

Tomáš Hejduk NEPOLITICKÁ POLITIKA V DÍLE LADISLAVA HEJDÁNKA

Praha (Filosofia) 2021, 455 str.

Kniha Tomáše Hejduka představuje cenný příspěvek k dějinám české filosofie 20. století, které v mnoha ohledech přesahují i do naší současnosti. Jedná se o vůbec první monografii o nedávno zesnulém filosofu Ladislavu Hejdánkovi, která soustavně a erudovaně mapuje jeden z významných segmentů jeho myšlení, totiž jeho „sociálně-politickou“ filosofii, a zejména jeho pojetí „nepolitické politiky“.

Kniha je rozčleněna do devíti kapitol, z nichž první je věnována Hejdánkovu životu, a to s důrazem na jeho veřejné aktivity. Tato kapitola podává zatím nejpodrobnější Hejdánkovu biografii rekonstruuující důležité události a fenomény, jichž byl Hejdánek nedílnou součástí nebo iniciátorem a hybatelem. Je v ní například detailně a fundovaně zmapován vznik a vývoj tzv. Nové orientace koncem padesátých let či Ekumenického semináře v Jirchářích v šedesátých letech (str. 32–45), Hejdánkových bytových seminářů v době normalizace či jeho klíčová role při vzniku Charty 77 (str. 47–54). Hejdánkův čínorodý život je tak přesvědčivě představen jako exemplum „nepolitické politiky“ v tom smyslu, jak jí Hejdánek sám rozuměl. Historicko-biografická kapitola tak v kontextu celé knihy zdůrazňuje a potvrzuje jednotu života

a myšlení, která patřila k výrazným rysům Hejdánkovy osobnosti.

Klíčovou část knihy představuje druhá kapitola věnovaná právě Hejdánkovu pojetí „nepolitické politiky“. Tomáš Hejduk zde ukazuje, že Hejdánková „nepolitická politika“ není nikterak „antipolitická“, nýbrž snaží se naopak politickou sféru rozšířit a odkázat tzv. mocenskou politiku do patřičných mezí. Nepolitická politika v Hejdánkově pojetí je na jedné straně „odporem vůči mocenské politice“ a úsilím o omezení jejího „nepatřičného pronikání“ do autonomních oblastí života společnosti i jednotlivců (str. 60–61), na druhé straně „varováním před mocí, která se emancipovala od odpovědnosti“ vůči společnosti (str. 68). Jak autor připomíná, Hejdánek rozlišuje nejenom mezi mocenskou politikou a nepolitickou politikou, ale také mezi „pravou“ a „nepravou mocenskou politikou“ (str. 70). Nakolik se pravá politika i nepolitická politika podílejí na „pěči o pravdu“ a oběma jde o budoucnost celé společnosti – na rozdíl od technické a upadlé politiky, která se orientuje na danosti a setrvačnosti –, panuje mezi pravým mocenským politikem a nepolitickým politikem vzájemná spřízněnost a jejich úkoly do jisté míry splývají (str. 71–73).

Rozumí se, že nepolitická politika, která usiluje o stanovení jasných mezí mocenské politiky a o vyvažování mocenských sil a tlaků, je bytostně demokratická. Demokracií však Hejdánek nemyslí pouhý politický program, systém či režim. Demokratičnost v jeho pojetí, navazujícím na Masaryka a Rádlu, je hlouběji zakotvena v postojích, charakterech a vzdělání občanů či subjektů.

V této souvislosti autor připomíná úzkou souvislost nejenom mezi nepolitickou politikou a pravdou, ale také obecněji mezi demokracií (resp. demokratičností) a pravdou. Jestliže nepolitická politika je charakterizována jako „oddání se pravdě“ a nepředmětné skutečnosti, demokratičnost znamená „ochotu vystavovat se pravdě“ a být „nástrojem spravedlnosti“ (str. 77–78). Z tohoto důvodu též Hejdánek odmítá stavět demokracii na humanitě, je-li humanitou míněn takový postoj, jehož středobodem je člověk sám a to, co je lidské: člověk je především bytost, která je určována pravdou, a proto své lidství plně uskutečňuje a rozvíjí pouze ve své službě pravdě. V souladu s tím znamená demokratičnost primárně „odpovědný vztah k pravdě“, resp. jeho uskutečňování a osvědčování v příslušné společenské a politické situaci (str. 77).

Delikátní téma představuje Hejdánkův vztah k socialismu a komunismu. Podle autora chtěl Hejdánek svou nepolitickou politikou reformovat socialismus, který přitom chápal v duchu Masarykově jako „domyšlení politických zásad demokracie na rovině sociální a hospodářské“ (str. 79). Hejdánek ovšem odmítá jako scestí každý systém, který „realizuje některé sociální požadavky na úkor politických svobod“ (str. 79). Na první místo rozhodně staví lidská práva a svobody, avšak „vedle liberálního práva na svobodu a demokratického práva účasti“ klade důraz i „na práva sociální a kulturní“ (str. 82–83). Hejdánkův socialismus má zjevně křesťanské základy. Demokratická politika

