

O radikálnosti radikálního myšlení

Petr Bláha

in: Martin Šimsa (ed.), *Nepředmětné výzvy české filosofie. K myšlení Ladislava Hejdánka*, Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, 2013, p. 11–19

in: Martin Šimsa (vyd.), *Nepředmětné výzvy české filosofie. K myšlení Ladislava Hejdánka*, Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, 2013, str. 11–19

◆ článek, česky, vznik: 2013

◆ article, Czech, origin: 2013

Filosofování je nanejvýš riskantním povoláním. Přestože si ho řada lidí dobrovolně volí za své zaměstnání, původní zdroje filosofování nabývají svou sílu odjinud. Každé zaměstnání je součástí nabídky, která vzniká v důsledku prosazující se společenské tendence. S dynamikou této tendence se proměňuje škála možností, jak se společensky uplatnit. V tomto smyslu je akt výběru filosofování za zaměstnání zvláštním úkonem. Jedná se totiž o dobrovolnost, jež je limitovaná respektem ke společenským tendencím, a zároveň o volbu něčeho, co se začíná propadat v možnostech, které by mohly uspokojit nároky na společenské uplatnění. Filosofování v podobě zaměstnání tak získává punc jakési dvojznačnosti, protože právě stoupající neatraktivnost z hlediska společenského uplatnění otevírá toto filosofování příbuznosti s povoláním, čímž se zastírá původní smysl povolání k filosofování. Stává-li se tak volba filosofování jakožto zaměstnání společensky obtížně srozumitelnou, je o to více původní rozměr povolání k filosofování stížen cejchem absurdity. Filosofický zaměstnanec se tudíž nekompromisně podílí na likvidaci základu ospravedlnitelnosti své volby.

Ladislav Hejdánek o těchto propastech ví a svým filosofickým poselstvím odhaluje jejich lákavost a o to větší záludnost. Přestože, nebo právě proto, že prošel zkušeností akademicky provozovaného filosofování, často se hlásí k takovým osobnostem, které jsou mu ztělesněním protikladnosti k tomuto provozu. Ať už se jedná o Hejdánkem oblíbeného Kierkegaarda nebo Sókrata, k jehož podobě filosofování se otevřeně přihlásil i při přebírání čestného doktorátu ústecké univerzity. Hejdánkem často připomínaný Sókratés jistě umožňuje pronikat k jednomu z podstatných zdrojů evropského filosofování. Je to však právě jeho důraz na povolání, který může odhalovat obtíže při spojování tohoto povolání s radikálností. Na první pohled jde o radikální otevřenost pro povolání ke službě bohu, kvůli níž Sókratés zanedbává vše, co patří k obvyklým starostem člověka. Sám Sókratés nezmiňuje jenom zanedbávání své rodiny, ale i nemožnost vykonat něco užitečného pro stát. Zdá se, že pevnou součástí původní filosofické radikality je nedobrovolnost. To, že je člověk povolán, si nevybírá, a závazek, jenž z této výjimečnosti vyplývá, dost dobře nelze odmítnout. Jenže budeme-li ještě dál sledovat kontext Platónova vylíčení Sókratovy obhajoby, ukáže se, že se do značné míry jedná o hru na nedobrovolnost. Sókratovi jde o život a vážnost jeho obvinění může zásadně zlehčit upozornění, že nejednal zcela svobodně. Lze trestat tam, kde chybí odpovědnost za jednání?

