
Recenze

Život v knize¹

Jakub Trnka: Filosof Erazim Kohák

Praha, Filosofia 2020. 279 s.

Jakub Trnka předkládá monografii o přebohatém, zdaleka nejen filosofickém životě a díle. Jasně, koncizně, a přece pestře a živě jsou podána ústřední témata Kohákovy myšlení i základní data jeho života a díla. Sedm kapitol postupuje od filosofičtějším témat fenomenologie, tělesnosti a racionality přes etiku a dějinnost až k osobnějším otázkám politiky, národa, češství. Na samotný závěr ještě přichází životopisný nástin (doplňující životopisný úvod knihy), který je sice informativní, ale rozhodně mu nechybí poutavost.

Vcelku lze říci, že všechny kapitoly mají osobní ráz: fenomenologie není redukována na akademickou filosofii, nýbrž podobně jako otázka národa či politiky spoluvoří silně prožívaný programový životní postoj a jedno jediné vyznání, které prochází napříč celou knihou. Osobní rovina (srozumitelná a sympatická snad každému, kdo má uši ke slyšení) a duch svébytného pojetí víry nicméně nevyvazují filosofa z povětivého argumentačního a dokazujícího myšlení. Je to zkrátka stejně tak kniha o člověku jako o filosofovi, stejně tak o vlastenci, jako o fenomenologovi, aniž odborná stránka ruší onu „životní“ a naopak, spíše jedna posiluje druhou. S Trnkovou knihou se to tak má podobně jako s texty Kohákovými – od odborné vědeckých až po populárně naučné či novinové mají všechny ambice odpovídat na základní a „poslední“ otázky člověka, a to pokud možno srozumitelně. Ostatně Kohák patří k těm filosofům, jež filosofii žijí, a proto o jejich filosofii nelze psát, aniž se píše o jejich životech, víře a nevíře, programech a vizích. Jakub Trnka tuto povinnost pozoruhodně naplňuje: nijak onu jednotu nekonstruuje – ať už strukturou svého textu, nebo obsahem –, ale daří se mu ji zpřítomnit v textu samém. Řečeno silněji, Kohák patří k filosofům, o nichž psát bez přátelství k nim má asi tolik smyslu jako vést rozpravu se Sókratem a nebýt upřímný.

To vše implikuje největší přínos knihy, schopnost u mnohých témat jít až na dřeň, představovat je v co nejširším rozsahu a podobě: například fenomenologie je vykládána v jejím významu pro lidstvo, národ se pokouší Trnka spolu s Kohákem

1 Tento text byl podpořen projektem OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425, spolufinancovaným z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

vykládat jako „etický projekt“ (s. 122).² Témata, která dnes chápeme jako samozřejmá, jsou vykládána v nesamozřejmých kontextech – například ekologie jako promítnutí „vztahu člověka k celku bytí i k sobě samému“ (s. 123). A zároveň je tu vždy již zmíněná rovina místy až prožitková, kdy představení „vědeckého“ problému, světonázorových proudů či základních životních postojů doprovází odkaz k všední zkušenosti: například přijetí Augustinovy generální teze *esse qua esse bonum est* (s. 105) je rozvedeno až po konkrétní výklad toho, jak lidské zlo spočívá v nezájmu a lhostejnosti, jak je všichni prožíváme v každodenní zkušenosti, ale běžně je se zlem a špatností nespojujeme (s. 108).

Fenomenologický přístup, který někdy bývá uplatňován a vykládán jen jako filosofická metoda, tedy u Koháka nachází Trnka za vším – například právě za ekologickým vztahem k životu či za etikou. Eticky či ekologicky se chovající člověk popisuje, co se mu dává, což je právě ona primární rovina smyslu („prožívaná skutečnost sama“ coby základní fenomenologická danost, s. 196), a výkon jedince spočívá „pouze“ v askezi očisťující ho od všech nánosů objektivismu či jiných falešných konstrukcí (s. 123). Při tom ale Trnka neopomene implicitně poukázat k napětí v tomto postoji, protože Kohák určitý objektivně pozitivistický přístup bral vážně, což začíná již jeho pevnou vazbou k Masarykovi (u kterého je ovšem nejzajímavější, jak pozitivismus překonává). Při výkladu je nicméně matoucí nejasnost, jestli je prvotní ohled na přírodu (pak by zřejmě bylo třeba Koháka vysvětlovat konsekvenčialisticky, s. 124), anebo zahlédnutí smyslu, hodnoty. Říci, že jde o jedno a totéž, je u Koháka asi možné, ovšem je třeba to doložit a vysvětlit – hlavně v rámci dalších tezí z knihy, v nichž je například řeč o dvou „zcela odlišných řádech bytí“, vitálním a morálním (s. 93), aniž je jasně vyloženo, jak se onen vitální má k přírodě jako takové (co z toho (ne)patří k „základní hodnotě a smyslu všeho jsoucího“? (s. 90)).

