

FILOSOF A POLITICKÁ ODPOVĚDNOST

Bez ohledu na povahu společenského a politického zřízení je postavení filosofa a filosofie ve společnosti záležitostí veskrze nezajištěnou a přímo problematickou, a to nejenom v politických systémech autoritativních a totalitních, ale i tam – a dokonce právě tam –, kde je jejich místo institucionálně garantováno. Vyplývá to jak z povahy samotné filosofie, tak z povahy člověka a lidské společnosti (i když, jak je třeba zvláště zdůraznit, ani povahu filosofie ani povahu člověka a lidské společnosti nesmíme chápat nedějinně). Ponechme antropologickou problematiku stranou a zůstaňme nejprve u filosofie a filosofů, abychom si zpřítomnili některé nesnáze a přímo rozpornosti, vyplývající z bytostného určení filosofování jako aktivní, ano usilovné odevzdanosti pravdě (jakožto „tomu pravému“), kterou opravdový filosof miluje a po níž ustavičně touží, aniž by mohl kdy říci, že jí dosáhl a že ji „má“. Že naše úvahy budou mít důsledky nejen pro pojetí člověka, ale také pro lidský život obecně a pro život v politické společnosti zvláště, ozřejmí se pak samo.

O filosofii v jistém smyslu platí, že je a bude tím, co ze sebe udělala a ještě udělá. Není žádné lidské, společenské ani politické instance, která by mohla kompetentně rozhodnout o tom, co je a co není filosofie. Jediná kompetentní disciplína, která je schopná, a která je dokonce povolána o tom rozhodovat, je filosofie sama, tj. jsou to filosofové. Potud platí, že filosofování je to, co dělají filosofové jakožto filosofové. Avšak jak můžeme potom rozhodnout, kdo je filosofem a kdo jím naproti tomu není? To mohou a musí provést samotní filosofové; a protože předem nelze nikoho vylučovat, není-li stanoveno závazné kritérium, a protože tu vposledu nemůže jít jen o nějaký filosoficky nezdůvodněný konsenzus, musí každý filosof sám na své nejlepší vědomí a svědomí rozhodnout, co na základě jeho vidění a porozumění je a co není filosofie. Opřít se přitom může o jiného filosofa nebo o starší tradici, ale jen jako o orientační, nikoliv archimedovský bod.

Tradice (dost pozdní, pokud víme) připisovala ražbu termínu FILOSOFIA i jeho první interpretaci Pythagorovi; nejstarší literární doklad však nacházíme až u Platóna, jenž vkládá onen výklad do úst Sokratovi, který se zase odvolává (v Sympoziu) na jinak neznámou kněžku Diotimu. Nejde o nic nahodilého, o žádný strípek, který by mohl být jen přilepován k jiným. Podle Platónova podání to byl právě Sokrates, který se jako první z filosofů velice snažil vymezit onu čáru, která dělí pravou filosofii od různých ne-filosofií a pa-filosofií. Toto Sokratovo úsilí se neseťkalo s žádným jednoznačným porozuměním ani v jeho době ani kdy později, ale přesto pro nás může znamenat ještě dnes významný pokyn a pomoc. Sokrates viděl pro filosofii, ale také pro obec a zejména pro mladé lidi ohrožení především na dvojí frontě. Filosofovat znamená toužit po pravdě (resp. „moudrosti“), kterou však filosof nemá ve své moci (právě v Sympoziu najdeme FILALÉTHEIN jako rovnocenné s FILOSOFIEIN). Z filosofického hlediska představuje proto největší nebezpečí jednak takové myšlení, které se domnívá, že už pravdu poznalo a že ji „má“, jednak takové, které s pravdou už vůbec přestává počítat, protože si ji prý stejně každý vykládá po svém. Tím nebezpečím je tedy na jedné straně odbornictví a odborničení (které zapomíná na některé souvislosti a

zejména na celek, a které proto filosofie odhaluje v nezdůvodněnosti jeho sebejistoty), a na druhé straně sofistika a sofistická rétorika (kterou opravdová filosofie usvědčuje ze selhání a z rezignace na poslední míru či kritérium, jež sice člověk nikdy nemá ve své moci, ale jež je povinen respektovat nebo alespoň být k takovému respektu ochoten a v otevřenosti připraven).

