

Dopis č. 14 (35)

Praha, 31. srpna 1978

Vážený a milý příteli,

když jsem si přečetl Tvůj poslední dopis, byl jsem jednou věcí velice potěšen. Ve dnech, kdy se zdá, že tlak Bezpečnosti vzrůstá a kdy všechna naše pozornost je strhována aktuálními starostmi, přicházíš s otázkou zásadní, obecnou, snad až abstraktní: co může říci filosofie k otázce demokracie a také k jejím problémům? Chceš vědět, zda filosof, který mluví nebo píše o demokracii, nebo který se dokonce pro demokratický systém politicky angažuje, zůstává i potom filosofem, tj. zda tak činí jako filosof, anebo zda nezávisle na svojí filosofii nebo odděleně od ní to činí jako občan. A Tvá otázka byla vyprovokována jedním mým diktem, že „ovšem ideálním politickým systémem by nepochybně byl osvícený absolutismus“ (nebudu tady hned na začátku rozvádět, jaké „ale“ potom následovalo).

Obávám se, že toto provokující diktum musím jen zopakovat. V demokratickém státě si lidé volí své zástupce sami ze sebe a pověřují je funkcemi, které jsou pro správu ve společnosti nezbytné. S výběrem vhodných lidí jsou veliké potíže. Není ideálních lidí; někdo je energický, ale chybí mu rozhled; jiný je velmi vzdělaný, ale v pravou chvíli se mu nedostává rozhodnosti; někdo má hodně zkušeností a dobře se v situaci orientuje, ale není dost taktní ve styku s lidmi; někdo je pro rychlé akce a s krajní netrpělivostí sleduje, jak pomalu lidé chápou, čeho je zapotřebí, zatímco jiný s hrůzou vidí, jak se takoví lidé vrhají do dobrodružství, jehož konce nedohlédají. Lidé mají nestejnou povahu, nestejný temperament, ale mají také nestejné názory, vycházející z nestejných tradic a obvykle nemají dost odstupů, aby nezaújatě pozorovali ty druhé, jinak orientované. Diskuse je obtížná, trvá dlouho a hlasování ne vždy zaručí, že vyhraje nejlepší člověk nebo nejlepší názor. Jakým právem mohou lidé ne dost vzdělaní a bez potřebných zkušeností rozhodovat o věcech, které posuzují ze svého hlediska? Nebylo by nejlepší svěřit rozhodování a vládu člověku, který se od dětství projevuje jako výjimečně nadaný, jehož zájem byl probuzen právě o věci společenské a politické a který byl svěřen nejlepším pedagogům a zkušeným odborníkům? Neměl by být budoucí vládce vybírán jako nejlepší z nejlepších a neměl by být připravován na své vladaření již od nejútlejšího dětství? Takový vladař by si pak sám vybíral své rádce a poradce (a zajisté by vybíral právě ty nejlepší), byl by moudrý, ale zároveň rozhodný, atd. atd. Zkrátka ideální vladař, opravdový otec všeho lidu. Takhle to viděl již Platón, zklamaný zmatky v obci. Napsal o své představě své nejlepší dílo, ale když se pokoušel je uskutečnit, šeredně pohořel. Proč?

Celý problém totiž spočívá v tom, kde a jak sehnat člověka, který by se na ideálního absolutního vládce hodil. Výchova od dětství nemůže, bohu-

žel, nic skutečně zaručit. Aristotelés vychovával Alexandra Velikého, nepochybně značně osvíceného potom vládce. Ale i tady došlo k velikému zklamání; především sami spoluobčané Aristotelovi tomu nějak nechtěli rozumět. Osvícený – neosvícený, Alexandr přišel jako dobyvatel a zbavil Athény svobody. A když se s ním Aristotelés stýkal (a nejenom to), považovali ho prostě za kolaboranta. A pak, Alexandr se dopouštěl vážných politických chyb. (A jak by ne?) Zvláště pak nezabezpečil říši do budoucnosti; když zemřel, říše se rozpadla. Aristotelés nepochodil o mnoho lépe než Platón. Chyba je snad v člověku samotném. Absolutním panovníkem by snad ještě mohl být tak bůh nebo polobůh; takoví bohužel také nejsou k dispozici. A náhražkový bůh nebo polobůh, vyrobený z člověka, je čímsi hrozným.

