatura

- Frolec, V.: Etnografické skupiny a moravanství, *Jižní Morava* 27, 1991, sv. 30, s. 223–258.
- King, J.: The Effect of the Moravian Compromise: Jurists and National Classification, 1906–1914, in J. Malíř – M. Rája (eds.), *JUDr. Václav Kounic a jeho doba*, Brno: Matice moravská 2009, s. 317–326.
- Kladiwa, P. – Gawrecki, D. – Kadlec, P. – Pokludová, A. – Popelka, P.: *Národnostní statistika v českých zemích 1880–1930. Mechanismy, problémy a důsledky národnostní klasifikace I*, Praha: NLN 2016.
- Kladiwa, P. – Pokludová, A. – Kafková, R.: *Lesk a bída obecních samospráv Moravy a Slezska 1850–1914*, díl II/1–2, Ostrava: Universitas Ostraviensis 2008–2009.
- Kocman, P. – Teufel, H.: Od náboženství k národnosti – Přehled dějin židovské menšiny na Moravě do r. 1918, in *Morava jako zrcadlo Evropy. Etnické menšiny na Moravě do roku 1918*, XXXI. Mikulovské sympozium 2010, Brno 2011, s. 41–103.
- Kořalka, J.: *Češi v habsburské říši a v Evropě. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*, Praha: Argo 1996.
- Luft, R.: Die Mittelpartei des mährischen Grossgrundbesitzes 1879–1918. Zur Problematik des Ausgleichs in Mähren und Böhmen, in F. Seibt (ed.), *Die Chance der Verständigung. Absichten und Ansätze zu übernationaler Zusammenarbeit in den böhmischen Ländern 1848–1918*, München: R. Oldenbourg 1987, s. 187–243.
- Luft, R.: Nationale Utraquisten in Böhmen. Zur Problematik „nationaler Zwischenstellungen“ am Ende des 19. Jahrhunderts, in M. Godé – J. Le Rider – F. Mayer (eds.), *Allemands, Juifs et Tschèques a Prague – Deutsche, Juden und Tschechen in Prag 1890–1924*, Montpellier: Université Paul-Valéry 1996, s. 37–51.
- Malíř, J. – Řepa, M.: *Morava na cestě k občanské společnosti* (Dějiny Moravy III, sv. 2), Brno: Muzejní a Vlastivědná společnost v Brně – Historický ústav AV ČR 2018.
- Malíř, J. a kol.: *Biografický slovník poslanců Moravského zemského sněmu*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2012.
- Malíř, J.: Der mährische Landtag, in H. Rumpler – P. Urbanitsch (eds.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. VII/2, Wien: ÖAW 2000, s. 2057–2103.
- Malíř, J.: „Druhé moravské vyrovnání“ z r. 1914, in L. Fasora – J. Hanuš – J. Malíř (eds.), *Moravské vyrovnání z r. 1905: možnosti a limity národnostního smíru ve střední Evropě*, Brno: Matice moravská 2006, s. 87–102.
- Malíř, J.: Nacionalizace obecní samosprávy a limity demokratizace komunální politiky před rokem 1914 na příkladu Moravy, in *Documenta Pragensia XIV*, Praha: Scriptorium 1997, s. 75–93.
- Malíř, J.: *Od spolků k moderním politickým stranám. Vývoj politických stran na Moravě v letech 1848–1918*, Brno: Masarykova univerzita 1996.
- Malíř, J.: Problémy výzkumu národnostních menšin na příkladu německé menšiny na Moravě v 19. století, in *Morava jako zrcadlo Evropy. Etnické menšiny na Moravě do roku 1918*, XXXI. Mikulovské sympozium 2010, Brno 2011, s. 9–20.
- Malíř, J.: Země, stát a národ v české a německé politice na Moravě 1848–1918, in *Ústřední moc a regionální samospráva*, XXIII. Mikulovské sympozium 1993, Brno 1995, s. 215–227.
- Miller, M. L.: *Moravští židé v době emancipace*, Praha: NLN 2015.
- Moravští židé v rakousko-uherské monarchii (1780–1918)*, XXVI. Mikulovské sympozium 2000, Brno 2003.
- Wandruschka, A. – Urbanitsch, P. (eds.): *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. III, 1–2, Die Völker des Reiches, Wien: ÖAW 1980.

Zahra, T.: The Battle for Children: Lex Perek, National Classification, and Democracy in the Bohemian Lands 1900–1938, in L. Fasora – J. Hanuš – J. Malíř (eds.), *Moravské vyrovnání z r. 1905: možnosti a limity národnostního smíru ve střední Evropě*, Brno: Matice moravská 2006, s. 129–143.

Základní pojmy etnické teorie, *Český lid* 78, 1991, č. 4, s. 237–256.

Abstract

Moravia as a Multi-Ethnic Organism: Problems of Language and Identity in 1848–1918

The study deals with the development of linguistic, ethnic and international relationships in Moravia in 1848–1918 and their specific features. The focus is mainly on the complex relationships between Czech-speaking and German-speaking inhabitants of Moravia and the aspects that played a key role in them. These included a complicated settlement situation given by the mixing of Czech and German inhabitants (the numerous 'German linguistic islands'), the economic influence of Jewish inhabitants on international relations in linguistically diverse cities, the impact of social and economic status of various groups of inhabitants on their voting and political participation, the unevenness in the promotion of national identity and the effects of Czech-German international compromise of 1905. The application of the principle of personal autonomy led to alleviation of international tensions as well as an increased demand for legal determination of nationality.

Keywords

nation-building process, national identity, specific features of Czech-German relationships, Moravia in 1848–1918

Prof. PhDr. Jiří Malíř, CSc.

Historický ústav, Filozofická fakulta MU

Arna Nováka 1, 602 00 Brno

malir@phil.muni.cz

O sjezdu, který byl a nebyl

Josef Zumr

Rád bych pomyslným čtenářům pověděl, jak jsme chtěli reformovat naši zem a co bylo výsledkem našeho úsilí. Jde o legendární rok 1968. Jako vědci, do jejichž výbavy patří zvědavost, jsme již řadu let sledovali nejen dění v nejvyšších patrech politického života v části Evropy, do níž byla naše země zakotvena, ale i v nižších podlažích společenského života. Přes všechny administrativní, cenzurní a jiné překážky jsme měli dost informací o poměrech ve vědě, filosofii, umění i politice v Polsku, Jugoslávii a zčásti i v Maďarsku a mohli jsme tyto znalosti obohacovat většinou osobním stykem, byť často různými administrativními překážkami omezeným, nebo všelijak získávanými písemnými informacemi, které proklouzávaly cenzurními bariérami. O to hůře jsme snášeli neměnné poměry panující v našem veřejném, politickém, kulturním a intelektuálním životě.

Uvítali jsme proto změny, k nimž došlo na přelomu let 1967 a 1968 v nejvyšší reprezentaci Komunistické strany Československa, především ve funkci prvního tajemníka strany volbou Alexandra Dubčeka a dalších vedoucích funkcionářů. Očekávali jsme, že se změny dotknou i Filosofického ústavu Akademie věd, neboť ústav po politické stránce spadal do kompetence sekretariátu Ústředního výboru strany a Akademie mohla spolurozhodovat jen ve vědeckých záležitostech. Toto kompetenční uspořádání se týkalo i obsazování funkce ředitele ústavu a sekretariát Ústředního výboru, ochromen změnami na nejvyšších místech, nebyl v té době akceschopný. Nezbyvalo než vyvinout iniciativu zdola a navrhnout potřebné změny i ve vedení Filosofického ústavu. Ředitelem ústavu byl totiž stále dr. Vladimír Ruml, který byl jako garant správné politické linie do funkce dosazen po kritice ústavu ze strany nejvyšších politických orgánů z přelomu padesátých a šedesátých let. Po neoficiálních poradách vedoucích vědeckých pracovníků Filosofického ústavu a s podporou výboru stranické organizace, jemuž tehdy předsedala dr. Irena Šnebergová, a poté co na funkci ředitele odmítli kandidovat z osobních důvodů kolegové Robert Kalivoda, Karel Kosík a Jan Patočka, byl na funkci ředitele doporučen Radovan Richta, který v té době už úzce spolupracoval s Alexandrem

Dubčekem a jeho týmem. Za určitou protiváhu jeho „středové“ linie i jako mluvčí radikálněji smýšlejících pracovníků ústavu jsem byl do funkce zástupce ředitele navržen já. Této funkce jsem se ujal 1. dubna 1968 s podporou nového tajemníka ústavu Zdeňka Javůrka i s nemalou pomocí nadřízeného akademického orgánu, jímž bylo Kolegium pro filosofii a sociologii vedené tehdy Jindřichem Srovnalem.

Čekalo mě množství vědeckoorganizační práce spojené s řízením ústavu, neboť později jmenovaný ředitel Richta se kvůli své angažovanosti v nejvyšších patrech tehdejší politiky ústavním záležitostem téměř nevěnoval. Sám jsem musel omezit na minimum publicistickou činnost, zejména dlouhodobou spolupráci s *Literárními novinami*.

Jeden z prvních úkolů se na mě snesl hned po nástupu do nové funkce. Bylo to již dlouho předtím plánované setkání se sovětskými filozofy. Jak známo, československo-sovětské vztahy na nejvyšší úrovni nabývaly stále více krizovou podobu a dalo se očekávat, že se to promítne i do profesní roviny. Delegaci moskevského akademického ústavu vedl sám ředitel profesor Kopnin a mezi členy vedle řady mladších pracovníků byl i mezinárodně uznávaný profesor Kedrov. Idylické prostředí liblického zámku přispělo k tomu, že setkání s filozofy proběhlo zcela věcně a nekonfliktně. Sám jsem pozval prof. Kopnina domů na večeri a rozhovor skončil až jakousi džentlmenskou dohodou, že sovětští kolegové nás nebudou označovat za revizionisty, a my je za dogmatiky. Prof. Kopnin končil: „Ně všě u nas dogmatiki.“

Několik dnů nato se odehrála významná celostátní vědecká událost. Dne 14. května 1968 byla v Brně zahájena mezioborová vědecká konference o strukturalismu ve vědě a filosofii, o jejíž organizaci se vedle pražského ústavu velkou měrou zasloužili pracovníci katedry filosofie brněnské univerzity Lubomír Nový, Jiří Cetl, Jiří Gabriel a další kolegové z řad sociologů a lingvistů. Konferenci zahájil nestor a průkopník strukturální metody ve filosofii profesor Josef Ludvík Fischer, přední slovenský myslitel profesor Igor Hrušovský a své příspěvky k tématu přednesli čeští a slovenští filozofové, sociologové, lingvisté, literární vědci, psychologové a jiní odborníci. Příspěvky z konference vyšly potom v 1. čísle *Filosofického časopisu*, ročník 1969. Na brněnskou konferenci bezprostředně navázalo bratislavské jednání slovenských a českých historiků filosofie zabývajících se dějinami národního myšlení. Jejich spolupráce v oboru trvala již řadu let, jejím výsledkem byla například *Antologie z dějin československé filosofie I*, Praha 1963, a bylo třeba vyjasnit další úkoly součinnosti.

Jak již bylo řečeno, vědecké a vědeckoorganizační úkoly spojené s řízením Filosofického ústavu vyžadovaly značné množství času. Přesto jsem se rozhodl, že přijmu nabídku přípravné komise pro svolání XIV. sjezdu Komunistické strany

Československa, abych se práce této komise zúčastnil. Nové vedení strany muselo vzdorovat mezinárodní kritice pro mnohé změny a podstatné reformy, které zavádělo do stranické praxe. Domnívalo se, že budou-li tyto změny přijaty a schváleny vrcholným stranickým orgánem, jímž byl právě sjezd, oslabí tím tuto mezinárodní kritiku a odrazí další útoky na náš „obrodný“ proces. Proto měl sjezd vypracovat a přijmout mimo jiné také „Dlouhodobý program strany“, který v dosavadních stranických dokumentech chyběl. Program měl nastínit a upřesnit podobu všech sfér národního života v jejich optimální (socialistické) podobě, jak se ustálila v předchozích diskusích, a za nimiž stály rozhodující síly stranického života i progresivní složky celé společnosti. Pro vypracování textu „Dlouhodobého programu“ byla ustavena komise odborníků z nejrůznějších oborů. Sekretariát této komise mne požádal, abych připravil koncept k pasáži týkající se vztahu k národním dějinám a národní kultuře. Můj text zasláný komisi zněl takto:

„Vztah k národním dějinám a národní kultuře tvoří významnou součást programu, jímž českoslovenští komunisté vyjadřují své představy o specifické cestě naší společnosti k socialismu a komunismu.

Jestliže dnes jde komunistům o to vybudovat s pomocí nejširší národní pospolitosti sociálně spravedlivou, vnitřně svobodnou a suverénní společnost založenou na maximální svobodě jednotlivce, pak považují za předchůdce a průkopníky svých snah všechny osobnosti a společenská hnutí, které si v dějinách našich národů kladly obdobné, třeba jen dílčí cíle, a chtějí vědomě na jejich úsilí navazovat.

Ideály sociální spravedlnosti a občanské i národní svobody byly v českých a slovenských dějinách vřadycky silným motivem revolučních nebo reformních snah. Proto dnešní komunisté přijímají s plným pochopením ideály husitských bojovníků a humanitní myšlenky české a slovenské reformace, váží si obhájců státní svrchovanosti z roku 1618, je jim blízký protest selských rebelů z dob feudálního útlatku, s obdivem sledují úsilí obrozenců budujících elementární předpoklady národního života, inspiruje je statečný postoj obhájců mladé svobody z let 1848–1949, jsou přirozenými dědici nejlepších tradic dělnického hnutí ve všech jeho podobách – sociálně demokratické, anarchistické i vlastní komunistické, plně oceňují zásluhy, jež si získali o svobodu našich národů účastníci I. a II. odboje, bojovníci Slovenského národního povstání i pražských barikád, a bezprostředně navazují na kulturní a politický program české a slovenské meziválečné avantgardní levice, která na základě tvořivého pochopení marxismu formulovala ideál osvobozeného člověka, jež teprve naše doba je s to uskutečnit.

Komunisté, kteří prošli složitou cestu od absolutních kritiků stávajících poměrů až k státotvorné síle, dovedou náležitě zhodnotit i státnickou moudrost, prozíravost

a reformní úsilí velkých osobností našich dějin, jakými byli Karel IV., Jiří Poděbradský, T. G. Masaryk a jiní významní tvůrci tisícileté tradice české státnosti.

Stále živým zdrojem zůstávají pro československé komunisty vedle myšlenek, jež jako internacionalisté sdílejí s celým dělnickým hnutím, také myšlenky tvůrců národních programů Jana Husa, Petra Chelčického, J. A. Komenského, Františka Palackého, Augustina Smetany, Ludovíta Štúra, Jozefa M. Hurbana, Miroslava Tyrše, T. G. Masaryka, F. X. Šaldy, K. Teiga, Vl. Clementise, kteří všichni spojovali své úvahy o smyslu národní existence s úkoly všelidskými.

Pokud jsou dějiny výsledkem vědomě kladených cílů, chtějí je komunisté usměrnit tak, aby byly uskutečněním svobody, a to svobody nedílné, svobody sociální, politické i národní, svobody společnosti i jedince. Proto také s vděčností vzpomínají těch, kdož v minulosti prostor pro tuto svobodu jakkoli rozšířili.⁴¹

Návrh „Dlouhodobého programu strany“ vypracovala komise vědeckých odborníků a politických pracovníků, kteří v protokolu sjezdu byli jmenovitě uvedeni. Byli to:

R. Richta, B. Levčik, D. Bárta, E. Bartoš, V. Blažek, J. Bodnár, J. Cvekl, I. Dubská, J. Hanzelka, J. Hermach, J. Hronovský, F. Hronský, Z. Javůrek, M. Kaláb, R. Kalivoda, O. Klein, J. Kopčok, J. Kosta, M. Král, E. Löbl, K. Lukeš, K. Minárik, E. Novák, O. Pavlík, D. Pokorný, S. Provazník, M. Průcha, R. Selucký, Sláma, J. Strinka, Z. Strmiska, J. Šindelář, M. Švermová, I. Vojtěch, J. Zumr.

XIV. sjezd Komunistické strany Československa probíhal, jak známo, za dramatických okolností utajeně v Praze okupované vojsky Varšavského paktu koncem srpna 1968. Přesto projednal a schválil připravený program se všemi plánovanými body. Kuriózní je, že pozdější „reformované“ a „normalizované“ vedení strany prohlásilo sjezd za neplatný a jakoby neexistující. Čtrnáctka byla z aritmetické řady vymazána.

Naštěstí všechny projednané předlohy byly zachráněny a Jiří Pelikán, jeden z členů Ústředního výboru strany, sjezdem zvolený, mohl po několika letech protokol sjezdu vydat v zahraničí (*Tanky proti sjezdu*, Vienna: Europa Verlag 1970). Toto vydání sloužilo za podklad novému českému vydání, které pod stejným názvem připravilo pražské nakladatelství Novela bohemika v roce 2018 a jež k tisku připravili Lukáš Cvrček a Milan Bárta.

Druhá polovina roku 1968 patřila k době, kdy se zdálo, že není ještě vše ztraceno. Někteří „prozíraví“ kolegové sice pomalu nebo i rychle hledali návrat do bez-

1 Text vytištěný kurzivou byl převzat z mého podkladu do konečného znění dokumentu a jako součást „Dlouhodobého programu strany“ přijat XIV. sjezdem.

pečného lůna strany, ale byla i řada těch, kteří se dobrovolně vzdát nechtěli. Proto čeští a slovenští filosofové uvítali pozvání asociace jugoslávských filosofů, s nimiž jsme již dříve měli přátelské vztahy, uspořádat v Opatii ve dnech 5.–7. prosince 1968 jugoslávsko-československé symposium Aktuální otázky teorie socialismu. Delegation slovenských filosofů, v které dominoval Miro Kusý, a česká skupina reprezentovaná zejména Robertem Kalivodou diskutovala se špičkami jugoslávských myslitelů, mezi nimiž nechyběli profesori Vranicki, Petrovič, Supek, Kangrga, Rus, Stojanovič, Tadič, Krešič a další. Spolupráce s nimi pokračovala – přes všechny překážky – i v době takzvané „normalizace“, kdy se vždy našly skuliny ve střeženém kordonu pro písemný nebo i osobní styk, a rozvinout se mohla i po roce 1990 jako odkaz Pražského jara a celých šedesátých let, kdy i filosofie mohla plnit důležitou společenskou úlohu.

Literatura

Antologie z dějin československé filosofie I, eds. Robert Kalivoda – Josef Zumr, Praha: Nakladatelství ČSAV 1963.

Filosofický časopis 17, 1969, č. 1.

Tanky proti sjezdu: Protokoly a dokumenty XIV. (vysočanského) sjezdu KSČ, ed. Jiří Pelikán, Vienna: Europa Verlag 1970; 2. vyd. eds. Jiří Pelikán – Lukáš Cvrček – Milan Bárta, Praha: Novela bohémika 2018.

Abstract

On a Congress that Did and Did Not Take Place

The contribution focuses on changes that took place at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences in 1968. Besides the replacement of the institute management, it was primarily the participation of the academics in the preparation of the documents for the 14th Congress of the Communist Party of Czechoslovakia and its new political orientation.

Keywords

1968, new ideology of political institutions, philosophers' support of the ideology

PhDr. Josef Zumr, CSc.

Filosofický ústav AV ČR
Jilská 1, 110 00 Praha
zumr@flu.cas.cz

Zrušitelnost v normativních kontextech

Jan Štěpán

Hierarchie normativních kontextů – hodnoty, morálka, právo

Kterýkoliv subjekt právních norem nadřazuje těmto normám vlastní osobní morální normativní systém, v jehož kontextu vůbec může plnit obsah daných norem. Osobní systém hodnot stojící na vrcholu uznávané hodnotové hierarchie si podmaňuje ostatní normativní kontexty, včetně právního. Tyto vztahové souvislosti jsou možná důsledkem nekonvenčního teoretického přístupu, odkazují ale na fakt, že hodnoty (ať už jimi myslíme cokoli) tvoří pro daný subjekt rovněž normativní systém. Hodnotové soudy jsou vždy singulární, což znamená, že je nemůžeme generalizovat, ale pouze partikularizovat. Poněvadž mají jako partikularizované pouze dílčí platnost, postrádají zpravidla potřebnou sílu k tomu, aby se prosadily jako vůdčí hodnoty v transsubjektivních vztahových systémech. Proto (vystane-li dostatečně naléhavý požadavek na to, aby je sdílelo konkrétní společenství) jsou prostě oktrojovány, tzn. nástroje transsubjektivního působení na individua, které si společenství vytváří v průběhu vlastní institucionalizace, se využívají mocensky, k vynucenému přijímání partikulárních hodnot jako hodnot univerzálních. Všechny socializované subjekty se setkávají s nárokem na jejich obecnou platnost v edukativních systémech, jejichž vlivu jsou vystavovány, počínaje výchovou v rodině, soustavou školského vzdělávání, regulemi (s možným nátlakovým nebo manipulativním působením) dílčích transsubjektivních veřejností (zájmové organizace, spolky, církve, lobby, aktivistická či subkulturní hnutí atd.), až po zprostředkované nebo přímé působení států (státoprávní systém vymezující svobody a povinnosti individua). Některé z oktrojovaných hodnot přijímá subjekt do osobního hodnotového repertoáru, kde se s nimi může identifikovat, nebo je naopak interpretovat jako své pouhé preference, vnučená omezení, tradici získané zábrany apod. Tento proces hodnotové interiorizace se odehrává opět ve vlastním normativním kontextu, který vytváří hierarchie hodnot na škále od požadovaného, prospěšného, užitečného nebo správného (obecně řečeno od toho, co subjekt akceptuje jako „libost“) až po jejich negaci (kdy jsou

oktrojované hodnoty odmítány jako subjektivní „nelibost“) a případné osvojení jiných partikulárních a jiným způsobem oktrojovaných surogátních hodnot.

Jestliže chápeme vztahově-vývojovou dynamiku individuálních hodnotových soustav jako dialektiku této libosti a nelibosti, z níž roste jiná soustava, pak je ze tří nastíněných systémů hodnotového vlivu a formování individua nejdynamičtější právě normativní systém partikularizovaných hodnot. Protože se jedná o nikoli absolutní, ale partikulárně platné hodnoty, může se jich osoba *ad hoc* zřeknout, nebo je zcela popřít; důvodem mohou být nejrůznější formy vnitřního či vnějšího nátlaku vedoucí do situace morálních dilemat, jejichž řešení může být individuálně i intersubjektivně vnímáno jako „nečestné“. Dočasné „přehodnocení hodnot“, jež zde znamená rezignaci na dosavadní platnost určitých osvojených hodnot, lze z hlediska přijaté normativity osobního systému hodnot popsat jako „selhání“, které zasahuje rovněž subjektivně podřazené systémy. Situační akutní záměna hodnot za pouhé „preference“ umožňuje další návaznou záměnu morálky (mravnosti jako osobně interiorizovaných nepodmíněných příkazů a zákazů) za získání subjektivně pociťované „výhody“ (tj. zmiňované „libosti“). Od ignorování běžných, ale pro soužití lidských společenství nezbytných pravidel pak obvykle chybí jen krůček k neplnění nebo přímému porušování právních norem, tzn. k vědomému nerespektování hranice, která určuje obsah a rozsah právní svobody kteréhokoli člena daného společenství. Ve výsledku tak partikulární podmíněnost subjektivní hodnotové soustavy dotvářená nevyhnutelnou tenzí mezi „libostí“ a „nelibostí“ vyvolá situaci, již lze označit jednoduše: delikt.

Nemonotónní vyplývání

Jednou z důležitých vlastností logického vyplývání je monotónnost. V platném úsudku lze přidat libovolnou další premisu, ať už pravdivou, nebo nepravdivou, a úsudek zůstane platný. Ačkoli není platnost úsudku dotčena, volná práce s premisami vede ke stavu, kdy daná množina výroků může mít a má více důsledků. Návazným úkolem na tezi o monotónnosti logického vyplývání je pak zjišťování všech těchto důsledků. Prvořadě platí, že v případě nemonotónního vyplývání nejde o vyplývání logické, ale pouze pravděpodobnostní. Pak ovšem je možné, že ve zdánlivě platném úsudku je přidáním další premisy znehodnocen, vyvrácen závěr.

Tento problém je živý v informatice, kde se na něj naráží v teorii a praxi budování znalostních systémů. Zadává se tzv. pravidlo popisující fragment reality (jeho „fungování“), ačkoli nejde tolik o deskripci, jako spíše o významový postulát speciální teorie. Protože toto pravidlo zhusta připouští výjimky, bývá to právě

výjimka, která způsobí chybně odvozené závěry. Zde neselhává logika, ale lidský faktor. Tyto významové postuláty jsou svého druhu normy, jejichž obsah víceméně odpovídá realitě.

Postupem času byly vyvinuty logické systémy, které připouštějí dočasnou existenci sporu v odvozených výsledcích. Je to postup, ke kterému se sám donutil např. Johannes Kepler svým původním předpokladem, že pohyb planet (Kepler zkoumal především oběžnou dráhu Marsu) je kruhový. Když ale konfrontoval vypočtené a naměřené hodnoty, zjistil, že se rozcházejí a jeho předpoklad je mylný. Spor, který tím odhalil, vyřešily až Keplerovy nové výpočty (tzv. Keplerova rovnice), kterými potvrdil eliptickou oběžnou dráhu Marsu.

