

**Univerzita Karlova**

**Fakulta humanitních studií**

**Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.**

**Nepolitická politika v díle Ladislava Hejdánka**

**Habilitační práce v oboru:**

**Filozofie**

**Praha 2018**

## **Nepolitická politika v díle Ladislava Hejdánka**

*...jsem jeden z mála [...] kdo pěstuje politické umění v pravém smyslu toho slova, a jediný z lidí naší doby provozují pravou politiku. (Gorgiás 521d)*

## Obsah

Předmluva	6
Úvod	11
<b>1. Nepolitická politika</b>	<b>15</b>
1.1. Regulace expanze politiky mocenské	15
1.2. Boj <i>proti</i> emancipátům a pseudo-politice	17
1.3. Emancipace <i>od</i> státu a moci	23
1.4. Demokratičnost, program sociální a činná víra	26
1.5. Kultivace politična jako údělu člověka, občanská společnost	33
1.6. Političnost víry a (filosofické) vzdělanosti	37
1.7. Odpor a objasňování	41
<b>2. Charta 77</b>	<b>44</b>
2.1. Hejdánkova ortodoxie: principy Charty 77	44
2.2. Nehnutá neúčelovost	48
2.3. Veřejnost a legalita aktivit	54
2.4. Morální pozice a experiment	56
2.5. Ústřední postavení a duchovně principiální orientace	59
2.6. Protestující, reflektující a praktický disent	62
2.7. Život v pravdě?	64

<b>3. Intelektuál a politika</b>	<b>73</b>
<b>4. Filosof a politika</b>	<b>77</b>
4.1. Dané a zjevené	77
4.2. Teoretické a abstraktní versus domácí, praktické a realistické	86
4.2.1. Ostrost pohledu: zakotvenost a filosofičnost	86
4.2.2. Odstup, filosofova nedomestikovatelnost	95
4.2.3. Znamení času, jejich ztvárnění a promyšlení	98
<b>5. Politický realismus: pravda, reflexe a bída</b>	<b>102</b>
5.1. Orientace na pravdu	103
5.1.1. Dějinnost a dané poměry	105
5.1.1.1. Historikova práce: vstoupit do dějin	110
5.1.1.2. Věrnost životu, minulosti, smyslu (Tony Judt)	113
5.1.1.3. Danost situace a její hlubina	117
5.1.2. Subjektivismus a psychologismus vs. praktická filosofie	119
5.1.3. Místo systému a teorie ve filosofické reflexi a životě	121
5.2. Orientace na sebe?	124
5.2.1. Identita předmětná a identita v reflexi (dvojitý individualismus)	125
5.2.2. Vykořeněnost a život v celku	130
5.2.3. Osobní odpovědnost jako odhlížení od sebe	133
5.3. Orientace na bídu: realismus kontra moralismus	135
5.3.1. Hledání pravdy versus pomoc deklasovaným	136
5.3.2. Pravda poznaná a pravda splněná	137
5.3.3. Svoboda přijmout závazek	146
<b>6. Morálka, slušnost a etika štědrosti</b>	<b>150</b>
6.1. Štědrost a kalkul	150
6.2. Slušnost, zákonnost a spravedlnost, pozitivní a hodnotové pojetí zákona	151
6.2.1. Přirozenoprávní, smluvní a etické pojetí práva	154
6.2.2. Důstojnost, existence a elementární práva	158
6.2.3. Časovost	162
6.2.4. Negativní platonismus	165
6.2.5. Moralizování vs. filosofická reflexe a etika	168

6.3.	Druhotnost zákona a práva	174
6.4.	Morálka	176
6.4.1.	Morální minimalismus a maximalismus	181
6.4.2.	Zvyklosti, práva a elementární práva	184
6.4.3.	Orientace víry versus buržoazní morálka, morální objektivismus a subjektivismus	190
6.4.4.	Morálka a politika	196
<b>7.</b>	<b>Pravá politika</b>	<b>204</b>
7.1.	Pravý a nepravý politik	204
7.1.1.	Pravý a nepravý celek	206
7.1.2.	Život soukromý a veřejný	208
7.1.3.	Umění možného versus umění realizace nepravděpodobného	210
7.2.	Společný úkol s filosofem: humanizace a integrace	213
7.2.1.	Dvojitá služba: filosofova integrace nedaného a politikova integrace různorodosti v obci	216
7.2.2.	Integrace jedince a interpersonální vztahy	217
7.2.3.	Filosofie a politika versus emancipace moci	223
7.2.4.	Úspěšný politik a prohrávající filosof	226
	Shrnutí	231
	Literatura	240

## Předmluva

Motivace a cíle následující studie jsou dvojí. Nejprve jde o dědictví, jež bylo zanedbáno. Hejdánek sám v roce 2008 přiznává, jak ho iritují dotazy, kdy konečně vydá „něco podstatného“. A aniž své texty oslavuje, zdůrazňuje nutnost „se k tomu nějak postavit“, protože to nejsou „jen okrajové zbytečnosti“. <sup>1</sup> O něco dříve pochybuje o přijetí své práce ještě radikálněji: „...Já jsem odmítal politický funkce z toho důvodu, že jsem říkal: Tam nebude na nic pořádně čas, jenomže de facto jsem taky nic neudělal. Já jsem si myslel, že to, co dělám, je určitá příprava takovejch základních, novejch přístupů, ale on o to nikdo nejeví zájem. Ani ti teologové, ani ti laici-křesťani. Prostě já mám takovej dojem, že jsem vlastně celý život dělal něco, co teď nikdo nepotřebuje a nechce.“ <sup>2</sup> Jako Hejdánkův student nemohu tato slova chápat než jako výzvu. Přesto by nešlo o výzvu dostatečnou, pokud bych nebyl přesvědčen, že zkoumané dílo má potenciál neotřelého příspěvku do současných debat nad krizí politiky, demokracie a občanské společnosti, respektive pomáhá zorientovat se v životě dnešnímu Evropanovi a přinejmenším v tomto kontextu odpovídá na Sókratovu otázku, jak by měl člověk žít.

Zkrátka i dnes, po studiu mnoha dalších myslitelů, tradic i podstatně odlišných přístupů k životu, shledáváme Hejdánkovy koncepty filosofie, politické angažovanosti a odpovědného života za rozumné a dobře orientující nejen vlastní myšlení a život – v české filosofii je jen málo podobně obsáhlých děl, která jsou natolik životně orientovaná, široce obsáhlá a přitom důsledná, že takovou orientaci umožňují. Nevíme, jestli je slabostí nebo silou těchto konceptů, že jsou nejpřitažlivější v rovině nejosobnější, kdežto každá delší prodleva v rovině abstrakce a teorie jejich atraktivitu umenšuje. Ne že by jim chyběla argumentace, naopak, ta je silná, ovšem nakonec spočívá v argumentech osobního charakteru (orientace víry). A i když to nejosobnější bývá často nejen dnes ztotožňováno s nejpovrchnějším (psychologizace, soukromí), v tomto případě myslíme, že jde naopak o znak hloubky: to nejosobnější jako to, k čemu se prodíráme skrze masky rolí, převzatých klišé, nejrůznějších teorií a nauk, které ztratily vazbu k životu těch, jež je užívají, neboli jako to, co vyžaduje setrvalé soustředěné udržování jednoty (identity a integrity) v proměňujícím se světě, co je schopno tuto jednotu na světě vymoci. – V této souvislosti je odhalující také ono nejzákladnější dělení filosofů na platoniky a aristoteliky:

---

<sup>1</sup> Hejdánek (2008), 08-10.

<sup>2</sup> *Příběhy 20. století* (2006).

Hejdánek je typický platonik<sup>3</sup> - namísto výčtů a klasifikací experimentuje, přičemž jeho zbraní je fantazie a obrazotvornost. Tato vzletnost je možná rozhodující, byť i ona má svoji míru: Hejdánek sice nade vše vyvyšuje nové, z budoucnosti přicházející nepředemětné výzvy, nicméně to vše v kontextu obhajoby velmi tradičních hodnot.

Jelikož chceme být – v nehejdánkovském duchu – Hejdánkovým textům co nejvěrnější, hojně je (často i dlouze) citujeme. Čtenář tak dojde, doufáme, dostatečného seznámení s Hejdánkem samým a bude vyprovokován k četbě dnes díky Archivu Ladislava Hejdánka (dále ALH) nepřeborného množství nově zpřístupněných textů. Navíc by mnohdy byla škoda shrnovat či parafrázovat brilantní psaní, které nemá daleko ke krásné literatuře.

\*

Filosof Ladislav Hejdánek se kromě badatelských aktivit silně veřejně angažoval, což se podle režimu, který zrovna vládl, projevovalo různě – od zakládání a vedení občanských iniciativ (Nová orientace, Charta 77), přes pokusy o dialog s vládnoucí garniturou, až po popularizaci filosofie a vědy. Filosofové se sice v normálně fungující společnosti, dnes řekněme v liberálně-demokratickém režimu, politicky příliš neangažují, v následujícím výkladu nicméně hledáme smysluplný výklad Hejdánkova konceptu nepolitické politiky, respektive v Hejdánkových představách a pokusu o jejich jednotné uchopení hledáme smysluplný koncept nepolitické politiky jako takového veřejného angažování a doklad nutnosti zmíněné angažovanosti.

Rekonstrukce koncepce nepolitické politiky v životě a díle písecko-pražského filosofa v první řadě usiluje systematizovat Hejdánkovy nesystematické příspěvky k tématu, koherentně vyložit dostupné texty – od publikovaných (i neoficiálně jako samizdat, oběžník a jiné ve filosofii neobvyklé formy literatury, nadstandardně ovlivněné vznikem v prostředí režimu nepřejícího filosofii a svobodnému projevu) přes nedokončené, nicméně zamýšlené k publikování, až po osobní zápisky a poznámky nově – se souhlasem autora – zpřístupňované v ALH. I když rozlišujeme mezi přípravnými črtami („kartotéční lístky“, „myšlenkové deníky“) a texty cizelovanými do podoby publikační (a u nich mezi psanými za standardních a nestandardních podmínek – viz např. *Úvod do filosofování* psaný ve vazební věznici bez přístupu k literatuře a možnosti přehlédnutí textu v celku), jelikož se Hejdánkovo myšlení v podstatě neproměňuje s časem a je široce konzistentní, používáme i ony původně neveřejné črty a zápisky jako doklady

---

<sup>3</sup> To ostatně sám reflektuje: viz např. Kolektiv autorů (2005), 34-5.

celé koncepce.<sup>4</sup> Podobně sice rozlišujeme mezi texty odbornými, kde Hejdánka chytáme za slovo, a texty psanými pro širší veřejnost (např. *Dopisy přáteli*), kde je „slovičkaření“ nemístné a zavádějící (např. v jednom a též dopise Hejdánek tvrdí, že chartisté neměli žádné požadavky na vládu, aby o pár odstavců dále požadavky chartistů vyjmenoval),<sup>5</sup> nicméně rozhodujícím je pro nás celkový kontext – a v něm dávají dobrý smysl oba styly psaní vykládané pospolu.

Nutno říci, že nejde o kompletní výklad Hejdánkova myšlení a jeho filosofického systému, nejde o systematické vyrovnání se s Hejdánkovou filosofií: ta se primárně zabývá otázkou pravdy a epistemologie s ontologií, zatímco nás zajímá etika a sociálně-politické myšlení. Řádné uchopení nepolitické politiky se ovšem neobejde bez přiblížení Hejdánkových konceptů člověka, pravdy, života a světa, filosofické antropologie a ontologie; nepoliticko politické aktivity (podobně jako aktivity politické), které Hejdánek obhazuje, jsou součástí odpovědi na rozsáhlejší otázky, nejen jaké je místo jednotlivce v obci a ve společnosti, ale co je člověk a jaké je jeho místo ve světě. Náš hlavní cíl, zkoumání rozumné koncepce nepolitické politiky, nás nicméně nutí koncepty v pozadí nechat vystoupit jen natolik, nakolik jsou nezbytné pro pochopení a ospravedlnění úvah a tezí o političnu. Obě oblasti tedy pochopitelně nelze separovat, Hejdánek je myslitel celku a celkově také přistupuje k tématům, jimiž se zabývá, předkládaná práce ale nerozvíjí, ani neobhazuje Hejdánkovu ústřední koncepci nepředmětného myšlení a skutečnosti (byť v obecném smyslu – například chápání myšlení a skutečnosti jako bytostně závislých na transcendenci a nepředmětné skutečnosti – k ní při vysvětlování konceptu politična odkazujeme). Ta je zde danou premisou. Kriticky zkoumané texty jsou převážně „politické“, respektive nepoliticky politické (*Dopisy přáteli*, *Co je dnes zapotřebí?*, *Filosofie a politika*). A ačkoli se při jejich rozboru nutně dostáváme ke koncepci pravdy, i tu sledujeme „jen“ s ohledem na téma politické filosofie a texty a myšlení „nejfilosofičtější“ (*Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*) tak pro nás zůstávají spíše doplňkem textů hlavních (jinak spíše marginálních). Tyto jsme se pokoušeli promyšlet co nejdůkladněji a cele, tak, abychom nepřehlédli žádné pro Hejdánka či věc samu významné (opakující a rozvíjející se) téma. Přitom jsme se drželi devízy, že i když některé problémy vypadají banálně a „i když některé ... značně provokují, musíme trochu potlačit svou chuť k polemice a nějakou chvíli věnovat prostému

---

<sup>4</sup> Pokud vím, jediný komentář Hejdánka (DP II, dopis č. 1 (22)) mnoho světla nepřináší: „... jeden z mých mnohaletých přátel se před časem vyslovil, jak ho překvapuje, že se filosoficky téměř nevyvíjím; nedovedu zcela posoudit, má-li pravdu...“

<sup>5</sup> DP II, dopis č. 1 (22).



měření, vážení a také ochutnávání.“<sup>6</sup> Měření jsme nevěnovali „nějakou chvíli“, ale většinu času, a namísto ochutnávání jsme jedli do sytosti. Domýšlení, srovnávání a zařazení do kontextu českého a hlavně světového myšlení, které je podle nás nejen možné, ale nutné, je v této úvodní studii jen naznačeno. Objevnost je pak spíše v pokusu spojit texty a myšlenky, které autor sám výslovně nespojoval, a strukturovat je v celek, v němž se pak i zdánlivé banality ukážou být zajímavé a zdánlivě nepromyšlené věci se ukážou velmi dobře zdůvodněné. Respektive jde o pokus podívat se na Hejdánkovo myšlení ze strany, která nebyla dosud při jeho výkladech směrodatná a jakkoli systematicky rozpracovaná.

Ačkoliv jde primárně o Hejdánkovo pojetí nepolitické politiky, jeho systematizace nás nutila k rozhodování, jak vést výklad, které prvky upřednostnit, které naopak umenšit či víceméně odmítnout. Rovněž srovnání s autory (B. Williams, J. Habermas) či proudy (liberalismus strachu), jímž je Hejdánkovo pojetí blízké či v jejichž kontextu ho lze smysluplně a aktuálně rozvíjet, jsme rozhodovali podle svých znalostí a filosofické orientace. V tomto smyslu stejně jako ve snaze domýšlet, dořici jeho názory a pojetí, „udělat pár kroků stejným směrem“<sup>7</sup>, rozvíjíme Hejdánkovy koncepty „po svém“ (což podněcuje Hejdánek už tím, že mnoho věcí nedořekne). Totiž, i když jeho texty po usoustavění přímo volají – jejich autor se vyznačuje silným, promyšleným a v životě vydobytým názorem –, nesou v sobě mnohá protiřečení. Ta se nesnažíme zakrývat, nýbrž naopak z jejich střetu chceme vytěžit objasnění buď toho, co měl autor vlastně na mysli, ale ještě spíše promýšlet, kudy z daných aporií vykročit, kudy vede cesta k novým, perspektivním rovinám myšlení. K autorům, z nichž sám Hejdánek více či méně čerpal, a hlavně k těm, které sami považujeme za blízké jeho duchu a orientaci, ale on sám je neznal či nečetl, zkrátka nepřihlížíme proto, že tak lépe porozumíme Hejdánkovi, specifčnosti jeho názorů, argumentace a celého myšlení, nýbrž věříme, že se podaří rozvinout nejdůležitější myšlenky a koncepty, které Hejdánek sice sám celoživotně rozvíjel, ale ony ho daleko přesahují. Taková interpretace ovšem může směřovat či přecházet tam, kde Hejdánek sám nikdy nebyl.

Ve studii nejde o aktualizaci nepolitické politiky, jak ji známe z života a díla Karla Havlíčka a TGM, případně dalších českých myslitelů. Hejdánek na ně sice odkazuje – podobně jako na Jana Husa, Františka Palackého, Petra Payna či J. B. Kozáka, u nichž stopuje specifické pojetí „nepředmětné“, personální pravdy, jímž podle něho může české myšlení obohatit Evropu a jež zakládá nepolitickou politiku jako neformální vzdělávací instituci – , nicméně nejde o žádný

---

<sup>6</sup> DP III, dopis č. 2 (42).

<sup>7</sup> Kolektiv autorů (2005), 35.

jejich systematický výklad ani návaznost. Svě vlastní pojetí nepolitické politiky Hejdánek staví na obecnějších konceptech člověka a světa, jejichž kořeny lze hledat u filosofů Emanuela Rádla a Jana Patočky, ke kterým se hlásí nejsilněji a my se jim v pozadí naší práce věnujeme nejvíce (i když jsou lidé, ke kterým měl Hejdánek osobně a pracovní blíže, především z okruhu Nové orientace, Božena Komárková či „zlomoví“ Hromádka a Šimsa; s Patočkou si Hejdánek byl sice také velmi blízko – navzdory svědectvím z přímého okruhu Patočkových posluchačů, kteří Hejdánka zřejmě z větší části vždy alespoň trochu obviňovali z nemístné a nepřípadné kritiky Patočky –, nicméně je sbližovala více věc sama – filosofie – než životní orientace (víry). Ovšem pro Hejdánka nakonec filosofie a víra spadají v jedno, respektive víra rozhodujícím způsobem orientuje filosofii, jež ji zase určuje v její podobě pro tento svět systematickou principiální reflexí).

## Úvod

Hejdánek patří mezi bojovníky proti nemravné politice bez morálky, ovšem zároveň zdůrazňuje nezbytnost politiky jako takové a pochybuje o vše-nápravné roli morálky a mravnosti. V celé následující studii zkoumáme vzájemnost tohoto boje, důrazu i pochybnosti.

Stěžejní je otázka, jak v Hejdánkově duchu rozumět političnu, jak členit oblasti nejen politického působení člověka a jaký je vztah těchto oblastí mezi sebou. Dále pak, jaké možnosti (participace, kritiky, zakládání) má v různých oblastech politična filosof, intelektuál, ale i řadový občan a co realizace takových možností pro něho jako pro člověka (společnost), jedince i „odborníka“ znamená.

Při rozboru Hejdánkových textů zabývajících se možnostmi, potřebou a nebezpečím zapojení filosofů, vzdělavců i „obyčejných“ lidí do sféry politické, vycházíme z rozlišování mezi nepravou a pravou politikou a mezi filosofem, nepolitickým politikem a politikem. Od předložené interpretace si tedy neslibujeme jen přesné vymezení Hejdánkova svébytného chápání nepolitické politiky, ale také lepší pochopení jeho konceptu filosofie, morálky, slušného a politického života.

V první kapitole usilujeme základně určit koncept Hejdánkovy *nepolitické politiky* v její souvislosti s *antipolitikou* (odmítáním politiky jako takové) a obecnou političností člověka. Otázku po tom, jak se k sobě má boj proti a) *expanzi* politiky do sfér nepolitických a b) politickému *zbavování se* vazeb na sféry nepolitické, doprovázíme dvojakostí určení nepolitické politiky jako na jedné straně vzdělávající proměny vědomí a na druhé pouhé „prostředěčné“, hlídačské aktivity. Otázka je, co z bránění expanzi mocenské politiky činí od starověku známá charakteristika člověka jako zvířete politického; je-li to nejen odpor vůči mocným, ale i *výzva* lidem, aby se chopili role, k níž jsou bytostně povoláni, pak to má dalekosáhlé důsledky a my musíme rozlišovat, jaké formy aktivit (politika mocenská, politika zájmů a nepolitická politika) tato role obnáší, jak se k sobě vzájemně mají a jsou-li všechny stejně zásadní. Nakonec se budeme ptát na vztah politiky, víry a filosofie, tj. hlavně na to, zda

může u filosofa politika podobně jako víra rozhodovat o základní orientaci (a tak se stávat *filosofickou politikou uplatněnou v politické oblasti*). A může-li, co tvoří její obsah zajišťující, že zůstane politikou nepolitickou.

V druhé kapitole argumentujeme pro nepolitickou politiku jako vzdělavatelskou aktivitu (týkající se i politiků samých) konkrétním nepoliticko politickým projektem *Charty 77*. S Hejdánkem si Chartu vykládáme jako neúčelovou iniciativu, jejíž rozhodující charakteristiky a působení nevyplývají, jak se běžně soudí, z jejího hlídačského charakteru (watch dog posttotalitního režimu), nýbrž ze specifického vztahu k specifické pravdě. Klademe si pak otázku, čeho je takto z hlediska politiky minimalisticky (žádná opozice, organizace, moc, žádné stanovky a cíle) a z hlediska duchovně společenského maximalisticky (tvorba veřejnosti) koncipovaná nepolitická politika schopna, co si od ní lze slibovat?

Třetí kapitolou komplikujeme rozpracovanou koncepci vzájemnosti pravého politika s nepolitickým politikem Hejdánkovým rozlišením mezi intelektuálem, nepolitickým politikem a politikem s důrazem na protikladnost politických a (vyšších) duchovně-kulturních aktivit, které ve své nejsilnější podobě proměňují vědomí a orientují jedince i společnost. Otázkou je, jak vážně můžeme brát Hejdánkovu argumentaci, že politikové hrají toliko roli dopravní policie, která nesmí spolurozhodovat o tom, kdy, jak a kam kdo jede? Jaké postavení má mít tato teze v celku jeho díla, je-li tam vůbec nějak přípustná?

Ve čtvrté kapitole se obracíme k širším myšlenkovým kontextům (Hejdánkově ontologii, konceptu skutečnosti a živého, včetně konceptu člověka, a na nich založeném určení politiky, filosofie a jejich vzájemnosti) s otázkou: Co způsobí nepředmětně orientované chápání člověka a světa v oblasti obecních aktivit filosofa? Odpověď hledáme nejen v rozlišení nepředmětných výzev a daností, ale především oněch výzev (které k nápravě potřebuje nedokonalý svět, aby ony zase ke svému prosazení potřebovaly člověka) a daností neživotných, respektive v kontrastu dvojího typu daností (nadějných a neperspektivních) a nakonec i dvojího typu „nového“ (zjeveného a náhodného). Otázkou také je, jaký koncept svobody a lidských práv přinese důraz na lidství v jeho nepředmětné, tj. žádnou „daností“ nerozhodnutelné dimenzi. Za jakých podmínek může tuto ryzí svobodu a práva založená v odstupu od daného zajišťovat k danostem inklinující mocenská politika? Nevyplývá z popsaného napětí mezi daným a nepředmětným nezbytnost doplňování politiky mocenské nepolitickou politikou orientovanou ne-účelově a ne-mocensky a přesto státotvorně a sociálně pozitivně? Není právě nepolitická politika instancí, která ošetřuje půdu pro prosazování (oproti „novému“, které není realizovanou nepředmětností, ale odvozeninou z daného) zjeveného „nového“, jež se v dané situaci osvědčuje a osvětluje vše kolem, prosazování, jež se samo ovšem děje již nikoli na bázi

nepolitické politiky, nýbrž iniciativ a sdružení svobodných jedinců společně připravujících a prosazujících konkrétní zájmy a programy?

Politickou angažovanost filosofa (a tak i aktivity nepolitické politiky) dále probereme v souvislosti s Hejdánkovým principiálním odmítáním čistého teoretizování a abstraktního myšlení. Přesný a kriticky produktivní pohled podle něho přináší pouze jedinec schopný skloubit *filosofičnost se setrváváním doma*: plodnost filosofické reflexe (odstupu) předpokládá zakořeněnost (i v onom političnu v případě člověka jako takového), tj. to, co být má se ukazuje jen tomu, kdo rozumí situaci v celé její šíři a hloubce a jen ten je schopen tady a teď trvaleji působit a zásadněji proměňovat situaci. Jestliže je filosof taková nedomestikovatelná domácí bytost, která v „domově daném“ hledá a buduje „domov pravý“, přičemž ten ale není žádnou „abstrakcí“, nýbrž stojí na recepci nepředmětných výzev, jakým způsobem je pak zabudovává do dění kolem sebe?

Téma čtvrté kapitoly sledujeme z jiného úhlu v kapitole páté, kde zkoumáme Hejdánkuv *důraz na pravdu* postupně v trojí kolizi – s mravy a morálkou, s teorií (systémem) a s ohledem na sebe, péčí o sebe. Otázkou je, co tato orientace na pravdu, která má v Hejdánkově případě konkrétní podobu (spíše než orientace na sebe, morálku a poznávání) orientace na slabé a utlačované, znamená z hlediska politična? Hádáme, že rozvíjení koncepce nepolitické politiky je pak možné v duchu tzv. „politického realismu“ a nikoli – jak by se mohlo zdát či jak se často například chartistům připisuje – „politického moralismu“. (V kontextu dějin české filosofie a myslitelů, k nimž se Hejdánek výslovně hlásí, je možné k tomuto myšlenkovému a životnímu proudu s jistými výhradami řadit Karla Havlíčka, Emanuela Rádlu, Masaryka a s nimi spojený „realismus“, ale i další, z nichž ovšem Hejdánek čerpal spíše jen inspiraci než nějaké ucelenější koncepce a nosné základy svého přístupu. Z hlediska světové politické filosofie koresponduje jeho koncept s rozlišováním mezi politickým moralismem a realismem a s příklonem – například u Bernarda Williamse – k realismu.) V této kapitole nicméně nezařazujeme Hejdánkovo myšlení do ideových proudů světového a domácího realismu, pokoušíme se pouze – ovšem jako vykročení k takovému úkolu – svoji intuici o jeho realismu doložit a přesněji pojmenovat, tj. onen rozbor doplnit syntézou. Úhlem pohledu, z něhož realismus zkoumáme především, je Hejdánkovo vymezení proti těm, pro něž za prvé nejdůležitější byla osobní bezúhonnost a záchrana vlastní osoby či duše, a za druhé životním východiskem a cestou byl (osobní) mravní či morální život a primárně žádný společenský a politický zápas (v širokém slova smyslu).

Nepolitická politika orientovaná na nepředmětné skutečnosti a zbídačené druhé nutně vede k *neslušnosti*. Neslušné chování se ve své odlišnosti od vypočítavého a konformního způsobu

života jeví jako nutná charakteristika života štědrého, života založeného na hlubší ontologicko-kosmologické rovině, na níž jediné se zcela otevřeně kladou otázky po smyslu života. Principům slušnosti sekundují *zákony* a *právo* vykazující podobný nedostatek ohledu k lidskosti jako takové, která přichází ke slovu teprve s pojmem *spravedlnosti*. V šesté kapitole zkoumáme zásadní odlišnost slušného a štědrého života spolu s dalšími pojmovými rozlišeními patřícími k té či oné pozici (hodnotové vs. pozitivní zákonodárství, přirozenoprávní vs. smluvní pojetí, legalita a legitimita, morálka a etika), která osvětlují specifičnost života spoléhajícího na nepředmětné výzvy a na samu důstojnost existence člověka, resp. političnost takového života. Především nás zajímá, v čem je specifický ontologický status lidských práv (k němuž se upírá Hejdánkova Charta), jaké výzvy znamená pro lidský život a jeho vztah k světu a spolulidem. Ústřední je ovšem otázka, jak se etika, coby v boji s předmětností a zároveň v příklonu k životu zde a nyní založený důstojný typ chování, vztahuje k političnu; jak myslet oba pojmy, aniž jeden redukuje na druhý.

V prvních dvou kapitolách sledujeme, jak sféru politična Hejdánek „rozšiřuje“ o nepolitickou politiku. Toto *rozšíření* nicméně v následném zkoumání zpochybňujeme, když poukazujeme na *protichůdnost* oněch dvou „druhů politiky“ – nepolitické a mocenské. Stejně jako teze o rozšíření se ale jako dostatečné a odpovídající neukazují ani teze o protichůdnosti obou politik a výklad vzniku nepolitické politiky z *přesunu* politiky ze sféry mocenské do sféry duchovní: stavět politika do opozice k filosofovi, intelektuálovi či nepolitickému politikovi by byl hrubý omyl. V závěrečné kapitole tedy usilujeme zpřesnit Hejdánkovo pojetí pravé a nepravé politiky a jejich vztah k politice nepolitické, tj. hlavně spřízněnost technicko-mocenské politiky pravé s politikou nepolitickou. Otázkou je, v čem je zásadní vázanost pravého politika na nepolitickou politiku a naopak, a čím je podmíněna tato vzájemnost dvou zdánlivě protikladných aktivit. Odpověď zpřesňujeme s pomocí pojmových dvojic soukromé/veřejné, pravé/nepravé celky a především různých vztahů k nim v případě pravého a nepravého politika. Dále pak sledujeme, jestli ony různé způsoby vztahů k různým celkům a životním rovinám zahrnují již nějaké konkrétní programy, jaký je či může být jejich obsah a jak se jejich realizace liší v případě politika a nepolitického politika či filosofa.

## 1. Nepolitická politika

*Nečekám spásy od žádné strany; ale budeme nepřemožitelní, jestliže ve všech stranách a třídách bude větší počet mužů opravdových a myslících, kteří beze všeho umlouvání a viditelného spojování, každý v kruhu svém, pracovat budou za stejným cílem. Jako viditelná církev žije církví neviditelnou, tak i my jako národ budeme žít bezpečně, jestliže nás značný počet spojení budeme tichým souhlasem, jenž vzniká ze správného posouzení našeho postavení světového a ze správného vysouzení toho, co a jak kde kdo máme pracovat. Pokud se nerozšíří tato neviditelná církev lidí opravdových a myslících, kteří se nebojí, když toho potřeba, pravdě dát svědectví i veřejně, všechna viditelná organizace nám nepostačí.<sup>8</sup>*

### 1.1. Regulace expanze mocenské politiky

Zatímco mnozí myslitelé a aktivisté spojování s nepolitickou politikou usilují o úplné vymýcení politiky – nejnáměji marxisté (vládu lidí má nahradit správa věcí), ale také ti, kdo činí z politiky aplikovanou morálku, a nakonec dnešní době vstřícně ti, kdo politiku a s ní spojené řízení věcí veřejných depolitizují či neutralizují, tj. redukují na rozhodování expertů, byrokracie, ekonomů a technokracie (často již globální governance) a zbavují vazby na ústavu,

---

<sup>8</sup> Masaryk (2000), s. 163. Srv. DP IV, dopis č. 3 (60).

zákony, vůli a zájmy veřejnosti a lidí myšlenky a slova<sup>9</sup> –, v Hejdánkově pojetí najdeme realističtější přístup, v němž politika a s ní spojený mocenský aparát tak ani jinak odstraněny být nemají a nemohou: „Společnost se ovšem bez mocenského aparátu neobejde; jsou určité lidské, společenské záležitosti, které musí být mocensky spravovány.“<sup>10</sup> Politika ale není jen nástrojem určité oblasti života společnosti, je dokonce předpokladem a součástí lidského obcování s pravdou: „filosof [...] si musí uvědomit společenské a politické předpoklady každé možnosti se odevzdat pravdě [...], 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.“<sup>11</sup>

Hejdánkovo „nepolitické“ úsilí tedy necílí proti politice jako takové, není „antipolitické“. Cílem je sféru politična „rozšířit“ o tzv. nepolitickou politiku,<sup>12</sup> a tím tzv. stranickou (mocenskou, státní, technickou) politiku, kterou definuje boj o moc a různě (ne)legitimní a (ne)legální operování s mocí,<sup>13</sup> donutit k neutuchající konfrontaci s životem společnosti. Nepolitická politika je v tomto smyslu naléhavým *odporem* vůči mocenské politice, přesněji řečeno vůči její epidemii do nepatřičných sfér života společnosti a životů osobních. Vychází z obavy před mocí hrozící ovládat jedince a společnost po všech stránkách, v tradici masarykovské hovoří hlavně o ohrožení duchovna a kultury, nicméně vystupuje i proti nelegitimnímu zasahování státu do soukromého a nejvšednějšího života, neboli proti mechanismům státní moci zmocňujících se přirozeného života a těl jedinců, jak je v jejich rozmachu podrobně popsali Foucault („biopolitika“) či Agamben.<sup>14</sup> Hejdánek v obou ohledech vybízí k celosvětovému úkolu rozšiřovat a udržovat „svobodný“ prostor zbavený mocenského tlaku: „Poznali jsme, že

---

<sup>9</sup> Základní přehled podává Havelka (2010), 316-335. K moralistům srv. Otáhal (1998), 473, který s redukcí politiky na morálku kontroverzně spojuje Havla: „Havlův boj proti nemravné politice je však ve skutečnosti bojem proti politice jako takové. Politika se ztrácí a zůstává jen mravnost“. U samotného Havla politika jako praktikovaná mravnost viz v Havel (1999), 528, 531. O nebezpečí přenechání rozhodování o důležitých životních (etických) otázkách expertům a o vztahu politična k tomuto problému viz Williams (2011c). „Lidé myšlenky a slova“ viz Kohák (2010).

<sup>10</sup> UF, 88.

<sup>11</sup> FS, 72.

<sup>12</sup> Výraz „nepolitická politika“ vystihuje nejpřesněji Hejdánkovy aktivity i jejich teoretické pozadí, jak je zde rozvíjíme. O tom svědčí nejen Hejdánkovy odkazy k myslitelům, kteří tento výraz – sice též sporadicky – používali (Havlíček, Masaryk, Havel), hlavně ho ale sám použije, když má shrnout a jednotně pojmenovat své různorodé příspěvky k „politice“: „Jsou vlastně jen dokumentem jednoho úsilí o nepolitickou politiku v období patnácti let.“ FP.

<sup>13</sup> UF, 88. V textu psaném nedlouho po *Úvodu* (v roce 1976), *Reflexe v politice a otázka politického subjektu*, 755 a dále, Hejdánek vymezuje proti politice v širším smyslu („nepolitická politika“) politiku ve smyslu užším: „...kde aktivita je záměrně a výslovně na veřejnost zaměřena, veřejných záležitostí se centrálně týká a používá nějaké formy mocenských metod a prostředků (a ty mohou být násilné nebo nenásilné).“

<sup>14</sup> Agamben (2011), 9-13: „zpolitizování pouhého života ... [je] rozhodující událostí moderní doby“; „moc proniká do samotného těla subjektů a do forem jejich života“; „stát přejímá a do sebe integruje péči o přirozený život jedinců“.



technická politika, tj. politika moci a násilí je něčím, co narušuje nejvlastnější základy každé společnosti. Domníváme se proto, že oblast legitimních a legálních zásahů státu by měla být všude na zeměkouli a zvláště v naší zemi ohraničena a že naopak sféra svobodných aktivit každého občana by měla být rozšířena a prohloubena.“<sup>15</sup>

O tom, že Hejdánkův odpor proti expanzi mocenské politiky není extremistický a utopický, a že uznání mocenské politiky zahrnuje víc než jen její ryze služebnou pozici, svědčí také připouštění mocenských zásahů do ideových sporů: „K uplatňování mocensko-politického aspektu ve ‚vývoji a střetávání idejí‘ zajisté dochází a musí docházet, dokud je moc společenskou skutečností. Každý politický koncept ‚svobodné‘ a ‚osvícené‘ společnosti, který chce na tuto skutečnost zapomenout, který ji chce obejít a tak nerespektovat, je zajisté politicky naivní, proto i zavádějící a vposledu neúčinný, nepraktický.“ Hejdánek sice uznává nutnost mocenské restrikce názorů ztělesňujících společenské rozpory, nicméně projekt nepolitické politiky koncipuje právě jako úsilí o omezení a *regulaci* (především formou zákonů a veřejného projednávání) všeho mocenského ovlivňování a rozhodování ideových a názorových sporů. Otázkou pak zůstává, co z možných mocenských restrikcí zůstane, pokud přijmeme navrhované kritérium „věcnosti“ zásahu, tj. pravidlo, že restrikce neoslabuje a neruší ideové spory, neboli není uplatněna ve chvíli, kdy potlačuje ideové tříbení (tedy i ujasňování vlastní pozice), kdy „znesnadňuje a přímo vyprazdňuje ideové vítězství i toho názoru, který je mocensky podporován, a jestliže ideový spor vposledu převádí na rovinu, na níž nemůže být jakožto ideový vyřešen a vybojován“.<sup>16</sup> Mocenský zásah tedy přichází jedinečně po vlastním ideovém střetu, ve chvíli, kdy už střet nikam nevede, kdy zásah nemůže uškodit jeho promýšlení.

## 1.2. Boj *proti* emancipátům a pseudopolitice

Hejdánek vychází z faktu, že stát (obec) se musí opírat o „nepolitický“, kulturně-duchovní základ, přičemž moderní stát si nově jako jeden ze svých nástrojů uzurpuje i tento základ, tj. „onen mravní a duchovní základ každé slušné politiky vyprazdňuje a proměňuje jej ze základu

---

<sup>15</sup> Podobně např. DP III, dopis č. 6 (46) či DP II, dopis č. 5 (26): „Zatlačení státního aparátu a užší vymezení jeho kompetence představuje jeden z největších úkolů a také problémů moderní společnosti. [...] Nemůže to být prováděno silou a mocí, nýbrž cílevědomou a neumdlévající rezistencí každého jednotlivce. Cílem není likvidace státu, [...] nýbrž ustavení a soustavné posilování společenského prostoru, který bude vyňat ze státní pravomoci, bude chráněn před vměšováním státu (církve, strany atd.), bude zbaven okovů vládního násilí. A právě tento prostor chce Charta 77 pomáhat ustavit, postupně rozšiřovat a střežit. A to je program pro celé lidstvo, pro celý svět.“

<sup>16</sup> KT.

v jakousi střechu, v nadstavbu, v ideologii“. Takové zpolitizování a tedy zúžení původně na hloubce a šíři lidského života stojících duchovna a kultury je tím, čemu má nepolitická politika systematicky bránit.<sup>17</sup> „Společenství subjektů“ přece tvoří stát právě proto, aby mu byl ku pomoci. Jelikož jsme naopak svědky stále větší emancipace státu i politiky a jejich zneužívání společnosti k vlastnímu bujení, pak je třeba nepolitická politika, aby napravovala tuto anomálii ve prospěch myšlenky, „že svým hlavním obsahem a převážnou svou částí je lidský život zakotven mimo stát a mimo jeho kompetenci, že se se státem a se státní politikou dostává do kontaktu jenom svým okrajem“, že „politika a veřejný život vůbec jsou ‘jenom skrovnou částí života duchovního’.“<sup>18</sup>

Moderní stát přitom stejně jako technická politika patří mezi tzv. emancipáty (emancipované, „odcizené společenské produkty“), neboli nepravé subjekty, jejichž zájmy a působení jsou chybně stavěny na roveň, ba nadřazovány subjektům pravým (lidem), kteří je (tak jako v našem případě stát a politiku) kdysi kvůli svým zájmům založili, aby se jim časem vymkly z rukou a „osamostatnily“ se. Pokud s Hejdánkem chápeme emancipát jako lidský výtvar, který v setrvačnosti svého působení a bujení jde nutně proti lidským zájmům, resp. proti zájmům a plánům pravých subjektů, jež vede mnohé jen ne setrvačnost, pak můžeme nepolitickou politiku definovat přímo jako *zápas proti emancipátům*.<sup>19</sup> Nebezpečnost emancipátů spočívá hlavně v tom, že svým působením simulují subjekty pravé, respektive jsou od nich minimálně špatně rozpoznatelné a často jsou pokládány za pravé, „...protože vykazují některé výrazné atributy, jež subjektům běžně připisujeme. Přestože svou povahou jsou to pouhé setrvačnosti, fungují jako integrační centra subjektivních aktivit skutečných subjektů, mají dynamickou povahu a proměňují se; tato proměna bývá navíc specificky zaměřená, směřovaná jako by emancipáty realizovaly určitý svůj zájem či záměr.“<sup>20</sup> Technická politika a stát jako emancipáty jsou charakteristické „člověku zcizenou dynamikou“, která sice připomíná dynamiku pravého subjektu, ale nejenomže jí není, dokonce ji ex definitione všude kolem sebe likviduje; ovšem na druhé straně nejde o pouhou setrvačnost a *vnější* ohrožení člověka, protože emancipáty působí vždy právě skrze obluzené lidi a jim „kradené“ životy.

---

<sup>17</sup> Stejnou pozici a tedy i koncept nepolitické politiky Hejdánek shledává již u Palackého, který popisuje dějinný střet extrémně stupňované a expandující státní moci s mocí veřejného mínění, kterou ovšem vyprovokovala právě expanze moci státní. Viz DP IV, dopis č. 3 (60).

<sup>18</sup> DP, 43. DP III, dopis č. 6 (46); KT. Podobně Sokol (2014), 17-18: Stát se musí vzdát konfliktních, konkrétních kulturně názorových přesvědčení (např. náboženských) a omezit se na „občanské minimum“.

<sup>19</sup> RP: „Ani skupina, ani organizace, ani společnost, ani stát nejsou schopny reflexe, protože nemají schopnost otevřít se vstřícnosti řeči, světa a pravdy. Jako výtvarci člověka jsou schopny jediného typu odstupu, totiž odcizení; jsou schopny se emancipovat z lidského spravování, postavit se proti člověku a posléze strhnout do odcizení i jeho.“ K emancipátům viz Tollar (2013), 333-357.

<sup>20</sup> Tollar (2013), 345-6.