Vědomí, resp. myšlení tzv. moderní společnosti může být zjednodušeně charakterizováno především dvěma základními programovými znaky: na jedné straně se chce plně a výlučně spolehnout na „pozitivní“ vědění, na druhé straně vše, co v myšlení nemá povahu takového „pozitivního“ vědění, chápe jako subjektivní záležitost a případně ideologii. Pokud vezmeme vážně ono před chvílí vyličené chápání filosofie, navazující na nejstarší její sebepochopení, musí se stát zřejmým, že taková filosofie nutně stojí v napětí s moderní společností a vůbec s tzv. modernitou. Pro tu je totiž příznačná ztráta celé jedné dimenze lidského života a světa, totiž právě toho „regiónu“ skutečností, o kterých nemůžeme právem prohlásit, že „jsou“, ale které proto zdaleka nejsou nicotné, nýbrž právě naopak mají pro člověka základní a rozhodující význam. (Mají ostatně význam nejen pro člověka, ale pro všechny živé bytosti, pro všechna „pravá“ jsoucna.) A proto filosofie, která opravdu navazuje na zmíněnou nejstarší tradici svého sebepochopení (a která je navíc v tomto navazování – ať už si to přiznává či nikoliv – bytostně ovlivněna mimořeckou, totiž starohebrejskou tradicí, prostředkovanou křesťanstvím, jíž tak byla imunizována jako velmi pomalu, ale tím účinněji působící vakcínou proti **elejskému viru**), musí zejména v době, která je poznamenána rozpadem klasické metafyziky a vyjevením mezí jinak velmi efektivního předmětného myšlení, najít způsob, jak myšlenkově adekvátně „pojmut“ skutečnosti (a „skutečnost vůbec“) také v jejich nejsoucnosti, zejména pak skutečnosti, které se nikdy jsoucími stát nemohou, aniž by to zajisté – jak řečeno – znamenalo, že se nám propadají do nicotnosti a přímo do nicoty.

Jednou z nejvýznamnějších podob skutečností, které nemohou být považovány za jsoucna, jsou nepředmětné výzvy, s nimiž jsme na každý den a v každou chvíli nějak konfrontováni. Lidská situovanost je bez nich nemyslitelná, ale tradiční chápání je nebere příliš na vědomí, a pokud se tomu nemůže vyhnout, převádí je na něco jsoucího, tj. buď na dané okolnosti, nebo na rovněž danou lidskou subjektivitu (jinak řečeno, na danosti vnější nebo vnitřní). Pro nepředmětné výzvy je však podstatné, že nejsou danostmi, tedy že nám nejsou dány, ale že k nám přicházejí jako nedané a že se nám dávají, tj. nabízejí se naší „vnímavosti“, která se ovšem velice liší od každé vnímavosti smyslové, a otvírají se našemu porozumění, které se opět velice liší od každého porozumění tomu, co již bylo vyřčeno nebo napsáno. Lidská situovanost má bytostně časovou povahu, není to momentální stav, který se vztahuje k momentálním okolnostem, nýbrž je to široká, rozlehlá přítomnost, která se aktivně a účinně vztáhla a vztahuje jak k minulosti, tak k budoucnosti. Obě, minulost ani budoucnost, vlastně „nejsou“, minulost už není a budoucnost ještě není. Ale tak se to jeví pouze našemu zpředměťujícímu pohledu, tak to ze zvyku (a jenom někdy) říkáme; popravdě je tomu tak, že většina z toho, co se jednou stalo, se stále ještě v nějakém smyslu děje podle toho,

jak na to další a další „přítomnosti“ navazují, jak to činí svou složkou, svou součástí, tedy jak to „zpřítomňují“. A podobně tomu je s budoucností: také budoucnost se v jistém smyslu děje již nyní, i když v předběžné plnosti nastane až někdy později, a to také v závislosti na tom, jak už nyní na ni reagujeme, jak ji připravujeme, jak pro ni připravujeme podmínky, jak se o ni zasluhujeme, jak o ni zápasíme, jak plně se jí dáváme k dispozici. To vše ukazuje na rozhodující úlohu budoucnosti jak v lidském (ostatně i v každém jiném) životě, tak ve světě vůbec. Kdyby se nám nedostávalo přicházející budoucnosti, neměli bychom potřebný čas k navazování na vybrané prvky minulosti (a tím k dotvoření „naší vlastní“ minulosti), ani k přípravám na uskutečnění odpovědi na nepředmětné výzvy, jež přicházejí spolu s budoucností, resp. které nám jsou přicházející budoucností adresně přinášeny. Budoucnost zkrátka není prázdná, nýbrž „je“ strukturovaná a „je“ plná výzev, i když „ještě není“, ale „teprve přichází“.