Tak vznikly parakonzistentní logiky, z nichž se specifikovaly logiky adaptivní. Plurál je zde proto, že každá aplikace metody se nějak liší.

Adaptivní logiky¹ tedy představují metodu, jak se vypořádat s potenciálně nekonzistentní množinou premis, což je právě příčinou zrušitelného usuzování.

Významové postuláty se zde nazývají podmínky, neboť podporují odvozené závěry pouze podmíněně. Mimo jiné proto je tento typ úsudků nemonotónní, protože když přidáme premisu sice věrohodnou, ale zpochybňující závěr, dojde k onomu zrušení. Adaptivní logiky však právě toto přijímají jako kognitivní krok, který vede k rekonstrukci původního úsudku. Tedy podporuje se zde jistá dynamika usuzování. Ta je jednak externí – množina premis je proměnlivá v čase, některé premisy lze vypouštět či přidávat. Interní dynamika spočívá v odhalování případných nekonzistencí. Nekonzistence se zde nazývají abnormality, aby postihly i jiné případy, než je klasický spor. Předpokládá se, že abnormality mají pouze lokální charakter, tedy že neznehodnocují celý usuzovací proces.

Mějme tyto předpoklady:

Kvakeři jsou pacifisté.

Republikáni nejsou pacifisté.

Nixon je kvaker.

Odtud dostaneme jakoby klasickými prostředky, tj. konkretizací a aplikací modu ponens, závěr *Nixon je pacifista*. Připojíme-li však další premisu *Nixon je republikán*, dostaneme stejným způsobem závěr *Nixon není pacifista*, a tedy spor. Budeme-li důslední v klasickém usuzování, tj. v aplikaci modu tollens na dotyčné konkretizace, dostaneme se až k vyvrácení faktálních předpokladů, jejichž pravdivost je však nepochybná (nebo by aspoň měla být):

1 Např. Dederik Batens, *Inconsistency-adaptive Logics*, in *Logic at Work. Essays dedicated to the memory of Helena Rasiowa*, ed. Ewa Orłowska, Dordrecht: Springer 1999. s. 445–472.

*Nixon není kvaker.
Nixon není republikán.*

Je zcela zřejmé, kde se stala chyba. Obě premisy (kladené jako pravdivé) jsou výroky pouze kontingentními (jsou to jen parciální empirické nálezy), potenciálně pravdivé v nějakém možném světě, ale ne ve světě skutečném. Právě individuum (subjekt) Nixon je výjimkou „potvrzující“ obě tato pravidla. Ovšem taková pravidla (např. „ptáci létají“) jsou spíše normami (proto pravidla), protože nepopisují, jak věci skutečně jsou (např. „ne všichni ptáci létají“), ale jak mají být.

Typy zrušitelnosti právních norem

Obvyklé typy zrušitelnosti jsou:

- zrušení derogační normou;
- dle pravidla „*lex posterior derogat legi priori*“ se vydáním nové normy (předpisu) ruší normy vydané dříve;
- pravidlo „*lex superior derogat legi inferiori*“ respektuje nadřazené postavení silnějších norem nad slabšími;
- zrušení rozhodnutím sporu: spor je vztahem norem, jejichž obsah nelze splnit současně; pravidlo rozhodnutí sporu určuje, která ze dvou sporných norem se při aplikaci použije a která se, byť *ad hoc*, zruší.²

Petrem Kuchyňkou navržený systém dietetických pravidel (v jeho prezentaci při obhajobě disertace)³ obsahoval mj. pravidla:

*Když máš hlad, najez se!
Večer nejz!*

Když nastane incidence podmínek aplikace, dostáváme spor tímto specifikovaných norem a jejich adresát se ocitá v neřešitelné situaci. Jedno z pravidel je tudíž nezbytné zrušit. Toto zrušení může být „předjednáno“ např. prioritou nebo preferencí pozitivního obsahu před negativním.

Zrušitelnost sémantickou analýzou (vedenou obhájcem) představuje případ zneužívání pravomoci veřejného činitele.⁴ Když necháme stranou vágní pojem *veřejný činitel*, který lze zpřesnit výčtem, pak zde máme nedorozumění stran pojmu *pravomoc* ve vztahových interakcích. Je-li pravomoc zneužitelná, pak je to způsobeno jejím konkrétním vymezením. Ve skutečnosti lze pravomoc využívat nebo

2 Antonín Špiruda, *Teorie právních norem* (disertace), Brno: Právnická fakulta MU 2010, s. 57–60.

3 Petr Kuchyňka, *Pravidla, jazyk a logika* (disertace), Brno: FF MU 2012.

4 Trestní zákoník 140/1961 Sb. § 158.

nevyužívat. Je-li pravomoc využívána, je to v pořádku. Není-li využívána, pak je zbytečná. Obě normy (viz dále) explicitně uvádějí překročení pravomoci. Což je dle všeho míněno „skrze míru“, tj. překročení limitu, nikoliv „vykročení“ z pravomoci. Pravomoc lze ovšem překročit tím, že se její uživatel ocitá svým jednáním mimo daná vymezení, tj. mimo udělenou kompetenci. Zneužití pak lze pouze postavení, což asi půjde ruku v ruce s překročením pravomoci, tj. bez reálné pravomoci, mimo daný výměr, bez oprávnění.

Obdobnou vadou trpí i novější verze, tzv. zneužití pravomoci úřední osoby.⁵ Je otázkou, zda pojem *úřední osoby* je užší, nebo širší než pojem *veřejného činitele*. Ve výčtu znaků trestného jednání je explicitně uvedeno překročení pravomoci, což je naprosto v pořádku, ale opět je to v jiném smyslu než vykročení z pravomoci.

Praktická zrušitelnost na příkladech zákona o vysokých školách

Byl jsem a jsem členem několika vědeckých rad fakult a univerzit většinou „kameného“ typu. Odtud pocházejí následující příklady zrušitelnosti.

Kuriózní případ zrušitelnosti, možná přímo samozrušitelnosti části zákona o vysokých školách⁶ nabízí praxe týkající se § 72, odst. 10, resp. § 74, odst. 6. Zákon se týká habilitačního řízení, resp. řízení ke jmenování profesorem. Jeho znění je toto:

Nezíská-li návrh na jmenování většinu hlasů všech členů vědecké rady, platí, že vědecká rada habilitačního řízení zastavuje. Pokud vědecká rada rozhodne v souladu s návrhem habilitační komise, je odůvodněním rozhodnutí vědecké rady odůvodnění, které přednesla habilitační komise. V opačném případě se vědecká rada po rozhodnutí o věci usnází většinou hlasů všech členů na jeho odůvodnění.

Ve věci řízení ke jmenování profesorem se odkazuje v § 74, odst. 6 na ustanovení § 72, odst. 10 v případě jak jednání před vědeckou radou fakulty, tak univerzity.

Toto ustanovení způsobilo v případě negativního výsledku značné potíže. Odůvodnění snad mělo mít rozsah srovnatelný s hodnocením příslušné komise, a to byl právě problém. Formulace odůvodnění při neúspěšném habilitačním řízení byla zpravidla svěřena příslušné komisi. Ale v případě neúspěšného řízení ke jmenování profesorem byl přítomen pouze předseda komise, a tak se jednou stalo na vědecké radě nejmenované univerzity, že navrhoval formulaci odůvodnění sám rektor. První návrh neprošel, ani druhý. A tak nakonec rektor navrhl odůvodnění

5 Trestní zákoník 40/2009 Sb. § 329.

6 Původní zákon 111/1998 Sb. ze dne 22. dubna 1998.

„uchazeč nezískal potřebný počet hlasů“, proti němuž jsem sice protestoval, že se jedná o popis faktu – důvodu pro odůvodnění, ale to prošlo. Dokonce se stalo vzorem pro další univerzity, takže klauzule zákona o vysokých školách byla praxí zrušena. Po jedné z následných novelizací z toho ustanovení zbyla jen první věta.

Jiný případ zrušitelnosti z akademické sféry se týká odvolání proti neúspěšnému řízení ke jmenování profesorem před vědeckou radou univerzity. Setkal jsem se s ním ve třech případech na různých univerzitách. Vždy se jednalo o případ malé účasti členů vědecké rady a negativní výsledek hlasování byl „těsný“, v jednom případě, kdy byl počet členů vědecké rady sudý, byla výsledkem hlasování přesná polovina kladných hlasů. Předchozí výsledek byl tedy zrušen a bylo provedeno „opravné“ řízení. Opakované projednání mělo ve všech případech kladný výsledek, byť opět „těsný“.

Samotné právní normy reagovaly na tyto možné kolizní situace tím, že k nim mohla (ale nemusela) být připojena tzv. derogační doložka; zákonodárce sám předvídal jisté spektrum situací, kdy podmínky aplikace normy vyvolávají spor. Zrušení právní normy podle zásad uvedených v derogační doložce je potom čistý právní akt. Praxe ale samozřejmě vytváří natolik odlišné aplikační kontexty, že není možné jejich uvedení výčtem formou jakési „přílohy“. Na pomoc pak mohou přijít precedenty (přicházejí v úvahu v jiných typech práva než v českém, zejm. v anglosaských), judikáty, anebo si musí, jak tomu bývá nejčastěji ve všech oborech lidských činností, praxe pomoci sama.

Literatura

- Batens, D.: Inconsistency-adaptive Logics, in *Logic at Work. Essays dedicated to the memory of Helena Rasiowa*, ed. Ewa Orłowska, Dordrecht: Springer 1999, s. 445–472.
 Kuchyňka, P.: *Pravidla, jazyk a logika* (disertace), Brno: Filozofická fakulta MU 2012.
 Špiruda, A.: *Teorie právních norem* (disertace), Brno: Právnická fakulta MU 2010.

Abstract

Defeasibility in Normative Contexts

The paper defines normative contexts, describes the general concept of defeasibility and the logical means to its solution. It also illustrates defeasibility of legal norms on case studies.

Keywords

defeasibility, non-monotonous reasoning, adaptive logic, practice

Prof. PhDr. Jan Štěpán, CSc.

Olomouc

jan.stepan.olom@gmail.com

Botrys neboli esej o záludnostech historikovy práce (rozprava o metodě)

Libor Vykoupil

Už přes čtyřicet let píšu gastronomický slovník. Naše sekretářka tvrdí, že jde o dějiny světa přes jídlo, a já s ní tak nějak vnitřně souhlasím. To je ostatně důvod, proč práce přes mohutný výstup spíše přibývá, než aby se blížila ke konci. V současné době, ale čísla jsou k únoru letošního roku, mám zhruba hotových 7681 hesel na celkem 8254 normostranách, což představuje nepředstavitelných 14 857 803 znaků. Přepočteno na svazky je to i s obrázky, tabulkami, grafy, rejstříky a literaturou úhledná dvacítká svazků.

Zalovil jsem v nich a odhodlal se psát o tom, proč ještě pořád novináři vyprávějí báchorky o tom, kdo byl jaký, když už mají jasné důkazy opřené o tvrdá historická fakta. Hitler – Stalin – Churchill se mi stále jeví jako moc pěkné téma, protože první zdaleka nebyl takový puritán a druzí dva zdaleka takoví opilci, jakými se pro dějiny stali. Historici už to mnohokrát vyvrátili, ale novináři se své kosti nechtějí pustit, a tak stále šíří zkazky o tom, jak vegetarián a abstinent Hitler prohrál s opilcem Stalinem a sybaritou Churchillem.

Mám na to téma připraven poměrně obsáhlý text, ale nakonec se skoro současně ozvali dva přátelé a absolventi mého studia se zájmem o problematiku, a dostali přednost. A protože *hora ruit*, spokojil jsem se nakonec s touto statí, která možná i nezajímavému umožní pochopit, proč se můj slovník pomalu mění v to, zač jej považuje naše sekretářka.

Na samém počátku bylo v nadpisu tohoto článku uvedeno slovníkové heslo „Botrys“ a pracovní text k němu zněl pouze „Řecké brandy o 40 % alkoholu. Název je patrně odvozen od pojmenování ušlechtilé plísně *Botrytis cinerea*“.¹ Když jsem svoji práci doladřoval, což dělám nárazově a zcela nesystémově, narazil jsem na toto heslíčko, a nedalo mi to. Musím ho nějak rozvinout do podoby alespoň připomínající statě věnované jiným alkoholům. Takže jsem zapátral ve své literatuře i na internetu. Ukázalo se, že cesta nebude tak snadná, jak se jevila na samém

1 Miloslava Kelblová, *Encyklopedie nápojů*, Praha: Grada 1996, s. 26.

počátku. Řecká značka Botrys zjevně není nijak proslavená, encyklopedie ji prakticky neznají, některé odkazují ke konci 19. stol., ale bez dalších podrobností, jinde jsem našel, že už 30 let neexistuje. Jediný, i když dost subjektivní dodatek bych mohl převzít z oblíbené Goldhammerovy práce: „... řecká brandy z hroznového vína, úměrné koňakové barvy, vůně i chuti. Docela příjemně se pije.“² Jenže se tu nic neřeší o tak klíčových věcech, jako je původ a historie značky, případně jména s ní spojená.

Nejsem ale typ historika, který se tím dá odradit. Jenže vyhledávače tohle nerespektují. Na heslo „Botrys“ reagovaly laxně, ba dokonce by se dalo říci, že až přehlíživě. Nepočítám samozřejmě, že v sekci „obrázky“ vám poskytnou pohled na slušnou baterii lahví s nápisem „Botrys“ na vinětě. Dal jsem si alespoň tu práci, že jsem vyhledal originální verzi názvu s pocitem, že domácí řecké servery budou přece jen sdílnější než ty mezinárodní. Musím říci, že termín „Βότρυς“ nabídl více možností, než jsem čekal, ale jeho zjevnou chybou byla ona řečtina. Všechny odpovědi byly psány řecky a na překladače se nedá spoléhat. Mít text v řečtině a nasadit na něj googlovský překladač je jako luštit Kanta bez znalosti němčiny a s podporou dyslektického franštináře.

Řecké písmo jsem zvládl snadno, ale problém byl s jazykem. Musím ovšem k jejich obraně říci, že když překladače zbavíte nutnosti luštit neznámá písmenka, chovají se vstřícněji. Zejména překladač zabudovaný do Wordu. Tak se mi dostalo zásadního poučení, že totiž „Rozložení změt' Botrys, bude se dostanete do dvou velkých společností, ‚Oinogeorgiki Aristovoulos Zannos – Emmanuel Rus & Co‘ a ‚vinice – lihovin Firma Charilaos & Co‘“. Paráda. Už se bylo čeho chytit. Tedy myslel jsem si to. Odhalil jsem celkem tři jména, a všechny tři stopy vedly – nikam. Po zdoluhavém pátrání bylo jasné, že se každý třetí Řek jmenuje křestním jménem Charilaos, ale člověk s takovým příjmením snad ani neexistuje. Tedy pokud se nespokojíte s tvrzením, že „oddenek galgánu je možné i dnes koupit ve specializovaných obchodech jak čerstvý, tak v mletém prášku, který nese obchodní pojmenováním *laos*“.

Opustil jsem tedy (prozatím) tuhle stopu a vydal se po té druhé. Jméno Emmanuel Rus působilo poněkud něřecky, a tak jsem si je nechal na konec a soustředil se na Aristovoula Zannose (Zanna?). A ejhle, vypadl z amerických genealogických stránek. Tedy přesněji, objevila se Alice Madeleine Zannou a pak i její manžel – rodák z Konstantinopole Aristovoulos (Aristoboulos) Zannos (Αριστόβουλος

2 Jan Goldhammer, *Lexikon nápojů. Míni-vini slovník*, Praha: Merkur 1973, s. 23.

Ζάννος). A dokonce i její bratr, Jean Marius Emmanuel Roche.³ Nemohl by to být ten neřecký Emmanuel Rus? Několikeré stránky s rodokmeny potvrdily, že ano.

Skvělé, mám dvě jména zakladatelů firmy z konce 19. stol., dokonce i s rodinnou spřízněností. Spolužáci z vysoké školy potvrdili svoje obchodní spojení tím, že si sestra jednoho vzala toho druhého a její bratr se oženil, a to rovněž s Řekyní. Nádhera. Ale v dějinách firmy Botrys jsme se neposunuli ani o kousek. A to ani přes to, že v oxfordském průvodci světem vína je Emmanuel Roche uveden.⁴ Jenže nikoliv v souvislosti s tvrdým alkoholem, ale jako společník firmy dovážející hrozny (rozinky) do Anglie a podílející se na vinařské produkci v samotné Velké Británii.

Vzal jsem tedy všechna tři jména v originální řecké podobě a zadal je vyhledávači. Pokud se nezahltí a neřekne, že nenašel nic, musí být někde stránky, kde se všichni tři sejdou u jednoho díla. Je pravda, že Charilaos to docela kazí, ale když požadují výsledky jen pro zbývající dvojici, vychází mi stále podrobnější rodokmen. A ten cílem nebyl. Několikrát jsem prohodil pořadí či vyměnil písmenko, a ejhle! Stránky značky Botrys! Tedy přesněji Βότρυς, kterýžto název se mi do latinky přepisuje poměrně nechutně jako Votrus, v lepším případě jako Votris. Tak proto jsme nic pořádného předtím nenašli.

Jsou tu i zajímavé odkazy. Čistě mimo hlavní proud vyprávění: Nemá někdo zájem o dvě publikace o řeckých dějinách přelomu 19. a 20. století? V novořečtině? Na Amazonu jsem je pořídil poměrně levně. Ale zpět k tématu. Značka Botrys je uvedena v recenzi na jednu její 40letou brandy. Naštěstí autor Giannis Korovesis není až natolik opilec, ale spíše systematik, a jeho příspěvek obsahuje i fakta, nejen hodnocení nápoje: „*Ústa byla suchá a velmi pěkně integrované alkohol a vysokou komplexní chuť, která akrovilizotan ve složitých zralého ovoce chutná jako vařené citron, švestky, tomel a znovu hrozninek. Tělo bylo téměř plné, s dlouhou dochutí.*“⁵ Budu si muset někde zjistit, co znamená smyslné slovo „akrovilizotan“. To opiectví nepřičítám autorům příspěvků na této stránce náhodou, protože ona sama se jmenuje „Bitterbooze“, a jak naleznete již v jejím záhlaví, je určena podobným *boozers*, jako jsou autoři článků.

3 Všichni jsou k nalezení na internetových stránkách Geneanet. Alice Madeleine Zannou, dostupné z <https://gw.geneanet.org/andreasjs?lang=en&pz=andreas+josef&nz=schwab&p=madeleine+alice&n=roche>, Jean Marius Emmanuel Roche, dostupné z <https://gw.geneanet.org/andreasjs?lang=en&pz=andreas+josef&nz=schwab&p=jean+marius+emmanuel&n=roche> [cit. 2019-05-14]. Ostatní k nalezení pomocí odkazů.

4 Jancis Robinson – Julia Harding, *Oxford Companion to Wine*, Oxford: Oxford University Press 2015, s. 110.

5 Bitterbooze [online] dostupné z <https://www.bitterbooze.com/botrys-40-etwn/> [cit. 2019-06-06].

Pokud jsem pochopil text, pak pro dobu, jež mne zajímala, je důležitá existence něčeho, čemu se tu v originále říká Σταφιδικό ζήτημα [Stafidικό zítima], a znamená to něco jako problém s rozinkami. A odtud jsem se konečně odpíchl, i když jsem si způsobil množství nečekaných starostí a hlavně nutnost nastudovat celou řadu stran souvisejících s mým problémem jen opravdu okrajově, ale současně nepominutelných, pokud jsem chtěl pochopit, o čem to vlastně píše. Vydáme se tedy na chvíli po této stopě a budeme doufat, že se nám posléze podaří nalézt opět tu správnou křižovatku, aby z toho nebyla výprava opačným směrem.

Tedy „rozinkový problém“. Když se vrátíme do hloubky 19. století, zjistíme, že z turecké nadvlády osvobozené Řecko bylo chudé, ale občas se objevili v politické reprezentaci lidé, kteří s tím mínili něco dělat. Jedním z takových byl předseda vlády a autor agrární reformy Alexandros Koumoundouros. Ten v roce 1871 rozdal množství půdy drobným zemědělcům. Jenže nevelký rozsah jejich přidělů je motivoval k tomu, aby se v pěstování soustředili na komodity, které snadno vynášejí, tedy na víno a olivy. Olivy a olej z nich na odbyt šly, ale při nevalné pověsti tehdejšího řeckého vína produkovaly se z hroznů tamních vinic zejména rozinky, nikoliv víno, jehož měla Evropa i Amerika dost z jiných zdrojů.

Konec konců, nikdo ani nepočítal s tím, že by se nějak zásadně zvýšil export řeckého vína. Na to mělo nejen špatnou pověst, ale i celkově bylo vnímáno jako produkt, jenž se konzumuje doma, v Řecku, neexistovaly tamní firmy, jež by jeho vývoz podporovaly, a vlastně o tom ani nikdo příliš neuvažoval. Je to podobná situace jako u vína italského, které bylo dlouho ve stínu francouzského nebo německého,



a nikdo si ještě v době mezi válkami neuvědomoval, že Itálie je vinařská velmoc, neboť se 95 % jejího vína vypilo doma a vyvezlo se jen malé množství typických opletých lahví Chianti a nějaké to víno dezertní či vermut.

Co však mělo pověst výtečnou, byly řecké rozinky. U nás je kvůli podobě se slovem „hrozen“ nazýváme hrozkami, ale správný název pocházející z francouzského „raisin“ přes německé „Rosine“ je rozinka. Dnes, jakož i dříve se k produkci rozinek v zásadě používaly dvě základní odrůdy vinné révy: korintská, která se pěstuje zejména v severní a západní části Peloponéského poloostrova a na Jónských ostrovech (Zakynthos a Kefalonia) a dává malé tmavé korintky, a sultánka, kterou dnes najdeme hlavně na Krétě v okolí Heraklionu a okolo Korintu. Sušením získáme ze sultánky větší a nazlátlé rozinky.

Zatímco sultánky původně pocházejí z Asie a dorazily na Krétu teprve na počátku 20. století, korintská odrůda je autochtonní, její počátky nalezneme přímo v Řecku, kde se pěstovala už od časů Homéra. První zápisy o jejím vývozu pak pocházejí z 12. století. O sedm století později už její vývoz činil 75 % z celkového řeckého vývozu, což Řecku po balkánských válkách velmi pomohlo utvořit moderní průmyslový stát a transformovat společnost.⁶

Vyvážely se tedy řecké korintky masově již před Koumoundourými reformami, ale tento státní zásah posílil jejich produkci a bylo nutno odpovídajícím způsobem zajistit i vývoz. Autoři z časopisu *Ruralia* upozorňují na to, že dlouho byli tradičními odběrateli zejména Rakousko-Uhersko a Británie. S trochou nadsázky možno skutečně říci, že „spotřeba pudinku se šíří i do střední a chudé vrstvy anglické společnosti. Tento nárůst vede k rychlé expanzi pěstování řeckých rozinek, která je lukrativnější než obiloviny.“⁷

V severozápadní části poloostrova Peloponés, hlavní produkční oblasti, se obdělávaná půda, produkce a vývoz v průběhu deseti let zdvojnásobily. V roce 1878 představovaly 80 % celkového řeckého vývozu rozinky, jediný výrobek, který stát mohl uvést na mezinárodní trh. Onen rok 1878 se stal přelomovým a ukázal, že to, co pro jednoho může znamenat absolutní zkázu, někde jinde výrazně pomůže. Tehdy totiž byly francouzské vinice napadeny a zničeny fyloxerou (*Dactulosphaira vitifoliae*). Byla to poslední velká rána francouzskému vinařství, a právě tehdy

6 Giulia Meloni – Johan F. M. Swinnen, Standards, tariffs and trade: The rise and fall of the raisin trade between Greece and France in the late 19th century and the definition of wine, in *LICOS Discussion Paper*, No. 386 [online] dostupné z <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/172038/1/875994148.pdf> [cit. 2016-05-10].

7 Georges Progoulakis – Eugenia Bournova, Le Monde Rural Grec, 1830–1912, *Ruralia*, 08, 2001 [online] dostupné z <https://journals.openedition.org/ruralia/214> [cit. 2016-05-10].

zaznamenaly korintky druhu „*Stafida Ilias*“ výrazně zvýšenou poptávku a staly se mimořádně slavnými. Francouzský trh poté absorboval velkou část řeckých rozinek a tak ještě zlepšil jejich pověst.