Nebezpečí podřízení nepravému subjektu a ztráty vlastního života neznamena, že by se jedinec měl stranit družby samé. Zdaleka ne každé společenství je (nebo se vždy již stává) nutně emancipátem a trpí podobným neduhem nepravosti. Hejdánková nepolitická politika sice usiluje o duchovně-kulturní obrodu či osvobození, a tak ji lze řadit ke kulturně-kritickým koncepcím nepolitické politiky G. Konráda či Th. Manna,<sup>21</sup> nicméně na rozdíl od nich neusiluje (v první řadě) o záchranu sebe či druhých jako individuí. Takové úsilí považuje za neperspektivní. Naději skýtá jedině *společná* péče o svobodný prostor, tj. prostor, v němž lze rozvíjet pravou politiku založenou na pestrém občanském společenství tvořeném sice co nejvzdělanějšími, osobitě aktivními, tvůrčími a jinak „individualizovanými“ občany, ovšem *sdužujícími* se v pospolitostech, v nichž jedině si sami ujasňují a vůbec vytvářejí „osobní“ zájmy a programy, a skrze které je pak i jako programy své a svých bližních prosazují.

To prvně znamená, že nelze vést dobrý život než s druhými a pro druhé (viz kapitola sedmá).<sup>22</sup> Politika, početnější ba i široká společnost a společenskost nemusí vykazovat jen charakter masovosti a odcizení národa a jednotlivců, nýbrž i cesty za pravdou a výtečným životem, životem ze svobody a pro svobodu. V tom smyslu jsou Charta 77 či Nová orientace, občanská sdružení, k jejímž hlavním protagonistům Hejdánek patřil, příklady iniciativ, jejichž budování a činnost zajišťovaly „emancipace národních i nadnárodních celospolečenských aktivit od hypertrofovaných nároků moderních států“.<sup>23</sup> Za druhé pak ona pro člověka bezpodmínečná družnost implikuje boj i na úrovni nadnárodní – to ovšem výrazně podporují celosvětové rozměry tendence k zotročování státem, byrokracií či globalizačními procesy: „...proto také program jejího [tendence k zotročování, TH] zastavení a potlačení musí být univerzální. Je dokonce zcela zřejmé, že takový grandiózní pokus může být úspěšný pouze za předpokladu, že bude podniknut ze všech stran a ne pouze v omezeném rámci jedné části světa. Internacionální dorozumění nevládní a mimovládní povahy se tu stává naprostou nezbytností.“<sup>24</sup>

S emancipáty, které tedy nestačí charakterizovat společenskou či instituční povahou, nýbrž pseudo-společenstvím a pseudo-institucí, lze bojovat pouze v rámci pospolitostí a institucí pravých, které náležitě spolu-formují a zesilují činnost jednotlivců. To platí i pro politiku

---

<sup>21</sup> Viz např. Havelka (2010), 318-320.

<sup>22</sup> Totéž na obecnější rovině tvrdí o institucích Sokol (2014), 202: „Potřeba i mezi organizacemi rozlišovat a instituce hodnotit je přitom v současné společnosti tím naléhavější, že všechny cesty k lepšímu patrně vedou právě skrze ně. Právě a jedině organizace mohou být tím nástrojem, který spojuje a zesiluje působení jednotlivých lidí, kteří by sami v moderních masových společnostech nic nezmohli.“ Jak Sokolova, tak Ricoeurova teze, že zdařilý život je „dobrý život s druhými a pro ně ve spravedlivých institucích“, patří k Hejdánkově koncepci nepolitické politiky. – K „potřebě institucionalizovat chování lidí, organizací, politických reprezentantů, veřejných činitelů...“ a dalších a k důrazu na neformální instituce a jejich nezastupitelnou roli pro kvalitní společnost a veřejnou sféru viz například Havelka (2012), 81-93, s. 82-3.

<sup>23</sup> DP III, dopis č. 14 (54).

<sup>24</sup> PD.

samotnou: „pravá mocenská politika“ je tu, „aby zavedla řád tam, kde nelad, chaos a neřád mezi lidmi překročil snesitelné meze“. Nepolitická či „univerzalistická“ („univerzální“) politika je důležitá především ve chvíli, kdy selhává tato mocenská politika, kdy se odcizuje lidem a společnosti, přestává jim sloužit a stává se zločineckou, tj. přímo protilidskou: pak je třeba nejintenzivněji zamezovat „odlidšťování společnosti“.<sup>25</sup> To už je nicméně boj na jiné rovině a jiným způsobem a k úspěchu, respektive k porážce zkažené mocenské politiky je nezbytné, aby se objevili řádní mocnější politikové – jen ti mohou porazit pseudo-politiky, totiž jen oni je mohou nahradit. Podobně v případě odcizeného státu není východisko v opozičním protistátním a protivládním boji, nýbrž v tvorbě nových spolků a občanských aktivit: „Prvním a trvale nejdůležitějším cílem musí být obnova nebo znovuzrození fungujících svébytných, na státu (státech) a jeho mocenském aparátu nezávislých společenských orgánů a organismů s vysokou hladinou protilátek proti každému druhu pokusu chopit se moci a propadnout tak opět závislosti na odcizeném společenském produktu.“<sup>26</sup> Z těchto nepolitických iniciativ se kromě jiného mohou rekrutovat i praví státníci a politici.

Nepolitická politika takové nezávislé orgány ale sama netvoří, „pouze“ obstarává svobodný prostor pro konkrétní iniciativy – jako „univerzalistická politika“ nespadá do „politiky zájmů“, která rovněž tvoří frontu v boji proti zločinné politice, ovšem jako množství různě směřujících zájmů, programů a motivací, které si jen jednotlivci tvořící lidstvo dovedou vymyslet. Nepolitická politika, jak je dobře vidět na příkladu Charty 77, naproti tomu má zájem a motivaci jedinou, z hlediska chybějících vlastních zájmů negativní: potlačit nezákonnost a odlidštění a předcházet jim.<sup>27</sup> Oproti „politice zájmů“ pak jako „univerzální politika“ má ještě jednu „výhodu“, která také upřesňuje celé její vymezení: není pouhou reakcí na zkaženost technické politiky či státu, nýbrž odpovídá na všemožná porušování lidských práv, respektive je cestou k jejich zdrojům, jejich odhalování, a tak i principiálním léčením.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Hejdánek (1978b). „Nelidskost v politice má ovšem jinou povahu než pouhá věcná odcizenost neosobních společenských trendů, tendencí, setrvačností a struktur; v politice dostávají tyto věcné, neosobní vztahy opět jaksi osobní, personální charakter. Tím přestávají být pouze ne-lidské a stávají se protilidskými; už nejsou 'jenseits von Gut und Böse', nýbrž jsou zlé a zločinné.“

<sup>26</sup> PD.

<sup>27</sup> Zde se opakuje blízkost nepolitické politiky tzv. liberalismu strachu, který se soustředí na omezování škod (damage control), jež ale není vůbec jen negativním působením ex post běhu dějin, nýbrž často jedinou politikou naděje. Podobně spojuje tento silný negativní moment s obrovským pozitivním rozvrhem v pozdních textech Patočka, s ambicí hledat řešení krize Evropy, totalitních režimů atp.: „Solidarita otrěsených ... nebude stavět pozitivní programy, nýbrž bude promlouvat, jako Sókratovo daimonion, ve varováních a zákazech. Musí a může vytvořit duchovní autoritu a stát se duchovní mocí, která by doháněla válčící svět k jistým omezením, a tak znemožňovala jisté činy a opatření.“ Patočka (2002), 130. K liberalismu strachu viz Williams (2011a).

<sup>28</sup> „Kořeny zla bývají velmi často mimo dosah prostředků technické politiky. Pouze ‚nepolitická politika‘ může být díky svému odstupu od omezených zájmů a díky své univerzalistické otevřenosti k celku společenských i individuálních problémů schopna poukázat na zdroje, jež upadly v zapomenutí.“ Hejdánek (1978b).

Přes zmíněnou odlišnost tvoří univerzalistická a zájmová politika významné spojenectví v boji proti „odcizené politice“ a vůbec vši proti lidské činnosti. Jedině jejich společný výkon představuje „světovou demokratickou veřejnost“, umožňuje udržovat a prosazovat „myšlení světové veřejnosti“ a demokratický život společnosti.<sup>29</sup> Na nejobecnější i na zcela konkrétní rovině reprezentují asi jediné dlouhodobé, trvalé a hluboké řešení spočívající v „tlaku občanských aktivit zdola“, čehož předpokladem ale i důsledkem je zvedání „úrovně občanského sebeuvědomění“, sebevědomí jedinců jako občanů státu i příslušníků celého lidstva.

\*

Oproti pohledu sledujícímu a kritizujícímu *expanzi* politiky do sfér nepolitických boj proti emancipátům vychází z pohledu opačného: sleduje a kritizuje, jak se politika *zbavuje* vazeb na sféry nepolitické. Z této perspektivy představuje nepolitická politika varování před mocí emancipovanou od odpovědnosti společnosti – pokud ji ovládne, pokud nepřipustí širší co nejspravedlivější a nejsvobodnější občanskou společnost, které má sloužit a již má (především co do svobody a spravedlnosti) umožňovat a garantovat, pak se zbaví sféry, z níž jediné sama čerpá smysl a ospravedlnění.<sup>30</sup> Zkrátka, nepolitická politika představuje odpor jednak vůči okupování občanského a soukromého života mocenskou politikou, jednak vůči snaze mocenské politiky zbavovat se vazby k životu obce a individuí, odmítání sloužit jim a vycházet z jejich potřeb a zájmů.

Touto koncepcí Hejdánek polemizuje s tendencí doby, kterou nejznáměji analyzovali, prosazovali a v jistém smyslu také oponovali, M. Weber a C. Schmitt, s tendencí skoncovat s politikou založenou na občanské společnosti, neboli s tendencí vytlačovat svobodu do privátní sféry a vůbec celou oblast veřejného, občanského života umenšovat a zbavovat významu – ať už vyvýšením politična na základní a rozhodující životní rozvrh (Schmitt), nebo různými redukcemi otázky svobody a spravedlnosti na procedurální a formální problematiku, posunutím politických řešení i kladení otázek svobody a spravedlnosti do oblasti analýz vedených metodicky školenými experty atp. Politika a svoboda zkrátka podle Hejdánka jedna bez druhé skomírají na úbytě, z politické společnosti pak už nezbývá nic než „politika technická“, zbavená vazby na společnost a jedince společnost tvořící.<sup>31</sup> A jak tuto politiku, tak svobodu a

---

<sup>29</sup> DP III, dopis č. 14 (54). Ona „veřejnost“, kterou v protikladu k emancipátům charakterizuje myšlení a demokratičnost, je protikladem nebezpečných mas a masovosti: viz např. tamtéž, dopis č. 8 (48). Z hlediska dnešního dění ve světě lze říci, že nepolitická politika pečující o svobodný duchovní prostor ve výše vymezeném smyslu nezapasí tolik s epidemií státu a politiky do sfér, kam nepatří, jako spíše s mocí a expanzí globálních korporací a jiných „hráčů“ globálního trhu.

<sup>30</sup> Viz DP, 2. a 6. dopis. Hejdánek vymezuje intelektuála jako toho, kdo „důsledně rozlišuje, kdy jde o moc, která slouží, a kdy o moc, která vládne a chce opanovat společnost“. Viz *Intelektuálové a moc* (1991).

<sup>31</sup> Zmíněný Schmitt, u něhož politika nemá zajišťovat chod a prostor života „vyššího“, života v rámci občanské společnosti, na druhou stranu právě také oponuje tendenci oddělovat soukromou a veřejnou sféru života a

spravedlnost, které ale v jejím rámci nelze rozumně myslet, ovládají slepé mechanismy, utilitární kalkul, techniky moci, zákonitosti ekonomických procesů, globálního obchodu a jiné politiky a životně neutrální (protože na život společnosti a jedinců nevázané), a tak „antipolitické“ síly. Ty neřeší otázky svobody a spravedlnosti ve společnosti či národní zájmy, nýbrž jednoduše se řídí hlediskem zisku a moci a pravidly deklarovanými v byrokraticko-technické anonymitě. Původní politický étos spjatý s otázkami a prosazováním hodnot (svoboda, rovnost, spravedlnost) je vytlačen do oblasti „bezvýznamně“ nepolitické, soukromé.<sup>32</sup> Svoboda, která spolutvořila oblast politiky, jejímž základem bylo promýšlení idejí a programů, jež vévodily jedincům, národům a celému lidstvu, není pouze přemístěna do oblasti soukromé, nýbrž je také zredukována – právě oním omezením na soukromou oblast, protože ta jednoduše není arénou, kde by mohl probíhat zápas, v němž by se takové výzvy objevovaly, promýšlely a cizelovaly.<sup>33</sup>

Hejdánek svojí polemikou prosazuje život a myšlení jednotlivce spolu s jeho zájmy a programy, tj. v celé jeho šíři, ke které zásadně patří společenské a veřejné dění. Tak prosazuje jak politickou společnost (jako místo střetávání idejí a života všech plnoprávných občanů), tak ji tvořící političnost osobitého myšlení a života každého individua. V případě prosazení demokratické politické společnosti nespádají občané nejzásadnější zápas s tlakem státu, úředníků, ekonomů a jiných technických elit, nýbrž jeden s druhým a sami se sebou: ve vůli obhajovat a demokraticky prosazovat svoje programy na veřejnosti a vůli spolčovat se s druhými či naopak rozdělovat a vymezovat se proti nim podle svého svědomí a svých

---

přesunovat vládu do rukou anonymních sil typu byrokratického aparátu. Podobně jako Hejdánek lpí na subjektu (byť nejčastěji ve formě státu či na mezinárodní rovině říše) a jeho rozhodnutí jako základu práva, politična či státu, nicméně na rozdíl od Hejdánka už onen subjekt nespojuje s vyššími silami, nezakládá ho v poznání a životu jeho samého přesahujícím. Schmittův suverénní subjekt nejprve rozhoduje – v podstatě odliší přítele od nepřítele – , aby poté v souladu s daným rozhodnutím (politicky) jednal, poznával a žil. Morálka, ekonomika, sociálně či náboženství jsou vedlejší oblasti života, politično na ně nelze redukovat či je z nich vyvozovat. Jakmile bychom politické problémy chtěli řešit za pomoci morálního či ekonomického přístupu, „odpolitizovali“ bychom politiku; problémy politiky jsou problémy posledními, jde v nich o existenci samotnou. Hejdánek sice uznává svébytnost a svéráz politična též, nicméně právě v jedincích a jimi tvořených spolcích, obcích a lidském světě se různé životní oblasti „stýkají“ a vždy jistou souvislost a podmíněnost vykazují. Hejdánek sice nevyšší nad politično morálku, nicméně jedince v jeho transcendentním životním pohybu ano. A na druhou stranu morálku a sociálně proti Schmittovi ani nesníží.

<sup>32</sup> Srv. Havelka (2010), 317-318, 327.

<sup>33</sup> Srv. Sokol (2014), 47-57, který ukazuje, jak se koncepty skutečně lidské svobody, která se neomrzí, ani časem nevyčerpá, rodí teprve ve střetávání s druhými, s velkými soupeři, kdežto v rovině soukromé lze mluvit maximálně o „pubertální svobodě“, tj. svobodě jako absenci překážek – uvolnění od všeho omezujícího, případně o „svobodě volby“ jako co nejrozsáhlejší rozšiřování možností svého života. Na druhou stranu jako zásadní problém Sokol (198) už nevidí „Husserlův“ hiát mezi světem vědy a přirozeným světem, nýbrž hiát mezi „širším fenoménem techniky, hospodářství a masového organizování lidských životů“, neboli „světem organizací a rolí, jež v nich hrajeme“ a světem soukromým, k němuž patří emoce a city, smysl a řeč. Z tohoto hlediska je podle Hejdánka naopak potíž v tom, že politika se odehrává už jen ve světě prvém, ve světě masové organizace, a izoluje se od plnohodnotného světa osobitých životů.

nejlepších vědomostí a celoživotně budovaných zásad jde ovšem o zápas jiné kategorie. Kromě vzájemného omezování a vymezování jsou totiž jedinci odpovědni především nepředmětným výzvám či pravdě a jedincům, na které by jejich rozhodnutí a jednání dopadalo, tj. především těm, kteří se ještě nenarodili (viz dále).

### 1.3. Emancipace *od* státu a moci

Z výše řečeného je patrné, že v nepolitické politice nejde jen o náležité vypořádání se s moderním státem, nýbrž s veškerou mocí a mocenskou politikou, protože ta se ve všech svých podobách nemůže „vyvarovat ovlivňování celé společnosti a všech vrstev jejího života, tj. nemůže se nikdy docela vyvarovat zásahů do oblastí, které jsou mimo rámec přípustnosti a za hranicemi její kompetence“.<sup>34</sup> Cílem je pak kvůli udržení „plného“ života osobního i společenského pečovat o nezávislost těch pro člověka jako takového zásadních oblastí na všech existujících či sotva se rodících a expandujících mocích.

Hejdánek také zjevně rozlišuje nejen mezi mocenskou politikou a nepolitickou politikou, ale i mezi pravou (mocenskou) politikou a nepravou mocenskou politikou, respektive je u něho přítomno napětí mezi uznáním mocenské politiky a varováním před ní a to nejen v její upadlé podobě. Tímto uznáním si vysvětlujeme, že v některých textech charakteristiky a úkoly pravého (mocenského) politika a nepolitického politika v podstatě splývají. Ocitujeme takovou delší pasáž, kde Hejdánek hovoří o nepolitické politice, aby ale jmenoval úkoly, z nichž mnohé patří do oblasti politiky mocenské; navíc je zde nepolitická politika výslovně spojována s řádnými státníky a politiky, politickou scénou a dráhou:

„Charta 77 není ve své podstatě politickou akcí právě proto, že jí jde o budoucnost jednotlivých lidí i budoucnost celé společnosti. Technická politika počítá jen s tím, co je dáno, co tu už je, a jde-li jí o budoucnost, pak jenom v jakémsi pokleslém, redukovaném smyslu. Ve svém pohledu do budoucnosti se politika orientuje na setrvačnosti a na dynamické procesy, jejichž základ je také dán již nyní resp. již v minulosti. To však představuje jen nepravou budoucnost: ta pravá, skutečná budoucnost je otevřená, kdežto setrvačnosti a dynamické procesy jsou jen mezi její

---

<sup>34</sup> DP II, dopis č. 7 (28).

otevřenosti. Není pochybnosti o tom, že sledovat a respektovat tato omezení, tyto hranice otevřené budoucnosti, má značný praktický smysl. Nicméně ve chvíli, kdy se politika zaměřuje jenom na tyto meze a kdy své politické rysy staví na ‚danostech‘, na daných setrvačnostech a daných dynamických procesech, stává se eo ipso exponentem těchto setrvačností a procesů a umocňuje ohrožení skutečné budoucnosti občanů i celé společnosti tím, že koordinuje a integruje setrvačnosti a procesy a likviduje tak mezery mezi nimi, jimiž proniká budoucnost do naší současnosti. Domnívám se, že úkolem politika je zařídit a zařizovat, aby společenský a státní stroj běžel co možná bez poruch, hladce a co možná tiše, tj. aby nerušil individuální ani společenský život, nýbrž aby jej usnadňoval. Technická politika musí být proto přebudována na správu společenských a státních záležitostí. Stát a jeho správní orgány nemohou a nesmějí rozhodovat o společenských a individuálních cílech: cíle si musí stanovit občané sami – individuální cíle individuálně, společenské cíle společně. Také na této druhé rovině, řekněme na rovině netechnické politiky (nebo ‚nepolitické politiky‘) je zapotřebí vědců, tj. vedoucích osobností, přesvědčivých, promyšlených programů a konkrétního praktického přesvědčování, aby se nejrůznější lidé mohli na něčem shodnout a aby to bylo dost rozumné. Ale tito vůdcové se nesmějí opírat o žádnou státní ani správní autoritu a ze strany státní správy zase naopak nesmějí být vystavováni žádnému tlaku, tj. ani podpoře, ani represí. Zbaveni veškeré vnější, ‚úřední‘ autority, musí být vedoucí ‚nepoliticky politické‘ osobnosti vybaveny skutečnou autoritou osobní, duchovní, mravní, odbornou atd. Této autority se dosahuje jen pomalu a celoživotně, neboť není a nemůže být stanovena žádným usnesením. Takoví lidé nemají váhu proto, že za nimi stojí nějaká organizace nebo široké davy voličů, nýbrž proto, že dovedou vyslovit své myšlenky a návrhy dost jasně a zdůvodnit je dost přesvědčivě, aby v konkrétní situaci a v konkrétním případě získali pro své myšlenky a návrhy co nejvíce příznivců. Takoví lidé získávají své spoluobčany na základě své vlastní přesvědčenosti a na základě své oddanosti věci, kterou předkládají a doporučují. [...] Prostě, jsem hluboce přesvědčen, že z profesionálních politiků je třeba udělat správné úředníky a že pravou politiku, tj. netechnickou, ‚nepolitickou‘ politiku je zapotřebí zbavit profesionálů, tj. že ji mají nadále pěstovat neprofesionálové, rozumí se lidé, jejichž skutečnou profesí je něco jiného než politika. Tím se mimo jiné umožní, aby konec politické dráhy nebyl (nemusel být) pro takové lidi životním krachem, umožní to i odchod z politické



scény v důsledku svobodného rozhodnutí na základě rozumné úvahy. A co je po mém soudu nejdůležitější: umožní to vznik atmosféry, v níž mohou vyrůst charakterní politikové a státníci...“<sup>35</sup>

Z jinak nejasné distinkce zřetelně vyplývá jedno: nejde o žádný absolutní odpor vůči státu jako takovému, nejde o postoj *proti státu*, ale jen emancipaci *od státu*, stejně jako nejde o protimocenský a antipolitický postoj, ale jen o osvobození *od moci* jako předpokladu nikdy nekončící tvorby řádné občanské společnosti a života svého, svých druhů a nakonec celého lidstva. V tomto smyslu Hejdánek také hovoří o politické modernizaci státu či jeho demokratizaci.<sup>36</sup> Stát, který nepřevrací hierarchii občané a jejich stát v stát a jeho občané, se má právě ve službě občanům věnovat „péči o rutinu společenského života“: když pak Hejdánek připouští vměšování státu i do politiky, národního hospodářství či prosazování mravního života, pak v duchu zajištění pořádku, základních podmínek a pravidel prosperity, spravedlnosti a podobných předpokladů dobrého a svobodného života občanů.<sup>37</sup>

Vázanost na rutinu ovšem neznamená konec politického étosu, neb tato vázanost není jediným smyslem politiky. Již jsme ukázali, že Hejdánek rovněž vyjadřuje jisté spříznění „pravého“ mocenského politika s filosofem či nepolitickým politikem, aby tak bránil tradičně výsostný politický zápas proti redukování politiky na techniku moci. Politika byla a i nadále by měla být po boku filosofii a podobným výsostně lidským činnostem vzmachem ke svobodě a dějinám, odvážným a tvůrčím vykročením k lepší budoucnosti.

Tímto výkladem ovšem nepopíráme, že u Hejdánka najdeme dvojí popis politiky, který podle nás není totožný s rozdílem mezi nepolitickou a technickou politikou: pravý politik sledující a aktivně se podílející na péči o pravdu a otevírání možností smysluplného vedení života a zde citovaný popis politiky jako pouze technické a rutinní záležitosti. Nezdá se nám, že zde pomůže distinkce mezi politiky-vůdci a politiky-úředníky<sup>38</sup> – ne proto, že Hejdánek ji nikde nezmiňuje a o mocenské a technické politice mluví zaměnitelně, nýbrž proto, že oba výše zmíněné popisy

---

<sup>35</sup> DP II, dopis č. 3 (24).

<sup>36</sup> To vše v duchu Masaryka a ostatních, kdo ovšem v podmínkách „nespravedlivého“ politického postavení českých zemí v Rakousko-uherské říši svoji snahu o občanskou emancipaci neudrželi mimo nacionální zájmy. O zdroji české nepolitické politiky v nespravedlivém postavení našich zemí a tedy v boji *proti státu* viz Havelka (2010), 323-4.

<sup>37</sup> Např. Hejdánek (1994). Hejdánek (1981). A opět podobně výše citovaný Sokol (2014), 17-18, podle kterého musí být kapacita státu přesunuta z kulturně názorové roviny do roviny institučního panství (pořádkové a bezpečnostní složky, administrativa) a podpory nových občanských čtostí, v nichž se zakládá minimální společenský pořádek, tolerance a disciplína.

<sup>38</sup> Úředník reprezentuje vládu zákona, kterou lze poměrně jednoduše kontrolovat a objektivně hodnotit, kdežto politický vůdce „vládu osobního talentu a charismatu, kterým se v demokracii snaží přesvědčit voliče o správnosti svého programu a vizi“. Viz např. Příbáň (2014), 35-6.

politiky (rutiny a étosu) spojuje s mocí a jejím zneužitím a v tomto ohledu vycházejí oba typy nastejno, respektive mezi nimi nelze více rozlišovat; za pravým politikem se skrývá touha po moci stejně jako za úředníkem, byť pro pravého politika je to spíše sestupná cesta, kdežto pro úředníka vzestup. Prozatím necháme tuto dvojznačnost otevřenou jako jedno ze základních napětí vlastních Hejdánkových textů o nepolitické politice.

#### 1.4. Demokratičnost, program sociální a činná víra

Hiát mezi nepolitickou politikou a politikou mocenskou (ať pravou nebo nepravou) a tedy zmíněnou nezbytnost stavět mezi mocenskou politikou a občanským životem hranice dokumentuje také Hejdánkův zarytý zápas o nepolitičnost, ať už v Chartě 77 či v Nové orientaci: vždy rozhodně odmítal formovat *politickou opozici*, protože by tím vstoupil do boje o moc. Je třeba se rozhodnout, na které ze dvou front bojovat, protože jejich rozdílnost vylučuje mísení – je to rozdílnost charakteristická kontraproduktivitou, zásadně jinou orientací. Právě odtud (nikoli ze strachu či „rozumného zvážení“) plynou Hejdánkovy, v Chartě 77 a vůbec celé polemice s režimem nepopulární a zdánlivě nelogické, smířlivé proklamace, že mu nejde o vyvolání střetu s režimem a vládou, ale o osobní a společenské pozvednutí, osvětu a proměnu vědomí:

„Má-li dojít k emancipaci, k ‚odluce‘ kulturního (a ovšem také mravního a duchovního) života od mocenské politiky – a to je dějinná nezbytnost pro všechny země světa – pak k tomu může dojít pouze pozvolna a v situaci dlouhodobého omezení všech konfliktů vnitřních i vnějších na minimum. Každá větší konfrontace vývoj zpomaluje a zmíněnou ‚odluku‘ oddaluje. Ale jedna podmínka musí být splněna: převážná většina občanů si musí vážít své duchovní, mravní a kulturní nezávislosti na politickém režimu alespoň tolik (a pokud možno i víc) jako svého konzumu, včetně konzumu piva a tabáku.“<sup>39</sup>

Charakteristikou nepolitické politiky, stojící v takové kontradikci k politice mocenské, že se nabízí hovořit o vyvažování mocenských vztahů a tlaků, je specifická *demokratičnost*. Pro ni platí – za prvé –, že „podstata demokracie nespočívá v nějakém novém typu vlády, nýbrž v tom,

---

<sup>39</sup> DP II, dopis č. 19 (40).

že každé vládě jsou uloženy meze, přes které nesmí intervenovat do oblastí společenského a individuálního života, jež mají svou autonomii.“<sup>40</sup> Tím Hejdánek odmítá marxismus a nepolitickou politiku jako snahu zbavit se politiky, státního či jiného mocenského aparátu úplně. „Demokratizace“ státních a politických funkcí, a tak i moci jako jejich *rozdělení* mezi lid, je utopickou radikalizací rozebíraného odporu – nejde již o udržení politiky v rozumných mezích, nýbrž o obsazení jí příslušející a odpovídající sféry „jiným“, a tak o její zrušení.<sup>41</sup> Hejdánek svojí nepolitickou politikou zkrátka neusiloval likvidovat politiku jako takovou, ani měnit režim, ba ani měnit vládu, nýbrž se chtěl vypořádat s krizí socialismu v době tzv. normalizace (podrobněji viz kapitola druhá): „...celková reforma je možná: bude to zápas nikoliv o novou politickou linii, nýbrž o plnost života v prostoru, kam každý mocensko politický zásah vstupuje jen nelegitimně a rušivě.“ Právě kvůli spřízněnosti demokratizace, nepolitické politiky a plného lidského života mluví Hejdánek o aktivitách na konci šedesátých let, do kterých se sám intenzivně zapojoval (ovšem k nim lze počítat i jeho aktivity již v Nové orientaci), jako o „demokratizačním hnutí“.<sup>42</sup>

Nicméně je zjevné, že Hejdánkovo pojetí demokracie a demokratizačního hnutí je – za druhé – širší jakéhokoli konkrétního politického programu i režimu. Navazuje jím na Masarykovo promyšlení možného významu demokracie, tj. promyšlení sporu „mezi dynamickými demokratizujícími směry nové doby: mezi liberalismem a filosoficko-nábožensky pochopenou humanitou“.<sup>43</sup> Masaryk interpretuje demokracii jako program zahrnující jak politiku a hospodářství, tak sociální aspekty a mravně zodpovědné jedince, neboli smysl politiky také rozšiřuje z boje o moc, z boje „sil a zájmů bez vyššího smyslu a bez historicko-morálního poslání“ na boj pod (nábožensko-bratrskou) ideou a o ideu humanity: „‘Humanitní’ či ‘bratrská’ idea tedy především vyzývá ke skutečné praktické spolupráci opravdové a zodpovědné jedince *napříč* konfesemi, politickými programy a individuálními či skupinovými zájmy; [...] má být i v přítomné aktualizaci a do budoucna hlubším duchovním základem evropské společnosti než porevoluční liberalistický individualismus.“<sup>44</sup> Nepolitická politika v tomto duchu pak je „prostředek dlouhodobé internalizace přesvědčení o světodějnosti demokracie, humanity a zodpovědné bytosti“.<sup>45</sup> Dnes tento ideál dovoluje asi nejvíce naplňovat liberálně-demokratický politický režim se svobodnými volbami, vládou práva, oddělením jednotlivých typů moci a

---

<sup>40</sup> DP II, dopis č. 19 (40).

<sup>41</sup> DP III, dopis č. 6 (46).

<sup>42</sup> Viz např. DP III, dopis č. 1 (41). Výraz „demokratizační hnutí“ je matoucí, protože „hnutí“ v případě „nehybné“ nepolitické politiky Hejdánek odmítal (viz druhá kapitola) a výraz „demokracie“ konotuje politické přesvědčení.

<sup>43</sup> Hermann (2002), 31.

<sup>44</sup> Hermann (2002), 32.

<sup>45</sup> Havelka (2010), 326-7.

ochranou základních svobod projevu, shromažďování, vyznání a vlastnictví, tj. režim, jenž se stává politickou legitimitou pro více a více zemí světa (oproti dřívějšímu, kdy tmelem společnosti byla většinou nerovnost mezi mocí státu a občany, je dnes tmelem právě tato demokratizace).<sup>46</sup> Hejdánkově demokracii jako principiálnímu omezení moci a mocných (v obou výše probraných směrech – útěku od společnosti ve smyslu zodpovědnosti vůči ní, plnění jejích rozhodnutí, i stále většímu pronikání do společnosti ve smyslu uzurpace rozhodování, jež moci nenáleží) a sociálně-vzdělávacímu programu pro jedince i celá společenství je přitom v návaznosti na Masaryka mravní nosnou silou protestantismus a puritanismus, neboli omezení, které prosazuje, není primárně vnějšího, ale *vnitřního* rázu, základy jeho demokracie jsou „nad“ politické – jsou to vnitřně i vnějšně se zkázňující jedinci, jimž se objevuje možnost života ze svobody založené na vztahu k sobě samému a transcendentním silám.<sup>47</sup> Politickou svobodu, která se tu mezi jedinci ovládajícími sami sebe objevuje, „lidé nebudou zneužívat k vzájemnému znásilňování, budou jí využívat k ochraně svobody každého jednotlivce tak, aby využili svých příležitostí neméně než všichni druzí“. Demokracie je zde pojetím člověka „jako mravní bytosti, takové, že k její povaze náleží vůle k ukázněné vůli všech, k vůli, která neznásilňuje druhé, ale znamená vládu nad sebou neméně než nad vnějším světem“.<sup>48</sup> To je jádro a program Hejdánkovy nepolitické politiky: pečovat o zkázněnost vlastní i ostatních, střežit sebe i svět před znásilňováním svobody a tedy druhých lidí, resp. udržovat otevřenost tohoto světa svobody pro všechny lidi, jak žijící, tak ještě nenarozené.

Jak jsme uvedli výše, Hejdánek chce svojí nepolitickou politikou v daném, konkrétním případě Československa pomoci reformovat *socialismus*. Ten ovšem chápe široce a v dlouhých historických kontextech, takže řešení krize v ČSSR je součástí řešení krize celoevropské a celosvětové. A i když už naznačuje Hejdánkuv osobní politický názor či zájem spíše než univerzální nepolitickou politiku, jeho bytostná spojitost s křesťanstvím a demokracií poukazuje k nepolitické politice.

Socialismus povstal z *demokracie* a byl „domyšlením politických zásad demokracie na rovině sociální a hospodářské“. V kritickém šlehu k režimu socialistického Československa z toho

---

<sup>46</sup> Viz Zakaria (2012), 17-21, který zdůrazňuje potřebu spojení demokracie s ústavním liberalismem, jenž chrání důstojnost jedince před útlakem. – U Hejdánka jde pochopitelně o specifický kulturně-ústavní liberalismus, v jistém smyslu lze mluvit o „třetí cestě“ a formě deliberativní demokracie, viz Šimsa (2015), 145-157.

<sup>47</sup> Tak ovšem ideu Hejdánkova pojetí lze vidět daleko dříve – u Platónova Sókrata, jenž například v druhé polovině dialogu *Gorgiás* v rozhovoru s Kallikleem zpochybnil celou kulturně-politickou tradici „mužné obce“ (v níž svoboda znamená právo chtít víc, jako přirozeně lepší se prosazovat na úkor druhých, přirozeně slabších) odkazem k první a poslední potřebě řádného vládce, totiž ovládat sebe sama.

<sup>48</sup> Patočka (1991), 31-2.

Hejdánek vyvozuje, že „společenský systém, který realizuje některé sociální požadavky na úkor politických svobod, je scestím a není skutečným socialismem. [...] Skutečná, vskutku fungující demokracie našich dnů musí být sociální a hospodářská stejnou měrou jako politická a kulturní.“<sup>49</sup> Tím ovšem nemá Hejdánek na mysli zglajchšaltování všech rovin,<sup>50</sup> naopak je třeba co nejvíce rozlišovat, přičemž distinkce stojící na prvním místě vyvyšuje svobody a práva „lidská“.

To již evokuje, že ani demokracie spolu s politickou svobodou nejsou na úplném počátku socialistického myšlení. Demokracie sama má kořeny a duchovní základy *v křesťanství*. Zatímco spjatost socialismu s demokracií je politická, spjatost demokracie s křesťanstvím je ideová a duchovní. A protože duchovní pozadí je nejjobecnější (prostupuje všechny další roviny) a nejpodstatnější (jen zde lze hledat otázky po posledním smyslu), jakýkoli dlouhodobější rozkvět a vůbec přežívání demokracie a socialismu je vyloučené „v odtrženosti od ideových a duchovních principů, v nichž jsou fakticky dějinně zakotveny a v nichž mají svá nejhlubší kritéria“.<sup>51</sup>

Křesťanský základ a ideový princip přitom Hejdánek vidí „neteologicky“ – je jím tvorba a udržování roviny osobních, nezvěčněných a přátelských společenských vztahů: „Pro mne znamená socialismus program takové společnosti, v níž je člověk druhému člověku socius, tj. přítel, druh, soudruh. A jako křesťan jdu ještě dál: je to společnost, v níž je člověk člověku bratrem. A proto je naprosto vyloučena nějaká nenávist nebo nepřátelství k socialismu, ano nenávist a nepřátelství vůbec.“<sup>52</sup> Křesťanský původ tak vybavuje socialismus pojetím lidskosti. Tím, že lidskost klade jako alfu i omegu vztahu k druhému,

„socialismus, který učí v druhém člověku vidět potenciálního nebo skutečného druha, soudruha, může a musí být v tomto smyslu prohlubován tak, aby byl v druhém člověku spatřen bližní. Ten rozdíl je v tom, že pohled na druhého člověka jako na možného nebo skutečného spojence není ještě zdaleka pohledem nejhlubším, neboť toho druhého hodnotí podle toho, jakou má cenu pro mne a pro můj zápas. Daleko podstatnější a pro společnost elementárnější je vidět v druhém

---

<sup>49</sup> DP II, dopis č. 13 (34). PD.

<sup>50</sup> Srv. Judt, Snyder (2013), 250, popisující přesvědčení, že „mezi různými druhy svobod nelze rozlišovat [...] že je vyloučeno zachovat nějaké právo A tím, že obětujete anebo omezíte právo B“.

<sup>51</sup> DP II, dopis č. 13 (34). Silnou ideovou základnu potřebuje sama nepolitická politika: „Ovšem i aktivita skupin obhájců lidských práv potřebuje své ideové zázemí a své hlubší mravní a duchovní podhoubí, nemá-li nakonec přece jenom sklouznout do jednokolejnosti čistě politické, nebo se dokonce stát objektem politické manipulace.“ PD.

<sup>52</sup> DP II, dopis č. 13 (34). Poslední citace je z téhož dopisu, původně byla součástí Hejdánkvy řeči před městským soudem 24.7.1972.

toho, kdo mne potřebuje, kdo čeká na mou pomoc, komu mohu a mám pomoci nést jeho břemeno, koho mohu a mám podepřít v jeho tísní a těžkostech.“<sup>53</sup>

V tomto smyslu láskyplného bratrství socialismus může reprezentovat původně křesťanský program ve světě „kapitalismu“, kde je třeba se v duchu výše jmenovaných křesťanských cílů vypořádat s nelidskými poměry ve společnosti, v níž vládne trh a mamon. Dokud socialismus „odhaluje nelidské postavení [...] pracujících ve společnosti, v níž vládou majetníci“, dokud není mocensky etablovanou stranou, která sama vládne s pomocí násilí a utlačování či zakrývá nepravosti, křesťan a nepolitický politik musí být se socialistou solidární.<sup>54</sup>

Ačkoli Hejdánek odkazuje ke křesťanství, podobné politicko-nepolitické smýšlení existuje i v tradici řecké filosofie. Kromě Sókratova a Platónova důrazu na lásku a přátelství coby základ nejlepších osobních vztahů implikujících nejsoudržnější společenství celé obce, také Aristotelés nad zákony a spravedlnost vyzdvihuje osobní přátelské vztahy coby nejlepší základ obecního života: „...ti, kdo jsou ve vzájemném vztahu pouze spravedliví, potřebují také přátelství, zatímco ti, kdo jsou přáteli, již nepotřebují přidávat spravedlnost: jako přátelé již pocítují živý zájem o blaho druhého, uznávají důvody, proč mu neublížovat ani ho neznevýhodňovat a lze očekávat, že se přizpůsobí, aniž by bylo nutno dovolávat se striktních nařízení spravedlnosti. Ti, kdo jsou opravdovými přáteli, si neublíží, a to nikoli z lásky ke spravedlnosti a zákonům, ale z lásky jeden k druhému.“<sup>55</sup>

Odkaz ke křesťanství, který takto jako druhá Hejdánkova inspirace doplňuje i starořecká klasická filosofie, je navíc třeba číst v širším kontextu Hejdánkova myšlení. Nejde totiž tolik o odkaz ke křesťanství, jak mu běžně rozumíme, nýbrž k orientaci víry, jak ji jako kritiku metafyzických tradic včetně křesťanské Hejdánek prosazuje. Proto není protimluvem varování, že nejhorší, co by nás v budoucnosti mohlo potkat, by bylo opakování dějin křesťanství.<sup>56</sup> Marxismus, křesťanství, ani socialismus (stejně jako kapitalismus) nepředstavují v „daných“ podobách reálnou naději na lepší svět – a to v ohledu jak teoretickém, tak i praktickém:

---

<sup>53</sup> Hejdánek (1981).

<sup>54</sup> DP II, dopis č. 17 (38).

<sup>55</sup> Cooper (2016), 175-6. Aristotelés, *EN* 1155a26–27.

<sup>56</sup> DP II, dopis č. 13 (34): „Jednou ze základních taktických i strategických chyb marxismu (a je to jedna z chyb, na které definitivně selže a zahyne) je jeho povrchnost v přístupu ke svým vlastním zdrojům a kořenům historickým, zejména pak ke křesťanství. Musíme se při opouštění marxismu a při účtování s ním vystříhat této jeho těžké chyby, v jejímž důsledku prochází naprosto nesmyslně všemi typy pokleslosti, deviací a přímo zvrhlostí, jimž se mohl vyhnout, kdyby se dostatečně poučil z historie křesťanství. Bylo by neštěstí, kdyby nějaký příští velký sociální program byl jen další reprízou tohoto absurdního dramatu.“

„...filosofický marxismus nepřijímám, i když se jím cítím věcně osloven a také ovlivněn; politicky je mi – abstraktně vzato (tj. bez přihlížení ke skutečné politické tváři evropských politických směrů) – nejbližší myšlenka sociální demokracie. Ale protože vidím, jak praktická politika sociálně demokratických a socialistických stran v evropských zemích ztroskotává a jak daleko široko není vidět žádnou novou koncepci, žádné nové politické myšlení vycházející ze socialistických principů, jež by se pokusilo zreflektovat tento neuspokojivý stav a ukázat novou cestu [...] cítím se politicky být bližší těm komunistům, kteří si konečně uvědomili nutnost demokratizace společnosti...“<sup>57</sup>

Hejdánek pochopitelně nekonvertuje ke komunismu, jen mu nabízí v jeho ne-mocenské, reformní či eurokomunistické podobě partnerství v dialogu, v němž by se hledala cesta k nápravě věcí obecných. Jedinou reálnou, dlouhodobou nadějí pro Hejdánka ovšem je reforma samotné židovsko-křesťanské tradice a teprve v jejím rámci pak rozvíjení nových sociálních a politických koncepcí, které lze pracovníčně nazývat socialistickými.

