

FILOSOFICKÉ PUTOVÁNÍ MILANA MACHOVCE

VOJTĚCH ČURDA

THE PHILOSOPHICAL JOURNEY OF MILAN MACHOVEC

This article describes the intellectual development of the Czech philosopher Milan Machovec and its complicated twists and turns, which reflected the social and political changes of his lifetime. The author presents an interpretation of Machovec's key works, many of which dealt with the formative personalities of Czech and European culture, and analyses his mediating role in Christian–Marxist dialogues.

Key words: Milan Machovec – Czech philosophy – Christianity – Marxism – Charles University – ecological thinking

Dne 15. ledna 2013 uplynulo deset let od smrti filosofa Milana Machovce. Výročí je jednou z příležitostí připomenout si osobnost a především originální myšlení tohoto muže. Na jedné straně vyvstává potřeba kritického zhodnocení Machovcova odkazu, na straně druhé je třeba i zamyšlení nad aktuálními aspekty jeho díla. Je nutno přiznat, že ačkoliv Machovec patří k autorům často citovaným a známým širší veřejnosti, jeho osobnost se nám stále jeví jako obtížně uchopitelná. Přestože můžeme v celém Machovcově díle najít několik shodných charakteristických rysů, akcenty jeho myšlení se v průběhu dlouhého života často významně posouvaly a měnily. Proto se pokusím alespoň ve stručném nástinu zachytit Machovcovo dílo v chronologickém vývoji, od jeho autonomních počátků v raných šedesátých letech až po díla pozdní, naplněná řadou civilizačních obav. V Machovcově tvorbě lze přitom vždy pozorovat snahu reagovat na otázky a problémy současnosti, propojovat filosofii s historií a uměním, včetně určité tendence k problematizování zavedených stereotypů. Rád bych se v následujícím textu zabýval především myšlenkovým světem Milana Machovce, rozhodně však nemohu zcela pominout politický a historický kontext, z něhož Machovcovy práce vzešly.¹

¹ Konečnou verzi tohoto textu jsem odevzdal na podzim roku 2012. O rok později vyšel sborník s příspěvkem P. Žďárského, v němž je věnován prostor také Machovcově filosofii. Poznatky z jeho studie jsem nemohl do svého textu zapracovat, srv. Pavel ŽĎÁRSKÝ, *Filosofické kořeny marxisticko-křesťanského dialogu Milana Machovce*, in: Erazim Kohák – Jakub Trnka (edd.), *Hledání české filosofie*, Praha 2012 (ed. 2013), s. 211–231.

Léta raná a učednická

Milan Machovec (*1925) pocházel z pražské středostavovské rodiny, do níž se narodil jako syn učitele jazyků a ředitele obchodní akademie Františka Machovce a poštovní úřednice Boženy Machovcové. V pozdějších rozhovorech popisoval odlišný přístup rodičů k jeho výchově i k němu samotnému, kdy zmiňoval především pozoruhodný vliv svého otce.² Rozmanité osobní zájmy i intelektuální rodinné zázemí jej po ukončení páté třídy obecné školy disponovaly k dalšímu studiu a vzdělávání. Toho se mu dostalo na Benešově gymnáziu v Londýnské ulici v Praze, kde v roce 1944 složil maturitu. Přestože pocházel ze sekulární rodiny, již během raného dětství se začal zajímat o liturgii a náboženství. Jednou z cest, které jej k tomu přivedly, byla hudba (vždyť v letech pozdějších se stal dobrým varhaníkem). V období dospívání přibýly pravidelné návštěvy v emauzském klášteře, kam docházel až do jeho likvidace okupační správou v roce 1941. Básník Jaromír Hořec, jeden ze zakladatelů proslulé dynamoarchaické skupiny, po mnoha letech vzpomínal na schůzky s Machovcem během bytových seminářů, nahrazujících činnost uzavřených univerzit, a vášnivě diskuse, které tyto semináře provázely.³ Podle vlastních slov se tehdy Machovec vášnivě zajímal o mystiku a mocným iniciačním zážitkem prý pro něho v osmnácti letech byla inscenace Wagnerova Lohengrina.⁴

Po skončení druhé světové války započal Machovec studium na pražské filosofické fakultě, kde si zapsal nelehké obory: filosofii v kombinaci s klasickou filologií. V rozjitřené době „Vítězného února“ vstoupil do řad Komunistické strany. V tomto ohledu se jednalo ve značné míře o generační záležitost, kdy do KSČ ve velkém počtu vstupovala generace mladých dvacátníků, poznamenaná ranými válečnými zkušenostmi, odporem vůči nacistické antisovětské propagandě, a někdy i zážitky z květnového osvobození. U Machovce šlo rovněž o výrazné vzdálení od původních myšlenkových představ a názorů, ovlivněných před časem prostředím benediktinského klášteře. Stejně jako kdysi náboženství vyhledával, nyní se od něj (na čas) proklamativně vzdálil.

Machovec se v této fázi přiklonil k Nejedlého pojetí českých dějin, které také ovlivnilo jeho příští historizující studie a eseje. Nejedlého koncepce jej tehdy přitahovala především kontinuálním pojetím českých dějin, v nichž socialismus vcelku přímočaře navazoval na obrozeneckou tradici i některé myšlenkové koncepty T. G. Masaryka. V roce 1950 pak Machovec nastoupil jako asistent na nově vzniklou Vysokou školu politických a hospodářských věd v Praze, kde měl jako odborný asistent na starosti výuku „*logiky, kulturních dějin a českého filosofického myšlení*“.⁵ Nevěnoval se ale jen výuce, nýbrž už tehdy si osvojil vlastní, osobitě způsoby uvažování, i když jeho vědecká práce nutně podléhala ideolo-

² Pavel ŽDĀRSKÝ, *Hovory s Milanem Machovcem*, Praha 2008, s. 147: „Z dětství vzpomínám kladně spíš na figury mužské: na otce a několik skvělých strýců... Otec se mnou za dvacet let života prohodil snad deset vět a všechny jsem si pamatoval. Matka mluvila denně dvě až tři věty, ale nepamatuji si z toho nic. Takže v dětství jsem se asi feministou nestal.“

³ Jaromír HOŘEC, *Protetktorátní univerzity*, in: Kamila Jindrová – Pavel Tachecí – Pavel Žďárský (edd.), *Mistr dialogu Milan Machovec*, Praha 2005, s. 142–145, zde s. 143: „Mezi dvěma extrémy – výrazně orientovaným teismem a úchylně levičáckým marxismem – se diskutovalo bouřlivě, jinak nelze ani od mladých očekávat. Milan Machovec udivoval jednak hlubokou znalostí filosofického materiálu, jednak i vzácnou mírou tolerance, nikde neupadající do povrchní rozbedlostí. V tom měl jasnou převahu.“

⁴ Milan MACHOVEC, *Krajiny, rody a dědictví*, in: Tamtéž, s. 33–39, zde s. 34.

⁵ Tomáš NOVÁK, *Životopis Milana Machovce*, in: Tamtéž, s. 11–29, zde s. 13.

gickému a politickému tlaku. Zaujaly jej otázky filosofie českých dějin i problémy etické a náboženské. Propojování těchto okruhů bude napříště stěžejním námětem jeho uvažování, v němž se odrážely, byť třeba někdy poněkud eklekticky, nejrůznější vlivy soudobé filosofie a teologie.

Zpočátku se Milan Machovec, především ještě pod vlivem Nejedlého,⁶ věnoval vybraným osobnostem českých dějin, považovaným v rámci oficiální doktríny za představitele „pokrokových tradic“.⁷ Jeho habilitační práce se zabývala myšlením Jana Husa a práce kandidátská filosofii českých dějin u Františka Palackého.⁸ V mnoha ohledech se originálněji jeví Machovcova studie o Josefu Dobrovském, kterou sepsal již roku 1953, knižně však vyšla mnohem později – až v roce 1964 (a lze tedy předpokládat, že v textu došlo k výrazným změnám).⁹

Milan Machovec už v *Josefu Dobrovském* předznamenával styl, kterým se později vyznačovaly jeho jiné velké monografické studie, věnované význačným postavám historie a velikánům myšlení. Je příznačné, že Machovcův Dobrovský vyšel v edici Odkazy pokrokových osobností. Jednalo se tehdy spíše o dobovou „úlitbu“, protože z hlediska vyznavačů marxismu nemohlo být ve skutečnosti o Dobrovského „pokrokovosti“ příliš řeči. Z marxistického hlediska mohl být Dobrovský pokrokový pouze v komparaci s „temnými“ časy protireformace, a tak nakonec téma pojal i Milan Machovec. Jeho pojednání o Josefu Dobrovském nelze označit za práci čistě historiografickou – samotný Machovec by se takovému označení nejspíše bránil. U osobností, jimž věnoval svou pozornost, jej zajímal široký dějinný, kulturní a politický kontext jejich díla, zatímco biografickým detailům se věnoval pramálo. Velmi příznačná byla přitom jeho tendence aktualizovat historická témata, jimiž se zabýval. V Machovcových pracích (a zřetelně právě v těch historických) se objevuje neustálé propojování původních námětů se soudobými problémy, rozpory a otázkami.