V době největšího rozmachu pěstování rozinek se okres Ilia (pro nás s klasickým vzděláním jde o starověkou Élidu) stal centrem obchodu, jak o tom ostatně svědčí železniční trať spojující Patras přes Pyrgos (hlavní město okresu Ilia) s přístavem Katakolo na jihu poloostrova. Tato železnice byla postavena, aby se rozinky rychleji a snáze dostaly z místa produkce až do přístavu a na loď, které je nakládaly pro vývoz. Železniční trať, konkrétně úsek Pyrgos–Katakolo, byla otevřena dne 3. února 1883 a byla vůbec první v celém Řecku. Jednalo se o zlatou éru, ve které mnoho rolníků z Peloponésu zbohatlo. V období mezi léty 1887 a 1893 hodnota vyvážených korintek významně překročila hodnotu veškerého ostatního vyváženého zboží.⁸

Bylo to prosté. V krizovém stavu francouzského vinařství se hodil jakýkoliv prostředek. „Vína, původně považovaná za vhodná jen pro výrobu octa nebo destilaci, našla nyní připravený trh. Nehledě na jednoduché přidávání vody, což hospodští dělali vždycky, nejpohotovější odpověď byla vyrábět víno z hroznůk dovezených zejména z Řecka a Turecka. Dovoz hroznůk činil před krizí několik tisíc tun ročně (hlavně pro potřebu pekařů a cukrářů). Do osmdesátých let 19. století se toto číslo zvýšilo na milion. Dovážely se hlavně do jižních přístavů, jako jsou Marseille a Sète. Kniha vydaná v roce 1880 v Marseille nesla jednoduchý název *Jak vyrobit víno z hroznůk*. Během několika let bylo vyžádáno dvanáct vydání.“⁹

Rozinka se stala nejvýznamnějším zemědělským produktem Peloponésu, přičemž severní a západní části poloostrova si udržely pověst producenta výjimečné kvality, který byl velmi populární v zahraničí, zejména ve Velké Británii. Anglie – a po vypuknutí fyloxérové krize i Francie – absorbovaly téměř veškerou produkci, přičemž na domácí řecký trh přicházelo pouze malé procento. To vše mělo zvláštní dopad na hospodářství Řecka a zejména na regiony se zemědělskou monokulturou. Zvýšená poptávka po rozinkách způsobila také to, že se i olivové háje změnilly na vinice.¹⁰

Ale do roku 1893 se francouzské vinice z fyloxéry zotavily. Francouzská vláda dala hlasovat o ochranných zákonech pro svoje vinaře a vinařskou ekonomiku a následně uvalila na dovážené rozinky vysoká cla. Pak k tomu stačilo, aby si

8 Mariana Kavroulaki, *History of Greek Food. Raisins, Currants, Sultanas*, 2007 [online] dostupné z <http://1historyofgreekfood.wordpress.com/2007/10/> [cit. 2016-05-03].

9 Hugh Johnson, *Příběh vína*, Praha: Slovart 2008, s. 212.

10 George Dertilis, *The Industrial Revolution and the Greek Economy (1830–1910)*, Athens: Ant. Sakoulas 1984.

Británie poté, co řecké firmy odmítly podepsat smlouvu na 20 let, opatřila počátkem 20. století jiné dodavatele, a problém byl na světě. Během několika let se trh řeckých korintek zhroutil.

Oblasti pěstování rozinek čelily hospodářské destrukci a zejména na severozápadním Peloponésu se odehrávaly dynamické sociální boje. Farmáři pomalu začali znovu vyrábět víno a jiné zboží, nebo opustili zemědělství. Přesunuli se do velkých měst v Řecku nebo do zahraničí. Od roku 1890 do roku 1914 emigrovalo do Ameriky přes 350 000 řeckých venkovanů.¹¹

Řecká vláda se pokusila vyléčit ekonomické a politické potíže, které byly způsobeny rozinkovou krizí, ovšem nikoliv přijetím strukturálních zemědělských a ekonomických opatření, ale intervencí na trhu. Ani jeden z pokusů se nesetkal s úspěchem, protože nařízení nebyla dodržována, úředníci byli úplatní, avšak stát občas zasáhl proti nepravým, zejména když potřeboval peníze. V důsledku hospodářského kolapsu povstali zemědělci na Peloponésu a v době krize požadovali ochranu státu. Vláda se v roce 1895 rozhodla uložit 15% srážku na vyvážené rozinky. Podle tohoto zákona musel každý výrobce dodat do státních skladů 15 % množství, které vyvezl. Stát poté tuto zásobu prodal obchodníkům, kteří ji mohli zhodnotit na alkohol a pouze v této formě exportovat.

Když se krize v roce 1899 dále prohloubila, rozhodla se vláda G. Theotokise zřídit tzv. Raisin Bank s cílem snížit půjčky producentům a řídit množství vyprodukovaných rozinek. I přes povzbudivé počáteční zprávy ani tato vládní akce nefungovala. V roce 1902 ceny opět klesly kvůli nadprodukcí a v roce 1903 se situace ještě zhoršila, přičemž stát měl v záloze nový zákon, který zvýšil daň na 24 %.

Theotokis zákonem nařídil, aby Raisin Bank vykupovala přebytečnou produkci, a bylo rozhodnuto vybírat naturální daň z půdy a současně přijímat opatření k zabránění nové výsadby. Při tom všem se však zdá, že problémy s rozinkami nejlépe řešila emigrace velkého počtu pěstitelů hroznů do Ameriky.¹²

A teprve v tomto okamžiku můžeme navázat přerušené vlákno našeho vyprávění a vrátit se ke jménům, jež jsme objevili na samém počátku. Pánové Zannos, Roche a Charilaos se totiž dali dohromady a spolu s dalšími řeckými podnikateli (Leonidas Oikonomidis, Nikolaos Kanellopoulos a Dimitris Galanopoulos) stáli za

11 Effie Vasilopoulou – Antonia Trichopoulou, Greek raisins: A traditional nutritious delicacy, *Journal of Berry Research* 4, 2014, s. 124 [online] dostupné z <https://content.iospress.com/download/journal-of-berry-research/jbr074?id=journal-of-berry-research%2Fjbr074> [cit. 2019-09-09].

12 Iro Deligiannis, To stafidiko zítima, *Pemptousia*, 2014 [online] dostupné z <https://www.pemptousia.gr/2014/05/to-stafidiko-zitima/> [cit. 2019-09-09].

plánem, jak vyřešit rozinkový problém tehdejšího Řecka, respektive jak si při jeho řešení pomoci k penězům.

Takto vznikla v roce 1906 (vládní věstník 124/26-5-1906) Řecká společnost vína a alkoholu (připadá mi to jako nejlepší překlad názvu Ελληνικής Εταιρείας Οίνων & Οινοπνευμάτων; říkejme jí dobovou zkratkou E.E.O.O.). Na jejím vzniku se finančně podílela zmíněná již Raisin Bank a pak dvě společnosti odborníků – Vinařství Epaminondas Charilaos & Co. a firma Aristovoulos Zannos – Emmanouil Ross & Co. Majitelé obou těchto podniků byli schopní lidé, s výbornou znalostí předmětu a samozřejmě s velkou tradicí a know-how.¹³

Kořeny druhého z podniků leží v roce 1884, kdy se spřátelili dva spolužáci z École Nationale d'Agriculture de Montpellier, rodák z Konstantinopole Aristovoulos Zannos (1856–1943) a Francouz z Marseille Jean Marius Emmanuel Roche (1861–1929). Když přišli do Řecka, pronajali si vinice královské rodiny na ostrově Petalia. S podporou několika francouzských lihovarů založili firmu v Sepolii na jihu Athén a pak i další v Kalamatě. Na konci roku 1900 byla jejich společnost přejmenována na Winery and Agricultural Industry S.A., disponující základním kapitálem 2 milióny drachem.

Ve stejné době se další skupina Řeků původem z rumunské Galați pustila do produkce vína pod značkou *Charilaos & Co.* Jejím vůdčím duchem byl Epaminondas Charilaos (1874–1947), který spolu s chemikem jménem Nikolaos Kanellopoulos založil společnost Elefsina Soap and Olive Oil Company. V roce 1898 se k němu připojil Leonidas Oikonomidis a společně položili základy společnosti E. Charilaos & Co Winery and Alcohol Company.

Když se jejich společnosti v roce 1906 spojily, vznikla naše E.E.O.O., na mezinárodních trzích známá jako Hellenic Wine and Alcohol Company. Ochrannou známkou všech výrobků této společnosti se stalo „Botrys“. V následujících letech společnost rostla hlavně díky výrobě alkoholu ze zpracování přebytků rozinek a jeho velkému vývozu do celého světa. Vedle toho vyráběla řadu dalších lihovin včetně v Řecku populárního ouza, a dokonce vodky pod značkou Petrograd.

Ve dvacátých letech čítala již devět továren a zahrnovala více než 20 vinařství v Řecku a na Kypru. Ve své době to byl největší řecký průmyslový podnik. Jeho největší továrnou byla továrna Eleusis II v Kalamatě a třetí největší lihovar v Athénách-Sepolii. Ve svých zařízeních společnost zaměstnávala 2 200 lidí a další

13 Botrys – E.E.O.O. Viomichaniká deltia Apografis [online] dostupné z https://vida-omada.blogspot.com/2018/01/blog-post_46.html [cit. 2019-09-09].

3 000 nepřímo v agenturách, čerpacích stanicích a skladech. Nejslavnější z produktů byla brandy Botrys, o níž se říkalo, že se vyrovná francouzským koňakům.¹⁴

Bohužel nejen knihy, ale i průmyslové podniky mají své osudy. V roce 1938 je E.E.O.O., nyní už více známá pod svou ochrannou známkou BOTRYS, prodána průmyslníkovi P. Bodosakisovi a začíná svou novou etapu provozu, řeckemne introvertnější, ale stále zachovávající svoji tradici a kvalitu. V roce 1973 založil průmyslník Nadaci Bodosakis, na niž převedl veškerá svá aktiva a podíly na společnosti. Po jeho smrti v roce 1979 přešlo vedení společnosti do rukou jeho synovce. Georges Athanasiadis, nakladatel, vydavatel novin se vztahem k politikům, zejména Konstantinu Karamanlisovi, byl za záhadných okolností 19. března 1983 zavražděn.

Firma v té době již přestávala fungovat a po roce 1986 byla víceméně rozprodávána po částech. Tak se přes několik majitelů dostal ke všem lihovarům G. Bata-toudis, jinak majitel fotbalového klubu PAOK Soluň. Ten je dodnes v Řecku stíhán, což samozřejmě jím vlastněné společnosti nedává příliš pěkné perspektivy.

Ochrannou známkou BOTRYS v současnosti vlastní společnost METAXA, která je od roku 2000 členem francouzské nadnárodní společnosti REMY – COINT-REAU. Příliš se jí nechlubí, na jakýchkoliv stránkách vydolovat nějakou zmínku o značce Botrys je – jak jsme si řekli na začátku – úkol pro nadšence, který nebude litovat času. Vlastně se to celé může jmenovat spíš „Problém s rozinkami“.

Literatura

- Dertilis, G.: *The Industrial Revolution and the Greek Economy (1830–1910)*, Athens: Ant. Sak-koulas 1984.
- Goldhammer, J.: *Lexikon nápojů. Mini-vini slovník*, Praha: Merkur 1973.
- Johnson, H.: *Příběh vína*, Praha: Slovart 2008, s. 212.
- Kelblová, M.: *Encyklopedie nápojů*, Praha: Grada 1996.
- Robinson, J. – Harding, J.: *Oxford Companion to Wine*, Oxford: Oxford University Press 2015.
- Vasilopoulou, E. – Trichopoulou, A.: Greek raisins: A traditional nutritious delicacy, *Journal of Berry Research* 4, 2014. <https://doi.org/10.3233/JBR-140074>.

14 Botrys historie san paramithi. Bohème café bar blogspot [online] dostupné z http://boheme-cafe-bar.blogspot.com/2014/10/blog-post_28.html [cit. 2019-09-09].

Abstract

Botrys or an Essay on the Trickiness of the Historian's Work (Discourse on the Method)

The elder and more experienced certainly know or at least have a vague idea that there used to be a Greek brandy named Botrys containing 40 % of alcohol. Its name was probably derived from the name of *Botrytis cinerea* (botrytis bunch rot, more commonly). The Greek term is Βότρυς and its transcription into Latin alphabet is *Votrus* or *Votris*. However, if a scholar attempts to verify in such an elementary finding, they can get entangled in very complex and tricky historical facts. After weeks of hard work it turned out that it is probably easier to write a chapter on the history of Greek economy of the second half of 19th century than a few lines on a distillery producing a brandy called Botrys. And so this contribution somehow by the way describes a solution to the „raisin problem“ in order to conclude with some basic information on the label Botrys.

Keywords

history of gastronomy, Greek viticulture, raisins, brandy, Botrys

PhDr. Libor Vykoupil, Ph.D.

Historický ústav, Filozofická fakulta MU

Arna Nováka 1, 602 00 Brno

LiborVykoupil@seznam.cz

„Volte své jedy!“ K problematice vztahu tramské subkultury k alkoholu a krčmennému prostředí

Karel Altman

Problematika vztahu tramské subkultury k alkoholu a etablování jejích nositelů v krčmenném prostředí českých zemí se nepochybně jeví značně pozoruhodnou, a tudíž je záhodno věnovat jí bedlivou pozornost, jisté rozpaky může však vzbudit její umístění právě na stránky kolektivního díla, jímž je sborník na počest 70. výročí narozenin prof. PhDr. Jana Zouhara, CSc., významného českého filozofa. Prvotním podnětem k sepsání této stati mi však byla moje účast na konferenci *Jídlo, pití a dobrodružství*, kterou v roce 2016 pořádala při Katedře filozofie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity tamní Liga destilátérů, v jejímž vedení vykonává jubilant úctyhodnou funkci předsedy.

Dlužno říci, že téma konference mi – tak jako v jiných ročnících této bohubilé výroční akce – opět skýtalou celou řadu možností k vyjádření; snad to mohu formulovat takhle směle. Nuže, vystoupil jsem tehdy s referátem „*Volte své jedy!*“ *aneb Krčmenné základny Pajdových dobrodruhů*, neboť jsem se rozhodl promluvit o trampech, lidech, kteří za dobrodružstvím mířili – a někteří dodnes míří – zcela cíleně, a to kupodivu nikoli do exotických krajin, nýbrž do končin ryze českých a moravských.

Příznějme si, že akutní nebezpečí coby zdroj pocitů dobrodružství v poměrně civilizovaném tuzemsku obvykle nečihá na úplně každém kroku; a přece tu je. Přínejmenším v představách některých lidí, jimiž byli a jsou ctitelé nekonečných lesů, rozervaných skal, hlubokých údolí, divokých peřejí a podobných krajinných pozoruhodností. Patřili k nim a dodnes patří i oni trampové: mluvil jsem tedy o těchto českých zálesácích a traperech, o našich milovnících Divokého západu, o divokých skautech – tedy o výše zmíněných Pajdových dobrodruzích. Tak trampy coby chráněnce jejich boha – onoho Pajdy – totiž lze rovněž označit. Co se boha Pajdy týče, nejspíše je široké české veřejnosti znám alespoň z doslechu. Třeba z písničky, v níž se zpívá: „Pajda dobře hlídá pocestný, co se nocí toulaj, co si radši počkaj, až se stmí, a pak šlapou dál...“ Jistě, jsou to strofy z písňe *Rosa na kolejích*, která kdysi byla a pro některé nejspíš ještě je uznávanou tramskou hymnou, při níž možná i dnes vstávají, ať už někde na potlachu, či dokonce na Portě.

Protože zmíněný referát nevyšel nikdy tiskem, rozhodl jsem se jeho téma dále zkoumat, původní text zcela přepracovat i značně rozšířit a publikovat právě zde.

Nuže tramping – neboli trampování, trampské hnutí či trampská subkultura – je již celé století specifickým fenoménem, jenž má v českých zemích (a částečně i na Slovensku) svou úctyhodnou tradici. Jeho historie je co do časového trvání prakticky totožná s existencí našeho novodobého samostatného státu, i když jeho kořeny sahají ještě hlouběji. Tramping je a vždy byl složitým, bohatě strukturovaným jevem, a tudíž je poněkud obtížné pojednat o všech jeho aspektech. Především se trampování jeví jako forma sdružování poměrně přesně vymezené skupiny obyvatel a současně také jako specifický způsob využívání volného času. Je projevem životního stylu zejména městské mládeže, která jej také jako první počala provozovat, od samého počátku představovala jádro trampů a taktéž dnes je zjevně nejpočetnější skupinou v rámci nositelů tohoto hnutí.¹

S bouřlivým průmyslovým rozvojem a jeho důsledky spjatý tramping jako způsob trávení volného času přinášel jeho nositelům relaxaci i únik před shonem, hlukem a neklidem města, neboť základní myšlenkou trampování byla od samého počátku touha po volnosti, po romantice, načerpání čerstvých sil, získání nových přátelství a v neposlední řadě i poznání vlastí. Cílem této stati není ovšem podat podrobnou historii trampingu ani vylíčit jeho každodennost a typické atributy tohoto hnutí. Zaměřuji se zde na poměrně úzce vymezenou tematiku, za kterou

1 Danému, nepochybně pozoruhodnému kulturnímu jevu jsem v posledních více než dvaceti letech věnoval soustavnou pozornost, přičemž jsem se zaměřil jak na jeho historii a rozvoj v různých oblastech, tak zejména na rozmanité aspekty a atributy, jež jsou trampingu vlastní, dále jsem se zabýval problematikou legality této subkultury, vztahem státní moci i společnosti k trampskému hnutí atd. Srov. Karel Altman, Bobří a medvědi (K problematice trampingu na Brněnsku, in *Společensví dětí a kultura*, Strážnice: Ústav lidové kultury 1997, s. 121–125; týž, ... jak někteří trampují, in Jana Pospíšilová (ed.), *Rajče na útěku*, Brno: Etnologický ústav AV ČR 2003, s. 255–285; týž, Trampské hospody na Třebíčsku, *Západní Morava* 3, 1999, s. 118–130; týž, Trampové a moc (K problematice postavení trampského hnutí ve společnosti od počátku 20. let do současnosti), *Český lid* 87, 2000, s. 223–238; týž, Kralice – výspa turismu a trampingu, in Jiří Mítáček a kol., *Kralice nad Oslavou*, Kralice nad Oslavou: Obecní úřad 2010, s. 433–450; týž, Současné etnologické bádání o trampské subkultuře, *Národopisný věstník* XXX (72), 2013, s. 20–25; týž, Regiony subkultury trampingu w Czeskiej Republice, in *Regiony i regionalizmy w Europie*, eds. A. W. Brzezińska – J. Schmidt, Wrocław: Polskie towarzystwo ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski 2014, s. 217–226; týž, Specifika trampingu na jižním Valašsku, in *Valašsko, historie a kultura*, eds. S. Urbanová, L. Dokoupil, J. Ivánek, P. Kadlec, Ostrava: FF Ostravské univerzity – Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě 2014, s. 205–210; týž, Hudba a zpěv jako činitel integrace trampského hnutí, *Folia ethnographica* 48, 2014, č. 2, s. 31–46.

S danou tematikou jsem též vystoupil na konferencích v tuzemsku i v zahraničí a také v rámci semestrových přednáškových cyklů *Tramping jako subkultura* na Ústavu evropské etnologie Maryskovy univerzity v Brně (jaro 2008, jaro 2011, podzim 2012, jaro 2016).

považuji vztah trampů k opojným nápojům a jejich začlenění do krčmenného prostředí v Čechách i na Moravě v poslední století. Není to pro mne téma zcela neotřelé, v rámci svých etnologických bádání zacílených na tramping jsem už dříve věnoval pozornost mimo jiné i problematice trampských hospod a hodlám se k ní vyjádřit i tady.² Dané téma se mi jeví jako nosné, a to přesto, že snad nejslavnější trampský kronikář Bob tvrdil v předmluvě svého legendárního spisu *Dějiny trampingu* z roku 1940, jenž se dočkal několika dalších vydání, že „mladým ukázal tramping cestu k návratu do přírody a tím k čistému lidství, cestu ... ze zakouřených barů a hospod...“³

Jistě – i trampové od samého počátku svého hnutí vyznávali vznešené ideály zdravého pobytu v přírodě spojené s romantikou a dobrodružstvím, ba dokonce i se sportem. Avšak ani oni se v terénu nikdy neobešli bez patřičného občerstvení nejen jídlem, ale také pitím, mezi nímž snad nikdy nechyběly ani alkoholické nápoje – pivo, rum, slivovice a celá plejáda dalších lihovin. Ve svém slangu je – pochopitelně s drsnou ironií sobě vlastní – nazývali „jedy“ a také pro jejich výběr z širšího dostupného sortimentu vymysleli patřičně otrlý cynický obrat „Volte své jedy!“ . Tento frazém byl hojně rozšířený již v začátcích trampování, tedy od dvacátých let minulého století, pochází zřejmě z jednoho románu Jacka Londona, tedy od autora, jenž – jak známo – i v tomto případě velmi dobře věděl, o čem píše.

O tom, že někteří trampí nebyli a nejsou právě abstinenti, svědčí mimo jiné i poněkud průhledné, byť jinotajné narážky v nejrůznějších pojednáních přímo na stránkách jejich periodického tisku či v různých samostatných spisech zejména memoárového charakteru. Ale nejen tam, také jindy – zejména při oslavách narozenin či jmenin – si zcela nepokrytě, ba výslovně přejí navzájem „nezničitelné zdraví a stále stejnou nestárnoucí žízeň“. Svůj vztah k alkoholu leckdy staví četní trampové dokonce na odiv. Třeba i prostřednictvím poněkud přidržené ironie, jak o tom svědčí i slova, která kdysi hlásala trampská osada *Zambezi*, působící na Třebíčsku: „Naše osada je proslulá svým nekompromisním protialkoholickým postojem, v němž nám pomáhá povstalecké heslo ‚Mor ho‘.“⁴

O vztahu trampů k různým druhům opojných nápojů, jimž skromně, ale třeba i náruživě holdovali, svědčí i svérázné, možno říci stylové přezdívky, které jim udíleli. Pivu říkali už za první republiky *zrzavá voda*, což je však termín rozšířený i v jiných než trampských řadách. Zejména v oblasti Čech v meziválečném období

2 Karel Altman, *Trampské hospody na Třebíčsku...*, c. d.

3 Bob Hurikán, *Dějiny trampingu*, Praha: Novinář 1990, s. 11.

4 *Kronika S. T. O. Třebíč*, Dokument v soukromém držení.

trampové přezdívali pivu *bahno*, což byl ovšem v té době (a už v předchozích desetiletích) obecně užívaný název.⁵

Nezůstalo jenom u piva. Pro silnější alkoholické nápoje, tedy lihoviny, měli zřejmě už od samého počátku svého hnutí označení známé z oblíbených westernů – *ohnivá voda*. Přezdívek se dostalo i některým z nejčastěji popíjených druhů těchto koncentrátů. Oblíbenému opojnému nápoji české či československé výroby, ještě nedávno oficiálně nazývanému rum a v současnosti – po vstupu patřičného nařízení Evropské unie do praxe – označovanému nejčastěji jako tuzemák či tuzemský, říkali trampové už kdysi *bramboráček*, neboť byl vyráběn z bramborového škrobu. Slivovici přezdívali přímo poeticky *básnička*, bohužel není známo proč.⁶

Alkohol pak hrál nikoli nevýznamnou roli v běžném životě nejednoho trampa i kdekeré trampské osady (tedy kolektivu, v němž – jak známo – víc chutná). Na cestě za relaxací ve volné přírodě jim jistě pomáhal při jejich pobytu v leckdy drsných klimatických podmínkách, při navození zdání tepla v chladném počasí i při dezinfekci proti rozmanitým neduhům. Alkoholické nápoje však vždy sloužily i k povznesení mysli, k vytvoření dobré nálady i k ještě důkladnějšímu a pevnějšímu stmelení kolektivu. Trampové odedávna hráli a zpívali dokonce i své vlastní pijácké písně neboli „vyřvávačky“, které si sami skládali, z nichž četné jsou specifickou oslavou opojného pití. Jednou z nejznámějších je už řadu desetiletí kupříkladu píseň *Bedna od whisky*, která už dávno přesáhla hranice trampské komunity a téměř zlidověla. Někteří trampové však pořádají na svých osadních setkáních i různé pijácké soutěže, například o pivního Bivoje (známe je třeba z prostředí osady *Kobra* v údolí řeky Oslavy).⁷

Na neposledním místě se alkoholické nápoje (stejně jako třeba cigarety a jiné kuřivo) často stávaly odměnami při různých trampských soutěžích a závodech. Třeba když v roce 1928 uspořádala osada *Hobart camp* plavecký memoriál na pětikilometrové trati Štěchovice–Libřice (cíl se nikoli náhodou nacházel u krčmy Patrika Adlera), byl tento závod dotován následujícími cenami: 1. cena originál whisky *Black and White*, 2. cena stovka egyptek a 3. cena deset piv.⁸

Při množství takových příležitostí k popíjení není ani divu, že i mezi českými zálesáky a trapery vynikla celá plejáda osvědčených titelů nejrůznějších drinků,

5 *Velký trampský slovník*, dostupné z <http://t-o-skalaci.webgarden.cz/rubriky/trampska-kultura/velky-trampsky-slovník/velky-trampsky-slovník> (22. 9. 2019). Kvalita piva tehdy neodpovídala dnešním standardům, pivo bývalo kalné a ne čiré, jak je tomu dnes. V současnosti je název piva „bahno“ považován za zastaralý a většinou už se v tomto smyslu neužívá.

6 *Tamtéž*.

7 *Oslavské boudy* 5, 1998, č. 4, s. 17.