podle něj spočívá na mezilidských vztazích, v nichž druhý není viděn pouze jako spojenec či (sou)druh, nýbrž jako bližní (str. 80–81). Hejdánek také nepřijímal filosofický marxismus, i když se jím cítil „věcně osloven“ a měl potřebu se s ním vyrovnávat, jak o tom svědčí i jeho četné diskuse s Karlem Kosíkem, jimž je v knize rovněž věnována zvláštní podkapitola (2.4.1). Skutečnost, že nepolitická politika zahrnuje i „obecné, s mocenskou politikou vědomě nezápasící dimenze a aktivity lidského života“ (str. 92), je však navzdory klíčovému významu, který má pro Hejdánkovo pojetí nepolitické politiky, zmíněna spíše jen okrajově a stručně. Autor zde připomíná Hejdánkovo formulace, podle nichž vlastně „veškerá lidská aktivita“, která s sebou nese „nějaké veřejné důsledky, má svoji politickou stránku“.¹ Tyto formulace však kupodivu odbývá jako odkaz na jakési „mimovolní“ či „přirozené politické působení“, které nepovažuje za „hodné pozornosti“ (str. 92). Patrně z tohoto důvodu se mu pak jeví možná až příliš dramaticky „napětí“, jež údajně spočívá v tom, že Hejdánek na jedné straně vyzdvihuje nepolitickou politiku jako „neutuchající zápas provázející každé opravdové lidství“ a na druhé straně ji považuje za „marginální, dočasnou aktivitu“, již není v „normálních“ dobách takřka zapotřebí (str. 94). Autor sám se ovšem v tomto domnělém dilematu nakonec přiklání „k výkladu nepolitické politiky jako výkonu, jenž je permanentní a přísluší každému plnohodnotnému člověku“. Nepolitickou politiku tak přece jen chápe spíše

¹ L. Hejdánek, *Úvod do filosofování*, Praha 2012, str. 88.

jako „pěči o lidskost“, která „musí být nepřetržitá“ (str. 96).

Právě takto pochopená nepolitická politika je zakotvená v orientaci víry. Tato zakotvenost ve víře ještě blíže objasňuje mimopolitické či nadpolitické základy nepolitické politiky. Je to totiž víra, která staví „proti státu, politice či moci“ jako podstatnější dimenzi „království pravdy“ (str. 97). Zároveň se přitom ukazuje, že nepolitická politika je nedílnou součástí života z víry, k němuž nezbytně náleží také politický rozměr. K samotné povaze služby pravdě totiž patří, že má veřejnou podobu. Nepolitickou politiku lze tak vposled chápat jako odpověď na výzvu pravdy a jako službu pravdě (str. 98). Nakolik má pro nepolitickou politiku i pravou (mocenskou) politiku rozhodující význam co nejšířší a nejhlubší vzdělání a kritické, neideologické myšlení, náleží v ní nezastupitelná role filosofii. Filosofie je podle Hejdánka bytostně nepoliticko-politicky orientovaná (str. 99).

Ve třetí kapitole je pak představena Charta 77 jako příklad „nepolitické politiky“ v Hejdánkově smyslu. Autor identifikuje v Chartě tři základní principy nepolitické politiky: 1) „dodržování zákonnosti“, 2) „respektování lidských a občanských práv“ a 3) „nepolitčnost“, resp. absenci politického programu v užším smyslu (str. 111). Vposled však má být Charta v Hejdánkových intencích pochopena jako „specifický filosoficko-vzdělávací projekt“ a jako „iniciativa schopná udržovat vstřícný vztah k pravdě i v širší společnosti a politice“ (str. 107–108). Za lidsko-právním programem Charty tak stojí hlubší a ambicióznější úsilí o „tvůrčí odhalování“ a vyjádření „toho, co přichází“, a o „vzdělávací činnost“, která

má napomáhat k „proměně vědomí“ a schopnosti „vztahovat se k pravdě“ a k „nedanému“ (str. 112). Závěrečná část této kapitoly zasazuje Hejdánkovo pojetí nepolitické politiky do kontextu dobových diskusí o povaze a poslání disentu (jako je Pithartovo rozlišení mezi „disentem protestu“ a „disentem reflexe“) a o „životu v pravdě“, jak ho v návaznosti na Patočku rozvinul Václav Havel ve známém eseji *Moc bezmocných*. Místo soustavnějšího výkladu Patočky a Havla samého, který by umožnil jejich srovnání s Hejdánkovým pojetím, je zde ovšem pozornost věnována především britké kritice obou autorů z pera Petra Rezka, aby bylo nakonec ukázáno, že na Hejdánka Rezkovy výtky vztáhnout nelze.

Krátká kapitola „Intelektuál a politika“ (kap. 4) stručně nastiňuje Hejdánkův pohled na úlohu intelektuála ve společnosti a jeho případné angažmá v mocenské politice. Jako východisko si zde autor volí Hejdánkovu polemiku s Václavem Havlem z počátku devadesátých let. Přitom ukazuje, jak Hejdánek řeší vztah mezi intelektuálem, nepolitickým politikem a politikem mocenským. Posláním intelektuála, a zejména filosofa, je podle Hejdánka usilovat o zvyšování obecné vzdělanosti, o rozvíjení kritického myšlení, o „proměňování lidského vědomí“ (str. 158). Toto je primární způsob, jímž se má intelektuál podílet na společenském a politickém životě. Podle Hejdánka je tak úkolem intelektuála pečovat o „hlubší a rozhodující rozměr národního a společenského bytí“, které je z dlouhodobého hlediska podstatně důležitější než mocenská či technická politika. Myšlenková, mravní a duchovní práce intelektuála je ovšem

zároveň politickou v širším smyslu, tj. ve smyslu nepolitické politiky. Podle všeho je tedy vlastní místo intelektuála spíše než ve sféře mocenské politiky v oblasti politiky nepolitické, jíž Hejdánek přisuzuje větší důležitost. Potvrzuje se tak zároveň, že nepolitická politika tvoří širší základ či podhoubí, v němž je vposled zakořeněna a z nějž vyrůstá i tzv. mocenská politika. Tato představa je ostatně v souladu s tradicí sahající od Havlíčka přes Masaryka až po Rádlu.