Takový „pravý“ socialismus (ovšem Hejdánek není teoretikem socialismu – jde spíše o náčrt jeho chápání nové orientace víry v celospolečenskou praxi či věcně z hlediska vztahů mezi řadovými občany) pak pro Hejdánka v první řadě vždy denotuje praxi a *čin* v protikladu k vyhláškám a jiným slovním proklamacím.<sup>58</sup> V rámci biblicko-křesťanských ideálů smyslu a hodnoty lidského života rozhoduje to, co jedinec *udělal* pro hladové, žízňivé, chudé, utlačené a pronásledované. Přitom důraz na rozdíl mezi slovem a činem, deklaracemi a jednáním, je kruciální: Nevěřící, „který pohotově pomůže člověku, kterému ublížili lotři, má tisíckrát přednost před člověkem-knězem, církevním představitelem [...], který si ubožáka nevšimne.“ Evangelium (a na ně navazující socialismus) je v tomto duchu „nejvěcnější, nejreálnější program pro tento ze všech stran ohrožený, všemožnými strachy svíraný a proto vysoce nebezpečný svět.“ Na problémy všedního dne a otázky, které lidi v tomto nebezpečném světě trápí, tj. na problémy nejaktuálnější a nejvíce potřebující řešení, je „každá teoretická odpověď slabá; a v podstatě marná. Jen čin je tu na místě, jen v praktickém životě se o tom může

---

<sup>57</sup> Hejdánek (2009e), s 97–98.

<sup>58</sup> DP, 29-30: Socialismus „... vznikl jako rozšíření demokratických zásad na oblast sociální a ekonomickou. Dějiny totiž ukázaly, že demokratické zásady a principy zůstanou jen na papíře, pokud jsou omezeny na čistě politickou sféru. [...] Mají-li platit demokratické zásady, pak je nutno – nezbytně a bez kompromisů nutno – je rozšířit tak, aby nezůstaly pouhým slovem.“

rozhodnout.“<sup>59</sup> Nejsou žádné „velké příležitosti“, kromě příležitostí tady a teď, všedního lidského života.

Jinými slovy lze říci, že Hejdánek vedle liberálního práva na *svobodu* a demokratického práva *účasti* vyvyšuje s odkazem na ústřední postavení zbídačených a utlačovaných, *práva sociální a kulturní*, neboli „nároky související s přiměřeným podílem na blahobytu a kultuře“.<sup>60</sup> Nevyšuje-li je, pak s citovaným Habermasem hlásá s odkazem na základní lidskou důstojnost nutnost „rovnoměrného společného působení všech kategorií základních práv“: „Lidská důstojnost, která je všude a pro každého člověka jedna a táž, zakládá *nedělitelnost* základních práv. [...] ‚Lidská důstojnost‘ je seismografem, který ukazuje, co je pro demokratický právní řád konstitutivní – totiž právě práva, která musejí občané politického společenství sami sobě dát, aby si mohli sami sebe vzájemně *vážít* jakožto členů dobrovolné asociace svobodných a rovných.“<sup>61</sup> Habermas v této souvislosti hovoří o založení občanského statusu a společenství, Hejdánek obecněji o založení lidského společenství. Ať už ale jde o rovinu právně politickou nebo obecně lidskou (Hejdánek se od řeči o člověku obecně dostává k rovině právně-politické právě skrze nepolitickou politiku jako zájem obecně lidský, ovšem vědoucí o nezbytnosti politična jako svébytné roviny života člověka), ať už hovoříme o druhých jako o spoluobčanech nebo jako o bratrech a přátelích, výsledkem a shodou je v obou případech absolutní rozsah lidské důstojnosti.

S hlásáním a poukazem k činu souvisí i jistá Hejdánkova skepse k diskusi a plané teorii, které neřeší zásadní osobní či společenské problémy (viz podrobněji dále). Jsme i proto přesvědčeni, že bez dalšího nelze říci, že Hejdánek patří k linii českých myslitelů, kteří tak jako „deliberativní teoretici hledají řešení v kritické diskusi“.<sup>62</sup> Po kritické diskusi bezpochyby volal (a především v její živé podobě byl nenapodobitelně excelentní, účastnil se a sám organizoval nepočítaně diskusí včetně napadané snahy diskutovat i s pohlaváry moci), nicméně stejně zásadní je u filosofa důraz na (za prvé) samostatnou individuální cestu, kterou musí jedinec opakovaně vykonávat bez pomoci kohokoli dalšího, a tak i důraz na individuální odpovědnost a výkon, o který se nelze jakkoli dělit dokonce ani s nejbližšími druhy a přáteli, natožpak se spoluobčany. Je sice pravda, že „kritičtí demokratičtí teoretikové svým vstupem do teoretické i praktické demokratické diskuse se na demokracii osobně i filosoficky podílejí, tvoří ji, reformují ji, sdílejí ji“,<sup>63</sup> nicméně to není vše, ba ani to nejpodstatnější. Základem této výhrady

---

<sup>59</sup> DP, 64, 66.

<sup>60</sup> Habermas (2013), 23.

<sup>61</sup> Habermas (2013), 23-4. Více viz kapitola *Důstojnost, existence a elementární práva*.

<sup>62</sup> Šimsa (2013), 409.

<sup>63</sup> Šimsa (2013), 408.



je v dalším rozebírání koncept pravých a nepravých celků, přičemž pouze pravý celek, totiž jedinec je schopen ryzího jednání a myšlení. Demokracii přitom Hejdánek v duchu Masarykově staví právě na zodpovědnosti a činu takových jedinců-demokratů. (Za druhé) Hejdánek zdůrazňuje, jak výše popsáno, hiát mezi mocí a poslední orientací lidského života, a proto v proudech světového myšlení patří spíše k liberalismu strachu, který „realisticky“ namísto diskuse nebo alespoň jako její pandán staví čin a boj:

“...neměli bychom si myslet, že musíme prostě jen jednoduše debatovat s těmi, kdo s námi nesouhlasí: budeme-li je chápat jako *soupeře*, můžeme jim tím kupodivu prokázat více respektu coby politickým aktérům, než když je máme za pouhé diskutéry – ať už jako diskutéry, kteří se jednoduše mýlí, nebo soupeřníky v hledání pravdy.“ „Pro tento liberalismus nejsou základními jednotkami politického života rozumně uvažující a hloubavé osoby, ani přátelé a nepřátelé, ani vlastenečtí vojáci-občané, ani energicky se svářící soupeři, nýbrž slabí a mocní.“<sup>64</sup>

### 1.5. Kultivace politična jako údělu člověka, občanská společnost

Kromě rozmáhání „emancipátů“ vyžaduje rozšíření oblasti politična o nepolitickou politiku (a politiku zájmů) i fakt, že výraz či pojem „politika“ zahrnuje více než v obvyklém užívání. Zahrnuje totiž nejen „nepoliticko-politické“ aktivity vystavující mocenskou politiku popsanému dvojjedinému tlaku, ale i obecné, s mocenskou politikou vědomě nezápasící dimenze a aktivity lidského života: „všechno, co člověk udělá a podniká, [je] politické“; „politika v širokém smyslu“ je „veškerá lidská aktivita, která má nebo může mít nějaké veřejné důsledky, má svoji politickou stránku.“<sup>65</sup> A i když nám jde o rozbor „nepolitické politiky“ a žádné mimovolní, přirozené politické působení nepovažujeme za hodné pozornosti, je třeba ho zmínit jako podpůrnou motivaci nepolitické politiky. Charakteristika člověka jako zvířete politického, nevyhnutelnost politiky v každém plně lidském životě,<sup>66</sup> činí totiž z bránění

---

<sup>64</sup> Williams (2011c), 44, 98. Důraz na zápas je druhou blízkostí Hejdánka k tomuto liberalismu, první viz výše zmíněný důraz na nápravu škod.

<sup>65</sup> UF, 88. RP, 755 a n. DP III, dopis č. 5 (45).

<sup>66</sup> Srv. Havlíček (2014), s. 132-3, rozvíjející s odkazem k Aristotelovi myšlenku vzájemné bytostné podmíněnosti lidského života a života politického. Nezbytná spjatost myšlení (člověk jako živočich mající *logos*) s životem v polis (člověk jako *zoon politikon*) viz např. Arendtová (1994).

expanzi mocenské politiky nejen odpor vůči mocným, ale především výzvou lidem, aby se chopili role, k jejíž správě a „naplnění“ jsou bytostně povoláni.

Jak je z výše řečeného patrné, Hejdánek z politického osudu člověka neusuzuje na zvýšení prestiže technické politiky v lidském životě – ta není ani nejzákladnějším, ani nejvyšším výkonem a výzvou k politickému životu individua. Naopak je třeba, aby jedinci i společnost jako celek žili nezávisle na státu a technické politice, kterým patří role dopravní policie hlídající dodržování pravidel silničního provozu, usilující o co nejlepší podmínky pro takový provoz, ale nezasahující do toho, kam, kdy a jak kdo jede. Veškeré vyšší politické role přebírají občané, kteří rozhodují o zásadnějších věcech, například zda filosofie a kultura budou ve společnosti mít své místo. (Tedy ani žádná filosofie nemá rozhodovat za občany a společnost, nýbrž naopak.)<sup>67</sup> Moc totiž vylučuje odpovědnost: „...kdo má moc, ten nesmí vposledu rozhodovat. A ten, kdo rozhoduje, nesmí být korumpován svým spojením s mocí. Je to zásada už dost stará (říkalo se jí zásada rozdělení moci); musí být nově prohloubena a rozšířena. Dnes například už víme, že meze musí být stanoveny nejenom výkonné politické moci, ale také moci hospodářské.“<sup>68</sup>

V tomto vyšším (rozhodovacím) smyslu tedy občané musí tvořit politiku jako „vztah svobodných spoluobčanů, kteří ve vzájemné dobré vůli prosazují každý jiný z oněch tří základních, stejně potřebných prvků – tradice, osobního zájmu a sociální odpovědnosti“.<sup>69</sup> Nepolitická politika ovšem není totožná ani s těmito aktivitami, které v Hejdánkově pojmosloví spadají – jako nejobecnější part – do tzv. politiky zájmů. Hejdánek sice občas totožnost obou politik sugeruje (viz výše), nicméně srozumitelnější, koherentnější a perspektivnější výklad vyžaduje odlišení obou aktivit. Podobně jako život člověka není redukovatelný na aktivity v občanské společnosti, není na ně redukovatelná ani nepolitická politika. Té je nutné se intenzivně věnovat (ne jenom) v případech mizerného fungování politiky mocenské (expanze a emancipace) a politiky zájmů (letargie a utlačení), tj. v tomto smyslu je spíše marginální záležitostí života lidí, kteří se jí podobně jako politice mocenské za normálních okolností nemusí věnovat (buď obstarávají běžné životní potřeby, případně se věnují svým plánům a prosazují je ve zmíněné politice zájmů): v nepolitické politice

„...nejde primárně o odlišnou, zvláštní politickou koncepci, zakotvenou v obecné politické teorii, nýbrž o okrajové (i když nezřídka životně důležité) důsledky

---

<sup>67</sup> Hejdánek (1989a), Hejdánek (1978b).

<sup>68</sup> Hejdánek (1978b).

<sup>69</sup> Kohák (1997), 133.

životního postoje, stylu, zaměření, jehož těžiště je mimo politickou sféru, ale které politickou skutečnost bere na vědomí, neobrací se k ní zády, není ignorantstvím, ale přes veškerý přiměřený respekt je připraveno i k takovým politickým činům a rozhodnutím, jež z úzce profesionálního politického a politologického hlediska jsou inkongruentní a rozporná. To vše ovšem proto, že rovina jejich logiky a smysluplnosti je prostě jiná než rovina praktické a teoretické politiky v onom zúženém, specializovaném smyslu.<sup>70</sup>

Zde znovu narážíme na napětí v Hejdánkově konceptu: nepolitická politika, vyzdvihovaná jako neutuchající zápas doprovázející každé opravdové lidství, je tu v roli marginální, dočasná, totiž vychýlený stav společnosti napravující aktivity, které v dobách „normálních“ a v životech běžných občanů (takřka) není třeba. Hejdánek na jedné straně vyzdvihuje charakteristické sepětí člověka a politiky a vyzývá k jeho naplnění, na druhé straně ale sverpě obhajuje a vede život, v němž vládne principiální snaha udržet politiku na okraji dění a bez politických vlivů se věnovat těžišti života spočívajícím v životě nepolitickém – okrajové jsou (a to zase jen pro sám tento život nepoliticko-politický) pak jen důsledky tohoto jinak ústředního života, které má v oblasti politiky mocenské i politiky zájmů. První problém je, že i názorové soupeření občanů (politika zájmů) může překračovat meze či má neustálou tendenci je překračovat, a i tomu musí nepolitická politika vzdorovat: filosofie „nemůže mlčet, když politické programy a političnost začnou přerůstat ze svých legitimních dimenzí a hrozí obsáhnout a proniknout celý život a všechny jeho oblasti. V současné době je náročivost politiky a politiků naprosto neúměrná jejich skutečnému významu pro život jednotlivců i pro život společnosti.“<sup>71</sup>

Je ovšem pravda, že v takovém překročení se politika zájmů stává mocenskou politikou a nepolitická politika je tak rázem opět jejím vzdorem. Zásadnější problém je ale uměnění nepolitické politiky, její marginální postavení proti politice zájmů samotné, neboli vedlejší postavení vůči občanské společnosti. Zde přece ve výše popsaném smyslu obecné péče o lidskost nepolitická politika musí být naopak ústřední. Aníž chceme toto napětí definitivně a jednoznačně řešit, vykládáme ho tak, že nepolitická politika je ústřední jen jako obecný zájem, kdežto politika zájmů tvořící občanskou společnost je „shlukem“ konkrétních, jednotlivce spojujících ale i rozdělujících projektů a zájmů, které jednoduše nelze na obsah nepolitické politiky redukovat (srv. dále rozlišení hutných a řídkých pojmů, kapitola *Morální minimalismus a maximalismus*) – jak vystihuje Dahrendorf: „Občanská společnost uvádí svobodu v život; její

---

<sup>70</sup> DP III, dopis č. 5 (45).

<sup>71</sup> DP II, dopis č. 14 (35).

tvůrčí chaos asociací umožňuje člověku žít svůj život, aniž by se musel doprošovat u státu nebo jiných sil.<sup>72</sup> Onen tvůrčí chaos, různé protichůdné plány a zájmy jedinců, nás paradoxně drží pospolu; nepolitická politika, která je naopak zájmem jediným, by to sama nedokázala, protože sama o sobě je bezobsažná – o tom svědčí i chartisté, kteří zakládali další sdružení, aby naplnili prostor svobody otevírající se s Chartou (ovšem nikoli již otevřený – skutečné otevření způsobilo právě až ona konkrétní naplnění, která Charta sama netvořila).

Hejdánková nepolitická politika spočívá tedy nejen v jiném kadlubu než v boji o moc a hlasy voličů či sympatizantů (technické politiky), ale i mimo politiku jako pokud možno nenátlakové, nemocenské veřejné hlásání ideálů a přesvědčení. Pojem i skutečný, reálný život člověka jako bytosti politické nesmí být redukován (ať už politology či politiky) na „věci mocenské“, ale ani na zdravé názorové soupeření občanů. V něm má nicméně nepolitická politika jako strážce možnosti vedení „plného“ života člověka, včetně jeho političnosti (proti nepravé či míru překračující mocenské politice) jednu ze svých motivací. Nebudeme-li se stavět technické politice (a ovládat ji), ovládne ona nás. Ale postavíme-li se jí, ještě neuskutečňujeme alternativní politiku, ale jen zakládáme možnost pravé politiky zájmů, pečujeme o političnost občanů v daném státě či lidí na zemi obecně.

Nepolitická politika nespočívající ani v zápase o moc, ani v názorovém soupeření, spočívá v zápasu „o větší prostor pro lidství člověka“,<sup>73</sup> přičemž takový zápas je veden – jak jsme řekli – především (avšak naprosto ne jenom, protože lidství brání v rozvoji kde co) s etablovanou (státní) mocí. Kdybychom měli shrnout výše probrané co nejschematičtěji, pak je tu nejprve jako nejpodstatnější člověk jako takový, člověk ve svém lidství, teprve po něm přichází jedinci nárokující si dle svých osobních preferencí více rovnosti a sociální odpovědnosti na úkor svobody (občanská společnost) nebo naopak, a až na samý závěr, v pozadí, ale ne jako šedá eminence, nýbrž skutečně upozaděn vystupuje jedinec jako státní úředník (technická politika). Proto se přes zmíněné napětí nebo právě i s ním v pozadí kloníme k výkladu nepolitické politiky jako výkonu permanentního a příslušejícího každému plnohodnotnému člověku: jako péči o lidskost a tedy jako jádru osvěty a vzdělanosti (výchovy k lidství a služby pravdě – viz následující kapitola) je nutné se jí věnovat permanentně. Právě tato péče stojí i *nad* občanskými a politickými spory vedenými v demokratické společnosti. Okrajové jsou důsledky jejích aktivit na rovině technické politiky i politiky zájmů, protože tvoří její jádro ani hlavní cíl.

Nicméně ani ono postavení „nad“ není jednoznačné: zároveň totiž platí, že zmíněná péče vyžaduje vyspělé občany a širší svobodnou kulturní společnost, jednak právě proto, aby oni

---

<sup>72</sup> Dahrendorf (2008), 53, 56.

<sup>73</sup> DP, 43.

vyspělí jedinci vedli kultivovaně politické a občanské spory, hlavně pak proto, že jen v rámci řádného vedení takových sporů vyspělí lidé teprve mohou vyrůstat – zde žádná osvěta tzv. „druhé kultury“ nakonec nestačí: „Demokratická společnost potřebuje vzdělané, bystře politicky (i jinak) myslící a životně pevné i rozhodné občany, vynikající duchovní, mravní a kulturní vůdce a spolehlivé, obratné a věrohodné politické předáky. Ale kde je vzít? Osvětařením ani přesvědčováním a agitací je ze země nevydupeme; mohou vyrůst jen uprostřed reálných společenských zápasů a střetávání.“<sup>74</sup> Příklon k rovině společenských a individuálních střetů nicméně neoslabuje roli nepolitické politiky, protože ta v době nepříznivé pro řádnou politiku otevírá jednu podobu fronty „plnohodnotných“ střetů a v době příznivé střeží a vylepšuje vydobytý prostor.

Komplikací, kterou budeme řešit v poslední kapitole, je skutečnost, že jako nepolitická politika zásadně přesahuje své vedlejší postavení z hlediska „normálního života“ v jejím pochopení coby permanentně potřebného vzdělávání, tak podobně překračuje své (v uvedeném schématu) nízké postavení i politika mocenská: ta je ve své pravé podobě významnou součástí (v jistém smyslu vrcholem) politiky zájmů, která se bez vstupu do pole technické politiky rovněž neobejde: „Politika, jak tvrdil Masaryk [...] je práce, takže v sobě [...] musí spojovat jak technický výkon moci, tak i kritickou otázku po jejím smyslu“.<sup>75</sup>

## 1.6. Političnost víry a (filosofické) vzdělanosti

Výše jsme viděli, že důvody nepolitické politiky nejsou vůbec jen negativní (obrana před expandující mocí), neboť jejím základem je péče o lidství a vztah k pravdě. Taková péče předpokládá zmíněnou víru a z její orientace vycházející filosofii jako chuť k životu a pravdě. Víra a filosofie proti technické politice a moci staví jako zásadnější a celý lidský život právem integrující „království nebeské“, království pravdy: „stát neintegruje smysl lidského života a jeho funkce zůstává jen v rovině prostředků k transcendentnímu lidskému určení“; biblická zvěst o člověku stvořeném k obrazu božím je zvěstí o lidské svobodě, neboli o člověku, který má možnost chovat se lidsky odpovědně, totiž odpovídat na oslovení pravdou a žít z této transcendence.<sup>76</sup> Úkolem nepoliticko-politicky aktivních lidí je prosazování pravdy *hic et nunc*. To neznamená odmítání politiky, která je jednou z oblastí života tady a teď, kde je víru a

---

<sup>74</sup> PD.

<sup>75</sup> Příbání (2014), 15.

<sup>76</sup> Komárková (1997e), 108. Komárková (1997b), 99-100.

filosofickou reflexi třeba uplatňovat. Politika a nepolitická politika jako zapojení do obecního dění jsou dokonce podmínkou řádné víry – víra, která opomíjí obecní život je „neduživá, ochablá, zbloudilá“: „Nepolitický, resp. politicky neangažovaný křesťan je v podstatném ohledu invalidní, zchromlý, nalomený, zkrátka deficientní. K plnosti života z víry nezbytně náleží také jeho výrazný politický rozměr.“<sup>77</sup> Totéž platí pro filosofa.

Zatímco politika je *pouze* jednou a zdaleka ne nejvyšší rovinou života, v případě nepolitické politiky (ale pamatujme na jistou spřízněnost politiky zájmů a pravé mocenské politiky s nepolitickou politikou) je tomu naopak, neboť ta v podstatě odpovídá „základní politické devize Ježíšova zvěstování evangelia“: „přiblížilo se nebeské království“, nastává království, které není z tohoto světa (Jan 18, 36); a rovněž odpovídá filosoficko-evangelické devize o vládě pravdy, nepředmětné skutečnosti či budoucnosti: „...nebeské či boží království je vládou budoucnosti; ti, kteří se mu otvírají a kteří je přijímají, mají nechat minulost za svými zády.“<sup>78</sup> Oproti varování před „zahlceností“ politikou<sup>79</sup> zde Hejdánek zdůrazňuje, že v lidském životě „záležitosti a úkoly [království božího] jsou nejpřednější, všechno ostatní stojí až na druhém místě“. Služba království božímú či ve filosofově pojmosloví pravdě je podstatou politické angažovanosti, neboť ji z principu nelze provozovat skrytě, neveřejně, v utajení a individuálně:

„Veřejnost působení ve službách pravdy vede křesťana k jeho političnosti resp. je nejvlastnějším zdrojem a základem jeho politické angažovanosti. Pravdu nelze říkat a za pravdu nelze stát, ani za pravdu zápasit jinak než v kulturně-politických centrech, na veřejnosti, na plném světle. A pravdou nikdy nedisponuje žádná moc, ... nýbrž naopak to je pravda sama, která s poslední platností ukazuje v pravém světle každou světskou vládu, každou pozemskou, vnější moc, každou lidskou spravedlnost a všechny mocenské prostředky a je zahalující ideologie. Moc božího království je identická s mocí samotné pravdy; pravdu nemůžete lidem nikdy násilím vnutit, ...pravda vynucovaná se stává lží. Skutečná pravda působí vnitřní mocí, působí svou vnitřní přesvědčivostí, svou vnitřní ‚logikou‘, tj. prostřednictvím logu, slova, řeči, rozmlouvání a argumentování.“<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> PD. DP II, dopis č. 17 (38).

<sup>78</sup> DP II, dopis č. 17 (38).

<sup>79</sup> DP II, dopis č. 17 (38): filosof a věřící ví, že jsou roviny hlubší a důležitější, a proto si nenechá „politikou zaplavit a zahltnit celý svůj život a celé své myšlení“

<sup>80</sup> DP II, dopis č. 17 (38). K spojitosti pravdy a zápasu na veřejnosti srv. dále Hejdánkovo pojetí pravdy blíže vysvětlené v kapitole páté.

Zdánlivě protikladnou úvahu, že stejně jako (technickou) politiku dělají profesionálové, měli by také nepolitickou či pravou politiku vykonávat „neméně školení a odborně připravení zástupci společnosti“<sup>81</sup> a běžný občan by neprovozoval ani jednu z nich, si ve shodě s předchozím nelze vysvětlit než tak, že „odborností“ v druhém případě myslí Hejdánek výchovu a vzdělávání, které mají nejširší či nejhlubší možný rozsah zahrnující právě i filosofii, víru a orientaci v životních postojích a záležitostech pravdy a nepravdy. Ostatně Hejdánek tvrdí, že filosofie zaujímá v pravé a nepolitické politice nenahraditelnou úlohu: „Jedním z nejnvýraznějších nástrojů zápasu o osvobození kultury je rozšíření kritického, neideologického myšlení do nejširších vrstev společnosti. Pro tento veliký úkol zůstává nepostradatelnou úloha kritické, moderní a poučené filosofie; je to úloha, v níž filosofie nemůže být nahrazena ani zastoupena žádnou jinou disciplínou, a už vůbec žádnou institucí.“<sup>82</sup>

Filosofie je zkrátka podle Hejdánka (nepoliticko) politicky orientovaná – a to bytostně. Politika zde má podobný status jako víra: je základním, nevyvratitelným postojem filosofického povolání. Filosofování je vždy už orientované – vírou a láskou k pravdě a k lidem, s čímž je nezbytně spojen postoj politický, jednak jako orientace k obci a k lidem včetně těch, kteří nejsou zrovna v okruhu známých či nepatří mezi úspěšné, a z jejichž strany tak nelze počítat s recipitou, ba kdo dokonce spíše ohrožují naše plány, jednak jako prostředek k veřejnému a koneckonců i mocenskému prosazování dané orientace a z ní nepřetržitě odvozovaných závěrů pro tu kterou dobu a situaci. Filosofie je „výrazem a projevem, myšlenkovým uskutečněním té základní orientace, již filosofie přijme za svou“. Filosofie politiky není pouze oborem politiky, zabývající se politikou jako tématem, ale stává se politikou, uplatněnou na politické rovině.<sup>83</sup> Tak jako je filosofie sama aktem víry a nejen její reflexí, tak je i aktem politickým a ne jen reflexí politiky. Víra jako k činu směřující spoléhání na moc vyšší všech pozemských mocí (budoucnost, pravdu) a politika jako činná starost o spravedlnost a svobodu důvěřující v budoucnost lidstva jako věčně neuzavřeného projektu určují orientaci Hejdánkovy filosofie.

Shrneme-li výše řečené, Hejdánek řádnou svobodu a dobrý život člověka spojuje s jeho účastí na politice do té míry, nakolik politiku spojuje se vzděláním, s péčí o pestrou občanskou a kulturní společnost, v níž vládne či je umožněna orientace k pravdě. Vzdělání (a tedy i političnost občanů, která se jako určitý typ vzdělání rýsuje) není v tomto duchu prostředkem

---

<sup>81</sup> DP III, dopis č. 6 (46).

<sup>82</sup> DP IV, dopis č. 4 (61).

<sup>83</sup> UF, 81, kde je teze o víře, již zde parafrázujeme.

k čemusi dalšímu (praktickému životu) podmíněným „společenskou potřebou“, nýbrž naopak je tím, čím se dění ve společnosti má řídit.<sup>84</sup>

Nepolitická a pravá politika jednak stojí na vzdělaných lidech a vzdělávání, které není utilitární „objednávkou“ ať už ze strany státu, národa, regionu, rodiny nebo jedince samého, jednak sama jako odpor vůči překračování míry (státní) moci právě takovou sféru svobody, vzdělávání „svobodných duchů“ zakládá a tvoří: *odporuje* epidemii moci do sféry, která si zachová samu sebe jen tehdy, není-li sama kompromisem s mocí, a *objasňuje* a promýšlí situaci, lidské jednání a život z hlediska, které není redukováno na mocenskou politiku.

Když odmítá chápat pokrok a vzdělání jako prostředek k sebeuplatnění a pozvednutí jedinců i celého státu, hlásí se Hejdánek k Masarykovu „převrácení hodnot“.<sup>85</sup> Samostatnost a spása spočívá v mravnosti a vzdělanosti samých, státní samostatnost přichází na řadu až druhotně, vzdělaný a mravný člověk se obejde bez ní, respektive ji zdolá. Zásadu vzdělanosti, kulturní a duchovní samostatnosti nelze nijak nahrazovat svébytností odvozenou z „nepravých celků“ jako je stát či politická strana: „U nás i politická strana vedle svého užšího programu politického musí stát na pevném základě širokého programu kulturního. To u národa menšího, i kdyby byl politicky samostatný, ani jinak být nemůže, nemá-li i ta politická samostatnost být jen pro forma a politický prostředek mocnějšího souseda.“<sup>86</sup> O účelu zde můžeme mluvit jen ve smyslu neúčelném: celkové pozvednutí duchovně-kulturní úrovně lidí a jejich vzájemných styků, vzdělání pro vzdělání samo, pro člověka jako takového bez nějakých dalších „kvůli“. Takový výklad ovšem nelze plést s doktrínou například režimu vládnoucího v době Hejdánkova psaní většiny zde probíraných textů, že „jedinou správnou cestou zvyšování vzdělanostní a kulturní úrovně je její zvyšování jenom u nejširších vrstev“. Právě tato oblast, kde se nekumuluje moc, ale hledá pravda, umožňuje bez dalšího rizika, ba naopak s jistotou prospěchu všech, nechat vynikat výjimečné jedince. Právě zde je místo pro jedinečnost a „elitářství“: „...nikde jinde nejsou kladeny tak základní předpoklady pro pokrok společnosti k větší lidskosti, k občanské

---

<sup>84</sup> „Příliš často jsme slyšeli, že žádná společnost nemůže investovat obrovské sumy do vzdělání lidí, jejichž kvalifikace pak nemůže využít. Říkalo se nám to, jako by vzdělání bylo jakýmsi luxusem, na nějž zbývá, až když jsou pokryty jiné potřeby. Proti tomu je nutno zdůraznit pravý opak: luxusem není vzdělávat lidi víc, než činí jakási ‚společenská potřeba‘ (o ní – nota bene – rozhodují často lidé bez potřebného vzdělání) – luxusem je nevyužívat všech možných prostředků ke zvýšení vzdělanosti občanů nebo dokonce nevyužívat ani té vzdělanosti, která tu už je k dispozici. Luxusem je zejména plýtvání talenty – a to pod jakýmikoliv záminkami, a v důsledku jakýchkoliv ideologických zdůvodnění. Luxusem je nechávat rozhodovat o důležitých, pro život společnosti rozhodujících záležitostech lidí nekvalifikované a nekvalitní, zatímco kvalifikovaní a kvalitní jsou diskriminováni.“ DP III, dopis č. 16 (56). Totéž platí u vyššího vzdělávání a univerzit: nejsou tu kvůli státu, vynálezům, průmyslu nebo pozvedání regionu – to vše mohou také přinášet, ale až jako sekundární cíl. Prvotní je žádnou jinou starostí nerušená péče o věci povznášející, o pravdu, dobro a krásu. Viz Hejdánek (1993b).

<sup>85</sup> Ovšem filosofické předchůdce lze stopovat zase až k Sókratovi, který vykládá o filosofovi jako jediném pravém politikovi a o státnictví jako *paideia*. Viz Platón, *Gorgiás* a Patočka (2012), 128-176.

<sup>86</sup> DP IV, dopis č. 3 (60), kde cituje Masarykovu *Českou otázku*, kap. 75.



odpovědnosti, k politické vzdělanosti a rozhledu, než právě tam, kde pionýři na svou pěst a na svá rizika prozkoumávají terén budoucnosti.“<sup>87</sup> Nepochitická politika jako odpor proti moci tak v žádném případě neprosazuje bezbřehé rovnostářství. Naopak jí jde o rozšiřování oblastí, v nichž jedinci mohou co nejvíce vynikat a prosazovat své nejlepší já – aniž by ovšem zbídačovali ostatní, jak je tomu v případě moci a síly, kde platí pravidlo o nulovém součtu, kde jeden vyniká vždy jen na úkor druhého.

### 1.7. Odpor a objasňování

Kromě výše popsaných distinkcí Hejdánek rozlišuje dvojí typ politického tlaku na společnost a jedince v ní žijící: buď jde o nevědomé, nechtěné zásahy „politiky nedostatečně promyšlené“, anebo o záměrné úder „politiky zvrhlé“. Aktivita nepolitické politiky jsou pochopitelně obranou a prevencí před oběma typy „zmocňování“, nicméně formu mají adekvátně oběma typům jinou. V případě zvrhlé politiky je na místě bezodkladný „odpor, praktické čelení a veřejné odhalování“, kdežto v případě nepromyšlené politiky (někdy připsatelné i „pravým politikům“) je zapotřebí *objasňovat* situaci a možnosti politického jednání.<sup>88</sup>

Toto rozlišení dobře ukazuje dvě složky každé nepolitické politiky. Totiž, každá politika je do určité míry nedostatečně promyšlená (tak jako každý lidský život) a každá má tendenci expandovat a zvrhávat se.<sup>89</sup> Odpor spojený s veřejným odhalováním a objasňování jdou ruku v ruce: odpor objasňuje (třeba tím, že nutí mocné vyložit karty, ukázat kam až jsou schopni zajít při odmítání jejich expanze) a objasňování je zřejmým odporem; odpor bez objasňování a hledání lidsky a společensky přijatelných, rozumných východisek by byl desorientovaný a neúčinný, objasňování bez odporu by bylo neživotným teoretizováním, okrajovou „avantýrou“ či alibismem samé politiky mocenské. Podvojnost nepolitické politiky tedy nelze chápat tak, že nejprve je tu odpor a teprve po jeho úspěchu přichází pravá politika a nepoliticko politické objasňování. Potlačení mocenské politiky – již jako výkon nepolitické politiky či pravé politiky – umožní plnější rozvinutí nepolitické politiky a naopak.

---

<sup>87</sup> DP III, dopis č. 16 (56). Dále viz Hejduk (2014).

<sup>88</sup> DP III, dopis č. 5 (45).

<sup>89</sup> Cest ke zvrhnutí je mnoho a hrozí i u nepolitické politiky: jeden příklad zdánlivě nevinného, niterného nutkání, které je ale o to zákeřnější, popisuje Hejdánek sám u sebe: „... jsem se mnohokrát přistihl, jak niterně toužím po oficiálním ‚přijetí‘, po akceptaci a respektu, po uznání, že přes svou nekonformitu [...] stojím ‚na správné straně barikády‘...“ Hejdánek (2010), 225.

Dané schéma také podporuje naše vysvětlení Hejdánkových zmínek o zbytnosti nepolitické politiky v normální společnosti. Ty dávají smysl v případě nepolitické politiky pojaté jako *odpor*. Když pak jinde naopak čteme, že zatlačení mocenské politiky „uvolní prostor pro ‚skutečnou‘, ‚pravou‘ politiku, totiž politiku ‚nepolitickou‘, tj. nikoli mocenskou, nýbrž pracující argumenty a přesvědčováním“,<sup>90</sup> jde o *objasňování* v nejširším slova smyslu.

Výše zmíněný Sókratés je prototypem extrému, který je od politiky a veřejného působení osvobozen zcela, aby zakládal celou duchovně vzdělávací oblast, jež přináší do života vůbec možnost objasňování a koneckonců i „vzdělaného“ odporu (v jeho metodách, strategiích, směřování atd.).<sup>91</sup> Ještě i v tomto od politiky zcela osvobozeném zakládání oblasti, z níž se rodí vše podstatné včetně pravé politiky, pak ale Sókratés může říci: „...jsem jeden z mála Athéňanů [...] kdo pěstuje politické umění v pravém smyslu toho slova, a jediný z lidí naší doby provozují pravou politiku“ (*Gorg.* 521d). Sókratés je tak paradoxním případem toho, kdo maximálně opouští veřejnou a politickou sféru, aby ji nejvíce ovlivnil. Extrémně se ho pak týká fakt, že péče o veřejné věci může být zbavena jen malá část populace, výjimečné případy. Provozovat nepolitickou politiku sokratovským způsobem (v moderních dějinách známe i jiné extrémny – např. civil disobedience) rozhodně není ideální a nesmí se stát ideálem běžného člověka: „Ve zdravé obci mohou být nejen trpěni, ale mohou plnoprávně žít i lidé, kteří se k politice a k veřejným záležitostem programově obracejí zády; nesmí jich být mnoho, o tom není pochyb, ale jsou významní, protože právě oni mohou celé obci posloužit svým - byť přehnaným - důrazem na to, že lidský život zná hlubší roviny než rovinu společenskou, veřejnou a dokonce snad už politickou. (Rozuměj: mocensky politickou).“<sup>92</sup> Normální jedinec v konsolidované a prosperující společnosti se o věci veřejné a obecní stará a vystupuje v nich, i když nejsou nutně nejzásadnější částí jeho života; starost o ně ale tvoří „obec“, která teprve umožňuje věnovat se i tomu nejzásadnějšímu a žít každému svému členu plně soukromý i společenský život.

Nepolitická politika tedy není prodloužením politiky technické, nýbrž kulturně-společenského života a to především v těch jeho oblastech, které směřují k životu vůbec, k oslovení každého, kdo si nárokuje péči o lidský život jako takový (tradičně umění, náboženství, filosofie). Její základy tak spočívají, stejně jako nejvyšší výkony například umělecké, ještě jinde: v osobním,

---

<sup>90</sup> DP III, dopis č. 6 (46).

<sup>91</sup> Distance od politiky viz například Platón, *Apol.* 31d-32a: „Jest to ve mně [...] jakýsi hlas, který, kdykoli se ozve, pokaždé mě odvrací, abych nedělal to, co právě hodlám dělat, avšak nikdy mě k ničemu nepobízí. Toto jest, co mi zabraňuje zabývat se politikou, a jak se mi zdá, je velmi dobře, že zabraňuje; neboť dobře vězte, občané athénské, že kdybych se byl dávno oddal politické činnosti, byl bych již dávno zahynul a ani vám bych nebyl nic prospěl ani sám sobě. [...] kdo vskutku bojuje za právo a chce být jen na krátký čas zůstatí bez pohromy, nezbytně musí žít v soukromí, a ne být člověkem veřejně činným.“

<sup>92</sup> DP III, dopis č. 6 (46).

niterném duchovním životě, neboli na rovině hlubší než je obvyklá rovina společenská, veřejná a politická – proto, právě jako činnost v zásadě nepolitická (ona „političnost“ je vlastně jen pomocným výrazem pro oblast, do níž se rozšiřuje „nepolitičnost“, která je obsahem daného spojení), trvá i v době, kdy politika a stát dobře fungují a lidé se mohou věnovat věcem osobně důležitým, věcem přinášejícím smysl a hluboké uspokojení (výchově dětí, přátelení, vědě, umění). Když se pak řeší „rozhodující společenské problémy“, případně posilují či oslabují určitá řešení těchto problémů, tak k tomu nejvíce přispívá hluboká zakotvenost lidí právě ve věcech „osobně důležitých“, zakotvenost, která má ale ještě další, svoje vlastní zakotvení: v hlubším myšlení a vzdělání, které se jí dostalo na školách a univerzitách, při četbě „krásné“ literatury, v osobních stycích s oněmi extrémny jako byl Sókratés, Ježíš či méně extrémně a geniálně Rádl, Patočka či Masaryk. Jinak řečeno: „Základy života společnosti nejsou ... ani v politických strukturách, ani v ekonomice, ale ani v kultuře či civilizačním typu; společnost stojí na konkrétních osobních vztazích mezi lidmi.“<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Hejdánek (1978b).

## 2. Charta 77

*V některých kruzích našeho společenství se projevuje nápadná nechuť k tomu, obětovat energii a čas na práci pro Chartu. Politováníhodná je zejména nechuť převzít funkci mluvčího. Chápu, že se nikdo nežene rád do nepříjemností, které nejsou vyváženy ničím jiným než vědomím splnění občanské povinnosti (a jsem si vědom, že nad touto poněkud patetickou formulací se mnoho lidí ušklíbne). Ale Charta 77 je tak vynikající, tak mimořádný fenomén v našich poválečných dějinách, že svědčí o politické krátkozrakosti a možná i o problematických kalkulacích, jestliže prominentní a renomovaní signatáři, o jejichž aspiracích do budoucnosti nikdo nemůže zůstat na pochybách, odmítají na sebe vzít (jistě nemalé) riziko, spojené s funkcí mluvčího Charty 77. [...] Myslím však, že tu nejde na prvním místě o otázku statečnosti, nýbrž o politické hodnocení situace, a to právě považují za mylné a trochu i podezřelé.*

*Dopisy příteli III, dopis č. 17 (57).*

V následující kapitole na textech Ladislava Hejdánka ukážeme, že existuje specifický, *filosoficko-vzdělávací* koncept Charty 77 a nepolitické politiky obecně, jemuž nevládnou žádné konkrétní programy a rozvrhy. Dokonce ani zákonnost, dodržování lidských práv a morálka přes své zásadní postavení nejsou prvním a posledním cílem Charty. Přes zřeknutí se programu nicméně nemá této neúčelové iniciativě vládnout relativismus. Rozhodující charakteristiky a působení Charty, jež v následujícím textu přiblížíme, vyplývají ze specifického vztahu k specifické pravdě. Takto z hlediska politiky minimalisticky a z hlediska kultury či filosofie maximalisticky koncipovaná Charta a nepolitická politika se ukazuje jako iniciativa schopná udržovat vstřícný vztah k pravdě i v širší společnosti a politice.

