

## R 1977-8

### § 51-56

#### {Filosofie - a já}

#### 770912-1

(51) (1) (SSaŽ - Vysočany, 12. 9. 77 odpol.)

Mé první setkání s filosofií bylo dvojí. Někdy koncem r. 1942 nebo začátkem r. 1943 jsem s Emou Brožovou (Ema diktovala) opisoval na stroji Rádlovu *Útěchu z filosofie* (šlo o přepis z kopie, kterou půjčil profesor Materna Ludkovi Brožovi, Eminu bratrovi, který k Maternovi chodil na kondice z matematické (symbolické) logiky; a Materna, v r. 1946 předseda naší maturitní komise, měl text *Útěchy* zřejmě z Filosofické jednoty, kam jej přinesl nejspíš sám dr. Navrátil, první editor *Útěchy*, jemuž Rádl dal tužkou psaný rukopis nedlouho před svou smrtí). V té době už jsem měl za sebou své botanické i následující chemické období a mým ústředním zájmem byla moderní fyzika a také biologie, paleontologie a vůbec otázky evoluce atd. V té době bylo pro mne pravidlem, když jsem o něco měl hlubší zájem, že jsem se nespokojil ničím menším než vysoce odbornými výklady, přinejmenším vysokoškolskými učebnicemi. Když jsem v sekundě propadl botanice, pídil jsem se (tehdy ještě marně) po velkém klíči k určování rostlin, který vydal v Olomouci Promberger, a úspěšně jsem získal většinu vyšlých svazků aventinského *Rostlinopisu*. Když jsem po divném začátku (kdy jsem měl takřka propadnout z chemie, protože jsa vyvolán v lavici, nedovedl jsem vůbec odpovědět na otázku, kterou jsem pro jiné zájmy prostě vůbec neslyšel, a pak už jsem do konce čtvrtletí nebyl vůbec vyvolán, až na žádost mé matky, které to nešlo na rozum, protože jsem v chemii doma ležel ustavičně) zazářil jako jeden z několika málo chemických vášnivců, věnoval jsem o Vánocích celý obnos, který jsem jako dárek dostal (a ještě jsem si něco musel k tomu vypůjčit) na Votočkovu *Chemii anorganickou*. Ve fyzice jsem začal prostudováním Schacherlova *Světa atomů* [správný název je pravděpodobně „Nitro atomů“, pozn. red.], ale netrvalo dlouho a objednával jsem přes Jednotu matematiků a fyziků (měla prodejnou v Žitné ulici) z Německa sborníkovou knížku „*Kernphysik*“, kterou mimochodem dodnes vlastním a které jsem přes všechno své úsilí vůbec nerozuměl.

Nu, a tak když jsem úspěšně přepsal *Útěchu* (směl jsem si ponechat jednu kopii a Ema také jednu, ostatní jsme museli odevzdat Ludškovi za zapůjčení předlohy), začal jsem se zajímat o Rádla a o jeho starší publikace. Po antikvariátech jsem sehnal „*Národnost jako vědecký problém*“, „*Moderní vědu*“, později „*Dějiny vývojových teorií*“, a dokonce „*Neue Lehre vom zentralen Nervensystem*“. Není pochyb o tom, že se mne různá filosofémata dotkla, ale filosofie jako taková přede mnou nikterak plasticky nevyvstala. (Slovo „filosofie“ pro mne nemělo přesný význam.) To zůstalo vyhraženo až druhému setkání s filosofií, k němuž došlo na Patočkových přednáškách a zejména v jeho proseminářích vysoké a náročné úrovně.