Sókratova archetypální podoba radikality filosofování v sobě odhaluje minimálně ještě jeden inspirativní podnět. Přiznává-li se totiž k tomu, že zanedbává rodinu, není v tom přítomno jenom to, že by se o ní rád staral, kdyby nesloužil vyšším výzvám. Radikalitu filosofování může umocňovat i nedobrovolné vyhnání do veřejného prostoru z důvodu nesnesitelnosti rodinných vztahů. Radikální jinakost toho, kdo je povolán k filosofování, má řadu úrovní pro své zpřístupňování. A je otázkou mnohdy manipulativně míněné volby důrazu, která úroveň se bude blížit své absolutizaci. Od úrovně patetické lze volně přecházet k úrovním méně přetíženým imperativními hledisky. Každopádně radikalita filosofování souvisí s jinakostí, a to takovou jinakostí, která může být způsobena okolnostmi nebo může být zakódována do povahových dispozic. Filosofická vstřícnost k radikálnosti tak může být strategickým východiskem, jak si s riskantní jinakostí poradit. Jistě východiskem, které samu riskantnost neodstraňuje, ale povyšuje do úrovně centrálního životního významu.

Svým způsobem je každé filosofické tnutí k jednoznačné výpovědi, která jako by podtrhovala závažnost pokrytí posláním, čímsi velmi riskantním. Potýká se totiž s letmo načrtnutou paradoxností samotných zdrojů filosofické radikality. Aniž bychom se nyní chtěli pouštět do analýzy lidské přirozenosti, zaznamenejme Hejdánkovu provokativní zmínku o „nepřirozenosti“ filosofického myšlení. Vskutku je-li přirozené nemyslet, pak se filosofovo poslání stává údělem, kterému je vydán napospas. Právě v tomto smyslu může být chápána filosofická radikalita jako životní strategie, jak zvládat vlastní sebeporozumění tomu, co svými projevy zasahuje do prostředí, jež je opracováváno tím, co je pro člověka přirozené. Z tohoto rozporu pramení zvláštní rozpolcenosti, které se dají překrýt působivou konzistentností výpovědi jen za cenu krajního rizika. Hejdánek se však nebrání tomu, aby jeden z důsledků tohoto přetížení riziky včleňoval do závažnosti filosofické výpovědi. Rozhodnost může vést k omylu, ale takový omyl je omylem inspirativně produktivním. Například ve svém chápání dějin za

takový omyl na poněkud posunuté úrovni kulturně vnímaného úsilí považuje řecký zápas s mýtem.

Touto zmínkou se chceme přiblížit tomu, co považujeme za jádro Hejdánkova filosofického poselství, přičemž se domníváme, že předchozí předznamenání je čímsi nezbytným pro ukotvování Hejdánkovy radikality. Podstatou radikality je totiž střetávání s okolím, a tím i jistá závislost na jeho ovlivnění. Tyto faktory vystupují ze svých možných ústraní i v důsledku Hejdánkova odmítání filosofa, který se z různých důvodů sebeobránně uzavírá do izolace. Představa společensky angažovaného filosofa jistě odpovídá sókratovskému archetypu, a to se všemi motivačními obtížemi. Filosofování se totiž otevírá potřebě cosi společensky zjevovat či ovlivňovat, a to i za cenu kolize. Ovšemže vyjdeme-li z Hejdánkovy teze o nepřirozenosti myšlení, pak se zdá, že kolize je nezbytnou součástí takto pojatého filosofova působení. Radikalita vyvolává kolize, a to i tehdy, neusiluje-li filosofování o to, aby lidé uvěřili zjevovanému. Filosof vstupuje do veřejného prostoru, aby bylo zaslechnutelné to, co říká. I tento moment nedílně patří k paradoxu filosofování, které hledá posluchače bez nároku na jeho ztotožnění s obsahem zjevovaného. Toto zjevované je ovšem závislé na tom, aby bylo zaslechnuto. Tento souběh, odůvodňující veřejné působení, může zvyšovat atraktivnost sdělovaného třeba i tím, že sdělovaným bude pravda. Nepotřebuje však filosof, aby jím vyslovovanou pravdu někdo slyšel, protože vzniklá kolize může potvrdit jeho výjimečnost? Co jiného totiž v prostředí, kde přirozené je nemyslet, může vzniknout? Symbolicky vyjádřeno je jedním z ústředních pilířů nejednoznačnosti Hejdánkova filosofování Platónovo dilema osvobozeného vězně. Co si počít s nahlédnutou pravdou a o jakou hodnotu se jedná, jdeme-li do maximálního rizika kolize s těmi, kteří tohoto náhledu nejsou schopni? Jak se ubránit tomu, aby patetické obětování se pro druhé ve jménu zjevované pravdy nebylo poskvřeno doznáním, že život v absolutní vyvolenosti pro nahlédnutí pravdy je k nevydržení?