8 B. Hurikán, *Dějiny trampingu...*, s. 43.

o kterých se pak vyprávěly rozmanité hrdinské příběhy, aby tak od sleziny ke slezině, od potlachu k potlachu budovaly jejich renomé, až se tito hrdinové stali opravdovými trampskými legendami. K trampům, kteří byli svým pijáctvím skutečně proslulí, patřil už ve dvacátých letech 20. století například Vladimír Střelec, zvaný Old Jack Hobart. Trampský kronikář Bob Hurikán o něm napsal, že si přinesl do dobrodružného života vedle skautského klobouku, řádného nože, pistolí, sekery a uesky též řízný vtíp, mnoho skvělých nápadů a k tomu všemu také neustálou notnou žízeň. Nadto coby šerif trampské osady *Hobart camp* musel jít Old Jack Hobart příkladem svým kamarádům, jimž stál v čele. Ostatně pro celou tuto potulnou osadu bez stabilního místa táboření byla příznačná „veliká žízeň, která je držela někdy déle, než bylo pro některého Hobarta zdrávo“. Příčinou této žízně byla údajně vyhlášená hobartovská tradice „oslavovat všechno tak, jako to dělají páni v Praze“. Například pochlubil-li se některý člen, třeba že má nové tkanice do kanadek, nastal samozřejmě potlach, kterým se tato událost musela zapít, z čehož je patrné, že i celkem bezvýznamná záležitost v běžném životě byla v Hobart campu po zásluze oslavována. Termín „potlach“, který měl a má v řeči ostatních trampů poněkud odlišný význam, se tak v Hobart campu stal synonymem bujaré pitky; jak napsal citovaný kronikář, „chlapci z potlachu téměř nevycházeli“. Jindy poctili tímto slavnostním aktem vysvěcení nově zakoupenou vzácnou zálesáckou sekeru (od Horna)⁹ a při těchto „sekernických oslavách“ to dopadlo tak, že nakonec oslavný potlach stál asi pětkrát tolik co drahocenný nástroj. K dovršení všeho k ránu, když táborák dohasínal, vetřel se mezi vyřízené osadníky kdosi cizí a sekuru odnesl s sebou. Což ovšem byl opět důvod k potlachu, tentokrát „na žalost“, aby se po zakoupení další nové sekery oslavoval tento druhý pokus ještě o to slavnostněji. Když pak byl některý člen této osady odveden (a během let se stali vojáky úplně všichni), slavila se tato milá událost údajně jako za starých dob – několik týdnů.¹⁰

K tomu, aby na svých základnách – tábořištích i chatách – měli zásobu patřičného občerstvení v podobě opojného nápoje, byli někteří trampové vždy připraveni i k nemalým osobním obětím. Jako důkaz může posloužit třeba brněnská *Osada dobrých kamarádů*, která vznikla roku 1938 z přátel bydlících na Cejlu,

9 Hornova sekera se prodává dodneška. V reklamním inzerátu je definována následovně: „Těžká lovecká sekera, určená ke štípání dřeva, která zároveň skvěle vypadá. Dobrý přítel každého zálesáka! Kovová část není odlitek, sekera je skutečně vykována, vybroušena a vyleštěna. Povrch není ošetřen, a pokud není chráněn, časem černá a koroduje. Topůrko je z tmavého dřeva dalbergie, sekera je zajištěna dřevěným klínkem a pojištěna kovovým trubičkovým klínem. Délka dřevěné rukojeti je asi 60 cm. Hmotnost celé sekery je cca 1 460 g. Součástí je kožené pouzdro hnědé barvy se zapínáním na patenty.“

10 B. Hurikán, *Dějiny trampingu...*, s. 42–43.

Kolišti a na Bratislavské (což je samo o sobě možná výmluvné). Tato osada si vybudovala velkou chatu na pravém břehu Kníničské přehrady, kde se její členové scházeli a odkud podnikali výpravy do okolí. Na chatě se hojně sportovalo, výborně hráli zejména volejbal, ovšem zřejmě nejdůležitější a nejspíš nejnáročnější sportovní disciplínou bylo plavání pro pivo. Hospoda U Bořeňů, nejbližší zřídlo pěnivého moku, byla totiž na druhém břehu přehrady, kam vždycky musela dvojice pověřených členů osady doplavat s velkou nákupní taškou. A poté s mimořádně těžkým nákladem připlavat zase zpátky.¹¹

Druh alkoholu či název slavné značky opojného nápoje, který zejména chudší proletářští trampové znali nejspíš pouze z literatury, se mohl stát i jménem trampské osady. Tak ve Svatojánských proudech na Vltavě ve dvacátých letech 20. století existoval *Whisky camp*.¹² Jiným příkladem může být trampská osada *Black – White*, založená v roce 1924 u obce Lipany a nazvaná podle vyhlášené anglické whisky, přičemž myšlenku pojmenovat takto osadu vnukla údajně šerifovi Konšelovi právě tato „anglická šlivovice“.¹³

Jinou osadou, které se dostalo jména jakoby přímo zavlaženého opojným pitím, byla rovněž už ve dvacátých letech 20. století *Brdská pivní brigáda*, založená roku 1928 nad Jezírkem v Brdech. Původní název ovšem zněl *Brdská zimní armáda*, ten se však měl záhy změnit. Toto specifické, víceméně volné trampské sdružení, sestávající z členů různých trampských osad, se scházelo v zimních měsících o sobotních večerech v krčmě U Zrzavého paviána v Halounech, kde se nejen hrálo a zpívalo, ale také vydatně popíjelo. Členové této *Brdské zimní armády* si záhy vysloužili označení „pivní skauti“, což jistě přispělo ke změně názvu sdružení na *Brdskou pivní brigádu*. Brigáda se záhy početně rozrostla dalším přílivem nadšených členů, až čítala přes sto padesát trampů. Taková masa si ovšem vyžádala mimořádnou organizaci. Poněkud kuriózně, zcela proti všem trampským zásadám, byla brigáda organizována do pluků, jimž stál v čele generální štáb vedený „staříčským generálem“ Packardem. Brigáda měla ve znaku skautskou burgundskou lilii a uprostřed ní půllitr s napěněným pivem.¹⁴

Domnívám se, že už z výše uvedených zmínek, jež snad představují reprezentativní vzorek, je patrné, že pijácké výkony nikdy nebyly trampy příliš odsuzovány, ba naopak byly vcelku oceňovány, stejně jako tomu bývalo u jiných relativně

11 Mírek Karela-Kami, *Z dýmu táboráků. Historie brněnského trampingu od jeho počátků až do druhé poloviny šedesátých let*, Padochov: T. O. Zlatá podkova II. 1998, s. 20–21.

12 B. Hurikán, *Dějiny trampingu...*, s. 133.

13 *Tamtéž*, s. 125.

14 *Tamtéž*, s. 130–131.

neformálních kolektivů prakticky od středověku.¹⁵ Jak víme, pití se nevyhýbali ani staří trampí, pocházející z nejstarší generace zakladatelů trampingu v pražské oblasti, na Brněnsku či v západomoravském Trojříčí,¹⁶ ale tento fakt lze konstatovat při hodnocení zálesáckých aktivit snad všech trampských regionů.

Avšak ne všechny trampské osady byly proslulé svým holdováním opojnému pití, a skutečně existovaly i takové, které vyznávaly zcela opačné zásady. Jednou z nich byla osada *Anglický park*, nazvaná zřejmě podle stejnojmenné lokality na řece Libřici, jejíž členové byli přísnými abstinenty, dokonce i během táboření v čase krutých zimních mrazů. Není divu, že se této osadě záhy dostalo jiného, totiž výstižnějšího jména, které jí udělili ostatní trampové – *Angličtí abstinenti*.¹⁷ Tyto vysloveně abstinentické trampské osady byly u ostatních trampů mnohdy ve zjevném opovržení. Například osada *Hudson*, tábořící za první republiky na Sázavě u Medníka, měla kvůli abstinenci svých členů hanlivou přezdívku *Sodovkárna*.¹⁸

Popíjení opojných nápojů bylo odedávna součástí posezení u táborového ohně, potlachů i rozmanitých dalších slavností, ale kvůli tomuto občerstvení trampí často mířili do hostinských zařízení v obcích v blízkosti svých stabilních osad či obvyklých míst táboření, nejen aby nakoupili zásoby a odebrali se do lůna přírody, ale aby přímo zde za patřičné konzumace poseděli, třeba i delší čas. Návštěva trampského hostince bývala pravidelnou součástí víkendového táboření, ať už přímo v přírodě „pod širákem“, nebo na vlastní postavené chatě. Opět bychom mohli uvádět celou řadu příkladů. Tak třeba na stránkách společné kroniky *Sdružených trampských osad Třebíč* je množství bodrých zápisů o krčemných „pivních radovánkách“, kterým se tam trampové rádi oddávali. Například v roce 1966 sem učinila zmíněná trampská osada *Zambezi* zápis následujícího znění: „...je známá naše zálesácká

15 Karel Altman, *Krčemné Brno*, Brno: Doplněk 1993, s. 21–42.

16 K nim patřil i Stanislav Hamzík, zvaný Anýzek, šerif osady *Silver Star* na Oslavě, který začal trampovat v roce 1927 a vyjžděl do přírody i ve velmi pozdním věku, jako sedmdesátiletý kmet. Trampský kronikář Lucan na něj vzpomínal slovy: „Před trailem by ho nezastavil ani čert. Myslím, že měl rád tuto partu starých kamarádů (osadu *Diagonála Y* v sedmdesátých letech – KA) a nechtěl nechat trampování, i když byl hodně nemocnej a opíral se o sukovici. Některý trampy jsme před ním i tajili, protože byly náročné, ale on by šel do všeho. Jednou zapomněl doma léky, tak jsme sháněli ekvivalenty po všech chatách pod Koněšínem. Měli jsme strach o jeho zdraví, ale on se jen smál a díky zubní protěze říkával: „Čo se klučí šerete.“ A tak, pokud to šlo, chodil s náma, jeho žena Božka mu nachystala do ešusů kuře, rejžu a podobný diety a Petecovi, kterej se pro něho stavoval, říkávala: „Né aby tam na čundru něco chlastal.“ Lucan, *Kamarádi z nebeského báru, Oslavské boudy 5*, 1998, č. 4, s. 19–20.

17 B. Hurikán, *Dějiny trampingu...*, s. 45.

18 *Tamtéž*, s. 125.

opatrnost, protože když nás někam zvou, informujeme se nenápadně, jestli je tam hospoda, jaký mají pivo a jestli je v její blízkosti dobrý tábořiště.“¹⁹

Také pro hostinské podniky, které s oblibou vyhledávali, měli trampové vlastní označení. V duchu svého specifického slangu, akcentujícího jejich představu o Divokém západě, pro ně často užívali a dodnes užívají výraz *salón*, v psané podobě ovšem nezapomínají na správný anglický pravopis. Například hostinec v Senoradech je zmiňován jako „senoradský saloon“, obdobně bývá trampy nazýván hostinec U Mohelských v Ketkovicích. Pro jiné podniky měli poněkud dehonestující označení *ratejna* anebo výraz *knajpa* (z německého *die Kneipe*), což však bylo rovněž rozšířené obecně. Zkomolením slova „hospoda“ vznikl název *hopsoda*, který se však neujal v celé trampské subkultuře a byl zřejmě používán pouze v některých regionech.²⁰

Některá vhodná hostinská zařízení sloužila jako východiště, kde se trampové zastavovali, aby se zde soustředil jejich kolektiv, rekrutující se leckdy z různých lokalit, a aby – po patřičné době – odtud vyrazili dál, do přírody. K hostincům vyhledávaným k tomuhle účelu trampy patří zejména podniky přímo v areálu či alespoň poblíž železničních stanic a nádraží, kde trampové obvykle vystupují z vlaku, který je na venkov přiváží z jejich bydlíšť. Jedním z nich je dodnes třeba hostinec U Širokých v těsné blízkosti nádraží v Kralicích nad Oslavou, kde se trampové v hojně míře vždy vydatně občerstvovali. Po nekonečném (od Brna téměř hodinovém) cestování vlakem právě tady často zahajovali a stále zahajují vlastní pochody do míst svého obvyklého táboření na říčce Chvojnici či na řece Oslavě. Dlužno ovšem dodat, že díky zdejší pohostinnosti a také poctivosti podávaných alkoholických nápojů se pak jejich další putování po většinou nijak frekventované asfaltce leckdy mění v poněkud krkolomný a dobrodružný noční pochod plný nástrah a nebezpečí.²¹

Avšak hostince neslouží trampům pouze na začátku víkendu, ale také na jeho konci, tedy v neděli odpoledne, případně až do večera. Tramp Pavel Dufek, přezdívaný Ďábel, vzpomínající na své trampování na řece Oslavě na začátku šedesátých let, to vylíčil slovy: „Po obědě a úklidu chaty následovala nezbytná návštěva kantýny u Vydrova mlýna před odchodem do Ketkovic. V Ketkovicích jsme samozřejmě navštívili hostinec pana Slávka Mohelského. Teprve v podvečer jsme se přesouvali na nádraží do Rapotic a odtud vlakem domů.“²²

19 *Kronika S.T.O. Třebíč*. Dokument v soukromém držení.

20 *Velký trampský slovník...*, c. d.

21 K. Altman, *Trampské hospody na Třebíčsku...*, c. d.

22 Pavel Dufek-Ďábel, Jak jsme začínali s trampíngem, *Oslavské boudy* 6, 1999, č. 1, s. 22.

Venkovské hostince odedávna sloužily trampům jako místo společného setkání, jako orientační bod, kde si dávali sraz, zejména při pořádání různých akcí s účastí většího množství pozvaných. Například v roce 1997 líčil kronikář Lucan počátek tramského vzpomínkového ohně pořádaného osadou *Roveři*: „Už z tradice a také z piety jsme zahájili v saloonu U Mohelských v Ketkovicích, kde se všichni kamarádi ve zlatých dobách trampingu setkávali a také loučili.“ Rozumí se, že teprve poté se odebrali na místo, kde se konal onen vzpomínkový oheň. Takové vesnické hospody byly vždy také místem, kde se trampí vzájemně seznamovali a kde vznikala jejich často mnohaletá, či dokonce celoživotní přátelství.

Členové tramských osad navštěvovali různé hostinské podniky nejen jednotlivě, ale také korporativně, a tudíž jejich členové obsadili místa kolem jednoho, nebo i několika stolů. Tak tomu bylo nepochybně od samého počátku tramského hnutí, zejména pak v dobách, kdy počet trampujících výrazně narostl, například v druhé půli dvacátých let anebo později za normalizace.

Podněty k vyhledání příhodného hostinského zařízení za účelem holdování alkoholu mohly být vskutku nejrůznější. Třeba když kdysi ve třicátých letech 20. století získala parta trampů (zřejmě to ani nebyla regulérní osada) vedená Karlem Sokolem svolení majitele pozemku zřídit si chatu ve Stříbrném údolí u Berounky na Křivoklátsku, byl to pro její členy pádný důvod zapít tento úspěch. Zamířili rovnou do račické hospody U Krupičků, v jejímž začouzeném lokále pak notně popíjeli dobře chlazené pivo a přímo překypovali nápady o podobě budoucí chaty. Na tom by snad nebylo nic špatného, kdyby toto jejich počínání nezaplnilo i většinu víkendů, které následovaly. S první jinovatkou si však uvědomili, že se doba nachyluje, a tudíž jim nezbylo než konečně přikročit od rozsáhlých a smělých plánů k vlastní realizaci stavby...²³

Jak je rovněž z nejrůznějších pramenů a svědectví patrné, nejjeden tramp se stal přímo stálým čili kmenovým hostem, štamgastem některého z hostinců v oblasti, kde v tamější přírodě po tramsku relaxoval. A vzhledem k tomu, že trampů vyhledávajících vhodné hostinské podniky bývalo značné množství, stávali se početně silnou a výraznou složkou jejich pravidelné klientely a ovlivňovali i samo jejich prostředí a život v něm. V četných případech i početně převážili nad „domorodci“, případně i dalšími hosty z řad turistů a luffáků, kteří si rovněž oblíbili kýžený hostinec. V důsledku tohoto výrazného angažmá westmanů a dalších drsných synů prerie se pak těmto podnikům dostalo označení „tramská hospoda“.²⁴

23 Jan Krško, *Meziválečný tramping na Rakovnicku*, Rakovník: Státní oblastní archiv 2008, s. 104–105.

24 Hostinská zařízení, jak se rozvinula ve 20. století, tedy éře, v jejímž průběhu vznikl i tramping, byla a jsou nejrůznějšího typu, přičemž při jejich charakteristice nepochybně záleží na celkovém rázu

Trampská hospoda je specifickým hostinským zařízením, které získalo své označení od těch, kteří ji navštěvují s cílem rozvíjení svérázných trampských aktivit, tedy od trampů samých. Není to tudíž vyhraněný typ hostinského podniku, na jaké jsou tato zařízení obvykle členěna – jako zmíněné pivnice, vinárny, kavárny, restauranty, hotely, automaty atd. Trampskou hospodou se může stát hostinský podnik rozmanitého typu – od venkovské krčmy, vesnické hospody, kiosku či „lesní tišinky“ vybavené zahrádkou přímo v přírodě či v chatové osadě, až po městský hostinec či předměstskou hospodu s tanečním sálem.

V zásadě však lze rozlišovat dva druhy trampských podniků, na které se dělí hostinská zařízení pravidelně navštěvovaná trampedly.

Za první druh trampské hospody považujeme podniky přímo v oblastech trampování, především venkovské hospůdky ve vesnicích v blízkosti tradičních trampských tábořišť, srubů a chat, výletní zahradní hostince v atraktivních místech v přírodě, kam mnohdy ještě před trampedly nebo současně s nimi zajížděli z města výletníci. A dále různé kantýny v chatových osadách a sezónní kiosky s výčepem piva, nálevem lihovin a obvykle pouze se studeným občerstvením. Celou řadu trampských hospod z doby první republiky přímo v terénu uvádí zmíněný Bob Hurikán ve svých *Dějínách trampingu*. Například v Brdech v obci Halouny měli trampové ve značně oblíbené krčmu U Zrzavého paviána.²⁵ Na Sázavě zase stávala vyhlášená krčma U Žraloka.²⁶

Samy venkovské hostinské podniky navštěvované trampedly byly nejčastěji lidové vesnické hospůdky, kde bylo možné se občerstvit pouze pitím a jen málokdy i stravou, a to většinou jenom ze studené kuchyně. Podle vzpomínek pamětníků skýtaly tyto hospody, spjaté nejednou s domácím hospodářstvím provozovatele zvláště v letech meziválečných, ale většinou až hluboko do let šedesátých a sedmdesátých, ponejvíce stravu z domácích zdrojů hostinského – vajíčka a uzeniny, nanejvýš ohřívání konzervy.

a určení podniku, jeho obecném účelu i na sortimentu poskytovaného občerstvení a služeb. Tak i v prostředí českých zemí nalezneme hostince a hospody, restaurace, kavárny, pivnice a vinárny, hotely, bary, bufety i další specifické typy hostinských podniků. Při dělení těchto zařízení podle místa, v němž existují, mluvíme o městských a venkovských zařízeních. Někdy bývají různé typy těchto podniků ještě přesněji označovány také podle sociálního, profesního či společenského zařazení hostů, kteří je navštěvují v převážné většině, anebo tvoří výraznou skupinu návštěvníků. Tak existují například dělnické hospody na předměstích, studentské kavárny ve středu univerzitních měst, výletní hostince v atraktivních letoviscích či turistické základny s občerstvením v horských oblastech. Na základě tohoto principu označování můžeme mluvit také o trampských hospodách.

25 B. Hurikán, *Dějiny trampingu...*, s. 130.

26 *Tamtéž*, s. 116.

Trampský kronikář Mírek Karel, řečený Kami, vylíčil jednu trampskou hospodu tohoto druhu. Byl to původně mlýn, který stával na Svitavě pod Novým hradem u Adamova. Podle majitele a hospodského se tu říkalo U Macka a jezdily sem už první trampské party za první republiky. Mimo hospodské stavení a výčep tu byly i dvě místnosti vyhrazené pro trampy na spaní. Jak vyplývá z líčení kronikářova, podnik vycházel vstříc všem milovníkům dobrodružství: „Samotná hospodská místnost by splnila a předčila očekávání i nejfantastičtějšího romantika. Vnitřek vypadal jako loupežnická krčma v lesích, trošku stříknutá barem na Divokém západě a kutlochem pro scházení se loupežnické bandy. Záclyny a ubrusy byly považovány za zbytečnost a podlaha se utřela jedině tehdy, když někdo rozlil pivo. Nad výčepem hořivala začouzená petrolejka, pod kterou Macek čepoval pivo.“²⁷

Některá hostinská zařízení, která trampové s oblibou vyhledávali, byla poněkud svérázná, či spíše pouze improvizovaná, když jejich provozovatel vsadil na skromnost klientely, kterou tvořili především trampové. Tak tomu bylo i v případě hospody Václava Zíky u Roztok na Berounce, jejíž majitel si toto občerstvení otevřel pouze na přilepšenou v letní sezóně, neboť přes zimu chodil do zaměstnání kamsi do fabriky. Občerstvení bylo velmi skromné a největší problém byl s pivem. Zíka totiž nevládnul povolení výčepu, a proto pro tento tolik žádaný chmelový mok jezdil s varnými konvicemi do roztockých hospod, ve své hospodě jej pak rozléval do sklenic, či dokonce rovnou do trampských ešusů. Trampům to údajně nevadilo, Zíka měl vždy plno, neboť se snažil vycházet okolním táborníkům všemožně vstříc a oni mu nezůstali nic dlužni. Mezi oběma stranami se vytvořilo vřelé kamarádství a Zíka tak získal lichotivé přívěsky „táta trampů“.²⁸

Trampská osada *Údolí oddechu*, rekrutující se z pražských trampů, měla v meziválečném období svůj štamlokál v Podkozí u Unhoště, byla to hospoda U Sailerů, kterou nazývala „kulturním střediskem“. V sedmdesátých letech na ni vzpomínal tramp Vlád'a Kašák: „Sobotu co sobotu vřela bujným trampským životem. Pamětníci tu zažili nespočet večerů při kytarách, mejdanů, oslav, dokonce i maškarních bálů, o nichž se vypráví legendy. Nebyl zvláštností sud piva na stole s pípou, k němuž si chodil každý samoobslužně čepovat. Nechyběla na zdi vyvěšená tabulka tzv. vzpěračů, rekordmanů v počtu konzumovaných püllitrů.“²⁹

Hospůdky na venkově tradičně představovaly prostředí v mnohém ohledu tolerančnější, než skýtala obdobná zařízení přímo v městech a na jejich předměstích,

27 M. Karel-Kami, *Z dýmu táboráků...*, s. 25.

28 J. Krško, *Meziválečný tramping na Rakovnicku...*, s. 166–167.

29 Vladimír Kašák sr. (ed.) s partou, *Počátky trampingu na Kačáku. Ze vzpomínek pamětníků*, Praha: Oddělení aktivit v přírodě 2009, s. 44.

kteřá začasť byla pod ostřejším dohledem státního aparátu. Některé venkovské hostince v tomto ohledu přímo prosluly, jako například hospoda U Zelenků v Kozlanech, považovaná v padesátých letech za „nejznámější trampskou hospodu na Jihlavce“,³⁰ či později restaurace U Mohelských v Ketkovcích.

Za jiný druh trampské osady pak lze považovat hostinská zařízení přímo ve městě, odkud většina trampů pochází, kde bydlí a kde se scházejí k rozvíjení své vlastní specifické zábavy, aniž by vyrazili do míst svého obvyklého táboření. Jsou to městské hostince a hospody, kde vedení podniku nebrání trampům pěstovat jejich zábavu, pořádat setkání s vyprávěním trampských příhod a příběhů, s hudbou, zpíváním, či dokonce s tancem, tedy jakési městské potlachy. Většinou jde o předměstské „lidové“ podniky, ale takové existovaly i v centru metropolí. Tak v padesátých a šedesátých letech a zřejmě i později postupně prosluly jako trampské hospody v Třebíči tři podniky, Na Polánce neboli U Uhlířů, U Dočekalů a Na Stařečce. O jejich oblíbě a vztahu hostů k tomuto prostředí nepochybně svědčí i přezdívký, leckdy i poněkud vulgární, kterých se těmto krčmám dostalo a jimiž je nazývají ve svých vzpomínkách i sami trampa: hospodě U Dočekalů se přezdívalo U Prdele, krčmě Na Stařečce pak U Špinavého cecku (podle čistoty nepřilíš dbalé hospodské). Do těchto lidových či vysloveně dělnických hospod zamířil ne jeden trebičský tramp po skončení zaměstnání každý den, a tudíž tu byl regulérním štamgastem, což s sebou neslo celou řadu výhod pro rozvoj a koordinaci zdejšího trampingu. Trampa byli v téměř každodenním kontaktu, tedy i mimo víkend, a setkávali se tu členové různých osad, které do přírody zajížděly na rozmanitá místa. Proto právě zde mohla nejsnáze vzniknout sjednocující organizace – *Sdružené trampské osady Třebíč*.³¹

Městskou či spíše velkoměstskou trampskou hospodou byla svého času i pivnice U Kubů v Nerudově ulici v Praze, známá v několika posledních desetiletích pod jménem U Bonaparta. V meziválečném období se zde odehrávala pravidelná setkání trampské osady *White Star*. Jejím členům už nestačilo prožívat společné soboty a neděle na tábořištích na Kačáku, a proto se právě tady scházeli i během týdne, ve všední dny.³²

Pochopitelně ne každý venkovský hostinec v trampském regionu či městské hostinské zařízení je trampskou hospodou. K tomu, aby se jí ten který podnik stal, nestačí, že se zde čas od času zastaví trampa, aby se občerstvili jako běžní návštěvníci. Trampskou se stává hospoda tehdy, když sem trampa chodí pravidelně, mnozí

30 Jura Cancák, *Trampská historie řeky Jihlavy*, Padochov: T. O. Zlatá podkova II 1997, s. 13.

31 *Kronika S. T. O.*

32 V. Kašák sr. (ed.) s partou, *Počátky trampingu na Kačáku...*, s. 44.

z nich se stávají štamgasty, rozvíjejí zde své další svérázné aktivity, lépe řečeno, když jim není bráněno ze strany hostinského a jeho personálu či ze strany ostatních návštěvníků podniku tyto aktivity rozvíjet. Takové zátiší umožňuje trampům nejen nerušené setkávání, ale také pořádání rozmanitých festivit – od společného hraní a zpívání, koncertů trampských kapel až po trampské plesy a bály atd.