Celkovým zaměřením (a možná ještě spíše svými předpoklady) mi byl nejbliž J. B. Kozák; ale u něho jsem se nepřiučil ničemu z filosofické strategie, co bych už nějak dříve nevěděl nebo alespoň netušil. Něčím skutečně novým - a podstatě novým - bylo teprve myšlení (filosofování) Jana Patočky. Bohužel mi bylo zpočátku velmi cizí a naprosto nezvyklé (to právě patřilo k věci). A Patočka neměl kdysi mnoho smyslu pedagogického; jeho vedení by mohlo být dobře charakterizováno slovy, jimiž vystihoval Bonhoeffer Barthův tzv. „*Offenbarungspositivismus*“, totiž heslem „žer, ptáčku, anebo chcípni!“<sup>1</sup> A já jsem měl vždycky strašně nerad, když jsem byl stavěn do podobných protikladů, z nichž ani jedna možnost nebyla fakticky řešením. Když mne Patočka svým dost suverénním a odmluvy nepřipouštějícím způsobem vedl či spíše táhl po cestách fenomenologických, vždycky jsem se nějak vymkl, distancoval nebo jsem provokativně vykročil jinak a jinam, než Patočka očekával. V důsledku toho jsem si vždycky prudce pokazil reputaci, která mezitím vzrostla dost vysoko (což bylo pro Patočku několikrát znovu důvodem, proč ze mne zkusil udělat fenomenologa). Pamatuji se zejména na příhodu z roku asi 1951 nebo ze začátku roku 1952, kdy jsem se obrátil na Patočku s prosbou o konzultaci a radu. Nevěděl jsem dost dobře, na čem se alespoň trochu orientovat v pokusu o pojetí akce, jemuž jsem potřeboval v disertaci věnovat celou kapitolu. A tenkrát mne Patočka vedl přesně oním způsobem „*Friß, Vogel, oder stirb*“; nedoporučil mi Blondela, kterého jsem objevil až později, ale Merleau-Pontyho. Nebyla to - o tom není pochyb - rada špatná, ale byla namířena proti celé koncepci disertační práce. Nemohl jsem se jí řídit, protože bych musel předělat vše a každou tezi podrobit *de facto* fundamentální revizi. K tomu jsem tehdy neměl ani dost času, ani - zejména - dost sil, protože jsem se ještě velmi špatně soustřeďoval a na paměť jsem se nemohl spoléhat vůbec.

## {Patočka, fenomenologie - a já}

### 770912-2

(52) (2) (SSaŽ, Vysočany, 12. 9. 77 odpol.)

Když pohlížím zpět na vývoj našich vzájemných vztahů s prof. Patočkou, myslím, že jsem se nedopustil žádné zásadní chyby v tom, že jsem se nestal jeho „věrným žákem“ v silném smyslu toho slova. V posledních letech došlo k dost podstatnému našemu sblížení, ale spíš proto, že v Patočkově myšlení došlo k přesunu směrem k liniím, které byly blízké mně, než naopak. Dokonce bych řekl, že bohužel Patočka nedošel dost daleko, zejména např. že ve vysokém ocenění Masaryka bylo stále příliš mnoho respektu k jeho filosoficko-politickému výkonu, tj. k jeho výkonu jako filozofa/státníka, než k pravým filosofematům, na něž by bylo možno v nové, jistě značně (po mnohých stránkách) odlišné dnešní situaci navazovat. Podobně u Rábla dovedl ocenit jeho společenskou angažovanost, politicky vyostřený smysl pro nebezpečné směry a hnutí v politice a vůbec v sociální oblasti atd., ale z jeho filosofické práce dovedl uznat snad ještě nějaké nápady, nějaký ten ostrý pohled k podstatě problému, ale už rozhodně ne jeho celkové záměry, dalekosáhlejší koncepty apod.

Naproti tomu ovšem jistý přesun lze najít také v mém myšlení, i když celkem nepříliš rozsáhlý. (Jiří Němec mi jednou řekl, že je to až zarážející, jak málo je v mém myšlení přítomen nějaký vývoj, resp. nějaká změna pozic, názorů apod.) Ale sám mám dojem, že ve všem pohybu, který lze v mém myšlenkovém vývoji najít, je možno vždycky vysledovat nějaké navázání na cosi, co se už připravovalo, co tam už bylo. A tak je tomu po mém soudu také s mým přiblížením k fenomenologii. Už v disertaci jsem provedl rozdělení mezi vnitřní a vnější stránkou události, subjektu i akce a reakce. V polemice s J. Zemanem ve Vesmíru v r. 1957 [„Subjekt a skutečnost“, in: *Vesmír* 36, 1957, č. 6, s. 212-214, pozn. red.] jsem už naznačoval koncepci světového celku, „vesmíru“, na těchto základech. Myšlenka, že „svět“ je nikoliv soubor „věcí o sobě“, nýbrž pletivo nejrozmanitějších vzájemných reakcí a na nich založených vztahů („reálných“ vztahů), je vlastně jen rozvinutím toho, co bylo už **pro** mne vlastně dávno připraveno, i když to nyní vypadá jako „ontologizace“ některých fenomenologických přístupů a stanovisek. Zejména však mám dojem, že vnitřní integrita mých filosofických pozic by celkově nemohla být pevnější, kdybych nejprve byl učinil krok vpravo s Patočkou k Husserlovu subjektivismu a Heideggerovu důrazu na ek-sistenci a bytí, provázenému jakousi deontologizací a denaturací světa, a pak zase na tento základ rouboval