Přispíval k tomu také autorův lehký vypravěčský styl, který snad můžeme nazývat populárním, nebo popularizačním. Samotný Machovec dával přitom najevo, že se nehodlá stát „kabinetním filosofem“ a svými knihami se pokouší především rozpoutat veřejnou diskusi, což se mu v řadě případů podařilo.¹⁰ Povedlo se mu to už v jeho *Dobrovském*, knize, která byla čtena a přijímána především v kontextu intelektuální diskuse počátku šedesátých let, kdy uvnitř československé společnosti docházelo k destalinizačnímu procesu. Ten vedl k opětovnému tázání po kulturních a intelektuálních kořenech, kterému Machovcova práce právě svou aktualizací konvenovala. Zbývá ještě zdůraznit, že v Machovcových historicko-filosofických pracích se objevuje velmi častá autostylizace, Milan Machovec byl člověkem temperamentním i empatickým a velmi často se dokázal do svých „hrdinů“ doslova vžít.

Ve studii o Dobrovském Machovec nejprve vykreslil kontury doby a intelektuálního světa, z něhož osvícenský historik pocházel. Osvícenské ovzduší Dobrovského života přitom klade do ostrého kontrastu k předcházejícímu protireformačnímu období, které v souladu s obrozeneckými historickými a ideologickými stereotypy označuje jako dobu „temna“.¹¹

⁶ T. NOVÁK, *Životopis Milana Machovce*, s. 14.

⁷ Milan MACHOVEC, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953.

⁸ Milan MACHOVEC, *František Palacký a česká filosofie*, Praha 1961.

⁹ Milan MACHOVEC, *Josef Dobrovský* (Odkazy pokrokových osobností), Praha 1967.

¹⁰ P. ŽĎÁRSKÝ, *Hovory s Milanem Machovcem*, s. 145: „Nevěřím tomu, že filosofové se musí vyslovovat nesrozumitelně. Jsem přesvědčen, že filosof má nejsložitější problémy vesmíru, dějin a intimity vykládat prostě, nikoliv nějakou učenou hatmatilkou.“

¹¹ Marxistická historiografie zde bez větších potíží přebírala Jirákovu terminologii.

Pobělohorská doba je pro něj nejenom časem hospodářského úpadku, nýbrž také hluboké morální devastace, způsobené autoritářským a utlačovatelským režimem. Hlavním prostředníkem násilné rekatolizace je pro něj jezuitský řád, využívající k svému prosazení podpory ze strany světské moci. Jezuitská politika, zaměřující se podle Machovce především na vnější konformitu obyvatelstva, však prý vedla k rozštěpenému vědomí člověka, k diferenciaci vnějších projevů chování a vnitřního prožívání.¹² Domnívám se, že tento koncept pobělohorské společnosti Machovec do značné míry přejímal z Masarykovy *České otázky*¹³ (sám se k němu později vrátil ve své masarykovské studii), do značné míry však rezonoval právě se stávajícím destalinizačním procesem, k němuž vytvářel určitou alegorii. Poté se Machovec zabývá i jansenistickou protijezuitskou opozicí. Jansenismus oceňoval především coby opozici vůči formalistickému a okázalému projevování pobožnosti, na druhé straně v něm viděl i nebezpečí určitého typu vypjaté „reformační“ víry, odkazující k primátu Boží milosti a augustiniánskému modelu lidské spásy.¹⁴ V tomto kontextu jsou zajímavé pozdější posuny Machovcova uvažování při interpretaci významu Augustinovy filosofie.

Machovcův *Dobrovský* vstupuje na scénu, která je do jisté míry předem připravena z jedné strany reformním katolickým osvícenstvím, z druhé strany josefinistickou ideologií osvícenského státu. Machovec se dále zabývá Dobrovského společenským působením a především jeho vztahem k náboženství, vědě, historii a kultuře. V jeho životních a názorových postojích spatřoval prototyp racionalistického osvícence, udržujícího si značný odstup jak od abstraktních filosofických pojmů a spekulací, tak od celé řady teologických konstrukcí. Zmiňoval přitom Dobrovského smysl pro praktičnost a empirii, která jej vedla k zájmu o helénistické filosofické školy¹⁵ (jednalo se třeba o epikureismus, jímž Machovec bytostně pohrdal).¹⁶

Milan Machovec nemohl zároveň pominout realitu Dobrovského kněžského působení, proto na něj aplikuje určitou teorii „rozdvojení“. S odstupem je možné konstatovat, že Machovec v dané době nebyl schopen či odhodlán pochopit fakt, že i zcela své víře oddaný kněz může současně kritizovat praktiky uvnitř organizace obecné církve. Na jedné straně tak u Machovce stojí náboženská víra jako výraz hluboké osobní potřeby, z druhé strany pak nekompromisní kritičnost, která vyplývá na povrch v jeho díle vědeckém i v některých osobních zápasech. Pro Machovcovu interpretaci je přitom klíčový právě „obrazoborecký“ charakter Dobrovského díla. Na něm zdůrazňuje Dobrovského útoky proti církevní

¹² Milan MACHOVEC, *Josef Dobrovský*, s. 17–18: „Používající (jezuité) i prostředků sugestivního zapůsobení a zastrašování, dovedli získat souhlas lidských slov, lidského chování, třeba i vůle, ne vždy už rozumu, ale když i rozumu, málokdy i lidského srdce, celé vnitřní osobnosti člověka. Provozující vyslovené despotické, mocenské umění, získali v českých zemích poměrně snadno téměř všechny lidi, ale málokdy celého člověka. Učili lidi úloze rozdvojených bytostí, přivykly hrát určitou úlohu navenek, ve společnosti, ale vedle toho chce mít svůj vlastní vnitřní svět, vnějškově nekontrolovaný.“

¹³ T. G. MASARYK, *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*, Praha 2000.

¹⁴ Tamtéž, s. 29: „Jansenismus, obracející se proti jezuitům a středověké aristotelské scholastice, hledá vůbec své hlavní opory v bibli a ve svatém Augustinovi, zatímco vyspělým osvícenským směrům byl právě augustiniánismus svým učením o suverenitě boží a o bytostné náklonnosti člověka ke zlu přímo zosobněním toho, co v katolicismu nejvíce nenáviděli a nejrudčeji napadali.“

¹⁵ Tamtéž, s. 87: „Osobně na něj z antických filosofických škol působily nejvíce epikureismus a stoicismus, a to nikoliv svými základními světonázorovými výklady, ale především svou stránkou etickou a životně-filosofickou. Klasické ideály a ony klasické modely přístupu k běžným a častým životním situacím, jak jsou zachyceny v těchto školách, v postojích epikurejského a stoického ‚mudrce‘, zůstaly mu trvalou složkou jeho vlastního osobního života, k nimž se podle potřeby vracival v různých životních situacích jako k útěše a posile.“

¹⁶ Milan MACHOVEC, *Filosofie tváří v tvář zániku*, Praha 1998, s. 165.

hierarchii a kultickým prvkům víry, především pak proti církevním legendám. V duchu své tehdejší marxistické koncepce kladl Dobrovskému za zásluhu oproštění národního hnutí od církevního vlivu, a to především vyvrácením nepomucenské legendy. Tu pojímá Machovec v duchu obrozenecké ideologie 19. století jako „kněžský výmysl“, jehož odhalení postavilo nepřekonatelnou hranici mezi církevní hierarchií a národní hnutí.¹⁷ Rovněž tak se Machovec pokoušel sledovat Dobrovského postupné směřování k osvícenskému deismu a sblížení s myšlenkovým světem francouzských osvícenských intelektuálů.

Pro Milana Machovce je Dobrovský zároveň prvním zakladatelem kritické české historiografie. Oceňoval vysoké nároky, vznášené na vědecké poznávání, které „jen svým metodickým pochybováním, svou připravenou skepsí, ostražitě zaměřenou především proti hypotézám a domněnkám libivým, dal Dobrovský české novodobé vědě a kultuře ony jistoty, ony pevné základy kulturního a morálního vědomí dalších generací“.¹⁸ Právě v prosazování nekompromisně kritického a nezávislého myšlení spatřoval Machovec Dobrovského přínos českému kulturnímu a vědeckému světu. Stejně tak se zabýval i pohnutým závěrem Dobrovského života, kdy vyvrcholily jeho spory s následující generací jungmannovských obrozenců a navíc jej postihovala vážná duševní choroba. Právě v jeho posledním zápase, vedeném proti rukopisnému kultu, spatřoval Machovec příklad osobního hrdinství, nezastavujícího se ani před pohrůžkami silícího českého nacionalismu.

Otázku Dobrovského posledního zápasu tak Milan Machovec znovu aktualizoval ve vztahu k soudobému českému marxismu, jemuž vytýká omlouvání či zakrývání problematických postojů Jungmannova okruhu. Dobrovského odkaz vnímá jako výzvu k odmítání účelových konstrukcí dějin či mýtů pod rouškou pokroku či jiných, zdánlivě ušlechtilých ideálů. V daném kontextu lze znovu spatřovat odkazy na dobové dění v československé společnosti druhé poloviny padesátých a první poloviny let šedesátých.¹⁹ Ačkoliv je Machovcova studie o Josefu Dobrovském v mnoha ohledech značně schematická a nyní možná i zastaralá, domnívám se, že z dnešního hlediska jsou zajímavé a přínosné její aktualizací tendence, které jsou neodmyslitelnou součástí Machovcova přístupu k dějinám. Podle mého názoru toto pojetí mohlo souviset i s určitou Machovcovou „osobní destalinizací“, s odklonem od rigidismu a dogmatismu padesátých let, kterým procházeli mnozí intelektuálové, angažovaní ve vědě od počátku padesátých let.