V tomto ohledu bylo pro trampy vždycky důležité navázat přátelský vztah s provozovatelem hostince, který si sami vyvolili nejen za obligátní štamlokál, ale také za místo rozvíjení dalších svých aktivit. Je příznačné, že ne jeden hostinský trampy vítal, neboť především v letních měsících zálesáci výrazně zvyšovali příjmy podniku; mnozí se však uměli přičinit po celý rok. Ale kromě toho právě trampí rozvíjením své zábavy – zejména zpěvem a hrou na hudební nástroje – přitahovali do podniku další hosty.

Zvláště přátelské vztahy s obsluhou měli trampové z Brněnska a Třebíčska například ve zmiňovaném hostinci U Zelenků v Kozlanech. Mnozí z nich tu patřili k nejvěrnějším kmenovým hostům, neboť sem zajížděli pravidelně týden co týden. Tito tak trochu jiní zavedení štamgasti se těšili i zvláštní důvěře obsluhy, což dokládá skutečnost, že jim mnohdy nalili, aniž měli na útratu, tedy na dluh neboli na sekyru. U Zelenků měli k tomu účelu velkou knihu, do níž zapisovali dluhy nejen místních sousedů, ale také trampů, přijíždějících často ze vzdálených míst, třeba z Brna. Jak vzpomínala pamětnice (Marie Koudelková, zvaná Maňka) na padesátá a šedesátá léta, „Brňáci byli bez peněz, když pak brali, tak zaplatili.“³³

Oblibu patříčných hostinců v trampských řadách výrazně posilovaly i jiné kladné vlastnosti jejich provozovatelů, zvláště pak bodrost, srdečnost a smysl pro humor, zejména ten trampský. O hostinském v hospodě U Žraloka na Sázavě, která byla takto trampy nazývána právě podle něho, Bob Hurikán napsal: „Pro svou bodrou povahu se stal mezi trampským národem velmi populární. Žádný tramp neprojde kolem jeho přístavní krčmy, aniž by se u něj nezastavil. Popularita mu vytvořila kruh věrných, kteří v jeho těsné blízkosti založili osadu.“³⁴

Ne každý hostinský či hospodský by také toleroval některé žerty či přímo excesy, jichž se trampové s chutí dopouštěli. Ostatně už sám vstup do podniku byl u některých osad poněkud svérázný a k tomu přímo rituální. Například když ve dvacátých, třicátých letech zvolila zmíněná *Brdská pivní brigáda* za svůj stabilní štamlokál hospodu ve Stříbrné Lhotce, objevovala se tu sobotu co sobotu, v čase i nečase, a začlenila se tak mezi ostatní zavedené kmenové hosty podniku. Svůj pří-

33 J. Cancák, *Trampská historie řeky Jihlavy*..., s. 13.

34 B. Hurikán, *Dějiny trampingu*..., s. 116.

chod ohlašovala brigáda společnou salvou z pistolí, které tehdejší trampové nosili vcelku běžně. To bylo povellem pro bodrého krčmáře Tonda Macháčka, aby rychle roztočil piva a také nanosil tácky na stůl a rozložil je po stole generálního štábu brigády, přičemž neopomenul napsat na spodní stranu jméno majitele. To už brigáda vstoupila na dvůr vesnického hostince, vypálila druhou oslavnou salvu, a pak za zpěvu vybraných trampských písní disciplinovaně napochodovala do sálu.³⁵

Oboustranný vřelý vztah mezi hostinským a trampy se však mohl stejně tak vytvořit i v městském či velkoměstském prostředí. Tak tomu kdysi bylo dokonce i ve zmíněné proslulé malostranské pivnici U Bonaparta. Trampy tu v padesátých, šedesátých letech (tedy v časech, kdy nárůst turismu a cizineckého ruchu nebyl zdaleka tak zhoubný jako v posledních desetiletích) vítal starý hostinský Kuba, typický malostranský šenkýř v bílém plášti s červenou čepičkou na hlavě, který zde působil spolu se svou „kyprou dcerkou Helenkou s šelmovskými dolíčky ve tváři“. Ještě v sedmdesátých letech vzpomínal tramp Vláďa Kašák na zdejší trampské sedánky: „Sedávalo nás vždy kolem dvaceti okolo sražených stolů a pěli trampské písničky za doprovodu kytary Karla Maixnera. A když provoz ve výčepu polevil – schylovalo se k 11. hodině – objevil se mezi námi otec Kuba, pohovořil, zažertoval, jak to bývá mezi starými známými. Byl-li mimořádně naladěný, přivolal Helenku, zasedl k pianinu a hrál celý seriál staropražských písniček. Helenka k tomu zpívala něžným sopránkem – oko nezůstalo suché – my bouřili a tleskali, a starému Kubovi to dělalo ohromně dobře.“³⁶

Trampské hospody vždy umožňovaly trampům také pořádání rozmanitých festivů. Trampí zde organizovali různé podniky i pro velký počet účastníků. Častá byla například vzpomínková setkání, takzvané osadní sleziny, trampské plesy a bály a jiné zábavy, některé pořádané v tradičních termínech, například trampské mikulášské nadílky a podobné veselice, a dokonce i trampské svatby. Ovšem skladba trampských zábav a soutěží, při nichž se jejich účastníci neobešli bez svých oblíbených hospod, byla ještě širší. V přístupu na ně nebránili ani místním občanům, sympatizujícím s jejich hnutím. Tak třeba na začátku roku 1999 uspořádaly trampské osady *Tuláci* a *Vlčáci* v hostinci U Franciův v Sudicích druhý ročník Jubilejní trampské merendy. Celý sál ovládla muzika, tanec, dobrá nálada a příjemné kamarádké soužití. Nechyběla tombola, ale zvlášť velebena byla vynikající osadní delikatesa – guláš zvaný „vlčák“, jehož složení a přípravu se můžeme pouze domýšlet.³⁷

35 *Tamtéž*, s. 132.

36 V. Kašák, sr. (ed.) s partou, *Počátky trampingu na Kačáku...*, s. 44.

37 Igor Kučera-Drobek, *Trampská merenda 2. ročník – Sudice, Oslavské boudy* 6, 1999, s. 1, 15–16.

Venkovské hostince a hospody byly přirozenými místy nejčastějšího kontaktu trampů s místními obyvateli. Vedle běžné komunikace v podobě debatování s místními sousedy nad sklenicí piva se trampové účastnili i jiné krčmenné zábavy. V některých místech se trampí sžili s celou vesnickou komunitou – vedle mužů, s nimiž se znali z místních hospod, také s jejich ženskými protějšky. Trampský pamětník Lucan ve svých vzpomínkách líčil například jednu ze senoradských selek, tetu Vyhnálkovou, jak ji poznal v padesátých letech. Je přitom příznačné, že ji a jejího manžela – poněkud hrabalovsky – charakterizoval slovy: „Moc hodná paní, pravidelně nás s klukama zvala k nim domů na psí hody a její muž Vašek byl vochlasta, betálnej kámoš a bubeník místní kapely.“ Co se týče oněch hodů, nebyl to ojedinělý případ; také v připomínaných Kozlancech byli trampí zvaní na „psí hody“ do nejedné domácnosti.³⁸

Vztah trampů k hospodě, kde jsou vítáni, dokládala a leckde ještě dokládá zdejší specifická výzdoba, spočívající v stálém umístění některých trampských atributů na viditelném místě v podniku – nejčastěji jsou jimi zavěšená dřevěná cancátka z různých trampských akcí, pamětní placky, zarámované stylové diplomy a podobně. Že jde o trampskou hospodu, proto může být patrné na první pohled, sotva návštěvník vstoupí do lokálu.

Ale zdaleka ne všechny hostinské podniky, jimž lze přiřknout označení „trampská hospoda“, nesou stopy trampské přítomnosti. Naopak jsou zcela prosty trampských atributů, zejména patřičné výzdoby. To je případ i hostince U Mohelských v Ketkovicích, jenž je odedávna považován za největší a nejvíce navštěvovanou hospodu v oblasti západomoravského Trojříčí. Je na příhodném místě na frekventované trase obvyklého trampského putování od železniční stanice Rapotice do oblasti tradičního táboření na Oslavě, kolem Vydrova a Senoradského mlýna a chatové osady pod hradem Levnovem, tedy do míst, kde mají stabilní sídlo jejich osady. V tomto hostinci se trampové setkávají s kamarády odjinud, je to časté místo srazu, odtud vycházejí jejich výpravy do vzdálených končin Trojříčí. V pohostinném prostředí restaurace U Mohelských také čekávají při různých trampských slavnostech a podnicích spojky jako doprovod kamarádů, hostů ze vzdálených míst a nezalých zdejšího kraje.³⁹ Ani tyto skutečnosti se kupodivu ne-

38 Lucan, *Vzpomínky z usárny*, s. 5.

39 Igor Kučera, zvaný Drobek, šerif osady *Zlatá podkova II*, která ve dnech 22.–24. 1. roku 1999 pořádala druhý ročník Oslavského Rampušáka, líčil počátek této víkendové akce slovy: „V pátek 21. ledna jsme se svorně sešli u Mohelských v Ketkovicích, abychom zde zahájili spojkami druhý ročník zimního táboření s názvem Oslavský Rampušák.“ I. Kučera-Drobek, 22. 1.–24. 1. Oslavský Rampušák, 2. ročník, *Oslavské boudy* 6, 1999, č. 1, s. 15.

projevují ve výzdobě hostince, který postrádá jakékoli atributy tramských aktivit. Hostinec tak svým charakterem a svou výzdobou trampy naprosto nepřipomíná, nijak se neliší od jiných venkovských hospod. Tak tomu bylo už v devadesátých letech, zjevně v důsledku nepřiliš vstřícného postoje hostinského a současně majitele tohoto podniku. Trampy však toleroval, i když s nimi nekomunikoval právě srdečně, byl jimi považován za grobiána, který však měl značný smysl pro humor, byť poněkud drsný a černý, a tudíž byl jimi velmi oblíben.

Obdobně nenesl trvalé stopy tramské přítomnosti obecní hostinec v Senoradech (již řadu let zavřený), který měl mnohaletou tradici tramské hospody coby místa rozvíjení širokého spektra tramských aktivit – od pravidelné návštěvy za účelem občerstvení přes koncertování tramských kapel i sólistů až po velké oslavy s účastí členů mnoha spřátelených osad. K této tramské hospodě se vztahuje celá řada událostí a příhod dokládajících, že šlo o významné místo v životě tramských osad v údolí řeky Oslavy.

Existenci venkovských hostinců, kde trampí nebyli přezíráni či pouze trpěni, ale naopak srdečně vítáni, oni sami odedávna považovali za velmi významnou pro rozvíjení svého hnutí a vlastního specifického způsobu trávení volného času, své kultury. Některé podniky se staly téměř kultovními místy a jejich úloha v rozvoji trampingu v oblasti byla velice oceňována a někdy považována přímo za klíčovou. Trampí ji uměli náležitě zhodnotit, mnohdy i po letech, s nostalgickým vzpomínáním i s nezbytným časovým odstupem, kdy si uvědomili, co všechno pro ně jejich oblíbená venkovská hospoda znamenala. Svědčí o tom i slova přední osobnosti trampingu na Brněnsku a Třebíčsku Jury Cancáka, kterými vzpomínal na hospodu U Zelenků v Kozlanech, kam trampí často směřovali už od počátku padesátých let: „Úmrtím babičky Zelenkové v roce 1987 a Viktora Zelenky v roce 1988 a zbořením hospody v tomtéž roce skončila jedna z kapitol trampingu na Jihlavce. Zůstala jen vzpomínka na tyto vzácné lidi, kteří spí věčným spánkem na hřbitůvku v Koněšíně.“⁴⁰

Sami trampí mají představu o poměrně nedávných dobách jako o časech, kdy tramských hospod – útulných, vyhlášených a vstřícných venkovských hospůdek s domácí atmosférou a velmi levným pivem i pokrmy – bylo podstatně více. Šerif Drobek, přítel mnoha tramských pamětníků, si na základě jejich vyprávění a vzpomínek udělal vlastní poněkud idylický obraz časů minulých desetiletí, „kdy

40 J. Cancák, *Tramská historie řeky Jihlavy*..., s. 13.

po celé vlasti byly roztroušeny nejrůznější hospůdky drsného a romantického jádra“.⁴¹

Nicméně tak jako všechny ostatní typy hostinských zařízení, i tramské hospody podléhají proměnám. Nejsou zde však důležité úpravy stavební, ale mnohem spíše změny majitele či provozovatele podniku. Jak již bylo řečeno, tramský charakter hospody závisí v mnohém právě na vztahu hostinských k trampům. K ztrátě rázu tramské hospody a její opětovné přeměně v řadový podnik, navštěvovaný téměř výhradně starousedlíky ze sousedství, případně turisty a chataři, dochází tehdy, když nový majitel či provozovatel podniku nevychází trampům vstříc. Proto k takové proměně zpravidla dochází velmi rychle, ze dne na den, kdy se donedávna vyhlášená tramská hospoda stane obyčejným venkovským hostincem. Stačí, když nový hostinský zruší starou výzdobu, připomínající dosavadní tramská setkání v tomto podniku, odstraní zavěšené placky, zarámované diplomy a obrazy s tramskou tematikou, a stejně tak dá trampům najevo, že nejsou příliš vítáni, což leckdy – s chutí sobě vlastní – sdělí zcela explicitně. Netrpí jejich početnější společnost v hostinci, brání jim v jejich specifické zábavě, nedovoluje jim hrát a zpívat v podniku jejich písně, natož pak pořádat v sále hostince jejich koncerty a bály.

Zvláště v poslední době se zdá, že tramských hospod poněkud ubývá. Souvisí to zejména se zřetelně se snižujícím počtem nositelů trampingu, kterých je oproti letům před listopadem 1989 podstatně méně. Ale své vykonaly také zásadní změny v držení těchto podniků, jež byly z valné většiny restituovány a privatizovány, čímž často změnilo majitele nebo provozovatele. Nebo byly zcela zrušeny. Jiné tramské hospody však existují dodnes, jako třeba vyhlášená Senoradská kantýna (zvaná též Pod Ketkovákem, tedy pod ketkovickým hradem Levnov), která – vedena příkladně sehraným manželským párem hostinských odborníků – zjevně prosperuje a má se čile k světu. Mimo jiné díky alespoň občasným specialitám z nutrií a zejména pak adekvátně širokému spektru „tramských jedů“.⁴²

Literatura

Altman, K.: *Krčenné Brno*, Brno: Doplněk 1993.

Altman, K.: Tramské hospody na Třebíčsku, *Západní Morava* 3, 1999, s. 118–130.

Hurikán, B.: *Dějiny trampingu*, Praha: Novinář 1990.

Krško, J.: *Meziválečný tramping na Rakovnicku*, Rakovník: Státní oblastní archiv 2008.

41 Drobek, Tramská merenda 2. ročník – Sudice. *Oslavské boudy* 6, 1999, č. 1, s. 15.

42 Tato stať byla vypracována s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 683780761.

Abstract

'Choose Your Poisons!' On the Relationship of Tramp Subculture to Alcohol and Tavern Life

Although the need to compensate life in the rush and buzz of the city made its numerous inhabitants seek quiet recreation outdoors, some of them sought recreation as well as excitement, whose source were adventures inspired by their ideas of the Wild West. In the past century, its heroes, real or fictional, have become the symbols of the bearers of a distinctive and unique subculture called tramping, popular exclusively in Czechia (and partly Slovakia). In spite of the unique lifestyle, tramps could not do outdoors without refreshment, food and drink, which were provided by taverns and pubs in villages and secluded places near their campsites. Those businesses that proved successful and effective from the perspective of our tramps and men of prairies became known as tramp taverns. It was mainly there, especially during various excesses, that their god, Pajda, had to stand by them.

Keywords

tramp subculture, free time, alcohol, taverns, Czech Republic

PhDr. Karel Altman, CSc.

Etnologický ústav AV ČR

Veveří 97, 602 00 Brno

karel.altman@iach.cz

Jan, jídlo a pití

Radim Brázda

*Známe morální účinky potravin? Existuje filosofie výživy?
(Rozruch, který stále znovu vzniká kolem otázky vegetariánství,
dokazuje jasně, že takovou filosofii ještě nemáme!)*¹

Lidstvo – ohromný žaludek – bez zdravého rozumu²

Ludwig Feuerbach v textu *Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst*³ s jistou trpkostí, ale i nadhledem poznamenal, že jeho věta „*Der Mensch ist, was er isst*“⁴ vyslovená v nadšené referenci o Moleschottově monumentálním díle *Die Physiologie der Nahrungsmittel. Ein Handbuch der Diätetik* (1850), je jediná věta, kterou si současníci ze všech jeho spisů pamatují (a to ještě v nelichotivém kontextu). Pamatují si pouze to, že napsal něco o člověku a jídle. Podíváme-li se na dílo Jana Zouhara (dále jen Jana), všimneme si, že situace je mírně pootočená. Většina čtenářů jeho textů, věnovaných vytrvale dějinám české filozofie, pravděpodobně neví, že je rovněž autorem drobných textů a krátkých přednášek, které se věnují problematice jídla a pití v kontextu dějin evropské vzdělanosti. Tyto texty byly po léta přednášeny na sérii konferencí (a následně degustací) *Jídlo, pití a evropská vzdělanost*, které se od roku 2002 pravidelně konají na Katedře filozofie FF MU. Drobné příspěvky byly psány lehkým perem, byly proslaveny a upadly v zapomenutí. V roce 100. výročí založení univerzity a Janova životního jubilea nastal vhodný čas tyto krátké příspěvky rekapitulovat a poukázat na možnou vazbu Janových příspěvků na současnou gastrosofii. Filozofické časopisy dosud vytrvale odolávaly snahám gastrosofů publikovat filozoficky fundované příspěvky o jídle. S ohledem na letitou tradici filozofických úvah o jídle nemohla být tato snaha o filozofickou dietetiku, která doporučovala odmítání příspěvků na téma jídlo, dlouhodobě úspěšná. Reprezentativním příkladem přínosné kapi-

1 Friedrich Nietzsche, *Radostná věda*, Praha: Československý spisovatel 1992, s. 39.

2 Ladislav Klíma, *Sebrané spisy III – Svět atd.*, Praha: Torst 2017, s. 631.

3 Ludwig Feuerbach, *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, *Kleinere Schriften 1851–1866*, Berlin: Akademie Verlag 1990, s. 26–52.

4 Inkriminovaná teze se nachází v textu z roku 1850 *Naturwissenschaft und die Revolution*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 10, *Kleinere Schriften III (1846–1850)*, Berlin: Akademie Verlag 1990, s. 367.

tulace necht' je monotematické číslo tradičního časopisu *The Moonist*, založeného v roce 1888 nakladatelem německého původu Edwardem C. Hegelerem. Tento zavedený a úctyhodný časopis od počátku propojoval filozofii a exaktní vědu. Publikovali v něm John Dewey, Gottlob Frege, Ernst Mach, Sidney Hook, Bertrand Russell, Hans Georg Gadamer nebo Willard Van Orman Quine. V roce 2018 věnoval časopis celé třetí číslo tématu jídla. Přidáme-li k tomu dnes již řadu encyklopedií a speciálních publikací k tématu filozofie a jídlo, jídlo a etika, zdá se, že redakční politice této dietetiky již odzvonilo a gastrosofie se pevně etablovala jako filozofická disciplína. Je to jeden z důvodů, proč věnuji předložený text připomenutí dimenze latentní gastrosofie Janova díla. Krátká vystoupení na téma jídlo a pití mohou na první pohled působit jako pouhá hříčka, tyto hříčky však lze z našeho pohledu přirozeně napojit na linii dějin (a současnosti) gastrosofie, které jsou součástí dějin filozofie od prvních filozofických reflexí dietetiky u Hippokrata po přehledy moderních filozofických teorií jídla.⁵ Ukázalo se, že Jan je latentním gastrosofem, i když možná nevědomky. Cyklus konferencí *Jídlo, pití a evropská vzdělanost* s každoročním tematickým upřesněním začal v roce 2002 jako akademicky odlehčený podnik. Postupem času se ovšem přirozeně, byť nezamýšleně stal díky obsahové náplni některých příspěvků součástí současné intenzivní filozofické reflexe fenoménu jídla a výživy, v rozmezí od ontologie po etiku. Gastrosofie je dnes seriózní filozofický obor. A v něm mají místo Feuerbach i Jan. I když to on sám možná zatím neví, stává se tímto příspěvkem součástí dějin neoficiální gastrosofie v České republice.

Projděme si nyní Janovu gastrosofickou kryptoaktivitu v letech 2002–2019.

První léta fermentace a zrání

Postupně připomenu především ty Janovy příspěvky, v nichž přímo odkazoval na konkrétní filozofy, s pomocí příkladů upozorním na gastrosofické přesahy či zázemí jím zvolených témat a na možné odkazy ke gastrosofické literatuře. Příspěvek měl Jan v cyklu *Jídlo, pití a evropská vzdělanost* téměř vždy. Téměř znamená,

5 Z posledních uvedu pro ilustraci alespoň některé: *Theorie des Essens*, editovanou Kikuko Kashiwagi-Wetzel a Anne-Rose Meyer, která vyšla v nakladatelství Suhrkamp v roce 2017. Podává komplexní přehled filozofických teorií od Georga Simmela, Eliase Canettiho, Sigmunda Freuda přes Norberta Eliase, Rolanda Barthese až po Petera Singera či Coru Diamond; *The Oxford Handbook of Food History*, ed. Jeffrey M. Pilcher, Oxford 2012; David M. Kaplan, *The Philosophy of Food*, London: University of California Press 2012; *The Oxford Handbook of Food, Politics, and Society*, ed. Ronald J. Herring, Oxford 2015; *The Routledge Handbook of Food Ethics*, eds. Mary Rawlinson – Caleb Ward, London – New York: Routledge 2017.

že téma jeho příspěvku v roce 2003 zjistí další generace historiků dějin české filozofie (v elektronickém archivu konferencí⁶ Katedry filozofie není uložen) a že v roce 2011 se konference výjimečně nekonala.

Na první konferenci 2002 přednesl Jan příspěvek *Podíl kořalky na polidštění filozofa*. Tato přednáška není v archivu dochovaná, ale přítomný archivář ji vyložil jako „*podnět pro uspořádání představ o tom, co to obnáší důstojně se vypořádat s destilátem od samého jeho zrodu až po spotřebování*“. Již v názvu vidíme aluzi na slavný text Friedricha Engelse *Podíl práce na polidštění opice* (pravděpodobně 1876). Uvedená asketická charakteristika příspěvku z nepřímého zdroje nás přesto navádí na linii uvažování o vztahu práce, pití a jídla, kterou do dějin gastrosofie vnesl v opulentním a koncentrovaném provedení François Rabelais díky románu *Gargantua a Pantagruel* (1532–1564). Ukázce z románu, která tuto souvislost dokládá a v níž Rabelais poukázal na rozsah základních kulturních činností lidstva (chemie, doprava, vojenství, architektura, infrastruktura a další), které v souvislosti s potravinami přispěly k civilizačním pokrokům, věnuji pozornost dále v textu, v komentáři k Janovu referátu z roku 2008. Gastrosofie zkoumá všechny relevantní stránky světa jídla: od výživově ekonomických, dietetických otázek tělesného zdraví po ekologické, ekonomické, politické, estetické a každodenní aspekty výživy. Její první úvahy (například ve fenomenologickém balení), které zdůvodňují relevanci filozofické reflexe jídla, jsou přitom myšlenkově průzračné a jednoduché. Víme, že přežití živočichů závisí na požívání. Živočichové se snaží vyhnout tomu, aby se jídlem stali a současně si snaží jídlo zajistit. S tím jsou spjaty různé formy a strategie života. Živočichové (tedy i člověk) potřebují neustálý přísun materiálu, z něhož se budují jejich těla. Jejich život je spjat se získáváním materiálu a jeho transformací, kterou provádí sebeformující se organismus. Díky tomu se udržuje v příznačné a rozpoznatelné formě či podobě. Organismus (tedy i člověk) si zajišťuje metabolickou výměnu, výživu a organizaci stavebního materiálu. Úspěch tohoto procesu závisí na úrovni pohostinnosti světa, tedy na přítomnosti jídla nebo toho, co se jídlem může stát. Sled těchto aktivit vede k tomu, že člověk, jako všezravec, produkuje díky nutnosti výživy širokou škálu aktivit.⁷ Vědomí těchto bazálních skutečností se může skrývat za Engelsovým upozorněním na roli práce i Janovým zdůrazněním role výroby specifických nápojů na procesy civilizace člověka a polidštění filozofa.

