

## Filosofie a společnost

*K filosofickému odkazu Emanuela Rádl (21. 12. 1873 - 12. 5. 1942)*  
[1983]

*„Čím více bude lidstvo pokračovat, tím více  
bude filosofie lidovou a tím více bude lidovost  
jejím ideálem.“*  
Emanuel Rádl (1932)

V květnu loňského roku<sup>1</sup> uplynulo již 40 let od smrti Emanuela Rádl; letos budeme zakrátko vzpomínat 110. výročí jeho narození. Ačkoliv to je jeden z nejvýznamnějších českých myslitelů všech dob, byl odsunut a přímo vytlačen ze živého povědomí národa (nebo alespoň jeho vzdělanějších vrstev) do neskonalně přístupných a temných zákoutí a okrajů kulturního dědictví, které ostatně bylo v posledním necelém půlstoletí zdecimováno způsobem tak masivním, že lze s nejvyššími obavami mluvit o rozkladu a ztrátě národního sebe-vědomí vůbec.

Rádl těžce onemocněl dva roky po hitlerovském „převzetí moci“ a rok po VIII. mezinárodním filosofickém kongresu, který se konal v Praze a který Rádl jako jeho předseda ještě zahajoval. Při slavnostním zahájení připomněl, „jak také u nás měla filosofie domov od dob středověkých“; vzpomněl sporů doby husitské, zmínil Chelčického a Komenského, připomněl, „jak zvláště v devatenáctém století byla v Praze filosofie domovem, jak tu působil Bolzano, jaký význam měla filosofie v národním obrození“, uvedl zvláště Palackého, ale také pražské působení Ernsta Macha a „mnohých žáků ze školy Brentanovy“, a vyjádřil hrdost „na to, že presidentem našeho státu jest muž, který v této zemi probojoval mnoho filosofických zápasů a jemuž filosofie byla smyslem života“. A Rádl tehdy na počátku září 1934 končil: „Připomínajíce si tyto věci, uznáváme, že tato minulost i zavazuje: k úctě k filosofii, ke spoléhání na pravdu, která často bolí, jak říkával Masaryk, ale která nakonec vítězí; zavazuje nás k tomu, abychom se cítili členy jedné rodiny národů, podřízené témuž svrchovanému zákonu civilizace, víry v pokrok, ve svobodu, v humanitu, a abychom pomáhali tomuto zákonu k vítězství, které jest zároveň vítězstvím lásky k pravdě, vítězstvím filosofie.“

Rádlova slova ovšem vůbec nebyla naivním vyznáním nadšence, který nemá ponětí o podzemním dunění, ohlašujícím katastrofu. Stačí nahlédnout do závěrečných slov *Války Čechů s Němci* nebo do malého spisku *O německé revoluci*, abychom dokázali rozlišit mezi odhadem směru, kterým jde vývoj světových událostí, a mezi Rádlovým programem změny, reformy tohoto vývoje. Rádl velmi citlivě reagoval jak na vnitrosociální klima, tak na události světového dosahu; tak citlivě, že

<sup>1</sup> Původně vyšlo v roce 1983 jako 19. *Svazek pro dialog* (samizdatová edice).

nejspíš nebudeme daleko od pravdy, když v jeho případě propuknutí choroby budeme chápat jako fyziologickou odpověď na blížící se katastrofu. (J. B. Souček jednou vykládal, jak se něco podobného už jednou Rádlovi přihodilo ve spojitosti s první světovou válkou; nikdy jsem neměl příležitost si to podrobněji ověřit.)

Katastrofa, která přicházela a kterou Rádl tušil a pod jejíž tíhou se somaticky hroutil, byla však jen prologem mnohem rozsáhlejších a zejména hlubších otřesů a sesunů, a to jak celosvětových, tak těch, jež ohrozily a zdeptaly samo jádro národního života. Evropa se pod náporům fašismu rozložila a přestala být schopna se sama ubránit; po válce byla rozdělena do dvou mimoevropských, ale svou minulostí s Evropou hluboce spjatých mocenských sfér, a dodnes nenašla cestu k obnovení své integrity (velmi relativní integrity, neboť dezintegrační proces už byl staršího data, zatímco plná evropská integrita nebyla vlastně nikdy realizována). Československá republika, mezi oběma světovými válkami nejdemokratičtější (nicméně však ne dostatečně demokratický) stát ve střední a východní Evropě, se také rozpadla, když Němci a Slováci hledali své sebeurčení mimo její rámec. Zbytky historických zemí v podobě „protektorátu“ byly podrobeny nejtuzšímu okupačnímu tlaku, zbaveny svéprávnosti nejen politicky, ale také kulturně, a do krajnosti vysávány na podporu německých válečných dobrodružství. Mnoho Rádlových univerzitních kolegů ztratilo nejenom postavení vysokoškolských učitelů, ale i osobní svobodu, někdy dokonce život. Sám Rádl ušel podobnému osudu nejspíš jen proto, že mu choroba vzala každou možnost veřejného působení, ba každou možnost vědecké práce vůbec.

Krátce před svou smrtí odevzdal Rádl jednomu ze svých žáků tužkou psaný rukopis knížky, kterou nazval *Útěchou z filosofie* a v předmluvě označil za svůj „filosofický odkaz“. Vzhledem k neblahým okolnostem nemohla knížka vyjít a šířila se ve filosofických kruzích v opisech na stroji. Vyšla až po válce v r. 1946 v prvním a pak brzo ještě ve dvou dalších vydáních; žádný jiný spis Rádlův se však nedočkal reedice. Po roce 1948 byl Rádl úředně vykázán z českého myšlení (nebyl ovšem sám); koncem šedesátých let byl znovu připomenut a jeho *Útěcha z filosofie* se dočkala v roce 1969 čtvrtého vydání. Připravovaly se některé reedice starších Rádlových knih, především jeho dvousvazkových *Dějin filosofie* (z r. 1932 a 1933), ale vzhledem k nepříznivým okolnostem se nic z toho nemohlo uskutečnit.

V *Útěše* napsal Rádl, že filosofie se mu stala „jediným štěstím“ a že měl a má filosofii rád, že tužkou psaný rukopis *Útěchy* „je vyznáním této lásky“. A v citovaném již zahajovacím proslovu na VII. mezinárodním filosofickém kongresu, jehož titulem je otázka: „Co nám slibuje filosofie?“, staví Rádl touž otázku jaksí v jiném směru: „Nuže, co my dnes světu slibujeme, hlásíme se k filosofii, kterou jsme si zvolili ze svobodné vůle

aspoň za královnu svého individuálního života? Co světu slibujeme právě dnes...?“ A potom ještě dodává: „Má si být také dnes filosofie vědoma svého reformátorského poslání, které plnívala v dějinách, či našli jsme pro ni jiný úkol?“

Mám za to, že snad nebude nedůstojno velikého myslitele, zamyslíme-li se právě nad těmito jeho slovy.

## **1. O filosofii a lásce k ní**

Emanuel Rádl samozřejmě dobře ví, že FILOSOFIA znamená řecky lásku k moudrosti; aby o tom snad nevznikly pochyby, říká při zahájení filosofického kongresu: „Čím více však budeme pracovat na tomto sjezdu pro společné dorozumění, tím spíše naplníme program sjezdový a tím více mezi námi bude dlít skutečná láska k moudrosti.“ A přece v závěru své slavnostní řeči ztotožňuje Rádl filosofii s láskou k pravdě, když říká, že máme pomáhat „témuž svrchovanému zákonu civilizace“ atd. k vítězství, „které jest zároveň vítězstvím lásky k pravdě, vítězstvím filosofie“. Pro Rádla se tedy to, čemu Řekové snad Pýthagorou počínajíc říkali „láska k moudrosti“, stává láskou k pravdě. Pravda ovšem není pro Rádla žádnou shodou myšlení se skutečností, nýbrž – řečeno podle vzoru starých filosofů – je pravou skutečností samotnou. A touto „pravou skutečností“ nikdo nedisponuje, nýbrž právě opačně ona disponuje námi; Rádl píše v *Útěše*: nemáme pravdu, nýbrž pravda má nás. Pravda ukazuje všechno v pravém světle; ukázat něco v pravém světle však vůbec neznamena ukázat to takové, jaké to jest (jak tomu běžně rozumíme), tedy jako by daná skutečnost byla pro pravdu tím rozhodujícím, zatímco pravda by jen osvětlovala to, co tu už i tak jest. Proto se Rádl v *Útěše* hlásí k tomu, co je podle něho tou největší věcí v Sókratově učení, totiž že „pravda je dříve, než jsme se narodili, že její vládu jen objevujeme“.

Nechme zatím stranou ono problematické slůvko „je“; „jsoucnost“ pravdy je zvláštního druhu, nesrovnatelná se jsoucností daných skutečností. Pravda není žádné „jsoucno“; přiměřenější by bylo říkat o ní, že „platí“, nikoliv že „jest“ (Rádl podtrhuje tento rozdíl také v případě Boha, o němž se vyjadřuje, že není, ale platí; na jiném místě – rovněž v *Dějínách filosofie* – o Bohu říká, že „neexistuje nikde, ani na tomto ani na onom světě“). Pravda tedy není žádným objektem poznání, ale je možno – a je třeba – se na ni spolehnout, svěřit se její vládě, důvěřovat v její vítězství a pomáhat k tomuto vítězství. Vítězství pravdy však je zároveň vítězstvím lásky k pravdě. Dříve než se pravda vyjeví, musí tu být láska k ní. Pravda vítězí skrze lásku k pravdě, tj. skrze konkrétní lidi, kteří pravdu nade všechno milují. Pravá láska k pravdě se ovšem vydává bez jakýchkoliv výhrad pravdě všanc. V citovaném zahajovacím proslovu připomíná Rádl, jak jsme viděli, že zejména naše česká minulost filosofická nás zavazuje „ke spoléhání na pravdu, která často bolí, jak říkával Masaryk, ale která

nakonec vítězí“. Masaryk ovšem říkával, že myšlení bolí; obvykle tomu rozumíme tak, že myšlení je pro naši lenost velká námaha, do které se nikomu nechce. Ale myšlení zná větší, pronikavější bolest, než je bolest z přílišné námahy; je to bolest z nahlédnuté pravdy, z poznané pravdy. Mohli bychom parafrázovat: že pravda „jest“ či že „platí“, nemá smysl „pouhého vědeckého konstatování faktu“, není to nic neutrálního ve vztahu k pravdě, ale znamená to: neboj se, pravda je s tebou! – nebo: běda ti, pravda je proti tobě! Cos to učinil? Vždyť pravda přece platí a vládne i vítězí! Když Rádl vykládá nejhlubší smysl evangelia, podtrhuje, že „evangelium vychází od této naprosté důvěry v absolutní skutečnost jako od nejelementárnějšího základu jednání“. Mohli bychom tedy další parafrází říci, že v lásce k pravdě dochází k přesunu těžiště lidského života mimo člověka samého (Rádl doslova říká: „Hlavní jsou v evangeliu slova »bud' vůle tvá, jako v nebi tak i na zemi«; těžiště člověka není v jeho mravnosti, nýbrž je mimo něho samého, jest v Bohu.“).

Naše parafráze nejsou svévolné; Rádl je tím myslitelem, který u nás podnikl nejradikálnější pokus o nenáboženskou interpretaci toho, co v dosavadní evropské tradici (poznámenané nejenom křesťanstvím, ale také řeckou a od řecké odvozenou římskou antickou) nese pojmenování bůh či Bůh. Rádl volí slovo „pravda“ (může v tom navázat na starou tradici, která zůstala dlouho jen na okraji hlavního proudu křesťanského myšlení) a postupně vypracovává jeho význam, opatřuje je všemi důležitými konotacemi a přeznačuje je tak vlastně dost podobnou metodou, jako byl kdysi ve starém Izraeli přeznačován obecně religiózní termín „bůh“.

Láska k pravdě není a nemůže tedy být motivována nějakým zvýhodněním toho, kdo pravdu miluje. Pravda ukazuje ve svém světle vše, tedy i toho, kdo ji miluje. Když se ukáže takový milovník pravdy světu i sám sobě v pravém světle, může mu to způsobit velkou bolest. Připomíná nám to Joba, který právě bez jakýchkoliv výhrad skládá svou naději v Hospodinu: byt' mne i zabil, proč bych v něho nedoufal? (*Job* 13,15); a připomíná nám to i slova žalmu (23,4): prut tvůj a hůl tvá, toť mne potěšuje. Láska k pravdě je bezvýhradnou vydaností v moc pravdy; takovou vydaností, v níž se milující vzdává sám sebe, kdy jeho těžiště, jeho „já“ se mu vzdaluje, „odcizuje“ a dává se plně pravdě k dispozici, aby si je sama přivlastnila. Moc pravdy je vzdálena všemu donucení; jedna jediná svrchovaná, vládnoucí pravda je bezbranná – a vítězí „způsobem bezbranného člověka“. Pravda nikoho nenutí, je dokonale bezbranná, „násilím do světového běhu nezasahuje“; působí „skrže první muže, kteří učili své lidi obětovat bohům na oltářích“; působí „skrže zákonodárce, skrže básníky, filozofy, skrže evangelium, skrže učedníky Ježíšovy, první křesťany, skrže středověk a také skrže dnešní hodné lidi“. Její metodou je působení „od muže k muži“; zmocňuje se lidí tím, že vzbudí jejich lásku k

sobě, jejich odevzdanost, jejich naprosté spolehnutí na její budoucí vítězství.