K vyzvednutí fenomenologie se rovněž váže zdůraznění „vlastní zkušenostní evidence“ na úkor (filosofického) myšlení (s. 25). To, myslím, je příliš silná teze, a to dokonce i na Koháka, který tak jednoznačně zkušenost proti myšlení neupřednostňuje (viz např. důraz na „život v rozumu“, s. 93) – byť u něj ona evidence nepochybně hraje ústřední roli. Už jen jeho život je přinejmenším stejnou měrou jak životem myslitele, tak *zakušitele*. Jestliže ale přijmeme tento ošemetný protiklad, pak k němu patří i jistá nesmiřitelnost života myslitele (kontemplativního) a života činného. Není neznámo, že Kohák pro lidi například v sociální demokracii neaktivnější (Karel Hrubý apod.) byl spíše oním myslitelem než pracantem strany či hnutí. Nemám vůbec ambici to jakkoli hodnotit, spíše zde vidím ztělesnění jedné dimenze tragiky lidského osudu, tj. nemožnost dělat řádně obě aktivity, a to přitom s vědomím, že k sobě nevyhnutelně patří a vzájemně jedna druhou podmiňují v její dokonalosti. Otázkou pak je, zda předložená kniha Koháka přece jen nějak neidealizuje, protože jediné taková „abstrakce“ ho umožňuje vidět nekonfrontačně stroje. V knize ovšem bezesporu prvotně jde o Kohákovo myšlení, nikoli o jeho život, byť

2 V závorkách v textu odkazují ke stránkám recenzované knihy.

i ten je zde sympaticky a věrně načrtnut, avšak nikoli rozebírán – čili v této souvislosti autorovi nelze nic vytýkat. Toliko by bylo dobré ještě podrobněji vysvětlit, v čem Kohák navazuje a v čem nikoliv na Husserlovo smíření (vědecké) racionality se subjektivním či osobním nahlížením (odmítaje subjekt-objektové rozštěpení světa, s. 56 an.).

S knihou obecně nelze příliš polemizovat: výklad je Kohákovi věrný, deskripce problémů jsou přesné a systematicky probírané. Polemika tedy vždy nutně míří i ke Kohákovi samému, respektive k nepolemickému výkladu Koháka tam, kde by polemika byla na místě. Takových míst je víc, některá zabírají široké pole a změnily by výklad k nepoznání, chtěl-li by je autor vážně zpochybnit. Obecně platí, že Trnka od vcelku neproblematických uvedení do Kohákovy a Husserlovy fenomenologie či dalších filosofických nauk a tezí přechází k silným a ne vždy opodstatněným, bez dalšího zdůvodnění přijatelným koncepcím (u Koháka ovšem bezpochyby přítomným), ať už samotné filosofie, národa, demokracie, humanity či etiky. V následujících odstavcích stručně na některá taková místa poukáži.

Příkladem drobného problému je ryze negativní výklad *postmoderny*, který by bylo užitečné konfrontovat s pohledy ne nutně opačnými, ale umírněnějšími a nejen ve filosofii poměrně obecně přijímanými. Tvzení typu „Je zřejmé, že postmoderní příběh o konci všech velkých příběhů ve své emancipační roli selhává“ (s. 146) žel pouze sugerují něco, co by bylo vhodné vykázat argumenty. Podobně nesamozřejmá jsou tvrzení o postmoderní redukci pravdy na „mocenský nástroj“ (s. 142) a konzumní světonázor, či o postmoderní neschopnosti rozlišovat mezi ideálem a ideologií (s. 143).