něco z filosofie praxe atp. Má filosofická cesta mi připadá logičtější a přímější než Patočkova. (Přičemž ovšem vím velmi dobře, jak jsem toho dosahoval zejména také proto, že jsem se příliš nezabýval jinými filosofickými koncepty, a pokud přece, že jsem si vůbec nepočínal jako interpret, ale jako ten, kdo si svobodně a někdy snad i drze vybírá jen to, co se mu hodí, a ostatní odkládá a nezřídka hází pod stůl.)

Patočka na má odmítnutí a vzpurná vymknutí reagoval zprvu tak, že mne prostě vypustil ze svých plánů. Později vzal na vědomí, že jdu jiným směrem, a i když osobně udržoval jistý malý odstup, choval se ke mně vždy přátelštěji. To mi velmi imponovalo a sám jsem k němu pojal postupně stále vřelejší vztahy. Asi to navenek nebylo příliš zřejmé (jako je tomu u mne i v řadě jiných případů), takže při **jedné** napjaté konfrontaci u příležitosti jeho šedesátin, když v reakci na jeho poněkud tvrdé zamítnutí „holdu“ Radima Palouše jsem uprostřed zamlklé a rozpačité společnosti vyslovil své úvahy nad tím, jak se dosti nešťastně vyvíjely mé vztahy k němu. To, co jsem říkal, vyznělo asi zbytečně tvrdě (i když snad ne moc) právě proto, že jsem byl až trochu pobouřen Patočkovou reakcí na **Palouše** a že jsem mu to chtěl trochu „spočítat“. Nebylo to dost promyšleno, ale mělo to kupodivu vlastně velice pozitivní vliv na naše vzájemné vztahy. Patočkovi to nějak svou pevností a důrazem (možná i tou tvrdostí) spíš imponovalo a v bezprostřední reakci na mne takřka dokazoval, že si nejsme tak daleko, že on v podstatě má na mysli něco podobného jako já apod. Od té doby mne nejenom osobně, ale i filosoficky bral mnohem vážněji a zůstal mi přátelsky, ale i filosoficky nakloněn, i když jsem mu čas od času říkal nepřiliš příjemné věci. Tak kupř. jsem se zachoval dost „dificilně“ (Patočka mne charakterizoval v roce 1955 nebo v prvních dnech 1956 dr. Navrátilovi jako „dificilního“, když jsem měl tehdy nastoupit do Stát. lékař. knihovny v Sokolské ulici), když v létě 1968 na Václavském náměstí mi líčil, jak obrodné hnutí („československé jaro“) je nadějí pro celý svět, a já jsem nasadil nejostřejší kritiku a vytýkal jsem nepromyšlenost, živelnost, politické diletantství atd. (samozřejmě na stranu politického vedení). Přesto o několik měsíců později napsal Patočka takový posudek (odborný) na mne, že se dodnes trochu stydím za to, jak málo jsem udělal pro to, abych si ho zasloužil. A když jsem mu napsal k pětadesátinám, odpověděl mi až s údivem, že až dosud měl u mne spíš dojem nesouhlasu, ačkoliv já jsem neřekl jediné slovo ve svém dopise, které bych nemyslel vážně a které by nebylo pravdivé (nejen v té době, ale vždycky do minulosti). A když potom navrhl, abych byl přizván do malé společnosti, kde se mělo připravit základní hledisko pro přípravu článku

o fenomenologii v Československu, byl jsem až dojat: tak přece jenom ze mne toho fenomenologa (byť všelijak „cáknutého“) nakonec udělal.

## {Stáří a výchova k lidskosti}

### 770913-1

(53) (3) (SSaŽ – Vysočany, 13. 9. 77 dopol.)