Staří Řekové měli zvláštní slovo pro „stav“ člověka, který se tak plně odevzdal něčemu mimo sebe, že sám sebe nechal jaksi stranou, řekli bychom „za sebou“, a ocitl se tak docela mimo sebe, nezátížen sebou, svou daností a minulostí. To slovo zní řecky EKSTASIS; Římané napodobili toto slovo latinským výrazem „existentia“, tj. „ex-sistentia“. V obou případech to znamená něco jako stát ze sebe ven, spočívat směrem ven ze sebe, přesunout své těžiště mimo sebe. Láska k pravdě je láskou v tomto smyslu „ek-statickou“, tj. láskou odcházející od milujícího a těsně se přimykající k milovanému. Jediným „ziskem“ takové lásky je ztráta: kdo opravdu miluje pravdu, ten se pro pravdu „obětuje“, tj. ten se vzdává sám sebe, ten nechává sám sebe za sebou, odchází od sebe, sám sebe připočítává ke ztrátám.

Chápeme-li lásku k pravdě jako akt, jímž se člověk vzdává sebe sama, staví se „ven ze sebe“ a nechává tak sám sebe „za sebou“ – dodnes to nedovedeme vyjádřit než podobnými paradoxy, jež jakoby nesnesou přísnější kontrolu po logické stránce – nevyhneme se, jak se zdá, důsledku, že první akt lásky je zároveň vždycky aktem posledním, neboť je aktem veskrze sebezáhubným, sebeničivým, sebe sama likvidujícím nebo alespoň vyprazdňujícím, znicotňujícím. Filosofie pochopená jako láska k pravdě, jejíž ek-statický akt odevzdanosti je zároveň aktem posledním, je čímsi nemožným, neschopným zakládat důstojný lidský život, ale je daleko spíše popřením lidského života, jakýmsi „zapřením sebe sama“, jež filosofii likviduje a jako myšlenkovou orientaci znemožňuje. Odkud se vůbec bere možnost nějakého „reformátorského působení“ filosofie, o němž Rádl mluví? Jak vůbec může Rádl mluvit o „prastarých úkolech naší tisícileté vědy“, jak by mohla filosofie být „královnou věd, umění a politiky“, ba „královnou celého našeho života“, kdyby jí chyběl onen dějinný rozměr, v němž jediném je filosofie schopna navazovat na dosavadní myšlenkové úsilí a zároveň se odvažovat nových, dopředu nezajištěných kroků, bez nichž však nemůže zůstat vůdkyní našeho života?

Rádl se v předmluvě k *Útěše z filosofie* vyznává z lásky k filosofii: „měl jsem a mám filosofii rád“. Upoután na lůžko, odloučen od toho, co se ve světě dálo, přijímal jakoby návštěvy filosofů zašlých dob, a ti s ním rozmlouvali, vykládali své názory, přeli se s ním, a Rádl tak „mohl žít tou filosofií, kterou za bývalých časů míval rád“. Filosofie, jak se ukázalo, je pro Rádla láskou k pravdě; když se však vyznává z lásky k filosofii, tj. k lásce k pravdě, jde zřejmě o lásku jiného typu, než je samotná láska k pravdě. Zatímco samotnou láskou k pravdě se žít nedá, protože je to láska ek-statická, v níž se člověk sám k sobě a ke svému životu i k veškeré své aktivitě obrací zády, láska k filosofii nám umožňuje, dovoluje, ba přikazuje žít. A přikazuje nám žít právě filosofií: láska k filosofii, o níž mluví Rádl

v *Útěše*, a víra ve filosofii jako ve světodějnou moc, jak o ní píše v závěru svých *Dějin filosofie*, je cosi životaschopného, ba pravý život zakládajícího nebo alespoň spoluzakládajícího. „Filosofie je doma jedině tam, kde země jí mizí pod nohama a nebesa se otevírají.“ (DF II, 623.) Není však údělem a posláním filosofie, aby prodlévala ustavičně doma; ekstatické pobývání ven ze sebe, mimo sebe není cílem lidského života. Krásní bílí ptáci z konce *Útěchy*, stojící na břehu jezera, mohou a občas musí zvednout křídla a letět vysoko, vysoko, daleko, daleko – až k trůnu královny všech bílých ptáků. Královna z nich má radost, ale nenechává je u sebe dlouho a posílá je zpět: „Vždyť na zemi obstojíte; co by si lidé na zemi počali bez vás?“

Bez lásky k pravdě není filosofie možná: filosofie je právě láskou k pravdě. Ale pravda vrací filosofii zpět do světa, přestože filosofie (pravá filosofie) není na zemi, ve světě, uprostřed denního života doma. Pravda obrací filosofii zpět doprostřed světa a do dějin, protože se chce (má) ve světě a v dějinách uplatnit, uskutečnit, zvítězit. Filosofie je proto láska k pravdě, nasměrovaná do světa a do konkrétní dějinné chvíle. A láska k filosofii je láska k takto zpět do světa a do dějin nasměrované lásky k pravdě. Lidé se mohou spoléhat na pravdu jen proto, že pravda nenechává věci být tím, čím „jsou“, ale že jim ukazuje jejich pravou perspektivu, jejich pravou cestu. Poměry, jak se vyjevují ve světle pravdy, se vyjevují v perspektivě své nutné proměny; pravda ukazuje věci ve světle cesty k nápravě. Právě proto je pro Rádla filosofie láskou k pravdě, ukazující svět jako hodný a potřebný nápravy; filosofie, která miluje pravdu proto, že ukazuje cestu k nápravě věcí, musí však nutně milovat i tuto nápravu samotnou, je-li to vskutku pravda, která její lásku zaměřuje zpět k věcem a ke světu. Rádl dobře chápe, proč „velká filosofie vždycky byla blízka politice a revolucionářství“, proč jejím hlavním cílem a účelem je „být programem pro reformu světa“. Rádlova láska k filosofii a víra ve filosofii je živena základní nadějí, že filosofie neodvádí lidskou pozornost od nesnází pozemského života ani od krizových jevů současné společnosti a současného světa, nýbrž docela naopak že vede především filosofa, ale i každého milovníka filosofie k tomu, aby „odpovídal na otázky doby, aby žil starostmi svého sociálního prostředí, chápal situaci a řešil je ve jménu absolutní pravdy“. A proto každý opravdový filosof „se obrací ke své době, která je pro něho hic Rhodus, hic salta. Prožil nesnáze, vidí nebezpečí, učinil diagnosu krize, hledá pomoci; podává jako lék svůj nový filosofický program.“ (DF I, 4n.) Filosofova láska k pravdě je tedy samotnou pravdou proměňována ve filosofovu lásku ke světu a k člověku; ale nikoliv v nějakou lásku k tomu, co tu už jednou jest, hotové a dané, ale v lásku k budoucnosti člověka a k budoucnosti světa – totiž k té budoucnosti, která ještě není, ale která má být, a zejména jak má být.

Je-li filosofie programem pro reformu světa, pak „čin je jejím cílem“. Zajisté je filosofie teorií; ale není teorií o životě, nýbrž teorií pro život (DF I,

7). „Z praktických, aktuálních potřeb doby vyrůstá; filosof musí tyto potřeby znát, prožít a hledat pomoci“; vydání filosofického spisu je „počátkem, výzvou k práci“. „Ptejte se: k jakému boji sociálnímu, politickému, mravnímu, náboženskému je výzvou spis filosofický – a dostanete odpověď o jeho významu.“ Filosofie „je bojovníkem z tohoto drsného světa. O pravdu zajisté jde; ale pravda, které svět zrovna potřebuje, zvítězí jen v boji, a filosofie je voláním do boje.“

Tak je zajištěna dějinná dimenze filosofického úsilí. Skutečná filosofie se neobejde bez onoho ek-statického momentu, o němž byla řeč; ale právě tak se neobejde bez angažované účasti na zápasech uprostřed tohoto světa, uprostřed dějin. Neboť dějiny lidstva nejsou ani pouhým zmatkem, zbaveným každého smyslu, ani přímočarým uskutečňováním ryzí spravedlnosti a pravdy, nýbrž „jsou dějinami zápasu za pravdu a spravedlnost“. Filosofie (i věda) má „koneckonců ... pomoci té pravdě, která mezi námi bojuje k vítězství“ (ČM XXXI, 29). Poznání má tedy praktický účel; ale nejenom poznání, nýbrž samo ek-statické odevzdání se do moci pravdy je prostředkem a nikoliv cílem, neboť „pravda splněná jest daleko více než pravda pouze poznaná“.

## **2. Filosofické vůdcovství**

Rádlovo radikálně vystřené pochopení filosofie jako programu, a to ne nějakého partikulárního, omezeného programu, ale přímo programu celosvětové reformy (v tom navazuje na starší Komenského myšlenku všesvětové nápravy věcí, „všenápravy“), se dnes bude jevit asi jako neméně utopické než Platónova *Ústava*, požadující, aby vládli filosofové. Vskutku jest jakási podobnost mezi Platónovou a Rádlovou koncepcí praktické úlohy filosofie a filosofů ve společnosti, v obci. Tato podobnost nám dovoluje srovnání, v němž pak plasticky vyniknou rozdíly. Platón je totiž přesvědčen o základní a podstatné nechuti každého filosofa zabývat se lidskými, světskými záležitostmi. Cílem filosofie je spatřit na konci samu ideu dobra, která je původcem všeho pravého a krásného. A není divu, „že ti, kdo došli až tam, nechtí se starati o lidské věci, nýbrž jejich duše spějí vždy vzhůru a tam chtějí dlíti; to jest zajisté přirozené“. A přirozené jest i to, že takoví „dobrovolně nebudou činní v praktickém životě, domnívajíce se, že ještě za živa mají svůj pravý domov na ostrovech blažených“. K tomu přistupuje i to, že by to ani pořádně neuměli, neboť „člověk, který přijde od dívání na věci božské do lidské bídy, neumí se zde chovat a jeví se velmi směšným, kdykoli je nucen, dokud ještě špatně vidí a dříve, než si s dostatek zvykl přítomné tmě, na soudech nebo někde jinde zápasiti o stíny práva nebo o obrazy, vrhající ty stíny, a potýkati se o ně s názory lidí, kteří spravedlnosti samé nikdy nespátřili“. A proto je nutno „násilím přivést lidi nejlepších přirozeností“ k tomu, „aby totiž uviděli dobro a vystoupili po oné cestě vzhůru, a když by tam vystoupili a s dostatek je uviděli, nedovolovali

jim to, co se nyní dovoluje“, totiž „aby tam zůstávali a zdráhali se sestupovati zpět“. (*Ústava, kniha VII.*)

Platón je tedy, jak vidět, podobně jako Rádl přesvědčen, že filosofové se mají ujmout péče o obec. Ale na rozdíl od Rádla nevidí, že by filosofové k této politické angažovanosti mohli mít nějaké vnitřní, filosofické důvody, že by mohli být filosoficky motivováni k tomu, aby se věnovali politické práci a správě ve prospěch obce: „ne že by v tom viděli něco krásného, nýbrž jako nezbytnou povinnost“. Je kupodivu, jak také Platón mluví o lásce k filosofii, jíž mohou být zachvázeni „vnuknutím božím“ také nefilosofové, například „synové nynějších vladařů a králů“ (*Ústava VI, 499 C*). Pro tuto lásku však neuzivá termínu FILIA, nýbrž ERÓS, přičemž zdůrazňuje, že musí jít o pravou lásku k pravé filosofii (ALÉTHINOS ERÓS, ALÉTHINÉ FILOSOFIA). Platón jde dokonce ještě dál; nezůstává jen u podtržení nezbytné pravosti filosofie, ale klade do úst Sókratových bližší vymezení pravosti filosofického úsilí: opravdovými filosofy nazývá ty, „kteří se rádi dívají na pravdu“ (*Ústava V, 475 E: TOYS TÉS ALÉTHEIAS FILOTHEMAONAS*). Také pro Platóna je filosofie vlastně FILALÉTHEIA, přičemž o pravdě tu platí totéž co o moudrosti v tradičním, na Pýthagoru se odvolávajícím podání: pravý filosof, milující pravdu, miluje to, co nemá, čeho se mu nedostává, co však potřebuje. V zírání, v podívané na pravdu je pravé štěstí filosofovo a jeho poslední cíl, který už není prostředkem k ničemu dalšímu. Pravda filosofa jenom jakoby přitahuje, ale nikam jej neposílá; v tom je elementární rozdíl od pojetí Rádlova. Povinnost věnovat se obci a politické správě, eventuálně vládě, není filosofům ukládána pravdou ani filosofii, nýbrž obcí; obec to je, která jim nedovoluje prodlévat v zírání na pravdu a nejvyšší dobro a která tyto zdráhající se filosofy nutí, aby pečovali o ostatní občany tak, aby se všichni měli dobře („zákon nepečuje o to, aby se jedna třída v obci měla obzvláště dobře, ale aby tento stav nastal v celé obci“), neboť mezi všemi muži – a také ženami, neboť to vše „neplatí o nic více o mužích než o ženách“ – jsou právě filosofové nejvíc určeni k tomu, aby vládli, ač k tomu mají nejmenší chuť a ač nejvíc ze všech pohrdají veřejnými úřady, znajíce jiné hodnosti a lepší život než život politiků. (Tamtéž, VII, 520–521.)