Má-li mít odpovědnost vůbec nějaký smysl, pak jako odpovídání na tyto nepředmětné výzvy, které nelze odvodit ani z věcí a věcných souvislostí, ani z našich představ a přání, tedy z naší subjektivity. Skutečná odpověď na ony výzvy ovšem nemůže zůstat stát u jejich pochopení, které je pouhým počátkem jejich uplatnění, nýbrž musí mít praktickou, životní povahu. Když člověk odpovídá na tyto výzvy, podniká tím vždycky něco se světem a zároveň sám se sebou, se svým životem. A protože je tvorem společenským a politickým, větší část jeho odpovědnosti je právě společenská a politická. Žádný člověk se této odpovědnosti nemůže a nesmí vyhnout. Platí to tedy také pro filosofa. Specifickou úlohou filosofie je všemožně udržovat v myšlení ohled na celek a pěstovat svůj vztah k celku a k jednotlivým celkům, a to především a na prvním místě k celkům pravým, (tj. vnitřně sjednoceným), ale hned na druhém místě také k celkům nepravým (tj. sjednocovaným zvenčí). Teprve na třetím místě bude filosof věnovat svou pozornost hromadám a jejich setrvačností. Tato zásada představuje první pomocné kritérium pro úvahy o politické odpovědnosti filosofa. V jeho perspektivě se člověk-jedinec jeví jako pravý celek, kdežto lidský kolektiv, každé lidské společenství a tedy také politická společnost představují celek „nepravý“, nikoliv původní, nýbrž lidskými jedinci ustavený a udržovaný (nebo naopak neudržovaný a proto se rozpadající; sem náleží připomínka, že vedle skutečných společenství musíme vidět také lidské „hromady“, hromadné jevy masové, davové apod.). To vůbec neznamena, že lidské společenství je čímsi vedlejším nebo okrajovým. Nemůže být pochyb o tom, že narozené dítě se může „polidštit“, tj. stát se plným člověkem, pouze v lidském společenství. To však je formulace příliš nepřesná, takže často vede k falešným závěrům. Lidské společenství totiž vůbec nestačí k tomu, aby dítě bylo vyváděno (educare znamená educere!) ze svého původního stavu do obecnosti s lidmi, pokud není splněna základní podmínka, totiž že se dítěti otevře možnost navázat zcela osobní vztahy ke konkrétnímu lidskému jedinci (obvykle matce). Dítě, které zůstává v sebelepší péči nějakého kolektivu, jehož jednotliví příslušníci jsou z hlediska dítěte zaměnitelní, bude deprivováno, tj. celoživotně poškozeno. Nejzávažnější tu je období prvního roku po narození (podle Portmanna to je extrauterinní část embryonálního života), ale velmi významná je celá

doba dětství i dospívání (každé období jinak). Tomu lze porozumět jen v tom smyslu, že žádné společenství, žádná společnost nemůže zprostředkovat oslovující povahu z budoucnosti přicházejících výzev přímo, totiž jakožto společenství či společnost, ale výhradně přes konkrétní a pro samo dítě docela určitou osobu, tedy přes jednotlivého člověka. Samotnému vztahu k širšímu společenství, k celé společnosti a eventuelně k lidstvu vůbec (a k živým bytostem a vposledu k celému světu) se dítě a mladý člověk učí u konkrétních druhých lidí-jedinců (osob a přímo osobností). Filosof proto bude přednostně věnovat svou pozornost povaze lidských osobností a jejich interpersonálním vztahům, které nebude nejen předčasně, ale ani druhotně objektivovat a tím redukovat. Právě tím se bude filosofická etika vždycky pronikavě lišit ode všech etik vědeckých (ať už orientovaných psychologicky nebo sociologicky nebo jakkoliv jinak). A totéž platí pro filosofickou politiku, jejímž hlavním tématem vůbec není sama POLIS, nýbrž politický jedinec v interpersonálních vztazích k jiným politickým jedincům; v tom smyslu lze filosofickou politiku opravdu považovat jen za druhou kapitolu filosofické etiky (eventuelně obráceně filosofickou etiku za předběžnou a průpravnou část filosofické politiky).