Na obecnější výklad o vztahu intelektuála a politiky navazuje 5. kapitola věnovaná speciálně vztahu filosofa a politiky. V této kapitole se autor poprvé pokouší o soustavnější zasazení Hejdánkových úvah o nepolitické politice do širšího kontextu jeho myšlení, zejména jeho (mé) ontologie a antropologie, které tvoří východisko a základ Hejdánkovy „sociálně-politické filosofie“ obecně, a pojetí vztahu filosofie a politiky zvláště. Přitom zdůrazňuje klíčovou polaritu mezi „danou“ a „nepředmětnou skutečností“: dané jakožto „pozitivně“ či „předmětně postižitelné“ není jedinou ani rozhodující stránkou skutečnosti, ale stále znovu je konfrontováno a ocitá se v napětí s tím, co bude či co „má být“. Dimenze toho, co má být, je otevírána „nepředmětnými výzvami“, jež oslovují jedince v konkrétních situacích. Filosof (nejen) ve svém politickém působení nesmí být konformní s danostmi, nýbrž musí je zpochybňovat a ukazovat v pravém světle, avšak nikoli samoúčelně či svévolně, nýbrž na základě svého zaměření a vnímavosti k „nepředmětným výzvám“, jež „ho zavazují k aktivitě“ (str. 167). Odpovědnost filosofa tak pramení právě z jeho otevřenosti sféře „nepředmětných výzev“, jímž se cele

dává k dispozici. Sama nepolitická politika, jejíž je činnost filosofova podstatnou součástí, se v této perspektivě ukazuje jako „poměřování daného pravým“, zaujímání odstupu a „nabývání svobody od daného“, jako odpovídání na nepředmětné výzvy (str. 173).

V 6. kapitole je pak Hejdánkovo politicko-filosofické myšlení uvedeno do souvislosti s tradicí tzv. politického realismu. Východiskem autorovy teze o Hejdánkově přináležitosti k této tradici je již zmíněná orientace na pravdu jako základ nepolitické i pravé politické politiky, a potažmo jako základ angažovanosti intelektuála a filosofa ve společnosti. Jak autor ukazuje zejména na základě Hejdánkových úvah a polemik o smyslu Charty 77, toto zaměření na pravdu se ocitá v kolizi nejen s ohledem na sebe, ale také se starostí o osobní bezúhonnost a slušnost (s ohledem na „mravy“) a s orientací na teoretizování a tvorbu systémů (str. 210–213). Realistický postoj se paradoxně osvědčuje právě tím, že v této „kolizi“ s péčí o sebe, mravy a teorií upřednostňuje loajalitu pravdě. Politický realismus zakotvený v orientaci na pravdu ovšem předpokládá pojetí pravdy jako „dějinné moci“, která se projevuje v konkrétních situacích, resp. jako nepředmětné, avšak svrchované a účinné skutečnosti, která vyzývá jedince v jeho osobní a dějinné situaci k činu (str. 212–213). Skutečnost sama totiž nikdy není neutrální, ale je vždy v „podstatném vztahu k pravdě“, resp. je v ní vždy přítomné napětí, jež pravda stále znovu nastoluje tím, že ukazuje vše ve svém světle jako pravé, či nepravé, a tudíž hodné nápravy a současně obrací člověka k činu, jehož cílem je právě „prosazování pravého a potlačování nepravého“

(str. 213). Celá kapitola však působí poněkud roztržštěným dojmem. Nejprve je v ní zařazen exkurs věnovaný Hejdánkovu pojetí dějinnosti a smyslu historické práce (str. 214–229). Teprve podkapitoly o „místě systému a teorie ve filosofické reflexi a životě“ (6.1.3) a problému „orientace na sebe“ (6.2) explicitně tematizují výše zmíněnou kolizi zaměření k pravdě s teorií (resp. systémem) a ohledem na sebe, byť v prvním případě je pozornost věnována primárně vztahu filosofa a systému, zatímco v druhém nepoliticky politické angažovanosti, jakou představovala činnost v rámci Charty.

Posledně zmíněná podkapitola obsahuje výklad (mé)ontologického základu Hejdánkových polemik ohledně smyslu angažmá v Chartě, jímž je jeho pojetí subjektu. Subjekt podle Hejdánka není nějakým daným a neměnným jsovcem, nýbrž událostným děním, jehož podstatnou součástí je to, co ještě není, ale co má být, čím se příslušný subjekt má stát. Jinými slovy: pro subjekt je konstitutivní jeho nepředmětná stránka, již je zakotven v budoucnosti a nepředmětné skutečnosti. V souladu s tím se subjekt stává sám sebou a získává sám sebe paradoxně tím, že neustále opouští sám sebe, jaký je a byl, že extaticky vychází sám ze sebe vstříc nepředmětné skutečnosti a druhým subjektům (6.2.1). Orientace na sebe se z této perspektivy ukazuje jako scestí, jež paradoxně vede ke ztrátě sebe samého a k odcizení sobě samému. Jak ukazuje Tomáš Hejduk, právě toto Hejdánkovo pojetí subjektu je východiskem nejenom jeho kritiky Havlových úvah o lidské identitě a hledání sebe samého v hlubinách vlastní duše (6.2.2), ale také Hejdánkova vlastního chápání

odpovědnosti: odpovědnost spočívá v tom, že člověk opouští svou vlastní subjektivitu a odpovídá na nepředmětné výzvy a oslovení pravdy samé. V této bezvýhradné loajalitě k pravdě v ní však člověk získává nejspolehlivější oporu, neboť pravda svou mocí v politickém zápase rozhodujícím způsobem vyvažuje zdánlivou „nerovnováhu mocenských prostředků“ (6.2.3).