### 2.1. Hejdánkova ortodoxie: principy Charty 77

O statusu a rozsahu, který Hejdánek nepolitické politice připisoval, svědčí v neposlední řadě jeho lpění na původním *Prohlášení* Charty 77: „...zdůrazňování těchto mezí [že „pravá političnost, pravá občanskost se uplatňuje převážně ve sféře, do které státní orgány a státní

politika nemají co mluvit“, TH] a určité rigidnosti těchto mezí vyneslo názorům Hejdánka [...] označení hejdánkovská ortodoxie“.<sup>94</sup> Tato ortodoxie je přitom spjata s tím málem konzervatismu („nezbytný konzervatismus“), který filosof jinak tolik fixovaný na „nové“ obhajoval: když už se přijde s něčím novým – a Charta 77 byla „nevídaným experimentem“ –, a to se rozpracuje do věcné a fungující aktivity, pak je nutné vytrvat s původními idejemi a celým projektem, aby se ukázalo, zda k něčemu jsou a hlavně do budoucna mohou být.<sup>95</sup> Obecně platí, že žádnou akci (společenskou či osobní) nelze na něčem založit a pak ji udržovat proměňováním oněch základů – tím bychom ji dopředu odsoudili k zániku: „Nejen státy se udržují těmi ideami, na jejichž základě vznikly; platí to i pro Chartu 77. Základní dokument z 1. 1. 1977 musí zůstat v platnosti ve všech detailech, dokud nebude možno se obvyklou demokratickou cestou dohodnout o eventuelních změnách. Chce-li někdo jít cestou, kterou považuje za lepší a efektivnější, necht’ se o to pokusí a demonstruje tak i ostatním, že viděl situaci lépe. Ale ať se k tomu rozhodne sám a získá si pro to další přesvědčováním; ať se neopírá o Chartu 77 jako o nástroj. [...] Ustoupit od norem ustavujícího dokumentu Charty 77 by znamenalo ohrozit její vnitřní konsistenci a připravovat její konec.“<sup>96</sup> Totéž platí v široce pojaté politice obecně: budování mocenské pozice na úkor rozvíjení a sledování idejí, tj. vlastně málo pravé politiky a duchovní orientace ve prospěch pseudopolitiky, ničí státníky a celé státy.<sup>97</sup> Svoji argumentaci pro *nepoliticko politické* zásady Charty staví Hejdánek v nejširším smyslu na *dějinnosti*. Ta je vždy obhajobou jistého konzervatismu, protože bez minulosti a provázanosti všech tří dimenzí času ji nelze myslet. Nejde ovšem o žádné držení osvědčených starých pořádků, nýbrž o to, že člověk „nesmí chtít začínat od začátku“<sup>98</sup> (alespoň pokud se „začátkem“ nemyslí „nové“, po svém v reakci na nové výzvy doby), pokud jako dějinná bytost

---

<sup>94</sup> *Infoch* (1986), 15. Citace v hranaté závorce je z DP, 43.

<sup>95</sup> Hejdánek zde na rovině společenské prosazuje princip, který má kořeny v jeho ontologii: „...všechno skutečně nové, nemá-li hned pominout a být tak bez možnosti cokoli dále ovlivnit (a také bez možnosti, aby něco dalšího mohlo na toto ‚nové‘ navázat), se musí uskutečnit (uplatnit, realizovat) tak, že určitým ‚novým‘ způsobem aranžuje resp. zorganizuje něco z toho, co už tu bylo a je a má jakousi setrvalost, tj. schopnost aspoň nějaký čas setrávat v relativně pevné, aspoň navenek relativně neměnné či málo a pomalu proměnlivé formě.“ Hejdánek (2004), 3. Podobné minimum „podivného“ konzervatismu známe od Sókrata: „Na které místo se kdo postaví, pokládá je za nejlepší, [...] tam má [...] trvat a podstupovat nebezpečí, nic neuvažuje ani o smrti ani o ničem jiném, kromě hanby.“ Platón, *Apol.* 28e.

<sup>96</sup> DP III, dopis č. 12 (52).

<sup>97</sup> „...to, že se Stalin rozhodl jít cestou budování všemocného státu, bylo osudné pro budování socialismu. Stalin vytvořil supervelmoc, [...] ale obětoval za to opravdový socialismus... [...] Důležité je, že tím byla nastoupena cesta, z níž není návratu, protože taková supervelmoc se vyvíjí směrem, který už ani nejschopnější státníci nejsou s to kontrolovat a regulovat (a tím méně státníci neschopní). Je to dokladem toho, že dočasné opuštění zásad se může stát (a obvykle stává) jejich opuštěním trvalým; a dříve nebo později vede ke katastrofě nebo alespoň velkému selhání. Stalin ‚bojoval‘ stále revizionismu, ale sám revidoval samy základy Marxova programu; byl v tom ohledu málo konzervativní; opustil kořeny, z nichž vyrůstalo socialistické světové hnutí – a v tom ohledu byl málo radikální. Může se jevit jako veliký, když zapomeneme na jeho nesčetné oběti.“ DP III, dopis č. 12 (52).

<sup>98</sup> DP III, dopis č. 12 (52).

věří v pokrok lidstva, v možnost zlepšování života na zemi. „Konzervativním“ apelem je výzva k pokračování v rozvoji osvědčených principů či ještě dost nevyzkoušených projektů v nových situacích. Nikdy není snadné dostatečně rychle se zorientovat v tom, co nastává a osvědčené principy – v našem případě principy Charty 77 – mají za úkol vytvořit nejzákladnější rámec, který zamezí napáchání škod a rozšíření počtu obětí či dokonce jako podmínka systematického a kritického hledání a prosazování konkrétních forem nového, lepšího života napraví nebo omezí škody již napáchané. Stejný konzervatismus tvoří argument proti překotné snaze bourat socialismus a zakládat opozici k stávající moci: „...ustavení skupin politické opozice by nemohlo řešit hlavní a nejaktuálnější úlohy, před nimiž dnes stojí společnosti tzv. reálného socialismu [...]. Kromě toho nejsou struktury a aparát režimu nejen připraveny, ale vůbec uzpůsobeny k integraci opozice do politického života země. Jedinou perspektivou proměny (reformy) režimu je [...] postupná výměna osob a s ní postupující liberalizace či spíše změkčení represivních metod, umožňující jistý omezený příliv racionálních opatření v technokratickém smyslu. Alternativou by mohl být jedině zvrat, který je však v jednotlivé zemi nemožný vzhledem k již zmíněnému rámci celoblokové kontroly, zatímco celkový zvrat je nemyslitelný bez katastrofálního průběhu a snad ještě katastrofálnějších následků.“<sup>99</sup>

O nemožnosti spojovat Hejdánka s klasickým konzervatismem svědčí ostatně fakt, že přes lpění na původním prohlášení byl mezi chartisty zároveň nepopulární kvůli kritice, které chtěl aktivity Charty a chartistů podrobovat: „Naše aktivity, jak už jsem naznačil, trpí jednou slabostí, která je odleskem mnohem větších slabostí oficiálních: nemáme odvalu a nemáme chuť se na sebe navzájem podívat kriticky a střízlivě a věcně hodnotit své nedostatky. Cítil jsem to od počátku a pokoušel jsem se zavést dialog a polemiku do našeho vnitřního života.“<sup>100</sup> Neměnným má tedy být základní rámec, uvnitř kterého (tj. o jeho konkrétní, věcné podobě) se ale vede zápas a dochází tak ke změnám, zlepšování a vůbec „akcím“ jako svědectví správného postupu. Jedna věc jsou principy Charty, druhá její výkony a interpretace, neustále znovu domyšlené, s ohledem na dění ve státě, ale i ve světě.

Načrtnutím Hejdánkova konzervatismu a dějinnosti jsme se odklonili od sledování jeho konceptu nepolitické politiky. Zpět vede otázka, na čem konkrétně v činnosti Charty 77 lpěl? Byly to v zásadě tři nepolitické politické „univerzálie“ prosadivší se jako její základní principy: a) dodržování zákonnosti (Havlíčkův „zákonný odpor“), b) respektování lidských a občanských práv a svobod, c) nepolitičnost a neprogramovost, tj. neztotožňování ani nespojování iniciativy Charty s žádnými konkrétními hnutími a programy. Třetímu bodu, který je jen zdánlivě pouhou

---

<sup>99</sup> PD.

<sup>100</sup> DP III, dopis č. 17 (57).

askezi, se budeme věnovat v další podkapitole. Z prvních dvou aktivit byla primární ta, která se týkala lidských práv: „Charta 77 tu je proto, aby ukazovala a vymezovala prostor lidské a občanské svobody, sféru lidských a občanských práv, které mají a vposledu musí být respektovány i ze strany státu, aby upozorňovala na svobody dosud nevyužité a práva dosud neuplatněná a inspirovala tak členy společnosti k novým svobodným aktivitám a iniciativám, a posléze aby [...] trpělivě, ale soustavně odhalovala jak obecné podoby, tak jednotlivé případy nelegitimního a nelegálního porušování lidských a občanských práv ze strany státu, úřadů a jednotlivců v úředním postavení, aby je zveřejňovala a sledovala způsoby, jak dochází k jejich nápravě. Paralelně s touto svou hlavní aktivitou sleduje i stav zákonnosti v zemi, tj. případy jejího porušování, způsoby nápravy a také nutné případy, kdy je třeba zákony novelizovat nebo zrušit a nahradit jinými, protože nejsou jednoznačné, mají příliš široké možnosti pro aplikaci výjimek anebo jsou v rozporu s jinými zákony, s ústavou a s mezinárodními závazky, pokud jde o interpretaci a uplatňování lidských a občanských práv.“<sup>101</sup> Navzdory „aktivnímu obrázku“ hlídání dodržování zákonů a respektování lidských práv jde v prvních dvou bodech koneckonců o rutinní činnost, zatímco výkon na pomezí tvůrčí aktivity je čímsi docela zvláštním, co chápeme jako samu podstatu nepolitické politiky, jak ji Hejdánek rozvádí v návaznosti na Havlíčka, Masaryka ale třeba i Sókrata, totiž jako vzdělávací činnost spočívající v rozvíjení imaginace, práce s pojmy a reflektujícího myšlení vůbec a vedoucí k proměně vědomí a schopnosti a chuti vztahovat se k pravdě a „nedanému“. Dokonce i v citovaném odstavci zdůrazňujícím prvé dva body je přítomen tento „vzdělávací“ a „tvůrčí“ aspekt, protože všechny tři činnosti jsou pochopitelně provázané, respektive ono vzdělávání a reflexivita je jádrem výkonu Charty a nepolitické politiky vůbec – viz ono *ukazování* a *vymezování* prostorů svobody a práv, *odhalování* či *objevování* „dosud nevyužitého a neuplatněného“ či *novelizace* a nahrazování daných zákonů novými. Zde nelze vidět zdaleka jen popis a odkaz k dějícím se nespravedlnostem, minulým a přítomným faktům, zde je slyšet hudba budoucnosti – tvůrčí odhalování a pojmové zpracovávání toho, co přichází, co zatím nikdo nevidí jasně, ale ono to již vidět možné je a mělo by být. Oddělení prvních dvou principů od třetího je zkrátka zjevné: dodržovat zákony a respektovat lidská práva *nemá* Charta sama ale vláda a režim (Charta zde toliko „hlídá“), zatímco chartisté vymezují, promýšlejí, hledají a objevují. Rutinou nicméně nejsou ani prvé dvě aktivity – právě proto, že nejsou jen hlídány, ale stále nově podněcovány aktivitou třetí.

---

<sup>101</sup> Hejdánek (1978a). Více o lidských právech, jejich statutu, obraně a vztahu k zákonnosti v kapitole „Morálka, slušnost a etika štědrosti“.

## 2.2. Nehnutá neúčelovost

Ačkoli Hejdánek vyzýval k dalším politickým, občanským a kulturním iniciativám chartistů, zároveň je striktně odlišoval od působení samotné Charty; jakkoli různé a třeba i konfliktní, aktivity pouze nesmí porušovat zásady Charty, která je jejich bází, ale sama nemá jejich ambice.<sup>102</sup> „Především existovala různost stanovisek už na počátku; náleží k nejspecifičtějšímu charakteru Charty 77, že to není společenství založené na společných názorech, pojetích ani programech, a to politických ani jiných, nýbrž na jediných dvou principech, na nichž se shodli lidé jinak zcela rozdílného životního, duchovního, kulturního, politického atd. zaměření i společenského a profesionálního zařazení. Jedním principem je prosazování respektu k základním lidským a občanským právům každého jednotlivce ve všech rovinách a sférách společenského života; tento princip je universální, tak říkajíc všelidský, neboť se obrací se stejnou výzvou ke všem lidem na celém světě a volá po jejich solidaritě a spoluúčasti. Druhý princip je konkrétně společensky a politicky podmíněn: je jím zásada zákonnosti a respektu k zákonům – tj. konkrétně k našim československým zákonům.“<sup>103</sup>

Právě třetí princip, „nejspecifičtější charakter“ Charty, měl zaručovat, že aktivity připisované Chartě jako celku a ne jen některým jejím členům, budou nepoliticko politické, resp. nebudou „vytyčovat vlastní programy politických či společenských reforem [...] a tak budovat základnu ani pro nějakou současnou opoziční politickou činnost, ani pro nějakou příští etablovanou mocenskou politiku.“<sup>104</sup> Hejdánek neodmítá jen podíl na stranické politice, distancuje se i od politiky zájmů a hledání společné ideově politické základny.<sup>105</sup> To ovšem nevyklučuje nějaký konkrétní politický čin, pouze motivy a cíle musí zůstat nepoliticko politické, tedy napomáhající posunu k lepšímu *objasňování* stávajícího dění a s ním spojených výzev: „Filosof může přistoupit dokonce ke konkrétnímu politickému činu, tj. zasáhnout do politické arény. Ale v takovém případě to dělá nikoliv proto, aby dosáhl nějakého (byť sebeomezenějšího) mocensko-politického cíle, nýbrž aby zvýraznil a podtrhl širší kontexty dané politické situace, aby poukázal na platnost určitých principů a zejména aby přispěl k tomu, aby se politická situace anebo určitá politika vyjevily v pravém světle, tj. ve světle pravdy. Filosof tedy může vstoupit do ‚politické hry‘, ale činí tak proto, aby ji otevřel, nikoli aby prostě

---

<sup>102</sup> Viz např. DP II, dopis č. 8 (29), DP III, dopis č. 17 (57).

<sup>103</sup> Např. viz DP II, dopis č. 5 (26), DP III, dopis č. 3 (43).

<sup>104</sup> DP, 126. Srv. DP II, dopis č. 13 (34), kde Hejdánek vylučuje političnost také z formálních důvodů: „...neexistují pravidla politického zápolení ani podmínky možného úspěchu“.

<sup>105</sup> DP II, dopis č. 15 (36).



jenom přijal její pravidla. Politická sféra má vždycky tendenci se uzavírat; filosofie do ní zasahuje, aby vždy znovu poukázala na poslední principy, na nichž stojí každá POLIS, ať si to uvědomuje či nikoliv, ať to respektuje anebo se proti nim hrubě provinuje.“<sup>106</sup>

Ona nepolitická zajišťovala obecnou přijatelnost iniciativy, a tak i spolupráci lidí a skupin, které se jinak názorově neshodnou. Hejdánek tak, přes opakované výzvy ke kritickému dialogu uvnitř Charty, prosazoval „konsenzuálně orientovanou praxi“ a „neteleologicky chápaný disent“.<sup>107</sup> Přes „obecnost“ – univerzálnost, nikoli abstraktnost – prohlášení měla mít iniciativa konkrétní, praktické dopady: „[Charta 77...] chce sloužit obecnému zájmu [...], nechce vytyčovat vlastní program politických či společenských reforem či změn, ale vést v oblasti svého působení dialog s politickou mocí, zejména s tím, že bude upozorňovat na různé konkrétní případy porušování lidských a občanských práv, připravovat jejich dokumentaci, navrhopvat jejich řešení, předkládat různé obecnější návrhy směřující k prohlubování těchto práv a jejich záruk, působit jako prostředník v případných konfliktních situacích, které může bezpráví zviklat, apod.“<sup>108</sup>

Jinými slovy, Hejdánek spolu s Patočkou věří, že s Chartou v životě obecně, nejen v politice, posílí „nová ideová orientace“, orientace k základním občanským a lidským právům a morálně-duchovním elementům v životě politickém i soukromém.<sup>109</sup> Nejde ale o ideologii či „ideově politickou základnu“: Charta 77 ztělesňuje svědectví, jak funkční a zásadní (v životě národa, státu, ale i celé Evropy a snad i civilizace; v zápase s různými typy moci) mohou být iniciativy, jež tvoří lidé, které nespojuje „žádná ideologie, [...] představa dokonalé společnosti nebo třeba jen lepšího uspořádání společenských a politických poměrů“. Charta sice prosazovala myšlenky lidských a občanských práv, nicméně signatáři nesdíleli žádnou jejich koncepci či zdroj – sdíleli jen ochotu věnovat se systematicky a kriticky dialogu o „nejhlubších zdrojích individuálních i kolektivních práv v té otevřenosti, jaká charakterizuje diskuse vědecké a filozofické.“<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> DP II, dopis č. 15 (36). Terminologicky by zde bývalo přesnější v intenci ostatních textů a smysluplného výkladu namísto o „politickém činu“ hovořit o „nepoliticko-politickém činu“.

<sup>107</sup> Kopeček (2007).

<sup>108</sup> Císařovská, Prečan (2007), 3. Nepolitická Charty 77 kritizovali mnozí chartisté (výrazně např. exkomunisté) a mnozí odpůrci režimu kvůli ní do Charty ani nevstoupili (např. E. Mandler, který o Chartě tvrdil, že akorát otupuje politický odpor a rozšiřuje útlak, přičemž krizi celé společnosti může zažehnat jen politická akce; srv. Fine (2011), 233). Silný argument umírněného křídla „politiků“ říkal, že režim či situace z Charty časem politikum udělaly a západ Chartu za politického partnera považuje, na což nelze nereagovat. Hejdánek připouštěl jen to, že Charta by ve vhodné chvíli mohla podporovat političtější hnutí, s nimiž by se ale nesměla paktovat. Mnozí chartisté pak po sametové revoluci skutečně do politiky vstoupili; Hejdánek, ačkoli mu byly nabízeny vysoké posty – například prezident Havel ho přesvědčoval, aby přijal funkci místopředsedy Čalfovy vlády –, vždy trval na tom, že bude užitečnější svojí odbornou prací (výukou filosofie na universitě) – viz kritika Havlova přijetí postu prezidentského úřadu v kapitole třetí.

<sup>109</sup> Patočka (2006), 444.

<sup>110</sup> *Infoch* (1986), 5 (Hejdánek).

Obsahově (nejhlubší zdroje) i formálně (vědecko-filosofická otevřenost a kritičnost) se tedy jednalo o aktivitu filosofických ambicí, respektive o součást praktické filosofie.

Chartisté tedy svůj „nejspecifičtější charakter“ – zdrženlivost k politickému, společenskému a veřejnému dění – doplňují pozitivní činností, reflexí „...činnosti občanských iniciativ a odhalování nedostatků a mezer v jejich nejhlubší motivaci“. Jejich odstup tedy není veden snahou o kontemplaci či teoretizování mimo zdejší, světské dění. Nezúčastněná účast nejen na politickém, ale i kulturně-občanském dění prakticky vedla k rozšiřování: „...prostoru nejenom dalších typů občanských aktivit, ale veškeré kulturní, myšlenkové a duchovní tvorby, jakož i předávání jejich výsledků a všeobecné vzdělanosti nezávisle na oficiálních institucích.“<sup>111</sup> Tato aktivita tvořila vnitřní náplň a méně zjevné pozadí veřejné činnosti Charty (obrana lidských práv a sledování zákonnosti) a podmiňovala její status uznávaného nezávislého kritika.

Naději na reformu celku společnosti za pomoci takto neúčelového, nehnutého, sebekriticky-vzdělavatelského a ve své pestrobarevnosti nejednotného společenství spatřoval Hejdánek v jeho analogii k církvím, které se historicky osvědčily (byť problematicky) jako průkopnice nového a lepšího – například univerzit (kláštery), nemocnic (samaritáni) a dalších civilizačních výtvarů –, přičemž rozhodující bází úspěchu byla shoda na nejobecnějším porozumění situaci člověka jako takového: „Na rozdíl od běžných politických formací, jako jsou politická hnutí, strany nebo spolky, jež sdružují občany stejných zájmů a sledují stejné vymezené, tj. konečné cíle, jsou církve společenstvími zcela jiného druhu. V obecnství sboru nebo farnosti mají své místo lidé, zaujímající různá místa ve společnosti, lidé různých zájmů a nejrůznějších povah, které však sjednocuje vědomí jejich stejné základní situace, totiž postavení před Bohem, vůle k životnímu obratu a nezapíravé nasazení všech sil ke konkrétní pomoci druhým lidem, především těm nejpotřebnějším a nejohroženějším. Je-li možno mluvit o jejich zaměření k nějakému cíli, pak je to cíl, jenž je zároveň počátkem, cíl-princip, cíl nekonečný, k němuž se přibližujeme tím, že se odevzdáme jeho platnosti a závaznosti.“<sup>112</sup>

O univerzálním, nad-zájmovém a transcendentním charakteru opory Hejdánkova přístupu svědčí také fakt, že i když se chartistům jednalo o konkrétní zákony a jejich plnění či vylepšování, pointa jejich úsilí směřovala k důrazu na původ těchto zákonů (law) v právech (rights), jejichž ambicí je celosvětová platnost a jejichž legitimita nespočívá v zahrnutí k zákonům právního řádu přijatého v daném státu: lidská práva platí, ať je stát uzná nebo ne – nezakládá je, jen respektuje a zabezpečuje nebo naopak; lidská práva nejsou státem či vládou konstituována, nýbrž všem vnitrostátním zákonům, mezinárodním dohodám i vztahům mezi

---

<sup>111</sup> PD.

<sup>112</sup> PD.

lidmi předcházejí jako politiku přesahující norma a kritérium.<sup>113</sup> Proto má Charta smysl i v demokratických režimech, kde představuje „bázi, vůči níž se bude muset vymezovat každý politický směr, každá politická síla, event. strana apod. Před každým, kdo v této zemi bude chtít politicky pracovat, bude se klást na prvním místě otázka, zda je pro lidská práva nebo proti nim, zda je pro zákonnost nebo proti ní.“<sup>114</sup> Hejdánkovi coby chartistovi tedy nemohlo jít ani o rozklad stávající moci, nýbrž o její proměnu a vhodnou metodou nemohla být žádná politická akce (demonstrace, revoluce, tvorba stranického programu), nýbrž vnitřní, duchovní nahlodání a otevření kritického, systematického uvažování nad problémy země.<sup>115</sup> Základní práva a svobody jsou totiž záležitostmi jednotlivců a soukromých sdružení, jež mezi sebou tvoří; stát, mezinárodní politika, ani jiné mocenské prostředky nemohou být rozhodující silou v zápasech o ně: neustavují je, neudílí, a tedy je ani nemohou garantovat.<sup>116</sup>

### *Demokratičnost, neformálnost, otevřenost*

Zdá se tedy, že o programu Charty přece jen lze mluvit: byl to projekt univerzální, který zahrnoval „elementární programové prvky charakteru sociálního, politického, kulturního...“. Ty sice nestačily k naplnění života, ale pomáhaly odhalit konkrétní programy a náplně „mimo bázi Charty“.<sup>117</sup> Přes zdůrazněnou univerzálnost lze přitom ještě konkrétněji určit, co Hejdánek jako nepolitický politik razil. Je to v první řadě výše zmíněná *demokratičnost*, která kromě demagogie a ideologické manipulace s lidmi vylučuje i utilitaristicko-pragmatický přístup k zásadám nepolitické politiky.<sup>118</sup> Udělat z Charty základnu pro novou politickou ale i jinou sílu, která se ve společnosti jako celku či jen v některé její oblasti chopí moci, by znamenalo utilitaristické zneužití „neúčelové“ iniciativy, jejíž výkon je „morální povahy a morálního zakotvení“.<sup>119</sup> Demokratičnost zde znamená otevřenost a oporu mnohohlasé různosti, od národní přes skupinovou až po individuální, otevřenost hlasům, které jsou proti hlasům vládnoucích vždy hůře slyšet.

---

<sup>113</sup> DP, 117-122. Podrobněji viz kapitola šestá.

<sup>114</sup> *Infoch* (1988), 20 (Hejdánek).

<sup>115</sup> Hejdánkův přítel a spolupracovník z nejbližších Milan Balabán vzpomíná: „My jsme nestáli křečovitě o naprostou změnu, v tom také byla velká výhoda Charty, a bylo to už od Nové orientace, že my jsme nechtěli změnu režimu, ale aby režim jednal podle ústavy, kterou sám uznává... Nová orientace byla nejvýznamnější organizací toho druhu před Chartou 77, a proto jsem ji nazval Chartou před Chartou.“ Cuhra (2007), 96-7.

<sup>116</sup> DP, 18. „Zatímco smyslem občanských práv je zajistit veřejnou autonomii, tj. vlastní politickou svobodu, základní práva střeží nedotknutelnost sféry soukromé autonomie, tj. předpolitických svobod.“ Soukromá autonomie, nezávislost je přitom předpokladem autonomie veřejné, účasti na politice. Němec (2015), 240-1.

<sup>117</sup> DP II, dopis č. 8 (29).

<sup>118</sup> DP II, dopis č. 8 (29).

<sup>119</sup> DP II, dopis č. 8 (29).

K „neúčelovosti“ Charty patří odmítnutí spojovat ji s *hnutím a organizací*: členství netřeba stvrzovat podpisem („...patří k ní, kdo souhlasí s její myšlenkou, účastní se její práce a podporuje ji“);<sup>120</sup> jako neformální instituce nemá pevnou organizační strukturu, vnitřní řád a stanovy: „...situace je [...] nejasná [...] a další vývoj lze jen (s rizikem) odhadovat, nelze stanovovat žádné generální směrnice, ale každý musí zkoušet dělat to, co opravdu umí a na co stačí“.<sup>121</sup> Podobně nelze měnit (viz výše popsaná ortodoxie) ani vypouštět zásady a formulace základního prohlášení: „neorganizovaná“ Charta nemá status vymezující různé kompetence či formy, jak by mohlo k něčemu takovému legitimně dojít. Z téhož důvodu není možné, aby Charta pozastavila činnost nebo aby se rozpustila. Pouze jednotliví signatáři mohou odvolat svůj podpis.<sup>122</sup>

Ovšem Charta musí setrvávat „bez hnutí“ především kvůli svému etickému založení, tj. proto, že „jejích cílů nebude nikdy definitivně dosaženo“.<sup>123</sup> Ustavující dokument obsahuje program *společný* všem rozumným lidem a společností.<sup>124</sup> Odtud Hejdánková na první pohled nepochopitelná teze, že šířením svých myšlenek si Charta neslibuje *všeobecnou* nápravu. Jde totiž o zápas s věčnou tendencí všech mocí manipulovat s lidmi; jakékoli zřízení,

---

<sup>120</sup> Hejdánek se od padesátých let aktivně podílel na občanské iniciativě *Nová orientace* (již tvořili pastoři a členové Českobratrské církve evangelické), která rovněž odmítala pevnou organizační strukturu a stanovy a jednalo se spíše o společenství přátel kriticky se vypořádávající s krizí moderní doby. Ostatně jeho aktivity již před válkou i po ní v Akademické YMCE, poté od roku 1957 setkávání, přednášení a dlouhé diskusní večery v bytě J. L. Hromádky, které se později z důvodů kapacitních přesunuly pod záštitou Komenského bohoslovecké fakulty a ČČE do větších prostor Jirchářů, a v době Pražského jara spoluorganizace Ekumenického hnutí inteligence a studentstva, to vše je vedeno podobnou nótou jako v případě Charty. Hejdánek (1968). Ekumenické hnutí, jehož příprava navazovala na „ekumenické“ semináře v Jirchářích, se chystalo v přípravném výboru scházejícím se v bytě u Hejdánků; ještě před právní registrací bylo v roce 1969 jako „kontrarevoluční organizace“ zakázáno. Viz vzpomínky T. Halíka v: Jandourek, Halík (2010), 74. K seminářům v Jirchářích viz Floss (2017).

<sup>121</sup> *Infoch* (1988b), 12-14, 12; Hejdánek (2012).

<sup>122</sup> DP II, dopis č. 4 (25). Totéž zdůrazňuje Hejdánek (1990e) ještě po převratu, když mluví o budoucnosti Charty 77.

<sup>123</sup> „...nelze doopravdy mluvit o hnutí, protože je to [Charta 77, TH] jen ‚stanovisko‘, které se ‚nehýbe‘ – a navíc které se pohnout nesmí...“ Hejdánek (1981). Srv. podobnou nepohnutost v již zmíněném případě Sókratově; i u něho je důvodem nedosažitelný, byť usilování hodný „předmět“ – moudrost. – Hejdánek na fóru konaném po devíti letech existence Charty právě to vidí jako její jedinečnost, která se léty osvědčila. Připomíná domácí i zahraniční nepochopení kritizující právě umírněnou, neopoziční a volnou koncepci Charty – haněnou buď jako neupřímnou nebo jako nefunkční „taktiku“; dle Hejdánka ale pro kritiky bylo příznačné „...hrubé nepochopení jak situace, tak nemalých pozitiv, jež sebou takový omezený rámec přináší. Předně je mimo pochybnost, že nejen před deseti lety, ale dokonce ještě ani dnes není chvíle zralá pro ustavení nějakých hnutí, organizací nebo dokonce opozičních politických stran. Můžeme s jistotou počítat s tím, že Charta 77, koncipovaná od počátku ‚radikálněji‘ a organizovaněji, by nikdy nepřežila ono téměř desetiletí, po něž zatím působí. Na druhé straně každá programovost a koncepční vyhraněnost by od počátku znemožnila to, co je na Chartě 77 tím nejpřekvapivějším, totiž že představuje platformu pro lidi různých přesvědčení, různé víry, různých profesí, různého původu a různých zaměření“. *Infoch* (1986), 5 (Hejdánek). Naopak pochopení, byť kritické, významu této chartistické uměřenosti skýtá Falk (2008), 38: legalismus Chartu „osvobozoval“, neb bránil jejím napadání ze zpolitizování a kontrarevoluce, ovšem rovněž ji „omezoval“ – v celkovém poli možností a požadavků na změnu obzvláště v letech 1988-9. Falk ovšem (s odkazem na Skilling (1981), 212) také hovoří o „tactical brilliance“ v této „uměřenosti“ hledající opakovaně cestu pro dialog s režimem a akceptující „co-responsibility“.

<sup>124</sup> Charta je „společné stanovisko, společně hájený princip.“ DP II, dopis č. 5 (26).

sebedemokratičtější stát, sebesvobodnější ekonomika vždy bude mít tendenci „měnit se z nástroje sloužícího člověku v jeho pána“. <sup>125</sup> O všeobecné nápravě nelze mluvit také proto, že vposledku jde o niterný problém každého jedince, že „o lidských právech nelze jen mluvit [...] nestačí je ani pouze hájit a respektovat, ale je nutno je prakticky uplatňovat a naplňovat v iniciativních občanských činech a aktivitách“. <sup>126</sup> Charta je také v tomto smyslu *nehybným*, všelidským měřítkem a výzvou pro osobní, veřejný i politický život: „tento aspekt Charty 77 svým významem naprosto přesahuje rámec jedné země a představuje vhodnou bázi také pro vztahy mezinárodní; sám o sobě by bohatě vyvážil všechny zábrany, [...] které jí znemožňují, aby přerostla v organizaci nebo v hnutí.“ <sup>127</sup> A i když je měřítkem *nehybným*, nelze ji obvinít z dogmatičnosti, naopak je největší hrozbou vší ideologii a zavedeným standardům, protože *nehybná* je jen v obecné rovině: „Díky tomu, že Charta 77 nezaujímá v konkrétních otázkách a situacích vždy jednoznačné a vypracované postoje a přístupy, udržuje otevřený prostor k rozhovoru a střetávání různých postojů a přístupů, aniž by dovolila, aby bezbřehé polemiky vyústily ve všeobecný relativismus a skepticismus. Zmíněný otevřený prostor je zásadní podmínkou každého možného ozdravení našich společností, významná a zejména – jak doufáme – budoucí spoluúčast na znovuoostavení a udržení tohoto prostoru náleží k nevysloveným sice, ale stěžejním úkolům a nyní již také zásluhám Charty 77. Každé svedení aktivit Charty 77 na nějaké konkrétní, již prošlapané cesty určitých přístupů a postojů politických, kulturních, myšlenkových atd. by znamenal ztupení a zneškodnění Charty 77 v tom nejdůležitějším, totiž v její funkci společenského ‚enzymu‘ a ‚katalyzátoru‘, který nikdy nevstupuje natrvalo do hry, ale dává celé hře její perspektivu, napínavost a smysl.“ <sup>128</sup>

Neúčelovost (jiný výraz pro nehnutost) a demokratičnost zahrnuje i výše zmíněné odmítání bojovat proti vládě a proti režimu, jež chce toliko odhalit v jejich pravé podobě. <sup>129</sup> Charta nemá program politické a společenské reformy, a proto „není základnou k opoziční politické činnosti“; „vyjde vstříc každému, kdo projeví ochotu vést o právech občana konstruktivní dialog a kdo chce takový dialog vést i se státní a politickou mocí“. <sup>130</sup> Jde tak o protiklad k

---

<sup>125</sup> *Infoch* (1986), 19 (Hájek).

<sup>126</sup> *Infoch* (1986), 6 (Hejránek).

<sup>127</sup> *Infoch* (1986), 7 (Hejránek).

<sup>128</sup> *Infoch* (1986), 7-8 (Hejránek).

<sup>129</sup> DP II, dopis č. 1 (22).

<sup>130</sup> Císařovská, Prečan (2007), 176. To bylo často špatně pochopeno. Za všechny jedno z posledních shrnutí takové invektivy pramenící z neporozumění: „...rezignace na možnost zásadních politických změn v budoucnu, na možnost rozpadu komunismu, což se odrazilo i v obsahu Charty 77, které schází podstatné demokratické prvky a náznaky Masarykova humanismu. ... Tím, že Charta byla orientovaná pouze na práva, na dialog s mocí a na propagaci v zahraničí, a vědomě vyloučila veřejnost ze svého působení, už sama o sobě postrádala demokratizační charakter a hodnoty....“ Neudorflová (2007), 256-7. K identitě Charty jako „textu tvořícímu veřejnost“ viz následující.

reakčním hnutím typu fašismu, která nenabízí vlastní program a *pozici*, ale vyčkávavě parazitují na krizích těch, kteří něco podnikají; jako pouhé „reakce“ nemají nikdy žádnou větší budoucnost.<sup>131</sup> Charta naopak pevně zastává sice univerzální, nicméně nezávislou, tvůrčí a k praxi zaměřenou „pozici“, která zajišťuje sebevědomý postoj, jež se nebojí dialogu a spolupráce s kýmkoli, včetně vládní garnitury: „Budeme podporovat vše, co zlepšuje stav společnosti a práva občanů.“<sup>132</sup>

### 2.3. Veřejnost a legalita aktivit

Hejdánek a chartisté se chtěli prosazovat, ale ne jako ti znalí, nýbrž jako tázající, odkrývající situaci společnosti.<sup>133</sup> Exemplární je snaha otevřít diskusi o jaderných elektrárnách (dokument Charty č. 22), kdy Hejdánek nemá ve věci jasno a na dopis odborníka (profesora Janoucha) reaguje jako amatér; i tak ale přivádí problém na světlo světa, aby se ukázala pravda, protože „jednou konečně se veřejné zájmy a záležitosti budou muset stát předmětem veřejné diskuse“.<sup>134</sup> Není jen povrchní analogie, když dnes filosofové volají po otevření projektu Evropské unie „záměrně neformálním způsobu vedení názorového sporu v široké veřejnosti, sporu provázeného argumenty vyslovovanými nahlas“. Moc se totiž i dnes, jakkoli méně totalitní, vyznačuje tendencí k uzavřenosti a nechuti veřejně argumentovat a debatovat.<sup>135</sup>

*Veřejné vystupování* tak tvoří další pevnou zásadu Charty a nepolitické politiky: „Nikdy se nesmíme nechat znovu zatlačit do jakési ‚ilegality‘, tj. do způsobu činnosti, který resignuje na svou veřejnost. Samozřejmě že to, co má takový veřejný charakter, může mít povahu viditelné části ledovce; ale ztráta této viditelné, vynořené části znamená, že celý ledovec jde ke dnu. Nikdo se rád nevrhá do průšvihů a těžkostí; ale situace je taková, že vždycky někdo ty průšvihy a těžkosti na sebe musí vzít.“<sup>136</sup> Hejdánek například praktikoval princip tzv. otevřeného semináře, který znamenal včasnou veřejnou anonci, respektive pravidelné vedení semináře ve stejnou dobu na stejném místě.<sup>137</sup> Zdroje principu veřejnosti (jako i dalších od demokratičnosti

---

<sup>131</sup> DP, 107.

<sup>132</sup> Císařovská, Prečan (2007), 177.

<sup>133</sup> DP II, dopis č. 1 (22).

<sup>134</sup> DP III, dopis č. 7 (47). Kritičtější výklad viz Cívik (2013, 258-9): Hejdánek měl podceňovat pluralismus názorů a způsobů života a nadhodnocovat poznání odborníků a z něho vyplývající možnost rozumného zasahování státu do oblastí pro něho nepatřičných. Jde o hrubé podcenění hodnot v politice a jejich rozpornosti, která není přes dobrou vůli řešitelná konsensem ani veřejnosti, ani odborníků.

<sup>135</sup> Habermas (2013), 47.

<sup>136</sup> DP III, dopis č. 9 (49).

<sup>137</sup> Srv. Day (1999), 132.

po neúčelovost) nacházel Hejdánek u Ježíše a křesťanství, které „je vzdáleno každému tajnůstkářství i skrývání“: „Já zjevně mluvil jsem světu, já vždycky učival jsem ve škole a v chrámě, kdež se odevšad Židé scházejí, a tajně jsem nemluvil nic.“ (Jan 18, 20)<sup>138</sup>

Taktická výhodnost takové otevřenosti byla tedy u Hejdánka jen vedlejší věcí. Navíc Hejdánek přiznává, že tím znesnadňuje sobě a hlavně všem kolem sebe život, ba dokonce jde vsťric prohře (viz i prohra jako charakteristika veřejných aktivit filosofa, kap. 7.2.4.). O výhodnosti tak mluví v hlubším smyslu než ostatní: s nádechem Sókratovy ironie a Platónovy dialektiky ukazuje, jak vítaný je *průšvih samotný*: jen ten totiž skýtá naději na obrat k lepšímu – „nejhlubší naděje se rodí a nová perspektiva se vyjevuje právě v okamžiku ‚obratu k nejhoršímu‘“.<sup>139</sup> Změně k lepšímu napomůžeme zhoršením vlastní situace, vydáním se všanc, zatížením svého života. Odkaz na Ježíše, inspirace nepolitické politiky v křesťanském „království nebeském“ či filosofově pravdě, odkazují k postoji víry, v němž jedinec strachem z prohry zde a nyní (pokud tedy nejde o prohru nějakým vlastním selháním či nedopatřením) nehyne, ba naopak takovou prohru právě jako známku neupadlosti v daném, ale přímo otevření života příštího a lepšího, vítá. Aktivita je v tomto smyslu opřena o „nejhlubší naděje“ člověka, o naděje v „nové perspektivy“ – což jak vidno není útekem z tohoto světa, ale vírou a na ní založeným věčným úsilím o změnu života teď a tady. Lépe řečeno, politická angažovanost není jen inspirována působením Ježíše, ale je důsledkem „veřejnosti působení ve službách pravdy“: „Pravdu nelze říkat a za pravdou nelze stát [...] jinak než v kulturně-politických centrech, na veřejnosti, na plném světle.“<sup>140</sup> – Když bychom použili známé Tillichovo odlišení strachu individuálního, psychologického od strachu jako smrtelné úzkosti, distinkci, která ukazuje, že k paralyzaci a zničení života nejen jedince ale i celých společností vede strach úzkostlivý, který spočívá ve ztrátě smyslu a životní orientace, pak Hejdánek svojí aktivitou vede boj právě s takovým strachem. Proti světu vyvolávajícímu znicotňující a zhoubný strach staví „odvahu být“, odvahu vystavit své počínání veřejnosti, tj. v první řadě „světlu světa“, pravdě.<sup>141</sup>

Veřejný charakter nepolitické politiky odpovídá odmítání tvořit *organizaci*: režim usilující o diskreditaci Charty se ji ovšem snažil prezentovat jako organizaci, neboli soukromou skupinu „samozvanců“ (tomu odpovídá kritika disidentů za uzavřenost před většinovou společností, obyčejnými lidmi a jejich problémy), zatímco ona uspěla jako „text tvořící veřejnost“, „koncepční rámec pro mnohem širší veřejnou diskusi“.<sup>142</sup> Veřejnost, ke které Charta a

---

<sup>138</sup> DP II, dopis č. 17 (38).

<sup>139</sup> DP III, dopis č. 17 (57).

<sup>140</sup> DP II, dopis č. 17 (38).

<sup>141</sup> Tillich (2004).

<sup>142</sup> Bolton (2015), 275.

Hejdánkovy principy kořenící až v prorocké tradici vedly, nebyla ovšem utopickou habermasovsky neomezenou sférou debat sobě rovných, nýbrž interakcí vzájemně se oslovujících a odpovídajících si osob a skupin, které se mezi sebou dopředu neznají, které poji teprve daný text či řeč – „veřejný projev je určen skupině lidí, ale tuto skupinu konstituuje právě až projev“. Veřejné oslovení je tu zároveň osobní i neosobní, v první řadě proto, že i když jde o přátele, víme, že naše psaní či reakce budou číst i neznámí lidé, také ale proto, že samo veřejné psaní a vystupování je touto dvojakostí definováno – (veřejný) spisovatel nutně vnímá i sebe sama jako cizího. Ona cizota či neznámost je přitom nadějí na zásadní a rozsáhlou změnu.<sup>143</sup>

„Projevem“ tvořený status veřejnosti je přitom odpovědí na otázku po identitě Charty a nepolitické politiky jako takové. Hejdánek zastával Patočkův morální přístup, ovšem nikoli jako daný morální apel, vzkaz či vyjádření, nýbrž jako otevřený dialog a konfrontační snahy o nové interpretace současného dění a vlastních pozic v něm.<sup>144</sup> Otevřenost tak není bezmezná ve smyslu veřejné celonárodní debaty, protože se v ní naslouchá hlasu „pouze“ těch, kdo se aktivně projevují a mají co říci. Na druhou stranu jde ale o otevřenost přesahující „celonárodní veřejnost“, protože není omezená etnickou či státní příslušností: kdokoli píše a na psané reaguje, jakoby oslovovalo jeho (a je tedy ochoten vystavit se cizímu), je vítán: „A to je ústřední osnova každé nepolitické politiky: veřejně se rozhodnu podle svého nejlepšího vědomí a svědomí – a vyzvu ty druhé, aby se přidali.“<sup>145</sup> Nestačí ovšem přidat se k výzvě, podepsat petici, odsouhlasit apel, nýbrž zapojit se do kritické diskuse a činnosti, která vede do neznámých, byť prosvětlenějších krajin. Tato kritičnost, otevřenost neznámému a k tomu příslušící změna, poukazují koneckonců i na nedostatečnost „legality“ a diskuse s vládnoucími: architekti budoucí společnosti musí porušovat a nahrazovat stávající pravidla.<sup>146</sup>

#### 2.4. Morální pozice a experiment

Hovoříce o konkrétnějším programu Charty nutně jsme již narazili na mravnost a morálku. Hejdánek Chartu 77 opakovaně identifikuje s „morální akcí“: „Nejde nám o opozici, zejména ne politickou opozici, nýbrž o docela určitou pozici. A naše pozice rovněž není především

---

<sup>143</sup> Bolton (2015), 272-8. Bolton zde „aplikuje“ na Chartu pojetí veřejnosti Michaela Warnera (2002).