Protože filosofie vůbec nespočívá jen ve vidění a případně v komentování skutečnosti, a tedy politická filosofie (či filosofická politika) ve vidění a komentování politické společnosti a její politiky (resp. politiky jejích četných politických subjektů, ať už pravých, tj. jednotlivých lidí a především politických organizátorů a vůdců, nebo nepravých, ale velmi skutečných, jako jsou politické instituce, organizace a zejména strany), nýbrž v rozpoznávání, v posuzování (ve vztahu k celku a k celkům) a v hodnocení všeho toho, co politický život lidí a lidských společenství i organizací přináší, nemůže se filosofie a zejména konkrétní filosof uchránit a docela vyhnout určitému druhu politického působení. To před nás staví otázku, jaké povahy a jaké míry může toto jeho politické působení dosáhnout, aniž by se to dostalo do rozporu a konfliktu s jeho posláním filosofa. V minulosti na tuto otázku byly formulovány velice odlišné a navzájem si protirečící odpovědi, od programové filosofovy abstinence od jakékoliv politické aktivity až po představu filosofa jako ideálního vládce v nejlepší obci. Ještě poměrně nedávno se vyslovil jeden český myslitel o Masarykovi, že jeho největším filosofickým činem bylo ustavení samostatného československého státu. Tento zvláštní výrok nás nutí k úvahám nad tím, zda takový politický úspěch lze ještě považovat za filosofický a pod jakou podmínkou. Zcela pochopitelné by bylo, kdyby takový čin byl považován za největší politický čin určitého filosofa, přičemž velikost onoho myslitele by byla hodnocena na základě parametrů vskutku filosofických a nikoliv politických. Hodnotit však takový politický čin jako největší jeho čin filosofický znamená jedno z dvojího: buď myšlenkovou konfuzi nebo nízké hodnocení filosofických kvalit onoho myslitele a podsunování politického činu jako pouhé náhražky skutečného činu filosofického. Mezi filosofem a politikem a jejich povahou i aktivitou není však v současné době pouze rozdíl, ale rozpor. Filosof se nestane politikem tak, jako se třeba nějaký úředník může stát tenisovým hráčem nebo pěstitelem kaktusů, nýbrž spíše tak, jako kdyby se soudce stal finančníkem nebo politickým bossem v nějaké

straně. Způsob samotného myšlení filosofa na jedné straně a politika na straně druhé je (tj. měl by být) fundamentálně odlišný. Politik může (a měl by být) nejen politicky, ale také filosoficky vzdělaný, ale to vůbec ještě neznamená, že by měl být filosofem. Podobně filosof musí být politicky orientován a dokonce angažován, ale ani to nikterak neznamená, že by se měl stát politikem. Jako filosof – pokud by jím zůstával – by nutně byl špatným politikem, a jako politik by byl špatným filosofem. Dobře vím, že by toto vymezení mohlo být pochopeno jen povrchně a označeno za předsudek; proto jsme také začali tak zešíroka, abychom si vytvořili předpoklady k argumentování.

Začněme nejprve poukazem na jistou podstatnou blízkost a téměř příbuznost filosofie a politiky. Nejen filosof, ale také politik je povinen se vztahovat k celku resp. k celkům. Zajisté tu jsou také odlišnosti, ale věci základní důležitosti je, že politik na sebe musí a má brát odpovědnost za celou obec, za celou politickou společnost. Politik, který pocituje a uznává jen svou stranickou odpovědnost, je prostě špatný a někdy dokonce nebezpečný politik; přesně vzato to je pseudopolitik, neboť pravý politik dělá politiku a politika se nutně vztahuje k obci, POLIS, jako k celku. Dnes už je dokonce téměř všem zřejmé, že onen celek, k němuž se politik má a musí vztahovat, je ještě mnohem širší než sama obec. Člověk, a tedy také občan může žít jen v jistém vztahu nejenom k jiným společnostem a k jiným kulturám, ale také k celé biosféře, a biosféra je velice závislá na stavu ovzduší, vod a na dalších geopodmínkách. Politik je tedy obecnými potřebami a nutnostmi tlačěn k tomu, aby bral v úvahu stále širší kontexty, které už podstatně přesahují vnitřní záležitosti obce a tedy tradičně chápáné politiky. Pokud jde o tuto stránku věci, zdálo by se spíš, že filosofie a politika stále víc konvergují, že se sblížují. Jaké jsou naše důvody pro to, abychom to považovali za pouhé zdání? V čem se ukazuje ona základní jinakost politiky a filosofie, která nám dovoluje setrvávat v přesvědčení, že spojení, sjednocení obojího možné není? Proč by filosof nemohl být ideálním vládcem ani politikem a proč vládce resp. politik by nejspíš přestal být úspěšným politikem, kdyby se stal filosofem a kdyby myslel i jednal důsledně filosoficky?

Vše se rozhoduje v souvislosti s časem, tj. se vztahem filosofa a politika k času, především pak k budoucnosti. V dobách velmi dávných byli vládci považováni ne-li přímo za bohy, tedy alespoň za polobohy a heroje. Souviselo to velmi podstatně s celkovou orientací archaického člověka v životě, ve světě a také v čase. Zatímco pro každého člověka platilo, že musí co nejusilovněji napodobovat božské pravzory, heroům a polobohům se někdy mohlo zdařit udělat něco nového a vytvořit tak nový archetyp. Byl to vždycky čin nanejvýš odvážlivý a riskantní, a nejednou se stalo, že byl bohy tvrdě potrestán. Velcí vládci – a dnes bychom řekli státníci a praví politikové – se nemohli orientovat jen na archetypy, ale musili vymýšlet nové taktiky a nové strategie, přiměřené novým situacím. V tom smyslu byli tito nejstarší politikové a státníci ze všech dávných lidí nejbliž dnešním evropským a evropsky orientovaným (Evropou ovlivněným) lidem. Postupná demokratizace evropských společností znamenala a znamená pronikavé zvýšení odpovědnosti každého člověka za vlastní osud a také za osud určitého společenství i širší společnosti, v níž žije. Přesto se zdá dosud přežívat jakási reziduální adorace politiků a