Podobně definice dnešní liberální společnosti jako postavené na „jediné svobodě“ – „svoboda bohatých dále bohatnout a chudých dále chudnout“ (s. 164) – se mi zdá zjednodušená a bezohledná k historii a skutečnosti. Není dnešní neoliberální společnost spíše tápající, usilující nalézt lepší pravidla a způsoby, jak zachovat a rozvíjet „možnosti (a tedy i právo) rozvoje každého jednotlivého člověka k plnosti lidství proti nejrůznějším formám nadvlády a útlatku“ (s. 164), a při tom zamezit bohatnutí bohatých a chudnutí chudých? Že se to z mnoha důvodů příliš nedaří, je věc jiná.

S odmítáním postmoderní doby souvisí Koháková „nostalgie“ – např. „předmětem zla (tj. mrzačení a ničení), není v moderní době už jen ta nebo ona věc, ta nebo ona bytost – resp. dílčí oblasti reality jakožto skupiny těchto věcí a bytostí –, nýbrž v kritickém ohrožení se nyní nachází veškerý svět života jako takový“ (s. 122). Není jasné, proč by u všech těchto případů nemělo jít maximálně o rozdíl ve stupni ničení či šíření zla, tj. vykázat podstatnější zkaženost se po mém soudu nikde nedaří a Trnka se o to vlastně ani vážně nepokouší.

Kritickému pohledu by stálo za to vystavit také po mém soudu problematickou Kohákovu interpretaci Patočkových *Kacířských esejí* coby ideologie radikálního individualismu, který má být založen „na odlišných teoretických předpokladech“ oproti Patočkovu angažmá v Chartě 77. (s. 160)

Kontroverzní mi připadá rovněž tvrzení na straně 115 o tom, že člověk „nesmí žít pod překryvem samozřejmosti, v každodenní jednoduché neproblematičnosti. Musí si zachovat otevřenu svou vnitřní citlivost, svou schopnost nahlížet věci ne-samozřejmě, a to až do dospělosti – ať už se to ve vybraných okamžicích děje skrze filosofický údiv, náboženský prožitek posvátna nebo třeba uměleckou hravost a imaginaci. Jen člověk, který si proti všem nástrahám samozřejmosti zachovává svou vnitřní vnímavost, může být oslovován inherentním smyslem a hodnotou věcí kolem sebe.“ Jakkoli sympaticky zní tato slova, ptám se, jestli život v každodenní samozřejmosti a neproblematičnosti vylučuje vnitřní vnímavost, oslovování hodnotou, hodnotovou evidenci? Řekl bych, že jednak jsou – minimálně některé – hodnoty samozřejmé, nedovedli-li bychom si představit ctnostné jednání jako součást životní rutiny, nemohli bychom očekávat jeho větší rozšíření. Dále, každodennost není neproblematická už sama o sobě – nejen proto, že k ní patří řešení mnoha problémů, ale i proto, že jednak už tyto problémy s sebou nesou problematičnost existence člověka (už jen „vydržet“ onu každodennost je určitý výkon), jednak lidé v nejvšednějším životě mohou prožívat a řešit hlubokou problematiku, krásu i tragiku lidské existence. Ani filosofický údiv, náboženský prožitek či umělecká imaginace možná nejsou nezbytné k hlubokému a autentickému způsobu života. Jsou-li, pak by bylo třeba říci, proč tomu tak je a co se jimi přesně myslí, a hlavně tedy, jestli je lze očekávat i od lidí neškolených například v umění či filosofii.