Kolize orientace na pravdu s péčí o sebe a mravností získává ještě konkrétnější kontury důrazem na to, že orientace na pravdu znamená také solidaritu se služebníky pravdy a „má podobu orientace na slabé a utlačované“ (str. 254). Nepolitická politika ve smyslu „akce na pomoc deklasovaným“ je postavena do protikladu k politickému moralismu, včetně havlovského postulátu vystoupení ze života ve lži a pokusu o život v pravdě. Tento důraz dává autor do souvislosti s Hejdánkovou preferencí pravdy „splněné“ před pravdou poznanou. V této perspektivě se dokonce i „ek-statické odevzdání se do moci pravdy“ ukazuje pouze jako prostředek, zatímco cílem je uskutečnění pravdy v konkrétních situacích a podmínkách světa kolem nás (str. 257–259). Oslovení pravdy je vposled výzvou k jejímu prosazování „v situacích zde a nyní“ a k „nápravě věcí“ (str. 261). Pravda neplatí sama o sobě, ale vždy se za ni někdo musí osobně postavit a vydávat jí svědectví (str. 262). Toto prosazování pravdy ve světě se ovšem děje jako „polidšťování světa“, tedy jako připravování lidštějšího světa pro „naše spolulidi“, jež ale není založeno v pouhých „ideálech humanitních“, ale je hlouběji zakotveno právě v oslovení pravdou, resp. nepředmětnými výzvami (str. 259). „Náprava

věcí“, k níž vybízí oslovení pravdou, přitom nemá mít charakter pouhé kritiky a „boření iluzí“, ale měla by nabízet konstruktivní východiska a lepší či vyšší životní program a smysl. Takový přístup charakterizuje duchovního člověka a odpovědného intelektuála (str. 266–267). Tento Hejdánkův „realismus“ staví autor rovněž do kontrastu s liberalismem a jeho důrazem na individuální svobodu (6.3.3): pro Hejdánka není primární individuální svoboda ani rovnost práv, ale starost o druhé (jejich svobodu) i o svět a orientace na pravdu, jíž člověk podřizuje svou vlastní svobodu. Svoboda druhých a pravda tak předcházejí individuální svobodě, a teprve ji vlastně zakládají jakožto odpovědnou.

Úvahy o kolizi orientace na pravdu s mravností a starostí o sebe dále rozvíjí kapitola „Morálka, slušnost a etika štedrosti“ (kap. 7). Také zde ovšem autor postupně nastoluje řadu témat, jejichž souvislost s hlavním tématem kapitoly není vždy zcela zřejmá. Důraz na nedostatečnost života postaveného na slušnosti a zákonnosti (7.1–2) nejprve obrací jeho pozornost k Hejdánkově pojetí práva a speciálně lidských práv (7.2.1–2). V této souvislosti ukazuje, že Hejdánek jako alternativu k tradičnímu zdůvodnění lidských práv s odkazem na přirozenost navrhuje jejich zakotvení v nepředmětné skutečnosti, resp. nepředmětných výzvách, jež přicházejí z dosud nejsoucí budoucnosti. Práva mají svou skutečnost ve vztazích mezi lidmi vázanými na nepředmětné výzvy a jako taková nejsou výrazem nějaké předem dané přirozenosti, nýbrž spíše lidství, které má být. Normativní nárok práv tak vůbec nepovstává z dané, nýbrž z nepředmětné skutečnosti, která je přítomná ve vědomí a svědomí

vnímavých subjektů jako oslovující výzva. Také lidskou důstojnost, jež slouží ke zdůvodnění lidských práv, je třeba chápat nikoli jako něco daného, nýbrž naopak jako cosi nedaného, založeného v sebe-přesahování lidských subjektů k nepředmětné skutečnosti. Právy nelze libovolně disponovat právě proto, že nejsou něčím daným a jsoucím, nýbrž přicházejí z budoucnosti v podobě výzvy a nároku kladného na subjekty v jejich intersubjektivních vztazích. Následující exkurs o časové povaze nepředmětných výzev a pravdy (7.2.3) má zřejmě tvořit jakýsi oslí můstek mezi tématem lidských práv a rolí génia: genialita se „váže k časovosti a živosti výzev“ a génius je takový člověk, který je schopen zaslechnout to, co přichází z budoucnosti, a dát tomu obecně srozumitelný výraz (str. 294). Tento pojem geniality je pak (po letmém srovnání s Patočkovým negativním platonismem) aplikován na morální a filosoficko-právní problematiku: ani v této oblasti není genialita založena v autonomním výkonu, nýbrž ve vnitřní vnímavosti pro oslovení nepředmětnou skutečností. Jako taková předpokládá odstup vůči danému, jehož součástí jsou i stávající morální normy a zvyklosti.