Výchova je tradičně chápána jako převážně záležitost mládí. Je v tom nepochybně velký kus pravdy. Dítě se rodí jako živočich (podle Portmanna předčasně, snad aby sociální kontexty mohly intervenovat dříve, než dojde k zafixovanosti individua, s níž se pak už nedá nic podnikat). Tzv. deprivace znamená ve skutečnosti nedostatečné překonání této „živočišné“ etapy či úrovně. *Educatio* představuje tedy vpravdě vyvádění lidského mláděte, které ještě není člověkem, do světa, v němž se má konstituovat jako člověk, především tedy do světa řeči a mluvy. V tomto světě zakotví nemluvně tak, že se naučí mluvit, což neznamena pouze, že ovládne jazyk („mateřský“ jazyk), nýbrž že se zároveň nechá ovládnout řečí, slovem, logem. Člověk totiž může smysluplně mluvit pouze za toho předpokladu, že se nechá nést řečí (Heidegger říká: že mluví „po řeči“, tj. v jejím smyslu a směru, po jejích cestách). Ovšem už toto vedení poukazuje k tomu, že když se dítě stane člověkem (nemluvně mluvící bytostí), výchova, tj. vyvádění, *e-ducatio* neustává, není u konce, nýbrž spíše na začátku. Člověk je veden dál; a je-li veden, je ergo vyváděn z místa, na němž „stojí“, jinam, dál, kupředu. Stojíme tedy před otázkou: jak je veden, vyváděn člověk, který se už člověkem stal, v průběhu svého života? Otevřenost lidské bytosti, jejímž předpokladem je otevřenost světa, v němž žije, v němž pobývá, ale která vede k setkání s touto otevřeností světa, zprostředkovanou zprvu otevřeností druhé lidské bytosti a pak druhých lidí vůbec, znamená, že vedení, vyvádění nemůže popravdě ustát po celý jeho život – pokud lidská bytost neklesne pod svou vlastní úroveň, pokud neztratí to nejpodstatnější, co ji dělá tím, čím jest, tj. bytostí právě lidskou, totiž pokud se neuzavře, nezabední, nezavine a nezabetonuje do sebe. Končí tedy životní, celoživotní výchova, tj. vyvádění člověka z toho, co (čím) je a v čem je zaklesnut, teprve smrtí. Nemá-li být smrt chápána jako neorganické přerušování života, a tedy také celoživotní výchovy, což je zcela chybné pojetí, jež se prosadilo v nejnovější době zároveň s tím, jak je myšlenka smrti vytlačována, vytěsňována z lidského povědomí, pak je logické, jestliže výchovu nepojmeme jen jako přípravu na smrt, ale jako přípravu k vstupu do nového, dalšího světa, jehož analogickým předobrazem je

vstup živočicha/nemluvněte do lidského světa, tj. do světa logu, slova, řeči. Celý život se pak jeví jako příprava na něco dalšího. V tom smyslu se pak musíme tázat: co v člověku smrtí končí a co nejenže nekončí, ale dokonce se dostává na novou rovinu, co nejen podržuje, ale dokonce umocňuje svou skutečnost? Co nejenže neumírá, ale dokonce naopak se rodí?

Otázka, kterou jsme si takto položili (či snad spíše: která takto před námi vyvstala, jakoby „jsouc položena“), náleží do nejbližšího sousedství otázek tradičně křesťanských, ba přímo ježíšovských, totiž otázek po životě věčném a po vzkříšení (je mimochodem dost významné, že otázka vzkříšení stojí v evangeliích, tj. v úzkém kontextu s Ježíšovým působením, vlastně dost na okraji a že je vyzvednuta k elementární a nejmíc důsažné významnosti teprve první církvi; odtud čerpám také oprávnění pro svou tezi, že vzkříšení je kapitola z dějin církve a nikoliv kapitola ze života Ježíšova). Můžeme uzavřít: Z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že důsledné dovedení myšlenky výchovy jakožto celoživotního vyvádění člověka z toho, co je dáno, do nové skutečnosti, do nové říše, do nového světa, až do konce s sebou nese perspektivu nadindividuálního či spíše nadpartikulárního vyústění lidského života, v němž smrt není koncem, nýbrž vstupní branou k čemusi celoživotně významnému a smysluplnému. Nový vztah k smrti v tomto jejím významu znamená ovšem také nový vztah k celému životu, který nesměřuje k smrti jako ke svému konci a ke svému zmarnění, nýbrž jako ke svému vyústění **a v posledu** zhodnocení a oslavení.