státníků (eventuelně jejich proklínání a démonizace), mající zřetelné mytické a religiózní momenty. Není tomu tak bez hlubších příčin: základní rozdíl mezi političností filosofa a političností politika (státníka, vládce) spočívá v tom, že první působí jen přesvědčováním, zatímco druhý má moc. To je obrovský rozdíl, protože pro politika platí jako první pravidlo, že moc, kterou má k dispozici, nesmí ohrozit, ale naopak že ji musí svým rozhodováním a svými činy posilovat a upevňovat. To, co se v minulosti zdálo být tak úzce spojeno s božskou povahou a božským posláním vládců a státníků, se modernímu člověku v jakési zdánlivě plné odhalenosti jeví jako spjatost politiků a politiky s mocí a s mocenskými prostředky a strukturami. Mylnost moderního vidění a chápání moci pochopitelně není v tom, že moc (a celou politiku) vidí jako zbavenou náboženského oparu, nýbrž v tom, že ji redukuje na věc, na cosi daného, co má státník či politik v ruce jako nástroj a prostředek a čeho nadále zůstává pánem. Právě naopak platí, že spolu s tím, jak roste moc, je omezována svoboda nejenom poddaných, resp. obyčejných občanů, ale také svoboda vládařů a předních politiků. A svoboda je vztah člověka k budoucnosti; proto můžeme mluvit o tom, že kumulace moci má jakýsi pronikavě nepříznivý důsledek pro celkovou míru svobody v dané společnosti, a to nejenom pokud jde o poddané a občany, ale také pokud jde o vládcu a přední politiky: moc zakřivuje a zmenšuje sféru svobody, protože spotřebovává, reguluje a kanalizuje přicházející budoucnost. Mohli bychom také říci, že onu budoucnost krade, kdyby to současně neznamenal, že ji jen kdesi stranou a jakoby ve stínu nechá kumulovat, dokud nedojde k jejímu provalení a někdy také k výbuchu.

Když politik novodobého a zejména moderního typu uvažuje o budoucnosti, má ve skutečnosti na mysli jenom nebo aspoň převážně setrvačné procesy, tendence a trendy, tedy de facto tlak ze strany minulosti. Takový politik zároveň ví, že reakce společnosti, tj. občanů, lze předvídat jen v jistých mezích a na jistou dobu dopředu, ale snaží se tyto reakce vykalkulovat s co nejvyšší pravděpodobností. A protože reakce jednotlivých lidí velice závisí na způsobu jejich myšlení, na jejich názorech a také emocionálních postojích, pracuje politik také s emocemi a ideologiemi. Politik, který tyto emoce a ideologie sdílí a podléhá jim, může být na čas úspěšný, ale dříve nebo později svou politickou strategii přivede k selhání a rozpadu. (Bohužel to mnoho neříká, neboť jednak něco takového čeká nejen každého politika a každou politickou strategii, ale každé lidské dílo vůbec; a na druhé straně nelze popřít, že dílčích a někdy i podstatných, byť dočasných „úspěchů“ může dosáhnout i politika špatná a zhoubná.) Naproti tomu politik, který ony emoce a ideologie nesdílí a jen je předstírá, se stává cynikem a pro svou nepřesvědčivost musí stále víc spoléhat na svou schopnost kalkulace, manipulace, intrik a v posledu na mocenské prostředky. Politik-primitiv selže na svou primitivnost, politik-sofistikující demagog na svou stále rostoucí izolovanost od „davů“, který se zprvu nechává ovládat, aby později svého kdysi milovaného vůdce zničil. Dokud politika nebude záležitostí osobní politikovy integrity, ale technickou dovedností si moc získat a udržet za všech okolností, bude mezi politikou a filosofií nepřeklenutelný rozpor. Není divu, že za těchto okolností se opravdový filosof nutně dostává do konfliktu s politiky a s politikou, neboť jemu nejde o držení mocenských pozic, ale o rozpoznání