<sup>144</sup> Podrobněji viz kapitola 7.2.5. Patočkův morální apel byl účinný a fungoval při zahájení činnosti Charty, po jeho smrti se ukázal jako nedostatečný. Viz Bolton (2015), 278.

<sup>145</sup> DP, 42-3.

<sup>146</sup> Hejdánek, ačkoli zdůrazňuje zákonnost nepoliticko politických aktivit a usiluje vést dialog i s mocí (viz výše), chápe jejich nedostatečnost a svými aktivitami je překračuje. O tomtéž problému v současné Evropě viz Beck (2015), 47-50.



politická, nýbrž právě morální. Nejde nám o politickou akci, nýbrž o morální akci. Nechceme žít jako lháři a nechceme lhát ani tím, že mlčíme.“<sup>147</sup> Pamatovat ale musíme na to, že u Hejdánka se pod takovým termínem skrývá něco jiného než „slušný život“ a než morální teorie a pravidla: proto u něho v případě kladných užití výrazů spojených s morálkou budeme hovořit spíše o etice.<sup>148</sup> Zde jen stručně načrtne rámce tohoto postoje, který podrobněji rozebíráme v kapitole šesté: Etický život je silně ale nepodřízeně spjat jak s politikou, tak především s živou, přicházející budoucností, jíž ale zase jako nedanou nedisponuje. Tj., „morální akce“ s sebou nese dvojí umenšení či vyvážení (proti běžně chápané morálce či mravnosti): životem pozemšťana a přicházející transcendentní budoucností či pravdou.

O tom, že nejde o prvoplánovou morálku (nejsnadnější řešení vyjma svévolného jednání) a o tom, že filosofova „morální akce“ není jednoznačně ani podřízena ani nadřazena politice, svědčí již zmíněný vztah k ní: nejedná se o zehrání na mocné, ale ani na politiku jako takovou, nýbrž o výzvu směřující jednak na všechny strany, jednak k jednotlivým lidem: „Naším hlavním cílem nebylo od samého počátku podniknout nějakou politickou akci v čistě technickém smyslu, nýbrž obrátit se s morální výzvou na každého občana, pobídnout každého člena společnosti, aby změnil své náhledy i svůj život. Nezveme lidi, aby podepsali, ale aby udělali něco smysluplného pro druhé, zejména pro ty, kteří jsou diskriminováni.“<sup>149</sup> Tímto obratem k veřejnosti, ale nikoli po způsobu rétoriky a politiky oslovením davu, nýbrž oslovením jedinců ochotných k svědomitému činu, zakládá nepolitická politika vzdělávací aktivitu jako výzvu k proměně vědomí a života: jinak myslet a jinak se chovat, konkrétně pak odhlížet od sebe a hledět k (diskriminovaným) druhým, a s tím spojeným odstoupením od daného vstříc nedanému (které je diskriminovaným a bezmocným podobné svou jinakostí proti danému, proti samovolně se prosazujícím stereotypům a mocným).

Jinak řečeno jde o „morální minimalismus“, o to, v čem jsou všichni rozumní a citliví lidé zajedno, a ne o moralizování, které ví vše nejlépe či o morální koncepci, na níž se konkrétní jedinci s osobitým chápáním života neshodnou.<sup>150</sup> Omezení na „minimalismus“ je důvodem jistoty – v něm nemá iniciativa alternativu a nelze ji odsoudit. Nikdo (alespoň v naší civilizaci) nevymyslí jiný pojem lidské důstojnosti a lidských práv; podobně jako trojúhelník myslíme buď stejně jako staří Řekové, kteří s ním přišli, nebo ho nemyslíme vůbec, i když v případě lidských práv či spravedlnosti lze hovořit o změnách, ovšem jen v rámci dosavadních

---

<sup>147</sup> DP II, dopis č. 1 (22).

<sup>148</sup> Rozlišení mezi morálkou a etikou odpovídá například Williamsovi (2011) a viz dále.

<sup>149</sup> DP II, dopis č. 3 (24).

<sup>150</sup> DP III, dopis č. 7 (47).

koncepčních proudů a jazyků. Podporu má onen minimalismus také v univerzální, všem lidem společné potřebě a zkušenosti: „Nakonec musíme zvítězit, protože ani proti našemu programu neexistuje reálná alternativa: buď zvítězí spravedlnost v základních věcech a tolerance v těch ostatních – anebo naše civilizace a náš svět dlouho nepřežije.“<sup>151</sup> Nevítězí Hejdánek či Charta, nevítězí ani křesťanská věrouka, ale obecné, celosvětově či civilizačně platné diktum spravedlnosti a pravdy, které je vítězstvím lidstva a humanity jako takových.

Na druhou stranu je ovšem Charta právě jako společenství založené na půdě vztahu (otevřenosti) k ne-dané pravdě „novou událostí“, již musíme chápat především v její novosti – a neposuzovat ji tolik podle zaběhaných zvyklostí (například chápání politična jako protikladu morálky): Charta 77 „vznikla jako experiment, v němž se má ukázat společenská a politická situace v pravém světle“, „Charta je v naší společnosti (a vůbec v celé moderní společnosti, jak se vyvíjí v našem století, resp. v druhé jeho polovině) čímsi velmi zvláštním, nezvyklým, novým.“ Nejenže chartisté sami nevědí, čeho v životě mohou dosáhnout, nevědí ani, čím ve své podstatě zrovna teď a tady jsou – i to se ukáže až časem, v tom, k čemu jejich aktivity povedou, v reflexích chartistů i nechartistů, což ale opět znamená ve světle nové, přicházející a odhalující budoucnosti. Právě proto, kvůli oné novosti a světlu v ní obsaženém, byť zavinutém – tedy i z opatrnosti, protože kde se člověk pouští nevyšlapanými cestičkami, hrozí nejvíc karambolů – podle Hejdánka nejintenzivněji vyžaduje promyšlení a realizaci: „Mám za to, že se musíme pokusit důkladně zreflektovat dosavadní aktivitu Charty 77 a zkušenosti, které z ní vyplývají (a vůbec ne jednorázově, ale opětovaně a vždy znovu, neboť jsme opravdu na nových cestách, kde každý krok kupředu znamená veliké, podstatné riziko – riziko nikoliv především politické nebo existenční, nýbrž generálně i lidské, existenciální, a také epochální (vztahující se k celé epoše).“ Veškerý důraz na zákonnost a morálku je ničím bez tohoto vydání se nevyšlapanou stezkou. Odtud opakování výzev k „novosti“, fantazii a otevřenosti v uplatňování lidských práv a k „novým formám uplatňování občanských práv v rovinách a oblastech, jichž si zatím žádná iniciativa nepovšimla“.<sup>152</sup> Je zkrátka evidentní, že Charta v Hejdánkově pojetí netvořila konzervativně-morální prvek společnosti. Demokratické možnosti usilování o nové a lepší jen chtěla prosazovat postupně, dlouhodobě a v mezích zákona – právě proto, aby vůbec byla šance je reálně prosadit, případně aby se prosadily trvaleji a silněji.

---

<sup>151</sup> DP III, dopis č. 13 (53).

<sup>152</sup> DP III, dopis č. 9 (49). Bolton (2015), 262-3 Chartu popisuje rovněž jako výzvu k redefinování české opozice. Sami chartisté se přitom intenzivně a explicitně potýkají s totožností svojí a celého opozičního dění. Vidět v *Infochu* a podobných textech zbytečné informace o Chartě by bylo hrubým omylem; jde o texty hýbající Chartou, plné napětí v hledání vlastní identity a místa ve společnosti.

## 2.5. Ústřední postavení a duchovně principiální orientace

Tolik tedy „Hejdánkova“ Charta jako ztělesnění konceptu nepolitické politiky v distanci k idejím opozičních a jinak účelových hnutí a organizací, Charta odmítající tvořit protipól mocenského establishmentu a stávat se součástí *daných* struktur. Dále se ještě podrobněji podíváme na „praktičnost“ předloženého postoje.

Předně se Charta odmítnutím roviny „prostředkování“ a technické politiky vyhýbá *okrajovému* postavení a zbytečnému přitakání *danému*: „Je dáno v samotné konstituci politické opozice, že sdílí něco společného s režimem, proti kterému se obrací. A není to jenom rámcová společenská situace, ale také rovina, platforma, na níž se spor realizuje, a řada výchozích předpokladů, jež opozice s režimem sdílí. Opozice je hluboce ovlivněna i formátem a kvalitou politické ‘pozice’, kterou odmítá a kterou napadá.“<sup>153</sup> Navíc by ona mocenská pozice musela teprve přistoupit na dialog, což by stejně jako ono okrajové a technické postavení vedlo k zacházce na cestě k nápravě, ba k *sejítí* z takové cesty.<sup>154</sup> Ve své „novosti“ a „jinakosti“ musí Charta iniciovat novou platformu, vlastní, silnou pozici (ve spojení s celou tzv. „druhou kulturou“), která bude jako ničím stávajícím nezapříčiněná ústřední perspektiva a stane se (což se skutečně odehrálo) pojítkem a oporou *mnohým* vzájemně rozdílným a rozkolísaným hnutím a užším aktivitám *nezávisle* na stávající moci.<sup>155</sup> Hejdánek přiznává, že cesta je to pomalá, nicméně přímá, nepřinášející větší škody, a hlavně vede k trvalejším výsledkům než hektické a uspěchané revoluce.

Tak opět je zjevné, že aktivity nepolitické politiky se netýkají výhradně boje proti emancipaci a expanzi moderního státu, ani jen boje o podobu společenského režimu – ostatně žádný režim cíle nepolitické politiky neztělesňuje, nejčastější ztotožňování liberálně demokratického režimu s lidskými právy (na něž zde můžeme zjednodušeně nepolitickou politiku redukovat) je mylné.

---

<sup>153</sup> PD. Podobně viz *Infoch* (1982), 9-11, 10 (Hejdánek, *Případ filosofa Jacquesa Derridy v širších souvislostech*): „...společnost si musí vybudovat obranné a sebezáchovné mechanismy, nemá-li zcela rezignovat na svou budoucnost. A musí si je vybudovat vedle oficiálních struktur a co možná nezávisle na nich, alespoň v tom smyslu, že její rozhodující orientaci nemůže a nesmí být pouhá opozice proti nim. Proto ani cílem našich filosofických seminářů není nějaká polemika s oficiálním marxismem, potřebujeme docela jiné partnery v rozhovoru, má-li se zvednout odborná úroveň našeho myšlení.“

<sup>154</sup> PD.

<sup>155</sup> Viz např. *Infoch* (1986), 20 (Hejdánek). Nebo viz *Infoch* (1988), 9-10, 15, 19-20 (Hejdánek): „Je zapotřebí rozvíjet tu nejpestřejší a nejbohatší rozmanitost svobodných iniciativ malých i větších skupin, a přitom trvat na jejich nezávislosti na oficiálních programech a podporách. [...] Čím víc bude iniciativních a nápaditých jednotlivců a malých skupinek s různorodými zájmy a cíli, tím víc se bude obnovovat svobodný život společnosti a vymaňovat se z byrokratického a mocenského sevření státního organismu, jehož kompetence se musí postupně omezit na věci obecně užitečné správy...“

Lidská, základní práva vycházejí z nediferencované, široké představy (srv. dále rozdíl řídkých a hutných pojmů a výše morální minimalismus) o dobrém životě, a proto jsou konceptuálně nezávislá na normách liberálně demokratické společnosti; všechny teorie spravedlnosti počínaje kosmopolitní si na existenci a rozšiřování či naopak umenšování lidských práv verifikují svoji funkčnost, lidská práva jsou kritériem, které nikdo rozumný nezpochybňuje (byť ho mnozí obětují jiným cílům).<sup>156</sup>

Jinak řečeno, mocenské sevření, omezování a likvidace občanských iniciativ, osobních i společenských perspektiv hrozí i v demokracii a liberálních společnostech: v nich svobodu a základní lidská práva ohrožují navíc tlaky jakoby z druhé strany – tržní liberalismus, touha po svobodě takového rozsahu, že důstojný život více podkopává, než aby ho podporovala atp. Hejdánek zkrátka proti mnohým kolegům z Charty má cíle své „politiky“ za „nekonečné, to znamená, nejsou vázány na žádnou politickou situaci, tedy ani na žádnou změnu politické situace. Úkol Charty zůstává týž za všech okolností, tj. i v nejdemokratičtější společnosti by měla Charta co dělat.“ Jako působí mocenská politika v posttotalitním státě, tak působí – třeba v rozvinutější a mnohem lepší podobě – ve vyspělých demokraciích. Hlavně ale má Hejdánek „mocenskou politiku“ na mysli nejen politiku vládních a opozičních stran, státní aparát a totalitní režimy, nýbrž obecně jakýkoli vztah mocných se slabými a utlačovanými. Proto při předpovědi zmenšení teroru ze strany politického vedení varuje před uvolněním zdrojů potenciálního nebezpečí v jiných složkách společnosti – konkrétně varuje před veřejností, kterou jinak tolik vyzdvihuje: „...nedemokraté nejsou jen v KSČ, ale i jinde ve společnosti. Pak bude nutno obhajovat práva některých lidí ne už jenom proti úřadům a oficiálním orgánům, ale třeba také proti veřejnosti, nebo alespoň proti některým horkým hlavám a křiklounům.“<sup>157</sup>

Hejdánkovo vymezení nepolitického politika tedy ještě upřesníme: je jím ten, kdo je ochoten a schopen se „hádat s těmi, kdo nepřiměřeně užívají svých loktů“, tj. ten, komu nechybí „spoluúčastná (solidarizující se) sympatie a láska k těm, kteří jsou slabí nebo pohrdaní,

---

<sup>156</sup> To nicméně neznamená, že (liberální) demokracie a základní lidská práva nejsou úzce propojena: „tato práva jsou na jedné straně kodifikována jakožto pozitivní právo v demokratickém procesu, a na druhé straně sama umožňují demokratický proces, bez něž by se nemohla stát konstitutivní součástí ústavního pořádku, ani být konkretizována v dílčích zákonech a soudních rozhodnutích.“ Němec (2015), 241. Srv. Dufek (2010), 176 a n., který usiluje dokázat, že lidská práva vycházejí z diferencovaných představ liberálně demokratických společností.

<sup>157</sup> *Infoch* (1988b), 13. Hejdánek zdaleka nevidí smysl Charty 77 v boji s komunistickým režimem: „Proto bych řekl, že ten nejzávažnější význam Charty 77 se teprve v budoucnosti ukáže, totiž v té budoucnosti, která přivede na svět ony různé programy a která konečně uvolní kulturní, politickou a každou další konkrétní iniciativu, jež s takovými programy přichází a uskutečňuje je. Charta 77 zůstane, jak doufám, závazkem pro ty, kteří byli na desítky let zatlačeni do situace občanů druhého řádu, aby v nějakém pokusu o revanš nediskriminovali stejně neomluvitelným způsobem komunisty ani bývalé komunisty; a zůstane závazkem i pro komunisty, kteří se k ní přihlásili, aby se už nikdy nevraceli ke svým antidemokratickým metodám.“ Hejdánek (1981).

utlačování nebo ponižování...“.<sup>158</sup> Všechna nespravedlivá utlačování jsou výzvou k nepoliticko politickému činu. A protože taková utlačování venkoncem vychází ze setrvačností a neosobních společenských sil, proti kterým nelze bojovat „soukromě“ (viz emancipáty výše v kap. 1.2.), musí se namísto takových setrvačností hybnou silou dějin stát lidé „kteří rozumně a odpovědně žijí po svém, tj. podle svého nejlepšího vědomí a svědomí, ať jim to přináší úspěch a blahobyt nebo nouzi a průšvihy, a kteří se staví na odpor všude tam, kde si ve společnosti získává půdu a moc bezpráví, lež a cynismus.“<sup>159</sup>

Jinými slovy, přes dva pro praxi výhodné výše vypočítané dopady oněch základních principů (*ústřednost* a *stálost* postavení), patří Charta mezi iniciativy, které nemají charakter pragmatický, účelový (jako např. politická strana), nýbrž principiální (podobně jako církve). Její cíle „nelze dost dobře věcně uchopit a popsat, neboť nespočívají v něčem dalším, předmětném, čeho by bylo možno určitým postupem dosáhnout, nýbrž dosahuje se jich určitými aktivitami a úkony samotnými“. Proto také Hejdánek v podstatě vylučuje, že by chartisté mohli někdy vést nějaká „jednání“: k tomu Chartě chybí jakákoli struktura.<sup>160</sup> Lidé se v Chartě sdružili, aby „si byli vzájemnou pomocí v životní orientaci na ‚cíl‘, který je spíše normou a pravidlem pro jejich jednání“. Tedy namísto mocensko-politických cílů chartisty naplňuje jistá pedagogika: „zvedání úrovně mravního, duchovního a v důsledku toho i politického života jednotlivých občanů i občanských skupin a vrstev“. Takového „vzdělávání“ a „vytváření duchovního a mravního zázemí“ není nikdy jako vzdoru vůči mocensko-politickým strukturám dost; pečuje se v něm o lidi, kteří tvoří buď samotnou moc, nebo prostě (politickou) společnost, v níž se s mocí a násilím musí jako občané, ale i jako lidé obecně vypořádat (včetně jejího přijetí). Rozhodující, dalekosáhlé změny ve společnosti jsou tvořeny právě na této rovině: „...všechny podstatné společenské proměny, přechody a zvraty byly vždycky nejprve důkladně připravovány myšlenkově, duchovně a mravně [...] dlouho před tím, než k nim skutečně došlo. A pokud tomu tak nebylo, nebylo ani přes největší oběti dosaženo nijak pozoruhodných výsledků a společnost se obvykle vrátila do starých kolejí...“<sup>161</sup> Řečeno s Patočkou: „Charta nezamýšlela nikdy působit jinak než pedagogicky“, tj. zamýšlela vést k pochopení, „že je

---

<sup>158</sup> Hejdánek (1999), 45-55. Hejdánek popisuje příhodu, kdy jeho a dva mladé Romy při čekání na autobus předběhla jakási žena. Když protestoval, žena se mu omlouvala (on omluvu nepřijal), ale Romům, kteří se neozvali, se neomluvila. Zde je příklad drobného maleru, „emancipátu“ zakládajícího na katastrofy: „V Písku Romové neprotestují, když jsou dva a mladí.“

<sup>159</sup> DP III, dopis č. 1 (41).

<sup>160</sup> Hejdánek (1978a).

<sup>161</sup> DP II, dopis č. 7 (28).

v životě něco jiného než strach a prospěch a že tam, kde se maxima ‚účel světí prostředky‘ vykládá: ‚libovolný účel světí libovolné prostředky‘, vede to rovnou do černé díry.“<sup>162</sup>

## 2.6. Protestující, reflektující a praktický disent

Zajímavé je srovnání Hejdánkova pojetí nepolitické politiky s rozlišováním Petra Pitharta mezi disentem protestu a disentem reflexe.<sup>163</sup> *Protestující* jsou zavíraní a tvrdě postihovaní, ale jsou slyšet, a tak jsou známí a jejich boj s mocí je chápán jako opoziční, tj. jsou připraveni mocné nahradit.<sup>164</sup> Zatímco protestující difamují mocenské praktiky, reflektující usilují vysvětlit moc a její trvání hlouběji než jen policejním režimem, tj. představují skeptickou reflexi o lidském údělu a jeho dějinném projevu. Pithart soudí, že reflektující disidenti na rozdíl od protestujících, kterým jsou blízké zdroje radikalismu jako prehlivost, nejsou zklamaní porevoluční pomalou, nedařící se transformací společnosti, protože si jsou vědomi komplikovanosti života a politiky jako takových. Pithart připouští, že se obě kategorie mohou překrývat (jmenuje Havla), obvykle se ovšem vylučují.

Hejdánek je podle nás pozoruhodný tím, že se Pithartovu schématu dokonale vymyká. Sice také protestuje proti nepravostem, ale až když je k tomu dohnán okolnostmi, principiálně se orientuje opačně: “Je třeba využít každého, i sebemenšího volného prostoru k pokusům o něco nového [...] neměli bychom utrácet svou energii na protesty a útoky, kde to není nezbytně nutné. Naši potomci nebudou žít z našich protestů, ale z naší pozitivní, konstruktivní, vynalézavé práce. S jistými obavami pozoruji, jak zejména mnoho mladých lidí, kteří pořádně ještě ani nevědí, co vlastně chtějí, se v první řadě starají o prapor, k němuž by se připojili. Mám za to, že právě dnes je doba, která se nás bude ptát nikoliv po praporech, za nimiž chceme pochodovat, nýbrž spíše po erbech, v jejichž znameních chceme jednat a žít. Časem se možná ukáže, že některé erby mohou nebo dokonce musí být povýšeny na prapor. Ale začínat šitím praporů a teprve pak se ohlížet, co by se mohlo podnikat, by nebylo tím správným začátkem.“<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> Patočka (2006), 443.

<sup>163</sup> Pithart (1998).

<sup>164</sup> V polemice o identitě Charty Pithart v kontextu protestování varuje před přehnanou náročností a s ní spojenou odděleností chartistů od okolního světa; mnohá „hrdinství“ nedávají smysl, jsou zbytečná („sváteční svobody“), malicherná, radikální a odvádějí pozornost od důležitých věcí spjatých s každodenním životem k politice, která ale je druhotná a takovou pozornost si nezasluhuje (viz např. odmítání Havlovy kritiky zelináře, který v obchodě vyvěsil ceduli „Proletáři všech zemí spojte se!“). A rovněž na sebe individua či jejich skupinky – tak trochu „samozvaně“ (viz výše) – berou zodpovědnost za „věc, která měla být společnou“. Podrobněji v Pithart (1980 a 1990) a Bolton (2015), 304 nn.

<sup>165</sup> *Infoch* (1988), 9-10 (Hejdánek).

Hlavně ale Hejdánek jistě není fascinován mocí – jak jsme viděli, odmítá dokonce i „opozici“ jako vstup do mocenského ringu. Vzorem je mu starozákonní prorok, který se proti kněžím, králům a soudcům vymezuje právě nulovým podílem na jakékoli moci (královské či kněžské).<sup>166</sup>

Na druhé straně Hejdánek ovšem patří – opět i v kontextu odvolávání se na prorockou tradici – mezi reflektující disent. Oproti protestujícím, často radikálním disidentům, ztělesňoval *ideál dvojího odstupu*: odstup od daného, faktického stavu, a tak schopnost přicházet s novými, vylepšujícími projekty, ale i odstup od těchto nových projektů, které spolutvoří a jež mu umožňují odstup od daného.<sup>167</sup> O zklamání z polistopadového vývoje u něho také nemůže být řeč, v tom byl vždy realistický. Přesto ale nelze říci, že by Hejdánek byl disentem reflexe. Ten je totiž teoretickým postojem, zatímco Hejdánkova reflexe vychází z jednání a směřuje k jednání: to lze symbolicky vidět již v tom, že filosofova pracovní byla jednou z nejhlučnějších (ať už v konání seminářů a diskusí, nebo v otevřenosti provokující přítomnost moci) a fakticky v tom, že Hejdánek psal texty, jež „tvoří veřejnost“.<sup>168</sup> K Pithartově klasifikaci se proto nabízí přidat třetí typ filosofa či intelektuála: ne toho, kdo obě aktivity skloubí, tj. protestuje i reflektuje (Havel), jako spíše toho, kdo prakticky filosofuje, tj. nepodléhá jednostrannému hledání pravdy a poznávání toho, co jest. Takový praktický filosof, typický myšlením, které se drží reality, hodnotí konkrétní akce a dění, kriticky analyzuje a vyhodnocuje situaci tady a teď a nabízí východiska – ovšem i v rámci celkového dějinného pohybu.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Distinkci mocný a na moci se nepodílející považuje Hejdánek za ústřední rozlišování v křesťanském myšlení, rozlišování, na kterém má smysl stavět – na rozdíl od rozlišování posvátné – profánní, které je vyčpělé, ba nikdy nebylo křesťanským poselstvím vlastní. Reformaci, ke které se Hejdánek hlásí, pak považuje za vzpouru proroka proti klerikovi, svědomí proti moci. Viz např. *Intelektuálové a moc* (1991).

<sup>167</sup> Hejdánek popisuje reflektujícího filosofa jako intelektuála, který „není ten, kdo má pravdu, ale ten, jemuž je pravda důležitější než jakákoli politika, jakákoli mocenská pozice, jakýkoli omezený zájem“. Do diskuse s ním myšlenku *dvojího odstupu* vnáší Pavel Kouba a Hejdánek navazuje charakteristikou intelektuála jako toho „...kdo rozlišuje. [...] Má-li intelektuál něco rozlišit, musí být zaměřen na dvě věci, a ty nějak srovnává. Za druhé, předpoklad každého rozlišení je, že dvě různé věci jsme schopni nejprve uznamenat. Za třetí, intelektuál věci nejen rozlišuje, ale musí je také myšlenkově zvládnout. Nejde o to rozlišit a zapomenout. Je nutno přesvědčit druhé o důvodech, proč je dobré věci rozlišovat.“ Ohledně vztahu k moci by pak intelektuál měl dokázat veřejně přesvědčivě rozlišit, „kdy jde o moc, která slouží, a kdy o moc, která vládne a chce opanovat společnost“. *Intelektuálové a moc* (1991).

<sup>168</sup> Viz výše Bolton (2015), který Pithartovo rozlišení kritizuje jako necitlivé vůči druhu a významu psaní (s. 353-5): „Disent se mohl stát ‚veřejnou sférou‘, jen když vytvořil maximum svobody pro ‚privátní sféry‘ svých různých myslitelů.“

<sup>169</sup> Obecně praktickou filosofii vymezuje Sokol (2014). K rozdílu praktického a teoretického rozumu v kontextu české myšlenkové tradice, k níž se Hejdánek hlásí viz Kohák (2004), 226-237. Rozum praktický je zakotvený v činu a spočívá v rozlišování mezi dobrým a zlým, tj. vychází z konkrétního problému, který má vůli a schopnost řešit. Právě schopnosti řešit problémy se tento typ rozumu průběžně verifikuje. Teoretický rozum je pohledem z boží perspektivy, pohledem, který vidí naráz všech šest stran kostky, neboli, obě rozhodnutí daného problému naráz. Teoretický rozum nemá žádné předem dané východisko či orientaci, jeho závěry jsou mnohoznačné, nahodilé a libovolné. Oproti Hejdánkove reflexi a teorii ho nepodmiňuje žádné další praktické uplatnění a význam.

Ostatně také proto navazuje na Rádlu a Masaryka, který „smysl filosofické práce spatřoval nikoli v teoretické činnosti, ale v řešení praktických otázek náboženství, politiky a morálky“; filosofie má být účinným „základem nových možností české politiky a české národní společnosti“.<sup>170</sup>

## 2.7. Život v pravdě?

Vztah politiky, nepolitické politiky a filosofie osvětlují od počátků Charty probíhající diskuse o jejím vztahu k mocenské politice. Politické aspekty a aktivity disidentova života nejkritičtěji promýšlel Petr Rezek, a tak ohněm jeho kritiky, kterou jako základ politického působení Charty „neprošel“ Havlův koncept autenticity odvozený z konceptu života v pravdě Jana Patočky, necháme projít také Hejdánkovo pojetí nepolitické politiky.<sup>171</sup>

Rezek nejprve shrnuje Patočkovu pojetí „života v pravdě“, tj. Patočkovy texty o pravdivostním pohybu života. Nebudeme zde sumovat známé nauky, jen připomeneme, co má význam pro naši studii. Prvně, Patočka spolu s Arendtovou rozumí zásadnímu obratu v dějinách lidstva jako posunu od života domácího (*oikos*) k životu politickému (*polis*): „Politický život řecké polis je [...] v časovém ohledu obratem k budoucnosti, do nezajištěnosti...“ (67) Obrat ovšem Patočka vysvětluje metafyzicky: jde o posun od jsoučna k bytí či ideji, od zjevného k zjevování a k tomu, co ho umožňuje a zakládá. Patočkovu vysvětlení tak politický život ztotožňuje se svobodou vycházející z metafyzického rozvrhu – svoboda je „moc distance vůči jakémukoli předmětu“, je zkušeností transcendence, překročení světa jsoučen.<sup>172</sup> Patočka tak oproti Arendtové radikalizuje politiku jejím spojením s metafyzickou koncepcí svobody. Zatímco pro Arendtovou politika antické obce „vstupuje do zjevu“, tj. politik se představuje druhým jako výjimečně schopný jedinec, stává se slavným a „nesmrtelným“, Patočkův politik se vztahuje ke zjevování a jeho základu. Zatímco pro Arendtovou je svobodným občanem ten, kdo vyniká činem a zanechává tak jako příkladný *zjev* (chrabrosti, moudrosti) stopu v obci,<sup>173</sup> tj. nežije jen

---

<sup>170</sup> Hermann (2002), 29-30.

<sup>171</sup> V této podkapitole cituji (stránkování přímo v textu v závorkách) z Rezek (2007c) a Rezek (2007d). Srv. Čapek (2013).

<sup>172</sup> Takový výklad odpovídá Patočkovu širšímu rozvrhu a chápání svobody jako „překročení jsoučna vůbec“ a chápání času a budoucnosti jako „zcela jiného“, které nicméně patří k člověku v jeho zakoušení světa a ne ke světu samotnému. Viz Kouba (2013). Hejdánek oproti Patočkovu podle nás chápe čas a budoucnost samé jako spolu tvořitele obsahu světa, byť se jejich tvorba neobejde bez lidí, kteří „výzvy času“ zde a nyní realizují, a tak čas silně „prožívají“.

<sup>173</sup> Přes podobnost s Hejdánkem vyzdvihovaným antiarchetypálním jednáním u Arendtové chybí „novost“, tvořivost, tj. nestačí super výkon, vyniknutí v kvantitě či kvalitě v zaběhaných činnostech, vynikání musí provázet experimentování.



spotřebním a průměrným životem, po kterém žádná výzva v polis nezůstává přítomna, pro Patočku je svobodný ten, kdo „překračuje všechno jednotlivé jsoucno ve jsoucnu nejvyšším“, přičemž nejvyšší jsoucno není žádným jsoucnem, „zjevem“, nýbrž *zjevností* samotnou. Zatímco Patočkova zkušenost svobody spočívá ve „zkušenosti nicotnosti reálného světa“, starořecký svobodný občan naopak zakouší velikost a krásu pozemského života. Starořecký politik a občan právě na velikosti reálného světa závisí, o nic se nestará tolik jako o zjev, tj. usiluje o vyniknutí jako zdroj paměti, což je ovšem koneckonců úsilí o trvání obce: tak jako obec zanikne bez velikých činů a vzorů, bez existence obce nepřezije ani sláva činů sebevýjimečnějšího reka. Vztah k zjevování je tedy u Arendtové „pouhý“ *ohled* na ně, kdežto u Patočky je *setrváním* u něho. Patočka tím redukuje politično na filosofii, což Arendtová, která „chce pohlížet na politiku pohledem nezkaleným filosofii“, nedělá.<sup>174</sup>

I když v *Kacířských eseích* (98) Patočka popisuje společný původ filosofie a politiky či svobodu politickou jako základní moment dějin, který teprve umožní filosofii („filosofický život se ujímá na tomto kmene“), nakonec pohyb pravdy a vznik dějin redukuje na filosofii a kontemplaci (pravdivostní pohyb mohou tvořit „akty zbožnosti, činnost umělce, myslitele“, 95-8). Patočkova koncepce „života v pravdě“ přitom nemůže znamenat než nepolitičnost postoje: jde o „setrvání na hranici světa“, ve vzmachu filosofické, náboženské či umělecké „*theoria*“ (70, 96-7, 102), která nepatří k politickému a mravnímu jednání zde ve světě. Cílem pravdivostního životního pohybu „není návrat do světa činu a jednání“. Měřítka nitrosvětská nelze uplatnit na pohyb setrvávající na hranici světa, na „zkoumání“ („prodlužování údivu tak, že je zkoumáním“) a naopak mravně jednajícím bytost se nemůže zdržovat mimo svět tady a teď, to by „nic neudělala“. Patočka nevysvětluje, jak se k pravdě dostane či jaký vztah k pravdě má navazovat bytost angažovaná zde a nyní. Dějinné jednání spadá do druhého pohybu, dějinná rozhodnutí nesouvisí s prodléváním v kontemplaci – pravdivostní pohyb není dějinným jednáním schopným „formulovat tvářnost lidských mas“ (96-99). Disident je pak buď filosof, který vyslovuje pravdu bez ambic celospolečenského a politického dopadu, anebo ho nelze s Patočkovým pojetím spojovat. Užívat Patočkova výrazu „život v pravdě“ je tudíž v kontextu disidentů usilujících o změny ve společnosti, nesmyslné, protože neznamena nic než „lhostejnost chování od občanské, případně mravní angažovanosti“. „Praktické chování se řídí jinými postupy než filosofie, která o jednání uvažuje“, proto Patočka sám „život v pravdě“ v textech popisujících činnost Charty a občanské iniciativy nepoužívá. (104)

---

<sup>174</sup> Prázný (2014), 20-21.

Havlovo rozpracování „života v pravdě“ vidí v tom, co Patočka chápe jako druhý, sebe zbavující pohyb lidské existence, „odpovědné a mravní jednání ve světě“, ve kterém jedinec sebe objevuje a získává. Ani Havlovým pojetím autentického života nicméně dle Rezka nelze založit politický aspekt disidentského života, neboť stejně jako Patočka politiku vykládá z nepolitická: Patočkův transcendentní pohyb filosofa u Havla nahrazuje vážný zájem o druhé i sebe sama, čímž nelze definovat vztahy politické. Havel vysvětluje život v pravdě jako život, který chápe „celospolečenskou zasazenost jednání jednotlivce“, tj. buď podporuje stávající „normalizační“ režim a ubíjí své bytostné intence (žije ve lži), anebo se naopak systému vzpěčuje a žije dle bytostných intencí. V tomto smyslu je jedinec žijící v pravdě nebo ve lži vždy již politicky jednající (viz například chování zelináře ve svém obchodě), a tak v životě v pravdě jde „jen“ o verzi nepolitické politiky či v Havlově terminologii antipolitiku, která je na hony vzdálena politice reálné. Politický charakter sice zásadně souvisí s životem člověka (viz výše), nicméně jde o příliš širokou kategorii, vcelku nic neříkající a neimplikující, a tedy ani neodůvodňující vzájemnou provázanost s podobně obecným konceptem osobně „autentického“ života, natožpak implikaci politická autentičnosti. (Podobně vysvětluje Havlův útek k „obecnému“ Bolton: přehlížení konkrétních souvislostí a věcí, za něž chartisté byli s to trpět, vede k moralizující a nicneříkající frázi, že utrpení má smysl.)<sup>175</sup> Jinak řečeno, „pro Havla byla každodennost arénou existenciální čistoty, kde lidé mohou objevit své pravé potřeby a touhy a znovu budovat politický život od základu“; dissent je tu „reakcí na krizi identity, morální výzva k pravdě, která léčí rozlomenou nebo zkaženou identitu“.<sup>176</sup> Jenže každodennost není pro běžného člověka místem hledání autentičnosti a řešení krize identity není základním úkolem politika.

Rezek namísto Patočkova života v pravdě a Havlovy autenticity navrhuje vycházet v případě političnosti disidentů z „ochoty žít v konfliktu s politickou mocí“. Výhodou tohoto pojetí je, že ti, kdo takovou ochotu postrádají, hned nespádají do „života ve lži“ či neautentičnosti, jak vyplývalo z pojetí „života v pravdě“ či jak podobně dnes ti, kdo se „staví na stranu humanity a jejího objektivního hodnotového řádu, vykazují tím své odpůrce do pozice podlidi“.<sup>177</sup> Především ale tato „ochota“ vede k politickému aspektu disidentských aktivit a ne jen k politickému důsledku nepolitického jednání. Kromě toho si Rezko určení hledí aktivit, jež lze posuzovat v jejich úspěších i selháních – disident v politickém konfliktu může být neúspěšný, nemusí se mu dařit získávat uznání a podporu druhých a budovat tak pevnější

---

<sup>175</sup> Bolton (2015), 210.

<sup>176</sup> Bolton (2015), 343.

<sup>177</sup> Přibán (2015), 35.

„mocenskou“ pozici –, a tak na rozdíl od odkazů k vnitřní morální obrodě nediskutuje „o tom, o čem diskutovat nelze“. „Vnitřní svobodu“, vstup do říše ducha a svobody žádný konflikt s mocí nezaručuje; navíc je jedno, zda se takový vstup za konflikty s mocí vůbec skrývá – v politice a veřejné sféře nejde o pohnutky či osobní autenticitu, ale o politický význam konfliktu a objektivní dopady na společnost a jedince. Zkrátka, Havlovo vysvětlení je podle Rezka kýčovitě, protože nesměruje k věci, které se myšlenka týká (politické působení disidentů), nýbrž se od ní odvrací, aby se „dojímal“ z kontextu vytrženou Patočkovou koncepcí „života v pravdě“ či „solidarity otřesených“, které, jak jsme výše viděli, skutečné politické působení negenerují.<sup>178</sup> „V disidentově angažovanosti byla základem ochota ke konfliktu, která vycházela ze zájmu o veřejné souvislosti společensko-mocenské...“ a zájem soukromý byl druhotný, tj. ani nemohlo jít o život v pravdě, „nýbrž takový život byl jen prostředkem jeho politické angažovanosti... [...] Odvolávat se na ‚život v pravdě‘ by totiž bylo nárokem na neomylnost podobnou té, jež se odvolávala na ‚vědecký světový názor‘.“<sup>179</sup> Rezek tak kritizuje Havlovo pojetí disentu spočívající v morálním apelu. Od toho ovšem Charta – právě i v Hejdánkově režii – rychle přešla k reálnější identitě spočívající ve vedení otevřeného dialogu, ve veřejnosti tvořené textem: viz kapitola 2.3.

Jinak řečeno, Rezek rozlišuje mezi intelektuálem-kritikem a nekritickým disidentem. Z kritického intelektuála dělá disidenta režim, který nepřipouští kritiku (v netotalitním režimu disidentem nebude); intelektuálova kritičnost ovšem zamezuje také oddání se politice či „životu v pravdě“: „Distance, skepse, problematizace dovoluje intelektuála charakterizovat jako toho, kdo brání život před totální politizací a hlavně pak klade meze důsledkům mylného postoje o ‚životě v pravdě‘.“<sup>180</sup> Disident nekritický sice kriticky reflektuje daný stav společnosti, nicméně postrádá kritickou distanci k vlastním ideálům a jejich proliferaci (viz „dvojí odstup“ výše). Po změně režimu zůstává disidentem „ve smyslu morálního vkladu a povýšenosti (‚život v pravdě‘)“, tj. vstoupí do politiky, přičemž jeho oprávněním nejsou standardní politické náležitosti, ale život v pravdě. Ten ale nemusí s politikou, ani s všedním životem jakkoli souviset (viz odmítnutí teze, že běžné jednání zelináře musí vypovídat cokoli zásadního o jeho vztahu k pravdě (Pithart, Vaculík a další) či Hejdánkovo odmítnutí Havlovy pravdy). Zatímco politik hledá kompromisy v jednání s partnery/protivníky, případně způsoby, jak aplikovat kritéria pravého politického života tak, aby se druzí mohli přesvědčit, že jsou dodržována,

---

<sup>178</sup> Rezek (2007), 9-12.

<sup>179</sup> Rezek (2007a), 152-3.

<sup>180</sup> Rezek (2007a). Všechny citace a parafráze v tomto odstavci jsou z citovaného textu.

moralista vede obecnou řeč o morálce či životě v pravdě.<sup>181</sup> Vrátime-li se k intelektuálovi, který po změně režimu do politiky nevstupuje a zůstává v dvojím odstupu, pak jsme u případu Hejdánka. Ten se do politiky zaplétá tím, že trvá na povolání kritického filosofa v době, kdy moc jakoukoli kritiku odmítá připustit. Jeho nepolitická politika v tomto smyslu odpovídá ochotě ke konfliktu s danou mocí ve výše popsaném smyslu obhájení prostoru, který musí zůstat na moci nezávislý a udržení odpovědnosti moci vůči širší občanské společnosti, jíž má sloužit.

Zde jsme zpět u otázky, „zda disidentův vstup do skutečné politiky vlastně nemůže znamenat neochotu žít nadále v (potencionálním) konfliktu s politickou mocí“.<sup>182</sup> Hejdánek polemikou s Havlem útočícím na intelektuály (viz kapitola třetí) stvrzuje, že ano – ve smyslu boje s mocenskou politikou (filosof vstupem do politiky vždy ztrácí pole, na kterém je společnosti nejprospěšnější) –, nicméně odpovídá i ne: jako „pravý politik“ může disident v politice nadále působit i kriticky (byť v menší míře a zprostředkovaně, viz poslední kapitola).