Za pomoci paralel s různými autory pak má být ilustrována Hejdánkova myšlenka, že etika nemůže být redukována na moralitu ve smyslu stávajících norem či zákonů, ale transcenduje rovinu obecné morálky, nakolik je vpsled založena na tvůrčím jednání a odpovídání na nepředmětné výzvy, jimiž je svobodný subjekt ve své mravní situaci oslovován. Jako takové předpokládá morální jednání orientaci víry, která je spolehnutím se na nepředmětnou skutečnost přicházející z budoucnosti (7.4.3). Proto

těž autor Hejdánkovu etiku nazývá „etikou víry“, ba dokonce (podle mého soudu unáhleně) etiku s orientací víry přímo ztotožňuje (str. 350). Tuto etiku lze podle něj rovněž charakterizovat jako etiku „situační“, pokud vposled není založena na obecně platných normách či regulích, nýbrž vyžaduje vzhled do situace, resp. její nepředmětné stránky (str. 341). V dilematu mezi „mravním subjektivismem“ a „objektivismem“ řadí ovšem Hejdánka spíše k „objektivismu“ se zdůvodněním, že Hejdánek neklade důraz na „čistotu mravní motivace“, nýbrž spíše na „mravně ospravedlnitelné výsledky“ lidského jednání (str. 342). Na základě tohoto Hejdánkova pojetí etiky je pak třeba rozumět i jeho chápání vztahu morálky a politiky (7.4.4): Hejdánek na jedné straně přiznává politické sféře svébytnost a odmítá ji jednoduše podřizovat morálce, na druhé straně má však podle něj etika být základem politiky jakožto zdroj osobní integrity, jenž „podmiňuje řádný život občanský i politický“, který je tu opět kvůli jedincům a „možnosti jejich lidského“ a „k pravdě orientovaného života“ (str. 348). Etika založená na orientaci k pravdě a nepředmětným výzvám tak nakonec zakládá „politickou obec“ a její jednotu (str. 349). V tomto smyslu sám Hejdánek mluví o „etické formě politiky“, resp. o politice „podílející se na životě pravdy“ (str. 351).

V kap. 8 se autor ještě blíže vrací k protikladu „pravého“ a „nepravého politika“, který se rýsuje v rámci samotné „mocenské politiky“. V této souvislosti se ovšem ukazuje i další důležitá funkce nepolitické politiky: usilovat o to, aby se ve společnosti prosazovali praví politici, a podílet se na utváření atmosféry, v níž „mohou vyrůstat

charakterní politikové“ a v níž se může rozvíjet autentická mocenská politika (str. 359). Úkolem nepolitické politiky je tedy rovněž vytvářet podmínky pro pravou politiku. V souladu s tím se také pravý a nepravý politik liší svým postojem k nepolitické politice: Zatímco pravý politik si udržuje živou vazbu na nepolitickou politiku, nepravý politik se od ní izoluje, nebo proti ní dokonce brojí (str. 360). Rozlišení „pravých“ a „nepravých celků“, v jehož rámci se politické společenství oproti jednotlivým subjektům ukazuje jako celek nepravý a prostředecný, se poněkud komplikuje odkazem na závislost jednotlivých subjektů na širších celcích, včetně celku obce, ale také rozlišením různých celků s větší či menší mírou vnitřní integrace (8.1.1–2). Nejenže celek obce tvořený aktivními a odpovědnými subjekty a spravovaný „pravými politiky“ se co do své integrace, resp. desintegrace liší od politického celku ovládaného silami setrvačnosti (str. 362), ale také celky tvořené „osobně niternými vztahy“, jako jsou vztahy rodinné či přátelské, se odlišují od celků vznikajících ve veřejném či organizačně-pracovním životě (str. 363). Ačkoli Hejdánek pokládá účast ve veřejném životě za jeden ze základních úkolů svobodného a odpovědného subjektu, považuje na druhé straně soukromé „osobně niterné vztahy“ za důležitější a chápe je jako nezbytný předpoklad veřejné činnosti. Hejdánek hledí s nedůvěrou na přílišnou veřejnou angažovanost, jíž jsou kompenzovány neuspořádané osobní vztahy, a varuje před takovou veřejnou a politickou činností, která příliš zbytnuje a zachvacuje všechny sféry lidského života. Dobrým politikem se podle něj nemůže stát člověk, který nemá v pořádku osobní

vztahy a který neprokázal své schopnosti a kvality v jiných oblastech života (str. 363–364).

Tato úvaha vede k dalšímu rozlišení mezi „politickými profesionály“ a „politickými reprezentanty“. Posledně uvedení jsou respektabilní a uznávané osobnosti „s hlubokým životním zakotvením“, které se osvědčily ve svém osobním i profesním životě a pro které „je politika jen skrovnější částí jejich života“ (str. 365). Rozdíl mezi „pravým“ a „nepravým“ politikem je formulován rovněž pomocí kategorií daného, možného a nepravděpodobného (8.1.3): Zatímco nepravý politik podléhá danému a redukuje politiku na „umění možného“, které naplňuje pouze „minulostí nachystané možnosti“, autentický politik žije z „nedaného“, aby otevíral zcela nové „horizonty jednání a myšlení“ (str. 366). Jinak řečeno: pravý politik je s to překračovat „dané“ a postavit se napřič tomu, co je realisticky „možné“, díky svému zaměření k nepředmětným výzvám, které uplatňuje v životě obce a příslušné dějinné chvíli (str. 366–367). Takovýto politik, jehož lze označit za „pravý politický subjekt“, ovládá „umění realizace nepravděpodobného“ (str. 368).