pravé povahy věcí, okolností i lidských programů a aktivit. Ani primitivní politik, který věří svému demagogickému blábolu, ani politik, který mu nevěří, ale nutně potřebuje, aby mu věřili jeho voliči, nemohou potřebovat střízlivý hlas filosofické analýzy a hodnotícího komentáře, odhalujícího některé významné stránky jejich politiky, které mají zůstat ve stínu. Politik, který za jediné kritérium politické úspěšnosti považuje získání a udržení moci, nemůže ve filosofovi a ve filosofii vidět nic jiného než nebezpečí, pokud se pokouší o jakoukoliv politickou angažovanost, vybočující z jeho politického dohledu a kontroly; za politicky „odpovědného“ je ochoten filosofa považovat jen tehdy, když ten pravou filosofickou cestu opustí a dá se politikovi k dispozici jako ideolog a strůjce jeho programových vyhlášení. Taková služební role však filosofovi ani obci nepřinese nic filosoficky ani politicky cenného, ale naopak jej připraví o jeho svébytnost a o předpoklady, jak nadále plnit nejvlastnější filosofické poslání.

Zbývá ještě postavit otázku, proč se filosof za těchto okolností nemá raději uchýlit do ústraní, aby promýšlel filosofické problémy a nechal obec a politické dění jít jejich cestami. To souvisí s tím, že filosof ve své aktivní existenci nemůže obstát na jedné straně bez zájmu a podpory společnosti (a dnes tedy politické společnosti) a na druhé straně bez svobody nezbytné k tomu, aby mohl veškerou svou oddanost zaměřit na samu pravdu (resp. na „to pravé“ ve všech ohledech) a aby se nemusel odpovídat žádným lidským, společenským ani úředním instancím, nýbrž aby naopak také je mohl poměřovat tím, co je i pro ně a právě pro ně vposledu závazné jako „to pravé“, jež má být uskutečněno. Filosof nemůže existovat jako filosof v každé společnosti stejně svobodně; proto mu záleží a musí záležet na tom, v jaké společnosti musí žít a žije. Nemůže sáhnout po zdánlivě nejlepším řešení, totiž vzít na sebe roli politika a demonstrovat, jak vlada člověka, který neusiluje o moc, může být tím úspěšnější, čím méně o moc usiluje. Nemůže tak učinit nikoliv proto, že by to zásadně nešlo, ale jen proto, že to je záležitostí dějinné povahy a nikoliv pouhé personální změny. V dané chvíli by asi ani filosof neubráníl sebe ani filosofii a filosofičnost (ostatně nejen je) proti korumpující síle moci a mocenských prostředků, bez nichž by se stejně nemohl momentálně ani v dohledné budoucnosti obejít. Co tedy vede a přímo nutí filosofa, aby se navzdory všem uvedeným a řadě dalších okolností politickou situací a politickým vývojem zabýval a aby tak činil veřejně a se záměrem do skutečné situace zasáhnout a ovlivnit ji?

Pokud bychom se chtěli spokojit s poukazem na občanskou povinnost každého člena společnosti, podílet se svými silami a schopnostmi na tom, aby POLIS prospívala, vyhneme se tím otázce nejdůležitější, totiž jaký má filosof specifický důvod pro svou politickou odpovědnost a angažovanost. Tu nejde jen o odpovědnost, kterou má nést každý člověk, ale o specificky filosofickou odpovědnost, o odpovědnost filosofa jakožto filosofa. Ta skrovnější a možná poněkud banální složka specificky filosofické motivace takové politické odpovědnosti spočívá v tom, že filosof má a musí mít zájem na tom, aby mohl žít ve společnosti, která ho nejenom nechá filosofovat (a to znamená, která ho nechá, aby se dal zcela k dispozici teprve přicházející, ale již předem vytoužené a jím nade vše milované pravdě) a nebrání mu v tom, ale která mu věnuje svou pozornost a důvěru

a která od něho něco takového očekává jako významnou pomoc, jež mu jakožto povinnost ovšem není předepsána společností ani žádnou úřední instancí, nýbrž která vyplývá ze samotného bytostného určení filosofie a filosofování. Na první pohled to může vypadat jako prostý zájem filosofie na tom, aby filosofování bylo společností uznáváno, hodnoceno a podporováno a aby tak pro ně byly filosofům vytvořeny optimální podmínky. Takový motiv sice není nijak nelegitimní, ale není v něm nic bytostně filosofického; stejný zájem mají i mnohé jiné lidské aktivity, přinejmenším všechny, které jsou podnikány v dobré víře, a nejsou tedy vysloveně parazitní povahy. Opravdu bytostný rozdíl tu spočívá leda v tom, že filosofie vlastně nežádá respekt a pozornost pro sebe, ale pro „to pravé“, pro tu pravdu, vůči níž je sama otevřena a na kterou sama vposledu spoléhá. A tím se ovšem dostáváme k záležitosti vskutku podstatné a pro filosofa a filosofii opravdu určující.