Na přelomu padesátých a šedesátých let se Machovec najednou znovu vrací k religio-nistické, teologické a církevní tematice. V tomto kontextu se potom jeví jeho monografie o Dobrovském, vydaná v roce 1964, v níž kněžské poslání svého protagonisty podřizuje pseudoosvícenské kritice, jako poněkud anachronická. V díle Milana Machovce se už koncem padesátých let začíná objevovat také existenciální tematika. V roce 1957 vychází kniha

¹⁷ M. MACHOVEC, *Josef Dobrovský*, s. 91–92.

¹⁸ Tamtéž, s. 120.

¹⁹ Tamtéž, s. 146: „Ale tato jeho (Dobrovského – pozn. autora) láska k vlasti měla neúprosného soudce ve vyšší hodnotě, a to v onom osvícensko-kritickém bytostném zadání se pravdě... Tento poměr, lásky k vlasti‘ a jiných lásek, zejména k pravdě, není něčím, co by jednou bylo ‚pokrokové‘, podruhé ‚reakční‘, a to podle toho, jak nám to ex post vyhovuje v už proběhnuté historii, či pro vlastní historizující konstrukce, nýbrž patří k oněm základním hodnotám lidské emancipace a integrace vůbec, k elementárním předpokladům samé existence lidské civilizace a to už od pradávna, naopak obrácení hierarchie těchto hodnot na ruby (tj. například v ‚dobré vůli‘ pro věc pokroku klamat či idealizovat, paušalizovat a pomlouvat, dopouštět se zbožných lží z machiavelistické chytrosti) je vždy nízké a přinese-li dočasné úspěchy (ať pro ‚věc národa‘ jako v době Jungmannově, ať pro ‚věc komunismu‘ jako v době Stalinově či dnes) – výsledným efektem je vždy nezměrně více škody, bolesti a utrpení než dočasných úspěchů.“

O smyslu lidského života, zabývající se etickými a antropologickými problémy. V této práci se Machovec ještě přidržoval „vědeckého materialismu“, později však vydal v šedesátých a devadesátých letech odlišně zpracované studie se stejným námětem. Některé motivy jeho pozdějšího uvažování jsou přesto patrné již z výše uvedeného spisku. Náboženství zde sice jednoznačně posuzuje jako „falešné vědomí“, zároveň jej však oceňuje kvůli „vytyčení problému lidského života, rozmachu přesvědčení, že lidský život je možno pojímat nejen jako souhrn příjemných a nepříjemných jednotlivostí, nýbrž také jako celkovou smysluplnou službu něčemu velkému, jako celek dialektický... v němž dílčí potíže a nezdary mohou nabývat z hlediska celku hlubokého pozitivního významu“.²⁰ Lze tedy usuzovat, že v raném věku poučený křesťan v Machovcově nitru sváděl tuhý boj s přesvědčeným marxistou.

Cestou pedagogoga

Za vrchol odborné kariéry Milana Machovce a období krystalizace jeho tvůrčích sil můžeme bezpochyby považovat působení na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v šedesátých letech. V roce 1962 zde Machovec založil seminář pod názvem *Dialog marxistů s křesťany*, který patřil k významným počínům československého intelektuálního života. V této době navazovala Karlova univerzita velmi čilé styky se zahraničím a v Praze se objevují tak významné osobnosti západního myšlení jako Erich Fromm, Hannah Arendtová, Jean-Paul Sartre, Jürgen Habermas či Theodor W. Adorno. Machovcův seminář se tak často stával platformou pro seznamování se soudobými západními marxistickými směry, vycházejícími většinou z myšlení „mladého“ Marxe²¹ a jeho *Ekonomicko-filosofických rukopisů*. Zároveň se zde skýtal možnost dialogu pro současné náboženské myslitele a teology, především protestantského vyznání. V rámci mezinárodních kontaktů pak Machovec dokázal svým posluchačům zprostředkovat i studijní pobyty v zahraničí, např. v Heidelbergu.²² Témata seminářů i diskusí pak byla velmi pestrá a často se dotýkala aktuálních problémů.²³ Práce a diskuse v semináři bezpochyby podnítila i vznik Machovcových nejpозорuhodnějších prací o Ježíšovi, sv. Augustinovi, či T. G. Masarykovi, v nichž se prolíná mnoho motivů marxisticko-křesťanského dialogu.

Samotné křesťansko-marxistické dialogy rozhodně nebyly československým specifikem a v šedesátých letech se odehrávaly také v jiných evropských zemích, především v Itálii a ve Francii, kde se vlivy náboženství a levicového myšlení často střetávaly, tříbily a stávaly se významnou komponentou politického života. Nelze se ani příliš divit, sociální citění církve (resp. církví) a marxistických teoretiků i politiků měly mnohé styčné body, mnozí katoličtí teologové projevovali značný zájem o marxistickou ideologii. Tento trend

²⁰ Milan MACHOVEC, *O smyslu lidského života*, Praha 1957, s. 23.

²¹ K velkým titelům „mladého“ Marxe náležel pak s určitým zpožděním i historik Dušan Třeštík.

²² Jiřina ŠIKLOVÁ, *Dialogický seminář na filozofické fakultě UK*, in: Mistr dialogu Milan Machovec, s. 55.

²³ J. ŠIKLOVÁ, *Dialogický seminář*, s. 56: „bud’ přednášel někdo z ciziny a Milan Machovec to překládal a pak začala diskuse... Nebyl-li přítomen někdo z ciziny, přednášel vždy někdo z účastníků svoje téma, nebo se diskutovalo o knize, která ho zaujala a která nebyla běžně dostupná. Jednou to byl zen-buddhismus, podruhé Barthova kniha o dialektické teologii, jindy se mluvilo o Emanuelu Rádlovi a jeho vztahu k víře, o židovských kořenech evropské civilizace, o kabale, ale i o islámu či o Fišerově (Egon Bondy – pozn. autora) disertaci Útěcha z ontologie.“

pak posílil ještě II. vatikánský koncil, jenž se snažil otevřít římskou církev světu i jinověrcům a usiloval také o ekumenické sblížení různých vyznání.

V průběhu šedesátých let se konalo několik mezinárodních konferencí s tématem marxisticko-křesťanského dialogu; na jaře 1967 se jedna z nich uskutečnila také v Mariánských Lázních. V sedmdesátých letech se určitá vstřícnost vůči křesťanství objevuje v řadách emancipujících se eurokomunistických stran. Vzájemné kontakty jsou potom ukončeny až na konci sedmdesátých let, po nastolení nového antikomunistického kurzu papežem Janem Pavlem II. Svou úlohu však jistě sehrálo i vzednutí nové vlny levicového terorismu,²⁴ ale nepochybně i antikomunistické přesvědčení Jana Pavla II. – Poláka Karola Wojtyły, jenž měl s komunisty mnohé osobní negativní zkušenosti za svého působení v rodné zemi.

Vraťme se ale zpět v čase: koncepce Machovcova semináře rozvíjela také podněty tzv. marxistického revizionismu, reprezentovaného především Frankfurtskou školou. Představitelé tohoto směru (rezonujícího v různých koncepcích „třetí cesty“ a nových sociálních hnutí druhé poloviny šedesátých let) odmítali především ekonomický determinismus v marxistické teorii a opírali se o teorie odcizení člověka v díle raného („mladého“) Marxe. S tím pak úzce souvisel koncept „totálního člověka“, tedy člověka rozvinutého ve veškeré potencialitě jeho bytí, tzn. na poli ekonomickém, společenském i duchovním (tento koncept se potom prolíná také dílem marxistů, stojících mimo Frankfurtskou školu, např. Rogera Garaudyho nebo Roberta Kalivody). Svoji kritikou mocenských struktur pak tyto směry zároveň představovaly určitou liberalizační tendenci (byť se zde rozhodně nejednalo o obhajobu formálních principů tradiční liberální demokracie) a ohlasu se jim dostávalo především ve studentském hnutí na univerzitách západních zemí. Pro úplnost je třeba uvést, že marxisticko-křesťanský dialog se rozvíjel v této době i v Latinské Americe, kde vedl ke konceptu tzv. teologie osvobození, orientované na sociální problémy a inspirující se marxismem. Odkazy na marxisticko-křesťanský dialog se rovněž objevují ve světové kinematografii, kde můžeme připomenout proslulý film *Evangelium podle Matouše* (1964) levicově orientovaného režiséra Piera Paola Passoliniho, věnovaný nedávno zesnulému papeži Janu XIII.

Jak už jsem naznačil, Milan Machovec nebyl jediným protagonistou tuzemského marxisticko-křesťanského dialogu, vyvěrajícího z atmosféry uvolnění v šedesátých letech. K dialogickým textům ve vztahu ke křesťanství se vázaly rovněž studie Pelušky Bendlové (zabývající se především moderními proudy katolické teologie, katolickým personalismem a Teilhardem de Chardin²⁵) a především práce Vítězslava Gardavského *Bůh není zcela mrtev*.²⁶ Gardavský zde přistupuje k náboženství jako k fenoménu, s nímž se nelze vypořádat jednostrannou negací a odmítáním. Naopak vidí ve Starém i Novém zákoně řadu inspirativních prvků, ba dokonce i vzájemných analogií s marxismem. Je to především myšlenka transcendence jako vyjití člověka ze světa ustáleného kosmického řádu, příznačná právě pro hebrejské myšlení. Ta pak může být inspirací i soudobému marxismu. Gardavský se přitom zabývá podobnými tématy a osobnostmi jako Machovec (sv. Augustin, Ježíš). Zároveň

²⁴ Tomáš BUBÍK, *České bádání o náboženství ve 20. století*, Praha 2010, s. 171.