## {Stáří a staří lidé}

### 770919-1

(54) (4) (SSaŽ - Vysočany, 19. 9. 77 dopoledne.)

Smrt v moderní společnosti, v dnešním světě má nové rysy. V minulosti umírala většina lidí uprostřed dospělosti. I když to někdy byl důsledek těžké choroby, měla tato choroba jiný ráz než pozvolné ochabování všech funkcí a eventuálně demence. Navíc většina lidí umírala buď na úrazy (muži většinou ve **válce**), nebo na nákazy (ať už masové nebo situačně podmíněné - jako při porodech apod.). Kdo vydržel do stáří, byl obvykle po všech stránkách výjimkou - nejen tělesně, ale také duševně. Moudrost a rozšafnost se proto organicky pojila se stářím. Dnes tomu tak není. Staří jsou stejně blázniví jako mladí a často ještě nesnesitelnější. V posledních letech svého života bývají vysloveně na obtíž nejen ostatním lidem mimo rodinu, ale zejména svým dětem a jejich rodinám. Proto rozmáhající se

tendence je uklidit někam stranou, do „domova důchodců“, aby nebyli na očích ani na obtíž. Přistupuje k tomu další moment, spočívající v tendenci moderní společnosti maximálně vytěsnit z povědomí myšlenku na smrt a ze života společenství sám fakt smrti. Staří lidé jsou většinou právě připomínkou, živým poukazem k smrti.

To jsou všechno „objektivní“ aspekty změn ve struktuře společnosti a jejího života (a subjektivní důsledky těchto objektivních aspektů). Lze dobře porozumět, proč se dosavadní struktury nemohly udržet a proč se rozložily i subjektivní přístupy, např. hodnocení stáří apod. Staří lidé byli dříve ohroženi ve své fyzické existenci; dnes jsou ohroženi ve své osobní, duševní, duchovní, mravní, myšlenkové atd. integritě. Je to snad méně nápadné, ale je to tím hrozivější. Tím hrozivější, že starých lidí ve všech vyvinutějších společnostech procentuálně přibývá. Jejich vliv (tj. zejména vliv jejich „duševního zdraví“, resp. spíš nezdraví) na celou společnost a zejména na mladé lidi roste, resp. mohl by růst. To je další důvod, proč rostou tendence je izolovat (jako kdysi malomocné). A to všechno dohromady (spolu s dalšími stránkami existence starých lidí v moderní společnosti) před nás klade náročný úkol, jak znovu integrovat staré lidi do plného společenského života na té úrovni a přiměřeně těm možnostem, které jim jsou vlastní.

Moderní společnost je po mnohých stránkách nelidštější než společnost dřívější, protože si o sobě dělá víc iluzí a protože ve svých vlastních očích si připadá neobyčejně humánní. Mnoho dnešních lidí by nebylo schopno se ani dívat na bitvy, jak se dříve vedly, natož aby se jich aktivně zúčastnili. A přece ničivost a vražednost moderních válek mnohonásobně přesahuje téměř vše, čeho bylo až dosud v té věci dosaženo. Žena se emancipovala (a leckdy byla násilně emancipována), ale stala se spolu s mužem otrokyní vedle otroka nejnemožnějších struktur a nároků; a především byla zbavena své specifčnosti, byla oloupena o své hlavní, rozhodující poslání. Děti jsou od narození předmětem docela zvláštní péče, ale je to péče, která z nich dělá něco, čím nejsou, nechtějí a snad ani nemohou a nemají být. A navíc tam, kde jsou vražděny nebo jinak mrzačeny, děje se to z „dobrých“ důvodů a po zralém uvážení i za pomoci odborníků, tedy nikoliv pokoutně a s pocity viny jako kdysi. Moderní společnost silně potlačila všechny své pocity viny a ztratila zájem na tom, aby byla zproštěna svých vin. V moderním světě nikdo nepotřebuje odpuštění – leda snad malé děti ve svých drobných přestupcích. Dospělí však odpuštění neznají a sami o ně nestojí. To je také jeden z významných aspektů vztahu dnešních lidí k lidem starým. Zkrátka: moderní společnost se se svou kulturou dostává do zvláštního barbarství; vztah k starým li-

dem představuje jenom jednu, ale zato významnou složku tohoto barbarství.