6 Dostupném na <https://filozofie.phil.muni.cz/trvalky>.

7 V podobném duchu referuje o těchto základních faktech např. Leon R. Kass v práci *The Hungry Soul. Eating and Perfecting of Our Nature*, Chicago: Chicago Press 1999.

V roce 2003 je doložena Janova činnost pouze jako předsedy hodnotitelské komise, o příspěvku se archiv (neoficiální archiv Katedry filozofie FF MU, viz poznámka 6) nezmiňuje. S ohledem na další vývoj setkání je však téměř jisté, že tento rok byl tzv. fermentačním a stabilizačním pro posilující se teoretickou část dalších setkání, která se od roku 2004 již etabluje pod zastřešujícím názvem *Jídlo, pití a evropská vzdělanost*.

Jídlo, pití a evropská vzdělanost – gastrosofické putování

V roce 2004 obohatil Jan konferenci o svěží komparativní studii o výživě a jídelních preferencích slavných literárních postav – detektivů, kterým však jejich autoři připravovali chutná menu pouze v literární podobě, byť zřejmě na základě reálných zkušeností jedlíků i kuchařů. Komparace nás upozornila na téma národních stravovacích specifík, protože Jan vybral pro případovou studii spisovatele amerického (Rex Stout), belgického (Georges Simenon) a spisovatelku anglickou (Agatha Christie). Tímto komparativním výletem do světa slavných detektivů se dostáváme do blízkosti současných diskusí o jídle jako součásti národní identity, identity jedlíka či jídla jako výrazu sociálního (včetně genderového) statusu. Oblíbenou komparativní metodu použil Jan opět v roce 2010 v příspěvku *Prezidenti a jídlo*. Mezi našimi prezidenty se profesionální filozofové často nevyskytují – s výjimkou Masaryka. Proto, byť i z hlediska gastrosoficky podnětného příspěvku, mu nevěnujeme větší pozornost.

Rok 2005 přináší pouze načrtnutý krátký příspěvek *K sémantice dvojitosti* s explicitními odkazy na Martina Heideggera, dále epizodní zmínky o představiteli Tartuské školy Juriji Lotmannovi, dále Michailu Bachtinovi a u masarykovského badatele překvapivě i na hlubinnou hermeneutiku a Carla Gustava Junga. Jan se zde pustil do ne příliš jasného (protože přespříliš stručného a redukováného) vysvětlení Heideggerova spojení „hermeneutika fakticity“, s jehož použitím hodlal vysvětlit právě problém dvojího vidění. Pro seriózní posouzení jeho interpretace zde chybí další explikace – text je jednoduše příliš krátký. Ve stávající velmi kusé podobě se zdá, že se Jan pokusil značně redukovat popsat dvojí poruchu vidění. Jednak poruchu vidění somatickou, nezpůsobenou jídlem a pitím, a tu, která je způsobena především specifickými nápoji a má temporálně omezenou psychosomatickou příčinu a po určité době mizí (s výjimkou případu, kdy pozřenou tekutinou je metanol). Zde jsme opět u naznačení fyziologického působení potravy, které zevrubně popsal německý fyziolog Jacob Moleschott (1822–1893) v díle *Die Physiologie der Nahrungsmittel. Ein Handbuch der Diätetik* (Darmstadt 1850). Toto dílo mělo

klíčový vliv na přírodovědný materialismus Ludwiga Feuerbacha a jeho závěry pronikly do Feuerbachovy *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). Právě Moleschott systematicky představil souvislost mezi výživou a látkovou výměnou a tělesně duševním stavem spokojenosti. Jeho hlavním záměrem bylo vypracovat pro potřeby lékařů fyziologii prostředků výživy jako základu rozumné dietetiky. Moleschott v obsáhlém díle předkládá fyziologickou analýzu hladu, žízně, věnuje pozornost druhům a množství výživných látek, které jsou nezbytné pro uspokojení potřeb výživy. Pojednává o jídle připravovaném ze zvířat (obratlovci, bezobratlí, vejce, sýry, pavouci, hmyz jako potrava). Celý pátý oddíl věnuje nápojům, jejich složení, výrobě a účinkům. Jednotlivé subkapitoly pojednávají i o přípravě a účincích pití piva (o fenoménu tzv. dvojího vidění se však nezmiňuje). Velmi současně pak vyznívají kapitoly o vlivu výživy na pohlavní život, nervový život, vydechaný vzduch, moč, teplotu těla a tělesný pach. Moleschottovo zdůvodnění zájmu o výživu je jednoduché a přesvědčivé: potrava a kyslík, které přijímáme a vdechujeme, jsou jediné bezprostřední zdroje síly našeho těla. Cokoli, co činíme, a veškeré projevy našeho těla jsou vyvolány zpracováním potravy a kyslíku. Kyslík, základní stavební látka a krev, to vše zajišťuje pohon organického těla. Lidské tělo požívá organickou přírodu, vysává ji a navrácí jí zpět to, co vznikajícímu životu a růstu rostlin odebrala. Prvním výrobkem potravy je krev, která pro Moleschotta představuje tekuté lidské tělo. Pro veškeré další své projevy, včetně myšlení, potřebuje tělo ještě vzduch. Pro Moleschotta je zásadní otázkou, kterou bude lidstvo adresovat lékařům, jak si zajistit dobrou, zdravou, rozvoje schopnou krev. Protože naše myšlení, lásky, děti a naše moc závisejí na naší krvi a naše krev na výživě/potravinách. Zřetelně zde vidíme, že základem gastrofíe je poznání fungování lidského těla. Tuto linii můžeme sledovat od Hippokrata po Moleschotta a dále do současné gastrofíe.

Rok 2006 je ve znamení příspěvku, v němž můžeme docenit i tichou a vytrvalou archivní práci filozofa. Jejím výsledkem byla přednáška o *Proměnách stravovacích návyků*. V Janem použité literatuře se objevil text Martina France *Řasy, nebo knedlíky?* Kniha má podtitul *Postoje odborníků na výživu k inovacím a tradicím v české stravě v 50. a 60. letech 20. století*. Práce vznikla ve Výzkumném centru pro dějiny vědy, společném pracovišti Ústavu pro soudobé dějiny Akademie věd ČR a Univerzity Karlovy v Praze (Praha 2003). Téma proměny stravovacích návyků, jejich důvodů a důsledků nás přímo vede do nitra gastrofíe, kterou představuje kniha Haralda Lemkeho s názvem *Ethik des Essens* (Bielefeld: transcript Verlag 2016, 588 stran!). Právě zde nalezneme 6. oddíl *Ingredience kritické teorie dobrého jídla*. A v něm pak kritickou kapitolu s názvem *Poškozený život jako*

sociální patologie chybně vyživovaného života (s. 550–552). Jestliže Jan ve svém příspěvku krátce poukázal na vědeckou pozornost, která byla věnována knedlíkům, u Lemkeho je téma rozpracováno a ústí do komplexního pohledu na patologické následky chybné výživy.

V roce 2007 měl Janův příspěvek název *Evropské jídlo a pití jako cesta k sblížení evropských vzdělanců*. Strukturoval jej s pomocí tzv. Nového triády položením tří otázek: 1. Existuje něco jako evropské jídlo a pití? 2. Existuje něco (nebo někdo) jako evropský vzdělanec? 3. Na základě čeho se mohou tito případní evropští vzdělanci sblížit? V odlehčeném tónu se zde Jan krátce zamýšlí nad otázkou, zda může být jídlo prvkem nejen regionální a národní identity, ale i prvkem identity nadnárodního typu. Součástí diskusí soudobé gastrosofie jsou rovněž úvahy provokované otázkou, zda může jídlo přispět, podobně jako kdysi latina, k porozumění a dorozumění – alespoň v tzv. „republice vzdělanců“. Přidejme několik vlastních úvah. Víme, že v období humanismu a renesance byla tato republika vzdělanců utvářena s pomocí latinského jazyka a bohaté, neustále cirkulující osobní korespondence mezi evropskými vzdělanci a mysliteli. Nakolik k vzájemnému porozumění a sblížení mohlo přispět jídlo, lze zkoumat podrobnou analýzou jednotlivých listů a korpusů dochované korespondence. Při jejich rozboru lze sledovat, zda názorové střety nemohly být výsledkem divergujících stravovacích způsobů a možností, popřípadě (a tomu nutno s ohledem na fyziologické výzkumy od 2. poloviny 19. století přikládat značnou váhu) doložitelných či zmiňovaných kolik a metabolických poruch. Závažnost této inspirace dokládá a dostatečně ilustruje André Maurois ve filozofické povídce *Uši Lorda Chesterfielda a kaplan Goudman*. V kapitole VII popisuje, jak se tři filozofové věnují úvaze, týkající se primární pohnutky lidského jednání. Zkusmo vyjmenovávají lásku, ctižádost, peníze. Zúčastněný anatom se však k primární pohnutce jednání vyjádří jednoznačně: je jí stolice. A předloží zdůvodnění. Dění ve světě závisí na mínění a vůli významných osobností. Vůle a mínění jsou z pohledu anatoma ovlivněny v povídce podrobně popsány metabolickými procesy. Dojde-li k poruše vylučování (kterou představuje např. zácpa), nastává u příslušné osoby stav mrzutosti. Mechanismus, kterým se to děje, popisuje Maurois detailně.

Běльмо jeho oči žhne pochmurností, rty se mu slepí, obličej obsype skvrnami. Zdá se, že vám hrozí, abyste se nepřiblížoval. A je-li to náhodou státní ministr, sřežte se předložití mu v tu chvíli jakoukoli žádost. Neboť se na každý papír dívá jen jako na prostředek, jímž by si rád podle prastarého a ohavného zvyku evropských národů posloužil. V důležitějších věcech se zeptejte jeho oblíbeného komorníka, zda

byl pán ráno na stoličce. Toto jest daleko důležitější, než se myslí. Zácpa způsobuje často nejkrvavější výjevy. Můj dědeček, který zemřel ve sto letech, byl bradýřem Cromwellovým. Často mi vypravoval, že Cromwell nebyl osm dní na straně, když dal stíti svého krále.⁸

Maurois posléze s literární licencí dodává, že zácpa mohla být u Karla IX. hlavní příčinou Bartolomějské noci, potíže tohoto typu spojuje i s typem tělesné konstituce:

Naproti tomu lidé tělnatí, kteří mají hebké vnitřnosti, pohyblivý žlučvod, jimž se snadno a pravidelně stahují střeva, kteří každé ráno vykonají svou potřebu hned, jakmile se nasnídají, lehce, jako by se pouze vychrchlali, jsou lidé od přírody mírní, vlídní, laskaví, přívětiví, soucitní a učenliví. „Ne“ v jejich ústech je mnohem roztomilejší než „ano“ v ústech člověka trpícího zácpon.⁹

Jakkoli se Maurois mohl v drobnostech mýlit, základní intence sleduje linii fyziologických zkoumání, která dnes v podobě neurofyziologie významně pronikají do pochopení motivů jednání osob a v neposlední řadě i procesů morálního rozhodování.

Príspevkem *Způsob života, nebo životní styl* doplnil Jan v roce 2008 konferenci *Jídlo, pití a životní styl*. V citovaných pramenech se u zvoleného tématu opírá o v gastrofii prověřené autory, jako jsou François Rabelais (byť zde zprostředkovaně díky slavné knize Michaila M. Bachtina *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Odeon 1975) a Michel de Montaigne a téma vztahu životního stylu a každodenního způsobu života objasňuje rovněž s pomocí příkladů z kalvínské Ženevy a odkazy na Maxe Webera. Motivovaný a inspirovaný posluchač mohl po přednášce začít však nejspíše samostatně listovat ve slavném *Gargantuovi a Pantagruelovi*. Dříve či později by našel jednu ze zásadních pasáží, která při vstřícné interpretaci obsáhne rozsáhlou problematiku současné gastrofii, kterou mapují vybraná encyklopedická díla zmiňovaná ve výše uvedené poznámce č. 5. Mám na mysli pasáž, v níž se při vykreslení charakteru Messera Gastera mimochodem koncentrovaně nabízejí důvody filozofického zájmu o jídlo a požívání. Jídlo a aktivity spjaté s jeho pěstováním, přípravou, uchováním, dopravou, ochranou, úpravou jsou zobrazeny jako kulturně konstitutivní a mají nedílnou epistemologickou dimenzi.

Nejdříve ze všeho vynalezl umění kovářské a rolnictví, aby mohl vzdělávat zemi proto, aby mu plodila obilí. Vynalezl umění vojenské a zbraně, aby obhájil obilí;

8 André Maurois, *Voltaire*, Praha: Fr. Borový 1948, s. 114.

9 *Tamtéž*, s. 115.

lékařství a astrologii i s nutnou matematikou, aby uchoval obilí neporušené po mnoho staletí a uchránil je před pohromami povětří, zkázou divokých zvířat a loupeživostí zlodějů. Vynalezl mlýny, vodní, větrné, ruční, na tisícery jiný pohon, aby mohl mlít obilí v mouku... Stalo se, že se v některé zemi nedostávalo obilí: vynalezl umění a způsob, jak je dopravit z krajiny do krajiny ... Vynalezl umění stavět města, pevnosti a hrady, aby je (obilí) uzamkl a uchoval v bezpečnosti.¹⁰

Příspěvek *Stejně, jiné a gastronomie – inovace a tradice ve stolování* byl určen pro konferenci *Jídlo, pití a stereotyp* (2009). Jan v něm explicitně neodkazuje na díla filozofů. Příspěvek věnoval hledání dialektické rovnováhy mezi dvěma inklinacemi, které jsou častým předmětem úvah filozofické antropologie a jsou jen zdánlivě kontrastní: mezi uklidňujícím vyhledáváním a přítomností tradičního, původního a známého a vyhledáváním a zkoušením nového. Jan to vše zakomponoval do životního cyklu, který s jistou nutností začíná i končí stejným typem stravy, který pro zjednodušení a názornost zastupuje krupičná kaše. Problém stejného a jiného je zde rovněž spojen s úvahou o stereotypu, konformitě, svobodě a revolte. Problém svobody a jejího omezení Jan srozumitelně vylíčil s pomocí příjmů z oblasti jídla – jako svobodu rozhodnutí, co a kde se bude vařit a jíst. Pozornému posluchači, obeznámenému s díly Feuerbacha a Moleschotta, nemohla uniknout explicitně nevyjádřená, ale přítomná vazba na jejich společné dílo. A to v pasážích, kdy se Jan střízlivě vyjádřil k omezení svobody v jídle. Omezení svobody v jídle reprezentuje stav trávicího traktu. Právě v jeho stavu a kondici vidí materialisticky a fyziologicky danou limitu svobody podstatné dimenze našeho chování. Na základě tohoto faktu pak uvažuje i o pozitivěch do jisté míry vynuceného stereotypu a omezení svobody v jídle a pití (problém úmyslné a neúmyslné dietní chyby, selhání bezchybného fungování trávicího ústrojí etc.). Odtud vede opět pro školené gastrosofy přímá linie zpět k Feuerbachovi a Moleschottovi a vpřed k současné neurofyziologicky poučené gastrosofii.

Rok 2012 přinesl konferenci na téma *Kontrasty*. V tomto roce si můžeme povšimnout vytrvalosti, s níž se Jan věnuje příspěvkům z oblastní gastrosofie (u něj tehdy však ještě latentní, netuše, že má již přinejmenším od poloviny 19. století silnou oborovou podporu ze strany německých filozofů). Po tučných letech, kdy se konference účastnila řada hostů i ze spřízněných oborů, vystoupili pouze tři referující. O to cennější je zjištění, že Jan byl do tématu jídla a pití doslova zakousnut bez ohledu na to, že v České republice gastrosofie dosud živoří. Současně se však konsoliduje, formuje a přeskupuje síly v oblasti, kterou odborná veřejnost

10 François Rabelais, *Gargantua a Pantagruel*, Praha: Melantrich 1953, s. 181–182.

lehkovážně považuje za spíše zábavnou a humornou. Janův příspěvek podrobil analýze *Kontrasty domácí a hospodské kuchyně*. Jakkoli obsahuje příspěvek plno cenných postřehů, explicitní zmínky o filozofech chybí. Pokud nebudeme považovat knihy G. Simenona za formu praktických cvičení v úsudcích, dedukci a analýze vyplývání. Není však sporu o tom, že analýza kontrastů mezi domácí a jinou stravou obsahuje mnohé podněty pro sociální, politickou filozofii a aplikovanou etiku.

Z roku 2013 máme k dispozici Janův příspěvek *Dialog nebo trialog*, v němž představuje jídlo obecně jako podnět k monologu, dialogu, trialogu, disputaci a konverzaci. V gastrosofii je tento Janem naznačený směr uvažování zpracován v textech, které se zabývají jídlom s ohledem na jeho obstarávání, přípravu, rozdělování, uchovávání či obětování. Všechny tyto činnosti představují podnět k rozvoji jazyka. Jedlík je vždy zapleten do sítě komplexních vztahů – s lidmi, kteří jeho jídlo pěstovali a připravovali, s jídlom samotným, se zemí, která vyživuje jídlo i lidi, s lidmi, kteří nás sytí a které sytíme my, s lidmi, s nimiž sdílíme tabuli, a s těmi, kteří s námi k jídlu neusedají. Jedlík nás upozorňuje na fakt jídla a jídlo a požívání začíná ve společenství aktem rozdělování. A dělení a rozdělování jídla je spjato se spravedlností a zajištění spravedlnosti při rozdělování jídla mohlo vést k potřebě sdílení informací o tom, kde je možné jídlo nalézt a tím i k rozvoji jazyka a dalších specificky lidských druhů chování. Teorie, které zohledňují význam tohoto faktu při vývoji hominidů, byly formulovány již v 60. letech 20. století. Autorem jedné z nich byl jihoafrický archeolog Glynn Isaac (1937–1985).¹¹ Právě u Isaaca se setkáme s tezí, podle níž se v moderních společnostech struktura dělení o jídlo podřizuje socioekonomickému rozvoji. Rozdělování jídla je v jeho konstrukci spjato s kulturou a současně s technologiemi. Z pohledu současné gastrosofie se zdá, že spojení mezi jídlom a komunitou je archaické a formující – z hlediska ustavení sociálních vazeb i vývoje jazyka. Biologické, evoluční, archeologické a antropologické výzkumy naznačují, že akt společného jídla mohl zásadně přispět k ustanovení základní architektury lidského společenství, družnosti a sociability. Jednoduše řečeno, je pravděpodobné, že část sociálního chování se vyvinula a ustavila díky společnému sezení s ostatními kolem stolu, ať již „stůl“ vypadal v průběhu dějin jakkoli.

Rok 2014 přináší Janův příspěvek *Ideální průměr*, věnovaný reflexi a úvaze o průměrné spotřebě potravin a nápojů v České republice. V tomto příspěvku sice chybí explicitní odkazy na filozofy, kteří by tento problém reflektovali, ale my

11 Glynn Llywelyn Isaac, The food-sharing behavior of protohuman hominids, in *Scientific American* 238/1978, s. 90–108.

se můžeme pouze nechat postrčit samotným tématem k vlastním ilustracím. Při systematickém procházení odborné literatury ke gastrosofii tvoří statistické údaje o množství za rok průměrně zkonsumovaných potravin často údaj, který má funkci pádného argumentu. S jeho pomocí se legitimizuje a legalizuje zájem filozofie o jídlo a výživu – a to zdaleka ne pouze v případech etiky. Etickou dimenzi lze z faktů vykouzlit pouhou komparací a kontrastem. V České republice spotřeboval v roce 2015 jeden obyvatel v průměru 771 kg jídla a 250 litrů minerálních vod a nealkoholických nápojů.¹² Pro jednoduchost počítejme cca jednu tunu potravin ročně. Vezmeme-li v potaz průměrnou délku věku u mužů 75 a u žen 81 roků, pak tyto údaje přibližně korelují s údajem, podle nějž průměrný Američan zkonsumuje za svůj život přibližně 50 tun jídla.¹³ Z pohledu filozofa to znamená, že metabolickým systémem člověka projde značné množství stravitelných částí vnějšího světa, díky čemuž zůstává na živu a část vnějšího světa se stává námi a spolupodílí se na našem chodu. Ne však vždy. Podle údajů FAO z r. 2015 přibližně 795 milionů osob na světě (jeden z devíti) nemá dostatek jídla k tomu, aby vedly zdravý aktivní život; 13,5 % osob je podvyživených. Nedostatečná výživa zapříčiní přibližně 45 % úmrtí dětí do pěti let věku (cca 3,1 milionu dětí ročně), přibližně 100 milionů dětí v rozvojových zemích trpí podváhou.¹⁴ V roce 1969 uvedl na přednášce v Benátkách Max Horkheimer, že centrální politická úloha filozofie spočívá v tom, „*dass die Dritte Welt nicht mehr hungert oder an der Hungergrenze leben muss*“.¹⁵ Zdá se, že situace se k dnešnímu dni spíše zhoršila a zůstává otázkou, jak tuto službu lidstvu zajistit. Ve světě nadbytku a nadváhy současně nemá velký počet lidí co jíst nebo umírá na následky podvýživy. Jedno z řešení (v rámci až fantasmagorické, byť v jádru logické úvahy) bylo předloženo díky fantazii Raymonda Queneau s předstihem v roce 1868 v *Encyklopedii neexaktních věd*:

Paulin Gagne, „advokát bláznů“, vynalezl v roce 1868 filantropofagii, „jedinou novou věc pod sluncem“, „lásku člověka k člověku převedenou na jídlo“ v „dobrovolném sebeobětování mužů i žen, nabízejících se z bratrských a náboženských pohnutek jako potrava pro trpící hladem, který je metlou lidstva“.

12 Údaje dle Českého statistického úřadu [cit. 8. 9. 2019]. Dostupné z <https://www.czso.cz/csu/czso/spotreba-potravin-roste>.

13 Podle údajů *The Encyclopedia of Nutrition and Good Health, Second Edition*, ed. Robert Ronzio, New York: Facts On Fire Inc. 2003.

14 FAO [cit. 10. 9. 2018]. Dostupné z <http://www.wfp.org/hunger/stats>.

15 Max Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute* [cit. 10. 9. 2018]. Dostupné např. z <https://de.scribd.com/doc/100073827/Horkheimer-Max-Kritische-Theorie-Gestern-Und-Heute-1969-1972-GS8-336-353>.

Gagne objevuje konečné řešení sociálního problému:

Pouze arcifilantropofagie popře barbarství a veškerou zločinnost a řekne už nikdy více světovému hladomoru, který nás, pokud se nikdo neobětuje, na tom velkém korábu země bez jídla všechny zahubí. ... Oběti budou slavnostně převezeny do arciamfiteátrů, připraveny na různé způsoby a servírovány na talířích ozdobených vavřínem a slámenkami. Mohou být pojídány také oběti hladu nebo nemoci, pokud nebude hrozit žádná otrava, aby se zmenšil počet dobrovolníků. Ti, kteří nehodlají rovnou zemřít, si mohou nechat useknout nohy a jednu ruku, tu méně potřebnou.¹⁶

Gagne uvádí pro filantropofagii další argument (krom uvedené snahy zlikvidovat hladomor): *raději se stanu posvěceným jídlem pro své bližní, kteří mě za to budou uctívat, než stupidní, nechutnou potravou pro červy*. Co se týče rozdělení těla při vlastní filantropofagizaci, byl připraven nabídnout jednu nohu Alžírsku, druhou Americe, jednu ruku Irsku a trup celému světu.¹⁷ Současná gastrosofie sahá přece jen k realističtějším řešením uvedeného problému.

Budeme-li v kontrastování pokračovat, můžeme zvolit i opačný směr úvah a uvést údaje o hmotnosti toho, co našim metabolickým systémem sice projde, ale nezůstane v něm. Toho, co se z nejrůznějších důvodů nepodílí na stavbě našeho těla. Pro odlehčení a názornost použiji k tomuto kontrastu část rozpravy, kterou vedou postavy filmu Luise Buñuela *Přízrak svobody (Le Fantôme de la liberté, 1974)* v inverzní scéně stolování, při němž zúčastnění nejedí, ale pouze sedí u stolu na záchodových mísách a jíst odcházejí diskrétně na izolované místo. Konverzace o tomto tématu začne zmínkou o odporném zápachu jídla při návštěvě Madridu. Hovor rychle přejde k tématu množství toxického odpadu, mezi nějž se počítá rovněž tělesný odpad (cca 53. minuta filmu): člověk denně v průměru vyprodukuje 1,5 kg tělesného odpadu, jsou nás 4 miliardy, za 20 let nás bude 7 miliard. Z pohledu stolovníků to v případě 4 miliard osob znamená asi 10 milionů tun exkrementů za den.

Podobné propočty fascinovaly hloubavé učence již dříve. Mezi nimi má zvláštní místo Santorio Santorio (Sanctorius, 1561–1636). Žil v Justinopolis, nynějším Koperu, v němž je na jeho domě umístěna pamětní deska. Sanctorius projevoval systematický vědecký zájem o přijímání potravy, zabýval se iatrofyzikou, iatrochemií či makrobiotikou, jak o tom svědčí jeho spis *De Medicina Statica Aphorismi*,¹⁸ v němž předkládá jednu z prvních fyziologií, popisuje ovlivnění duše potravou a zkoumá látkovou výměnu. Sanctorius sestrojil vážící židli, s jejíž pomocí po

16 Raymond Queneau, *Děti bahna*, Praha: Volvox Globator 2002, s. 282–283.

17 *Tamtéž*, s. 283.