²⁵ Peluška BENDLOVÁ, *Člověk a moderní katolicismus: krise katolického humanismu*, Praha 1965; Táž, *Teilhard de Chardin. Nová naděje katolicismu?*, Praha 1997.

²⁶ Vítězslav GARDAVSKÝ, *Bůh není zcela mrtev*, Praha 1967.

se mu ovšem nejedná o jednoduché analogie mezi těmito odlišnými proudy, odmítá i někdy oblíbené označování Ježíše za sociálního revolucionáře.²⁷

Možnosti realizace Machovcova semináře byly důsledkem atmosféry společenského uvolnění šedesátých let a zároveň vznikaly prostřednictvím kontaktní sítě marxistů a křesťanů, existující již v druhé polovině padesátých let.²⁸ Významným přínosem semináře byla nesporně sokratovská dialogická metoda. I v době etablovaného marxismu tak mohlo docházet k rovnocennému dialogu bez vznášení mocensky podepřeného nároku na pravdu. Podle některých osobních vzpomínek však seminář zároveň vzbuzoval v mocenských kruzích značné obavy.²⁹ Určitý vrchol Machovcova působení nadchází v roce 1966, kdy byl jmenován docentem a dostalo se mu tak ocenění i pro jeho pedagogické působení.³⁰

Normalizace a ústup ze světské slávy

Machovcova činnost a dialogický seminář se pochopitelně ocitly v křížové palbě během kritického období fakultních čistek let 1969–1970. Tehdy byl Milan Machovec novým vedením fakulty a stranickým výborem obviněn z protistátní činnosti, jejíž součástí mělo být i pořádání seminářů, které údajně vedlo k oslabení marxistických pozic.³¹ Významnou úlohu zde však nejspíše sehrála jeho aktivita v době srpnové okupace. On sám se tehdy účastnil wagnerovských slavností v Bayreuthu a poté, co jej zastihla zpráva o invazi, sepsal proti ní protest, uveřejněný v několika světových denících.³² V devětašedesátém roce bylo pak několikrát projednáváno Machovcovo pedagogické působení. Dne 27. února 1970 byl definitivně zproštěn pedagogické činnosti. Krátce poté byl Machovec vyloučen z Komunistické strany Československa, redakční rady *Filosofického časopisu* i ostatních vědeckých a kulturních pracovišť. Stihl ho tak neblahý osud lidí upadnuvších do osidel stranických čistek – i v roce 1969 byli s větší benevolencí posuzováni „nevěřící“, tedy nestraníci, než „heretici“, tzn. provinilci proti stranické ortodoxii.

V sedmdesátých letech byl Milan Machovec zbaven možnosti učit a předávat své znalosti studentům. Ocitl se ve zcela odlišné realitě, ale současně byl jeho myšlenkový svět

²⁷ T. BUBÍK, *České bádání o náboženství*, s. 158–164.

²⁸ Milan OPOČENSKÝ, *Křesťansko-marxistický dialog v Praze*, in: Mistr dialogu Milan Machovec, s. 45.

²⁹ Ivo TRETERA, *Vzpomínky na Bohumila Hrabala a jiné*, Praha 2011, s. 206: „Kompertaj byla hlavně znepokojena tím, že Milan Machovec organizoval na fakultní půdě tzv. dialogy s teologií o náboženství. Zkušený Svoboda (prof. Ludvík Svoboda, vedoucí katedry filozofie – pozn. autora) včas dobře rozpoznal, že by se jí tím mohlo dobře nahrát na smeč, tj. poskytnout záminku k represivnímu zásahu vůči katedře filosofie. ‚At‘ s tím jde Machovec někam na teologii,‘ doporučil tenkrát důrazně. Tak vlastně vznikaly proslulé debaty mezi marxisty a křesťany v Jirchářích, kam ovšem pilně docházely i osoby, abych tak řekl, s třetím ‚posláním‘, takže na StB i na sekretariátě KSČ byli o každém proneseném tam slovu informováni ještě za tepla.“

³⁰ Archiv Univerzity Karlovy (dále AUK), fond Filozofická fakulta (dále Fond FF UK), osobní složka Milan Machovec, č. 329 (návrh na jmenování Milana Machovce profesorem dějin filozofie): „Jeho sedmnáctiletá pedagogická činnost je výrazem jeho hluboké zainteresovanosti o vývoj mladé generace. Vychoval řadu vědeckých pracovníků. Na své žáky působí nejen obsahem svých přednášek, ale i osobní zainteresovaností, vnitřním vztahem k filozofickým otázkám a stanoviskům.“

³¹ AUK, fond FF UK, osobní složka M. Machovec, č. 329 (analýza činnosti FF UK v letech 1968–69, s. 5): „Marxisté vedou s křesťany dialog tak, že ustupují ze svých pozic a doslova se nabízejí za jakoukoliv tvrdou měnu. Pořádají se společně semináře s evangelíky a katolíky, při nichž se vznešeně hovoří o bytí a jiných ontologických kategoriích, pod nimiž si důsledně myslící člověk, materialista už sotva co představí. Původní správné pojmy materiálního a společenského bytí jsou interpretovány idealisticky a metafyzicky.“

³² T. NOVÁK, *Životopis Milana Machovce*, s. 20.

obohacen o jiné podněty. Způsob nové obživy mu přitom poskytl kaplan holešovického kostela sv. Antonína, páter František Kohlíček, když mu zde zajistil místo varhaníka. Výše jsem připomněl, že podle vlastního vyjádření jej k náboženství v raném věku přivedla právě hudba. Zároveň se Machovec pod vlivem zpráv Římského klubu začal zajímat o problematiku udržitelného života a ekologické krize, které později rezonovaly především v jeho pozdních spisech.³³

Machovec však byl pedagogicky aktivní i poté, co byl zbaven možnosti řádného působení na filosofické fakultě. Své znalosti předával zájemcům v rámci bytových seminářů, které se konaly na různých místech Prahy, především se odehrávaly v Jirchářích. Na konci sedmdesátých let byly jeho životní podmínky ještě ztíženy po podpisu Charty 77, přesto se mu podařilo znovu obnovit kontakty se zahraničními filosofy a teology. Na semináři se proto opět začínala scházet řada různorodých osobností, mezi pravidelné návštěvníky patřily tak rozličné postavy jako například evangelický biblista Milan Balabán nebo nonkonformní marxistický filosof a teoretik undergroundu Egon Bondy. Po listopadové revoluci se pak v roce 1990 Machovec vrátil zpátky za katedru na Filosofickou fakultu Univerzity Karlovy.³⁴

Zde se mu podařilo rychle začlenit do života fakulty a jeho přednášky patřily k oblíbeným a studenty byly velmi vyhledávané.³⁵

Mezi křesťanstvím a marxismem

Už výše jsem naznačil, že od přelomu padesátých a šedesátých let se Machovec začal zajímat o náboženské otázky a jejich konfrontaci s marxismem a že z těchto podnětů vyšly jeho nejplodnější knihy následující dekády. Otázkou samozřejmě zůstává jak Machovcův osobní poměr ke křesťanství, tak jeho vztah k marxismu. Ačkoliv v rámci dialogu na seminářích vystupoval Machovec oficiálně z marxistických pozic, nemohl popřít svoji ranou křesťanskou orientaci z doby počátků druhé světové války, kdy se intenzivně zajímal o katolickou mystiku. Proto už také nemohl křesťanství nahlížet pouze jako vnější pozorovatel a z jeho textů naopak promlouvá silné osobní zaujetí. Bezrozporné však není ani jeho pojmání marxismu. Na jednu stranu se Machovec k Marxovi bezesporu hlásil a kritizoval některé náboženské principy z marxistických pozic. Na druhé straně jeho spisy neobsahují téměř nic z bezmála povinných marxistických paradigmat: neakcentují třídní vztahy, nezabývají se přechody společensko-ekonomických formací, opomíjejí vztahy mezi základnou a nadstavbou. Podle mého soudu byla Marxova filosofie jedním z mnoha inspiračních zdrojů Machovcova myšlení, pohybujícího se napříč různými filosofickými systémy i náboženstvími. Je ovšem pozoruhodné, že samotný Machovec se k Marxovi (na rozdíl od mnoha

³³ Tamtéž, s. 21.

³⁴ Tamtéž, s. 24–25.