Hejdánek mluví o radikalitě filosofického myšlení v různých souvislostech, které však mají společného jmenovatele. Chceme-li ho postihnout, je nezbytné vydat se cestou Hejdánkova rozumění dějinnému vývoji. Až nápadně frekventovaně zdůrazňuje židovský vynález anti-archetypu, přičemž využívá Eliadeho interpretaci archaických kultur. Ty byly orientovány archetypálně do minulosti. Sám Eliade postihuje paradox napodobování a opakování archetypů, když říká, že opakováním gest někoho jiného se archaický člověk stával sám sebou v momentě, kdy sám sebou přestával být. Eliade ovšem připomíná, že tato paradoxnost je zřejmá až modernímu člověku. Je proto do jisté míry problematické projektovat z dnešní dějinné zkušenosti do archaického prožitku určité hodnotící konkretizace. Ústředním motivem, který Hejdánek dosazuje do charakteristiky archaického člověka, je moment děsu. Archaický člověk se děsí odchylky od zažitých stereotypů, dokonce se děsí ztráty sebe sama. Tento zdánlivý protimluv vůči Eliadeho charakteristice souvisí s tím, jak Hejdánek chápe židovský objev budoucnosti. Pro ilustraci používá starozákonní příběh o Abrahamovi, který byl Bohem vyzván k radikálnímu životnímu obratu. Abraham odpovídá na výzvu tím, že jde vstříc neznámému a se vši rozhodností opouští to, co je mu důvěrně známé. Tímto neopakovatelným gestem se budoucnost, která pro archaického člověka byla zdrojem hrůzy, stává pramenem naděje. Otevřená budoucnost tak získává punc ospravedlnitelnosti dosud tabuizované lidské podnikavosti. S odvoláním na židovskou tradici Hejdánek dokonce mluví o světo dějinném pokusu o překonání závislosti člověka na mýtu. Z orientace na minulost se stává zaměřenost na to, co přichází z budoucnosti a co se ještě nestalo. Člověk přestává napodobovat a díky své tvůrčí iniciativě se podílí na tom rozhodujícím, jehož obrysy nikde v minulosti nenajde.

Nežli budeme tyto souřadnice radikality filosofického myšlení sledovat dál, stojí za to pozastavit se nad Hejdánkovou interpretací Eliadeho. Dá-li se ovšem mluvit o interpretaci, protože aniž by to sám Hejdánek nějak zdůrazňoval, v mnohém jde jeho výklad proti intencím Eliadeho důvodu zabývat se popisem archaických kultur. Hejdánkovu polaritu děsu a naděje lze usměrnit Eliadeho pojetím židovské naděje, která spočívá v tom, že děsivě rozevřené dějiny do nekonečné budoucnosti jednou definitivně skončí. Mesiánská koncepce dějin produkuje závislost na ospravedlňujícím eschatologickém vyústění, což vytváří mimo jiné specifickou odlišnost mezi židovským a křesťanským chápáním dějin. Zatímco Hejdánek často mluví o židovsko-křesťanské tradici, je otázkou, zda tím nejpodstatnějším pro porozumění naší dějinné situace není právě napětí mezi tím, co lze nazvat židovským a křesťanským principem. Židovská tradice má totiž na rozdíl od křesťanské mnohem výraznější sklon k netrpělivosti, protože každé snášení jistého provizoria má své meze. Křesťanství má příležitost vytěsnit mesiášský syndrom vědomím

toho, že to nejpodstatnější se narozením Krista jako syna Božího již stalo. Něco takového je však pro Hejdánka nepřijatelné, a proto je srozumitelné, proč směřuje to, co lze chápat jako významnou součást dějinné polarity.