## {Filosof a polis / Filosof a politická společnost}

### 770922-1

(55) (5) (SSaŽ - Vysočany, 22. 9. 77 odpol.)

Když Platon předložil ve svém nejrozsáhlejších a snad nejvýznamnějším díle, v *Politeii*, své pojetí ideálního státu, postavil do jeho čela filosofa. Jedním z důvodů, proč tak učinil, je podle něho okolnost, že filosofové nechtějí vládnout. To je však podle Platona právě nejvíc kvalifikuje pro toto náročné postavení a funkci. Jistě bude zajímavé, když se otážíme: jaký je nejvlastnější důvod pro filosofa, proč nechce vládnout? Jistě nejde jen o nějakou nechuť osobní, ale spíše o **něco**, jako je „profesionální deformace“. Filosof jakožto filosof jistě musí mít nějaké závažné důvody pro to, že nechce vládnout. Jestliže však tomu tak je, jak je možné filosofa přece jenom k vládnutí přimět? Jistě ho nebudeme vládcem činit násilím (i když u Platona se to zcela vyloučit nedá); můžeme ho však přesvědčit. Jak je možné přesvědčit filosofa, aby vládl, jestliže má důvody, proč vládnout nechce? Byl to jeho omyl, že nechtěl vládnout? A byl to opravdu omyl profesionální? To by znamenalo, že filosofie má alespoň v oblasti politiky vážné meze a mezery; a že existuje alespoň ve věcech politických jiný způsob uvažování, který filosofii převyšuje a nad jejími argumenty vítězí svými argumenty. Jestliže však tyto „politické“ argumenty mají mít větší váhu než argumenty filosofické, znamená to buď, že filosofické argumenty tím jsou vyvráceny - anebo že jsou jen oslabeny a podmíněny. Filosof např. může být přesvědčen obecnou nouzí a všeobecnou žádostí a prosbami těch, kteří si sami nevědí rady. Ujme se správy obce ne proto, že by v tom náhle proti svému původnímu přesvědčení uviděl hlavní smysl svého života a své aktivity, ale protože i filosofie potřebuje, aby obec nějak fungovala, aby prospívala, aby netrpěla těžkými chorobami, aby nebyla ohrožována zevnitř ani zvenčí. A jestliže je situace tak dalece svízelná, že jsou ohroženi všichni občané i sama obec, pak pro filosofa platí, že „*primum vivere, deinde philosophari*“, což platí také *in politicis*.

Ale tak to Platon přece nemínil. Platon nehovořil o mimořádných nebezpečnostech a **ohroženích** otrásajících obcí; filosofové nemají vládnout jen dočasně a v mimořádných případech, nýbrž jsou právě ideálními vládci. Jak mohli takovou věc filosofové přehlédnout? Což není tato okolnost právě dokladem ne dosti hluboké a pečlivé jejich reflexe? Což to nezna-



mená spíše omezenost filosofů, když na něco takového sami nepřijdou? Není snad spíše ideálem filosof, který to všechno zváží, uvědomí si, že právě on je tím nejpovolanějším, a dobrovolně se vlády ujme? Není rozumné, když to druzí nechtějí pochopit, že se filosof ujme vlády třeba podvodem nebo násilím, ale pro dobro obce? Kdo vlastně má pečovat o dobro obce a volat filosofy k vládě? Kdo má rozumět potřebám obce, aby přesvědčil nebo i donutil filosofy, aby vládli? Jakou legitimaci má takový pečovatel, aby rozpoznal, co to je filosofie a kdo je pravým filosofem a kdo falešným? Neznamená to pak, že tu předpokládáme někoho v pozadí, kdo v první řadě odpovídá za blaho obce a občanů; a ten pak filosofy přesvědčí a angažuje? Jak jinak by se mohli vůbec filosofové k vládě dostat, když sami nechtějí a u „davů“, resp. u většiny spoluobčanů žádné valné pověsti nepožívají (zejména pak ne ve věcech politických, jak vyplývá dokonce i z toho, že ačkoliv jsou ideálními vládci, sami se vládnout nejenom nepokoušejí, ale dokonce ani o svém velkém politickém poslání nevědí)?