Navíc jsme mohli v dějinách rozpoznat i to, že i nejlepšího člověka moc korumpuje. Jistě je dobré vychovávat mladé lidi od dětství tak, aby později v odpovědných funkcích rozhodovali moudře a energicky, ale moc jim nikdy nesmí být svěřena na dlouho. Už to mluví pro to, aby bylo připravováno mladých lidí mnoho; u některých výchova neuspěje, jiní se rozhodnou svůj život zaměřit jinak, další odpadnou z jiných důvodů. Z absolutního vládce se přesouvá naděje na vládnoucí třídu, vládnoucí vrstvu, z níž jsou vládcové a funkcionáři vybíráni. Konzervativní společnosti si vždycky takovou vrstvu vytvořily a chránily; „kádrový strop“ býval prorážen jen v obdobích plasticity, v revolučních dobách, ve chvílích společenských přesunů a pohybů. Tu nastal obvykle velký příliv „nových lidí“ do politiky. Někdy to byli lidé výborní, ba znamenití, ale vždycky to znamenalo také záplavu dobrodruhů, kariéristů, nevzdělaných bezcharakterních „nýmandů“. Když se takoví lidé dostali k moci, byla to pohroma. Zatímco demokratické přesvědčení a demokratické programy počítaly s tím, že lidé jsou v podstatě dobří a rozumní a že jsou přístupní argumentům, historické zkušenosti často rozmetaly tento optimismus a nejednou dokázaly, že se člověk dovede chovat i hůř než zvíře – a že to je krajně nebezpečné, když k něčemu takovému dojde u člověka, kterému byla svěřena moc.

Pro střídání lidí v mocenských funkcích mluví ovšem i to, co stoupenci osvíceného absolutismu také hrubě podcenili. Jde o to, že společnost je vždycky strukturována do různých vrstev a táborů, zájmových skupin a stran. Jediný člověk, ani maximálně nestranný, moudrý a sebepronikavějšího pohledu na skutečnost nemůže nikdy rozhodovat ke spokojenosti všech. Základní iluzí zastánců osvíceného absolutismu je předpoklad, že je možný politický program, vyhovující fakticky všem, i když subjektivně snad o tom nejsou všichni přesvědčeni. Tedy předpoklad, že jenom nevědomost a neuvědomělost způsobuje, že uvnitř společnosti dochází ke konfliktům a srážkám, zatímco je možný ten ideální stav, kdy se všem dostává toho, což jejich jest, a kdy si toho jsou také všichni plně vědomi. Představa, že každá společnost je ve svých základech

a vposledku jednotná a že všechny rozdílnosti jsou jen neporozuměním anebo důsledkem zlé vůle či aspoň nedostatkem dobré vůle, je nejenom naprosto nerealistická, ale ve svých důsledcích nebezpečná a někdy přímo zhoubná. Ani bytost přímo božská, dosazená na vládcovský trůn, by nemohla najít cestu, jak sjednotit společnost jinak než násilně a tedy jen zvenčí.

To je ovšem pro filosofa nesmírně závažný základ pro jeho reflexi. Politická sféra, tj. sféra vlády, moci a mocenského rozhodování není pro filosofa a filosofii vlastní rovinou jejich aktivity, neboť nejvlastnějším elementem filosofie je myšlení, reflexe – a ovšem myšlenková kontrola jejich uplatňování v životě, v praxi. Filosof, který vládne – což byl i Platonův ideál – buď zůstává filosofem a snaží se své filosoficko-politické zásady uvádět v praxi, nebo přestává být filosofem a jedná ve shodě se zásadami politické praxe. V prvním případě se stává utopistou, v druhém případě proměňuje svou filosofii v ideologii (anebo ji v podstatě cynicky odkládá do nějaké „šatny“ jako momentálně nepotřebnou). Existuje ještě jeden možný vztah filosofie k politice, resp. prakticko-politický postoj či spíše aktivita filosofa, v němž filosof zůstává filosofem a nemění se ani v utopistu, ani v cynika. Tímto možným, ano jedinečným a žádoucím vztahem filosofa k politice je reflexe politické praxe, tj. jistý odstup ode vsí přímé vlády, ale zároveň aktivní, angažované kritické posuzování praktické politiky jednotlivce nebo skupiny, kteří moc mají nebo se na ní podílejí. Taková filosofie pak ukazuje podstatné rysy konkrétní politiky, které unikají běžnému pohledu, odhaluje její vnitřní rozpornosti, její nezabezpečené základy, její vratkost a její skutečné, ne pouze deklarované perspektivy. Ovšem takový filosof a taková filosofie se vždycky dostane do situace, kdy bude vládnoucí mocí posuzována nepříznivě a kdy bude její aktivita sledována s nelibostí, s nevolí, s obavami, anebo kdy proti ní budou použity rozmanité druhy represe. Cílem takové, politicky angažované, leč na moci se nepodílející a moc odmítající filosofie pak bude taková vláda, která bude vůči jejím kritickým reflexím tolerantní, a to nejenom ze slabosti, nýbrž z respektu a z ochoty naslouchat věcným argumentům, která však bude dost silná, aby představovala skutečnou vládu a pevnou, spravedlivou správu veřejných věcí.