³⁵ I. TRETERA, *Vzpomínky na Bohumila Hrabala*, s. 174: „Musím ještě dodat, že Machovec měl u polistopadových posluchačů obrovský úspěch, hlavní posluchárnu FF zcela zaplnil, a jak jsem si ověřil z audiovizuálních záznamů, které si sami studenti pořídili, přednášel stále lépe. Z jeho přednášek se ozývaly salvy smíchu, avšak zejména všichni oceňovali neslychanou hloubku jeho znalostí i styl, jakým je předával. Snad největším významem pro Milana Machovce je to, že od jeho odchodu v roce 2003 se ke dni jeho úmrtí každoročně studenti scházejí, aby si vyslechli jednu z jeho digitálně zachycených přednášek.“

jiných) přihlásil v roce 1990 při rozhovoru pro časopis Kunst und Kirche.³⁶ Tady hovoří o budoucnosti marxismu se značnou skepsí a z jeho zprofanování obviňuje i „husákovsko-brežněvovskou dobu“. O to více se znovu hlásí k odkazu „mladého“ Marxe, podle něhož je zrušení hospodářského vykořisťování a zbožního fetišismu úzce provázáno s odstraněním společenského odcizení. V mnoha ohledech tak zůstal ve svém myšlení konzistentním. Sám ale hovořil o jisté „tekutosti“ a otevřenosti svého myšlení a odmítal každé jednoznačné a povrchní „zaškatulkování“ či „onálepkování“ sebe samého.³⁷

Dialogy, které Machovec vedl se svými teologickými protějšky, jsou pozoruhodné jak vzájemným respektem, otevřeností a určitou spřízněností, tak někdy i velmi zásadními a tvrdými kontroverzemi. Příznačné jsou rozhovory s německým protestantským teologem Horstem Georgem Pöhlmannem. Oba muži se poznali během dialogických seminářů v šedesátých letech a přátelské vztahy udržovali i v následujícím dvacetiletí. Jejich dialogy se často odvíjely jako zanícené disputace, často se přímo dotýkaly otázek vlastní podstaty Boží existence. Oba se přitom projevovali jako myslitelé kriticky reflektující vlastní názorovou pozici a výchozí ideová stanoviska – protestantskou tradici i marxismus. I z těchto rozhovorů je jasně patrné, že pro Machovce není marxismus systémem katechismových pouček, nýbrž především humanistickým projektem emancipace člověka, zaměřeným směrem k budoucnosti. Stalinistická a brežněvovská forma socialismu se pak stala perverzí a nikoliv naplňováním Marxových myšlenek. Pöhlmann vychází především z hojně diskutované moderní protestantské tradice, kladoucí důraz na existenciální aspekty víry a evangelijní zvěsti.

V dialogu s Pöhlmannem Machovec kritizoval některé formy náboženství jako „opiovou“ záležitost. Napadl především metafyzickou podobu náboženství, konstruuující „zásvětí“ jako lacinou útěchu, vedoucí ke stabilizaci existujících nespravedlivých poměrů. Klád důraz na zcela autonomní lidskou aktivitu, která se může obejít bez jakéhokoliv metafyzického rámce (tady Machovec do jisté míry připomíná Roberta Kalivodu, s nímž měl jinak pramálo společného). Pöhlmann odmítl rovněž představu jakéhosi „boha za kulisami“, klíčem ke světu však pro něj zůstává lidská transcendence směrem k božskému Ty. Tato orientace je pro něj zároveň obranou proti všem pokusům o utopické uskutečnění „ráje na zemi“ lidskou svévolí. Přestože mezi oběma osobnostmi zůstává v posledních otázkách podstatný rozdíl, shodují se především na kritice konzumní civilizace a nereflktovaného optimismu, doprovázející technický pokrok. Zároveň se však domnívám, že v rozhovoru s Pöhlmannem volil Machovec mnohem ostřejší formulace, než bylo typické pro jeho texty, zabývající se stejnými problémy.³⁸

Mezi Machovcova nejznámější díla bezesporu patří studie *Svatý Augustin*, vydaná roku 1967.³⁹ Machovec si zde vybral ke studiu komplikovanou postavu významného starověkého teologa, ceněného a uznávaného ve středověku i v novověku především proto, aby

³⁶ P. ŽĎÁRSKÝ, *Hovory s Milanem Machovcem*, s. 81–87.

³⁷ Tamtéž, s. 83: „Když se dostanu mezi hegeliany a novotomisty, mám pocit, že jsem blízko Marxovi a argumentuji marxisticky. Když však přijdu, což se dnes stává velmi zřídka, do skupiny ortodoxních marxistů, cítím se blízky Teilhardovi de Chardin nebo Janu XIII. Od Marcela jsem se naučil, že hloupost se vyskytuje všude. Mezi komunisty jsem se setkal se stovkami vynikajících, morálně čistých lidí, mezi katolíky rovněž. A na obou stranách byli i prevítí a lumpové. Proto výpověď typu ‚jsem katolík‘ nebo ‚marxista‘ nevypovídá téměř o ničem.“

³⁸ Tamtéž, s. 8–59.

³⁹ Milan MACHOVEC, *Svatý Augustin*, Praha 1967.

poukázal na určitou souvislost jeho myšlení s moderní dobou. Sv. Augustin – Augustinus Aurelius jej přitahuje v mnoha ohledech a Machovec líčí jeho působení ve velmi širokém dějinném kontextu. Machovec zde prokázal důslednost ve spojování filosofie a filosofických systémů s konkrétním historickým pozadím, na němž se promítají. Pokud je Augustin běžně považován za spojovatele mezi antickou filosofickou tradicí a křesťanskou vírou, pak Machovce především zajímá, jakým způsobem u něj k tomuto propojení dochází. Jak tehdy ve své knize správně upozornil, označování Augustina pouze jako „posledního muže antiky a prvního muže středověku“ je v podstatě banální školometskou poučkou. Je proto potřeba přihlédnout k tomu, že na přelomu 4. a 5. století již docházelo ke komplikovanému prolínání principů antické filosofie a křesťanské víry. Otázkou však podle Milana Machovce zůstávají specifika Augustinovy interpretace stěžejních křesťanských témat.⁴⁰

Klíčovým přínosem sv. Augustina není podle Machovce synkreze antiky a křesťanství, nýbrž nový způsob uvažování o víře. Oproti spekulativní tradici řecké teologie postavil Augustinovy texty založené především na vnitřním prožívání a introspekci. Augustin je pro něj v zásadě prvním „existenciálním“ teologem, poznávání Boha je u něho přímo propojeno se sebepoznáním člověka. Augustinova výzva tak leží především „*ve spojení tradiční křesťanské a teologické látky s vnitřním obsahem a dynamikou individuálního lidského vědomí, přesněji řečeno v tom, že Augustin vnesl do tradiční struktury křesťansko-teologické látky složitost a dynamiku lidského nitra, jeho zvláštní polaritu a rozpornost*“.⁴¹

Machovcova augustinovská studie není bohužel vybavena poznámkovým aparátem a někdy lze jen odhadovat, ke kterým pasážím z Augustinova díla se jeho komentáře vztahují. Základním spisem, ze kterého Machovec vycházel, jsou však zjevně Augustinova *Vyznání*. Odtud Machovec usuzuje, že poznávání Boha je pro Augustina především živým zápasem, ve vztahu mezi člověkem a Bohem se tak objevuje určitá „dialektická“ polarita. V Augustinově sebezpytování i značně subjektivistickém uvažování o základních člancích víry spatřuje Machovec snahu o postižení člověka v oné totalitě, jakou si přáli vidět zmínění marxističtí filosofové. V zápase s pelagiány (stoupenci koncepce římského mnicha, odmítající článek o dědičném hříchu a stavějící otázku spásy pouze na individuálních zásluhách člověka) dokonce dává přednost Augustinovi, který je proti zdánlivě „liberálnímu“ a „svo-bodomyslnému“ Pelagioví schopen lépe zachytit protikladnou dynamiku lidské existence.⁴² Z tohoto hlediska jsou podnětné Machovcovy úvahy o historické recepci Augustinova díla. V něm nachází dva protikladné prvky. Na jedné straně propracování teoretických základů hierarchické církve, na straně druhé koncepci církve neviditelné jako společenství „Kristových vyvolených“. Tento druhý Augustinův koncept se potom stával ideovou základnou pro nejrůznější heretická hnutí ve středověkém i novověkém období, protože relativizoval či zpochybňoval legitimitu stávajících společenských a především pak církevních struktur. Pokud je augustinianismus v rámci oficiální církve později zatlačen do pozadí tomismem (jemuž Machovec možná trochu neoprávněně podsunuje pouze metafyzické a konzervativní prvky), pak je naopak využíván v rámci nejrůznějších antiinstitutcionálních proudů. Augustinův vliv se tak odráží jak v myšlení Jana Viklefa, tak v díle Husově, Lutherově, Kalvínově a Jansenově.

⁴⁰ Tamtéž, s. 48.

⁴¹ Tamtéž, s. 69.

⁴² Tamtéž, s. 131–136.