Filosofie je nepochybně svou nejvlastnější povahou věcí myšlení; je to náročná reflexe, jíž se filosof vztahuje k celku, do něhož musí nutně započítávat i sebe. K celku se může vztahovat jen tak, že se nikdy nevzdává své systematičnosti, i když ví, že sám systém je pouze prostředkem a nástrojem a nikoliv cílem jeho aktivit. Má-li být schopen se v rámci onoho celku vztahovat také k sobě a ke svému způsobu myšlení, musí se vždy znovu dotazovat také po dostatečném zdůvodnění svých postupů a východisek nebo základů, na nichž jsou tyto postupy založeny. Masaryk to kdysi (v Rukověti sociologie) charakterizoval jako úsilí o „donikání k principům“. A to vše musí filosof podnikat v ustavičné sebekontrolě, tj. tak, že se sám se všemi svými aktivitami vystavuje pravdě jako té poslední, nejvyšší instanci, v jejímž světle všechno ukazuje svou pravou tvář. Tento poslední bod je však právě rozhodující. Pro filosofa a vůbec pro filosofii nespočívá „úspěch“ v tom, že se prosadí sama, že získá většinu, že se osvědčí ve své kritické funkci a pronikavosti svého pohledu; to vše je pouze průvodní znak, který sám o sobě může být také klamný. Filosof, který si takto opravdu získá jméno a pověst, pozornost, důvěru a dokonce souhlas, musí být velice na stráži, aby neklamal a nepodváděl sám sebe. Ještě dlouho tomu bude tak, že takový velký úspěch se opravdovému filosofovi musí jevit jako krajně podezřelý. Pokud jde totiž o osud filosofa samotného, jeho cílem jako by nebylo vítězství, nýbrž spíše prohra: osudem filosofa a filosofie vůbec je neúspěch, selhání, ztroskotání. Ne ovšem ledajaké selhání a ledajaký neúspěch, nýbrž specificky filosofický. Filosof podniká ve svém myšlení riskantní zápas, který má v úmyslu – a to od samého počátku, pokud ví, co to je filosofie a pokud se vědomě rozhoduje se stát opravdovým filosofem – vskutku prohrát, vzdát, v němž chce specifickým způsobem podlehnout. Pro filosofa ovšem existuje jenom jediný způsob prohry, kterou může právem považovat za vítězství, totiž prohra tváří v tvář pravdě samé (resp. „tomu pravému“). Filosof musí ze všech svých sil zápasit, aby nemusel podlehnout a dát za pravdu nikomu a ničemu jinému než pravdě. Při všem náročném a někdy až krajně sofistickovaném myšlení není tedy filosofování pouhým myšlenkovým experimentováním (i když tím ovšem také jest), ale je neseno základní vírou, tj. spolehnutím na pravdu jako na to jediné vskutku spolehlivé, a proto spolehnutí hodné. Veškerá opravdově filosofická aktivita míří tedy k tomu bodu, kdy sama umlkne a

ustoupí, aby plně zazněla pravda. To se zajisté nezdaří nikdy dokonale, ale filosof nikdy nesmí ulpívat na svých formulacích a na svém žargonu do té míry, že tím překřikne a přehluší hlas pravdy.

Je to právě tato poslední a nezrušitelná loajalita filosofova, která z něho často dělá pro lidi, pro společnost i pro oficiální představitele těžko snesitelnou a často naprosto neúnosnou postavu. Od nejstarších dob se znovu a opětovně dostávají filosofové do napětí a konfliktů se společností a s obcí, tedy do politických konfliktů. Tomu se filosof nemůže, a dokonce nesmí vyhýbat, pokud to nejsou konflikty zaviněné jím samým, ale tím, že lidé, společnost a zejména političtí funkcionáři nemají rádi a někteří vysloveně nesnášejí, když je někdo staví do plného, pravého světla. Lidé se ovšem v každé generaci musí učit žít spolu s pravdou a podle pravdy. Je to pravda sama, která rozhoduje o tom, co je pravé a pravdivé a co nikoliv. Není člověk mírou pravdy, nýbrž pravda mírou člověka. Ale je to pravda, kterou nikdo nemá ve své moci a která jediná vždycky zůstává skutečným suverénem. Filosofie nemá ve vztahu k pravdě žádná privilegia; jen si vzala za svůj cíl a úkol, napomáhat pravdě, aby se vyjevovala, uplatňovala a prosazovala. A součástí této služby je přesvědčování a výchova všech lidí k tomu, aby vládu pravdy uznávali také ve svých životech a ve svém myšlení. Politická odpovědnost filosofova spočívá tedy přednostně v tom, že v mezích svých možností ukazuje, jak životně důležitá je pravda (resp. „to pravé“) pro jednotlivce i pro každé lidské společenství, zejména pak pro politickou společnost. V tom smyslu je pravá filosofie vždycky vysloveně politická; její političnost však nespočívá v tom, že by jakékoliv politické zájmy považovala za důležitější než vyjevování jak pravého stavu věcí, tak pravých perspektiv do budoucnosti. Právě naopak musí vždycky poměřovat vše, co se v politice podniká, ve světle oněch nepředmětných výzev, které poukazují k tomu pravému a tedy k nápravě toho, co zatím jest. Komenského myšlenka „všenápravy“ nemá žádný smysl pro toho, kdo neuznává rozdíl mezi tím, co je a co není „pravé“ (tj. správné, pravdivé, spravedlivé, oprávněné atd.), anebo kdo chce rozhodování o tom svěřit do kompetence nějaké lidské instance.