Pomineme-li už okolnost, že po argumentační stránce tu u Platóna dochází k jistému zkratu, když filosofové jakožto milovníci moudrosti a pravdy jsou eo ipso považováni za „ty, kteří nejlépe rozumějí zásadám nejlepší politiky“ (tamtéž, 521 B), nemůžeme v žádném případě přehlédnout, že politické zřetele jsou v Platónově Obci postaveny nad hledisko pravdy. Platón sám zřejmě pociťoval určité rozpaky nad tím, když nejenom dovoloval, ale dokonce prikazoval zakladatelům a vládcům obce „přemlouváním i nucením“ přimět filosofy, aby znovu sestupovali tam, kde pobývají ostatní lidé, a aby znovu přivykali všemu temnému, co ve svém zření krásna, spravedlnosti a dobra nechali daleko za sebou, a proto chtěl



docela zvláštním způsobem zajistit, aby takové donucení nevypadalo jako vůči filosofům nespravedlivé. V jiných obcích vyrůstají filosofové „sami od sebe“ jako něco, „co jest samorostlé a neděkuje nikomu za pěstování“, „také nemá chuť, někomu spláceti pěstovné“; v ideální obci však, praví Platón ústy Sókratovými, povíme filosofům: „Vás jsme vypěstovali my jako v úlech za správce i krále ve prospěch nás samých i ostatní obce a jste lépe i dokonaleji než oni vychováni a spíše schopni zabývat se obojí činností.“ (520 B, C) Toto podřízení filosofů obci, a to znamená zakladatelům obce a jejím politickým vůdcům, je samo o sobě problematické a avizuje hlubší defekt, totiž podříditi obci a jejím politickým vůdcům dokonce samu pravdu. V Platónově *Ústavě* můžeme dokumentovat tuto tendenci tam, kde se hovoří o nutnosti zřídit jakýsi cenzorský úřad, dohlížející na to, jaké báje (mýty) jsou zejména dětem vyprávěny. Nepravdivé báje jsou předem vyloučeny; ale výš než hledisko pravdivosti je postaveno hledisko obce, takže mají být umlčeny i mýty, jimž nelze přisoudit lživost a které nemají být jen tak vyprávěny před nerozumnými a mladými lidmi, „ani kdyby to bylo pravda“ (II, 378 A).

Rádl ovšem, poučen četnými dějinnými příklady, dobře ví, jak „se ošklivě zneužívá filosofie, jestliže se od ní žádá, aby sloužila nahodilým zájmům lidí, politických a státních systémů“ (ČM XXX 77). Tady je každé slovo na místě: neříká se, že filosofie nemá a nesmí sloužit lidem, politickým a státním systémům, vůbec světu, nýbrž že nemá a nesmí sloužit jejich zájmům, především zájmům nahodilým, ale mohli bychom doplnit: zájmům neoprávněným. Každý požadavek, ukládaný filosofům a filosofii, je třeba především posoudit a přezkoumat po stránce jeho oprávněnosti a zdůvodněnosti. A filosofie má a musí být připravena ke každé dobré službě, tj. jejíž pravost a oprávněnost je zdůvodněna způsobem, který před filosofickými nároky ob stojí. Filosofie tedy má a musí obci poskytovat své služby, ale není to obec, již je vposledu poslušna, nýbrž pravda sama, která filosofii takovými službami pro obec, pro společnost pověřuje. Společnost zajisté může filosofa volat k odpovědnosti, neboť má právo požadovat od něho plnění všech závazků. Ale závazky filosofa vůči společnosti nestanovuje filosofovi společnost sama, a odpovědnost filosofa za společnost nesmí být zaměňována za její údajnou odpovědnost před společností. „Filosofa překvapuje a trápí mnoho věcí, kterých si druzí lidé, příliš bezstarostní, nevšímají, a on hledá a hledá pochopit a upravit tyto věci lépe.“

Asi rok po Rádlově onemocnění uveřejnil Jan Patočka článek *O dvojím smyslu pojetí filosofie* v posledním ročníku *České myslí* (XXXII.), kde je Rádl ještě uváděn jako člen redakčního kruhu. Hned na začátku Patočka připomíná, že jednou z nejvíce tou dobou našimi filosofy probíranou otázkou je možnost vlivu filosofie na život. „Tato otázka speciálně u nás souvisí s postavou Masarykovou“; a Patočka hned dodává: „Nikdo

nepoznal lépe než Rádl, kterému se stal Masaryk thematem životní meditace, že zde je filosofický problém“ (str. 198). Nicméně ve svých dalších výkladech nejenže se Rádlovým pojetím nezabývá (jenom v několika větách naznačuje, jak Rádl svou koncepcí aktivní, programové filosofie, mající svou odpovědnost a životní funkci, vyvolal mnoho „ne právě širokaduchých“ úvah a zejména lavinu „dogmatického či moralistního glosátorství denních událostí, politických i kulturních“, málo přesvědčujících „o skutečné funkčnosti filosofie“), nýbrž bez souvislosti s diskusí, která tehdy probíhala (Patočka ji pouze smete se stolu výrokem, že „po Rádlově radikálním pokusu přehodnocování vší historicky dané filosofie se vyhrnulo u nás plno úvah o jeho ceně a dosahu“, přičemž má na mysli diskusi o Rádlových *Dějínách filosofie*), dost školsky rozliší dvě základní pojetí smyslu a významu filosofovy práce, totiž pojetí autocentrické a heterocentrické. To druhé má řadu forem, z nichž dvě nejzákladnější se liší v pojetí cíle, k němuž je filosofie prostředkem; cíl může totiž být individuální nebo sociální. Právě druhý případ pokládá Patočka za zvláště důležitý a mluví o sociocentrickém pojetí smyslu filosofie.

Již sám tento pojmově rozvrhující přístup ukazuje, jak nedostačující myšlenkové prostředky jsou připravovány k řešení filosofického problému (jehož historické kořeny jsou ovšem vyloženy pěkně). Patočka, tehdy zřejmě inklinující k autocentrismu, ale natolik zasažený moderním klimatem, že „cítí v sobě“ nemožnost ignorovat požadavek společenské funkčnosti a že nahlíží neuspokojivost filosofování jako pouhé individuální vášně (str. 207), vidí řešení nikoliv v eventuálním vyvrácení autocentrismu (dokonce má za to, že takové vyvrácení není možné nebo alespoň že to nedovedeme), ale v poukazu k tomu, že „filosofie působí v životě úplně nezávisle na tom, je-li autocentrická či heterocentrická“ a že tento vliv je „značnou měrou nezávislý na jejích programech společenského života“. „Sociální působení své nauky nemá filosof vůbec ve své ruce. Život, který je předpokladem filosofie, dělá i z jejích výtvorů to, co chce, bere z nich, co potřebuje a dovede.“ Proto také nemůže filosof pokládat každé zapůsobení filosofie na život za skutečnou hodnotu; „s hlediska filosofie jistě mají cenu jenom ty účinky, jež leží v konsekvenci doktríny“. Protože však z hlediska života jsou vítány naopak jen ty filosofie, jež mu pomáhají v jeho nesháních, můžeme podle Patočky formulovat otázku takto: „Kdo má pravdu: život nebo filosofie?“ (Str. 210).

Řešení Patočka na konci článku jen nejistě naznačuje; zcela patrně však je, že zcela opouští to pojetí filosofie, které je spjato s jejím jménem, totiž že je láskou k moudrosti, a nikoliv moudrostí samou. Kuriózní je způsob, jakým to Patočka provádí. Ukazuje, že otázka smyslu filosofie se dotýká „jedné z nejvyšších otázek, totiž božství a jeho poměru k člověku“ (přičemž božstvím nazývá „to, co jsouc základem všeho bytí, jest zároveň

nejvyšší hodnotou“ - 211). V nové době se nám však božské „stále víc a více jeví jako něco vnitřního, jako něco příslušného k našemu životu“. „Vyvrcholením celého tohoto proudu ducha by pak snad byla nauka o autonomním životě, který sám z vlastní suverenity si staví úkoly, stanoví hodnoty a zákony. Tento autonomní život je božství, bojující s vlastním vnitřním nebezpečím.“ V důsledku toho by pak žádná funkce nebyla „naprosto nadřaděna druhým“ a proto by také neexistovala žádná „supremacie intelektuální aktivity nad druhými, nýbrž existuje spíše koordinace“. A potom končí Patočka zcela nedůsledně, spíše jen rétoricky: „Bude záviset od směru morálního úsilí jednotlivce, kam položí cíl své aktivity, i když bude ryze theoretická - jen když si bude vědom toho, že plní povinnost, která jej přesahuje, že je kusem tvořivého života.“

Rádl ovšem, který Patočku vždycky zároveň přitahoval a zároveň odpuzoval, který mu imponoval myslitelskou hloubkou a který jej odstrašoval svými myslitelskými prostředky, vidí problém docela jinak. Už v rovině biologické platí, že „živé bytosti vládnu na zemi, užívají k své vládě hmoty a síly, ale samy jsou pány hmoty a síly“. To však neznámá, že si samy staví úkoly, že samy sobě stanoví hodnoty a zákony, jak říká Patočka. Tak třeba „roj včel má účel zachovat a šířit roj - ačkoliv za tímto účelem se asi skrývá účel jiný, hlubší: splnit poslání včel snad pro příští tisíciletí“ (*Útěcha*, str. 29). Vitálnost však takto vládne jen „jako instinkt“; včely o tom nic nevědí a samy nic nechápou. „Morální život však ... je dílem lidí, kteří na své vlastní svědomí jednají, rozeznávajíce, co je správné.“ (Str. 30.) Nelze ustanovovat, co je správné, ale pouze to rozpoznávat - a buď respektovat, nebo nerespektovat. Člověk je vždycky povinen přezkoumávat povahu povinností, k jejichž plnění se rozhoduje; v životě jsme stále stavěni před nejrůznější povinnosti a „povinnosti“. Která povinnost je pravá, a která je nepravá, jen zdánlivá povinnost? Která je vyšší, a která je ta nejvyšší? Které povinnosti nám ukládají pouze lidé a které nám jsou uloženy nezávisle na každé lidské autoritě? „Fakt, že morální zákony, láska, důvěra, spravedlnost, čest, procházejí sice naší soudností, ale jsou mimo nás nebo nad námi jako příkázání, je nejzákladnější věcí morální; kdo nepochopí, že mravní zákon není v nás, nýbrž pro nás, pro toho morální svět je uzamčen sedmery zámky.“ (11.)

Patočka připouští, že každá filosofie má nějaké sociální důsledky, že nějak působí (v té obci, bez níž není možná); zároveň má za to, že toto sociální působení své nauky nemá filosof ve své ruce. Ano, je to možné, velmi často tomu tak je. Ale má a smí tomu tak být? Nemá filosof pamatovat při formulaci svých názorů a svého učení, k jakým společenským důsledkům by mohly vést? Nemá s těmi důsledky počítat už při promýšlení otázek, které strhují jeho pozornost? A nemá dokonce s ohledem na předvídatelné důsledky své filosofie vybírat spíše jeden okruh problematiky než jiný? Není povinen pochopit svou dobu tak, aby to, co

řekne a napíše, jeho současníky a nejbližší generace skutečně oslovovalo jako něco pro ně životně závažného? Není tedy zavázán usilovat o porozumění tomu, čím jej oslovuje právě ta dějinná chvíle, do níž je postaven, a co se před ním otvírá jako výzva, určená zajisté všem lidem, ale především právě jemu jako filosofovi, neboť právě on jako milovník moudrosti a pravdy je povolán zaslechnout a svým současníkům přetlumočit hlas pravdy, ukazující dějinnou chvíli jako to, čím vskutku jest, co pro nás znamená a k čemu nás zavazuje?