Na rozdíl od předchozí studie o Dobrovském ve studii o Augustinovi vyjádřil Machovec určitý odstup a jistou míru skepse ve vztahu k osvícenským idejím. Tyto ideje, postavené i na supremaci lidského rozumu, se podle Machovce odrážejí i v soudobých teologických koncepcích Pierra Teilharda de Chardin. Jestliže se Machovcovi jedná o aktualizaci významu Augustinovy filosofie, potom jej spatřuje především v návaznosti určitého antiosvícenského proudu na některé její motivy. Machovec tak jako Augustinova následníka zmiňuje nejen dánského filosofa Kierkegaarda, ale také další v šedesátých letech hojně skloňovaná jména – Kafku, Sartra, Chaplina a Camuse.⁴³

Machovec tak soudobé problémy vidí především v kontextu zpochybnování jednostranné racionality i adorace vědy a jednostranného vyzdvihování lidského rozumu. Machovcovo myšlení není v tomto ohledu pouze negativistické (čímž se výrazně liší například od pozdějších Patočkových *Kacířských esejů o filosofii dějin*), ale spíše nabývá povahy určitého varování. Svůj vliv tu mohla zanechat i Adornova a Horkheimerova práce *Dialektika osvícenství*,⁴⁴ která právě v indiferentním a formálně-technokratickém osvícenství viděla kořeny totalitarismu 20. století. Určité zpochybnění jednostranně zaměřeného osvícenství se objevují i v Kalivodových spisech a později kulminují v jeho (nevydaných) komeniologických studiích. Podobné náměty se objevují i v díle Kosíkové.⁴⁵

Těžko lze určit, nakolik se jeho autor inspiroval idejemi svých kolegů, s nimiž měl pravděpodobně napjaté vztahy, kořenicí ještě v padesátých letech. Mnohem více se mi Machovec jeví jako myslitel krize, která byla ve společnosti pociťována. Tato krize však zároveň nesla impulz určité šance společenských změn. Machovcův *Augustin* je především příspěvkem do soudobé diskuse a jeho autor vědomě projektuje otázky, diskuse a rozpory Augustinovy doby do soudobých debat a problémů. Machovec dokonce vidí analogii mezi eschatologickými nadějemi raného křesťanství a původními revolučními aspiracemi socialistického hnutí. Zároveň je jeho studie nepokrytou reflexí marxismu, ocitajícího se na určitém rozcestí. Stejně tak přirovnává rozpory, naděje i otázky své současnosti k přelomovému dějinnému období 5. století, kdy dochází k rozpadu římského impéria a které je zároveň dobou prohlubování křesťanství. Tento svět pozdní římské říše pak přirovnává k „*hroutícímu se světu 20. století*“, hledajícímu novou podobu a tvář.⁴⁶ V době pokračující vědecko-technické revoluce se Machovec stává jedním z varovných hlasatelů, obávajících se hypertrofie konzumního způsobu života, a v podtextu zaznívá i obava z krize ekologické a humanitární. Také proto Milan Machovec požadoval prohloubení marxismu směrem k „*totálnímu osvobození člověka*“,⁴⁷ které je obdobou konceptu rozvinutí totální existence.

⁴³ Tamtéž, s. 170.

⁴⁴ Theodor W. ADORNO – Max HORKHEIMER, *Dialektika osvícenství*, Praha 2009.

⁴⁵ Karel KOSÍK, *Dialektika konkrétního*, Praha 1965.

⁴⁶ Tamtéž, s. 175: „Předně je tu již určitá analogie samotných epoch a jí daná jistá aktuálnost Augustinova myšlení, mnohé závažné i dílčí obdoby: tehdy hroutící se antika, dnes hroutící se svět XX. století – svět sebeklamů, měšťáctví, individualismu, západnické výlučnosti, kolonialismu, ale i příliš prostě a lacině pojímané revolučnosti... Tehdy počátky křesťanství, dnes socialismu. Tehdy nebezpečí řecké ‚odlidštěné‘ teologie, dnes nebezpečí zvěcnění člověka, rozmach jednostranné specializace, pouhého vědění o věcech a užívání věcí.“

⁴⁷ Tamtéž, s. 180.

Ježíš a Masaryk

Asi nejproslulejší Machovcovou prací je jeho studie ježíšovská. Zatímco v Československu byla její sazba po sovětské okupaci rozmetána a v sedmdesátých letech se šířila ve strojopisných kopiích, v Německu (SRN) vyšla tato práce rovněž v sedmdesátých letech pod názvem *Ježíš pro ateisty*.⁴⁸ V Československu byl Machovecův Ježíš vydán až rok po listopadové revoluci. Machovec se v této knize zabýval Ježíšovým historickým působením a nejrůznějšími způsoby interpretace jeho myšlení. Tuto práci můžeme pojímat i jako kritické vyrovnávání s impulzy moderní protestantské teologie. Určitým způsobem lze číst toto dílo i jako polemiku s Bultmannovým konceptem demytologizace Nového zákona, vykládajícím obsah novozákonních textů existenciálním způsobem. Machovcovi se však jedná také o výklad historický, o začlenění Ježíšova poselství do dějinných struktur a souřadnic. Je přitom zvláštní, že Machovec se ve studii o moderní protestantské teologii Bultmannovi vůbec nevěnuje (o to větší pozornost věnuje dialektické teologii Karla Bartha i koncepci nenáboženské víry Dietricha Bonhoeffera). Milanu Machovcovi se tedy jednalo jak o uchopení Ježíšovy historické osobnosti na základě analýzy a kritiky pramenů, tak opět o zřetelné aktualizací přesahy, typické pro lineární vnímání dějin.

Machovec nejprve začlenil Ježíše do společenského a politického kontextu v dávné Palestině. Domnívám se, že v rozčlenění palestinských politických skupin (na jedné straně etablované vrstvy saduceů a farizeů, na druhé straně radikálního hnutí zélotů a sektářské skupiny essejských) a v očekávání „nového věku“ viděl analogii k soudobým politickým a filosofickým proudům a směrům. Podobně si představoval, že je možné (i v Československu) očekávat nový dějinný zlom. Machovec ale odmítá prvoplánové pojetí Ježíše jako sociálního revolucionáře (jak se objevuje především u Karla Kautského, nebo ve zmíněném Passoliniho filmu). Ježíš je pro Machovce zvěstovatelem „nového světa“, tedy určitého ideálního stavu lidstva, a je v tomto ohledu součástí židovské prorocké tradice. Tato představa tehdy ještě nenese platónské rysy hranice mezi „zásvětím“ a světem vezdejší, vize budoucího věku je spíše určitým naplněním tužeb současnosti.⁴⁹ Hlavní Ježíšův přínos, který jej vyčlenil z předchozí tradice a umožnil univerzalitu jeho zvěsti, je podle Machovce důraz na vnitřní proměnu člověka (*metanoia*).⁵⁰ Eschatologická představa konce věků se tak nepojí pouze s očekávanými vnějšími událostmi, ale stává se záležitostí vnitřního obratu lidské existence. Tato přeměna je tedy hlavním smyslem Ježíšova poselství, především pak proslulého horského kázání. Onu proměnu však Machovec chápe také jako výzvu k aktivní činnosti, tato cesta tedy rozhodně nemá vést pouze k uzavřenému, nebo čistě meditativnímu životu. Tady také Machovec viděl autentickou náplň Ježíšova poselství. Pozdější církevní, kultické a vnějškové prvky Ježíšova učení jsou pak důsledkem následujícího politického vývoje a především pozdější syntézy křesťanství a antického filosofického myšlení. Tady pak podle Machovce došlo k určité „platonizaci křesťanství“, kdy byl původní dynamický obsah Ježíšova poselství, zakotvený v hebrejské tradici, transformován do statických

⁴⁸ Milan MACHOVEC, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart – Berlin 1972.

⁴⁹ Milan MACHOVEC, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha 1990, s. 48–49.

⁵⁰ Tamtéž, s. 51: „Řecké slovo metanoia bývá tradičně překládáno ‚čiňte pokání‘, což ovšem dnes navozuje jistě kultivní a kostelní představy, o něž tehdy nešlo: filologický obsah i celá souvislost ukazují jasně, že mnohem přesněji porozumíme tomu slovu, přeložíme-li jej ‚změňte se vnitřně‘, popřípadě ‚změňte mysl‘, ‚buďte jiní‘, ‚usilujte o vlastní vnitřní přeměnu‘, ‚přerodte se‘.“

kategorií antické filosofie.⁵¹ Podobným přístupem (spojením historické kritiky a filosoficko-religionistické interpretace ze sekulárně-humanistické perspektivy) se z českých autorů zabýval ježišovskou problematikou pouze Otakar A. Funda.⁵² Přestože je jeho studie dle mého názoru mnohem historicky i metodologicky propracovanější, a zároveň přináší podnětné religionistické interpretace, náležitější pozornosti se jí ani v řadách intelektuálních kruhů bohužel příliš nedostalo.⁵³

Právě specifická hebrejského myšlení a židovská prorocká tradice Machovce velmi zajímala. Zvláště blízká mu byla akcentace dějinnosti a dějinné odpovědnosti v hebrejském náboženství, které jej výrazně odlišovalo od řeckého panteonu či orientálních kosmologických božstev. Machovec tak viděl i v kořenech marxismu dědictví židovského mesianismu a kritiky řádu stávajícího světa, společně s touhou po jeho proměně. Židovská tradice i rané křesťanství podle něj mohou být pro marxismus důležitou inspirací, hlavně v otázkách dotýkajících se nejpodstatnějším způsobem lidské existence. Touto snahou po určitém propojování marxismu s židovskou a křesťanskou tradicí a některé „existenciální“ motivy v marxismu (především tzv. alienační teorii) se Machovcovo myšlení velmi blížilo Erichu Frommovi, který se v šedesátých letech dialogického semináře rovněž účastnil. Analogický byl i jeho vztah k dílu dnes neprávem zapomínaného Ernesta Blocha.⁵⁴

Machovcova studie o Ježíšovi se stala i v západních intelektuálních kruzích knihou známou a diskutovanou. Byla dokladem jeho osobitého přemýšlení, ale také vyrůstala z atmosféry, problémů a otázek končící „české dekadý“ a její český osud byl více než symbolický. Samotné téma přitom bylo převelice obtížné, neboť Ježíšova postava byla vždy předmětem nejrůznějších individuálních i skupinových projekcí a více či méně kvalifikovaných diskusí. Machovec se proto při své interpretaci velmi snažil držet se rámce historických pramenů. Totéž se však rozhodně nedá tvrdit o jeho studii Masarykovské.