Jiným problémem konfrontace Hejdánkova pojetí židovského objevu budoucnosti s Eliadem je hledisko emancipující se tvůrčí svobody. Eliade ve svých úvahách tento model překračuje upozorněním na projekční závislost, která udržuje zdání překonatelnosti archaické statickosti. Moderní zvládnutí otevřené budoucnosti učinilo z dějin převahu determinizujících faktorů, které současného člověka uvězní do totální beznaděje. O to více před tímto nevyhnutelným důsledkem své podnikavosti uhýbá do iluzí, které mají účelově zachránit ospravedlnění dějinného vyvázání se z archetypálních struktur. Světodějinnost emancipačního procesu navzdory veškerému sebepřemlouvání člověka o dějinném úspěchu ústí do beznaděje a zoufalství, jímž lze čelit pouze vírou, jež je schopna odolat pocitu hrůzy z dějin.

Protože pojem víry je jedním z centrálních pojmů Hejdánkova uvažování, bylo by jistě podnětné pokračovat v konfrontaci s Eliadeho chápáním víry. Zůstaneme-li u náznaku, lze mnohé odezít z odlišného pojmání židovství. Radikalita víry v Hejdánkovo pojetí čelí přiznávané upadlosti světa, které však nepřiznává definitivnost. Víra je otevřeností k tomu, co je rozhodující a co se ještě nestalo, takže žádný přehled dějinně determinujících faktorů nelze postavit tak, aby opodstatněnost takto chápané víry zpochybnil. Víra souvisí s pravdou, které Hejdánek rádlovsky rozumí jako tomu, co nemáme, ale co má nás. Odtud se víra snoubí s pravou nadějí, kterou Hejdánek odlišuje od falešné naděje. Zatímco si falešná naděje je jista svými představami o tom, co je dobré, ale nejista je si samou budoucností, je pravá naděje spoléháním na jistotu dobré budoucnosti, třebaže se potácí v nejistotě o tom, co touto dobrou budoucností je. Hejdánek se tak zřetelně brání manipulativním nárokům, které člověka zbavují dostatečné citlivosti vůči výzvám, jimiž lze zaslechnout pravdu. Také zde mnohdy dotahuje své uvažování do radikálního vyústění, když například konstatuje, že neodpovědět na výzvu znamená ztratit své lidství. To je však míněno s jistou nadsázkou, protože ztratit můžeme jenom to, co již je nějak kompletní a uchopitelné. V Hejdánkovo pojetí je člověk povolán své lidství uskutečňovat, což doprovází řada paradoxních tvrzení, která odpovídají budoucnostní povaze pravdy. S imperativní naléhavostí tyto formulace otřásají inklinacemi k zabydlování se a zpochybňují možnost definitivního rozpoznání charakterových dispozic. Člověk je totiž daleko víc tím, čím ještě není, než tím, čím již je. Člověk se má neustále překračovat a ztrácet dosavadní a na zkušenosti závislé povědomí o sobě ve prospěch připravenosti získávat své zjinačení. Hejdánkovo zdůrazňování nepředmětnosti neustále rozbourává možné náznaky zvěcnění člověka, a to i na úrovni přivlastňování si určitých dispozičních charakterových limitů.