Miluje-li filosof skutečně moudrost a pravdu, mělo by to na něm být i vidět, rozhodně víc než na ostatních lidech. Odevzdává-li se filosof vůdcovství samotné pravdy, musí přijmout i pro sebe závazek, aby se stal oporou těm, kdo také hledají pravdu a chtějí svůj život svěřit do jejích služeb. Musí jim být pomocí, ale také příkladem: musí sám jít napřed – a přesvědčovat ostatní o správnosti cesty, kterou jim ukazuje. Opravdový filosof musí vést, musí být vůdcem. Ale co to znamená vést a být vůdcem? Co to znamená stát v prvních řadách zápasu o pravdu, tj. zápasu nikoliv za vlastní vítězství, ale za vítězství pravdy?

### **3. Demokratičnost filosofa**

Emanuel Rádl byl svou politickou orientací demokrat a socialista (už krátce po válce prohlásil, že „rozumíme-li socialismem úsilí o vyrovnání společenských protiv, ať hospodářských, ať duchovních, jest socialismus pokračováním myšlení demokratického“). Jako filosofický žák Masarykův uvědoměle navazoval svým demokratismem na velké národní i mezinárodní tradice. „Český národ jest demokratický svojí minulostí, svými vynikajícími muži, svým dnešním charakterem. Demokratické bylo husitství, bratrství i vzkříšení národa, demokratické jest, že jsme neměli v nové době de fakto šlechty, ba ani mnoho boháčů, že jsme z životních zájmů byli proti absolutistické Vídni; typickými demokraty byli Hus, Komenský, Havlíček i jest Masaryk. ... O českém demokratismu tedy není sporu, ale toto faktum samo ještě předností není. Jest mnoho způsobů demokratického smýšlení...“ (*Demokracie a věda*, s. 16). „Tzv. vláda lidu není ještě nutně pravou demokracií“ (6), i když „demokratismem jmenujeme politický ideál, v němž organizovaná společnost lidská jest spravována všemi svými rozumnými a svobodnými členy. ... V širším smyslu jmenujeme demokratismem takové jednání a smýšlení lidí, kde spoléhají pouze na své přirozené schopnosti a i u druhých uznávají pouze přirozené schopnosti, zavrhujece výsady všeho druhu.“ (S. 3.) A ovšem také je třeba rozeznávat „mezi zásadami demokratickými a jejich uskutečňováním mnohdy zhola nedostatečným“ (6). Proto platí ve skutečné demokracii zásada svobodné kritiky (3), takže je možno například odhalovat, že „obtíže nastavené některým třídám společnosti, aby nemohly dojít tak lehce vrcholného vzdělání jako třídy jiné, jsou jen

zředěným aristokratismem“ (13) a podobně. Tady právě před vědou i před filosofií „leží ještě ohromný úkol...: státi se ve skutečnosti, čím býti má podle svého ideálu, sebevědomou, nezávislou ochránkyní svobodné kritiky ve společnosti“ (13).

Rádl viděl velmi ostře již v prvních letech svobody nebezpečí, do něhož hrozí upadnout revoluční socialismus (ostatně to byl právě důvod jeho rozchodu s Nejedlým, k němuž později došlo). „Víra v násilí, v diktaturu proletariátu, stojí koneckonců na pesimistickém názoru o lidech: jinak než mocí prý nový pořádek věcí nevnutíš. To jest metoda zcela protichůdná vědě, kde pouze práce a boj za pravdu s jedinou zbraní důvodů mají platnost.“ „Komunismus odjímá jednotlivci právo bojovati za svoji pravdu proti všem.“ Lidé revolučně a komunisticky naladěni „chtějí odčinití bezpráví spáchané na nádeníku tím, že on jest jen nádeníkem, kdežto tamten druhý architektem, tím, že zruší architekturu, místo aby odstraňovali nádenictví.“ (15) „Moderní věda právě v tom jest moderní, že zdůrazňuje tělesnou účast badatele při jeho duševních problémech – ale faktum jest pořád: vědec není proto dobrý, že pracuje duševně, ani proto, že pracuje tělesně, nýbrž protože pracuje správně a prospěšně. Kdo dobře pracuje, ten plní svůj úkol životní, ne ten, kdo se při práci potí, ani ten, kdo dostal ve školách patent na inteligenci. Každému dal Bůh svaly i mozek i vůli k pravdě najednou.“ (16)

Vidíme, jak se Rádl nejednou vyjadřuje tápavě a jak při sledování jedné myšlenky opomíjí kontrolovat někdy dost významné širší kontexty. Proto pro něho některé otázky zůstávají otevřeny a nejednou se stávají i naléhavějšími, eventuálně odpovědi na ně vedou k otázkám novým, leckdy ještě nesnadnějším. Tak například je třeba vyjasnit slova o správě lidské společnosti všemi jejími rozumnými a svobodnými členy. Co tu znamenají slova jako „rozumný“ nebo „svobodný“? Kdo bude rozhodovat o tom, zda ten či onen člověk je rozumný? Kdo stanoví, je-li, má-li být nebo může-li být ten či onen člověk svobodný? Je rozumnost nebo svoboda přirozenou výbavou normálního člověka? „Má“ každý normální člověk vůli k pravdě docela podobně, jako má svaly nebo mozek? Náleží spoléhání na vítězství pravdy k přirozeným schopnostem, k přirozené výbavě každého normálního člověka?

O řadu let později rozlišuje Rádl dost příkře mezi demokracií většinovou a demokracií smluvní (příčemž tzv. organické pojetí národa a státu za demokratické vůbec nepovažuje, *Válka* 102); pojetí většinové jednoznačně problematizuje a odmítá. Demokracie většinová „vzniknuvši jako protiklad absolutismu, zrušila sice absolutistickou moc jednoho, monarchy, ale jen aby ji přenesla na většinu státu vládnoucí“. „Ani zde *není kriteria, jak rozeznati vůli a z vůli většiny*: většina není nikomu odpovědná. Jakou záruku máme, že hlas většiny jest vždycky spravedlivý, když víme z historie, že každá pravda byla napřed v menšině a těžce si na většině

vybojovala právo na uznání?“ „Tu nejde jen o to, že spravedlnost není nikdy absolutní; ovšem že žádnými lidskými prostředky není možno spravedlnost zabezpečiti. Demokracie většinová však není vůbec vystavěna na ideji spravedlnosti, nýbrž *jedině* na ideji moci: „většina vítězí“ jest její poslední slovo, kdežto má býti posledním slovem: „*pravda* vítězí.“ (Válka Čechů s Němci, str. 102.) Většinová demokracie „nezná práva na osobní přesvědčení, ani právo na svůj jazyk, svoji kulturu, svoje náboženství. Tento absolutistický charakter demokracie většinové jest nejkrajněji proveden v komunismu, kde předpokládaný zájem *lidstva* jest absolutní normou pro život *jednotlivcův*. Ozývá se dále z marxistického pojetí proletářské masy, která zná jen moc a práva masová, nikoli právo individua proti mase. Ve střední Evropě tato demokracie jest velmi rozšířena: tradice absolutistické, škola Marxova a pak poměrná jednoduchost takového pojetí demokracie ji činí u nás přístupnou“ (103).

Sociální demokrat Rádl vidí, že „sociální demokracie jest dnes na celém světě v těžké krizi“, která není menší než krize liberalismu; chyba je v přeceňování kolektivnosti a nedoceňování jednotlivců. „Jedni uctívají stát, druzí národ, třetí lid, jiní masy, jiní církve, jiní lidstvo, jiní hospodářské poměry, jiní ducha dějin; liberálové jako socialisté se však shodují v tom, že se klaní všelijakým hmotným bohům, vnějším světem daným, a obojí se shodují ve strachu před odpovědným, iniciativním, přesvědčeným jednotlivcem. Sociální demokraté se bojí jeho iniciativnosti hospodářské, liberálové jeho přesvědčení mravního, církevníci jeho přesvědčení náboženského. Odtud přemrštěný kult státu, politiky, většin parlamentních, dogmat církevních – i tyto bohy zplodil strach. (Str. 105.) Základní chyba spočívá v tom, že „se neuznává nutnost omeziti moc státu vyšší mravní a rozumovou autoritou“.

Naproti tomu smluvní pojetí společnosti (a demokracie) počítá především s autonomií a samosprávou menších jednotek, než je stát. „Ve smluvním státě není lid svrchovanou autoritou, stát není suverénní (ačkoli in abstracto se to říká), nýbrž „vláda lidu“ jest jen jedním z prostředků, jak spravedlnost uplatniti. Spravedlnost jest ve smluvním státě primárnější než stát a než zákon; zákony nejsou tam pro stát ani pro lid ani pro národ, nýbrž zabezpečují jen pořádek, aby lidé se mohli věnovat úkonům jiným, než jsou ty, které jsou zákony vymezeny.“ „Mluvíme tu o smluvním pojetí státu, protože jeho podstatou jest, že stát a zákony nejsou lidem ukládány, nýbrž rozumní lidé uznávají, že ve společnosti nelze jinak žíti, než dáme-li jí organizaci státní a dáme-li jí zákony; lidé se tedy dohodli o tom, jak *pro své potřeby stát organizovati*. Tyto potřeby jsou tedy primárnější, hlubší, širší než zřízení státní.“ Stát jest „jen jedním a nikoli hlavním projevem činnosti lidské a netýká se, nemá se týkati, mnoha našich zájmů důležitějších“. (108-9) Liberalismus „pochopil svobodu jednotlivcovu od státu jednostranně hospodářsky“; v tom je jeho chyba; „ale v tom, v čem

jest falešný liberalismus, jest falešný socialismus také; člověk má být svoboden od státu, ale *mravně, duchovně svoboden*, nikoli jen hospodářsky. Marxismus jen upřilíšil chybu hospodářského liberalismu, a proto dnešní krizi socialismu nelze řešit návratem k liberalismu, nýbrž jedině revizí učení o poměru svobodného jednotlivce k svobodnému státu“ (110). Hlavní zásadou tu jest (musí být), „že fyzická moc státu není posledním argumentem, protože nad ní stojí ještě mravní zákon“; „každá ústava státní jest nepřirozená a násilná, která neuznává, že mravní vědomí jednotlivcově stojí výš než jakýkoli státní zákon, jakkoli ustanovený.“ „Tzv. lidská práva jsou plodem přesvědčení o suverenitě jednotlivcově nad státem.“ (Str. 111).

Co to znamená pro vztah mezi filosofem (a filosofií) na jedné straně a mezi společností, obcí, státem na straně druhé? Filosof, a to ani demokratický filosof, nemůže uznat žádnou lidskou pozemskou autoritu, která by směla rozhodovat o tom, kterou „pravdu“ má milovat a jaká to je vlastně pravda, které se rozhodl zasvětit svůj život. Pravda zůstává nad každou takovou autoritou, která by to chtěla dělat, a ukazuje ji ve svém světle jako nelegitimní pokus ovládnout lidská vědomí a drze společnosti oktrojovat názory a stanoviska, jež nemají a nesmějí být předmětem kritiky. Takovou autoritu tedy nemá a nemůže mít stát a jeho instituce, ale nemohou ji mít ani žádné instituce kulturní nebo náboženské (církvní), tím méně pak nějaké skupiny či dokonce jednotlivci. Nemají-li právo rozhodovat o tom, co je pravda a co není, jednotlivci ani skupiny, znamená to, že se o pravdě nemůže rozhodovat ani hlasováním. Práva menšin jsou založena na tom, že ani sebevětší většina nemá právo vnucovat svá pojetí, své představy a své přístupy k věcem těm, kdo zůstávají v menšině, jde-li o věci vsutku zásadní, spjaté s rozhodováním lidského svědomí. Filosof, který chce zůstat věren filosofii, tj. lásce k pravdě, si musí uvědomit společenské a politické předpoklady každé možnosti se odevzdat pravdě jako svrchovanému rozhodčímu v nejvážnějších životních otázkách, a to ne pouze tak, že právo na svobodu smýšlení a přesvědčení reklamuje jen pro sebe nebo jenom pro filosofy (a vědce atd.), nýbrž zásadně pro všechny lidi. V tomto smyslu je každá opravdová a důsledná filosofie záležitostí nikoliv soukromou, nýbrž veřejnou a veskrze politickou: filosofie (a věda) je „uvědomělým užitím svobodného rozumu v životě“ a zároveň smělou výzvou, aby na takovém uvědomělém užívání svobodného rozumu byl založen život soukromý i veřejný. Má-li být nejvyšším závazkem každého člověka i každého společenství pravda a spravedlnost a právo, pak není na světě autority (mocenské např.), která by směla, která by měla oprávnění klást překážky vládě rozumu a rozumného smýšlení. Proti rozumu se musí postavit zase jenom rozum, a to rozum lepší, důslednější, myslitelsky pronikavější a také kritičtější (i sám k sobě kritičtější).