Práce Milana Machovce o T. G. Masarykovi vyšla v období Pražského jara a stala se výrazným příspěvkem do diskuse o reformování socialismu. Machovcovi se rozhodně nejednalo o klasickou životopisnou studii, ani o práci historiografickou. Hlavním smyslem tohoto díla je podle mého názoru aktualizovaná rehabilitace Masarykovy osobnosti, především jeho myšlenkového odkazu. Druhou rovinou je potom propojení Masarykova myšlení a uvažování se soudobými filosofickými a duchovními směry (tedy těmi aktuálními a módními v druhé polovině šedesátých let), především s existenciální filosofií, moderní protestantskou teologií a západním marxismem.

K obecnému odsouzení Masarykovy osobnosti došlo v pounorovém Československu až během ideologické kampaně v roce 1953. Do té doby byla sice zatracována jeho činnost politická, problémem však zůstávala recepce jeho ideového díla. Otázka kontinuity a diskontinuity s předcházejícími politickými a kulturními tradicemi byla součástí

⁵¹ Důraz na ostré rozlišení mezi hebrejským myšlením a antickou filosofickou tradicí můžeme pozorovat zvláště v díle starozákonního badatele M. Balabána (např. Milan BALABÁN, *Hebrejské myšlení*, Praha 1993). Pravidelné dialogy s Balabánem v rámci bytových seminářů tak mohly být Machovcovi inspirací i při ježišovské práci.

⁵² Otakar A. FUNDA, *Ježíš a mýtus o Kristu*, Praha 2007.

⁵³ Výjimkou je recenze Petra ČORNEJE v *Dějínách a současnosti*, 30/8, 2008, dostupné z <http://dejinyasoucasnost.cz/archiv/2008/7/otakar-a-funda-jezis-a-mytus-o-kristu>.

⁵⁴ Asi nejvýstižnější reflexí díla Ernesta Blocha je studie Theodor W. ADORNO, *Ernst Bloch's Spuren. Notes to Literature*, in: Vol. One, New York 1991.

politického boje mezi znesvářenými skupinami uvnitř politického aparátu.⁵⁵ Kampaň proti „masarykismu“ potom odstartovala (poněkud anachronicky) současně s kampaní proti „sociáldemokratismu“ a anarchisticko-trockistickým“ tendencím. Nebyl tehdy odsouzen pouze politický a hospodářský systém první republiky, s nímž bylo Masarykovo jméno spojováno, ale došlo i k odsouzení Masarykovy filosofie. Během kampaně pak docházelo k odstraňování Masarykových pomníků z veřejných prostranství, Masarykovy knihy byly vyhozeny z veřejných knihoven. Kampaň proti masarykismu se pochopitelně dotkla také akademického prostředí.⁵⁶ Tomuto obvinění se v padesátých letech nevyhnul ani Machovec. Jak jsem již zmínil, v padesátých letech se Machovec věnoval význačným, profilujícím postavám československé historie (Hus, Dobrovský, Palacký). Právě jeho habilitační práce o Husovi (*Husovo učení a význam v tradici českého národa*, 1953) se stala na stránkách *Filosofického časopisu* terčem útoku Karla Kosíka a vysloužila si obvinění z masarykismu a subjektivistických tendencí.⁵⁷

K obnovení diskuse o Masarykovi došlo po roce 1956 a především v průběhu šedesátých let. Právě Machovcovu knihu je možno vnímat jako významný příspěvek k jeho rehabilitaci. Jedná se mu přitom především o prokázání souvislosti Masarykova myšlení s otázkami přítomnosti. Ostatně Masaryk a masarykovská tradice byly stále živé zejména v povědomí starší generace občanů (především těch českých). Domnívám se, že Machovec byl přitahován k Masarykovi i určitou osobní blízkostí, spřízněností ducha, která je jasně patrná i z textu knihy. Machovcovi byla vždycky blízká určitá hraniční poloha, otevřenost různým duchovním proudům a směrům a Masaryka proto považoval za svého bližence. Ve studii se záměrně nevěnuje Masarykově politické kariéře a upozaduje celé prvorepublikové období a jeho prezidentskou éru.

Masaryka představuje jako originálního myslitele, jehož učení může být plně oceněno až následujícími generacemi. Zároveň vidí Masarykovu filosofii v široké dějinné perspektivě a v souvislosti s ostatními, dle jeho mínění duchovně spřízněnými filosofy – Kierkegaardem, Blaise Pascallem či sv. Augustinem. Machovec pak podobně jako u svatého Augustina oceňoval existenciální aspekty Masarykova díla. Masaryk je pro něho především bojovníkem za lidskou autenticitu a odmítání falešných „bůžků“ a model. Machovec v něm viděl téměř svého současníka, osobnost promlouvající do soudobých rozporů. Masaryk je pro něj především myslitelem krize a krizovosti, kterou prochází moderní doba. Není proto tvůrcem ucelených názorových soustav, teorií ani pouček, primární pro něj zůstává autenticita lidské existence. Masaryk v Machovcově pojetí je tak blízký teoretikům Frankfurtské školy (Marcusemu, Adornovi, Frommovi) a svojí kritikou zvěcnělosti člověka moderní vědeckotechnologické civilizace stojí blízko individualistickým „filosofům existence“ i moderní protestantské teologii. Onen „mysl pro odcizení“ potom propojuje Masarykovo myšlení s dílem raného Karla Marxe.

Machovcův *Masaryk* patrně nebyl pouze autorovou sebereprojekcí, ale mohl sloužit i k jistě „sebereprojekcí“ společnosti, o čemž svědčí enormní zájem čtenářů – kniha byla rozebrána krátce poté, co se objevila na knihupeckých pultech. Její obliba mohla souviset i s určitou dobovou idealizací prvorepublikového období, i když se Machovec od takového hodnocení

⁵⁵ Je potřeba připomenout, že ministr školství Zdeněk Nejedlý byl Masarykovým posluchačem a žákem a významnou část svého díla věnoval právě Masarykovi.

⁵⁶ Jiří KNAPIK, *V zajetí moci*, Praha 2006, s. 245–246.

⁵⁷ T. NOVÁK, *Životopis Milana Machovce*, s. 14.

v knize distancoval. Výmluvné je i to, že druhé vydání masarykovské monografie bylo po srpnové invazi staženo z prodeje. S časovým odstupem dnes můžeme vůči Machovcovu textu vznášet kritické výhrady. Domnívám se, že přesně tyto výtky formuloval filosof Jindřich Srovnal.⁵⁸ Ten upozorňuje na Machovcovu příliš jednostrannou akcentaci motivu autenticity v Masarykově díle a opomíjení Masarykova silného důrazu na etiku. Stejně tak oprávněně naznačuje odlišná východiska „filosofů existence“ k samotnému bytí, kdy je výrazně potlačena úloha vědy a představa racionálně organizovaného pokroku.⁵⁹ Domnívám se, že právě etické pojmání víry (očistěné od kultických prvků) sehrává u Masaryka zcela klíčovou úlohu a promítá se i do jeho společenských názorů. Ne náhodou se také Masaryk kriticky hlásil k Augustu Comtovi. V zásadě se mu jednalo především o filosofii, která by z „hlediska věčnosti“ garantovala konkrétní naplňování smyslu lidské existence, včetně politické a společenské dimenze. U Masaryka tak velkou úlohu sehrávaly platónské motivy, potřeba měřit život z hlediska nadosobních idejí. Odsud plynula jeho nechuť k liberalismu a relativismu různých druhů. Z toho pramení i Masarykův kriticky vyhraněný postoj k nejrůznějším aspektům marxismu, patrný hlavně z jeho *Otázky sociální*.⁶⁰ Problematiké je i naroubování Masarykova myšlení na soudobé proudy protestantské teologie, tak jak Machovec učinil – nejen z dnešního pohledu více než adekvátní jsou tyto soudy poněkud anorganické. Barth, Bultmann i Bonhoeffer⁶¹ vycházeli ze zcela odlišného myšlenkového kontextu, kterému představa Ježíše jako učitele mravnosti příliš neodpovídala, a naopak se u všech objevuje distance vůči pojmání Ježíše jako humanistického učitele morálky.

Z analýzy Machovcových prací lze usoudit, že jeho vývoj byl určitou cestou od Marxe k Masarykovi, od revolučního socialismu k sociální demokracii. K ní se ostatně sám přihlásil podpisem chartistického manifestu *Sto let českého socialismu* (1978), vydaného ke stoletému výročí založení české (česko-slovenské) sociální demokracie, společně například s Františkem Krieglem, Jaroslavem Šabatou, Ladislavem Hejránkem či Václavem Havlem.⁶²

Machovec pozdní – myslitel krize

Téma krize evropské společnosti prochází u Machovce většinou jeho děl, v osmdesátých letech se jí pak věnoval ve studii *Filosofie tváří v tvář zániku*, která však v doplněném a upraveném vydání vyšla až v letech devadesátých.⁶³ Jedná se v mnoha ohledech o knihu velmi pozoruhodnou. Milan Machovec zde koncentruje své uvažování o smyslu filosofie v soudobém světě a znovu otevírá témata, jimž se věnoval v předcházejících dílech. Zároveň je tato kniha určitým průvodcem dějinami filosofie, uvnitř kterých se Machovec pokouší

⁵⁸ Jindřich SROVNAL, *T. G. Masaryk ve filosofii Milana Machovce*, in: Mistr dialogu Milan Machovec, s. 64–79.

⁵⁹ Tamtéž, s. 72–74.

⁶⁰ T. G. MASARYK, *Otázka sociální*, Praha 2000.