Hejdánek ovšem nepředpokládá a netvrdí, že jakési autentické bytí podmiňuje pravý mocensko-politický život. Jeho předpoklady řádné politiky jsou méně náročné. Prvně jde o rozlišení politického života a života běžného občana: výše popsané přirovnání politiků k dopravní policii řadí politiku do „rezortu služeb“ a podřizuje ji tak svobodnému životu občanů, kteří dávají smysl činnosti politiků, podmiňují ji svojí potřebou svobodného prostoru, v němž se nemusí starat o svoji bezpečnost a jiné nejzákladnější potřeby, aby mohli plně prosazovat své zájmy a plány. Mocensko-politický život se legitimuje a naplňuje zajištěním života bezpečnějšího a lepšího oproti životu před-politickému, nic víc k němu není potřeba, je to pouhý nástroj lidského života, kterého se jinak politika netýká.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Rezek (2007b). Proti tomu Havelka (2010), 332, zdůrazňuje, že Havel při vstupu do politiky opustil moralistní pozici a provozoval „politiku v nejsilnějším smyslu slova“. Znoj (2014), 419-421, pak Havlův přerod z individualistického existenciálního etika v reálpolitiku, respektive přerod antipolitiky v politiku (politizaci antipolitiky) odmítá vysvětlovat jako spojení nespojitelných realismu a moralismu. Ve skutečnosti jde o zlom v Havlových názorech, a sice posun ke konceptu etického populismu: Havel se jako reálpolitik „obrací přímo k občanům a vytváří tak veřejný politický prostor mimo vládnoucí instituce, také mimo parlament a politické strany, ve kterém vystupuje jako sjednotitel vůle lidí, které dané politické instituce a vládnoucí politické elity nereprezentují“. Znoj ovšem vidí, že Havel kontinuálně od dob „divadelních“ přes úvahy „filosofické“ až po „politické“ porevoluční účinkování vystupuje jako politický moralista: nejprve odmítá politiku jako lidskosti zbavující svět násilí a v morální antipolitice spatřuje svět, který má být a jímž lze zakládat a udržovat lidskou vzájemnost (Patočkův svět, za který má smysl trpět), aby nakonec politicky působil, protože jednak pěstuje a prosazuje určité politické představy (byť minimalistický koncept liberálních práv a svobod na bázi neúčelové instituce jako byla Charta), jednak nabízí disidentství jako způsob ustavení politické obce. Teprve přijetí prezidentského úřadu je tak podle Znoje oním zlomem, byť i jako prezident či politik se Havel nadále hlásí k existenciální moralitě a absurditě.

<sup>182</sup> Rezek (2007b), 153.

<sup>183</sup> Williams (2011c).

Rozlišení života politického a běžně lidského trvá, i když chápeme (pravou) politiku jako zásadnější aktivitu, jež kooperuje s reflektujícím a tvůrčím životem filosofa. Ten totiž neoznačuje „autentické bytí“, jež ideálně ztělesňuje každý člověk: Hejdánek rozlišuje mezi reflektujícím životem a životně nezbytnou orientací, respektive mezi minimální a silnější verzí reflexe: filosofii jako reflektující život par excellence je koneckonců ochoten oželeť, aniž by pozbyl své identity a smyslu života. Reflexe filosofická sice rozvíjí lidský život v jeho nejvyšších a nejvznešenějších možnostech, a proto je žádaná, nicméně i obyčejný, „nefilosofický“ lidský život může být životem naplněným, plně lidským, k čemuž postačuje výkon základní reflexe.

I když tedy filosoficky silný (systematický a principiální) vztah k pravdě a celku života u Hejdánka nepodmiňuje řádný život, a proto jako život autentický ani řádnou politickou činnost, nepřestává u něho pravda v politice hrát rozhodující roli. Totiž, bez okliky k autentickému lidskému životu filosofie politice prospívá a v jejím pravém vymezení jako umění nemožného je součástí takové politiky (ta na tento vztah k pravdě ale není redukovatelná, v případě její absence ji supluje ona základní reflexe obyčejných lidí, do níž se promítají i aktivity spojené s „politikou zájmů“). Podobně, ba v ještě větší míře je pak silná reflexe ku prospěchu nepolitické politiky: tu lze jako jiná vzdělávání vykonávat v minimálním provedení „zdravého rozumu“ a politiky zájmů, nebo v nejlepším případě v kontextu principiální a systematické filosofické reflexe. Není tu tedy podmíněnost absolutní a přímá – v tom je rozdíl od Rezkem kritizovaných přístupů. Hejdánek také politično roubuje na život reflektující pravdu a na život vzdělanosti a kultury, ovšem „zvnějšku“ a s vědomím nepřekonatelné distance u této provždy spjaté dvojice protikladů. Politik s filosofem či reflektujícím, kritickým občanem musí být v kontaktu, musí s ním někdy i velmi úzce spolupracovat, ale tím to končí, cokoliv dalšího je scestím.

Budeme-li na základě předložené interpretace hledat určení „političnosti“ Hejdánkova filosofa, pak „ochota žít v konfliktu s politickou mocí“ není bez doplňujících upřesnění dostatečná. Předně proto, že Hejdánek před *konflikty* varuje a snaží se jim vyhýbat – chartisté chtějí „působit jako prostředník v případných konfliktních situacích“,<sup>184</sup> protože zabránění konfliktům je podmínkou dosažení cíle nepolitické politiky: „Má-li dojít k emancipaci, k ‚odluce‘ kulturního (a ovšem také mravního a duchovního) života od mocenské politiky – a to je dějinná nezbytnost pro všechny země světa – pak k tomu může dojít pouze pozvolna a v situaci dlouhodobého

---

<sup>184</sup> Hejdánek (1990e). Hejdánek hořekuje nad „aktivním a programovým“ vyvoláváním konfliktů mezi chartisty samými, přičemž je jako konflikty „upadle politické, které generalizují a nechávají plánovitě vyústit v nálady takřka programové“ odlišuje od konfliktů názorových a osobních, kdy si v dialogu jednotlivci vyjasňují stanoviska a společně se otevírají pravdě.

omezení všech konfliktů vnitřních i vnějších na minimum. Každá větší konfrontace vývoj zpomaluje a zmíněnou ‚odluku‘ oddaluje.<sup>185</sup> Namísto konfliktů je třeba dlouhodobého, co nejkritičtějšího a nejotevřenějšího dialogu s jednotlivci, byť jsou to třeba i představitelé moci. Nejde tedy o vycházení s mocnými a klidný život, ale o možnost osobně-sociálních zápasů.<sup>186</sup> Snaha mírnit konflikty navíc není bezmezná a nevylučuje jejich akceptování či v extrémním případě dokonce uvítání: u Hejdánka k nim situace a agresivita mocných nakonec vedla.<sup>187</sup> Ochota ke konfliktu tedy takto podmíněna je na místě, jinak ale nevystihuje Hejdánkuv postoj, který před každým vstupem do konfliktu a v průběhu konfliktu vždy usiluje o vyhnutí se zavádějícím střetům a o perspektivnější, osobnější a lidsější řešení situace, respektive o sublimaci konfliktu do roviny racionální a reflektivní.

Podíváme-li se na Hejdánka z druhé strany Rezkovy kritiky, pak jeho nepoliticko politicky působící filosof je ten, kdo „sebezískávající výkon lidské existence“ podmiňuje nepředmětnou skutečností – pravdou, k níž v pohybu reflexe bezpodmínečně patří „místo obratu“, odkud jednotlivec či ta jeho část, která je s to nazřít ideu, míří zpět do světa tady a teď. Svoboda a lidskost (filosofa) spočívá v tom, že nepropadá ani světu vezdejšímu, ani „zjevnosti samé“ či „bytí“,<sup>188</sup> nýbrž je schopen a ochoten vidět a spolutvořit zdejší svět ve světle výzev nepředmětného světa. Ony výzvy jsou bez realizace v podmínkách sublunárního světa nicotné a nikdo kromě konečné, ne-ideální bytosti není s to ony ideje přivést k životu. Když Rezek píše, že Patočkův třetí pohyb můžeme chápat buď jako pravdivostní (setrvání na hranici), anebo jako návratový (uvažuje o návratu k nitrosvětskému dění), pak Hejdánka charakterizuje „návrat“, k němuž patří verva minimálně stejné síly jako u pohybu vedoucího „ven ze sebe“. Patočkovu třetímu pohybu odpovídá směřování životní orientace nikoli na přítomnost a minulost, nýbrž k budoucnosti, nicméně celoživotní entuziasmus spojený s angažovaností tady a teď Hejdánkova orientaci od Patočkovy odlišuje. V tomto smyslu je také Hejdánkova „politika“

---

<sup>185</sup> DP II, dopis č. 19 (40). Stejně v: PD. Tato obava jde ruku v ruce s obavami z revolucí, překotných změn a s nimi spojenými zmatky, ledabylostí, nepromyšleností, jednáním na vlastní pěst a agresivitou: „Ještě ani jedna konsolidovaná, politicky fungující a hospodářsky prosperující společnost nepřešla k diktatuře; diktatury jsou plodem chaosu a těžkých společenských poruch. Jsou to anomálie, kterým je nutno promyšleně předcházet. [...] nebezpečí nelze účinně čelit oslabováním organizačních funkcí státu (to ve skutečnosti může jenom docela naopak posílit totalizační tendence), nýbrž velmi promyšleným a do všech dohledných důsledků domyšleným, co nejpřesnějším, ale také co neúčinnějším odkázáním mocenských a správních funkcí státu do přísně kontrolovaných mezí.“ DP III, dopis č. 6 (46). S revolucí, hektičností a neefektivitou spojuje Hejdánek ještě „masovost“: tak se například hrozí „hnutí veřejného odporu proti současnému režimu v masovějším měřítku“, po kterém jiní volají; takové masové hnutí by vedlo k zakrytí hrubých, krvavých vyřizování účtů a cestu k nápravě by spíše vylučovalo: DP III, dopis č. 8 (48).

<sup>186</sup> Místo ve filosofickém ústavu mezi konformními jedinci, kteří „skutečnou“ filosofii spočívající v napětí-plném dialogu nikdy takto institucionálně-dogmaticky krytí dělat nemohou, Hejdánek nepřijímá. Viz např. DP III, dopis č. 1 (41).

<sup>187</sup> Viz nedočkavé očekávání války u B. Komárkové (1997), s níž byl Hejdánek zajedno.

<sup>188</sup> Srv. Rezek (2007d), 102.

něčím víc než jen ochotou ke konfliktu s mocí, totiž ochotou se na moci podílet, byť ne jako moc uskutečňující, nýbrž jen s ní kooperující – ať už na bázi vzdělávací či poradní. Tím ale neničí ochotu ke konfliktu se sublunárním světem jako takovým, s veškerou „daností“: ta se jen neděje jako její opuštění, nýbrž jako věčný zápas s ní a za ni (viz dále i rozdílnost od Patočky). Hejdánek tak nesdílí Havlovo „existenciální pojetí politiky“,<sup>189</sup> v němž se „život v pravdě“ stává bází boje proti vládě a režimu, protože základním rozvrhem tohoto pojetí je otřesení všech jistot a hledání smyslu života. Tažení proti režimu v existenciálním pojetí spadá pod tažení proti konzumerismu, technokracii a všednímu životu bez ambicí jakéhokoli přesahu, jejichž má být totalitní režim extrémním příkladem. Hejdánek sice zápasem s „daným“ světem takové tažení připomíná, nicméně: zaprvé od počátku „přesně“ ví, čeho chce dosáhnout – jeho motivace je politická, byť v distanci od jednoduché mocenské politiky chce vydobýt „jen“ vymoženosti jako fungující občanská společnost, ochrana lidských práv a s nimi spojená pravá politika. Za druhé Hejdánkovou motivací ani cílem není existenciální otřes: naopak jistotami běžných lidí otrásat odmítá.<sup>190</sup> V ambici zlepšovat svět a vzdělávat druhé jednak apeluje na „lokální“ aktivity a „drobnou práci“ (viz dále Masarykova „drobná práce“), jednak rozlišuje mezi možnostmi filosofů a běžných lidí – a to více než na rovině běžného života (starost o obživu atp.) na rovině celkového životního rozvrhu, kde v případě běžných lidí „danosti“ musí mít výsadní postavení. Jelikož politik nemá blíž k filosofovi než k běžnému člověku, nelze ho bez dalšího obviňovat, že „nežije v pravdě“, respektive Hejdánek hledá pravdu nejen v nepředmětné přicházející budoucnosti, ale především v životě teď a tady (viz kapitola 5.3.).

Jinak řečeno, „pohyb pravdy“ či „život v pravdě“ je u Hejdánka veden a chápán v kontextu zkušenosti „života v boží přítomnosti“.<sup>191</sup> Není-li život v pravdě pojednáván v kontextu takové zkušenosti, k níž ovšem není filosofie nezbytná, pak je vytržen z celku, v němž se zrodil a v němž dává smysl. „Život v pravdě“ má být „přesnějším vyslovením toho podstatného, co ona základní zkušenost přinášela a otvírala“, leč snaha o přesné pojmové uchopení vede spíše ke ztrátě oné základní zkušenosti.<sup>192</sup> Skutečně pochopit (i kriticky jako nemožné či zavádějící) ať už Patočkovy či Heideggerovy koncepce života v pravdě nelze bez zorientování v *základní zkušenosti*: „Když tedy chceme porozumět jakkoli utvářené myšlence o ‚životě v pravdě‘, musíme se nejprve sami orientovat, pokud jde o onu základní zkušenost, která si kdysi dávno (a pro některé lidi dodnes) vyvolila své slovní a pojmové vyjádření a vystižení v podobě

---

<sup>189</sup> Srv. Havelka, M. (2010), 333-4.

<sup>190</sup> Podrobněji viz kapitolu 6.3.2.

<sup>191</sup> Hejdánek (1988).

<sup>192</sup> Stejnou argumentaci vede, ovšem jako doklad ztráty původního, a tak i smysl dávajícího, kontextu celé moderní morálky MacIntyre (2004).

myšlenky ‚života v boží přítomnosti‘. Pokud si to uvědomíme, uchráníme se a vyvarujeme nejhrubších omylů, i když sama zkušenost nám již blízka tolik není.“<sup>193</sup> O stejnou základní orientaci jde i v případě založení samotné filosofie, neboli filosofie je proti životu také „druhotná“; život na ni nelze redukovat, v první řadě proto, že život stojí na „víře“, již filosofie v základní podobě nemůže ovlivnit, ale může ji jako svoji nejzákladnější orientaci přijmout. Život v pravdě tak nemáme v rukou my sami, nespadá do osobního rozhodování a mezi naše schopnosti, ale je spíše naším otevřením vyšším silám, otevřením, které nemáme nikdy zcela ve své moci a přitom je největší výzvou k našim nejlepším možným výkonům včetně těch na poli filosofie.

---

<sup>193</sup> Hejdánek (1988).



### 3. Intelektuál a politika

...všechno záleží na tom, jak to lidé dělají.<sup>194</sup>

Jasnost kontur nepolitického politika jako z vlastní pozice vystupujícího ne snad protipólu jako spíše partnera politika mocenského komplikuje Hejdánkova polemika s Havlovým výpadem proti intelektuálům, podle kterého je politická pasivita a snaha o nezávislost podstatou neodpovědnosti českých intelektuálů. Hejdánek reaguje rozlišením mezi intelektuálem, nepolitickým politikem a politikem a tvrdí, že Havel-dramatik (intelektuál) je pro „hlubší a rozhodující rozměr národního a společenského bytí“ hůře postradatelný než Havel-politik.<sup>195</sup> Tak obrací Havlovu argumentaci proti němu samému: jelikož Havel coby intelektuál je v úřednické funkci v soukolí státní moci víceméně ztracen, pak je neodpovědný – rezignuje totiž na náročnější, pro něho osobně i pro společnost jako celek podstatnější činnost, kterou zvládne a k níž má talent málokdo. Slovy předcházejícího pojmového rozlišení Havel upřednostňuje politiku v užším smyslu před politikou ve smyslu širším, rozhoduje se pro konformní, technické postavení na úkor nonkonformního, rozhodujícího zápasu o lepší společnost a svět. Parafrázujíc Hejdánkovy závěry o filosofech konvertujících k mocenské politice můžeme říci, že Havel „pod záminkou a rouškou falešné společenské odpovědnosti zanedbává svůj nejpodstatnější úkol, totiž být vskutku divadelníkem“.<sup>196</sup>

Hlubším a rozhodujícím rozměrem bytí, na něž se filosof odvolává, je *proměňování lidského vědomí*. Usilování o takovou proměnu má silnou tradici v českém myšlení: je vlastní jak Husovu rozumu a svědomí, Havlíčkově revoluci hlav a srdcí, tak Masarykovi, tvrdícímu, že „život státní a politický je jen skrovnější částí života duchovního“.<sup>197</sup> Jde tak o překonání

---

<sup>194</sup> *Intelektuálové a moc* (1991).

<sup>195</sup> Hejdánek (2009 a 2009d).

<sup>196</sup> Srv. UF, 88-89: „Tak např. divadlo je v politické atmosféře něčím nesmírně významným, je to vysoce politická záležitost; ale divadlo není politická instituce v tom smyslu, že by se podílelo nějak na moci, např. že by se v divadle rozhodovalo o státních záležitostech nebo že by divadla měla zastoupení ve státních orgánech apod. [...] Mocenské postavení je na překážku tomu, abychom viděli skutečnost v pravých dimenzích a ve světle pravdy.“ Tamtéž Hejdánek uvažuje stejně o vztahu filosofie a politiky: „Filosofie slouží společnosti i politice tím, že je pořádnou filosofií; k jejím úkolům nenáleží, aby vládla anebo aby vládcům sloužila čímkoli jiným než pravdou.“

<sup>197</sup> Masaryka cituje Hejdánek poměrně často, například z doslovu k *České otázce*: „Politiku pokládám za velmi důležitou, ale nikoli pro národ za hlavní a přední: hlavní a přední péče naše musí být o politiku vnitřní, o mravní a osvětový pokrok společnosti. Naše politika jen na tomto širším základě kulturního programu může být úspěšná.“ Celý koncept nepolitické politiky Hejdánek stopuje i u Palackého, který upozorňuje na dějinný střet extrémně stupňované státní moci s vyprovokovanou mocí veřejného mínění. Viz DP IV, dopis č. 3 (60).

politického liberalismu usilujícího o národní emancipaci a občanská práva „liberalismem kulturním“ usilujícím o zvyšování obecné vzdělanosti.<sup>198</sup>

Duchovní život, jenž Hejdánek přibližuje jako *prohlubování vnímavosti*, jejíž součástí je kritická, rozumová *reflexe* a nakonec i *vyjádření*, srozumitelné a přesvědčivé seznamování druhých s dosaženými výsledky, je tím, co jedině může zodpovědně, dlouhodobě a široce proměňovat vědomí. Teprve a jedině tím se intelektuál podílí na životě společenském a politickém, který tak ovšem spoluvytváří a zakládá: „...každá práce myšlenková, mravní a duchovní je také prací politickou ve smyslu širším“. Zapojí-li se do politiky jiným způsobem než proměňováním vědomí, pak se zpronevřuje důležitějšímu poslání. Výsledkem takové zpronevěry je konec filosofie, respektive její překroucení v utopii a ideologii: „Filosof, který vládne – což byl i Platónův ideál – buď zůstává filosofem a snaží se své filosoficko-politické zásady uvádět v praxi, nebo přestává být filosofem a jedná ve shodě se zásadami politické praxe. V prvním případě se stává utopistou, v druhém případě proměňuje svou filosofii v ideologii (anebo ji v podstatě cynicky odkládá do nějaké ‘šatny‘ jako momentálně nepotřebnou).“<sup>199</sup>

Hejdánek svým výkladem vyvrací zaběhaný předsudek přeceňování profesionální politiky (zde postu prezidenta jako „vrcholné mety“), jejíž roli přirovnává k roli dopravní policie. Zatímco intelektuálové orientují individuální myšlení a životy a tím i dění ve společnosti a ve světě, politici se mají starat pouze o dostupnost a fungování prostředků umožňujících svobodnou a spravedlivou realizaci plánů jedinců, různých společenství, národů, ba i lidstva jako takového. Havel žel podlehl předsudku o významu mocenské politiky a opomněl „neobyčejně naléhavý

---

<sup>198</sup> Viz Havelka (2010), 325-6. Kromě liberalismu kulturního Hejdánek tíhne k modernímu americkému liberalismu s jeho prosazováním sociálního státu, pozitivní diskriminace a vstřícnosti menšinám. A spíše než ke „klasickému liberalismu“ či liberalismu 19. století (ekonomické, politické a náboženské svobody) má sklon k „liberalismu ústavnímu“, který základ politiky vidí více ve vládě zákona, ochraně základních práv a svobod občanů než v procedurách při výběru vlády jako cíle vybraných vlád – především chce chránit jedince před útlakem, nezávislost soudů a rovnost před zákonem. Tím je jako zastávce demokracie ústavní (vláda práva) ve střetu s demokracií populistickou (vláda většiny), kterou zásadně usměřuje a omezuje ve prospěch vyjmenovaných principů. Srv. Zakaria (2012), 20-2. Pokud bychom ještě rozlišovali mezi tradičním liberalismem kontinentálním a anglo-saským, pak by se Hejdánek klonil k druhému typu, který na rozdíl od prvního nespolehá na suverénního jedince (rozum a přirozenost), a i když podobně důvěřuje člověku a bojuje proti omezením individua státem a jinými vnějšími opatřeními a institucemi, spíše chce minimalisticky zajistit podmínky pro svobodný a plnoprávný život každého jedince, než nechat propuknout volnomyšlenkářství. Na druhou stranu ale přes držení spíše „nozickovsky“ minimální role státu (zajišťuje bezpečnost jednotlivců proti násilí atp.) se Hejdánek blíží „rawlsovsky“ sociálně orientovanému liberalismu (je třeba rozumně a s ohledem na nejslabší domluvit pravidla soužití, životní hodnoty a zájmy necht' si stanoví každý sám), ale i hodnotově orientované společnosti – v občanské společnosti je třeba hledat společné projekty a zájmy, je třeba sdílet dobra a ctnosti, vyvyšovat jedny nad druhé, zvýhodňovat hodnotnější proti méněhodnotným. Tímto komunitaristickým či „macintyreovským“ sklonem Hejdánek zdůrazňuje ztracenost, slabost a zbytečnost jedince bez druhých, společnosti a s ní spojenými společně tvořenými a sdílenými představami o životě a jeho kritériích. V liberalismu pouze hospodářském, jak víme ze zkušenosti, se z individuí stávají uniformované masy. Srv. Komárková (1997c), 42.

<sup>199</sup> DP II, dopis č. 14 (35).

úkol“ spadající do kompetence nepolitické politiky, která jediná může zajistit to, co prezident očekává od politiky technické: „pro tento hlubší a rozhodující rozměr národního a společenského bytí jsou mnohem důležitější kulturní tvůrci než politikové, tedy zcela konkrétně: důležitější jsou dramatikové než prezidenti.“<sup>200</sup>

Hejdánek je v tomto (a jen v tomto) konceptu nadřazenosti kulturně-duchovního dědictví politickému striktní a „radikální“. Péče o kulturně duchovní dědictví národního společenství a jeho obroda je palčivějším problémem než veškerá politika, včetně porušování lidských práv a potlačování základních svobod. Tato hierarchizace ovšem neznamená, že by lidská práva byla druhotná (to se obvykle děje právě při nadřazení politična ostatním oblastem), nýbrž spíše že řádná obroda vědomí národa a lidí v něm s sebou nese zlepšení v dodržování lidských a občanských práv:

„Naše národní budoucnost stojí a padá s tím, jak budeme umět podniknout něco podstatného s kulturním a duchovním dědictvím, bez něhož nelze dospět k obrodě národní společnosti. Svědčí o naivitě a nedomyšlenosti, domnívají-li se lidé, že nás ze všeho nejvíc tíží podlomená politická suverenita, nedemokratický politický režim, reglementace kulturního života a vůbec potlačování lidských a občanských práv. Takové situace se vyskytují v dějinách většiny národních společností. Skutečné účinky nepříznivých vnějších i vnitřních tlaků, intervencí a represí jsou velikou měrou závislé na povaze toho, jak na ně národní společnost reaguje. Zkušenost ukazuje, že národní rezistence je tím větší, čím pozitivněji jsou zakotveny její základy, tj. čím víc je založena na pozitivních hodnotách, uložených v národních dějinách a v národní tradici.“<sup>201</sup>

Míru politické angažovanosti, jež by se rovnala likvidaci aktivity intelektuální, Hejdánek vymezuje vstupem do profesionální politiky, protože „filosof jako filosof bude vždy špatným politikem a vice versa.“<sup>202</sup> Dobrým příkladem toho, kam až může sahat neprofesionální politika nepoliticko-politického působení Hejdánkova typu, jsou Rádlovy stesky z *Realistické stráže*, že od Masaryka po jeho vstup do profesionální politiky již aktivitu nepolitické politiky nemůžeme očekávat:<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> Hejdánek (2009), 95-6. DP III, dopis č. 3 (43).

<sup>201</sup> DP IV, dopis č. 3 (60).

<sup>202</sup> FP, 18.

<sup>203</sup> Rádl (1920), 2.

„... my realisté [...] bojujeme za nový způsob myšlení [...] stavíme novou filosofii. [...] Vůdce má dnes své zvláštní úkoly [...] [a proto musí ostatní] převzít ten úkol, který měl Masaryk před válkou, pořád na zásady realistické ukazovati, pořád o nich přemýšlet, pořád odvozovat praktické důsledky...; bude třeba bojovati za světovost češství – ne v tom romantickém smyslu, aby české jméno bylo slaveno po celém světě, nýbrž ve smyslu realistickém, abychom tak prohloubili pojem o češství a slovenství, abychom se s celým světem cítili bratřími [...]; povinností realistou jest rozhodovati se, zaujímati k nim [událostem, TH] aktivní stanovisko. Svobodně lze se však rozhodovati jen tomu, kdo kriticky události posuzuje, nedávaje se másti agitací. Bez zdravé skepse, bez kritiky nelze se republice obejítí.“<sup>204</sup>

Rádlova slova odpovídají Hejdánkovým tezím o péči o myšlenkově kritický rozměr společenského života vedoucí k proměně vědomí. Vystihují jeho distanc k myšlení a životu v posledku nesoustředěnému na pravé, vnitřně sjednocené celky. Hejdánek ovšem nevylučuje ani profesionálního politika takto soustředěného a proti Rádlovi tvrdí, že profesionální politik stále může být intelektuálem – tak jako Masaryk, Beneš či Havel –, byť ho po vstupu do politických funkcí nutně čeká pokles intelektuální činnosti.

Filosofova polemika s Havlem má – a v tom je teprve důležitá – širší dosah: je pádným a ověřitelným odmítnutím kritiky disentu za politické selhání po roce 1989, za to, že po revoluci disidenti opustili politický život, a tak přestali politicko-společensky působit: „...element disentu... To je zřícenina někde na obzoru, v které už nikdy nikdo nebude bydlet...“<sup>205</sup> Jenže disent v nejhlubším smyslu tvořil nepolitickou politiku, tj. není důležitý a zajímavý toliko „modely politického vlivu“, je to fenomén kulturní, „fenomén intimně spjatý s uměleckým úsilím“: „v jisté rovině je disent vždycky výzvou k prozkoumání složitosti světa, který se jiní snaží zjednodušit. Disent by měl vzniknout vždycky, když se vládcí společnosti pokusí snížit její horizont, zkorumpovat její tužby a obrátit obyvatele dovnitř.“<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> Rádl (1920), 2-4.

<sup>205</sup> Vaněk, Urbášek (2005), 1044.

<sup>206</sup> Bolton (2015), 357-8, který dále vypočítává znaky Charty 77, jež stojí za studium a péči coby vzácné dědictví: udržení rozmanitosti a různorodosti v jednotě, tolerance a otevřenost, nenásilný odpor, rozvíjení vnitřních napětí a paradoxů, ochota k důkladné a trvalé sebereflexi.

## 4. Filosof a politika

*Předmětem moderní politické filosofie ... není obec či její politika, nýbrž vztah mezi filosofií a politikou.*

R. D. Cumming, *Human Nature and History*, v Arendtová (2002), s. 38

*...zkušenost s porušenou lidskou důstojností má funkci odhalení.*

J. Habermas, *K ustavení Evropy*, s. 21

*A nakonec jsem řekl, že zůstanu se svým lidem, i kdyby sešel docela z cesty a kdyby zamířil přímo do propasti; ale po celou dobu že neustanu nahlas říkat, že jde do propasti a ne k radostným zítřkům. – Rozhodl jsem se zkrátka celoživotně pro filosofii, ale i pro život v této zemi. Nedovedl jsem si ani tehdy představit, že bych své rozhodnutí pro opravdovou, pro pravdu zanícenou myšlenkovou práci, neztrácející nikdy se zřetele celek, mohl nějak posílit svým odchodem do ciziny. Jaký vztah k celku, když se pokusím odříznout právě to, co je mi nejbliž?*  
*Dopisy příteli II, dopis č. 9 (30)*

V této kapitole probereme širší myšlenkové kontexty, v nichž v předchozím definovaná nepolitická politika nachází živnou půdu. Půjde o ontologii, koncept skutečnosti a živého, včetně konceptu člověka, a na nich založené určení politiky, filosofie a jejich vzájemnosti. Od takového rozšíření pohledu si slibujeme zpřesňující pochopení nepolitické politiky, řádné a zlé politiky a vztahu filosofie a politiky.

### 4.1. Dané a zjevené

Když Hejdánek zkoumá možnosti, potřebu a nebezpečí zapojení intelektuála, respektive filosofa do sféry politické, shledává, že způsob takového zapojení nesmí znamenat pouhé sledování a komentování politického dění. Filosof musí být politicky angažovaný a orientovaný, musí politicky *působit*, tj. politický život rozpoznávat, posuzovat a hodnotit.<sup>207</sup> To v první řadě znamená ochotu a odvahu k praktickému zapojení do života společnosti a přijetí společenských závazků: „Špatná je filosofie, která se pod záminkou kritičnosti chce vyvázat ze

---

<sup>207</sup> Srv. FP, 18.

svých závazků k člověku, k lidstvu, ke společnosti.“<sup>208</sup> Různé variace klasické touhy oddat se pravdě vylučující angažovanější zapojení do běžného života jsou falešným argumentem, protože řádným hledačem pravdy a kritikem nelze být bez osobního přijetí závazků k druhým lidem a sublunárnímu životu vůbec: teprve pravda uskutečňující se je „celá“ a uskutečňovat ji nelze než s druhými (viz výše). Politické působení tak není jednou z mnoha cest, jimiž se filosof může ubírat, nýbrž aktivitou sine qua non: nezasahovat do veřejných záležitostí znamená utéct k odborničení a soukromičení, a vzdát se tak výsostného, výjimečného postavení „vědy“, která je svým otevřeným vztahem k celku a smyslu nevědecká.<sup>209</sup>

Nejhlubší rovinu zdůvodňující tento postoj a určující obsah i formu politického působení filosofa představuje nepředmětně orientované chápání člověka, světa a života. V tomto hlubším smyslu, který je páteří Hejdánkovy filosofie, se filosof jako kritik mířící do všech stran musí – **zaprvé** – namísto zabývání *danostmi* (to je v případě „politiky“ ono pozorování a komentování stavu společnosti)<sup>210</sup> soustředit na „nedané“ nepředmětné výzvy, jež filosofa *zavazují* k aktivitě, protože se samy zde na zemi nedokáží prosadit (na rozdíl od setrvačného prosazování daností všeho druhu). Praktickou součástí tohoto zdůvodnění je fakt, že pak člověk dokáže s kritickým odstupem a tedy věrohodně posuzovat dějinné situace, zorientovat a nasměrovat společnost k progresivnímu, k budoucnosti vstřícnému pohybu.<sup>211</sup>

O všeobecnosti onoho požadavku a jeho zdůvodnění – to dané pak buď bude dávat smysl, anebo bude, pokud neobstojí v konfrontaci s tím, co má být, opuštěno ve prospěch experimentu s novým – svědčí stejný apel na vědu jako takovou: „Cílem všech věd přece není, nemůže být jenom a výhradně konstatování toho, co ‚jest‘, zaznamenání ‚jsoucího‘ a jeho ponechání tím, čím ‚jest‘.“ Filosofie má být příkladem ostatním oborům ve „vymýšlení toho, co by dokázalo vrhnout světlo na to, co ‚jest‘, takže by to dávalo větší smysl“.<sup>212</sup> Nepolitický politik stojí u Hejdánka po boku umělce a filosofa jako zneklidňovatel, jako ten, kdo *experimentuje*.

---

<sup>208</sup> UF, 89. K odmítání filosofie, která na obecnější rovině pouze konstatuje a popisuje společenské zájmy, viz UF, 15: Filosofie musí být odvážnější, předně musí ověřovat oprávněnost a zdůvodněnost nejrůznějších zájmů a projektů.

<sup>209</sup> FP, 18 a n. Srv. Hejdánek (1989a).

<sup>210</sup> „Danostmi“ má Hejdánek na mysli všechny druhy „světských jsoucen“: „...onou ‚danou‘ skutečností je něco reálného nebo něco jen představovaného, eventuálně ideálního (např. reálný socialismus nebo socialismus jako idea, tak či onak formulovaná)...“ Hejdánek (2012), 48. Orientace na *nedané* je orientací na nepředmětnou stránku živých bytostí, pravých jsoucen.

<sup>211</sup> Hejdánek (2012), 48: „...každá kritika je či má být založena na tom, že všechno skutečné je neustále stavěno do světla pravdy, resp. do napětí vůči tomu, co ‚být má‘ jako ‚to pravé‘. To znamená, že každá daná skutečnost se vždy ocitá v krizi v důsledku toho, že je měřena tím, co ‚mělo být‘ a co ‚má být‘. Kritika se musí řídit pravdou; a pravda není a nemusí být vždy pouze ‚konstruktivní‘... Proč vlastně požadavek konstruktivnosti je v podstatě vadný a nelegitimní? Protože ona konstruktivnost se měří něčím daným, co je postaveno na místo pravdy.“

<sup>212</sup> Hejdánek (2004b), 70 a 72.

Experimentování musí být dotazující, otevřená, *nekonstruktivní* (viz pozn. 211), neboli danosti zpochybňující („stává přírodě otázky“), nesmí být násilné, tj. z daností vycházející, a danosti tak životu kolem vnucující: nelze „poznávat svět tím, že jej po kouskách vtlačujeme do konstruovaných ‚forem‘ neměnných intencionálních předmětů“.<sup>213</sup>

Již jsme viděli a ještě uvidíme, že v politice Hejdánka odmítá revolučnost, radikální změny všech typů, ovšem zde, i jako důkaz kontextu pro jeho myšlení nejpodstatnějšího, totiž v protipostavení daného a pravého, platí opak: spíše než vylepšování daného potřebuje lidstvo novátorství a představitovost: „Kritika obvykle vychází z jiných východisek a hledisek, než jaké má kritizovaný. Jinak to není kritika, ale pouhé vylepšování. K dobrému však nikdy nedospějeme vylepšováním špatného.“<sup>214</sup> Nepochitická politika je tak podmíněna fantazií, s jejíž pomocí odhaluje dosud nerozeznatelné formy moci, neviditelné případy zbídačování či pronikání známých forem moci do oblastí, kam nepatří.<sup>215</sup> Na druhou stranu je ale Hejdánka – v konkrétních, jasně vykázaných případech zneužití moci, tj. na rovině, kde už jde o řešení všem zřejmých případů – opatrný a postupuje melioristicky krok po kroku, aby co nejvíce omezil konflikty, které zamezují nebo oddalují zlepšení celkové situace. V nepolitické politice jde tímto způsobem o skloubení „radikálnosti“ filosofie a umírněnosti političnosti.

Pohled a postup Hejdánka tedy není zdaleka tak „černobílý“, že by dané klasifikoval a odmítal jako špatné a nedané (nové) protěžoval jako dobré.<sup>216</sup> Pouze dané, které je uzavřené samo v sobě a svoji uzavřenost střeží, nakolik mu stačí setrvačné síly, lze klasifikovat jako škodlivé a neživotné, a buď je třeba ho nadobro opustit, anebo oživit tak, že se ukážou nové možnosti jeho uplatnění v nadcházejícím životě. Jakmile v minulosti a v životě, jak aktuálně probíhá a je veden, chybí jakýkoli potenciál pro život příští, jakmile pro nás nejsou nijak atraktivní, pak

---

<sup>213</sup> NP, 90-1.

<sup>214</sup> Hejdánka (2012), 47.

<sup>215</sup> Důvtip v hledání dosud nerozpoznaných křivd a zbídačení ovšem u Hejdánka (na rozdíl od mnoha levicových intelektuálů druhé poloviny dvacátého století) není na úkor pozornosti ke křivdám „zřejmým a snadno viditelným“ (viz dále důraz na pozornost k drobnostem všedního dne): srv. Judt, Snyder (2013), 356-358.

<sup>216</sup> Hejdánka (1981): „Společnost a všechny její složky a struktury jsou podrobeny stále proměně; pokud nejsou udržovány a vylepšovány, zastarávají a dokonce se rozpadají. V nových situacích je třeba čelit novým problémům, a to novým způsobem. Historie nás sice učí, ale většinou jen negativně, tj. ukazuje nám, čemu se máme vyhnout. A to nové se jen zcela výjimečně ohlašuje s halasem, většinou se objevuje nenápadně, nějaký čas nepozorovaně narůstá a pomalu se prosazuje a nabývá vrchu. K správně fungující společnosti náleží jakási opatrná otevřenost vůči takovým jevům; společnost se jich neleká a neubíjí je preventivně, ale také se jimi nenechává opít a nepřijímá je předčasně. Nové se musí ukázat a osvědčit již v dané situaci, v jejímž rámci vzniklo. Musí zkrátka obstát bez podpory nějaké institucionalizované kurately. A také proto nové, chce-li obstát, musí nutně navazovat, musí se adaptovat v dané situaci, musí odpovídat na skutečné, aktuální problémy. Prosadit se může jen postupně. Rychle lze jenom bořit, ale stavět je možno jen pomalu a krok za krokem. [...] Ale jsme přece také zasazení v dějinách, v určité dějinné chvíli, do určitých, většinou komplikovaných podmínek. A nic, co ve svém životě a ve společnosti konkrétně uskutečneme, se neobejde bez ‚kompromisu se skutečností‘, jak říkal Rádla. Jsou tu ovšem dvě úskalí: Nesmíme danou skutečnost povýšit na poslední kritérium své orientace, tj. nesmíme se přizpůsobit situaci až do ztráty identity. Ale na druhé straně se nesmíme stát ani dogmatiky či fanatiky, kteří chtějí svůj program uskutečňovat bez ohledu na skutečnost.“

Hejdánek – spolu s Izaiášem – velí se jich zbavit: „Nezpomínejte na první věci, a na starodávné se neohlédejte. Aj, já učiním věc novou, a tudíž se zjeví.“<sup>217</sup> Jistě jsou danosti, které skrývají obrovský potenciál, jež se jen lidem doposud nepodařilo nahlédnout a rozvíjet. Toho by bylo tragické nedbat, ovšem ne na úkor „nového“ – Hejdánek se i tímto „vybraným“ respektem k danému výslovně distancuje od principiální orientace na minulost, tj. od „neživotných“ mýtu, náboženského a metafyzického myšlení, které právě před daným coby „komplikovanými situacemi světa“ prchá do minulosti, k archetypálně zvladatelným situacím a životu. Dané zasluhující pozornost je více přítomností než minulostí, je výzvou přítomnosti, kdežto mytický a nábožensky dané je „setrvačností“, čirou minulostí, u které už není co rozvíjet – alespoň v dnešních podmínkách a výhledech na lepší budoucnost.

Tímto rozlišováním dvojí danosti či minulosti si vysvětlujeme Hejdánkovo obvykle opatrnější výroky: „K podstatným rysům [...] nového životního zaměření náleží jistý odklon od bývalého, již daného a minulého...“<sup>218</sup> Totiž i minulost a s ní vše jednou existující je objeveno v pravé podobě právě až ve světle budoucnosti. Víra „má naději také pro minulost“<sup>219</sup>, neboli nedané je nadějí pro dané, budoucnost pro minulost. Svoboda a odpovědnost nepředpokládají nezávislost na daném, ale jen nepodléhání danému, jeho „vybrané“ rozvíjení. Hejdánka proto nelze vykládat tak, že svoboda je „vykročením ze světa smyslového do světa idejí“.<sup>220</sup> On naopak vše směřuje k aktivitě, a s ní spojené svobodě, ve světě smyslovém – ovšem za přispění naslouchání výzvám nepředmětného světa, protože smyslový či pozemský svět je plný pravých jsoucenců, bytostí, jejichž integrita a život jsou založeny v nepředmětnosti.

Jako je dvojí typ danosti – životodárná a neživotná, tak je dvojí typ „nového“. Hejdánek přebírá z životní orientace jahvistické víry koncept „zjevení“, který následně interpretuje jako podmínku „pravého nového“: „Nové je buď pouhá náhoda – nebo má své zakotvení ve struktuře nepředmětné skutečnosti. Tam, kde se realizuje [...] nepředmětná skutečnost, máme před sebou skutečnost ‚nového‘; tam, kde toto nové nejenom přistupuje k tomu, co tu už jest, a kde nejenom toto již dané proměňuje, ale kde je ukazuje zároveň v novém světle, ve světle pravdy, tam máme před sebou skutečnost zjevení.“<sup>221</sup> Když jsme výše uváděli, že filosofova odpovědnost a nepolitická politika spočívá v usilování o proměnu lidského vědomí, tak zde je již patrné, že touto proměnou je vždy nějaká variace posunu od orientace na dané, „jsoucíc“, předmětně,

---

<sup>217</sup> Iz. 43,18-19. Hejdánek (1990m), 106.

<sup>218</sup> Hejdánek (1990i), 121.

<sup>219</sup> Hejdánek (1990k), 29, 32.