Absurdní by jistě bylo **řešení** předpokládající, že filosofové budou **„donuceni vládnout“**. Co by to znamenalo pro jejich „vládu“? Vždyť by to žádná vláda ani nebyla, když by nad ní panovalo nějaké donucení. To nás však přivádí k myšlence, zda Platon nemohl mít na mysli právě něco takového: filosofové by „jako“ vládli, ale **v posledu** by rozhodovala nějaká „instance“ jiná, která by byla inteligentní, tedy filosofická, ale zároveň by věděla, že filosofové jsou nejvhodnějšími vládci (tj. vládci před zraky občanů), tedy představiteli vlády, ale která by také dobře věděla, že filosofové vládnout nechtějí, a proto by je k tomu z nejrozumnějších, nejmoudřejších, nejosvícenějších, zkrátka z filosofických (!) důvodů donutila. Absurdita této koncepce je však zřejmá. Co by filosofům bránilo nahlédnout poslední důvody tohoto osvíceného rozhodnutí? A na druhé straně: proč by osvícená instance, filosoficky nahlížející, jak se věci „opravdu“ mají, nevládla sama? K čemu by jí bylo zapotřebí filosofů, kteří jsou tak neuvědomělí, že vládnout nechtějí, ačkoliv jsou k vládě nejvhodnější?

Pokud bychom však předpokládali, že postavit filosofy do čela vlády se rozhodli občané, kteří si sami o sobě nedělají iluzí a vědí, že vládnout nedovedou a že se k vládnutí nehodí, ale že je nejvyšší nouze nutí k tomu, aby filosofy k vládnutí donutili, pak bychom předpokládali vlastně podstatnější, hlubší vhled masy občanů do záležitostí obce, než je slepota filosofů, kteří záležitostem obce nerozumějí ani natolik, aby poznali, jak velká nouze obci hrozí a že jenom oni sami jsou povoláni, aby ji svou vládou zažehnali.

(56) (6) (SSaŽ – Vysočany, 23. 9. 77 dopol.)

Filosof, který je donucen vládnout (a de facto spoluvládnout, neboť je-li donucen, pak mocí, která není jeho mocí, nýbrž mocí nad ním; a pochopitelně tato moc se mu neodevzdává, nýbrž svěruje se mu jen zčásti, jen natolik, aby mohl vládnout, resp. jakoby vládnout, tj. vládu vykonávat, ale aby nemohl od vládnutí utéci a vlády se zbavit – proto je donucen (!) vládnout), je vlastně donucen se podílet na moci. Co se stává s jeho kvalifikací jakožto filosofa, co se děje s jeho filosofií, filosofickou pozicí, když se začne (ostatně ať už z donucení nebo na základě přesvědčování apod.) na moci podílet, když své činy a osudy spojí s osudy moci? Je to snad něco obci potřebného a užitečného, nebo to je snad dokonce něco užitečného i jeho filosofii, jeho filosofickému nahlédnutí, vzhledu do situace nejen obce, ale také své vlastní? Dochází k podstatné změně jeho filosofické orientace, která sice musí být indukována zvenčí (tj. právě oním donucením), ale vede po cestě nadále vpravdě filosofické? Je okolnost, že filosof z donucení vládne, takovou zkušeností pro něho, že ho vede k hluboké proměně jeho filosofické cesty samotné, aniž by však podstata filosofie byla ztracena? Jaký nový pohled se pak filosofovi otvírá? Jaké důsledky z nové zkušenosti vyvodí? Je ono donucení filosofa k vládě vlastně jenom aktem „lsti rozumu“, tedy něčím, co zdánlivě proti filosofii – a tedy proti rozumu – jen novým, mocnějším způsobem prosazuje rozum a filosofii na nové, vyšší rovině? Je snad politická oblast tou nejvyšší doménou ducha, v níž sama filosofie musí být oklamána, aby mohla být vyvedena z klamu? Anebo musí teprve podvod, podvedení přivést filosofa k pravdě? Musí být filosof nejprve oslepen, aby vskutku prohlédl? Co to vypovídá o Platónově koncepci filosofa? Nezdá se být významné v této souvislosti, že plánovaný dialog o „Filosofovi“ nebyl nikdy napsán?