Otázkou je, zda si autor neprotiřečí, když říká, že „dobro naší vůle se odvozuje od dobra nějakého bytí, jehož se naše vůle týká jakožto svého účelu“ (s. 116)? Co jiného než určitý každodenní život představuje u Koháka (dobré) bytí člověka, (ne) naplněný lidský úděl? Viděl snad Kohák „bytí“ spíše v náboženství, umění či filosofii než v životě prostého člověka, v životě všední drobné práce? Rozlišení jedinice mravně indiferentního a mravního není totožné s odlišením člověka prostého od náboženského, uměleckého či filosofického (s. 116–117). To nakonec ale připouští i Trnka: „Jediný rozdíl od člověka žijícího v mravní indiferenci, v celkové existenciální zapomenutosti, spočívá v tom, že jeho habituální struktury jsou potenciálně uvědomované, tj. mohou být (a také jsou) ve vybraných okamžicích reflektované. Jinými slovy: pokud je dotázán, dokáže ze svých motivací vydat počet, dokáže odpovědět – a v tomto smyslu je za své jednání odpovědný. Jeho zvyky a hodnotové postoje jsou odvozené z autentického mravního náhledu. A to nejen na začátku, nýbrž odvozují se z něho neustále v tom smyslu, že tento člověk se k takovému náhledu může kdykoli navrátit jako ke svému opravňujícímu zdroji.“ (s. 117) Zde tedy člověk může žít „pod překryvem samozřejmosti, v každodenní jednoduché neproblematičnosti“ (s. 115), aby případně své jednání podrobil reflexi, která je ovšem také věcí všední, nikoli výsadou filosofa.³ Navíc se mi zde stále zdá nezodpo-

3 Příklad „reflexe“ očekávatelné již ve starověku coby součást každodennosti: „Do svých hebounek očí ať nikdy nepustíš spánek, dříve než třikrát z činů svých denních neprojdeš každý! ,Čím jsem se provinil? Co jsem učinil, co pak jsem zameškal?“ Porfyrios, Vita Pyth. 40. In: *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Vybral a přeložil K. Svoboda. Praha, NČSAV 1962, s. 41.

vězenou otázku, zda mravní indifferenci (která ničí svět) nenalzáme spíše u toho, kdo navzdory tušení nesprávnosti svého jednání, respektive vědění o nabízejících se lepších alternativách (třídění odpadků), se k nim nepřikloní. Není problém spíše než u lidí jednajících „eticky“, ale neschopných sofisticky obhajovat svoje činy (třídění odpadu), u těch, kdo za pomoci nejvyšší sofistiky obhajují své přečiny? Zkrátka si kladu otázku, jestli zde není přeceněna hodnota vědomí proti jednání. Jednat vědomě ještě vůbec neznamená vědět, co se vlastně zde a nyní děje. Naopak víme z dějin, že lidé mnohdy vydobyli „pokrok“, aniž by přesně věděli, co získali, aniž by byl ten či onen čin slovně a pojmově zpracován.

Trnka ovšem výše popsaný přístup sám také oslabuje. Tak například když popisuje, že životní naplnění je dosažitelné jedině tak, že „se o ně [člověk] nestará přímo“ (s. 118, p. p. č. č. 309), což se zjevně vztahuje i k hodnotám a inherentnímu smyslu. I ty je tak nezbytné sledovat a vstřebávat nepřímou, skrze běžný život zde a nyní, skrze řešení všedních problémů. Rozhodující je praxe, již v lepším případě doprovází vědomí a reflexe. Kohák má sice dle Trnky stavět více než na jednání na rozumění (s. 120), ale to, jak zde ukazují, není vždy jednoznačné. Jsou nepochybně rozumění coby „filosofické a kulturní předpoklady..., z nichž vyplývají určité... mravní postoje...“ (s. 120). Ale jsou i rozumění méně závislá na dobových „rastrech“ – a ty člověk jako člověk svým jednáním až skoro instinktivně drží, respektive se proti nim brání (zabíjení, krutost).

K tomu patří, že není přesvědčivě vysvětleno, proč by filosof měl „rozbíjet a narušovat zažitě samozřejmosti“ či „skupinový souhlas“ (s. 45). Kloním se zde k varování, že lidem je naopak rozumné zažité a náplň tvořící jistoty ponechat, pokud tedy není myslitel schopen nabídnout přijatelnou a reálnou lepší alternativu. Argument obhajující Kohákův postoj říká, že to rozbíjené je „svět určité tradice, která je ale anonymní a neuvědomovaná“ (s. 45). Nerozumím ovšem proč, pokud je přebírána v rámci výchovy a až intimního života s rodiči či jinými blízkými lidmi, by nutně měla být anonymní a neuvědomovaná. A zadruhé, není po mém soudu dostatečně vysvětlený nárok nalezení vyššího horizontu, aby se do života jedince či společnosti vlomil „jakoby cizí rozměr“ (s. 45). Proč by tento rozměr nemohl být součástí té které dané tradice? Případně ho není třeba, jak vystihuje Filip Karfík, když upozorňuje na nebezpečí (u Patočky volajícím po „otřesené jistotě daného smyslu“) tahu nejen „proti setrvačnosti a sebezapomenutosti, ale i proti jistému bytostnému sebeporozumění lidského života jako čehosi, co je dáno k přijetí, v přijetí ke spění a ve spění k naplnění a co si v tomto smyslu musí rozumět teleologicky, aby vůbec dokázalo být“.⁴