<sup>220</sup> Viz Havlíček (2012), 361-2. Havlíčkův jinak přesný výklad Hejdánkova pojetí svobody trpí černobílým viděním vztahu daného (minulosti a přítomnosti) a nepředmětného (budoucnosti).

<sup>221</sup> Hejdánek (1990d), 73.



pozitivně postižitelné k orientaci na zjevení, a to ne v nějakém propadnutí novému, nýbrž v první řadě v učení se vidět v jeho novém světle situaci teď a tady.

Hejdánek zcela odhlíží od neživotného daného, ale neorientuje se primárně ani na životné dané, protože i to je bez světla pravdy nicotné. Odmítá tak nové, které se jakkoli odvozuje (nejběžněji kauzálně) z daného, a tak s sebou nese „nové světlo“, nýbrž jen šíří dané, byť v jeho mnohých proměnách. Proměna a tvoření samotné nejsou dostatečným důvodem k entuziasmu a akceptaci, rozhodující je zdroj v novém světle a světě.<sup>222</sup> Stále ale zároveň platí, že pravé nové se neobejde bez daného, jež je životaschopné: jestliže z daného nikdy nevznikne nové, na druhou stranu na dané musí každé nové navazovat, protože nejenže dané se právě jen „na“ novém či „v“ novém (světle) může rozvíjet a žít, podobně i nové k vlastní konkrétní realizaci potřebuje dané: „Má-li být to nové skutečně čímsi novým, musí nějak navazovat na to, co tu už bylo a je, musí na to reagovat, využít toho k svému odlišení, k vybudování své specifčnosti a zejména jedinečnosti, unikátnosti.“<sup>223</sup>

V podstatě tak pro vzájemnost nové – dané platí totéž, co pro vztah mezi nepředmětnou a předmětnou stránkou myšlení a skutečnosti, včetně jejich skloubení v subjektu. Příklon k „zjevenému pravému“ na úkor příklonu k „danostem“ a „nepravému novému“ lze pak charakterizovat jako posun k tomu, co můžeme uchopovat a vstřebávat pouze v osobním vztahu, jako posun na rovinu „niterného subjektu“. Nepředmětné výzvy či zjevení nikdy neoslovují celá společenství či kolektivy, nýbrž jedince v jejich jedinečnosti a přímém, osobním oslovení a „vypořádání“: „V přístupu k pravdě [...] totiž neexistuje žádné zprostředkování: k pravdě je možno se vztáhnout jen přímo a osobně – anebo se k ní nevztáhnout vůbec.“ Danou, „objektivní skutečnost“ naopak zprostředkovat lze, ba jedinec je na takovém zprostředkování závislý, protože jedině různé „odborné vědy [...] mu mohou poskytnout a svými interpretacemi zprostředkovat zkušenosti, které prostě každému člověku jen tak beze všeho přístupny nejsou“.<sup>224</sup>

Jaký význam nese osobní vztah k nepředmětné skutečnosti vidíme ve chvíli, kdy Hejdánek, jinak odmítající *horlivost*, k ní v případě niterného přijímání nepředmětných výzev naopak

---

<sup>222</sup> KFA, kap. VIII: „Nic nového nemůžeme vysvětlit a tím méně odvodit z toho, co předcházelo; všechno vskutku nové přichází z budoucnosti, protože zprvu ‚ještě není‘, zatímco minulost je to, co ‚už není‘. [...] Vývoj živých organismů tedy není žádný ‚vpřed‘ (tj. z minulosti do budoucnosti) postupující proces, který ‚produkuje‘ nové a stále vyšší, dokonalejší organismy, ale je to jakási ‚historie‘ nižšího typu (než lidské dějiny), v níž se ‚nové‘ [...] skutečnosti (jsoucná-události) učí stále lépe, účinněji a kvalitněji navazovat na skutečnosti jiné, jim předcházející..., a to tak, aby samy (ne tedy nějaký všeobecný, neosobní resp. asubjektivní proces) mohly udělat ten svůj vlastní, nikým a ničím nezastupitelný krok ‚kupředu a výš‘... Ani celý vesmír není nic daného, ale v každém okamžiku závisí na vzniku nového událostného dění, tj. nových jsoucné-události, a zejména na jejich schopnosti reagovat na jiné události a navazovat tak na dosavadní minulost vesmíru....“

<sup>223</sup> KFA, kap. VIII

<sup>224</sup> Hejdánek (2012), 100.

vyzývá: když tvrdí, že občané „musí žárlivě střežit sféru své svobody“, tak žárlivost a patos spojuje se svobodou, jejíž podstatou je právě „nedané“, to, co vytváří možný opak žárlivosti v běžném, majetnicko-sebestředném a sebevědomém smyslu, před kterým jsme varováni:

„...oproštění od toho, co mne svírá [...], co mne nutí a donucuje [TH: dané, jsoucí], ale oproštění k tomu cíli, abych proti svým zájmům (a zájmům své skupiny atd.) [TH: dané, jsoucí] volil pravdu, v jejímž světle se teprve ukáže, nakolik mé zájmy byly oprávněné a nakolik neoprávněné; abych proti výhodám a výsadám [TH: dané, jsoucí] [...] volil spravedlnost, a to znamená především spravedlnost pro ty, jimž je upírána, pro slabé, ponížené, přehlížené nebo dokonce diskriminované a pronásledované. A to je ústřední osnova každé nepolitické politiky: veřejně se rozhodnu podle svého nejlepšího vědomí a svědomí – a vyzvu ty druhé, aby se přidali.“<sup>225</sup>

Nepolitická politika je tedy horlivým a svědomitým poměřováním daného pravým a v tomto smyslu neosobního osobním, neboli primárně nabýváním svobody od daného (včetně vlastních zájmů a svobod) k slyšení výzev nepředmětného světa. Horlivost tak patří ovšem také k veřejnému vystupování vydávajícímu počet z této osvobozující aktivity. A jelikož pravda a nepředmětnost straní chudým a zbídačeným (srv. kap. 5.3.), jde o horlivé působení tam, kde se tito sami nemohou prosazovat, kde jsou extrémně utlačováni a celá situace volá po jejich zastání. Protože jakákoli horlivost je u nich samých vyloučena, protože jejich postavení vylučuje byť jen myšlenku na jakékoli vlastní prosazení, ba dokonce je zbavilo vůbec ponětí svobody a jakkoli nadšeného života, je nutné je s pomocí pravdy zastoupit. Horlivost a jiné charakteristiky osobního nasazení a patosu (věrnost, trpělivost) v těchto případech nahrazují postrádanou předmětnost a atributy s ní spojené. Tichost, střídmost a pokora má vládnout tam, kde je horlivost nadbytečná, kde se „věc“ vnucuje sama, tj. v případě mocných, zdravých, silných.<sup>226</sup>

Zůstaneme-li ve sféře „jsoucího“, pozitivně vykazatelného „daného“, pak filosof nebude mít žádnou opravdovou politickou a společenskou zodpovědnost, maximálně bude „vykazovat“ neosobní popis založený na nezaujatém sledování dění kolem sebe: k tomu ovšem není potřeba ani filosofie, ani osobitého přístupu odvíjejícího se z nitra umožňujícího „zahrnutí“ nepředmětné sféry do života zde na zemi. Z otevřenosti nepředmětné sféry a jejího přijetí za „svoji věc“ pramení filosofova odpovědnost, a tak i smysluplnost širokého rozsahu: jelikož

---

<sup>225</sup> DP, 42-3.

<sup>226</sup> Srv. DP II, dopis č. 17 (38).

nepředmětné výzvy v reflexi ustavují a integrují osobní život v silném slova smyslu a tedy i řádný subjekt (už tím, že konkurují „danému“ a jedince přitahují k sobě, čímž danému minimálně znesnadňují, aby ho pohltilo, homogenizovalo a redukovalo na v neproměnlivosti si libující, nesvobodně setrvačné jsoucno prodlévající v kauzálně jednoduchých vztazích daného),<sup>227</sup> který žije ex definitione životem společenským, pak zakládají i vztahy mezi lidmi, jejichž podmnožinou jsou rovněž vztahy politické (respekt k jinakosti druhých, jejich právům a svobodám atp.). Opět se nám tedy ukazuje, že Hejdánkově nepolitické politice nesmíme rozumět jen jako odporu vůči expanzi mocných, nýbrž jako integrující péči o lidskou pospolitost jako takovou, tj. přinejmenším jako péči o základní lidské vztahy, které stojí na transcendentní dimenzi lidské existence.

Obhajoba svobody a spravedlnosti jako obhajoba lidství v jeho nepředmětné, tj. žádnou „daností“ nerozhodnutelné dimenzi je „ústřední osnovou“ nepolitické politiky, která takové *holé lidství* prosazuje i jako silné pojítko mezi jednotlivci, bázi společenských vztahů, občanské i politické pospolitosti. Hejdánek tak předjímá orientaci současných myslitelů. Jako bázi spoluzití v Evropě je vidí Habermas: „Základem evropského sjednocení potřebují být především občané, kteří odložili všechny své kulturní zvláštnosti a scházejí se na základě jediného nároku, nároku holého lidství, důstojného žití ve společenství bližních.“<sup>228</sup> Sjednocení na bázi lidství, respektive občanství na bázi odložení příslušnosti k národu a státu je ovšem novinkou a nadějí, že konečně budou myšlena a hájena práva opravdu *lidská* a člověk sám. Agamben přesvědčivě popsal, jak dřívější sjednocení na bázi národa (narození) či státu zaručovalo lidská práva pouze fiktivně, protože ve skutečnosti ona práva měl pouze občan státu či příslušník národa, kdežto samotný člověk neznamenal nic: „Nějaký stabilní status člověka jako takového je v právu národostátu nemyslitelný.“ Zároveň, opět analogicky k Hejdánkovi, uznává, že s koncem či krizí národních států je v krizi i koncept lidských práv, protože vyžaduje instituční zakotvení a zajištění v pospolitosti; jedinec, „vyznavač“ nikdy nic sám nezaručí a nezmůže. Proto nejen spolu s Habermasem vidí naději v nějakém transnacionálním, globálním či nepoliticko-politickém, institučním založení.<sup>229</sup> Takové založení spojuje s Evropou: „Evropský prostor by tak představoval onen neredukovatelný interval mezi narozením a

---

<sup>227</sup> Viz např. UF, 27-29.

<sup>228</sup> Kohák (2013), 195.

<sup>229</sup> Srv. Bělohradský (2015), 40: „K rozvoji globální demokratické politické kultury lze přispět rozvojem globální komunikace mezi angažovanými aktivisty, kteří bojují v různých státech proti tomu samému zlu – ekologické devastaci, sociální nerovnosti, rasové diskriminaci, utajování, násilí policie [...]. Komunikace mezi aktivisty bojujícími v kontextu svých zemí proti tomu samému zlu je účinnější formou ochrany ‚lidských práv‘ než výroky ministrů během zahraničních návštěv.“

národem, v němž by starý pojem lid mohl znovu nabýt politického smyslu v protikladu k pojmu národa, který tento smysl až dosud neoprávněně uzurpoval.<sup>230</sup>

*Holé lidství* ovšem „jen“ zpřesňuje, jak chápat pojem *druhého* v jeho užití coby podmínky svobody a spravedlnosti: svobodný, dějinně-nepředmětný život je možný jedině spolu s druhými („...veřejně se rozhodnu podle svého nejlepšího vědomí a svědomí – a vyzvu ty druhé, aby se přidali...“) a pro druhé („...abych proti výhodám a výsadám [...] volil spravedlnost, a to znamená především spravedlnost pro ty, jimž je upírána...“).<sup>231</sup> Základním a dlouhodobě fungujícím pojítkem tzv. svobodných lidí jsou přitom duch, ideovost a nepředmětné výzvy, bez nichž svoboda nemá žádnou hodnotu, respektive ve skutečnosti ani neexistuje – nemít žádný názor založený na nahlédnutí pravdy a jeho vypracování v kritické diskusi s druhými a v konfrontaci se situací teď a tady, a pouze hlásat svobodu přesvědčení či „svoje preference“, je nonsens.<sup>232</sup>

Svoboda a s ní spjatý subjekt jsou tedy prostředky k pravdě, nikdy nejsou cílem o sobě, respektive nejprve je úvaha „k čemu“ a poté svoboda a subjekt.<sup>233</sup> Svá práva a svobody člověk uplatňuje až jako „odpověď“ na oslovení (ne jako svou přirozenou vložku) a výzvu, s níž se událostně setkává a kterou může také přeslechnout, jestliže je příliš soustředěn na sebe...“.<sup>234</sup> K svobodě se tedy bezpodmínečně váže hledání plnosti a programu, v jejichž jménu lze svobodu nárokovat – a takový program ovšem nemůže být jen negací, odporem proti něčemu, byť zlému:

„Nejde nám a nemůže nám jít o svobodu pro cokoli a pro kohokoli. To bylo charakteristické pro liberály, že hájili kdejakou bláznivou ‚svobodu přesvědčení‘, ale

---

<sup>230</sup> Agamben (2003), 19-28. O možnosti garantovat lidská práva jedině politickým společenstvím a příslušností k němu, svědčí i Arendtová: viz Němec (2014), 140-1.

<sup>231</sup> Hejdánek (2004), 24: „Chtějí-li [lidé, TH] svým chováním a jednáním ovlivnit chod dějin, musí se na něčem domluvit. Svoboda je proto velice závislá na mezilidských vztazích a na tom, kterým směrem se celé společnosti rozhodnou programově vykročit.“

<sup>232</sup> Hejdánek (2006a), 5. K spjatosti svobody a přesvědčení viz Hejdánek (2012), 49: „Je absurdní prosazovat právo na svobodné přesvědčení, a zároveň žádné přesvědčení nemít. Tím absurdnější je volat po svobodě, vyslovit a hájit své přesvědčení, své pojetí, své názory, a přitom zapomínat na to, že pojetí a názory nejsou soukromou, subjektivní záležitostí každého člověka, bez ohledu na jeho znalosti, vzdělání a kultivovanost. Nejzákladnějším lidským právem je právo na pravdu, právo a spravedlnost. Protože však neexistuje způsob, jak toto právo institucionálně zabezpečovat, byla formulována jiná práva, která mají za úkol usnadnit situaci těm, kdo pravdu, právo a spravedlnost hledají, a znesnadnit situaci těm, kdo ji znásilňují. Svoboda přesvědčení ztrácí jakýkoli smysl, přestává-li být ve službách pravdy, atd. Je třeba si vyjasnit, že relativismus a skepticismus, dnes tak rozšířený, je v rozporu se zásadami Ch 77. V tom vidím jeden ze základních vnitřních úkolů našeho společenství.“

Vtipné a přesné vykreslení důsledků redukce svobody na odstraňování zábran, neboli chápání svobody jen jako zbavování se omezení ze strany druhých lidí a života kolem nás viz Sokol (2014), 49-50.

<sup>233</sup> Hejdánek (2004), 28.

<sup>234</sup> DP, 125.

sami žádného přesvědčení neměli. Neexistuje žádná přírodní svoboda, s níž by se člověk rodil. Ke skutečné svobodě se musí každá společnost i každý jednotlivec dopracovat, musí si ji vydobýt, musí se o ni sám zasloužit. A svobody, skutečné svobody se nedosahuje žádným *bojem proti* čemukoliv, nýbrž především a nejprve tím, že na sebe bereme úkol, že se rozhodujeme plnit nějakou povinnost, že pro sebe uznáme platnost nějakého zákona. *Svoboda je nutně spojena se závazkem, se smlouvou, se slibem.*<sup>235</sup>

Jinak řečeno, Hejdánek tímto svým způsobem sdílí republikánskou představu závislosti svobody obce na aktivitách a ctnostech lidí obec tvořících – svoboda obce a občanů žijí ve vzájemnosti: „Vlast nemůže existovat bez svobody, svoboda bez ctnosti a ctnost bez občanů.“<sup>236</sup>

Hejdánkova svoboda navíc ovšem odvisí více od „zjeveného“ než od „daného“, a právě proto k ní také patří odvaha a ctnost – vždy jde totiž o střetnutí s daným, které (v nejlepších i nejpokřivenějších formách) reprezentuje moc, a tak implikuje konflikty, ztráty a prohry v rámci daného světa. Nicméně teprve tato opora v „pravdě“ a rozhodnutí vzít pravdu a v jejím jménu i odpovědnost za pravdivý život společnosti za svůj osobní problém a program „je potom ten pravý politický aspekt občanského rozhodování, kterému moc není nadřazena, ale docela naopak v něm má svůj zdroj a svou normu. Občanům, uznávajícím svou odpovědnost za život společnosti, se pak každý mocenský zásah musí politicky odpovídat.“ Na druhou stranu je tedy vázaností na pravdu tato svoboda „zajištěna“, náročná odevzdanost pravdě zabezpečuje nerelativní a osobně povznášející aktivitu a „...vynalézavé, kvalifikované řešení problémů“.<sup>237</sup> Jen díky navázání vztahů s druhými založenému a udržovanému v oslovení pravdou, tedy navázání vztahů svobodných a odpovědných, může jedinec a) dostat primární povinnosti ale i touze být otevřený světu v jeho celku (a zakládat na vztahu k němu svoji osobní integritu) a viděno z druhé strany napomáhat pravdě (lidským právům a svobodám v jejich aktuálně „pravých“ podobách)<sup>238</sup> prosazovat se zde na světě a b) vyvádět druhé z pouhého světa daností do světla světa nepředmětných výzev, tj. také je a celou společnost zainteresovat na duchovní sféře a ideách, a ukázat jim, že takový interes má své opodstatnění, že má smysl pěstovat vztah

---

<sup>235</sup> KT.

<sup>236</sup> Rousseau (1978), s. 175.

<sup>237</sup> KT.

<sup>238</sup> „Lidská svoboda není spjata pouze s jakýmsi otevřenými možnostmi, které se pozorným a znalým ukazují uprostřed determinujících faktorů a tendencí, ale také a především s osobní lidskou integritou, založenou nikoliv na tom, co ‚jest‘, co je ‚dáno‘, ale na docela odlišném, ‚nedaném‘ zdroji, jímž je svoboda podmíněna a vázána daleko víc a hlouběji než jakoukoliv daností.“ Hejdánek (2004), 24-5.

k této sféře a své životy na ní zakládat. Vážné zabývání se pravdou a spolčování s druhými se tak zkrátka neobejdou jedno bez druhého.<sup>239</sup>

Tímto způsobem je nepolitické působení filosofa starostí a péčí o *jednotu*. Pokud mají jednotlivci národa, státu, Evropy či světa tvořit jedno lidstvo, pak musí dbát na přátelství založené v rovině hledání pravdy a služby pravdě neboli tomu, co se jim „zjevuje“. Nepolitická politika je péčí o takové přátelství sjednocující lidi mezi sebou i se světem, který je jako nejzazší horizont obepíná a oslovuje.

## 4.2. Teoretické a abstraktní versus domácí, praktické a realistické

### 4.2.1. Ostrost pohledu: zakotvenost a filosofičnost

Hejdánkova politická angažovanost je **zadruhé** úzce spjata s principiálním odmítáním čistého teoretizování a abstraktního myšlení. To se opět projevuje již na rovině životně praktické, když odmítá emigraci a trvá na nezbytnosti *zůstat doma* a obrodit zemi vlastními, vnitřními silami.<sup>240</sup> V argumentaci pro tento přístup už se ovšem dostaneme k netriviálním myšlenkám konceptu lidského života i filosofie. V kontextu praktického rozumu spojuje Hejdánek zásadní přínos ke zlepšení situace ve společnosti se změnami vzešlymi z domácího prostředí proto, že právě jen ty zaručí „trvalé zlepšování situace i do budoucnosti“.<sup>241</sup> Důvodem je charakter „domácího“, především a nejobecněji *niternost*, přičemž rozhodující „teoretický kontext“ pro vyvýšení niterného přístupu proti vnějším zásahům představuje distinkce mezi celky pravými (jedinec) a nepravými.<sup>242</sup> Dále jde o *rozvážnost a postupnost*, k detailům přihlížející, dlouhodobé a před

---

<sup>239</sup> UF, 61. „Tím, že člověk vykročí na cestu, po níž jej vede pravda, tedy na cestu vrcholného úsilí o poznání pravdy a o podřízení celého vlastního života jejím požadavkům, stává se spolučlověkem, soudruhem celé řady jiných lidí, kteří vykročili stejně jako on, ať už žili dávno před ním anebo se teprve narodí. Takovému člověku není tím nejvyšším jeho vlastní život, ale chce svými silami přispět k tomu, aby lidé ušli zase o něco dál po cestě pravdy.“

<sup>240</sup> Např. DP, 2. dopis. Hejdánek se s členy Akademické YMČy, kteří v nepříznivých dobách neopustili vlast, hlásí ke vzoru Jaroslava Šimsi, k „člověku činu a živého slova“, „sloupu národní duchovní a mravní rezistence“, který „ponese tíhu budoucnosti“. Proti němu staví J. L. Hromádku, který vlast opustil a po návratu z exilu v USA už nikdy domácí situaci řádně neporozuměl: „Viděli jsme, jak v mnoha ohledech nerozuměl dobře domácí situaci, protože tu přes válku nebyl.“ DP II, dopis č. 10 (31). O vážnosti, jakou emigraci přikládala celá Hejdánkova rodina srv. Němec (2011), 99. Hejdánkův postoj ovšem není „absolutní“, vyhocenost situace předčí ztráty z emigrace: viz například DP, 81-2.

<sup>241</sup> Hejdánek (2012), 49.

<sup>242</sup> Těžko říci, kde ještě lze mluvit o vnitřně integrovaných celcích. Hejdánek (viz např. NP, 82) o nich váhá mluvit již na rovině obce či státu. – O celku veškerenstva tvrdí, že jednotný nemůže být: „...skutečnosti vnějšího světa spolu sice souvisí, ale je třeba vždy připomínat, že vedle souvislosti můžeme také pozorovat nejrůznější typy nesouvislosti (eventuelně přerušovaných souvislosti). Mám zkrátka za to, že svět jako ‘celek’ není skutečným, pravým ‘celkem’, tj. že není sjednocen tak, jako nějaký světový organismus“. Hejdánek (2012c), 22.

komplikovaností neuhýbající aktivity. Vypočítané charakteristiky Hejdánek spojuje s Masarykovým konceptem „drobné práce“:

„Máme špatné zkušenosti s různými případy tzv. osvobození zvnějška. A já osobně nevěřím na žádné rychlé a jednoduché metody zlepšení politických poměrů. Jak to vidím, existuje jenom jeden rozumný způsob společenských reforem, a to je tvrdošíjná, vytrvalá ‚drobná práce‘, jak ji před mnoha lety doporučoval prof. Masaryk, a to znamená práce zevnitř společnosti. Všechno ostatní může představovat jen okrajovou pomoc, důležitější nebo méně důležitou okolnost. Musíme si pomoci sami, a jenom pak nám mohou přijít na pomoc i ty nejpříznivější podmínky. Pomalejší vývoj je vždycky trvalejší.“<sup>243</sup>

Jádro věci odkrývá ale až spojení setrvání doma s věrností filosofii:

„A nakonec jsem řekl, že zůstanu se svým lidem, i kdyby sešel docela z cesty a kdyby zamířil přímo do propasti; ale po celou dobu že neustanu nahlas říkat, že jde do propasti a ne k radostným zítřkům. – Rozhodl jsem se zkrátka celoživotně pro filosofii, ale i pro život v této zemi. Nedovedl jsem si ani tehdy představit, že bych své rozhodnutí pro opravdovou, pro pravdu zanícenou myšlenkovou prací, neztrácející nikdy se zřetele celek, mohl nějak posílit svým odchodem do ciziny. Jaký vztah k celku, když se pokusím odříznout právě to, co je mi nejbližší?“<sup>244</sup>

K filosofickému vztahu k celku patří nejen zachycování nejzazšího horizontu života a tematická otevřenost čemukoli, nýbrž také vztah k „nejbližšímu“, k tomu, co je tak blízké, že bývá pro svoji samozřejmost přehlíženo jako dávno poznaná a rozhodnutá záležitost. Přitom ono nejbližší je ve vztahu k všemu dalšímu včetně zmíněného celku tím, z čeho se vychází a do čeho všechny „vzdálenější“ cesty či prvky nakonec zase ústí. Hejdánek tu odpovídá na jinak explicitně odmítaný problém (viz pozn. p. č. číslo 242) vnitřní jednoty obce, pravosti vyšších celků jako je národ, stát, Evropa. Filosof, jehož výkon spočívá v reflexi integrující sebe sama, tvoří nakonec i „nitro“ a jednotu či soudržnost těchto vyšších celků, jinak sám pozbývá vztahu k celku a smyslu života.

Filosofie, jinak řečeno, patří k povoláním, v nichž se člověk neobejde bez „kořenů“. O co víc nepotřebuje v podstatě žádné vybavení technické a materiální (tužky, knihy a papír), o to

---

<sup>243</sup> DP II, dopis č. 13 (34).

<sup>244</sup> DP II, dopis č. 9 (30).

závislejší je na netechnických a nemateriálních předpokladech, které ale zdaleka nespočívají jen v ryzím obratu k duši a v prostém kdekoli a kdykoli na světě potenciálně disponovatelném klidu, tichu a volnosti. Filosofie naopak vyžaduje *zakořeněnost* v životě, společnosti, tradici či spíše dějinách: „Technik, přírodovědec nebo lékař mohou nepochybně pracovat všude na světě, kde jsou pro to technické předpoklady. Spisovatel, filosof a theolog však zůstanou po mém soudu bez kořenů.“<sup>245</sup> Pro filosofa platí dvojnásobně to, co pro každého „úplného“ člověka: musí být „při tom“, když se něco děje, když se uskutečňuje něco nového, přičemž ale to nové se nemůže objevit a dít bez až intimní spjatosti s minulostí a zde již přítomným. Pokud tedy má jít o nové dění v naší společnosti a hledání východisek pro naši vlast, pak není možné, aby se takové dění a jeho východiska zjevovaly a rozvíjely „na dálku“. Nové může být jedincem pochopeno a rozvíjeno vždy jen v souvislosti s tím, co je mu nejbližší a nejvlastnější, s tím, v čem a čím žije. Teprve symbióza, každodenní vzájemnost společnosti, „země“ a jedince umožňuje a provokuje zjevení nového. Nejlépe tam, kde jsme doma, víme, co je potřeba udělat a i nepatrné náznaky, drobná znamení, kterých si „cizinec“ ani nevšimne, k nám pronikavě promlouvají, a proto jsme s to právě zde nejlépe pomáhat – interpretací prosvětlovat situace, ukazovat cestu vpřed a varovat před chybnými kroky a scestím.<sup>246</sup>

Opravdový filosof tak u Hejdánka dokáže vydávat počet tady a teď: „Filosofická orientace ve světě je nutně také a možná především orientací v nejrůznějších konkrétních lidských situacích.“<sup>247</sup> Ke každé situaci přitom stejně jako ke všem, kdo se na ní nějak podílejí, patří ony dlouhodobé hluboké souvislosti, tj. nelze se vyskytovat porůznu po světě s ambicí řešit místní problémy. Poměrně dlouho nebude člověk na jiném konci světa rozumět dokonce ani jednoduchému jazyku – víme, jak setrvalé úsilí musí člověk vynaložit, aby se cizí jazyk naučil, jak je k opravdovému porozumění potřeba i talent a další schopnosti, a nakonec „cizinec“ stejně nerozumí stejně dobře jako rodilý mluvčí –, jak dlouho potom ale trvá, než porozumí situaci v celku, která je ovšem na porozumění náročnější než koneckonců naučitelný jazyk.

Jak je evidentní, problémem není vzdálenost a cizost ryze prostoro-časová, ale odtrženost od „života“, v němž spočívá lidství a smysl, jenž ho provází, v němž lze zakládat reflexi, jež si nárokuje o takový smysl usilovat. To jest, distance ke vzdálenému znamená v první řadě distanci k abstraktnímu, neaktuálnímu, nenaléhavému, jedním slovem varuje před *odcizeností*:

---

<sup>245</sup> DP II, dopis č. 9 (30).

<sup>246</sup> DP II, dopis č. 9 (30). „Kritičnost pak nemůže být zaměřena jen navenek, k tomu, co je vzdálené a cizí, ale na prvním místě se musí vztahovat k nejbližšímu – a samozřejmě k sobě.“

<sup>247</sup> DP IV, dopis č. 1 (58).



Hejdánkův filosof se orientuje v první řadě na praktický život člověka a filosofuje, když se podílí na řešení problémů „ze života“ – k tomu ovšem reflexe a teorie patří, nicméně jen jako prostředky k hledanému údernému slovu a činu. Základem není zmiňovaná reflexe, nýbrž praxe. Hejdánek řádnou reflexi a myšlení chápe jako součást aktivity „praktické“, směřující k dopadu na skutečnost tady a teď – dokonce ani sebepoznání nedává smysl než jako utváření a realizace sebe sama: „To, jak sám sebe chápu, má nepochybně také vliv na to, jaký jsem, především pak na to, jaký budu. Sebepochopení totiž nespočívá jen v tom, že se mé představy o mně a mé sebepoznání jenom nějak přimyká k tomu, čím a kým jsem. Sebepochopení a sebepoznání je vždycky také kusem seberealizace a tedy proměny sebe sama v někoho trochu jiného, trochu odlišného (a někdy dokonce hodně odlišného).“<sup>248</sup> Řádná reflexe a myšlení vedou k nápravě toho, co je, za pomoci toho, co být má: rozpoznají „lepší já“ a rozvíjí ho navzdory podmínkám, které vždy více či méně takové kultivaci brání. Jinak řečeno, Hejdánek se kloní k rozlišení dvojí praxe, dvojího přístupu člověka ke skutečnosti, od něhož se teprve odvíjí správný či nesprávný myšlenkový přístup: člověk se buď věnuje „obstarávání a manipulaci“, a tak podléhá danému a „skutečnost“ mu v její pravé podobě uniká, anebo s ambicí reformátora prosazuje nové, lepší, a tak se podílí na pravé skutečnosti: „...je iluzí se domnívat, že stačí shodit klapky s očí [...], abychom skutečnost uviděli tak, jak je. [...] skutečnost lze opravdu uchopit pouze ‚lidskou praxí a chápáním této praxe‘ [...]. Chápat skutečnost tak, že z ní vyloučíme praxi, tj. aktivní lidský subjekt, znamená současně, že ji zbavíme perspektivy a vůbec možnosti revoluční proměny“.<sup>249</sup>

Vrátíme-li se ke spojitosti orientace filosofické s orientací na blízké, pak ta sama o sobě pochopitelně ještě nevysvětluje filosofičnost, kterou charakterizuje „nepředmětná“ pravda, jež na svět hic et nunc není redukovatelná. Právě proto, že sice bez působení ve světě nemůže být, ale stejně tak ani pravé dění tady a teď se neobejde bez ní, Hejdánek musí mezi obojím rozlišovat a oběma stranám přisoudit jejich význam – zavádějící je jak hledání významu, který může ve skutečnosti nést jen přicházející pravda, v „okolnostech“ či „věcech“, tak i opačná snaha hledající smysl lidského života mimo pozemský svět v nějaké čiré kontemplaci. Rozlišování je třeba o to víc, že ani jeden postoj nelze absolutizovat, že se v životě pozemšťana vždy prolínají a důležité není rozhodnutí pro jeden z nich, nýbrž udržování, prohloubení a rozšiřování jejich vzájemnosti.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> Hejdánek (1996).

<sup>249</sup> NP, 33.

<sup>250</sup> Příkré odmítání emigrace je dobrým příkladem, jak imperativ s odkazem na pravdu a lidství ztrácí na síle a kategoričnosti: „To, co jsem dosud líčil, vůbec nemělo znamenat, že by člověk byl bez svého národa, bez své země ničím. Lidství člověka není prostředkováno ani společností, ani národem, ani vlastí, ale má v nich pouhé

Kontradikci důrazů na domácí a na filosofii můžeme zpřesnit ještě jiným úhlem pohledu. Hejdánek věrnost lidství a pravdě neztotožňuje s věrností filosofii: samozřejmě lze usilovat o pravdu a lidskost (či být lidským a pravdivým) a nebýt přitom filosofem. Dokonce jsou situace, kdy si jedinec zachová lidskost jen opuštěním filosofie. Ale nejde jen o filosofii jako povolání. Ani filosofie jako životní poslání nemá být tím, bez čeho se člověk, který jí zasvětil život, neobejde. Právě i jako bytostný filosof neztotožňuje Hejdánek nejvyšší cíl či úkol, kterému je podřízeno vše ostatní, s žádným osobním projektem, byť by byl natolik povznášející, pravdu a smysl života a světa reflektující jako filosofie, tj. tak, že už by zdánlivě nic zásadního ke zvážení a prožití nezbyvalo. Filosofie jako to, co „rádi děláme“ či jako životní rozvrh, je přese všechnu obecnost a celkovost nakonec privátní akcí, kdežto „naše skutečné problémy nejsou soukromé, nýbrž celospolečenské“. Smysluplnost lidského života nezávisí primárně na tom, zda „smíme dělat to, co bychom rádi“, nýbrž na tom, zda děláme to, co je pro nás, ale také a zejména pro druhé a pro celou společnost zapotřebí, a tedy na prvním místě na tom, zda děláme to, co bychom dělat měli, abychom uhájili lidskou důstojnost a osobní integritu svou i druhých. Vůči sobě i druhým jsme vposledku povinováni právě „jen“ jako lidé: „Čas, který je pro mne pak rozhodující, není čas mého života, ale čas, po který bude filosofie nebo kázání evangelia, pravdivé umění nebo pronikavé politické myšlení atd. umlčeno, potlačeno, likvidováno. A pak ovšem vůbec není pravda, že ‚nikomu tak zběsile neutíká čas jako tomu, kdo nesmí dělat to, co by rád‘.“<sup>251</sup>

Hejdánek odmítá pociťovat lítost nad tím, že mu režim zabraňuje dělat filosofii, protože mu tím nezabraňuje smysluplně žít. Čas není „jeho“, a tak nespočívá ani v provozování jím zvolené aktivity, ani mu nemůže být zcizen. Kdo hořekuje, že mu „tak zběsile utíká čas“, protože nemůže dělat to, co by rád, je soukromník přivlastňující si to jediné, co jeho i ostatní *osvobozuje*. A jeho filosofie nakonec musí být pseudofilosofií, protože v ní řeší soukromé problémy či

---

okolnosti. Člověk je konstituován jako člověk svým personálním vztahem k pravdě a spravedlnosti, nikoliv svou společenskou genezí. Ale okolnosti se ve světle pravdy a spravedlnosti stávají pro člověka vždycky závazkem, před nímž mu není dovoleno utíkat. Jsou-li však okolnosti mocnější a postaví-li člověka do nové situace a na nové místo, stává se tato nová situace a toto nové místo novou výzvou a okolností pro jeho nové poslání. Nemyslím si, že člověk musí být v emigraci ztracen; naopak, může i v emigraci smysluplně žít (i když to není asi příliš jednoduché a snadné). Ale odejít dobrovolně z této země bych nedovedl a nechtěl; alespoň sám pro sebe bych to musel považovat za selhání.“ DP II, dopis č. 9 (30).

<sup>251</sup> DP III, dopis č. 1 (41). Tezi o opuštění filosofie bez ztráty nejpodstatnějšího smyslu a výkonu života by Hejdánek nemohl držet, kdybychom filosofa spolu s Patočkou ztotožnili s duchovním člověkem (v protikladu k intelektuálovi). Viz Patočka (2002). Hejdánek zde nicméně filosofii myslí něco jiného – jeden druh duchovního lidství. Její výkon lze člověku zvnějšku znemožnit – například znemožněním soustředění. Nelze mu ovšem znemožnit duchovnost jako takovou.

uspokojuje libosti, zatímco i filosofie by měla být podřízena základnímu imperativu „žít jako člověk“, tj. také se nechat osvobodit časem.<sup>252</sup>

Bud' to se tedy soustředíme na „dané“, a pak nám „čas utíká“ a my toho (z různých, víceméně nesrozumitelných důvodů a pocitů) litujeme – v jistotě sami sebou se soustředíme na přítomnost a v uspokojení s ní a s sebou usilujeme zachovat status quo, nehledíme k lepšímu a k možným hlubším dimenzím lidského života. Chceme zastavit čas, aby to celé tady a teď vydrželo co nejdéle, protože podléháme hře přírody vyžadující lpění na (archetypy ovládaném) životě. Nebo naopak chápeme čas jako „zachráníce“, který nás osvobozuje od života (jemuž jsme otročili), tj. od daného a přináší novou možnost, a proto nedočkavě voláme „už aby to přišlo“, dychtíme jít v ústřety novému.

Ještě budeme hovořit o falešné antropologii vysvětlující jedince z „daného“, proti které Hejdánek vidí zdroj „řádného“ člověka v jeho otevřenosti výzvám, které „jeho“ nejsou: člověk není tím, kým je, nikdy tolik, jako je tím, kým má být: „Svět (jak jest) se proto nikdy nemůže stát jeho pravým domovem, tak jako svým pravým domovem není popravdě ani on ‚sám‘, tj. jeho tělo (a duše)...“<sup>253</sup> Hejdánek pak v hovorech o domovu spojuje jako základní nárok dvě, zdánlivě protikladné, premisy: ostře vidět (hlavně dějící se nespravedlnosti, ale i východiska do budoucnosti) a dobře jednat mohou jen lidé hluboce spjatí s místním životem, ale zároveň pouze lidé ochotní dané opouštět, ochotní nedržet se za každou cenu „domácího“, „vlastního“ a vycházet vstříc nepředmětným výzvám.<sup>254</sup>

Oba výše zmíněné důvody pak v praxi nevedou jen k odmítání emigrace či přesunutí boje o režim za hranice, ale i k odmítání jeho přesunutí na rovinu mezinárodní politiky.<sup>255</sup> Ale ještě rozved' me výše řečené: „pravé“ myšlenky a aktivity se rodí uprostřed napětí a bojů pozemského světa a ne v oblasti čistě teoretického myšlení, které nebere ohled na realitu a v přimknutí

---

<sup>252</sup> „Ale naše skutečné problémy nejsou soukromé, nýbrž celospolečenské. Kdo vidí naši společenskou a politickou situaci ve správných dimenzích, tomu v žádném případě čas zběsile neutíká, nýbrž právě naopak jde kupředu příliš pomalu. [...] Když správně porozumíme svému lidskému údělu na této zemi, nebudeme nikterak nakloněni prohlašovat ve chvílích dílčích nebo dokonce jen soukromých úspěchů, že bychom své nesnáze a prohry ‚v životě už nechtěli zažít‘. Budeme si vědomi, že lidskost našeho života má svůj základ a svou garanci právě v těchto životních okamžicích nebo i dlouhých údobích, kdy jsme nuceni čelit třeba i těm největším nesnázím a kdy jsme drceni a ničení odlidštěnou mocí.“ DP III, dopis č. 1 (41). Stejně varování před falešnými motivy dne a míru, před zavádějící péčí o „svůj“ život a důraz na svobodu a život rostoucí právě z odolávání tlaku moci či síly viz Patočka (2002b), 129: „Pochopit, že *zde* je místo, kde se odehrává vlastní drama svobody; svoboda nenastává ‚až potom‘, až bude boj skončen, nýbrž má své místo právě v něm. ... Že ti, kdo jsou vystaveni tlaku Síly, jsou svobodní...“

<sup>253</sup> KFA, kap. VIII

<sup>254</sup> Hejdánek (1990f), 143: „Podmínkou naší připravenosti k slyšení [pravdy, TH] je však důkladná vzdělanost, tj. zabydlenost a zdomácnělost v tom světě a v té kultuře, do které jsme byli postaveni, a zároveň ochota v kterémkoliv chvíli nechat vše staré za sebou, nedržet se křečovitě minulosti a nechat vést svůj zrak, aby uviděl to nové a v jeho světle i to staré v nové perspektivě.“

<sup>255</sup> DP, č. 2., 4. a 13. Setrvání doma na nejobecnější rovině pochopitelně přispívá k naplnění smyslu českých dějin – v duchu Patočkova učení – v přínosu k pokladům celého lidstva.

k mimosvětškému hledání pravdy je nečinné.<sup>256</sup> Hejdánek staví na „praktickém rozumu“ dlícím v situaci, v níž se nachází, hledícím k jejím výzvám a hledajícím její řešení: viz aktivity v Nové orientaci nebo v Chartě 77.

Dobře je Hejdánkova „realistická“ orientace vidět při kritice Patočkova – raného – chápání filosofie jako vcelku mimospolečenské záležitosti.<sup>257</sup> Proti soudu, že filosof nemá své společenské působení ve svých rukou a že „s hlediska filosofie mají cenu jenom ty účinky, jež leží v konsekvenci doktríny“, staví Hejdánek filosofii, která již při tvorbě vlastního učení vychází z konkrétní problematiky a pamatuje na společenské důsledky: filosof se má vyvarovat toho „že se zcela ponoří do nejabstraktnějších problémů svého oboru a že zcela zanedbá otázku společenského a dějinného působení svých myšlenek a koncepcí“.<sup>258</sup> Není tu žádné „hledisko filosofie“ jako u Patočky, ale konkrétní filosof a společnost, v níž se buď prosazuje nebo neprosazuje, což rozhoduje o dalším vývoji. Inspiraci pro toto praktické myšlení a filosofii „domova“ shledává Hejdánek především v Masarykově a Rádlově realismu: „Realismus se stal jménem pro starou zásadu: ‘hic Rhodus, hic salta’... viděti filosofické problémy doma: chápati filosoficky mladočešství, ženskou emancipaci, procesy s Jihoslovany atd. atd. Ostatní lidé viděli v takových otázkách více méně významné zjevy politické; Masaryk nás učil právě tyto denní události chápati filosoficky [...] abychom tyto události mohli chápat jasněji a světověji.“<sup>259</sup>

I když odmítneme ryze abstraktní myšlení, stále tu zůstává „filosofičnost“, která Hejdánkovi umožňuje říci, že právě filosof „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.“ K ostrému vidění, zde „jasnějšímu a světovějšímu chápání“ nestačí jen spjatost s místním životem, podmínkou sine qua non je i filosofičnost spočívající v *abstrakci omezené*, totiž ve schopnosti vidět v dění kolem sebe události významné pro *celek* společnosti a koneckonců celého lidstva a světa. A k této filosofičnosti musíme počítat i samu schopnost zaslechnout výzvu, porozumět jí a dokázat na ni pohotově a opakovaně odpovídat.<sup>260</sup> Schopnost

---

<sup>256</sup> DP, 99: „...představa, že by se člověk měl politicky angažovat, že by měl najít své místo uprostřed skutečných zápasů, že by se měl o něco reálně snažit a pokusit se o nápravu ohavných poměrů, je dnes [...] velmi vzácná.“

<sup>257</sup> Hejdánek občas klade do kontrastu své dva učitele: akademika Patočku s životním praktikem Rádlem (k němuž se hlásí vehementněji, např. DP, 7. dopis). Viz také Hejdánkova polemiky s tzv. politickými moralisty (Havel, György Konrád) nastolujícími a řešícími abstraktní filosofické problémy bez odkazu ke konkrétní společensko-dějinné situaci; srv. Otáhal, str. 468.