Filosofie má však ze své podstaty vždycky hluboce antropologické rysy, i když antropologie není tou nejhlubší základnou filosofické aktivity a filosofického hodnocení. Jedním z cílů, které filosofie ukazuje jako pro člověka právě lidsky nezbytné, je životní integrita každého jedince. Také politik musí být (nebo má být) bytostí sjednoceného lidského života; filosofie nemůže připustit, abychom se u politika s tím, že má těžké lidské nedostatky, smířovali jenom proto, že je „schopný politik“. Taková schizofrenie je vždycky rušivým a vposledu ničivým prvkem každého lidského života, ale mimořádné škody může napáchat právě tam, kde její ná-

sledky jsou do obrovitosti zvětšovány třeba takovým zesilovacím systémem, jakým jsou mocenské struktury a mocensko-politický aparát. Požadavek, aby se na přední místa v mocenském aparátě a ve vládě dostávali celí, všestranně věrohodní a respektabilní lidé, nemůže být nikdy ze stanoviska filosofie oslabován; v jistém smyslu je to právě tento požadavek, který vede k představě – v dějinách se stále vracející – že „ideálním politickým systémem by nepochybně byl osvícený absolutismus“. V prvním přiblížení k této představě stačí dodat to, co také já vždycky dodávám a co jsem dodal i v onom případě, který cituješ: „jenomže nevíme, jak účinně zajistit, aby každý absolutní vládce byl opravdu osvícený“. Při podrobnějším rozboru této tradující se představy však shledáváme, že to není jediná potíž při uvádění zmíněného ideálu do politické praxe.

Už jsem ukázal, že společnost nikdy není tak integrovanou jednotou, aby ji vnitřně integrovaný jedinec (a to sebeinteligentnější, sebevzdělanější a sebeosvícenější) mohl spravovat a vládnout jí tak, aby to všestranně vyhovovalo. Proti tomu lze ovšem uvést námitku, že neexistuje ani žádný jiný systém, který by to dokázal dělat lépe, neboť společnost je právě vskutku rozdělená a co vyhovuje jedné vrstvě nebo skupině, nevyhovuje jiným. Za druhé jsem poukázal na starou zkušenost, že vláda a mocenské postavení demoralizuje časem každého člověka; nadto nejde jenom o jakousi nedostatečnou odolnost každé lidské bytosti proti svodům moci, ale především o to, že moc má sama o sobě vždycky tendenci se emancipovat ze všech lidských záměrů a plánů a nakonec se osamostatnit a v této nové samostatnosti se postavit proti zájmům člověka a společnosti (a strhnout řadu lidí do objektivní i subjektivní závislosti na sobě), tedy že má tendenci se odcizit člověku a samotného člověka odcizit jemu samému. Na to už není lepšího léku než pravidelné střídání lidí v mocenských funkcích (byť těch nejlepších, nejlépe a nejbezpečnějším způsobem vybíraných lidí) a dobře fungující společenská kontrola – což všechno ukazuje na nezbytnost širší, ba co nejširší účasti občanů na volbě i na kontrole každého dočasně vládou pověřeného jedince (resp. skupiny jedinců). Ale ani u toho ještě nesmíme při analýze zkušeností z politické praxe přestat.

Pro život společnosti jako integrovaného celku má eminentní důležitost vědomí, totiž vědomí sounáležitosti lidí různých přesvědčení a různých zájmů. Toto vědomí nemusí a nemá být pouhou iluzí, sloužící v podstatě jen zájmům vládnoucí vrstvy, jak se to obvykle interpretuje, ale může to být také vědomí velmi věcné, realistické, reálně-politické. Vědomí člověka je úzce spojeno především s jeho aktivitou, s jeho skutečnou praxí. Proto se velmi podstatně odlišuje vědomí společenské sounáležitosti takového jedince, o něhož se nějaká vláda jen dobře nebo špatně stará, od vědomí člověka, který má právo a možnost o své vládě také nějak rozhodovat a vykonávat na ni nějaký vliv. Pro integritu určité společnosti není zdaleka