Už jsme viděli, jak Rádl, socialista, ukazuje, jak je socialismus v těžké krizi. Stejně tak demokrat Rádl ukazuje na vážné nedostatky demokracie, konkrétně pak demokracie československé. Rádl-filosof má desítky populárních přednášek, píše desítky brožurek o aktuálních tématech a veřejně přesvědčuje o svých názorech, obvykle značně nekonformních. Jeho názory často nikdo nesdílí, vyvolávají spíše odpor a protesty. Jako žák Masarykův neváhá Masaryka kritizovat tam, kde po jeho soudu je kritiky zapotřebí. V době svého mládí byl svědkem toho, jak osamocen býval Masaryk v dobách nejnapjatějších zápasů; měl dost příležitostí poznat tuto osamocenost i na vlastní kůži. V předmluvě ke své knize o *Válce Čechů s Němci* píše, že by tu knihu nemohl napsat, kdyby veřejné mínění české bylo pro něho kritériem správnosti. Cožpak je možné, aby filosof zapomněl na společenské a politické klima, které něco takového vůbec umožňuje? Rádl sám přiznává: „Nemluvím o vnějších obtížích, které nemám.“ Ovšemže ví, že existují společnosti a státy, v nichž filosofie žít nedovedla a nemůže; a chce-li se přesto nějak přizpůsobit, že přestává být filosofií a stává se ubohou služkou mocenských zájmů. Proto odmítá autoritativní režimy a je přívržencem demokracie. Zároveň však kritickým okem vidí všechny vady demokracie a neváhá je kritizovat, protože v nich vidí nedůslednost demokratů anebo plody falešného demokratismu. Filosofický demokratismus Rádlův nepřijímá myšlenku egalitářství v tom smyslu, že každý má svou pravdu a každý ji může hlásat, jak chce a kdy chce. Filosof totiž zná jenom jednu jedinou rovnost lidí a tou je rovnost před jedinou, jedinečnou, absolutní pravdou. Rovnost bez pravdy a nezávisle na pravdě je pouze iluzí anebo podvodem. Lidé jsou různí, vycházejí z různých tradic, liší se svými vlastnostmi a sklony, ale mají jedno společné: mohou spolu mluvit, rozmlouvat, navzájem se přesvědčovat, rozumět si a nakonec společně v duchovním zápolezení nahlédnout něco z té pravdy, kterou si zvolili za rozhodčí všech svých sporů a za paní svého života.

Když psal Rádl koncem první světové války svou *Romantickou vědu* (vyšla 1918), vyrovnával se v ní především s romantismem ve vědě a ve filosofii, přičemž vymezoval romantismus velmi široce (počítal k romantické tradici třeba i Kanta), ale rozpoznával, že „romantická věda jako uvědomělé hnutí existovala jen v Němcích“ (6). Lze proto mít za to, že jedním z motivů Rádlových bylo najít ideové či spíše ideologické kořeny formování určitých politických sil, jež vyvolaly válku, která v té době právě zuřila. Jeho soudy jsou dodnes aktuální, protože romantik je i Hegel a romantická je zvláště také hegelovská levice, z níž vychází Marx a marxismus. Proto je záhodno věnovat Rádlovým soudům ještě i dnes mimořádnou pozornost. Podle něho „ve všem romantismu, tj. i v německém romantismu různých dob a v romantismu jiných národů postihneš zvláštní usilování o ideál prostředky patrně násilnými, tj. nepřirozenými, a tento rozpor mezi ideálem a mezi prostředky k jeho



dosažení zasahá až do samého romantického ponětí ideálu. Vědecký romantismus zvláště lze definovat jako pokus o násilné smiřování člověka s přírodou. ... Vedle toho se ve vědeckém romantismu ozývá druhý prvek, pramenící se v Rousseauovi a pak v jeho přívrženci Herderovi, prvek mnohem slabší, dávající romantismu tóny citlivůstkářství, jakési polovičaté objektivnosti a zvracející se v reakcionářství.“ „Tento vědecký romantismus jest málo znám a falešně chápán.“ „Romantismus (v tom smyslu, v jakém jej líčím) jest pochybený; víra v absolutno nutně vede k nepřirozenosti a k násilí v teorii i v praxi. Násilí však jest chyba, i filosofická chyba.“ (Str. 7; 8; 9.) „Každý, kdo vidí v »nepříteli« něco absolutního, hmotu mimo sebe, kterou jedině násilím překonáš, dělá z nepřítele ďábla a ze sebe rameno posvěcené milosti boží. ... Odtud neporozumění lidem a násilí se všemi důsledky.“ (289) „Pravda, násilím ukládaná životu, jest lež, zákon, který není mým zákonem, jest hříchem proti přírodě.“ (290) „Žádný vědec se nesmí vymykati ze zodpovědnosti filosofické, občanské, mravní, každý, kdo se o to pokouší, jest nebezpečný člověk, který dříve nebo později přepadne své bližní s nožem v ruce.“ (291)

Tam, kde vládne moc a násilí, tam omyly a lži překřikují hlas pravdy. Proto je násilí chyba i z hlediska filosofického. Filosofie, která uzavře spojenectví s mocí a násilím, přestává být filosofií, protože násilí promění každou pravdu v lež. Podle Rádla totiž pravda není ve formulích, v nauce, ale v tom, co lidi k určitým formulacím vede. Když jsou lidé násilím nuceni přijímat a opakovat nějaké formule, tak je k těmto formulím vede právě násilí a nikoliv pravda. A tak ony formule se nutně stávají lží. Ujme-li se nějaká mocenská instituce či dokonce přímo stát prosazování určitých názorů, určitých pojetí, celé nějaké filosofie a prohlásí-li ji dokonce za jedině přípustnou a dovolenou, pak nutí všechny občany žít ve lži do té chvíle, dokud se nevzeprou a dokud na sebe nevezmou břemeno takového odporu. I nejlepší názory, vtlučené od dětství do lidí po vzoru Platónova ideálního Státu, se nutně stávají čímsi pokřiveným a lživým, protože nutí lidi k přetvářce a falši, k životu s dvojí tváří a proto ztrácejícímu svou integritu. Filosofie může pokojně pracovat jen ve svobodné obci; jinak musí protestovat ve jménu pravdy, kterou miluje a které se rozhodla se odevzdat ve všem svém úsilí, a ve jménu práva na pravdu, jež nesmí být upíráno nikomu. Demokratismus filosofie spočívá v podstatě v důrazu na to, že každý člověk má právo na pravdu a že před pravdou si jsou všichni rovni. Každý demokratický pořádek však má v pravdě svou míru, tj. měřítko své demokratičnosti. Demokracie nemůže být primárně charakterizována jako určitá politická struktura, určitá forma vlády, nýbrž jako reálné i právní zajištění svobodného přístupu každého občana k pravdě. Každý pokus, garantovat občanům samu pravdu, je autoritativní, absolutistický a aristokratický; stát má zaručovat svým občanům svobodu,

nikoliv pravdu. Pravdu jsou lidé povoláni svobodně hledat a pod vzájemnou kontrolou nalézat.

#### **4. „Lidovost“ filosofie**

Když Rádl téměř před půl stoletím zahajoval pražský filosofický kongres, formuloval tam také jednu řečnickou otázku: „Máme si být vědomi, že se tu dnes sešla elita lidského ducha a že nad vchodem k našemu jednání mají být čtena slova »odi profanum vulgus«?“ Na otázku však podal odpověď již o dva roky dříve v úvodu ke svým *Dějninám filosofie*. Prorocky tam prohlásil, že „čím více bude lidstvo pokračovat, tím více bude filosofie lidovou a tím více bude lidovost jejím ideálem“ (DF I, 2). To je ovšem stanovisko v nejednom ohledu kontroverzní a proto budeme Rádlovu argumentaci pozorně sledovat.

Rádl především poukazuje na to, že „každá filosofie je dítětem své doby; má její charakter, mluví jejím dialektem, žije starostmi a radostmi svého okolí.“ „Žádný filosof nefilosofuje, nemůže filosofovat, odloučen jsa od způsobu myšlení své doby.“ Ve filosofech „se ozývá sociální prostředí, z něhož vyrostli“. „Čím lepší filosof, tím je časovější.“ V těchto formulacích je příliš mnohoznačnosti. Každý živý organismus je vázán na určité prostředí, jednou širší, jindy užší. Změňte pronikavě jeho životní podmínky a organismus zahyne (eventuálně zahynou všechny organismy jeho druhu). Znamená to, že organismus je produktem svého prostředí? Víme, že nikoliv; vyhyne-li nějaký živočišný nebo rostlinný druh v důsledku neblahého působení lidských zásahů do přírodního prostředí, nepomůže žádná obnova původního stavu. Vyhynulý druh už nikdo nevzkřísí. Naproti tomu mají druhy a poddruhy tendenci vytvářet lokální variety a formy. Ale stanovit, jak se kvalitativně projevuje prostředí v odlišnostech těchto forem, je neskutčné, ba snad nemožné, i když platí, že žádný organismus se nemůže vyvíjet odloučeně od svého prostředí, tj. bez prostředí; s výjimkou nejprimitivnějších živých bytostí jsou všechny organismy vázány na biosféru. Platí to dokonce i o rostlinách, ale především o živočišných, zejména pak vyšších. Nemůže být sporu o tom, že rozvoj individuálního organismu i vývoj druhu je prostředím silně ovlivňován; ale žádný organismus (ani druh) není výtvozem, produktem prostředí.

Významnou vlastností živých bytostí je jejich schopnost adaptace na odlišné, změnlivší se prostředí. Některé organismy se dokonce přizpůsobují vnějším vzhledem svému okolí, tak aby v něm zanikaly, aby se v něm ztrácely. Ovšem aby „zanikaly“ jen „na oko“, jen „jakoby“; cílem všech mimikry je zachování odlišnosti živé bytosti od jejího okolí. Jinými slovy: všude tu je jistá specifičnost, která má být uchována; smyslem každé adaptace je zachování této odlišnosti, nikoli její odvržení či ztráta. Jen některé vývojové procesy lze vyložit na základě adaptací; vývoj sám však je něčím zcela odlišným od jakéhokoliv přizpůsobování. Je to naopak

odlišení, zrůznění, vynález čehosi nového, krok proti všemu očekávání, odchylka od pravděpodobnosti – která však musí být ihned fixována, aby další odchylky od běžného a pravděpodobného mohly od ní vycházet a na ni navazovat. Lze tedy říci, že smyslem adaptace je udržení svébytnosti; a zachování této svébytnosti má ten smysl, aby umožnilo její překonání směrem ke svébytnosti nové, od prostředí ještě odlišnější a nade všechno očekávání ještě nepravděpodobnější.

Rádl byl původním zaměřením biolog (ovšem nemohu souhlasit, že je ho třeba jako biologa chápat, aby k tomu vše ostatní bylo přidáno, jak o tom letos píše autor studie *Emanuel Rádl – náš současník* ve sborníku k 65. výročí vzniku ČSR) a uvedená problematika mu není nikterak cizí. Připusťme, že filosofie nemůže být naprosto nezávislá na době a společnosti, v níž vyrůstá a v níž se formuje; připusťme, že na ní vždycky najdeme nějaké známky takové závislosti. Ale proč by nás mělo na filosofii zajímat hlavně to, v čem je závislá a co jí je společné s jinými filosofiemi té doby a s dobou samotnou? Zajisté platí, co Rádl píše: „Plato byl filosofem řeckým: z jeho výkladů vyčteš rozvrat tehdejšího politického života athénskeho, najdeš v nich ozvěnu současných politických událostí, např. odsouzení Sókrata, poznáš z nich tehdejší poměr mužů k jinochům i k ženám i způsob, jak se tehdy pořádaly hostiny.“ Velmi často ovšem platí, že „stačí si přečíst několik stránek neznámého filosofa: podle jeho řeči, názvosloví, příkladů, metod, sympatií a antipatií uhodneme, do které doby, do kterého prostředí patří“. Ale náleží tento dobový kolorit skutečně k podstatě Platónovy filosofie? Oslovuje nás Platón hlavně nebo dokonce výhradně těmi partiemi svých textů, které jsou jakoby ozvěnou doby a společnosti, v které žil a přemýšlel? Kdyby tomu tak bylo, mělo by smysl zabývat se Platónem jen pro odborníky, kteří studují athénskou společnost jeho časů. Platónovy dialogy by měly své místo pouze v knihovnách a archívech.