V tom se ukazuje blízkost pravého politika a filosofa (8.2): oba spojuje péče o člověka a lidskou společnost v jejich přesahu k „nedanému“, tj. k nepředmětným výzvám a pravdě. Cílem obou je tak „uvádění respektu k pravdě do života obce a do politiky“ (str. 369). Jedním z úkolů filosofie je tedy i „péče o pravou politiku“ (str. 371). Proto je také spolupráce mezi filosofem a pravým politikem žádoucí: Jestliže posláním filosofa je vystavovat skutečnost pravdě, vyjevovat „pravý stav věcí

a pravé perspektivy do budoucna“, pravý politik má v obci „prosazovat pravdu nahlédnutou filosofem“ (str. 371). Jak jsme však viděli výše, tím se „nepoliticky politické“ působení filosofa nevyčerpává: kromě přímého působení na politika by měl filosof veřejně působit i jinak, např. vzděláváním dospělých, přesvědčováním svých spoluobčanů atd. (str. 372). Podle Hejdánka je dokonce „každý duchovní život“, tedy i život filosofický, „bez veřejného vystupování a politického působení ... ,invalidní“ (str. 384). Filosof tak nemůže zůstat apolitický, jeho žádoucím vztahem k politice je však především „reflexe politické praxe“, která předpokládá jistý odstup od mocenské politiky, ale zároveň aktivní a kritické, „posuzování praktické politiky“ vykonávané držiteli moci (8.2.1). Hejdánkovým postulátem je tedy „politicky angažovaná“, avšak „na moci se nepodílející a moc odmítající filosofie“ (str. 373). Úkolem pravého politika je naproti tomu „hledat jednotu v kompromisu a jednotu různých zájmů a smýšlení“, což je u filosofa vyloučeno. „Otevřenost pravdě“, kterou „filosof realizuje principiální reflexí“, tak pravý politik uskutečňuje „politikou jako uměním realizace nepravděpodobného na rovnině zakládání a udržování integrity obce“ (str. 374).

Právě proto jsou filosofie a pravá politika na sebe navzájem odkázány (3.2.3): Jestliže filosofie „nedisponuje prostředky k zajištění dobrého běhu státu“, politika pro změnu nedisponuje prostředky systematické a principiální reflexe a „nemá přístup k hodnotám“ (str. 383). Filosofie sama tak sice není politickou praxí, ale „může praktický lidský život včetně života politického

orientovat a usměrňovat“ a tvořit „jisté rámcové perspektivy pro politiku“, s níž se cítí být spřízněna (str. 383–384). Zároveň s tím ovšem znovu vystupuje i odlišnost mezi filosofem a pravým politikem (8.2.4): I pravý politik „spoléhá na moc, s níž udržuje chod obce“, zatímco „filosof se naopak definuje nulovým podílem na moci, který podmiňuje otevřený vztah s pravdou“. Každý politik se musí do jisté míry řídit úspěchem, a to znamená ale spou do jisté míry „kalkulovat v rámci daného“ – „v lepším případě s ohledem na nahlédnutou pravdu“. Filosof se naopak řídí pravdou a žije i myslí z budoucnosti „přímo a nekompromisně“ (str. 386). Proto si musí udržovat odstup od moci, aby „nechal promlouvat a působit budoucnost“ a pravdu. Filosof tedy vede svůj osamělý zápas v pracovně z toho důvodu, aby naslouchal „přicházející pravdě“ (str. 387).

Pro nepoliticko-politicky činného filosofa je však tento zápas předpokladem k tomu, aby nakonec pomáhal tvořit „veřejný rozum“ a dosahoval pro svá stanoviska „svobodného souhlasu“ (str. 387). V tom se zároveň ukazuje jeho bytostný zájem o společnost a o druhé lidi: Filosof koná svým spoluobčanům a „spolulidem“ službu tím, že je učí vidět skutečnost v souvislostech a v pravém světle, že jim pomáhá porozumět jejich situaci z hlediska nepředmětných výzev a pravdy (str. 391). Pokud by však zažíval politický úspěch, svědčilo by to spíše o jeho „selhání na rovině filosofické“ (str. 388). Filosof tak z hlediska mocenské politiky „vede předem prohraný zápas“, který ale ve skutečnosti „není marný“, zatímco i pravý politik musí dosahovat úspěchů u voličů a v prosazování svých programů,

„ovšem jen v rovině dočasného vládnutí v proměnlivém dějinném světě“ (str. 386). Filosof, který proti všem danostem sází na to, co není, však právě spoléhá na to, co je jedinečným „spolehlivým“. Všechno dané totiž pomíjí, zatímco nepředmětná „pravda přichází z budoucnosti“ (str. 389). Pravý politik se ovšem od nepravého liší tím, že si „díky kontaktu s pravdou udržuje schopnost ... nebýt ve vleku ‚daného‘, ale kriticky, ve světle pravého reflektovat, a tedy i plánovat svoje působení“ a otevírat nové horizonty do budoucnosti. Jeho myšlení a konání tak přece jen „není výhradně ve vleku ohledu na moc, protože tento ohled je vždy v napětí s ohledem na pravdu“, která je mu do jisté míry prostředkována právě filosofem (str. 389–390). V tom opět spočívá služba filosofa politikům: Filosof vedoucí dialog s politiky je vybízí, aby stále znovu dočasně opouštěli „oblast mocenské politiky“ a vydávali se „všanc jiným, vyšším silám a možnosti proměny nejen své politiky, ale i sebe sama“. Tím nabízí nositelům moci možnost, aby se osvobodili od tlaků sil, které je odcizují sobě samým i ostatním lidem a lidskosti jako takové (str. 391–392).