Radikální filosofování povolává člověka k tomu, aby směřoval za tím, kým má být, a tak připravoval svět, v němž by člověk mohl žít jako člověk. Touto imperativní zátěží, která doprovází představu o uskutečňování lidství, se v Hejdánkovo myšlení projevuje přesně to, co se odkrývalo v konfrontaci s Eliadeho chápáním židovství. Imperativní přetlak hrozí vybuchnout do rozličných projevů netrpělivosti. Je otázkou, zda motiv ztráty sebe sama, který poněkud připomíná Eliadeho charakteristiku archaického člověka, může odolat tomuto srovnání apelativním zdůrazňováním odlišné orientace na budoucnost. Zatímco Hejdánkem připomínaný Abraham nepotřeboval vysvětlení dějinných okolností pro zintenzivnění pravděpodobnosti, že se ozve rozhodující výzva jeho života, Hejdánkova konfrontace skutečnosti s tím, co tu ještě není, ale co se byt' nepozorovatelně prosazuje, míří k potřebě zorientování se v dějinném vývoji. V tomto smyslu Hejdánek rozpoznává momentální dějinnou situaci jako okamžik, v němž se probojovává světodějinné vítězství. Úlohou filosofa v netrpělivě přisvojované době dějinného přelomu tedy je podílet se s maximální odhodlaností na přestavbě samotného filosofování. Pouze tak totiž může dostát dilematickému poslání nepřizpůsobovat se světské upadlosti a zároveň nerezignovat na to, aby i jeho přičiněním došlo k proměně světa. Takové tvrzení dosvědčuje riskantost radikálnosti, protože ve své provokující jednoznačnosti odkrývá své problematické předpoklady. Například jak lze udržet v dostatečné distanci závislost na zásadní proměně světa a požadavek nepřizpůsobování se jeho momentální podobě? Kromě toho opět vyvstává potíž přehlížení odlišnosti mezi křesťanstvím a židovstvím. Jobovský archetyp šťastného konce, jenž ospravedlňuje předchozí utrpení, naráží na interpretaci Ježíšovy evangelijní předpovědi stavu světa před dějinným vyústěním.

Dilematické nároky radikálního filosofování se však závažně otevírají určité politické materializaci, která se snaží postihnout určující dějinné tendence. Hejdánek se nejprve v širším

spektu dějinných souvislostí domnívá, že počátkem nejpozoruhodnějšího období světových dějin je střet židovsko-křesťanské tradice s řeckou tradicí. Zatímco řecký zápas s mýtem způsobil již zmiňovaný produktivní omyl, židovský zápas byl ve své radikálnosti světodějinnější. Jeho světodějinnost ovšem doprovází sverepé trvání na řeckém omylu, který ujařmoval evropské myšlení až do přelomové fáze. Tímto dějinným bodem je současný rozpad tradiční metafyziky, čímž dochází k světodějinnému vítězství. Pojem vítězství Hejdánek spojuje do různých sousloví s pravdou, například do podoby vítězné pravdy nebo tradičního pravda vítězí. Světodějinnost tedy nutně provází boj o vítězství, jehož se radikální filosofovaní zúčastní tak, že věří v dobrou budoucnost, ačkoliv nemá jistotu o přesných konturách toho, co opravdu zvítězí. Z těchto souvislostí vyplývá riskantnost účasti v boji nehledě na to, že sám boj, jakkoliv může být myšlen, může podléhat rozličným a již částečně ozřejměným projekcím.

Hejdánek se hlásí k masarykovské tradici českého myšlení, kterou považuje za nejperspektivnější. Již tato identifikace, dostoupí-li role určitého kritéria pro posuzování filosofické připravenosti, může být vnímána jako překážka v připravenosti ke slyšení pravdy. Toto napojení na pravdu začíná mít prokazatelnou dějinnou kontinuitu, čímž se vše budoucnostně nenadále redukuje na srozumitelnost perspektiv, jež nenegují principiálně právě toto myšlenkové dědictví. S masarykovskou tradicí ovšem Hejdánek spojuje odpor proti násilí, čímž se vysvětluje možný souběh boje s nenásilím. O jaké nenásilí se však jedná, mohou dokládat prvorepublikové spory o povaze pacifismu či diskriminování odpíračů vojenské služby. Sám Masaryk podlehl příliš konformní politizaci svého chápání odpovědnosti, což ovšem není pouze daň státnickému poslání, jak zřetelně vyplývá z jeho dřívější polemiky s Tolstého pojetím nenásilí. Masaryk je schopen obhajovat preventivní násilnou obranu jako jedinou možnost, jak si zachránit život ještě před důsledky agresivního dopadu útočnickovy akce. Tento syndrom obrany však činí z okolí neustálou potencialitu ohrožení, což ospravedlňuje nejen zbrojní arzenál, ale i dnešní tragikomická vyliďňování měst při příjezdu státníků.