Rádl má však na mysli postup spíše opačný: nejde na prvním místě o to, poznávat vliv doby a společnosti v dílech filosofů, nýbrž naopak poznávat filosofii v nejrůznějších podobách mimo knihy učenců. „O scholastice se nepoučíme jen z theologických spisů Tomáše Akvinského, nýbrž i z básní Danteho, z rozsudků inkvizičních, z neplech při prodávání odpustků.“ „Když je filosofie dítětem své doby, nehledejme ji jen v knihách učenců; jděme i mezi lid; odkryvejme ji v jednání politických vůdců, v obchodním životě, v ideálech básníků, v touhách dělnictva: filosof po svém vyjadřuje, co takto v lidu žije.“ „Revoluce francouzská, hnutí marxistické, revoluce bolševická, národnostní hnutí ve střední Evropě ukazují, jak filosofie žije mezi lidmi.“ To, že filosofii můžeme najít prakticky všude, ve všech vrstvách společnosti a ve všech oborech lidské činnosti, má však dvojí různý smysl. Buď chceme zdůraznit, že filosofie dnes proniká všude a že lidé jsou pod jejím vlivem, aniž by si to vůbec uvědomovali; anebo chceme filosofii

doporučovat, aby čerpala z toho, co i bez ní v lidu žije. Rádl v *Dějínách filosofie* přináší doklady onoho prvního přístupu, když třeba říká, že „na Platónově pojetí státu je založena organizace katolické církve“ (I, 188), nebo když mluví o „duchu vzpoury, jehož prorokem je Rousseau“ (II, 316), anebo když říká, že „novohegelovci vymýtili z italské mysli zbytky víry v demokracii a připravovali půdu pro italský nacionalismus“ (II, 587) a podobně. Všude kolem sebe i v sobě nacházíme ustavičně zbytky starších filosofí, jakési úlomky, které přežívají z kdysi velkých myšlenkových staveb, nyní však pokleslé na úroveň předsudků. Není přesvědčivějších dokladů této skutečnosti než spisy politických vůdců, např. jejich paměti, které nám dovolují nahlédnout do způsobu jejich uvažování. Zdálo by se proto, že sice filosofie opravdu žije takto mezi lidmi, ale jen v těch upadlejších formách. Pro filosofa je zapotřebí tyto upadlé, ale žijící zbytky starých filosofí rozpoznat a pak proti nim co nejúčinněji bojovat apelem na pochopení lidí. Nedosáhne-li obecného porozumění, marné jsou jeho poukazy k blížícím se katastrofám.

Ale ví filosof opravdu víc o blížících se nebezpečích, vyplývajících z chybného myšlení a smýšlení lidí? Nepodléhá týmž omylům a předsudkům? Nu, neměl by jim podléhat a měl by se orientovat lépe. Ale v dějinách máme mnoho dokladů, že i velcí filosofové dovedli být slepí před přicházejícími katastrofami. Největší (asi) filosof našeho katastrofami ustavičně ohrožovaného století vymyslel formuli, která se nebezpečně blíží ideologii, obhajující takové filosofické poklesky: kdo je velký v myšlení, bude prý velký také v omylech. Nehledíc na nabízející se možné vysvětlení těchto slov jako jakési „apologia pro vita sua“, můžeme zajisté prohlásit v souhlasu s Rádlovým přesvědčením, že filosofova odpovědnost mimo jiné spočívá v tom, že podniká vše potřebné, aby se ve svém pochopení společenské, kulturní i politické situace, v níž stojí, co možná nemýlil. Zajisté i filosof je pouhým člověkem, a proto podléhá také omylům; člověk vzdělaný však má možnost, a proto i povinnost se vyhýbat omylům, které jako takové byly už rozpoznány. Jestliže se filosof dopouští omylů, máme právo na něm žádat, aby to byly omyly tak říkajíc „kvalifikované“, omyly na „úrovni“, tj. omyly, z nichž plyne nové, objevné poučení. (Heideggerův „omyl“ v roce 1933 nebyl toho druhu; Heidegger zůstává nicméně příkladem člověka, který svůj omyl alespoň v jeho vnějších aspektech nahlédl a který z toho vyvodil důsledky v situaci krajně povážlivé, kdy by se toho byl málokdo odvážil.) Cesta k pravdě zajisté vede přes četné odhalené omyly; již v samotném odhalení omylu jakožto omylu se ujímá vláda pravda. Když se filosof nemůže stát prorokem nové pravdy, může pro ni alespoň připravovat cestu a půdu kritickou analýzou a demaskováním omylů. Ale právě tady se otvírá otázka: odkud přichází nové vidění věcí?

„Těžko říci, odkud se berou koneckonců nové myšlenky; vždyť vůbec nevíme a snad nikdy se nedovíme, odkud se berou vůbec nové věci na světě.“ (*Válka*, s. 129.) Je tedy snad nemyslitelné, že se pravda vyjevuje prostým lidem, že tzv. zdravý rozum si nakonec poradí sám a že filosofie jen „po svém“, tj. všelijak vzletně či kostrbatě, elegantně či temně a neprůhledně, střízlivě či nadšeně, nudně či poeticky, „vyjadřuje, co takto v lidu žije“? Rádl ovšem nevěří, „že by mravnost byla pouze záležitostí lidskou a zákon Boží že by byl jiný“, jak zdůrazňoval Kierkegaard (*DF II*, 493), ale je přesvědčen, že „morální řád žije mezi lidmi“ (*Útěcha 19*). To však pro něho v žádném případě neznamená, že všechno to, co žije mezi lidmi, je správné, mravné, spravedlivé atd. Rádl je pouze hluboce přesvědčen, že „se nenašel člověk, který by v prostředí klidu, poučen byv rozumnými lidmi, neuměl rozeznat mezi spravedlností a mezi nespravedlností“ (*Útěcha 18*). Když tedy tvrdí, že morální řád „chce být pozorován, nikoli konstruován“, neznamená mu to pozorování, jak mu rozumí moderní psychologie nebo sociologie, která popisuje daný stav a normalitu odvozuje z maximální frekvence jevu (podle Gaussovy křivky). Pozorovat morální řád lze pouze tak, že nasloucháme tomu, jak „mluví ze svědomí jednajícího člověka, kterému porozumí jen svědomí soudruhovo“ (*Útěcha 19*).

Mezi úkoly filosofa náleží také schopnost chápat, že i prostý člověk stojí ve svém svědomí tváří v tvář jediné pravdě, jediné normě spravedlnosti, a že tam, kde jsou věci příliš složité a nesnadné, očekává pomoc od skutečných autorit; a filosof má vyjít tomuto očekávání vstříc. Rádl připouští, že podobný názor na poslání filosofů je spjat s naší domácí tradicí, „kde jsme od středověkých dob očekávali od pravdy do důsledků provedené, od boje duchovního spásu pro život soukromý i politický“ (*ČM XXX*, 77), ale trvá na něm. Filosof se nemůže a nesmí odvracet od veřejného mínění, ale nepodléhá mu a nestává se pouhým mluvčím své doby a obecného mínění. Musí dbát toho, co mezi lidmi žije a co platí za správné, ale je v první řadě vázán svým vlastním svědomím a jeho filosofie je jeho osobním přesvědčením. „Filosof je nejšťastnější, je-li odloučen od vlády veřejného mínění, je-li ve své tiché pracovně; věří, že tam jemu (a nikomu jinému) zjevuje se absolutní pravda; on sám mluví s Bohem, on sám stojí tváří v tvář absolutnu; on pochopil, on je prorokem nové pravdy, kterou nikdo nechce uzнат. Není, nechce být mluvčím veřejného mínění; protestuje proti němu ve jménu své pravdy. Na počátku každé nové filosofie stojí: Slyšeli jste, že říkáno bylo starým... Ale jáť pravím vám.“ (*DF I*, 3.) Nicméně cílem je přesvědčit o tom druhé lidi, ukázat jim, v jakém novém světle se všechno jeví, když nahlédnou to, co nahlédl i on.

Filosofovat znamená velmi nesnadnou myšlenkovou práci, která vyžaduje značné odborné vzdělání, kontakt se způsobem myšlení jiných filosofů a kultivovaný smysl pro význam dějinné chvíle a její výzvy. Filosofie

vyžaduje také jistý talent, mnoho píle, sebezapření a přímo jakési zatvrzelosti, hodně času a klidu k přemýšlení atd. – mnohé z toho není lidem dáno. Zajisté nemůže být každý filosofem toho druhu, jací se uvádějí v dějinách filosofie jako směrodatní a významní myslitelé. Ale to neznamená, že se společnost může obejít bez filosofů, a neznamená to ani, že se prostí lidé obejdou bez alespoň rámcové orientace, kterou jim filosofie může poskytnout. Naše doba se liší od dob starších tím, že je skrz naskrz proniknuta nejrůznějšími myšlenkami a jejich mimomyšlenkovými důsledky; vyznat se v tom všem – a vyznat se dokonce v sobě samém – to není nic jednoduchého ani pro staré, natož pro dnešní lidi. Filosofie je povolána, aby sobě samé i všem lidem pomáhala správně porozumět tomu, co se děje, a zejména, zda je to správné, jak se to děje, a co by bylo zapotřebí učinit k eventuální nápravě. Každý člověk se má naučit co nejlépe myslet, a to znamená zároveň co nejkritičtěji. Ale filosofie objevila, že jsou hlubiny myšlení, jimž lze porozumět jen po nejnáročnější analýze, kterou nemůže a nedovede provést každý. Jsou tu tedy filosofové od toho, aby takovou analýzu provedli za ostatní lidi a v jejich pověření. Aby nezůstali bez kontroly, jsou tu vždy další filosofové, před nimiž lze nové myšlenky obhájit daleko nesnadněji než před filosoficky neškolenými nebo málo školenými lidmi. Jenže vedle filosofů jsou ve společnosti vždycky také lidé, kteří filosofy jen napodobují a svými teoriemi a nápady jen zastírají nějaké omezené zájmy, jimž slouží, jakož i skutečnost, že se ve svém svědomí neotevírají absolutním nárokům pravdy. Filosofie se proto nikdy nemůže vyhnout hlubokému duchovnímu zápasu ani vnějším bojovým střetům s ne-filosofií či pa-filosofií (např. se sofistickou, jak to příkladně rozpoznal a do veškeré budoucnosti předznamenal Sókratés). Sofisté, falešní filosofové a ideologové (jak jim dnes říkáme) mohou vnést mnoho zmatku do myslí prostých lidí. Každý filosof je vázán solidaritou s lidmi své společnosti, aby je přesnými a přesvědčivými, vyargumentovanými výklady přesvědčil o nesprávnosti a zhoubnosti oněch ideologií, jejichž cílem je klamat a svést.

Mohli bychom tedy říci, že filosofie sice v žádném případě není odpovědná lidu jako autoritě, jako poslední instanci, již pro každého skutečného filosofa zůstává výhradně pravda (a to znamená: žádná „jeho pravda“, nýbrž pravda, které se on sám musí podrobit a již se musí sám dávat k dispozici). Ale filosof je před samotnou pravdou jako svou poslední autoritou odpovědný za svůj lid, za společnost, v níž sám žije, za obec, jejímž je občanem, ano, za všechny lidi vůbec, protože pravda platí pro všechny lidi bez rozdílu. Pravda si žádá uznání všech, a úkolem filosofů je všechny o oprávněnosti jejího nároku přesvědčit v konkrétní situaci hic et nunc. Filosof musí být ovšem odborníkem, na něhož lze a je nutno klást vysoké nároky; ale jeho cílem není budovat abstraktní systémy a zůstávat v jejich rámci, nýbrž ukázat, k čemu jsou ty jeho složité myšlenkové

postupy dobré, jak pomohou nejen jemu samotnému, ale i ostatním lidem lépe rozumět světu, v němž žijí, i poslání, k němuž jsou uprostřed světa voláni.

Otázka, kdo má pravdu, zda život nebo filosofie, je nesprávně postavena. Otázka lépe položená se bude dotazovat, zda pravda se má a chce vyjevovat a uplatňovat v životě nebo ve filosofii. A tu se hned ukáže, že i tady je v otázce chyba: proč v životě nebo ve filosofii? Cožpak na to lze odpovědět jinak, než že pravda se chce a musí vyjevovat a uplatňovat jako poslední autorita jak ve filosofii, tak v životě? Cožpak by mohla mít smysl filosofie, která by se jakkoliv přiblížila pravdě, kdyby nepřispěla k vítězství pravdy v životě jednotlivců i společností, národů a celého lidstva? Úloha filosofie je ve dvojím smyslu služebná: slouží pravdě, a slouží lidem, společnosti, lidstvu. Ale v obou případech jejím pánem je pouze pravda; právo lidí, právo společnosti, právo obce spočívá ve vztahu k filosofii pouze v tom, že volá filosofii a filosofy k jejich práci a k jejich odpovědnosti před pravdou. Jen ve jménu pravdy lze napomínat, kritizovat a eventuálně kárat filosofii a filosofy, a to pouze v tom případě, že se filosofové zpronevěřují své první a trvalé, nejzákladnější lásce, totiž lásce k pravdě.