V poslední kapitole „Filosofie, víra, teologie“ (kap. 9), která tvoří jakýsi appendix, autor nejprve stručně představuje a kriticky komentuje Hejdánkovo chápání vztahu filosofie a teologie (9.1). Poté se zaměřuje na téma vztahu víry a filosofie (9.2). Zde připomíná zejména Hejdánkův důraz na potřebu reflexe víry, k níž je filosofie nástrojem z nejpovolanějších. Jak autor ukazuje, filosofování samo je podle Hejdánka nesené aktem víry, a lze dokonce říci, že filosofie je v orientaci víry založena (str. 408–409). Ačkoli zde pojem víry

bohužel není soustavněji vyloženo, přece je alespoň naznačeno, že víra v Hejdánkově pojetí znamená životní orientaci na „otevřenou budoucnost“, ze které „do naší přítomnosti přichází vítězná pravda“ (str. 409). Bez této orientace postrádá filosofie pevného zakotvení a zůstává jakoby viset ve vzduchoprázdnu (str. 410). Hejdánkuv důraz na dějinnost víry a potřebu filosofického odstupu i vůči jejím dějinným realizacím vede autora k dilematu, zda se „filosofický odstup týká vždy teprve konkrétně praktikované víry“, anebo zda filosofie kriticky „přistupuje i k víře jako životní orientaci, ale kritiku odkládá ve chvíli, kdy víru zdůvodněně a vědomě přijme za svou“ (str. 412). V tomto – podle mého soudu falešném – dilematu se ovšem poněkud ztrácí základní funkce víry pro filosofické myšlení: Filosofický odstup uskutečňovaný v kritické reflexi se podle Hejdánka samozřejmě může týkat různých dějinných realizací víry a jejích reflexí, zároveň je však třeba vidět, že právě tento odstup sám je vždy v hloubi nesen pohybem víry filosofujícího subjektu, nakolik reflexe předpokládá odstup od všeho daného včetně sebe samého a „vykloněnost“ do ryzi nepředmětnosti.

V závěrečné podkapitole (9.2.3) autor výše řečené rozvíjí v tom smyslu, že víra filosofii nejenom zakládá, ale zároveň „násobí filosofickou orientaci“. Filosofie totiž původně usiluje o myšlenkový vztah k celku, tento celek se však „ukazuje zraku víry v novém světě ... především se ožřeňuje jeho otevřenost do budoucnosti“ (str. 414). Tímto otevřením cesty k celku zahrnujícímu i „budoucí čas a s ním spojené dějiny“ se ovšem proměňuje i „sebepochopení člověka“: nejde již jen o pochopení

vlastního místa uprostřed existujícího celku světa, ale o „uskutečnění svého budoucího místa v příštím světě“ (str. 414–415). Celek, jehož součástí jsou i budoucnost a dějiny, pak implikuje i „dějinně rozvržený, tedy svobodný a odpovědný život“. Víra jakožto orientace na přicházející budoucnost přitom skýtá filosofovi oporu, nakolik mu dává sílu k „distanci vůči všemu předmětnému“ a zároveň možnost založit svůj životní a myšlenkový projekt ve „vyjítí „na vnějšně nezajištěnou cestu do neznáma“, k novému životu a poznání zakotvenému v tom, co je v nejvyšší míře spolehlivé, a přece ne dané (str. 415).

Jak je zjevné z výše podaného shrnutí, celkový obraz Hejdánkovy „sociálně-politické“ filosofie, který kniha nabízí, je velmi komplexní a založený na důkladném studiu množství relevantního textového materiálu. Díky tomu dostává čtenář jedinečnou možnost podrobně se seznámit s klíčovými tématy této oblasti Hejdánkova myšlení. Autorovo čtení Hejdánka je zároveň kritické a usiluje o vlastní systematizující interpretaci. Přitom zasazuje Hejdánkovy myšlenky o nepolitické politice nejenom do širšího kontextu jeho filosofie, ale též do souvislostí obecnějších diskusí na příslušná témata. Autorovi se tak daří Hejdánkovy myšlenky a životní postoje představit v jejich originalitě a mnohdy až překvapivé aktualitě. Skrze jeho neotřelé interpretace promlouvá Hejdánkova filosofie i do našich dnů a vrhá objasňující světlo na četné palčivé problémy současného světa. Není jen pronikavou kritikou normalizačního komunistického režimu a analýzou úlohy disentu v něm, ale v mnoha ohledech nastavuje kritické a nelichotivé zrcadlo také naší polistopadové demokracii a odhaluje

kořeny jejich četných úpadkových jevů. Zároveň však s nebývalou pronikavostí a jasnoživotností ukazují cesty, jak je možné z krize upadlé a odcizené politiky vybědnout. V neposlední řadě jasně vymezuje úlohu intelektuála a zejména filosofa ve společnosti a politice a v zásech o jejich lepší podobu.

Hermeneutická metoda, s níž Tomáš Hejduk k Hejdánkovým textům přistupuje, je však dvojsečná. Jeho výklady někdy až příliš odvádějí pozornost čtenáře od textů a myšlenek Hejdánka samého, a příležitostně jsou zatíženy i zkresleními a problematickými interpretačními tvrzeními. Jedno z nich se bohužel přímo týká hlavního tématu celé knihy, totiž Hejdánkova pojmu nepolitické politiky. Tomáš Hejduk při svém vymezení nepolitické politiky volí jako východisko její regulativní funkci vzhledem k „expanzi mocenské politiky“. Toto východisko ovšem vede k poněkud zkreslené perspektivě a k redukci fenoménu nepolitické politiky oproti její původní šíři a bohatosti. Hejdánek přitom výslovně říká, že nepolitická politika označuje obecně způsoby, jimiž se člověk svým životem podílí „na životě těch druhých a na životě společnosti“.² Takto široce pochoopená politika zjevně zahrnuje v podstatě veškeré lidské činnosti, které mají nějakou relevanci pro život obce, tj. *polis*. V tomto smyslu mohou být označeny jako „politické“ i činnosti, jako je např. práce, publicistická činnost, vědecké bádání, umělecká tvorba, filosofie, zájem o kulturu, starost o druhé a jejich názory atd. Právě tato „političnost občanů“ v širokém smyslu představuje