tak důležité, rozcházejí-li se některé zájmy, názory nebo programy jednotlivých jejích částí, skupin nebo vrstev, jako skutečnost, že tyto jednotlivé skupiny nebo vrstvy společnosti mohou nebo nemohou na svou vládu vykonávat vliv přiměřený jejich početnosti, kvalifikovanosti, oprávněnosti jejich zájmů a požadavků atd. Společnost se stává politickým celkem nikoliv tím, že odstředivé nebo jinak rušivé tendence jsou likvidovány nebo blokovány, nýbrž tím, že se jim dostává perspektivy reálného společenského uplatnění, tedy že jsou ze strany druhých skupin či vrstev vintegrovány do rozhodovacích procesů a že jim tak je umožněno jednak se vyvíjet po svém, jednak mít vliv na vývoj všech ostatních, na vývoj společnosti jako celku. To není ovšem ani samozřejmé, ani snadno realizovatelné. K tomu je zapotřebí, aby si všechny skupiny či vrstvy společnosti osvojily jistou otevřenost vůči jinak smýšlejícím nebo jinak zainteresovaným složkám společnosti, ale také otevřenost vůči tomu, co je všem skupinám či vrstvám společnosti společné, co je pro jejich odlišné politické směřování společným a tudíž jednotícím „základem“, přičemž ovšem tento základ vůbec nemusíme vždycky hledat ve společné minulosti, nýbrž také ve společné budoucnosti. Vůle k společné jednotě a integritě, jak se o tom obvykle mluví, je vlastně jen otevřeností vůči těm druhým, jinak smýšlejícím a jinak zaměřeným, a ochotou s nimi počítat natrvalo jako s partnery. Cesta k této budoucí integritě není ovšem možná bez kompromisů.

Tady se cesta politika radikálně rozchází s cestou myslitele, s cestou filosofa. Ve filosofii není žádný meritorní kompromis přípustný; připuštění filosofických kompromisů znamená pád do eklekticismu a do nefilosofie. Filosofie snese kompromisy jen zcela okrajové a netýkající se nejvlastnější oblasti její práce a její aktivity. Filosofie smí připouštět kompromisy jen tam, kde přestává být filosofická, tedy za hranicemi své povolnosti, své legitimacy a své kompetence. Tyto hranice však není snadné najít a vymezit. K podstatě filosofie náleží, že se vztahuje k celku, tj. vposledu ke všemu, ale vždy v kontextu celku. Kompromis tedy může snést nebo připouštět pouze v takové věci, kterou není třeba v dané chvíli vztahovat k celku. Tedy v takové situaci, kdy se kompromisní řešení nevydává za nic definitivního, celkového, perspektivního, celkově programového apod., kdy zůstává něčím dočasným, prozatímním, částečným, zkrátka právě jen kompromisem. Filosof, který se pouští do politické práce (a tím rozumím na tomto místě technickou politiku), musí na ten čas odložit náročná filosofická kritéria a musí dočasně sledovat hru politických sil a zasahovat do ní tak, aby dosáhl zamýšleného, tj. politického, tj. kompromisního výsledku. Na tu dobu musí nutně suspendovat svou filosofičnost, své poslání filosofa. Což pochopitelně vůbec neznamená, že by jakožto filosof byl nepolitický (nebo dokonce že by takovým měl být). Političnost filosofie spočívá v tom, že nemůže politiku a politickou práci vynechat z rámce těch lidských aktivit, jež podrobuje své filosofické reflexi. Filosofie se nutně

vztahuje k celku, a v tomto celku má politický život a politická práce své pevné a nezaměnitelné místo. Ale jako filosofie podrobuje své reflexi a svému hodnocení vědu, aniž se přitom musí sama vědou stávat nebo vědu nahrazovat, suplovat, může a musí filosofie osvětlovat povahu politické situace a ráz jednotlivých politických činů i programů, aniž by je musela nebo chtěla zastupovat a brát na sebe jejich úkoly.

Politika a politická práce jsou nezbytnou složkou života jednotlivce i společnosti; filosofie nemůže neupozorňovat na to, že programová apolitičnost znamená narušení, ochuzení, redukování individuálního i společenského života. Ale zároveň nemůže filosofie mlčet, když politické programy a političnost začnou přerůstat ze svých legitimních dimenzí a hrozí obsáhnout a proniknout celý život a všechny jeho oblasti. V současné době je náročivost politiky a politiků naprosto neúměrná jejich skutečnému významu pro život jednotlivců i pro život společnosti. Filosofie proto nemůže nebýt v napětí s politikou a nemůže se nedostávat do konfliktů a politiky a politickými směry, které usilují o ovládnutí všeho společenského života z pozice moci. Filosofie si musí přát, aby legitimita moci byla účinně omezována.

Tvůj

Ladislav Hejdánek