⁶¹ Karl BARTH, *Stručný výklad listu Římanům*, Praha 1989; Dietrich BONHOEFFER, *Na cestě ke svobodě*, Praha 1992; Rudolf BULTMANN, *Ježíš Kristus a mytologie*, Praha 1995.

⁶² Martin C. PUTNA, *Václav Havel – duchovní portrét v rámu české kultury*, Praha 2010, s. 156.

⁶³ M. MACHOVEC, *Filosofie tváří v tvář zániku*, Praha 1998.

odhalit cesty, vedoucí lidstvo k současnému neutěšenému stavu. Jak je pro Machovce příznačné, filosofií se zde opět zabývá v širokém kulturním a historickém kontextu.

Základním tématem této knihy je směřování lidstva k vlastní záhubě. Toto téma zde přitom není pojímáno fatalisticky, ani není líčeno pouze v apokalyptických vizích. Předmětem Machovcovy reflexe jsou spíše rozpory uvnitř evropské civilizace, vedoucí k ekologické krizi. Machovec si znovu a nově klade některé otázky, které se objevily už v jeho starších pracích, a dochází právě z jistého ekosofického pohledu k přehodnocení Marxovy filosofie. Hlavním problémem současného světa je podle Machovce hypertrofie konzumní společnosti a individualismu, typická především pro západní svět. Toto stadium je pak výsledkem dosavadního historického vývoje. Počátky dialektiky evropských dějin spatřoval Machovec už v raném myšlení řeckých presokratiků, v obratu od světa mytologie ke světu vědy.

Machovec odmítá tradicionalistické obracení se k minulosti jako „zlatému věku“ coby únikové strategii, ale zároveň problematizuje tento samotný „obrat k rozumu“, obecně považovaný za počátek evropské filosofie. Právě dávná přírodní filosofie totiž podle Machovce vytrhla člověka z přirozeného zakotvení v řádu celku a vedla k jeho vyčlenění. Tady podle něho dochází k novému vnímání přírody jako materiálu k přetvoření lidskou činností (techné).⁶⁴ Přes zjevné ocenění řecké myšlenkové tradice 5. a 4. století před Kristem se v Machovcově textu objevují zřetelné výhrady vůči Sokratovi, Platonovi a Aristotelovi. Právě v sokratovském myšlení vidí Machovec naopak příliš silný individualismus, vidí zde důsledky nezájmu o mimolidský svět. Platonovi potom vyčítá metafyzický dualismus a elitářský ráz filosofie, Aristotelovi jednostrannou akcentaci vědy na úkor existenciálních rozměrů bytí. Také v tomto díle vyzdvihuje Machovec oproti antické filosofii tradici hebrejskou s jejím zvláštním smyslem pro pochopení dynamiky lidských dějin. Zároveň ovšem podrobil razantní kritice ideu pokroku, vyvěrající podle něho právě z tohoto dědictví. Je možné, že taková kritika byla podnícena i lichou, ale stále zdůrazňovanou vírou v pokrok, tak typickou pro propagandu komunistických režimů.

Jak jsem již zmínil, Machovcův pohled na Marxovu filosofii je v jeho pozdním díle značně kritický. Tato kritičnost souvisí s tím, jak se do centra jeho pozornosti dostávají otázky bezprostředně související s uchováním udržitelnosti ekosystému. Můžeme zde naopak nalézt souznění s Frommovou koncepcí „biofilní“ orientace života. Právě z této perspektivy se také Machovec vypořádal s Marxovou filosofií dějin. Na ní stále oceňoval důraz na aktivitu, na odvalu ke změně společensko-ekonomických poměrů, na druhé straně jí však vytýká nekritickou akcentaci vize lineárního pokroku, eschatologické uvažování o zákonitostech dějin i jednostranný důraz na rozvoj průmyslové výroby. Právě představa „završení dějin“ dělá podle Machovce z Marxe starozákonního proroka, nabízejícího nový typ eschatologického konceptu, slibujícího vizi „nové budoucnosti“, překonávajícího třídní rozpory starého světa. Jednostranné soustředění na sociálně-ekonomické faktory však podle něj onen marxovský „skok do svobody“ zcela znemožnilo a naopak ještě více svět přiblížilo k ekologické a humanitární krizi.⁶⁵

⁶⁴ Tamtéž, s. 72: „Naučiv se v rané antice a skrze ‚první filosofy‘ tomu v jejich převratu vůbec nejužasnějším a nejdalekosáhlejšimu, totiž že může svůj základní zřetel odvrátit od vágních bájí k oblasti ‚techné‘, tj. k rozumem řízenému zpracovanému materiálu, vrhl se tímto směrem tak prudce s koncentrovaností tak jednostrannou, že tím spíše přeměnil svou domovskou planetu v zásobárnu materiálu, který má cenu jen pragmaticky využít, ale sám o sobě je jen zanedbatelnou suti.“

⁶⁵ Tamtéž, s. 274–279.

Pozdní Machovcova filosofie je tedy poznamenána vědomím této „krizovosti“ a jistým obratem od antropocentrismu k holistickému pohledu na svět. Machovcovo uvažování se v jeho pozdních letech dostává na určité ekofeministické pozice. K ekologické krizi totiž podle Machovce ve značné míře přispěl právě „mužský“ charakter evropské civilizace. Ten v sobě podle něho nesl prvky nadvlády a útlaku, zatímco žena byla těsněji spojena s přírodou, plozením a uchováváním života.⁶⁶ Z téhož důvodu se však také kriticky vymezuje vůči modernímu ideálu emancipace, který ženy pouze pasuje do úlohy zastávání „mužských rolí“.

K tématu globální krize se pak Machovec ještě vrátil v devadesátých letech ve studii *Smysl lidské existence*; jeho ekofeministické názory pak zaznívaly z mnoha rozhovorů. Machovec byl celý život filosofem aktivním, promlouvajícím do problémů a otázek veřejného dění, přičemž od mládí až do pozdního věku zachovával, ba pěstoval punc „filosofa – provokatéra“. I na konci života se tak třeba kriticky (v protikladu s oficiální českou politickou linií) vyjadřoval k bombardování Bělehradu letouny NATO v roce 1999. Od vyhraněnějších politických postojů však v této době zaujímal spíše odstup.⁶⁷ Pestrý život československého filosofa se uzavřel před více jak deseti lety, 15. ledna 2003.

Rozmanitý odkaz Milana Machovce

Přestože Milan Machovec rozhodně není zapomenutým filosofem a bývá většinou zařazován mezi české „filosofické veličiny“, jeho filosofický odkaz stále ještě čeká na zevrubnější hodnocení. Dokázal působit i jako výrazný inspirátor během své pedagogické činnosti, o čemž svědčí pravidelné připomínky jeho památky ve výroční den smrti, pořádané jeho bývalými studenty. Mezi jeho schopnosti patřila především dovednost navazovat dialog mezi zdánlivě nesmiřitelnými stranami. Sám se také nechával inspirovat celou řadou filosofických a duchovních proudů, mezi kterými dokázal hledat vzájemné souvislosti. Tento synkretický (nikoliv však povrchní) přístup ke světu dokladovaly i stěny Machovcovy pracovny, kterou zároveň používal k přespávání. Visely zde vedle sebe portréty Zdeňka Nejedlého, Jana XXIII. a Mahátmy Gándhího.⁶⁸

VOJTĚCH ČURDA

Die philosophische Wanderschaft des Milan Machovec

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz fasst die grundlegenden Arbeiten von Milan Machovec im Kontext seines Lebens und gesellschaftlichen Wirkens zusammen und interpretiert sie. Milan Machovec durchlief während seines langen Lebens eine dynamische intellektuelle Entwicklung, die von einer frühen Faszination der christlichen Mystik über eine Neigung zum Marxismus Ende der vierziger Jahre zum marxistisch-christlichen Dialog in den sechziger Jahren

⁶⁶ Tamtéž, s. 283–285.

⁶⁷ P. ŽďÁRSKÝ, *Hovory s Milanem Machovcem*, s. 144–145.

⁶⁸ Tento příspěvek vznikl za podpory Grantové agentury UK (projekt 633312).

führte, bis er schließlich erneut zur Theologie kam und sich für Fragen der Ökologie interessierte. Dabei überschritt sein Werk die Grenzen der verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen, vor allem der Philosophie, Theologie und Geschichte. Für Machovec' Geschichtsanschauung charakteristisch ist die Aktualisierung historischer Themen und die intellektuelle Bewältigung des Vermächtnisses bedeutender Persönlichkeiten (Dobrovskýs, Masaryks, Augustinus', Jesu) im Kontext von Fragen der Gegenwart. Machovec' Marxismus können wir einen dialogbe-reiten und offenen nennen, der sich oftmals von den üblichen und etablierten Schemata dieser Ideologie entfernt. Am Ende seines Lebens können wir eine Wandlung im Denken Machovec' beobachten, die mit einer immer größer werdenden Sorge um die Entwicklung der europäischen Zivilisation verbunden ist und ihn zu einer nahezu öko-feministischen Haltung führte. Auch die Kulissen seines Wirkens wurden deutlich andere. In den sechziger Jahren leitete er an der philosophischen Fakultät der Karlsuniversität offene und progressive Seminare, in der Zeit der sog. Normalisierung wurde er zwar entlassen, doch konnte er durch Privatseminare eine teilweise Kontinuität der vorausgegangenen Zeit wahren. Nach 1989 gliederte sich Milan Machovec wieder erfolgreich in das akademische Leben ein.

Deutsche Übersetzung: Wolf B. Oerter