Ale právě tak má filosofie právo a povinnost volat lidi i obec k jejich odpovědnosti: všichni lidé a všechno, co podnikají, musí být podřízeno pravdě a nesmí pravdy nedbat. Lidé jsou často nakloněni na pravdu zapomínat a odvracet se od ní, když to zrovna nenapomáhá jejich zájmům. Zejména obec, stát a jejich instituce jdou často cestami, které je vzdalují od pravdy, protože jsou v mnoha ohledech nesený a taženy tendencemi a setrvačnostími, jež s pravdou nemají nic společného. V takových případech si státy vydržují chytré a důmyslné sofisty, kteří jsou ochotni za peníze zdůvodnit a propagovat každou myšlenku, která slouží tzv. zájmům obce či státu. K tomu ovšem dochází právě proto, že zájmy obce či státu se ve skutečnosti již rozešly se zájmy společnosti i jednotlivých lidí; tuto okolnost je zapotřebí zakrýt. Zejména je zapotřebí zakrýt rozdíly mezi omezenými, konkrétními zájmy jednotlivců i společnosti a mezi jejich zájmy, primárními, rozhodujícími a nikdy nekončícími. Nejvyšším zájmem a posledním cílem společnosti je pravda, právo a spravedlnost; každý jiný cíl musí být poměřován, zda vede k vyvýšení a jasnějšímu vyjevení pravdy, k uskutečnění větší spravedlnosti, k lepšímu a trvalejšímu vítězství práva. Zapomínají-li na to lidé, zapomíná-li na to obec, pak filosofie je povolána k tomu, aby na čas zanechala svých hlubokomyslných zkoumání a řekla k tomu své slovo, přesněji, aby ukázala tuto skutečnost nikoliv ve svém světle, nýbrž ve světle pravdy. A právě v takových chvílích si může ověřit, do jaké míry jí jsou užitečná její teoretická zkoumání a její složité myšlenkové postupy. V takových chvílích se filosof musí stát „bojovníkem z tohoto drsného světa“ (*DF I, 7*).

Lidé mají právo se filosofů ptát, co jim mohou poradit, co mají dělat. A filosofové mají povinnost buď jasně odpovídat, anebo mlčet a přiznat svou vlastní bezradnost. Ale k čemu je pak to jejich filosofování? „Nemá-li filosofie odpovědi pro nás, nepřikazuje-li, *co máme dělat my*, »vrzte ji do ohně, nemůže obsahovat nic než sofistiku a sebeklam.« (DF I, 9; takto parafrázuje a mění Rádl smysl výroku Davida Humea). Filosof však nesmí radit jakkoliv; nemůže si nechat od lidí nebo od společnosti (a tím méně od státu) předepisovat ani výsledky svého bádání, ani cesty, po kterých se dobírá lepšího poznání, ba ani rámeček, v němž se má svými radami zdržovat. Lidé i obce se mají právo filosofů tázat, ale nemají právo jim předepisovat nebo dokonce předřikávat, co od nich chtějí slyšet. Smyslem filosofovy rady musí být vždy poukaz na pravdu, tj. osvětlení věcí a problémů jedině a výhradně světlem pravdy. Filosof nikdy nesmí za svůj přijmout žádný cíl, žádnou hodnotu, vyznávanou a hláсанou společností, v níž žije, aniž ji prověřil poslední pravdou. Jeho profesionální povinností je každou otázku a každou odpověď vztáhnout k celkové perspektivě, k celku. Filosofovi jde jen a jen o vládu pravdy ve všem životě a na celém světě; proto se nutně bude stavět jen na stranu těch, kteří pravdě pomáhají k vítězství. Není zajisté pochyby: „O pravdu zajisté jde; ale pravda, které svět zrovna potřebuje, zvítězí jen v boji, a filosofie je voláním do boje.“ (DF I, 7).

## **5. Závazek pro naše filosofy**

V české filosofii můžeme rozpoznat dvě tradice ve vztahu ke společenskému a politickému dění. Necháme-li stranou dobu předreformační, reformační a protireformační, můžeme jako představitele jedné tradice uvést Durdíka, zatímco jako představitele druhé Masaryka (Masaryk byl mladší, přišel do Prahy po založení či spíše obnovení české Karlovy univerzity, když Durdík byl vůdčím představitelem a staršinou české filosofie). Nejde o to, že by se Durdík o politiku a veřejný život nezajímal, dokonce se k nim a k mnohým jiným otázkám „uměl duchaplně vysloviti“, jak říká Rádl. „Některé z jeho myšlenek o těchto věcech byly zajímavé, mnohdy i správné, ale o této jejich vlastnosti tu nejednejme; pro nás je pozoruhodné, jak jeho politický a filosofický zájem jen náhodně souvisely; bylo možno býti herbartovcem, a přitom pro Čechy nebo pro Němce, pro staročechy nebo mladočechy anebo pro nikoho.“ Durdíkova filosofie „byla však tak abstraktní, že její zásady neměly vztahu k praktickému životu, anebo jestli měly, Durdík si toho vztahu neuvědomoval“. „nechtě si byla Herbartova filosofie sama o sobě jakkoli zajímavá (...), byla bez vnitřního vztahu k našemu duchovnímu životu...“ Dokonce i pro samotného Durdíka nebyl a nemohl být jeho učitel Herbart životně důležitý: „Herbart nebyl ve vnitřním vztahu ani k životu Durdíka samého“; „zájem o Herbarta byl mu zájmem specialisty, nikoliv otázkou



životní“. V tom se od Durdíka lišil kupříkladu už Hostinský „bojem za Smetanu, založeným také na filosofii Herbartově“. „Stačí připomenouti tato fakta, abychom si uvědomili, jak toto využívání filosofie pro veřejný život jest možné; nechť si bylo herbartovství jakkoli nedokonalé, to, že jeho idejí Hostinský užil pro veřejný boj myšlenkový, ukazovalo, jak myslil svoji filosofii opravdově a jak jí dovedl využití. Jistě byl tento způsob filosofování pokrokem, na něm se mělo a mohlo stavěti dále.“ (*O naší nynější filosofii*, odd. I.)

Rozumějme dobře: Rádl nemluví jen o společenské funkčnosti filosofie, kterou mladý Patočka z citovaného článku uznává za problém; a nejde mu také jen „o to, aby kdo odvozoval ze své filosofie důsledky pro život veřejný“, neboť „také život pouze vnitřní jest životem opravdovým“. Rádl žádá filosofovu integritu, tj. sjednocenost jeho života vnitřního, myšlenkového i veřejného. Formuluje to tehdy tak, že „filosofie má býti výrazem života“, ale zároveň si uvědomuje, „že se této zásady může zneužít k všelijakému fanfarónství anebo zase k všetečnému vměšování se do cizích intimností“. Rádl na Patočkův článek *O dvojím pojetí smyslu filosofie* už neodpověděl, ani odpovědět nemohl; nevíme ani to, zda mu choroba dovolila, aby si jej přečetl. Ale na Patočkovu tezi, že „sociální působení své nauky nemá filosof vůbec ve své ruce“ a že „život, který je předpokladem filosofie, dělá i z jejich výtvorů to, co chce, bere z nich, co potřebuje a dovede“, by namítl, že i tuto skutečnost musí filosof do svých třeba nejhlubších úvah také zakalkulovat. Má se pokusit předem odhadnout nebezpečí, že jeho názorů může být zneužito, a má se předem proti takovému možnému zneužití ohradit a zajistit. A je-li naopak nějaké sociální působení „v konsekvenci doktríny“, pak je třeba, aby se filosof k takovým důsledkům a účinkům přiznal, aby toto působení podpořil přinejmenším svým jasným stanoviskem, veřejně vysloveným, a aby nenechal nikoho na pochybách, na které straně stojí.

„S příchodem Masarykovým do Prahy nastal nový život v české filosofii“; „ted' byl úkol, filosoficky žítí, postaven doprostřed českého zájmu filosofického“. „Realismus se stal jménem pro starou zásadu: »hic Rhodus, hic salta«. Rozuměj: Nesháněti po všech koutech světa myšlenkové interesantnosti, nýbrž viděti filosofické problémy doma: chápati filosoficky mladočešství, ženskou emancipaci, procesy s Jihoslovany atd. atd. Ostatní lidé viděli v takovýchto otázkách více méně významné zjevy politické; Masaryk nás učil právě tyto denní události chápati filosoficky a studovati odbornou filosofii za tím účelem, abychom tyto události mohli chápat jasněji a světověji. A tak byly chápány; náš kulturní život té doby byl proniknut filosofováním.“ Nešlo jen o vliv Masarykův; značný význam měl český pozitivismus, zejména Krejčí. „Nejtěžší námitka proti filosofům oné doby záleží v tom, že se často spokojovali jen s povrchním řešením problémů: dnešní úpadek filosofický by u nás nebyl možný (když pře-

většina tehdejších lidí ještě žije), kdyby se byly tehdy problémy náboženské, noetické a sociologické formulovaly hloub. Zvláště překvapuje, jak si ona doba málo kriticky objasňovala svůj poměr k Masarykovi; Masaryk byl ctěn, byl filosofem katexochén, ale v čem jeho filosofie záleží, o tom se málo přemýšlelo. Dnes se důsledky toho dostávají.“ To napsal Rádl před 62 léty; co by asi napsal dnes? (Viz *O naší nynější filosofii*, odd. II.)

Proti tomuto jasnému Rádlovu požadavku trvá Patočka z roku 1936 (s poukazem na historické doklady „habent sua fata doctrinae“) na tom, že vliv filosofie na společnost je značnou měrou nezávislý na jejích programech společenského života: „Filosofie nemusí si vůbec klásti za úkol působení na společnost, aby v ní působila, a naopak tento úmysl ji nechrání před případnými neúspěchy.“ (ČM XXXII, 208). Patočka ví, že filosofie na společnost fakticky působí, ale je přesvědčen, že filosofie tímto působením nevládne. Vidí dvojí základní druh filosofického vlivu, jeden, který nazývá apercepční, a druhý, jemuž říká magický. První spočívá v tom, že „filosofie dodává určitá apercepční schemata, určité pojmy a koncepce, pod kterými si pak představujeme skutečnost nás obklopující ať již v celku, ať v částech.“ „Dále dodává schemata určitých ontologických vztahů a zde je její působení snad nejmarkantnější.“ Magické působení filosofie připadá Patočkovi jako analogické primitivnímu „magickému“ myšlení, neboť je právě tak do sebe uzavřeno a právě tak v podstatě praktické. „Spočívá v tom, že určitá životní tendence, která se hledí prosadit, používá filosofických názorů jako své opory a hledá v nich případně kritérium svého úspěchu nebo neúspěchu.“ (209) „Filosofie se tu stává často nechtěným podložením tendencí jí původně zcela cizích.“ Mohli bychom snad bez velkého významového posunu mluvit o poklesu kritického myšlení filosofického na úroveň pouhé ideologie, tj. falešného vědomí (ve smyslu Marxově). Patočka zřejmě zpochybňuje druhý typ a s výhradami je ochoten uznat za (eventuálně) legitimní typ první.

Za půl století se mnoho věcí změnilo, a změnilo se mnohé i ve filosofii a v jejím působení na český život. Patočka jako žák Husserlův neměl moc motivů k přehodnocení svého původního stanoviska, které by byl mohl převzít od svého učitele, i když náležel k jeho posledním (tj. nejmladším) žákům, a nadto v době, kdy Husserl připravoval svou *Krizi*. Myslitelsky nebyl Patočka nikterak zakotven v české tradici; teprve s lety a zejména s proměnami doby a se společenskými a politickými otřesy rostlo jeho porozumění pro takové postavy českého myšlení, jako je Komenský, Bolzano, Palacký, Masaryk – a v neposlední řadě sám Rádl. Nebylo to pro něho snadné a pro nás, kteří jsme se myšlenkově orientovali primárně na Masarykovi a Rádlovi a teprve přes ně jsme se dostávali k myslitelům jiným, často byly jeho soudy neméně provokativní, než byly pro Patočku soudy a poznámky naše. S radostí a uspokojením jsme sledovali v

padesátých a šedesátých letech, že Patočkova práce v Masarykově ústavu nese ovoce ještě dlouho po jeho zrušení. Nepochybně svou roli hrála také možnost úzkého pracovního styku s pozoruhodnými mladšími filozofy marxistické orientace; Patočka oceňuje zejména Kosíka pro jeho „celkově nové hledisko na českou otázku“; podle něho „Kosíkova filosofie, s níž v mnohém nesouhlasíme – své názory jsme vyjádřili, – je českou filosofii dnešní doby“ (*O smysl dneška*, 124; 133). Rádlovi pozoruhodnost vidí naproti tomu zejména v tom, že „našel z vlastního impulsu pochybenost filosofické základny českého běžného pojetí národa“ (123), kterému ovšem (jak Rádl ukazuje ve *Válce Čechů s Němci*) zůstal poplaten i sám Masaryk. Proto může Patočka říci, že „českou otázku rozvinul Rádl proti Masarykovi dále“ a že „pokračoval v Masarykových problémech, ale většinou ne již jeho myšlenkovými prostředky“ (123, 122; jindy ovšem Patočka – těsně před válkou – označil Rádlovy prostředky, totiž jeho myšlenkovou výpravu, za odstrašující). O poměru Kosíkova pojetí české otázky k pojetí Rádlovi se Patočka nezmiňuje, ale přes nepochybnou distanci od obojího podniká v samotném závěru života dvojí čin, dvojí rozhodnutí, kterým se přibližuje jak Masarykovi, tak Rádlovi způsobem nesrovnatelným s nikým dalším.