Sem by nyní náležela úvaha o tom, jak vlastně člověk rozpoznává pravé výzvy od výzev nepravých, a o tom, proč je v té věci filosofie relativně kompetentnější než kterákoliv jiná disciplína nebo myšlenková či jiná lidská aktivita. Ale to už patří do jiné souvislosti. Filosofové se dnes u nás těší pozoruhodně velkému zájmu a velký zájem je i o studium filosofie. Zároveň tu je ovšem nebezpečí, že pod názvem filosofie se může skrývat něco, co již kdysi dávno bývalo předmětem kritiky a invektiv Sokratových. Sofisté se politicky značně angažovali, ale chyběla jim schopnost a vůle se spoléhat na pravdu, kterou nelze žádnými argumenty ani řečnickou dovedností měnit ani upravovat, posilovat ani oslabovat a vůbec o ní rozhodovat, nýbrž naopak je třeba se jí dávat cele k dispozici. Dříve nebo později bude nutno znovu myšlenkově zápasit o to, co tak pregnantně formuloval Rádl ve svém filosofickém odkazu, totiž že ne my máme pravdu, ale pravda že má nás, že pravdu neustanovujeme, ale že se do ní už rodíme. Inspirován právě Rádlovou Útěchou z filosofie se pokusil Jan Patočka o systematické zpracování této myšlenky svým pokusem o koncepci tzv. negativního platonismu. Není to záležitost pouhé filosofické

abstrakce a spekulace. Skutečným a také politicky, nejen filosoficky rozhodujícím problémem je uvádění respektu k pravdě do života obce a do politiky. A to pochopitelně nemůže důvěryhodně podnikat filosof, který sám na pravdu nespolehá a není jí sám neodvolatelně oddán.

Opravdový filosof se nespokojí, nemůže spokojit s požadavkem, aby se spoluobčané a zejména politici nedotýkali jeho kruhů. Nemůže však na druhé straně přistoupit ani na to, aby se sám nepokoušel dotýkat se kruhů politických. Filosof má nebo může mít co říci dokonce i k denní politice. Ale nebude povinně říkat nic, co politikové nebo i prostí občané chtějí slyšet; není mluvčím své obce (a už vůbec ne části své obce, např. strany), není mluvčím žádné třídy, není dokonce ani mluvčím své doby (i když to vše na něm také zanechává stopy). Někdy dokonce může říkat něco, co vzbudí nespokojenost a protesty. Zdravá společnost nechá, jak to kdysi skvěle vyslovil Friedrich Heer, i divné ptáky, aby usedli na větvích jejích stromů, ba nechá je dokonce, aby tam zahnízdili. Z filosofického hlediska ovšem ne každý divný pták, který usedne na větev nějakého stromu, je opravdový filosof, i když tak třeba i vypadá. Je jistě pochopitelné, když si občané budou dávat pozor, mají-li tomu či onomu filosofovi popřávat sluchu a důvěry. Ale filosof nebude dělat společnosti ani kejklíře a klauna ani šamana a podvodného kněze, který vždycky žehná všemu, co se ve společnosti oficiálně nebo masově podniká. I když ho to vždycky znovu vystaví nejednomu riziku, bude se vyjadřovat ke všemu, co se v jeho pohledu bude jevit jako významné. Filosof, který se nechce jasně vyjadřovat také k veřejným záležitostem a bude se utíkat k odbornosti a odborničení, vzdává se prvorozenství filosofie mezi vědami. Může se ovšem mýlit; může se mýlit dokonce ve filosofii, a tím spíše v politice. Heidegger formuloval okřídlené slovo: kdo obrovitě („velce“) myslí, také se obrovitě mýlí. Omyl ve filosofii, jak už řečeno, nemusí být takovou katastrofou, jakou bývá v politice – ovšem je-li to ten „pravý omyl“. Jen takový je vskutku produktivní a i pro jiné cenný.