18 Dostupné z https://archive.org/details/bub_gb_wmq2FhEZ-gUC/page/n4.

dobu 30 let vážil sebe, vše, co snědl a vypil, a následně rovněž veškerou moč a exkrementy. Jednoduše řečeno vážil vstupy a výstupy. Odsud se pozdější výzkum ubíral směrem k experimentální fyziologii a později až k neurofyziologii, jejíž poznatky dnes gastrosofie reflektuje.

Po této poznámce nás nepřekvapí, že jako dílčí téma pro rok 2015 byla zvolena *Hravost* a že Janův příspěvek se věnoval tématu *Gastronomické hravosti*. Téma bylo krátce a s pomocí příkladů pojednáno ve třech dimenzích: hravost při přípravě pokrmů, hravost jedlíků a hravost těch, kdo radí s výživou, výživových poradců. Jan se zde opět přiklonil spíše k antropologické a kulturologické dimenzi tématu jídlo, což není v oblasti gastrosofie neobvyklé. Ilustrace tohoto typu umožňují rychleji naznačit jádro problému. V tomto případě vliv jídla na pestré rozvinuté činnosti spjatých s jídlem, které se tím zdánlivě vzdalují od pouhého aktu jídla jako nezbytné činnosti pro udržení se na živu. Opět zde chybí přímý odkaz na konkrétní filozofy.

Jinak tomu bylo v roce 2016, kdy v rámci tématu *Jídlo, pití a dobrodružství* nechal Jan nahlédnout prostřednictvím příspěvku *Kulinářské dobrodružství Masarykovy Světové revoluce* do stravovacích návyků Tomáše Garrigue Masaryka, a to především v době jeho pobytu v Rusku. Posluchači se mohli dozvědět o vztahu Masaryka k černé kávě, alkoholu, pečenému masu, čaji ze samovaru, řešení problémů spjatých se stravováním na cestách. Autor poctivě přiznává, že v určitých obdobích Masarykova života však není tato stránka dosud zpracována uspokojivým způsobem. Personalizovaný popis stravování filozofů, který má obvykle vazbu na jejich další postoje ke světu, tvoří rovněž nedílnou součást gastrosofických úvah. Pro ilustraci si uvedeme drobnou zmínku o Kantovi z pohledu gastrosofie, která reflektuje i společenskou dimenzi jídla a požívání. Zohledňuje to, co se v literatuře označuje pojmy *commensality* a *community*. Tyto pojmy nás upozorňují na komunální aspekty jídla. Naznačují, že akt požívání automaticky aktivuje systém sociálních vztahů. Skupina jedlíků je vždy vyčleněna od druhých. Sdílet jídlo také znamená držet ostatní dál od našeho stolu. Jídlo je z této perspektivy médium sociální inkluze i exkluze. Společná konzumace jídla a pití bezpochyby aktivuje a utužuje interní solidaritu. Současně víme, že *jíst s někým je něco jiného než s někým bydlet: je to kratší, a proto srdečnější*. Snad proto se některé stolní společnosti vyznačují spojením *commensality* a *conviviality*. Tímto spojením se vyznačovala i stolní společnost, která se scházela na pravidelné obědy v domě obchodníka s knihami Johanna Jakoba Kantera (1738–1786), v jehož domě bydlel v letech 1766–1774 Immanuel Kant, a později (od 80. let) přímo u Kanta v jeho domě, který vlastnil v Královci od r. 1784. Kanterův a posléze částečně i Kantův dům fungovaly

s ohledem na časté návštěvy jako kavárna. Historici filozofie s gastrofickým cítěním se domnívají, že fungování této stolní společnosti bylo výrazem kultivovaného vkusu, žité humanity. U stolu převládala nejen odborná témata, při nichž Kant uplatnil bohaté znalosti z mnoha oborů, pozorování, příběhy, anekdoty pro pobavení. Ve své *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*, (1798, § 88) Kant uvádí, že šlo o spojení fyzicky a morálně dobrého, které přinášelo požitky mravní blaženosti. Reprezentovalo se zde uchování ducha idejí německého měšťanského osvícenství. Proč? Tato idea měla blízko ke Kantovu chápání přátelství jako vztahu vzájemného respektu. Stejně právo občanů, plnění povinností v povolání a soukromé utváření společnosti v kroužku přátel kolem domu – to tvořilo hlavní body protestantsko-osvícenského chápání charakteru člověka jako *zoon politikon*. U Kanta se pravidelně setkávali obchodníci, právníci, lékaři, teologové, kolegové z univerzity, malířka, ředitel banky. Stolní společnost představovala sféru privátního kontaktu. Kant stolování popisuje jako uvolněnou výměnu idejí a zpráv, vzdálenou jakémukoli organizování nebo aktivitě. Osvícenská sféra tvořila privátní otevřenost a současně chráněný a svobodný prostor pro německé měšťany v situaci absolutního panství. Někteří kantovští specialisté chápou tuto atmosféru ve stolní společnosti jako předzvěst liberálního směřování k ústavnímu celku. V *Metaphysik der Sitten* (1797) popisuje Kant duchovní společenství a lidskou pospolitost měšťanského společenství jako *officium comercii*, jako *sociabilitas*. Společenství s ostatními je chápáno jako povinnost vůči sobě i druhým. Reprezentuje *humanitas aesthetica et decorum*, v níž se kultivuje respekt a tolerance.

Díky Janovi jsme nahlédli do Masarykových stravovacích návyků. Jak to bylo u Kanta? Kant pracoval ráno od 5 hodin, snídaně zanedbatelná. Od sedmi či osmi hodin ráno přednášel, často společný oběd kolem 13:00. Odpoledne hodinu procházka a do 22:00 četba a psaní. Na oběd zval Kant od 80. let tři až čtyři přátele, ne méně než grácií, a ne více než múz.¹⁹ Téma stolních společností, které reprezentovaly měšťanskou otevřenost, se později stalo součástí analýzy vztahů mezi soukromou sférou a státem. Pozornost věnuje této oblasti např. Jürgen Habermas ve *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962). Habermas představil dějiny měšťanské otevřenosti jako proces zániku klasického liberalismu, pro nějž byla podle něj příznačná idea svobodné, na pravdu orientované rezonance. Masové demokracie již ale fungují v podmínkách politické reklamy, místo racionální diskuse mezi sobě rovnými.

19 Podrobně viz např. Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 1924; Gerd Irrlitz, *Kant Handbuch. Leben und Werk*, 2. Auflage, Stuttgart: J. B. Metzler 2010, s. 10–15.

Otevřenost stolních společností, kaváren a salónů mutovala do organizované demokracie, v níž se vyjednávají kompromisy za zavřenými dveřmi a zabezpečení a rozdělování se omezuje na funkční oddělování státu a společnosti. Díky tomuto drobnému exkurzu vidíme, že „impérium jídla“, kterého se postupně zmocňuje gastrosofie, obsahuje spojení s mnoha tradičními filozofickými tématy.²⁰

V roce 2017 již rámcové téma konference *Jídlo, pití a předsudky* naznačuje obecně kulturologickou orientaci, kterou stvrdil i Janův příspěvek *Já rád játra – já nerad játra*. Sice je z něj v archivu uchován pouze název, ale již pouze ten zavdává mnohé podněty pro praktickou gastrosofii. V ní je téma jídla a identity, jídla a předsudků pojednáno mnoha způsoby. Nemalá pozornost je věnována nejen předsudkům vůči „jiným“, „cizím“ jídlům, ale především přenosu předsudků z oblasti jídla na jedlíky samé. V návaznosti na poznámku o *commensality* se zde ukazuje druhá stránka této jídelní a stolní družnosti. V širším kontextu se jedná o důsledky různých způsobů řešení otázky *Kdo, proč, za jakých okolností a kdy si zaslouží místo u společného stolu?*²¹ A to v doslovném i metaforickém významu. Reflexe odpovědí na tyto otázky vedou ke kritické multikulturní gastronomii, ke sledování vazeb mezi individuem a komunitou, vztahů inkluze a exkluze. Referují o tom např. práce Roberta Appelbauma,²² které popisují tyto procesy v prostředí evangelíků, katolíků, původních Američanů, Afričanů, Židů a jejich diaspor v novověké Anglii. Appelbaum věnuje pozornost specifickému fenoménu hornických svačin, společnému grilování a opékání, nedělním obědům a hostinám od raného novověku po moderní Anglii. Historicky zde gastrosofie navazuje na linii reprezentovanou Epikúrem či Montaignem, pro něž bylo v této souvislosti podstatnější, s kým jíme, než co jíme. Díky jeho *Esejům* můžeme nahlédnout do posledních detailů jeho diety (i průběhu jeho kolik). V gastrosofii je reflexe sociálních aspektů jídla jedním z klíčových témat. Samotný pojem *commensality* tyto komunální aspekty jídla dostatečně zdůrazňuje. Pojem se objevil v raném 15. století, od lat. *commensalis*, „se stolem“. Nejdříve mohl být užíván ve smyslu „akt jídla u téhož stolu“ i „člena společnosti, který se jídla účastní“. Pojem *commensality* se pravděpodobně poprvé objevil v *Randle Cotgrave's French English Dictionary* (1611)²³

20 Příklad literatury zabývající se tímto fenoménem: *Die Tischgesellschaft: Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, eds. Iris Därmann – Harald Lemke, Bielefeld: transcript Verlag 2008.

21 Tato otázka je však nedílně spjata rovněž s otázkou *Kdo a co bude na stůl nosit?*

22 Robert Appelbaum, *Aguecheek's Beef, Belch's Hiccup, and Other Gastronomic Interjections: Literature, Culture, and Food Among the Early Moderns*, University of Chicago Press 2006; *Dishing It Out: In Search of the Restaurant Experience*, Reaktion Books 2011.

23 [cit. 11. 9. 2018]. Dostupné z <http://www.pbm.com/~lindahl/cotgrave/>.

ve významu „neustálé společné stravování u stolu“ (*continual feeding together at one table*). Slovo bylo převzato pravděpodobně z francouzštiny. *Commensal* od počátku znamená akt jezení u téhož stolu a pamatování si členů skupiny, kteří tak činili. Tato činnost mohla velmi rychle denotovat metaforické a spirituální akty požívání. Pojem *commensality* pak může překračovat časové a prostorové svazky, utvářet reálnou skupinovou identifikaci v otevřeném světě, především v teologické a spirituální oblasti. V kulturních systémech jej mohou vyznačovat tři rysy: společné požívání stvrzuje svazky v komunitě, pomáhá ji utvářet a tento proces formování komunity/společenství se nezdá vyskytovat v teologickém kontextu nebo má silné náboženské zabarvení. Snad i v tomto smyslu uvádí kulinářská antropoložka Mary Douglas,²⁴ že nejzávažnější funkcí jídla je být médiem vztahů.

Jako zastřešující téma pro rok 2018 bylo zvoleno *Jídlo, pití a pohlaví*. Janův krátký příspěvek s názvem *Negativní vliv ideologie tzv. zdravé stravy na manželství* se nesl opět spíše v duchu kulturologických a etických reflexí. Explicitní odkazy na konkrétní filozofy opět chybí. Obecně by se toto téma mohlo stát součástí reflexe různých etických dimenzí jídla. Etickou dimenzí se tradičně mívá – od vydání *Praktické etiky* Petera Singera či textů Toma Regana – především reflexe různých variací na téma požívání zvířat či fair trade. Analyzují se morálně relevantní zdůvodnění příkazu rezignace na požívání masa (nalezneme je již u Pythagora, Platóna, Plútarcha, Rousseaua, hojně pak v současnosti). Otázky po etických dimenzích jídla však obsahují obecnou otázku po co možná nejlepším jídle pro všechny, která je součástí gastroetiky: *Jaké je co možná nejlepší jídlo pro všechny?* Gastroetika je variací na některé oblasti bioetiky a diskuse je v současnosti mnohem širší než argumentační výměny pro a proti požívání masa. Už jen z toho důvodu, že má ekonomické a politické dimenze. Úkolem gastroetiky je morálně teoretické vyznačení otázky *Jak se máme rozumně nebo dobře vyživovat? Jaký způsob výživy si máme zvolit? Jak nás všechny rozumně a dobře uživit?* Pak zcela určitě nepřekvapí, že úvahy o tomto tématu jsou nedílnou součástí sociálních a politických utopií a úvah o spravedlivém uspořádání společnosti. Jakou podobu mohou mít tyto úvahy, si ukážeme na příkladu. V posmrtně vydaném textu Bernarda Bolzana *O nejlepším státě* nalezneme kapitolu XVIII *O výživě*.²⁵ Bolzano se zde zaměřuje na téma škodlivosti běžných potravin pro zdraví člově-

24 Např. v Mary Douglas, *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge: Press Syndicate 1987. Zde předkládá antropologický pohled na pití alkoholu: zahrnuje studie z let 1970–1980, věnované např. kompetitivnímu pití piva, rituálům při pití alkoholu, sektu nebo kořalky na rakouském venkově etc. Zahrnuje ale i poznatky o pití kávy a čaje.

25 Bernard Bolzano, *O nejlepším státě*, Praha: Mladá fronta 1981, s. 89–91.

ka. Doporučuje státu, aby s pomocí nařízení a norem odstraňoval z jídel postupně látky, u nichž je prokázáno, že škodí, nebo že je možné je získat pouze tak, že se zničí množství jiných látek vhodných k výživě nebo se zabrání i jejich vzniku. Zdůrazňoval nutnost výzkumu nových, výživných, zdravých a chutných látek pro výživu a přípravu potravin, a to ve všech třech přírodních říších. O zavádění nových a prospěšných potravin pečují v jeho vizi lékaři a Bolzano si je vědom, že zavádění potravin, na něž nejsou osoby zvyklé, vyžaduje trpělivost, a doporučuje začít s jejich zaváděním u dětí. Klíčovou roli při zabezpečení látek užívaných jako potraviny (pěstování, výroba) přisuzuje státu. Nedostatky v zabezpečení potravinami se musí okamžitě řešit dovozem nedostatkových látek, bez ohledu na vzdálenost. V této souvislosti věnuje Bolzano pozornost logistice potravinové pomoci na větší vzdálenost. Navrhuje systém dílčích skladů, mezi nimiž se pomocí telegrafních zpráv koordinuje přesun nedostatkových potravin. Pro distribuci nedostatkových potravin, potravin nezbytných pro neduživé nebo tělesně slabé lidi nebo potravin, které musí stát výhradně dovážet, zavádí v ideálním státě instituci tržních dozorců. Ti dozrají na prodej a jakost prodávaných potravin a potraviny se mají distribuovat nejprve těm, kterým je předepsal lékař. Vše jistí raději i příslušnou administrativou. Pokud bychom žili v tomto nejlepším státě, museli bychom se smířit s tím, že cena lahůdek, tedy potravin vyhledávaných pro zvláštní chuť, vzácnost nebo z jiných důvodů, bude vyšší. Zisk z tohoto navýšení však připadne obci, nikoli výrobci. Bolzano je proti zavedení společného stravování občanů ve smyslu stejného pro všechny. Důvodem je rozmanitost surovin, chutí, odlišná individuální prospěšnost potravin a rozmanitost způsobů přípravy. Podle spíše asketického Bolzana není nestřídmost sama o sobě trestná. Věcně však podotýká, že ten, kdo opakovaně a denně chybí ve výživě, nakonec škodí sám sobě i občanské společnosti. Jak a čím přesně, zde Bolzano nespecifikuje. Nestřídmost při zvláštních příležitostech považuje za méně škodlivou, nelze ji srovnávat s opakující se nestřídmostí. Zabránit tomuto počínání lze dle Bolzana s těžší i v dobře řízeném státě. Tento problém svěřuje do kompetence lékařů. Ti si mají nestřídmosti všimnout a varovat ty, kdo mají sklon k dietickým excesům. Pokud by občan na varování nereagoval, má jej lékař *udat u příslušného soudu nad veřejnou mravností*.²⁶ Jak vidno, obsahují utopie pro gastrosofi celou řadu podnětů a upozorňují na obtížně řešitelné problémy spjaté se spravedlivým uspořádáním společnosti a svobodou individua. Ty představují základní problémy politické filozofie a etiky a z této perspektivy k nim předkládá své reflexe i gastrosofie. Teorie reflektující tuto oblast se

26 *Tamtéž*, s. 91.

pohybují v rozmezí od osvěty, utopických projektů až po různé způsoby sebe-disciplinace, v nichž rozhodující slovo již nemá stát, ale odpovědnost a rozhodování individuí (za předpokladu, že máte co jíst).

Dosud poslední Janův příspěvek měl v roce 2019 název *Řapikátý celer* a zazněl na konferenci *Jídlo, pití a móda*. Výše jsem uvedl odkaz na dílo Jacoba Moleschotta *Die Physiologie der Nahrungsmittel. Ein Handbuch der Diätetik* (1850). Svým pojetím a vyzněním by Janův příspěvek mohl doplnit Moleschottovu deskripci složení a účinků zeleniny na lidský organismus, v tomto případě o údajné účinky této byliny z čeledi miříkovitých.

Závěrem přeji Janovi, aby mu dlouho chutnalo jídlo, pití i evropská vzdělanost.

Literatura

- Appelbaum, R.: *Aguecheek's Beef, Belch's Hiccup, and Other Gastronomic Interjections: Literature, Culture, and Food Among the Early Moderns*, Chicago: University of Chicago Press 2006.
- Appelbaum, R.: *Dishing It Out: In Search of the Restaurant Experience*, London: Reaktion Books 2011.
- Bolzano, B.: *O nejlepším státě*, Praha: Mladá fronta 1981.
- Douglas, M.: *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge: Press Syndicate 1987.
- Feuerbach, L.: *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Kleinere Schriften 1851–1866, Berlin: Akademie Verlag 1990.
- Habermas, J.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1962.
- Irritz, G.: *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart: J. B. Metzler 2010.
- Isaac, G. L.: The food-sharing behavior of protohuman hominids, in *Scientific American* 238/1978, s. 90–108. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0478-90>.
- Maurois, A.: *Voltaire*, Praha: Fr. Borový 1948.
- Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*, Stuttgart: Reclam 1983.
- Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam 1990.
- Kass, L. R.: *The Hungry Soul. Eating and Perfecting of Our Nature*, Chicago: Chicago Press 1999.
- Klíma, L.: *Sebrané spisy III – Svět atd.*, Praha: Torst 2017.
- Lemke, H.: *Ethik des Essens*, Bielefeld: transcript Verlag 2016.
- Moleschott, J.: *Die Physiologie der Nahrungsmittel. Ein Handbuch der Diätetik*, Darmstadt: Leske 1850.
- Nietzsche, F.: *Radostná věda*, Praha: Československý spisovatel 1992.
- Queneau, R.: *Děti bahna*, Praha: Volvox Globator 2002.
- Rabelais, F.: *Gargantua a Pantagruel*, Praha: Melantrich 1953.
- Ronzio, R. (ed.): *The Encyclopedia of Nutrition and Good Health*, Second Edition, New York: Facts On Fire Inc. 2003.
- Vorländer, K.: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Leipzig: F. Meiner Verlag 1924.

On-line zdroje:

FAO [cit. 10. 9. 2018]. Dostupné z <http://www.wfp.org/hunger/stats>.

Horkheimer, M.: *Kritische Theorie gestern und heute*, dostupné z <https://de.scribd.com/doc/100073827/Horkheimer-Max-Kritische-Theorie-Gestern-Und-Heute-1969-1972-GS8-336-353>.

Randle Cotgrave's French English Dictionary, [cit. 11. 9. 2018], dostupné z <http://www.pbm.com/~lindahl/cotgrave/>.

Sanctorius: *De Medicina Statica Aphorismis*, dostupné z https://archive.org/details/bub_gb_wmq2FhEZ-gUC/page/n4.

Abstract

Jan, Food and Drink

The contribution summarizes Jan Zouhar's lectures in the series of light-hearted conferences titled Food, Drink and European Culture, which he gave in 2002–2019. Using examples and references, it places their themes into the context of philosophy of food, known as gastrosophy.

Keywords

gastrosophy, philosophy of food, Feuerbach, Moleschott, dietetics, nutrition and literature

Doc. PhDr. Radim Brázda, Dr.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta MU

Arna Nováka 1, 602 00 Brno

brazda@phil.muni.cz

Jan Zouhar.

Stručný životopis a výběrová bibliografie díla



Jan Zouhar se narodil dne 16. června 1949 v Brně. Po maturitě na Střední průmyslové škole stavební jej kulturní zájmy a humanitní zaměření přivedly ke studiu filozofie a češtiny na Filozofické fakultě Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Brně. Z učitelů filozofie na něho měli největší vliv zejména Jaromír Bartoš, Jiří Cetl a Lubomír Nový. Po absolutoriu působil dva roky jako středoškolský učitel a poté, v roce 1975, nakročil na vědeckou dráhu v Ústavu pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu ČSAV v Brně. Doktorský titul získal roku 1978

(*Proměny Nietzscheho vlivu v české kultuře a myšlení*), kandidátem věd se stal o pět let později (*K problematice odrazu sekularizačního procesu v české literární kultuře 1895–1938*). V roce 1988 se jako vysokoškolský učitel vrátil na domovskou katedru filozofie, habilitoval se (*Období zlomu. K myšlenkové atmosféře 90. let 19. století*) a v roce 2001 byl jmenován profesorem dějin filozofie. O české filozofii přednášel rovněž na Slovensku i ve Vídni, Washingtonu, D.C., Petrohradě, v polských Katovicích, Řešově a na dalších místech. Řadu let aktivně přispíval ke zdárnému chodu univerzity, ve dvou šestiletých obdobích zastával i funkci proděkana a přitom bohatě zúročil své původní středoškolské vzdělání při odborném dohledu nad stavbou ústřední fakultní knihovny. Organizační schopnosti prokázal i v letech 2000–2012 při řízení katedry filozofie. Spolupracoval na řadě publikací k dějinám české filozofie a editorsky se podílel na vydávání Spisů TGM (*Moderní člověk a náboženství, Slovanské studie, Univerzitní přednášky 1–2*). Svým profesionálním přístupem a pedagogickým umem odborně i lidsky zasáhl řadu studentů a doktorandů.

Zouharovo filozofické stanovisko ovlivnil marxismus, který chápe jako otevřenou kritickou teorii společnosti a dějin, a genetický strukturalismus jako metoda přístupu k sociálním a kulturním jevům. Z marxistických pozic se v 70. a 80. letech věnoval z hlediska teorie sekularizace vztahu katolicismu a kultury. Zkoumal i některé otázky sociální filozofie, např. problémy tradice a historického vědomí. Jeho hlavním tématem jsou dějiny českého filozofického myšlení (T. G. Masaryk, J. L. Fischer, J. Patočka, Nietzscheův vliv v českých zemích) a rovněž filozofické přesahy v díle předních osobností české literatury a kultury (H. G. Schauer, F. X. Šalda, O. Březina, česká dekadence, K. Čapek, J. Mukařovský).

V březnu roku 2019 obdržel Jan Zouhar jako výraz uznání za svou celoživotní práci Zlatou medaili Masarykovy univerzity. Kolegyně a kolegové z Katedry filozofie i všichni další přispěvatelé mu na důkaz svého přátelství věnují tento sborník a připojují přání pevného zdraví, stálý životní optimismus a neutuchající chuť do vědecké práce.

Ad multos annos!

Výběrová bibliografie

Knihy

- Ideové aspekty vztahu soudobého katolicismu a kultury*, Praha: Horizont 1988, 95 s.
- Studie k dějinám českého myšlení 20. století*, Brno: MU 1999, 149 s.
- Minulý konec století*, Brno: MU 2000, 146 s.
- Demokracie je diskuse. Česká filosofie 1918–1938*, Olomouc: Nakl. Olomouc 2005, 197 s. (SA H. Pavlincová, J. Gabriel).
- Česká filosofie v letech protektorátu. Poznámky k tématu*, Brno: MU 2007, 340 s. (SA H. Pavlincová, J. Gabriel).
- Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968*, Brno: Academicus 2008, 155 s.
- O Masarykovi*, Brno: Academicus 2009, 104 s.
- Česká filozofie v šedesátých letech*, Brno: Academicus 2009, 168 s.
- Česká filosofie v letech 1945–1948*, Brno: Academicus 2013, 298 s. (SA H. Pavlincová, J. Gabriel).
- Kapitoly z dějin české filozofie 20. století*, Košice: UPJŠ 2015, 209 s. (SA R. Stojka).