Tím vším pochopitelně nechci říci, že v žitém světě nemůže existovat anonymní, na materiální profit a zmocnění se všeho kolem sebe orientovaný život. Tvrdím jen, že takový být každodenní a tradiční život nutně nemusí a k tomu si postačí sám. Stejně jako k naplnění smyslu lidského života není třeba heroického hledění do očí smrti (to bych mimochodem nepřipisoval s takovou samozřejmostí ani Patočkovi, s. 46),

4 Karfík, F., Proč je Patočkova filosofie dějin kacířská? *Reflexe*, 1994, č. 12, s. 3; s. 6.

tak není třeba ani filosofie. A když už si filosof dovolí říci, že by obyčejný člověk měl „svůj život podřídit nějakému vyššímu měřítku, které ho bude průběžně orientovat“ (s. 46), a začne mu rozbíjet dosavadní nějak základně fungující svět, pak by měl vysvětlit, jak zajistí, že obyčejný člověk bude schopen nový smysl vůbec pochopit, a poté dokonce i přijmout a orientovat se dle něho. Trnka sice hovoří (s. 47–48) o tom, že filosof v druhé fázi „stanovuje ideální program pro obnovu lidského světa“, neříká ale „jak na to“ a navíc se již věnuje společenské dimenzi života, nikoli osobní.

Onen tradiční, každodenní život v sobě ovšem nese obě dimenze, jak osobní, tak společenskou, a proto by bylo třeba vysvětlit filosofický životní obrat na obou rovinách. Pokud má k vysvětlení přispět třetí úkol filosofie – „odhalovat univerzální struktury žité skutečnosti jako takové“ (s. 48) –, pak ten je v knize představen sice podrobně, ale víceméně pouze z hlediska „pochopitelnosti“, nikoli „přijatelnosti“, tj. čtenář netuší, proč a jak ho má být prostý člověk s to vzít vážně a zakomponovat ho do svého života. Odpověď není ve slovech „tak, že se filosofie stane způsobem života celé polis...“ (s. 51), protože to je stále jen vize, o jejíž realizaci není slyšet. Tím nechci říci, že Trnkovo, potažmo Kohákovo myšlení, čtenáře neorientují a svojí moudrostí nemohou přinést změnu do jeho života. Jen tu chybí pokus o explicitní systematizaci ambiciózního úkolu, ke kterému se hlásí a v němž jde o to změnit lidi a společnost. Navíc je tu jistá rezignace na vyrovnání se s tradicí: když se mluví například o dialogické povaze filosofie v kontextu politična a oné filosofické proměny světa (s. 50–51), tak by bylo dobré vzít v potaz alespoň některé pokusy o konkrétní vedení podobných dialogů nebo jejich konceptuální návrhy (viz např. Habermasova strukturální přeměna veřejnosti).

Náročný čtenář pak bude postrádat to, co u Koháka v jeho pozdních dílech chybí některým nejbližším přátelům: vyslovení se k politice, k současnému uspořádání a ideji Evropy a místu českého národa v ní, představenému tak, že z toho může čerpat například i česká zahraniční politika.⁵

S tím souvisí, že pojetí národa postavené na etnické, jazykové a kulturní příslušnosti, které není aktualizováno pro naši dnešní situaci,⁶ se v knize snoubí s existenciálním, rovněž problematickým pojetím politiky. Trnka s Kohákem sympaticky rozlišuje mezi nacionalismem a vlastenectvím, ale zůstává v zasetí myšlenky kulturně-etnické podstaty národního státu a existenciální politiky, která si nárokuje (spolu)tvořit národní osud a smysl. Trnka žel tato snad ani ne protičečení, napětí ovšem určitě, podrobněji nerozvíjí, byť se zdá, že jsou jádrem i mezí Kohákovy myšlení a života. Sám si zde v tomto krátkém textu nedovolím rozhodovat, co a jak z vyjmenovaných charakteristik moderního národa jako dějinného subjektu, totiž ze sdílených vzpomínek, přítomných reálií (jazyk, kultura, krajina) a sdílených nadějí a poslání (s. 197), je dnes stále reálné brát jako bernou minci toho, kým jsme