Platón se nejspíš velice mýlil, když chápal své doporučení, aby **filosofové** vládli (nebo vládcové filosofovali), jako politické řešení situace v obci. Nic totiž se nezdá nasvědčovat tomu, že by Platon donucením filosofů k vládnutí sledoval jiný záměr, totiž oslabení a problematizování moci a mocenské politiky. Nám však nic nebrání v tom, abychom postupovali právě tímto směrem. Filosof totiž má nejenom své vlastní důvody pro udržování jisté distance od mocenské politiky, ale má také své vlastní důvody, proč se k celé oblasti politiky, tj. záležitostí obce neotočit zády. Jsou to v obojím případě a) důvody (a ne nějaké chutě či nechutě, sympatie či **averze** či náklonnosti a slabůstky), b) vlastní, tj. filosofické důvody, tudíž důvody, které nemusí nikdo **filosofovi** podstrkávat ani vnucovat. Pokusme se vysledovat, co vlastně vede filosofa k tomu, aby nepřestával „strkat nos“ do politických záležitostí, i když takovým způsobem, že se tak vůbec

nesbližuje s politikou (zejména s mocenskou politikou ani s politickou mocí), ale že se stává pro politiku a politické uvažování „politickým faktorem“, tj. že se pro dané sensorium politického uvažování jeví jako politický faktor, jako politické jednání (i když „neodborné“, diletantské, amatérské politické jednání).

Filosofie svou podstatou je zásadním, principiálním aktem otevřenosti vůči pravdě a loajálnosti k ní. Druhotně je tím postavena rozhodující fronta filosofického zápasu: filosofie je zavázána nasadit se všude tam, kde je pravda zakryta a ohrožena lží. A tím je dán i **tenor** vztahu filosofie ke sféře mocenské politiky. Moc má dvě základní tendence, dva základní směry svého formování, narůstání a uplatňování: první tendencí je centralizace, ustavičné mohutnění (posilování, sílení) a monopolizace moci. Moc vždycky bolestně cítí své meze; a nemůže-li se jich zbavit okamžitě a jednou provždy, pokouší se je alespoň postrkovat a přenášet vždy dál, nahlodávat a rozmělnovat je, anebo alespoň je případ od případu překračovat nebo obcházet. Moc neuznává žádnou autoritu, nezná jiná kritéria než zase kritéria moci, neuhne před ničím, leč zase jen před mocí. A protože uhýbat ze své podstaty nechce a není nakloněna, pokouší se tu druhou moc zbavit samostatnosti a podříditi sobě. Moc neskončí, dokud není jediná, jediným mocenským centrem, jemuž se podřídila všechna centra jiná. Moc chce zásadně být hlavní a rozhodující silou všude, dokonce i tam (a právě tam), kde otázky moci jsou okrajové a bezvýznamné nebo kde mocenské řešení je na škodu věci. Touto hybridní tendencí, jíž se vyznačuje každá moc, se moc (mocenské centrum) nutně dostává do napětí a rozporů s těmi společenskými, mravními, duchovními atd. silami, které ze své nejhlubší podstaty nemohou moc uznávat za rozhodující sílu a eventuálně arbitra. Protože však moc má alergii, tj. je přecitlivělá vůči každé rezistenci, vůči každému odporu a vůči každé kritice, zasahuje nutně (a podle své vlastní, sobě vlastní logiky) právě mocenskými prostředky na půdě, kde nemá co pohledávat. Tím se rozpory a problémy prohlubují, narůstají a zmnožují se. Napětí roste, ale moc vládne; proti moci nic přímo nezmůže ani rozumná úvaha, ani argument, ani dobrá zvyklost, ani svědomí. Moc může omezit či likvidovat jen jiná moc (a to není obvykle nic platné, protože tu ďábla vyžene Belzebub); jinak se může likvidovat jen moc sama, jen ona může sebe samu přivést k pádu. A k takovému pádu moci musí dojít, protože společnost není integrována především mocí; moc je jen čímsi okrajovým a prostředním. V normálně fungující společnosti v této své okrajovosti a prostřednosti je trvale udržována. A filosof se politicky musí angažovat všude tam, kde hráze proti

hybridnímu růstu moci nejsou dost udržovány a kde mocenská politika začíná využívat i malých trhlin, aby podemlela vše.