Svým podpisem na protestu proti represi konkrétní hudební skupiny, pro niž a pro jejíž typ hudby neměl žádné osobní zaujetí, učinil něco, co nám připomíná Masarykovu angažovanost v záležitosti procesu v Polné, i když ovšem Patočka tu nebyl žádný *spiritus movens*. Bez tohoto kroku by však stěžejší došlo k tomu, co je svým významem dalekosáhle významnější, totiž že nejenom podepsal základní prohlášení Charty 77, ale že se (spolu s Jiřím Hájkem a Václavem Havlem) stal jedním z první trojice jejích mluvčích a vystavil se tak represi, jíž neodolalo jeho nepřilíš pevné zdraví. Bylo to cosi naprosto překvapivého, uvážíme-li jeho dosavadní malou politickou angažovanost, narůstající teprve v závěru let šedesátých. Patočka tu vůbec nevsadil na nějaké magické působení filosofie, ale nespokojil se ani pouhým dodáváním apercepčních schemat (stačí si přečíst jeho několik osobních textů, jimiž nejen objasňuje situaci Charty 77, ale v nichž vydává zároveň počet ze své osobní účasti na tomto – s Masarykem řečeno – „nepoliticky politickém“ „dobrodružství“). Musíme litovat, že neměl víc času k potřebné filosofické reflexi tohoto činu a této aktivity, jež by po mém soudu musela vést v jádře samotného pojetí filozofova vztahu k veřejným záležitostem k ještě většímu přiblížení k pozici Rádlově.

I když jednotlivé přípravné momenty můžeme shledávat v jeho posledních textech z poloviny sedmdesátých let, přece lze mít po mém soudu s jistotou za to, že rozhodující filosofické metanoia se Patočka stále ještě připravoval. Jeho rozhodnutí vzít na sebe funkci mluvčího bylo rozhodnutím filosoficky motivovaným a přímo filosofickým; jak může opravdový filozof mlčet, když je ve vsí zřetelnosti postavena otázka nezadatelných lidských práv a když je vytyčen požadavek respektu k

zákonům? Patočka zcela ve shodě s Rádlovým požadavkem „vidět filosofické problémy doma“ chtěl rozumět Chartě 77 právě filosoficky a využít své obrovské filosofické erudice k tomu, aby právě tuto pozoruhodnou a svým způsobem v celém tzv. socialistickém táboře jedinečnou „událost“ pomohl nejen svým spolubojovníkům, ale celé společnosti, celému národu „chápat jasněji a světověji“. V Chartě se mohla a měla opět jednou česká otázka ukázat jako otázka světová. Na tom nic nemění, že Patočka už nemohl své nahlédnutí provést tak, jak si věc žádala; zůstavil tento úkol českým filosofům, kteří přicházejí a přijdou po něm.

Není to úkol snadný a mělký. Patočka sám si byl velice dobře vědom, že jeho splnění si vyžádá ještě hodně myslitelské práce. Vždyť právě on snad víc než kdo jiný u nás si uvědomoval, že filosofie tu musí podat výkon mnohem náročnější než pouhé komentování a objasňování již existujícího úsilí o naplnění ideálů lidské svobody politické, mravní a duchovní, jak byly formulovány již v době americké a francouzské revoluce a jak se k nim přihlásily moderní národy ve Všeobecné deklaraci lidských práv a v dalších mezinárodních dokumentech, naposledy v Závěrečném aktu konference v Helsinkách a v konferencích následných, jakož i ve dvou mezinárodních dokumentech o lidských právech. Úkolem filosofie je přezkoumat nosnost ideových fundamentů zmíněných dokumentů a vůbec všeho úsilí o uplatnění lidských a občanských práv i důsledného respektu k nim ve všech společnostech dnešního světa. A Patočka si byl vědom toho, že tyto fundamenty jsou příliš nepevné a provizorní, a viděl jako nejnaléhavější úkol založit samu myšlenku lidských práv na čemsi pevnějším a nosnějším. V prvních týdnech roku 1977 se k této věci opětovně vracel a ještě několik dní před sérií drastických vyšetřování zval české filosofy k spolupráci při vyhledávání a prověřování hlubšího zdůvodnění toho, k čemu se současný člověk tváří v tvář ohrožení samotného lidství odvolává jako k normě a povinnosti mít v úctě lidskou bytost a její nezadatelná práva nejen formálně uznávat, ba ani jen prakticky respektovat, nýbrž vytvářet programy jejich zabezpečování a naplňování. Patočka přesně věděl, že politický realismus tu nemůže mít poslední slovo, ale že je třeba život jednotlivce i společnosti zakotvit v hodnotách, které nejsou dány, ale kvůli kterým stojí za to i trpět. V tom dal přímo svým životem za pravdu svému velkému předchůdci, Emanuelu Rádlovi, upozorňujícímu na to, že jest zapotřebí „aktivně a uvědoměle se stavěti proti skutečnosti a odůvodňovati, proč věci jsou, jakými jsou, a stavěti program, jakými býti mají“ (*O naší nynější filosofii*, str. 37).

*Listopad 1983*

### **Literatura:**

<sup>1</sup> Rádl, Em.: *Romantická věda*. J. Laichter, Praha 1918.

<sup>2</sup> Rádl, Em.: *Demokracie a věda*. Jednota pro péči hospodářskou a kulturní, Praha 1919.

<sup>3</sup> Rádl, Em.: *O naší nynější filosofii*. St. Minařík, Praha 1922.

<sup>4</sup> Rádl, Em.: *Válka Čechů s Němci*. Čin, Praha 1928.

<sup>5</sup> Rádl, Em.: *Dějiny filosofie I.-II.* J. Laichter, Praha 1932 (I.) a 1933 (II).

<sup>6</sup> Rádl, Em.: *Co nám slibuje filosofie?* in: *Česká mysl XXX.* (1934), seš. 2-3, str. 73-79 (Proslov při zahájení VIII. mezinárodního kongresu filozofického v Praze).

<sup>7</sup> Rádl, Em.: *Praktická filosofie*. in: *Česká mysl XXXI.* (1935), seš. 1, str. 1-29.

<sup>8</sup> Rádl, Em.: *Útěcha z filosofie*. Čin, Praha 1946 (v Činu vyšla ještě 2 další vydání; 4. vydání vyšlo v Mladé frontě v Praze 1969; 5. vydání, chybně označené jako 4., vyšlo bez uvedení vydavatele a dat vydání v USA; bylo pořízeno zřejmě podle 3. vydání fotomechanicky, s doslovem Erazima Koháka, datovým „v Šáronu v březnu 1981“).

<sup>9</sup> Patočka, J.: *O dvojím pojetí smyslu filosofie*. in: *Česká mysl XXXII.* (1936), seš. 3-4, str. 198-211.

<sup>10</sup> Patočka, J.: *O smysl dneška*. Mladá fronta, Praha 1969.

<sup>11</sup> Platón: *Ústava*. J. Laichter, Praha 1921 (přel. Fr. Novotný).

<sup>12</sup> Žádný, K.: *Emanuel Rádl - náš současník*. in: *Sborník k 65. výročí vzniku Československé republiky, strojopis A4*, Praha 1983, str. 190-241. (Autorem je Zdeněk Pinc.)

Věcně i časově úzce souvisí s probíranou tematikou a zejména s citovanými Rádlými texty (i s Patočkovým článkem o dvojím pojetí smyslu filosofie) společné prohlášení, které filozofickému kongresu předložila skupina filozofů, sociologů, a theologů (konkrétně Rádl, Kallab, Kozák, Hromádka, J. B. Čapek, K. Kupka, O. Matoušek, J. Navrátil, A. Novotný, J. Šimsa, A. Dratvová a V. K. Škrach). Rádl se později hlásí k tomu, že „myšlenka projevu“ pochází od něho; text prohlášení však prozrazuje, že Rádl je zároveň hlavním autorem. Záměrně jsem však nepoužíval citací z onoho společného prohlášení, neboť podepsavších bylo víc. Příští rok tomu bude půl století od doby, kdy se VIII. mezinárodní kongres filozofický v Praze konal.

## **Summary**

### **Philosophy and Society**

This study, written in 1983 on the occasion of the anniversary of the death of Emanuel Rádl, an outstanding Czech thinker, sets out to expound his concept of philosophy and specify his place in society and political life in comparison with some other philosophers (eg. Plato, Heidegger and Patočka) and some contemporary topical problems facing Czech philosophers. Tying on to Komenský, Rádl views philosophy as a

programme of worldwide correction of things in the service of truth. His concept of truth is distinctly polemically non-Greek, and links up to the tradition viewing truth as more powerful than everything real and above everything real, prevailing and overcoming all things (this tradition whose roots are ancient Hebrew and whose formulation from the period of Hellenistic Jewry played a significant role in the so called first Czech reformation was eventually revived at the time of national revival and became a source of inspiration for young Palacký, later for Masaryk and finally for some of his followers). Of particular importance for the present and the future are Rádl's thoughts on the democracy of philosophy and philosophers, ie. on a certain type of leadership to which philosophers are predestined and also on the necessity of philosophy becoming comprehensible to the broadest strata without whose sympathies and support it can never hope to exist. The philosopher's service to the people around him and to society carries a special character: the philosopher is responsible for the society he lives in and for his nation but neither his nation nor his society can be acknowledged as his supreme authority, which remains to be solely the truth. People are entitled to turn to philosophers with questions and advice which scientists are incapable of providing but they have no right whatsoever to demand that philosophers should confirm the correctness of their decisions, their own deeds and their own views. In conclusion, the author argues that Rádl's concept could come to be a guideline and key idea for attempts at a new, more adequate philosophical foundation of the idea of human rights whose existing interpretation in terms of natural rights is both unsuitable and outdated. It is particularly in this perspective that some of Rádl's underlying ideas assume a special European dimension and relevance, especially for the future. In this light, they will have to be reinterpreted in many different aspects, as the author indicates on several occasions.

## **Resümee**

### **Philosophie und Gesellschaft**

In der i. J. 1983 anlässlich des Gedenkens an den Tod und die Geburt des her vorragenden tschechischen Denkers Emanuel Rádl vorbereiteten Studie wird seine Auffassung der Philosophie und ihres Platzes in der Gesellschaft und im politischen Leben dargelegt, und zwar sowohl in Konfrontation mit einigen anderen Philosophen (z. B. Plato, Heidegger und Patočka), als auch mit den heutigen aktuellen Problemen der tschechischen Philosophen. Rádl versteht – in Anlehnung an Komenský – die Philosophie als Programm einer weltweiten Besserung der Dinge im Dienste der Wahrheit. Sein Wahrheitsbegriff ist jedoch scharf polemisch ungriechisch und knüpft eher an die Tradition an, die die Wahrheit als mächtiger als alles Reale und überall. bloß Sachlichem triumphierend

ansieht (diese Tradition, deren Wurzeln althebräisch sind und deren Formulierung aus der Zeit des hellenistischen Judentums eine beträchtliche Rolle in der sog. ersten Reformation in den böhmischen Ländern spielte, wurde in der Epoche der nationalen Wiedergeburt wiederum belebt und bildete ein inspirierendes Motiv zunächst für den jungen Palacký, später für Masaryk und schließlich für einige seiner Nachfolger). Für die Gegenwart und die Zukunft sind Rádls Erwägungen über den demokratischen Charakter der Philosophie und der Philosophen besonders wichtig, d. h. über einen gewissen Typ von Führertum, zu dem die Philosophen berufen sind, und zugleich über die Notwendigkeit für die Philosophie, den breitesten Schichten verständlich zu werden, ohne deren Sympathien und Unterstützung sie nie auskommen kann. Der Dienst des Philosophen an der Bevölkerung und Gesellschaft hat besonderen Charakter: der Philosoph ist für die Gesellschaft, in der er lebt, sowie für seine Nation verantwortlich, kann und darf aber weder die Gesellschaft, noch die Nation als oberste Instanz anerkennen, die für ihn einzig und allein die Wahrheit darstellt. Die Menschen sind berechtigt, bei den Philosophen anzufragen und von ihnen Rat zu verlangen, den ihnen die Wissenschaftler nicht gewähren können, sind aber nicht berechtigt vor, ihnen zu verlangen, nur ihre eigenen Entscheidungen, eigenen Taten und eigenen Ansichten zu bestätigen. Abschleifend wird darauf hingewiesen, daß Rádls Konzeption zur Richtschnur und Leitidee bei Versuchen mit einer neuen, angemesseneren philosophischen Begründung der Idee der Menschenrechte werden könnte, deren bisherige naturrechtliche Interpretation schon nicht mehr konveniert und überholt ist. Gerade in dieser Perspektive erweisen sich einige Grundgedanken Rádls als insbesondere für die Zukunft europäisch bedeutsam. Zu diesem Zweck wird man sie in so mancher Hinsicht reinterpreten müssen, wie der Autor in einigen Andeutungen aufzeigt.