Kapitoly v knihách, příspěvky ve sbornících

- Teorie odrazu v estetice Mirko Nováka*, in Mirko Novák filozof a estetik, ed. J. Gabriel, Brno: FF UJEP 1982, s. 37–41.
- Jiřina Popelová a Friedrich Nietzsche*, in Jiřina Popelová – filozofka a učitelka filozofie, ed. J. Gabriel, Brno: FF UJEP 1984, s. 99–101.
- K některým otázkám silně religiálních lokalit*, in J. Zouhar a kol., Náboženství v lidových tradicích jižní Moravy, Praha: Horizont 1984, s. 6–28.
- K charakteristice českého myšlení 90. let 19. století*, in Filozofie v dějinách a v současnosti, ed. J. Gabriel, Brno: UJEP 1986, s. 93–96.
- Filozofie, světový názor, tvorba*, in Š. Vlašín a kol., Kniha o Čapkovi, Praha: Čs. spisovatel 1988, s. 69–88.
- K charakteristice českého katolického myšlení třicátých let*, in České filozofické myšlení ve třicátých letech našeho století, eds. J. Gabriel, H. Bretfeldová, Brno: FF UJEP 1989, s. 123–127.
- Kapitoly z dějin české filozofie 20. století (SA), ed. J. Gabriel, Brno: MU 1992.
- K problému tradice ve vědě a kultuře*, in Věda a kultura, ed. I. Holzbachová, Brno: MU 1992, s. 60–63.
- Moderní revue a náboženství*, in Náboženství v českém myšlení, eds. J. Gabriel, J. Svoboda, Brno: Ústav etiky a religionistiky 1993, s. 123–128.
- K ideovým východiskům tzv. národní krize konce 19. století*, in Hubert Gordon Schauer – osobnost, dílo, doba, ed. M. Skřivánek, Litomyšl: Státní okresní archiv Svitavy 1994, s. 95–98.
- Czech Philosophy in the XXth Century (SA), eds. L. Nový, J. Gabriel, J. Hroch, Washington: Paideia Press & The Council for Research in Values and Philosophy 1994.
- J. L. Fischer a Index*, in Hledání řádu skutečností, ed. J. Gabriel, Brno: FF MU 1994, s. 119–127.

- Záviš Kalandra o religiozitě T. G. Masaryka a F. X. Šaldy*, in Náboženská dimenze Masarykova myšlení, ed. I. Chovančíková, Hodonín: Masarykovo muzeum 1995, s. 102–105.
- Česká filozofie ve 20. století (SA), ed. J. Gabriel, L. Nový, J. Z., Brno: MU 1995.
- Česká otázka a národní tradice*, in Sto let Masarykovy České otázky, ed. E. Broklová, Praha: Ústav T. G. Masaryka 1997, s. 324–326.
- Slovník českých filozofů (SA), eds. J. Gabriel a kol., Brno: MU 1998.
- Masaryk, Chalupný a Havlíček*, in Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor, ed. J. Zumr, Praha: Filosofia 1999, s. 201–206.
- National Identity, Tradition and the Czech Question in the Contemporary World Context. The Problem of Democracy and the Czech Question* (SA J. Hroch), in Models of Identities in Postcommunist Societies. Yugoslav Philosophical Studies I, 1999, s. 163–173.
- Kryzys współczesnego człowieka w dziele T. G. Masaryka*, in Człowiek, technika, środowisko, ed. A. Kiepas, Katowice: Uniwersytet Śląski 1999, s. 43–48.
- K problémům národní identity a tradice v českém a světovém kontextu* (SA J. Hroch), in Výchova k národnímu uvědomění a národním hodnotám, Brno: MU 1999, s. 10–18.
- O filozoficznych stosunkach czesko-polskich*, in Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania Historii filozofii, Katowice: Wydawnictwo Gnome 2003, s. 125–130.
- Filozofie a česká společnost v 19. a 20. století*, in Narody słowiańskie wobec globalizacji, Rzeszów: Uniwersytet Rzeszów 2003, s. 188–197.
- Filozofie a krásná literatura*, in Filozofia: minulé podoby – současné perspektivy, eds. E. Farkašová, M. Szapuová, Bratislava: Maxima 2003, s. 285–290.
- Literatura a filozofie*, in Filozofia a/jako umenie. Pocta Etele Farkašovej, Bratislava: FO ART 2004, s. 159–162.
- Masaryk o Kantovi 1881–1898*, in Kant redivivus. Průřezý dílem filosofa, ed. B. Horyna, Brno: MU 2004, 142–146.
- Filozofia, nauka i postęp*, in Filozofia wobec XXI wieku, ed. L. Gawor, Lublin: Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej 2004, s. 138–142.
- Česká axiologie 1918–1938 a současnost*, in Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej, J. Bańka (ed.), Katowice: Uniwersytet Śląski 2004, s. 219–225.
- K interpretacím Kanta v českém myšlení*, in Kant a súčasnosť, ed. L. Belás, Prešov: FF v Prešove 2004, s. 79–87.
- Czesław Głombik a česká filozofie*, in Filozofia i czas przeszły: profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin, B. Szotek, A. J. Noras (eds.), Katowice: Uniwersytet Śląski 2005, s. 32–37.
- Hodnoty a dějiny*, in Byt i powinność, ed. A. Zachariasz, Rzeszów: Uniwersytet Rzeszów 2005, s. 259–264.
- Slovenská filozofie na stránkách České mysli*, in Pohľady do slovenskej filozofie 20. storočia, eds. Z. Plašienková, E. Lalíková, Bratislava: FF Univerzity Komenského 2005, s. 167–176.
- T. G. Masaryk a slovanství. K Masarykově analýze duality západnictví a slavianofilství v ruském myšlení*, in Fenomén Slovanstva II, eds. V. Bilasová, R. Dupkala, V. Zemberová, Prešov: FF Prešovskej univerzity 2005, s. 138–143.

- Masarykovo a Patočkovovo pojetí dějin*, in Jan Patočka, české dějiny a Evropa, eds. T. Hermann, I. Navrátil, Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích – Státní okresní archiv Semily 2007, s. 241–251.
- Masaryk ve sporu o Jana Husa*, in Masaryk ve sporech 1886–1896, ed. I. Chovančíková, Hodonín: Masarykovo muzeum 2007, s. 61–64.
- Filozofie jako cesta k předpokladům*, in Humanitní vědy dnes a zítra, ed. D. Krámský, Liberec: nakl. Bor 2007, s. 39–47.
- Igor Hrušovský na brněnské konferenci o strukturalismu a historismu v roce 1968*, in Igor Hrušovský, osobnosť slovenskej filozofie, ed. Z. Plašienková, E. Lalíková, Bratislava: Iris 2007, s. 102–108.
- On Contemporary Czech Philosophy*, in Philosophy Worldwide: Current Situation, ed. Maija Kulle, Riga: International Federation of Philosophical Societies 2007, s. 69–81.
- Léta šedesátá a česká filozofie*, in Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie, ed. Z. Plašienková, B. Szotek, Bratislava: Slovenská filozofická spoločnosť pri SAV 2008, s. 63–74.
- Hľadání předpokladů*, in Mezi modernou a postmodernou III. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference, ed. T. Hauer, Ostrava: Technická univerzita 2008, s. 12–18.
- T. G. Masaryk a idea českého státu*, in T. G. Masaryk a česká státnost, eds. H. Pavlincová, J. Zouhar, Praha: Ústav T. G. Masaryka 2008, s. 7–12.
- Czech Philosophy in the XXth Century*, in Philosophical Wonderings, ed. B. Horyna, Olomouc: Nakl. Olomouc 2008, s. 51–62.
- T. G. Masaryk – věda a literatura*, in Moravská zemská knihovna v Brně 1808–2008, ed. J. Kubíček, Brno: Moravská zemská knihovna 2008, s. 37–48.
- Ke vztahu filozofie a krásné literatury*, in Literatura a filozofie (Zdeněk Mathauser), eds. I. Pospíšil, J. Zouhar, Brno: MU 2008, s. 191–194.
- Hegelova Fenomenologie ducha ve studiích Jaroslava Kudrny*, in Hegelova Fenomenologie ducha a současnost, eds. V. Leško, Z. Plašienková, Košice: FF UPJŠ 2008, s. 201–208.
- Realita a iluze magického realismu*, in Realita a fikcia, ed. R. Karul, M. Porubjak, Bratislava: SAV – Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda 2009, s. 347–353.
- Wartości i czas*, in Wartości – tradycja i współczesność, eds. D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda, Katowice: Uniwersytet Śląski 2009, s. 136–137.
- Česká filozofie 60. let a krásná literatura*, Podoby filozofovania včera a dnes, eds. E. Lalíková, M. Szapuová, Bratislava: Iris 2009, s. 261–271.
- K Patočkovu pojetí času u K. H. Máchy – Kant, Husserl, Heidegger*, in Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie, ed. V. Leško, Z. Plašienková, Košice: UPJŠ 2009, s. 165–171.
- Masaryk a jubilejný rok 1968*, in T. G. Masaryk, jeho spolupracovníci a vznik československého státu, ed. I. Chovančíková, Hodonín: Masarykovo muzeum 2009, s. 219–222.
- Ernst Mach a evropská filosofie přelomu 19. a 20. století*, in Ernst Mach – fyzika – filosofie – vzdělávání, eds. P. Dub, J. Musilová, Brno: MU 2010, s. 220–223.
- Filozofie: kultura, integrace, identita a různost*, in Identita – diferencia, eds. R. Krul, R. Sťahel, M. Toman, Bratislava: SAV 2010, s. 221–227.
- Augustin Smetana a jeho pojetí dějin filozofie*, in Dejiny filozofie ako filozofický problém, eds. V. Leško, P. Tholt, Košice: UPJŠ 2010, s. 181–186.

- K Patočkově kritice Masarykovy filozofie dějin*, in Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovovej filozofie, eds. V. Leško, P. Tholt, Košice: UPJŠ 2010, s. 243–254.
- O pojéciu cielesnosti u Jana Patočka*, in Terytorium i peryferia cielesnosti, eds. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice: Uniwersytet Śląski 2010, s. 149–151.
- O czesko-polskich relacjach filozoficznych*, in Studia z filozofii polskiej, M. Rembierz, K. Śleziński (eds.), Bielsko-Biała – Kraków: Polskie Towarzystwo Filozoficzne 2010, t. 5, s. 195–204.
- Střední Evropa jako myšlenkový prostor*, in Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore – tradície a súčasnosť, eds. Z. Plašienková, V. Leško, B. Szotek, Košice: Slovenské filozofické združenie pri SAV 2011, s. 15–28.
- České osvícenství a české národní obrození*, in Osvietenstvo ako spôsob myslenia, eds. M. Chabada, R. Maco, Bratislava: Univerzita Komenského 2011, s. 99–104.
- Dějiny filosofie jako filosofie*, in Hledání české filosofie, ed. E. Kohák, Praha: Filosofický ústav AV ČR 2012, s. 187–194.
- Osvobodování života a poezie: Karel Teige 1945–1948*, in Sloboda a jej projekcie, ed. P. Sucharek, Prešov: Prešovská univerzita 2012, s. 359–363.
- Moralna transcendencja ludzkiego życia w świecie (Jan Patočka 1946)*, in IX polski zjazd filozoficzny, eds. A. Kuzior, A. Kiepas, J. Rab, Gliwice: Politechnika Śląska – Katowice: Uniwersytet Śląski 2012, s. 139–140.
- Nesamozřejmost filosofie v českých zemích*, in J. Dolista, P. Maturkanič a kol., Strach nemá v lásce místo, Praha: Evropské vzdělávací centrum 2013, s. 98–103.
- La réception de la Révolution française dans la pensée tcheque*, in La Révolution française (1789), Réactions philosophiques et littéraires, ed. T. Pružinec, M. Kohlhauer, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa 2013, s. 113–124.
- Svoboda umělecké tvorby. 1945–1948: Od svobody k nesvobodě*, in Metamorfózy slobody v dejinách myslenia, eds. A. Javorská, R. Sťahel, K. Mitterpach, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa 2013, s. 183–192.
- Umělecká osobnost a lidská přirozenost*, in Ľudská prirodzenosť, rozum, vôľa, cit, eds. A. Javorská, M. Chabada, S. Gálíková, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa 2013, s. 331–335.
- Budoucnost jedné velké tradice. K otázce filozofického překladu (SA B. Horyna)*, in Reflexia európskej filozofie v slovenskej filozofii 20. storočia, ed. Z. Plašienková, Bratislava: Univerzita Komenského 2014, s. 23–28.
- Masaryk a Nietzsche*, in Život plný neklidu, V. Doubek, D. Hájková, Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2014, s. 40–46.
- Patočka a krásná literatura 19. století*, in Patočka a novoveká filozofia, eds. V. Leško, V. Schifferová, R. Stójka, P. Tholt, Košice: UPJŠ 2014, s. 385–410.
- Patočka a krásná literatura*, in Filozofia – veda – literatura, eds. L. Bohunická, E. Lalíková, Bratislava: Univerzita Komenského 2014, s. 124–134.
- Tomáš Garrigue Masaryk's Critical and Distant Engagement with Kant*, in Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe, ed. Violeta L. Waibel, Göttingen: V&R unipress 2015, s. 224–230.
- Patočka o Dialektice konkrétního Karla Kosika*, in Patočka a filozofia 20. storočia, eds. V. Leško, R. Stójka, Košice: UPJŠ 2015, s. 393–420.

- Nietzsche v Čechách na přelomu 19. a 20. století. Masaryk a Rusko*, in Dostojevskij a Nietzsche, eds. P. Nezník, B. Markov, Košice: FF UPJŠ 2016, s. 113–144.
- T. G. Masaryk i slavjanstvo. K analizu dualizma zapadničestva i slavjanofilstva v ruskom soznanií*, in Filozofskij polilog (Sankt Petěrburg, Meždunarodnyj centr izučeniya ruskoj filozofii), 2017, č. 2, s. 119–128.
- Česká otázka a problém malého národa*, in Česká otázka a dnešní doba, eds. J. Svoboda, A. Prázný, Praha: Filosofie 2017, s. 137–153.
- Jan Patočka a T. G. Masaryk*, in Imaginace a forma. Mezi estetickým formalismem a filozofií emancipace, eds. I. Landa, J. Mervart, Praha: Filosofie 2018, s. 85–98.
- Jan Patočka a T. G. Masaryk*, in Jan Patočka a naše doba, eds. S. Lesňák, B. Vacková, Brno: MU 2018, s. 12–22.
- Martin Heidegger a filozofie v Československu do roku 1989*, in Heidegger v Česku, Polsku a na Slovensku, eds. V. Leško, K. Mayerová, Košice: UPJŠ 2018, s. 7–31.
- Filozoful T. G. Masaryk*, in Karel Čapek: Convorbiri cu Masaryk, ed. A. I. Ionescu, Bucuresti: Vremea 2018, s. 25–40.
- Nesamozřejmost národa a nesamozřejmost filozofie*, in Sborník třinácti: mezi generacemi, ed. Ivo Pospíšil, Brno: Jan Sojnek – nakl. Galium 2019, s. 191–212.

Časopisecké příspěvky

- Náboženství a česká dekadence*, Ateizmus 5, 1977, č. 1, s. 17–33, č. 2, s. 149–162.
- Proměny Nietzscheova vlivu v české kultuře na přelomu století*, Ateizmus 5, 1977, č. 5, s. 403–421, č. 6, s. 506–525.
- Příspěvek Zdenka Nejedlého k formování vědeckého ateismu u nás* (SA J. Hroch), FČ 26, 1978, č. 3, s. 436–440.
- In margine Vančurova vztahu k náboženství* (SA J. Loukotka), Ateizmus 7, 1979, č. 5, s. 447–457.
- K ideovému profilu kulturních snah českého katolicismu třicátých let*, FČ 28, 1980, č. 5, s. 662–679.
- Protináboženské tendence v českém anarchismu* (SA T. Měšťánek), Ateizmus 9, 1981, č. 3, s. 275–293.
- K metodologickým problémům analýzy odrazu sekularizačního procesu v umělecké kultuře*, FČ 30, 1982, č. 4, s. 640–650.
- Tradice, historické vědomí, světový názor*, FČ 35, 1987, č. 1, s. 60–70.
- Arthur Schopenhauer a české myšlení*, SPFFBU 1991, B 38, s. 45–49.
- K jedné reflexi naší někdejší krize, K rozšíření Nietzscheovy filozofie u nás na přelomu století*, SPFFBU 1992, B 39, s. 93–100.
- Ke vztahu umění a světového názoru v díle Jana Mukařovského*, FČ 40, 1992, č. 4, s. 620–623.
- Patočkovy máchovské studie*, FČ 45, 1997, č. 5, s. 909–916.
- T. G. Masaryk und Franz Brentano*, SPFFBU 1997, B 44, s. 57–61.
- Filozofie citu Františka Mareše*, SPFFBU 1999, B 46, s. 101–104.
- Brněnská katedra filozofie 1950–2000*, SPFFBU 2000, B 47, s. 11–18.
- Czeska myśl filozoficzna w XX wieku*, Anthropos (Lublin) 3, 2004, č. 1, s. 91–99.

- Hodnoty v době poevropské*, Sofia (Rzeszów) 4, 2004, č. 1, s. 289–290.
Česká filozofie v letech 1939–1945, Sofia (Rzeszów) 6, 2006, č. 6, s. 123–130.
Jan Patočka a Masarykovo pojetí dějin, FČ 55, 2007, č. 3, s. 457–472.
T. G. Masaryk a F. X. Šalda, SPFFBU 2007, B 54, s. 33–39.
Konference o strukturalismu a historismu v roce 1968, SPFFBU 2007, B 54, s. 85–90.
Jan Patočka a Kosikova Dialektika konkrétního, SPh 56, 2009, č. 1–2, s. 69–73.
T. G. Masaryk i Jan Patočka o kryzysie człowieka nowoczesnego, Sofia (Rzeszów) 2009, č. 9, s. 103–108.
Zápisky Josefa Jungmanna, SPh 57, 2010, č. 1, s. 185–188.
Návrat k TGM 1945–1948, SPh 58, 2011, č. 2, s. 83–88.
O českém údělu, Musicologica brunensia 46, 2011, č. 1–2, s. 159–166.
Dobové ohlasy na Rádlovu Útěchu z filosofie (1945–1948), SPh 59, 2012, č. 2, s. 81–88.
Moralna transcendencja ludzkiego życia w świecie (Jan Patočka 1946), Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii) 21, 2012, č. 2, s. 509–513.
Existencialismus a české myšlení 1945–1948, SPh 60, 2013, č. 1, s. 37–46.
Literární dílo jako předmět filozofické interpretace, Filozofia 70, 2015, č. 8, s. 680–684.
Filozofia a nauka, Sofia (Rzeszów) 15, 2015, č. 1, s. 63–68.
Racionalita a každodennost, SPh 63, 2016, č. 2, s. 7–16.
Lubomír Nový a TGM, SPh 64, 2017, č. 1, s. 81–85.
Albína Dratvová o ženské duši, SPh 64, 2017, č. 2, s. 51–62.
Tri setkání s Jiřinou Popelovou, SPh 65, 2018, č. 1–2, s. 29–35.
Korespondence Jiřiny Popelové s Robertem Konečným z let 1931–1936, SPh 65, 2018, č. 1–2, s. 37–44.
Cesta do Ruska, SPh 65, 2018, č. 1–2, s. 101–104.
Úvodem: Návraty k T. G. Masarykovi, FČ 66, 2018, č. 5, s. 651–658.
O dějinách české filozofie, SPh 66, 2019, č. 1, s. 79–82.

Překlad

V. F. Asmus: *Antická filozofie*, Praha: Svoboda 1986.

Zkratky

FČ – Filozofický časopis

FF – Filozofická fakulta

MU – Masarykova univerzita

SA – spoluautorství

SPFFBU – Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity, B – řada filozofická

SPh – Studia philosophica

UJEP – Univerzita J. E. Purkyně; v l. 1960–1989 název Masarykovy univerzity v Brně

UPJŠ – Univerzita Pavla Jozefa Šafaříka (v Košicích)

Autoři příspěvků

PhDr. Karel Altman, CSc.

Etnologický ústav AV ČR, Veveří 97, 602 00 Brno; karel.altman@iach.cz

Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Křížkovského 12, 771 80 Olomouc; ivan.blecha@upol.cz

Doc. PhDr. Radim Brázda, Dr.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno; brazda@phil.muni.cz

Prof. ThDr. Otakar A. Funda, Dr. Theol.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta Západočeské univerzity v Plzni, Sedláčkova 19, 306 14 Plzeň; ofunda@kfi.zcu.cz

Doc. PhDr. Jiří Gabriel, CSc.

nám. SNP 21, 613 00 Brno; jgab@post.cz

Prof. PhDr. Michaela Soleiman pour Hashemi, CSc.

Ústav české literatury a knihovnictví, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno; michaela@phil.muni.cz

Doc. PhDr. Ivana Holzbachová, CSc.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno; holzbach@phil.muni.cz

Prof. PhDr. Břetislav Horyna, Ph.D.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta UKF Nitra, Hodžova 1, 949 74 Nitra, Slovensko; bhoryna@ukf.sk

Prof. PhDr. Petr Jemelka, Dr.

Katedra občanské výchovy, Pedagogická fakulta MU, Poříčí 31, 603 00 Brno; jemelka@ped.muni.cz

Doc. Erika Lalíková, Ph.D.

Katedra filozofie a dějin filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 814 99 Bratislava, Slovensko; erika.lalikova@uniba.sk

Prof. PhDr. Jiří Malíř, CSc.

Historický ústav, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno; malir@phil.muni.cz

Prof. PhDr. Pavel Materna, CSc.

Oddělení logiky, Filosofický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha; maternapavel@seznam.cz

Doc. PhDr. Helena Pavlincová, Ph.D.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno; pavlinco@phil.muni.cz

PhDr. Josef Petrželka, Ph.D.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno;
josef@phil.muni.cz

Doc. PhDr. Dagmar Pichová, Ph.D.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno;
pichova@phil.muni.cz

Prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského
v Bratislave, Gondova 2, 814 99 Bratislava, Slovensko; zlatica.plasienkova@uniba.sk

Prof. PhDr. Jana Pleskalová, CSc.

Ústav českého jazyka, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno;
pleskalo@phil.muni.cz

Prof. PhDr. Ivo Pospíšil, DrSc.

Ústav slavistiky, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno;
ivo.pospisil@phil.muni.cz

PhDr. Jiří Pulec

Archiv Masarykovy univerzity, Žerotínovo nám. 449/3, 602 00 Brno;
pulec@rect.muni.cz

Prof. PhDr. Pavel Spunar, CSc.

Kabinet pro klasická studia Filozofického ústavu AV ČR, Na Florenci 1420/3,
110 00 Praha; spunar@ics.cas.cz

Prof. Dr hab. Barbara Szotek

Zakład Filozofii w Polsce, Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski w Katowicach,
Bankowa 11, 40-007 Katowice, Polsko; barbara.szotek@us.edu.pl

Prof. PhDr. Jan Štěpán, CSc.

Olomouc; jan.stepan.olom@gmail.com

PhDr. Libor Vykoupil, Ph.D.

Historický ústav, Filozofická fakulta MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno;
LiborVykoupil@seznam.cz

PhDr. Josef Zumr, CSc.

Filozofický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha; zumr@flu.cas.cz

Abstracts

Honza Zouhar and Me (*Pavel Materna*)

The author of the contribution started working as a logician at the Department of Philosophy of the Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in 1965. At that time a number of friends and colleagues were working at the department (Macháček, Nový, Cetl, Gabriel, Hlavoň). The author mentions obstacles he had to overcome teaching logic as well as the building of relationships with students, one of whom was Jan Zouhar. He met him again only in 1989 when he revived his lectures in Brno. That was a period when he met Jan Zouhar at the department more frequently.

At the Beginning, There Was Curiosity... (*Pavel Spunar*)

The author recalls his meetings with the honoured person, whom he first heard of in the mid-80s, but became friends only in the 90s during his work at the newly established Department for the Study of Religions. He appreciates that although Jan Zouhar dealt with a number of serious problems when he was the vice-dean of the faculty, he never lost his sense of humour.

A Guide through Philosophy. One Personal 'Thank You' (*Erika Lalíková*)

The author of the contribution, an associate professor of philosophy at Comenius University in Bratislava, expresses her personal gratitude for the friendship and cooperation between the philosophical departments in Brno and Bratislava, which the honoured scholar initiated.

The Purpose and Role of Philosophy (*Otakar A. Funda*)

The role of philosophy has been to interpret its own history and by doing that to contribute to the cultivation of individuals and society. Social ethics is intrinsically related to philosophical questions of goodness, rightness, justice, models of coexistence and political practice. The imminent possibility of the extinction of life on Earth brings to attention ecological themes and emphasises the need for a new ontology of nature and the relationship between nature and culture. The fundamental topics of philosophy include the philosophy of history, philosophy of religion and epistemology – the quest for the possibilities and limits of human knowledge.

On Religious Speech (*Jiří Gabriel*)

The author follows up Jan Zouhar's publications related to religion and assesses the difference between religious speech and speech about religion. The focus of the study is speech about God as a person.

Jan Zouhar Trouping (*Josef Petrželka – Dagmar Pichová*)

The authors recall Jan Zouhar's successful career as an actor in the trouping theatre company at the Department of Philosophy of the Faculty of Arts of Masaryk University.

FILOSOFIE JAKO ŽIVOTNÍ CESTA

AD HONOREM JAN ZOUHAR

Sborník příspěvků k vydání připravila Helena Pavlincová
Překlady a revize anglických anotací Radim Bělohrad
Jazyková redakce Martina Hovorková a Eva Strnadová
Grafická úprava a příprava k tisku Lea Novotná
Vydala Masarykova univerzita, Žerotínovo nám. 617/9, 601 77 Brno
1., elektronické vydání, 2019

ISBN 978-80-210-9458-1

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.P210-9458-2019>



MUNI
PRESS

MUNI
ARTS