5 Skalický, K., Erazim Kohák. Muž dvou kontinentů a jedné vlasti. *Reflexe*, 2020, č. 58, s. 254–261.

6 Viz debatu autora této recenze s J. Čapkem a K. Boháčkem ve *Filosofické kavárně* 1. 10. 2020, jejímž tématem byl „Filosofický odkaz Erazima Koháka“. Dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=On2luiR89x0>; [cit. 7. 7. 2021].

a kam jdeme. Zdá se mi, že zde je naší době bližší Rádl se svým pojetím smluvní demokracie, prvotností státu nad národem – a nutno říci, že Kohák má k Rádlu pojetí ovšem v mnohých předložených tezích také blízko, někdy až nerozeznatelně. Možná by tak bylo zajímavé vyložit ho – zkusmo – jednoznačněji „rádlovsky“? Ale lze dnes ještě plánovat seberealizaci národa v ideálech filosofických (s. 212), v prvním kroku dosahovat „podstatných struktur žité skutečnosti“ (s. 210) a z nich poté vystavět emancipačně kulturní vzmach národa? Nespočívá nějaký takový „vzmach“ přípustný v našich krajích dnes spíše ve státně ústavním zřízení, tj. není tolik epistemologickou záležitostí jako státně-právní procedurou?

Jinak řečeno, Kohák držel jisté eschatologické pojetí dějin, národa a politiky. Aniž zpochybňuji, že politika, stejně jako národní a dějinné působení mohou přispívat k životní náplni a smyslu a je třeba se jim i dnes věnovat, kladu si otázku, jestli je stále lze chápat jako rozhodující pro naplněné životy dnešních Evropanů, respektive jestli lze zpochybňovat smysluplnost a naplněnost životů těch, kdo je nemají za ústřední, a zda není negativní odpověď vlastně dobrou zprávou.

Závěrem se sluší říci, že Trnka svojí knihou úctyhodně naplňuje předpoklad, z něhož vycházel sám Kohák, totiž, že „život jakéhokoli kulturního společenství... je nutně vázán na aktivní myšlenkovou reflexi o sdílených ideálech, skrze něž toto společenství žije a v nichž se identifikuje. Filosofie je tak především polem, na němž se odehrává hlavní část tohoto zápasu o to, kým vlastně jsme. Samozřejmě nikoli jako individua, ale jako bytosti společenské a kulturní“ (s. 232). Ovšem jak i v předložené knize opakuje, není pochyb o nemožnosti vedení takového společenství bez vztahu k celému světu – i proto nelze než doporučit knihu o Kohákovi publikovat také v angličtině, aby toto širší publikum potvrdilo význam Kohákova myšlení, respektive Trnkovy práce.

Na knihu lze nahlížet z různých pohledů. Jedním je „dělání pořádku“ v Kohákoví, což se jistě podařilo. Jiným je hledání odpovědí na dnešní problémy, respektive kladení otázek dnešku na základě Kohákova myšlení, k čemuž se autor neodhodlal. Toto rozhodnutí je na druhou stranu pochopitelné, protože Kohákovo myšlení je celistvé, a dodá-li se k němu cokoliv či se nějaká jeho část zpochybní, povede to nutně k revizi takřka všeho ostatního, a tak půjde vlastně o další, jinou knihu. Potřebné jsou přitom obě.

Je nezpochybnitelné, že kniha přístupně a detailně představuje Kohákově *humanismus* rozvíjený jako *personalismus* („Člověk tvoří a rozvíjí svou individuální existenci tím, že se angažuje do světa a spolu s druhými, skrze diskusi a ve vzájemné solidaritě formuje jeho podobu“; s. 162) na půdorysu *fenomenologie*. Tím se stává první systematickou interpretací filosofického příběhu Erazima Koháka a všichni další seriózní badatelé k ní budou muset přihlížet.

Tomáš Hejduk

Filozofická fakulta Univerzity Pardubice

Tomas.Hejduk@upce.cz