oblast „občanské svobody“, „nepoliticky politické“ občanské iniciativy neboli „spontánní nepolitické političnosti“.³ Její regulativní funkce vzhledem k mocenské politice je až sekundární a uplatňuje se tam, kde mocenská politika hypertrofuje a neoprávněně zasahuje do oblastí života společnosti a jednotlivců, které leží mimo její kompetenci. Autor tak vlastně převrací Hejdánkovu perspektivu: Zatímco pro Hejdánka je politikou v „širším smyslu“ právě nepolitická politika, zatímco mocenská či technická politika je politikou v užším smyslu, a proto čerpá svůj smysl a legitimitu z nepolitické politiky, v autorově interpretaci je nepolitická politika od počátku definována svým vztahem k mocenské politice.

Tomáš Hejduk dokonce s nepolitickou politikou spojuje jakýsi „minimalismus“, jenž údajně spočívá „v poukazu k právům a svobodám“, popřípadě ve výchovné činnosti, čímž má nepolitická politika otevřít prostor ke konkrétnějšímu politickému a společenskému aktivitám (str. 352–353). Z toho je patrné, že redukuje nepolitickou politiku na činnosti, které Hejdánek chápal jako specifické úkoly Charty 77. Ačkoli nelze popřít, že pro Hejdánka aktivity Charty představovaly význačný příklad nepolitické politiky, rozhodně nelze přijmout, že by se poměrně úzce vymezená oblast její činnosti kryla s nepolitickou politikou v celé její šíři. Z „minimalistického“ programu Charty 77 tedy v žádném případě nelze usuzovat na „minimalismus“ nepolitické politiky jako takové.

Ačkoli četné paralely a analogie s jinými mysliteli pomáhají zasadit

² L. Hejdánek, *Dopisy přáteli*, Praha 1993, str. 38.

³ L. Hejdánek, *Dopisy přáteli*, str. 41.

Hejdánkovo myšlení do širších kontextů a někdy i přispívají k osvětlení Hejdánkových vlastních myšlenek, v některých případech vedou spíše k jejich zamlžení a zastření jejich originality. Příkladem jsou odkazy na Kohákův pojem „holého lidství“ (str. 174–177), který příliš nekonvenuje s Hejdánkovým pojetím subjektu, Foucaultovu a Agambenovu kritiku „biopolitiky“ (str. 60), Habermasovo pojetí lidské důstojnosti a lidských práv (str. 83–84), teorii hodnot bádensko-novokantovské školy (str. 227) atd. Tomáš Hejduk se sice příležitostně snaží témata Hejdánkovy „sociálně-politické“ filosofie zasadit také do širšího kontextu jeho vlastního myšlení, ale právě tam, kde se dotýká jiných oblastí či „subdisciplín“ Hejdánkovy filosofie, se občas ukazují jeho meze. Například v kapitole věnované morálce (kap. 7) si vypomáhá koncepcemi R. Rortyho, J. Sokola, B. Williamse, M. Walzera a dalších (str. 312–328), aniž by věnoval soustavnější výklad filosofické etice Hejdánka samého. Spíše než hledání více či méně přesvědčivých paralel u zmíněných autorů by přitom bylo na místě blíže objasnit základní strukturu mravní situace, pojetí normality a další klíčová témata vlastní Hejdánkovy etiky. Absence soustavnějších a koncentrovanějších výkladů souvislostí s jinými oblastmi Hejdánkovy filosofie, které jsou nahrazovány vršením

rozmanitých paralel s jinými autory, jež ne vždy přispívají k lepšímu pochopení originálních pozic Hejdánka samého, jsou patrně také jednou z příčin určité tematické roztržitosti a zbytečné rozvláčnosti některých kapitol.

Kniha Tomáše Hejduka je v českém kontextu nepochybně průkopnickým dílem, nakolik se jedná o první monografii, která soustavně a detailně zpracovává významnou oblast Hejdánkovy filosofie. Lze pouze litovat, že její těžiště netvoří soustředěnější a akurátnější výklady Hejdánka samého v kontextu jeho vlastních zdrojů a zejména dalších oblastí jeho vlastní filosofie. Komplexní obraz Hejdánkovy „sociálně-politické“ filosofie, který recenzovaná monografie podává, je tak ve výsledku poněkud rozostřený. O to více však tato kniha představuje výzvu pro další hejdánkovské badatele, aby svými texty přispěli nejenom ke zpřesnění obrazu načrtnutého Tomášem Hejdukem, ale především s obdobnou soustavností jako on zmapovali další klíčové oblasti Hejdánkovy filosofie. Čtenářům, kteří se chtějí obeznámit s originálním „sociálně-politickým“ myšlením Ladislava Hejdánka a kteří hledají filosofickou literaturu, jež by jim poskytla spolehlivé vodítko ve snaze porozumět zásadním otázkám člověka, politiky a společnosti, však lze knihu vřele doporučit.⁴

Václav Němec

⁴ Tento text vznikl v rámci projektu „Humanismus české filosofie jako otevřená otázka. Patočka, Masaryk, jejich kritici a pokračovatelé“, č. 20-26526S Grantové agentury České republiky (GAČR). Projekt je realizován na Filosofickém ústavu Akademie věd České republiky, v. v. i.