Zdá se, že Hejdánkova identifikace s touto tradicí vede k postojům, v nichž se stékají dosud sledovaná úskalí jeho radikálního filosofování. Jakkoliv si je vědom toho, co sám nazývá hypertrofií technické politiky, až příliš konformně přitakává politickým reakcím na teroristické útoky. Odvolává se při tom na Ježíšův výrok, že nepřináší pokoj, ale meč. Tento výrok hrál mimo jiné důležitou roli v Lutherově odmítání Erasmova pacifismu. V tomto sporu se však jednalo o jistou podobu patologického pacifismu, jenž odrážel křehkost Erasmovy konstituce. Je velmi sporné, zda lze tento výrok použít k ospravedlnění násilí. Ježíšova radikalita nepřinášela smír, ale náročné dilema, na čí stranu se postavit. Zda dále vyznávat společenskou konformitu, nebo zda sdílet Ježíšovo poselství. Přes rozličné evangelijní náznaky Ježíšova násilí nelze zřejmě opomenout, že výsledkem svárů má být pronásledování, a tudíž ochota toto pronásledování snášet. To, že se v dějinách křesťanství mnohdy samo pasovalo do role pronásledovatele například i konkurenčního židovství, vedlo do značné míry k judaizaci křesťanství a ztrátě schopnosti či vůbec důvodu mezi židovstvím a křesťanstvím zásadněji rozlišovat.

Filosofická radikalita Hejdánka přivádí k potřebě profilovat pro společenskou angažovanost nasměrování politicko-dějinného vývoje. Hejdánek sice ví o tom, že moderní svět je nemocný a že demokracie není ničím samospasitelným, protože se jedná pouze o politickou formu. Přesto ve shodě se svou důvěrou v možnost nápravy se usilovně vyjadřuje k tématu společenské optimalizace. I zde přejímá masarykovské dějinné schéma, které zaznamenává přechod od absolutistických a diktátorských režimů k demokratickým. Demokracie je sice v krizi jako celá společnost, ale uvažování o zániku západní civilizace je pro Hejdánka zcela nepřijatelné. Přestože se pravda obvykle nezjevuje technické proceduře zjišťování většinového názoru, hraje v Hejdánkově politické filosofii ideál demokracie centrální roli. Je otázkou, do jaké míry se tím nepotvrzují podezření, že takové uvažování zůstává zajato starým paradigmatickým, které znepréhledňuje otevřenost k radikálně novým výzvám. Hejdánek v době bipolárního rozdělení světa uvažuje o alternativách dalšího vývoje, z nichž dedukuje perspektivu buď socializace západní Evropy nebo demokratizace východní Evropy. Každopádně za naději Evropy považuje socialismus, který zavrhuje demokratické principy. Do Hejdánkem prezentovaného ideálu demokracie se vejde i provokativní teze o Marxovi jakožto radikálním demokratovi. Demokratický reformní program dokonce principiálně neodporuje křesťanství, ba naopak je křesťanství povoláno obdařit demokratický program mravní a duchovní podporou.

Při sledování všech těchto pouze zjednodušeně nakupených motivů se nelze ubránit tentokrát již závěrečnému konstatování, že konfrontačnost radikálního myšlení má možná blíže ke svému

zdánlivému opaku, než by se na první pohled mohlo zdát. Vždy bude mít na dosah věčné pokušitelství tím, čemu se dá ubránit pouze zvýšenou provokativností jednoznačných výpovědí. Do jaké míry se v těchto přetlacích dá zvládat přepadení omylem, zůstává otevřeno. Je však nezbytné o těchto souběžích vědět. Není nakonec veškeré radikální filosofování tragickým omylem?

--- --- ---