<sup>258</sup> UF, 5; FS, 69.

<sup>259</sup> FS, 81.

<sup>260</sup> „Smysl toho, co jest, se vyjevuje jako výzva pro nás, a my ten smysl můžeme pomoci naplnit, když té výzvě porozumíme a když na ni správně odpovíme. [...] Jsme přesvědčeni, že tato výzva nás může oslovit právě jen teď a tady. Stojíme tu a zůstaneme tu ne proto, že se hodláme nějak vetřít do budoucnosti, prosadit se anebo se

porozumění a včasné odpovědi je přitom obzvlášť potřebná v době rozhodujících, převratných chvil, kdy „k správnému porozumění je zapotřebí mnohem víc, než je pouhá znalost okolností, jakkoli široká a jakkoli podrobná“.<sup>261</sup> Čili plédování pro praktičnost a setrvání v domácím se podmiňuje s filosofičností, která s sebou přináší jednak silný vztah k „nepředmětnu“, jednak podnikání, které má promyšlené ambice a vůli po celospolečenském, celosvětovém dosahu, proměně.<sup>262</sup>

V čem tedy tkví, co umožňuje ono spojení napříč mezi místním a univerzálním? Zřejmě *oboustranná umírněnost*: „oslabení“ ryziho teoretizování u filosofičnosti je v citovaných odkazech k politické angažovanosti doprovázeno oslabením důrazu na „vlastní“: Hejdánek důrazem na domov nemyslí ryze lokální úroveň, ale spíše národní a státní problémy, orientovanost v obci či středoevropském prostoru (pátrá sice i v těch nejběžnějších situacích jako je „písecká“ fronta na autobus, avšak hledá v nich problematiku zásadnější jako v našem příkladu vztah k menšinám a k poníženým). Můžeme pak říci, že „to podstatné se odehrává ve středním pásmu – v tom prostoru mezi místními detaily a globálními teorémy – a to je i dnes zpravidla vymezeno národem. Kdokoli, kdo usiluje o proměnu světa, bude – paradoxně – činný právě v tomto středním pásmu.“<sup>263</sup> To ovšem neznamená, že toto střední pásmo je vším – důležité je proto, že se v něm lze realizovat v plnější podobě, že skrze ně lze ovlivnit běh světa a tedy také provozovat filosofii „prakticky“. Navíc platí, že „o národních zájmech prostě nemůžeme uvažovat bez mezinárodních ohledů“<sup>264</sup> – čili ono „domácí“ implikuje obecnější roviny i bez přinucení filosofii.

Terminologicky a koncepčně Hejdánek odlišuje přístup ryze teoretický od teorie výrazně spjaté s praktickým, konkrétním životem v jeho vymezení „reflexe“: filosofická reflexe není než teorie z konkrétního dění vycházející (vždy reflektuje něco, nějakou akci) a v něm se nakonec

---

proplížit do časů, jež přicházejí – ne proto, abychom přežili, abychom se uchovali pro lepší časy a proto zůstali schováni a nenápadní; [...] Zůstáváme tu proto, že čekáme na oslovení, abychom byli připraveni k odpovědi. Ne zase k odpovědi těm, kdo nás tlačí, kdo na nás útočí a kdo nám ubližují; to vše je jenom při cestě. Naše hlavní a celoživotní odpověď má platit oné nepředmětné výzvě, do níž se koncentruje smysl dneška a zítřka.“ PD. Tento vztah k nepředmětnu ovšem udržuje, přes odmítnutí odtrženosti od života, filosofovu novost a jinakost, odlišnost od „místních“ měř běžného člověka a každodennosti: „Filosofy jsou však doopravdy ti, kdo dokáží proměňovat náš život, dát nám něco takového, o čem jsme dosud netušili, že to jest a že to, co se nám zdálo zbytečné a fantastické, je pravdoucí pravda.“ Patočka (2002a), 189.

<sup>261</sup> Hejdánek (2012), 45-6.

<sup>262</sup> Hejdánek si příznačně vypisuje z Derridy (2003, 32-33) pasus o filosofické vůli k vykořeněnosti, osvobozování „především od svého jazykového, teritoriálního, etnického a kulturního omezení“. „Je-li řecká filosofie už od počátku evropská, ale její poslání je univerzální, stejně tak to znamená, že se musí neustále osvobozovat od relativismu. Filosofická práce spočívá v setrvalém odpoutávání: udělat vše pro rozpoznání, ale také překonání vlastního etnocentrického či geografického omezení, aniž je musíme nutně zrazovat.“ Hejdánek (2012c), 9-10.

<sup>263</sup> Judt (2014), s. 299.

<sup>264</sup> Judt (2014), s. 300.

uplatňující (další akce zakládá). Součástí filosofické reflexe je nicméně také zmíněná nepředemtná sféra a z ní vycházející výzvy, které řádně reflektujícího jedince v dané situaci napadají. „Praktický filosofický rozum“ zde tedy znamená porozumění nepředemtné stránce situace včetně nalézání cesty k řešení dané situace v odpovídání právě na tyto nepředemtné výzvy. Hejdánek hovoří o „situaci“ jako o východisku, ovšem s důrazem na onu nepředemtnou stránku. Jelikož v detailnějších popisech situací a nepředemtné výzvy odlišuje a odděluje, zdá se nám zde tato terminologie zavádějící: nepředemtnou výzvu a pravdu nelze na situaci či nějakou její stránku nikdy redukovat, neboť tu za pomoci lidí právě překonává, vyvrací, reformuje: „...otvírání nových, dosud neexistujících cest neodhaluje snad něco, čeho jsme si dosud nevšimli, nýbrž skutečně mění situaci. Jako bytost, mající rozum a jsoucí s to porozumět i tomu, co ještě nikterak není, ale co přichází jako nejsoucí, nepředemtná výzva, žije člověk nejenom uprostřed toho, co je dáno, ale také ‚před‘ tím, co dáno není, ‚před‘ budoucností...“<sup>265</sup> Příkladem ostrého vidění, v němž je skloubena hluboká zakotvenost v realitě s filosofickou reflexí, je rozpoznání hrůz ve zdánlivých banalitách všedního dne: výše jsme popsali Hejdánkovu reflexi normy dvojího metru ve frontě na autobus a delší čas potřebný k odhalení, v němž se *najednou* ukazuje zřůdnost *celého* režimu (podobně jako Rádlovu loupežníkovi *najednou* vyvstane hanebnost loupění) a akutní potřeba radikální nápravy (pátý dopis první série dopisů příteli).<sup>266</sup> Jiným příkladem je bití a ponižování, v nichž filosof odhaluje škodu daleko přesahující ublížení na zdraví: „Vím jenom nad veškerou pochybnost, že to je cosi hluboce negativního a nelidského, že to ohrožuje ne pouze několik desítek lidí, ale celou společnost, že to je znamení, jímž by se mohla ohlašovat i blížící se katastrofa.“<sup>267</sup> Taková reflektující svědectví dávají za pravdu Habermasovu tvrzení, že „zkušenost s porušenou lidskou důstojností má funkci odhalení“.<sup>268</sup> Součástí odhalujících zkušeností jsou ovšem výzvy, jejichž světlo podmiňuje vidění *celé* hrůzy, tj. i toho, co se v oněch malichernostech ohlašuje jako nastávající. Z příkladů je patrné, že filosofičnost pohledu neimplikuje jen zahrnutí „přicházející budoucnosti“, nýbrž i důslednou kritickou pozornost k minulému a přítomnému dění. V této pozornosti pak nejde o nějakou akceptaci či rozvíjení daného, nýbrž o *odpor* k němu.<sup>269</sup> Ten tvoří svědomité ohlížení a angažování, tj. reflexe – a „čím pronikavější je reflexe, tím

---

<sup>265</sup> KFA, kap. XI.

<sup>266</sup> Gaita (1998), 73, vzpomíná na podobnou zkušenost Solženicyna s komunistickým režimem: „...that other people betrayed others not because they were cowards, but because they had slowly been corrupted through many compromises, none of which seemed very important in itself“.

<sup>267</sup> DP II, dopis č. 2 (23).

<sup>268</sup> Habermas (2013), 21.

<sup>269</sup> Hejdánek (1990b), 39: „Jen úporná snaha, odvracející se od přirozeného spádu věcí a prodírající se proti jejich proudu, může [...] proniknout k nezřetelným, protože z podstaty věci ještě nerealizovaným počátkům a může se pokusit je uchopit a formulovat jako principy.“

vzdálenější, ve větší hloubce skryté počátky dovede odhalit“. V počátcích je pak skryt potenciál, který zakrylo dění až po současnost, který ale právě v oné „úporné snaze“ může být v nové situaci nově pochopen, rozvinut a realizován. Tak i cesta do minulosti může být plodnou a tvůrčí cestou kupředu – ovšem jen je-li vedena nasloucháním a vstřebáváním „zjevení“, protože jinak „minulost nemůže vposledu rozhodovat o [...] budoucím vývoji“. <sup>270</sup>

#### 4.2.2. Odstup, filosofova nedomestikovatelnost

Hejdánkův konkrétní a přitom v promyšlené koncepci člověka a světa založený apel „zůstávat doma“ si s sebou tedy nese mnohá omezení a dvojznačnosti. Věrnost domovu podmiňující ostré vidění a trvalost tolik potřebných změn, o něž se filosof má zasazovat, omezuje především „principiální odstup každého filosofa i celé filosofie od politického života společnosti a obzvláště od jeho momentálního způsobu projevoování“. Filosofův odstup se ale netýká jen politiky, nýbrž veškerého ideologického či myšlenkového života společnosti. Filosof je tak „zvíře“, které nemůže být domestikováno“, a společnost vyzývá, aby zachovala „...nejen dost místa, ale především dost tolerance ve vztahu k oněm myšlenkově a duchovně nezdůvodnitelným tažným ptákům, kteří – byť jen v myšlenkách – ustavičně cestují prostorem i časem, jsouce občany celého světa i celých duchovních a myšlenkových dějin...“. <sup>271</sup> Filosof doma pobývá, ale jedine jako nedomestikovatelná bytost. <sup>272</sup>

Jakým způsobem ale lze být ponořen do domácích problémů a zároveň si udržovat principiální odstup od „domácího“ života a myšlení? Takový výkon obnáší dva klíčové principy. Jednak musí udržovat permanentní vztah se světem a široce pojatými dějinami. Jednak to musí zvládnout právě a jen „v myšlenkách“. (Na rozdíl od domova, který se neobejde bez fyzické přítomnosti, musí a může být svět, celek zvládnut myšlenkově.) Již víme, že dle Hejdánka filosofova práce stojí a padá s angažovaností v konkrétní historické situaci, proto *myšlenkové* cestování (až po zmiňované „fifi“ – experimentální cesty po fiktivních světech), které snadněji zvládne být zároveň ve světě i doma. Nemožnost domestikace tak znamená nemožnost zkrotit filosofovo myšlení, zbavit ho kritického přístupu a experimentování a vtisknout mu dobovou ideologickou podobu. Filosof v místech „domova daného“ hledá „domov pravý“ a ona

---

<sup>270</sup> Hejdánek (1990m), 113.

<sup>271</sup> Hejdánek (2012), 79-80. Srv. podkapitulu 2.6. a myšlenku dvojího odstupu u filosofa nezbytného.

<sup>272</sup> Klasickým příkladem je Sókratés, který sice neopouští obec a setrvává na místě, kam se postavil „pokládaje je za nejlepší, nebo kam je postaven od vládců“ (*Apol.* 28de), nicméně spoluobčanům se jeví jako *atopos*, nikam se nehodící cizinec (např. *Phdr.* 230c-d).

(myšlenka) emigrace je v posledku rezignací na hledání pravého domova. Vydává-li se filosof na (myšlenkovou) cestu, pak vždy jen s vidinou návratu s něčím právě ten „starý“ domov mající po celou dobu na mysli zlepšujícím, oživujícím.

Jestliže filosof je, přes věčné cestování, *stále doma*, jde vždy také o cestování po hlubinách samotného domova (viz výše reflexivní probourávání se k nerozvinutým počátkům). A to ne ve smyslu kosmopolitního života, jehož domovem má být celý svět – to by pak nedávalo smysl vůbec o nějakém domově, na kterém je třeba trvat, mluvit. Hejdánek domov spojuje především se zcela specifickou českou myšlenkovou tradicí. Proto jeho promyšlení světového dění a duchovních dějin doprovází to nejlepší z české tradice. Sebeoriginálnější myslitel vždy musí jako prostředky k porozumění světovému dění používat jazykovou, pojmovou a vůbec celou kulturní výbavu tradice, v níž vyrostl a žije – bez ní nebude nikdy schopen řádně a hluboce myslet. Stejná závislost platí dokonce i u (sebe)reflexe víry: „Víra si k svému sebepochopení musí použít představ, myšlenek a pojmových struktur, které jsou charakteristické pro určitou dobu a určitý duchovní prostor, [...] a které jsou tak významným prostředkem komunikace víry se světem...“<sup>273</sup>

Bez osobního přístupu, k němuž patří jazyk a tradice, v níž jedinec vyrostl, nelze opravdově porozumět ani světu, ani domovu a jejich vzájemnosti: „To, že jsem Čech, může znamenat, že svým bližním mohu nabídnout něco víc, než bych mohl jen jako člověk.“<sup>274</sup> Domov či vlast nejen nejsou překážkou, ale naopak tvoří východisko k pochopení druhých a člověka jako takového: zakusit lásku k domovině je předpokladem pochopení vlastenectví druhých, a tak i otevření možnosti rozumějícího spoluzití různých národů. Pokud nemá být jednota lidstva povrchní a nadmíru křehká, pak ji nesmí tvořit odmýšlení jednotlivých specifíků, ale naopak vzájemné, co nejdůležitější srovnávání, výměna zkušeností a spoluprožívání různých variací téhož či podobností různého. Domov v tomto smyslu je základním polem, bez kterého se ve světě (i myšlenkovém) ztratíme, bez kterého neporozumíme sobě, ani druhým v našem lidství, protože to je tvořeno (kromě jiného) právě láskou k domovu. Řečeno z pozice filosofie pohybující se napříč duchovním světem: o její sebe-pochopení a přijetí, jakož i pochopení a přijetí světového a duchovního dění a jejího místa v něm, nelze usilovat než skrze porozumění

---

<sup>273</sup> Hejdánek (1990a), 5.

<sup>274</sup> Kohák (1997), 36. Kohák (2012), 24 rozvíjí tuto myšlenku i na obecnější rovině – a opět analogicky k Hejdánkovi: „...budoucnost lidstva je globální, avšak bohatství lidství je nutně lokální, tedy kulturní či ‘národní’...“ Lidstvo jako celek či člověka v jeho základních potřebách a právech zachránit (např. před bezohledně se šířící „globální“ ekonomikou) nadnárodní platformy typu EU („sdílené evropské povědomí a loajalita“), kdežto jedince a jeho duši co do jejích ctností, bohatosti a krásy podrží jedině co nejvlastnější, nejosobitější přístup (byť ne za cenu idiotství a destrukce všeho tradičního, nýbrž naopak v duchu co nejsmysluplnějšího pokračování v „lokálních“ tradicích).



domácímu dění a myšlení a role filosofie v něm.<sup>275</sup> Univerzalismus (například lidských práv), jež s filosofií a nepolitickou politikou, jak o nich zde hovoříme, spojujeme, odpovídají – v tomto smyslu světovosti založené ve svých domovech – spíše než univerzalismu vědy a metafyziky univerzalismu nejlepší literatury, která oslovuje čtenáře po celém světě (ovšem překládaná z jednoho místního jazyka do druhého).<sup>276</sup> Zkušenosti pečlivě pojednané v celku románu totiž v jistém smyslu přesahují výzkum v laboratoři či metodicky ošetřené bádání v tichu pracovny. Tam, kde je třeba jistých univerzálních nároků, ale vědecký přístup je nepřijatelný (např. kvůli chybějící osobní stránce) – jako v případě lidských práv – je přínosnější držet se univerzalismu stavěného na zkušenosti a příběhu než na abstraktním, všech lokálních významů a rezonancí zbaveném jazyce.

Ovšem v obou případech – při užití výbavy dané dobou i při užití prožitků a zkušeností spojených s konkrétním životem například Čecha – platí, že filosof už svým zvláštním přístupem výbavu i prožitky pozměňuje „k obrazu svému“, aktivně s nimi pracuje a jako vše dané „je přesahuje a při samotném použití ohýbá, láme a deformuje jiným směrem, než kterým ony samy ukazují, kam vedou a směřují, [...] jedny v určité chvíli odhazuje a volí jiné, nové, sobě i situaci přiměřenější.“<sup>277</sup> Filosof se tak přizpůsobuje, ale jen aby vzápětí vše přizpůsoboval filosofii, kterou pěstuje: přijímá onu výbavu, aby ji „zradil“ tím, že ji využije pro své potřeby, které ale nejsou v běžném smyslu jeho, protože patří k filosofii samé, a tak k víře a pravdě, na nichž filosofie a jeho vlastní, osobité já stojí. A nutno dodat, že v Hejdánkově koncepci člověka, příslušníka národa či církve platí totéž (nejde tedy o výjimečnost filosofického způsobu života, jako spíše Hejdánkova pojetí lidského života): jejich členem se jedinec nerodí, nýbrž stává teprve postupem času, úsilím a sebepřekonáváním (viz výše).<sup>278</sup>

\*

Výše jsme již naznačili roli *víry* v Hejdánkově filosofii, kterou v kontextu úvah o domově lze vyzvednout jako výraz nejniternějšího filosofova „domova“. Nepochybuje-li filosof o víře (v přicházející, lepší budoucnost), nedrží-li si od ní odstup, o to nekompromisnější kritice vystavuje *myšlení víry* a další pozemské projevy víry (například její instituce). V této kritice (reflexi) primárně hledá podoby víry co nejpomocnější aktuálnímu dění: např. ji zbavuje nánosů dogmat, která jí zamezují činnorodě působit v životě lidstva, tj. dnes třeba zbavování pojmu

---

<sup>275</sup> Odsud i občasné, triviálně vypadající Hejdánkovy útoky na tendence Evropanů utíkat k duchovním tradicím Asie. Viz např. Hejdánek (2006).

<sup>276</sup> O dvojím univerzalismu a apelu, aby právní teorie mezinárodního trestního práva odpovídala spíše univerzalismu literárního díla viz: Manne, Gaita (2014), 176; srv. Gaita (2002), xxxiv.

<sup>277</sup> Hejdánek (1990a), 5-6. Co zde píšeme o filosofii, Hejdánek v citovaném článku rozvíjí v případě víry, která ale, jak víme, k filosofii u Hejdánka neodmyslitelně patří.

<sup>278</sup> K pojetí národa srv. např. Hejdánek (1993a).

Boha či náboženského chápání křesťanství.<sup>279</sup> Od víry – tak jako od domova – je zkrátka nutné neustále odlišovat věci nepodstatné, a těchto daností, které dříve byly třeba i užitečné, dnes ale vyčpěly a vedou na scestí, ji zbavovat. U křesťanství v tomto smyslu Hejdánek jako chybný směr rozpoznává jeho nábožensko-metafyzické a teistické ražení: zatímco křesťanská víra je živou, pravou skutečností, náboženství a teismus jsou překonané „danosti“ doby. Novými nadějnými výzvami postupně tuhnoucími v danosti jsou ateismus a sekularismus, jež je třeba rozvinout tak, aby pomohly překonat předmětné, dogmatické myšlení (víry).

Domovem je tedy filosofovi vposledku nikdy nekončící cesta k „přicházejícímu budoucímu“. S domovem coby ustájením v daném Hejdánek věrnost nespojuje a netvrdí, že se nemá opouštět; takový domov je naopak kvůli zachování smysluplného života nutné nadobro opustit: Hejdánek připomíná abrahamovské vyjítí do země neznámé (nearchetipický archetyp) a varuje před Lotovou ženou, kterou ohlížení stojí zkamenění, a která tak symbolizuje strnulý, jen z minulosti žijící život neživot.<sup>280</sup> Odsud – z širokého pojetí vítané sekularizace jako důsledku působení víry – Hejdánek rozumí domovu, tak jako celému světu, jako „světské skutečnosti, která má v dějinách vždycky jen dočasný a tedy relativní charakter a která se ve světle budoucnosti jeví jako to, co má a musí být překročeno a překonáno.“<sup>281</sup> Ovšem ne směrem k životu bez domova, nýbrž k vytváření nových, lepších domovů a světů.

#### 4.2.3. Znamení času, jejich ztvárnění a promyšlení

Zpřesnění odpovědi na otázku jak skloubit věrnost „domovu“ a distanci vůči všemu, v čem jsme jinak vždy již ponořeni jako ve vlastním, napomůže Hejdánkovo rozlišování tří rovin života. První tvoří daný stav společnosti – *faktická situace*, jíž se jako obyčejní lidé volky nevolky podvolujeme; filosof jí odmítá přikládat větší váhu (viz např. ono odmítání pouhého popisu a komentování dění ve společnosti).<sup>282</sup> Druhou rovinu představují *znamení doby* či *času*, což jsou ony nepředmětné výzvy, pro filosofa i člověka obecně rozhodující „skutečnosti“ na cestě k dobrému životu. A do třetice jde o *ztvárněné výzvy doby*, jež tvoří ponejvíce umělci pokoušející se nepředmětné výzvy nějak vyjádřit.

---

<sup>279</sup> Naposledy viz Hejdánek (2013), 3. „Slovo Boží nabývá v každé době své zvláštní tvárnosti a může být vskutku pochopeno pouze ve svém zaostření do lidského života v určité době a na určitém místě.“

<sup>280</sup> Hejdánek (1990j), 27.

<sup>281</sup> Hejdánek (1990k), 29.

<sup>282</sup> Podobně viz apel na historiky pouze „popisující“: kapitola 5.1.1.1.

Umělcova otevřenost nápadu, schopnost „zapojit výzvu nějak do kontextu s faktickou situací“, tedy šíření nového vidění skutečnosti je přese všechnu užitečnost a lákavost pouze prvním krokem na cestě vypořádání se se znamením doby.<sup>283</sup> Umělecké ztvárnění zůstává stále jen náznakem a víceméně nejasnou výzvou – byť srozumitelnější, protože do určité míry makatelnou a viditelnou.

Adekvátní a plnohodnotná odpověď na nepředmětné výzvy vyžaduje víc, než k čemu má prostředky umělec, vyžaduje „realizaci myšlenky“. To znamená onu výzvu, jež většina ani nevidí, případně její ztvárněnou, umělecko-symbolickou verzi, interpretovat, neboli „do hloubky a kvalitativně rozpoznat povahu situace“, v níž se jedinec s celou společností nachází, včetně „její dynamiky“, jejich možných různých výhledů do budoucnosti. Filosof takovým vhledem a vysvětlením proti umělci přichází navíc s věděním či porozuměním, které je přehledné, jasně artikulované, verifikovatelné, dává smysl v kontextu společenského dění a má tedy i ambici věrohodně přesvědčit veřejnost. Filosof v míře člověku přípustné ví, co dělá a svým přístupem – soustavným promyšlením – zaručuje věrohodnost svého jednání před sebou samým i před každým, kdo „věc“ promyslí a „projde“ s ním.

Filosofovi zkrátka – ale nakonec ani společnosti (a to je také argument pro potřebnost filosofa) – nestačí symbolicky naznačovat a tvořit další a další znamení. Je třeba se dobrat konkrétního sdělení, vyjádřit se k výzvě jejím zakomponováním do dění, respektive pohnout díky práci na ní celým okolním děním: nestačí podepsat petici za osvobození Havla, je třeba jí rozumět, vědět, co podpis na ní znamená, čeho chce dosáhnout a čeho nikoliv, kam sebe i celou společnost směřuje – v případě petice za Havla například k dodržování lidských a občanských práv. A zde se již odkrývá vztah k původnímu problému: výzvu či znamení – vyskytující se ať už v syrovém ztvárnění umělcem nebo ještě „neviditelném“, nepředmětném stavu – je nutné obsahově konkretizovat, tj. přisoudit jí konkrétní význam a roli v pozemském, „domácím“ dění: „všichni jsou pro svobodu, ale téměř nikdo nemá podstatnější představu o tom, co by se s tou

---

<sup>283</sup> Umělci jsou ve schopnosti vnímat znamení doby ve výhodě, neboť jejich životní styl a praxe generují „otevřenost vůči ‚nápadu‘ [...], vůči ‚novému pohledu‘ či ‚náhledu‘ a tím i vůči ‚nové skutečnosti‘ nebo nově odhalené, objevené a viděné skutečnosti. A v tom to právě spočívá: vidět autentickou skutečnost znamená vždy vidět ji autenticky, což v sobě zahrnuje vidět ji ve světle pravdy, která mne právě teď, když zrovna tu skutečnost nově vidím, oslovuje, která na mne apeluje, abych jí dal již svým viděním, svým nápadem a jeho provedením průchod, abych všechny své schopnosti a dovednosti, ale přímo také sám sebe dal do jejích služeb, abych se stal jejím tlumočnickem, jejím vykladačem, prosazovatelem a šířitelem atd. To je ten pravý (autentický) základ oné jakoby ‚posedlosti‘ každého tvůrce, tj. každého objevitele, nahlížeatele a oddaného služebníka nové ‚pravdy‘“. Hejdánek (2012), 99-101. Umění navíc svojí specifickou praxí – přístupem ke skutečnosti – odolává metafyzickému myšlení. A jelikož „každé myšlení je založeno na praxi a [...] určitým chápáním této praxe“, řádná reflexe umělecké praxe může nalézt její principy, které pak bude možné uplatnit i na rovině myšlenkové. NP, 44-5.

svobodou mělo podnikat. Všichni jsou pro demokracii, ale nikdo nemyslí na to, jak ji znovu ustavit a pak udržet nějakým programem... Všichni jsou proti danému stavu, ale nikdo neví, jakou jinou cestu zvolit a jaké cíle sledovat.“<sup>284</sup>

Načrtnutý způsob filosofovy práce odhaluje kromě jiného i jeho „političnost“: nepředmětné znamení je vždy výzvou pro celou společnost a filosofická interpretace a reflexe má význam pouze tehdy, když má dopad na dění kolem sebe. Konkrétně musí být filosof na základě promyšlení situace včetně znamení s ní spojenými s to sestavit žebříček hodnot (jako nezbytné, nicméně permanentně kriticky přezkoumávané provizorium), podle kterého se budou posuzovat zájmy ve společnosti. Tím jde vstříc budoucnosti, protože zatímco běžní lidé se svojí pochopitelnou orientací na jistoty („faktická situace“) přiklánějí k minulosti, ony hodnoty představují budoucnost, neboli ony nepředmětné výzvy-znamení doby, kterými se skrze ně poměřují zájmy jednotlivců a různých společenských skupin až po celé státy, národy a civilizace: filosofie pak „není ničím mimo veškeré zájmy, není nade všechny zájmy povznesena, ale prověřuje jejich oprávněnost, a tedy zdůvodněnost“. Není tak od světa odtrženým podnikem, naopak zastupuje většinu lidí: oprávněnost či neoprávněnost zájmů právě kvůli orientaci na budoucí závisí specifickým způsobem na hledisku většiny, totiž na nejpočetnější části lidstva tvořené pokolením budoucím, ještě nenarozeným.<sup>285</sup>

U Hejdánka tedy zjevně není možné nahlížet pravdu v oddělenosti od lidského světa, pochopit ji lze jedinečně v kontextu konkrétního a budoucího společenského dění. Řádnou odpověď na výzvy doby je v jejich světle interpretovaná situace, zhodnocení různých cest, které se tady a teď nabízejí a vytvoření programu pro vybranou podle všeho pravou cestu.<sup>286</sup> Ovšem taková interpretace vyžaduje situaci studovat v její dynamické a nepředmětné stránce, a vcelku opomíjet stránku statickou. Tím se nezbytný odstup opět ukazuje nikoli jako odstup od domácího, nýbrž „jen“ od „danostní“ dimenze, která hrozí ovládnout ztvárnění výzev doby:

---

<sup>284</sup> Hejdánek (2012), 110-1.

<sup>285</sup> Viz UF, 13-15 a DP II, dopis č. 8 (29): „Demokratičnost programů musí proto také nutně počítat s příštími generacemi, které nesmíme odsuzovat k tomu, aby nesly tíhu našich dnešních chyb a omylů. Demokratičnost znamená proto také závazek, abychom vyjasnili podrobně nejenom body svého programu, ale také cíl, jakého tímto programem chceme dosáhnout, bližší i vzdálenější důsledky svého zamýšleného počínání a rozsah i povahu společenského ‘úvěru’, který potřebujeme, jakož i způsob jeho splacení.“ Podobně Kohák (1997), 43 a n. V demokracii vláda tzv. reprezentující většinu má mít pokoru, protože ve skutečnosti byla zvolena naprostou menšinou těch, koho život bude ovlivňovat: Kohák kromě budoucích pokolení neváhá mluvit o horách, květeně a zvěři.

<sup>286</sup> Hejdánek (2012), 99-101, 104-106. Hejdánek shodně popisuje umělecké (a obecně kulturní) obory jako nepoliticko politicky činné tím, že ve chvílích selhání politiky usilují o společensky závaznou výpověď. Ta se musí ale vždy ještě interpretovat, promyslet, neboť „transpozice problémů společnosti do vnitřního světa uměleckého díla, v našem případě divadelní hry, je provázena mnoha symboly a sám problém je vždycky symbolicky ztvárněn“.

„...chování celé skupiny lidí je tendencí či tendencemi přímo přeplněno. Hledáme-li význam podpisové akce, pak se nemůžeme omezit jen na to, co tato akce přímo říká, vyslovuje... Je tu tedy na místě daleko větší opatrnost, s jakou si musíme zachovat potřebný odstup. Když tak neučiníme, bude naše interpretace čímsi nepravým, protože poklesne do ideologičnosti – a to právě tím, že přijme všechny představy, soudy, očekávání a s nimi i předsudky atd., které spolupůsobily na každého z podpisujících. A ty rozplétat je natolik nesnadné, že ‚znamení‘ přestává být znamením.“<sup>287</sup>

Kromě umělce a filosofa odpovídá na znamení času také řadový člověk, jehož odpověď rovněž vypovídá o významu odpovědi filosofické. Zůstaňme u příkladu uvěznění Havla a reakce na ně – mnozí podepisují petici, aniž jsou schopni vysvětlit, co (kromě Havlova propuštění) svým podpisem zamýšlejí. Takovou nezpůsobilost si může dovolit obyčejný člověk, filosof nikoliv, protože „[t]o, co se jeví jako prostá odpověď, není nikdy tou pravou odpovědí, nýbrž jenom pouhým přizpůsobením. Skutečná odpověď je pokaždé náročná a je postavena na jakémisi ‚vynálezu‘, na vykročení nepravděpodobným směrem, zkrátka na něčem novém.“<sup>288</sup> Aby se ze spontánní reakce stal orientovaný počín, který rozvíjí širší koncepty a kamsi nově, ovšem s rozmyslem, vykračuje, je třeba filosofa. Odsouzení Havla, ale i podpis petice jsou „přizpůsobením“, vcelku rutinní, očekávatelnou reakcí, které chybí osobně promyšlená odpověď stojící na pochopení výzvy situace, v níž byl Havel uvězněn.

Tak jako lze znamení vidět jen jako součást dané situace, tak je daná situace ohrožením „vlastních“ znamení. Zahlédnutí znamení a odpovědné vypořádání se s nimi proto vyžaduje odstup od dané situace, tj. filosofovu nedomestikovatelnost. Ta je metaforou bytostného vztahu filosofa a pravdy. Pravdy, která tvoří „odvrácenou“ stranu domova, která přichází z nepředmětné sféry, a proto od ní člověk nikdy nemůže očekávat domov, jak jej poskytuje „dané“. Poznání charakteristické pro filosofa se tedy na úkor daných domácích záležitostí týká znamení doby, kterými „neposlušně“ poměřuje dané – to je pravý smysl Hejdánkovy teze o neochočitelném filosofovi.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> DP II, dopis č. 19 (40).

<sup>288</sup> DP II, dopis č. 19 (40).

<sup>289</sup> Hejdánek (2012), 100. Hejdánková myšlenka odpovídá „odhalenosti člověka“, kterou Patočka mimo jiné ukazuje, že to jediné, na co se lze v lidském životě spolehnout, je ono „zcela jiné“, co je spolehlivé ve své nespolehlivosti či nám blízké či podpůrné ve své jinakosti. Viz např. Patočka (1999a), 188 a n.

## 5. Politický realismus: pravda, reflexe a bída

*...až bude potřeba, musí být naše lampy pohotové a náš olej po ruce.*

(Reflexe víry ve Starém Zákoně)

Pozoruhodné jsou Hejdánkovo „politicko-filosofické“ myšlení a aktivity proto, že již na první pohled nepatří k typu myšlení a jednání – na rozdíl od případu mnohých z jeho komilitonů filosofů a disidentů – začínajícího a končícího buď moralizováním, nebo od života odtrženým, teoretickým přemítáním (viz předchozí kapitola). Hádáme, že lepší pochopení skýtá spjatost Hejdánkovy pozice s tím, čemu lze říkat „politický realismus“. (V kontextu dějin české filosofie a myslitelů, k nimž se Hejdánek výslovně hlásí, je možné k tomuto myšlenkovému a životnímu proudu s jistými výhradami řadit Karla Havlíčka, Emanuela Rádlu, Masaryka a s nimi spojený „realismus“, ale i další, z nichž ovšem Hejdánek čerpal spíše jen inspiraci než nějaké ucelenější koncepce a nosné základy svého přístupu. Z hlediska světové politické filosofie koresponduje jeho koncept s rozlišováním mezi politickým moralismem a realismem a s příklonem – například u Bernarda Williamse – k realismu.)<sup>290</sup> V této kapitole nicméně nebudeme celkově zařazovat Hejdánkovo myšlení do ideových proudů světového a domácího realismu. Pokusíme se pouze – ovšem jako vykročení k takovému úkolu – svoji intuici o jeho realismu doložit a hlavně přesněji pojmenovat, tj. onen rozbor doplnit syntézou.

Úhlem pohledu, z něhož chceme Hejdánkův realismus zkoumat především, je autorovo vymezení proti těm, pro něž za první nejdůležitější byla osobní bezúhonnost a záchrana vlastní osoby či duše, a za druhé životním východiskem a cestou byl (osobní) mravní či morální život a primárně žádný společenský a politický zápas (v širokém slova smyslu).<sup>291</sup> – Téma kapitoly sleduje z jiného úhlu téma kapitoly páté: důraz na pravdu v trojí kolizi – s mravy, morálkou, s teorií (systémem) a s péčí o sebe.

---

<sup>290</sup> Williams (2011c) a doslov k českému překladu téže knihy.

<sup>291</sup> Podrobnější popis postojů (včetně příkladů lidí, jež je zastávali), v kontrastu ke kterým Hejdánkova pozice již nabývá jasných kontur, podávají např. Otáhal (1998) či Rezek (2007), viz výše.

## 5.1. Orientace na pravdu

Důvody pro aktivity spojené s občanskými iniciativami lze v případě Hejdánka vidět (při rozboru *Dopisů příteli*, díla souvisle psanému k tématu) ve dvou rovinách.<sup>292</sup> V „prvoplánové“ jde o konkrétní zvažování důvodů pro a proti podpisu Charty 77 v případě adresáta dopisů, dospívajícího přítele. Na zásadnější rovině za prvé již nejde o *podpis* prohlášení charty, ale o *angažmá v její věci*, které dle Hejdánka ovšem není třeba stvrzovat podpisem. Navíc se tato rovina již netýká pouze mladíka či mladých lidí obecně, nýbrž všech občanů a lidí jako takových. Jelikož se Hejdánek věnuje v zásadě druhému problému – co znamená žít a myslet jako chartista či obecně jako veřejně aktivní občan a člověk, proč a kdy tak žít – na který převádí i problém první (od podpisu mladíka zrazuje, protože být chartistou není podmíněno podpisem a v případě mladého perspektivního člověka se podpis coby provokace režimu nevyplatí), budeme se nadále věnovat pouze této rovině.

Hejdánek nejprve varuje chartisty před jakoukoli prvořadou starostí o *osobní bezúhonnost a slušnost*, tj. před chováním, které od jedince společnost očekává: „Charta a chartisté budou ztraceni v ten okamžik, kdy jim půjde na prvním místě o vlastní morální kredit. Charta má smysl jen do té doby, dokud se nezačne starat o sebe a o svou pověst [...] Charta v dané situaci stojí a padá svou loajalitou k pravdě a svou solidaritou se všemi, kdo se přes osobní oběti dali do služeb pravdy.“<sup>293</sup> Apel se odvolává na jedinou možnou oporu chartistů – samotnou pravdu. Orientace k ní tak explicitně koliduje s *ohledem na mravy* a s tím, co je zrovna považováno za slušné. Další upřesnění toho, co pro Hejdánka ona orientace k pravdě znamená, v duchu *omnis determinatio est negatio*, skýtá kolize pravdy s *ohledem na sebe* jako takovým, což je v prvním sledu také onen ohled na mravy a plnění očekávání druhých a společnosti – za to je jedinec pak respektovaný a oceňovaný (lakonickým vyjádřením tohoto přístupu k životu je „lidový“ imperativ: „Hleď si svého!“). Jak víme z druhé kapitoly, aktivity nepolitické politiky z definice nelze zdůvodňovat zachováním osobní čistoty či vytvořením enklávy slušných lidí, ostrůvku mravní čistoty v moři špíny.<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> Viz Bolton (2012), 186 n.

<sup>293</sup> Hejdánek (1993), 90. Loajalitu k pravdě, nutně doprovázenou ztrátou dobré pověsti, Hejdánek ztotožňuje s Ježíšovou „orientací na vrstvy deklasované“ a styky s „hříšníky“, viz podkapitola 5.3. Ohleduplnost „k většině“ a péči o dobrou pověst pak spojuje se strachem z života: člověk v nesvobodné společnosti buď ztratí tvář – a to je skutečná životní prohra –, anebo přestane být slušným, což svědčí o zachování své tváře a důstojnosti: DP III, dopis č. 2 (42).

<sup>294</sup> Někteří signatáři ovšem Chartu 77 jako mravně čistou, paralelní polis chápali a cítili se v její izolaci dobře. K tomu patřilo odůvodňování opoziční činnosti vlastním uspokojením, spojeným s pocity výjimečnosti a tvorby dějin. Jistou sebestřednost přiznával i Havel – namátkou, slavný dopis Gustávu Husákovi nepsal nezištně:

Vyzdvižená pravda vylučuje kromě mravopočestnosti rovněž orientaci na teoretizování a tvorbu (morálních) systémů. Teoretizování samo o sobě je totiž plané vzhledem k nejpalcivějším otázkám a problémům, které lidé musí řešit: vzhledem k nim „je každá teoretická odpověď slabá; a v podstatě marná. Jen čin je tu na místě, jen v praktickém životě se o tom může rozhodnout.“<sup>295</sup> Tím se ovšem věc komplikuje a stává obsáhlejší: zatímco v případě odpovědného jednání jedinec odhlíží od situace, sebe sama a hodnocení společností ve prospěch samotné pravdy (posledního kritéria) – „není tu jen určitá společenská a politická situace, ale také nějaká poslední norma, poslední kritérium toho, jak v této situaci obstarujeme [...] pravda sama, která platí a má být uplatněna stůj co stůj... Tváří v tvář samotné pravdě se musíme vzdát sami sebe, svého postavení, svého pohodlí, dokonce i toho, co velice milujeme [...], ba musíme být připraveni vzdát se své svobody nebo v posledku třeba i života“<sup>296</sup> – zde odhlíží od „nezaujaté teorie“ a s nadějí hledí právě k praxi a činu, což evokuje osobní nasazení v situaci teď a tady. Antinomie lze řešit upřesněním pojetí pravdy, již autor nemá za neosobní, čistě teoretickou a systematickou záležitost, nýbrž za dějinnou, teprve v konkrétní situaci se objevující a skrze jedince reflexi na konkrétní události vycházející a působící moc: „budování systémů [...] je třeba vidět jako součást filosofické cesty, a to jak ve smyslu individuálním, tak [...] ve smyslu široce kulturním“.<sup>297</sup> A situaci naopak třeba teprve uvidět – není tu před námi prostě daná, je k ní potřeba „pravé vidění a dění“, které spočívá v analýze všeho, co současnost obsahuje jako své kořeny a předpoklady, a na druhé straně i výzvy a směřování.

Tato antinomie pravdy poukazuje k tomu, že pravdou se nelze smysluplně zabývat v odloučenosti od světa věcí a lidského života, ale zároveň sama pravda věcí není, nelze hledat pravdu o pravdě. Pravdě tedy – v návaznosti na Rádlu, Hromádku a Kozáka – Hejdánek přisuzuje dvě zásadní, v jistém smyslu protikladné, byť ne vylučující se vlastnosti: jednak

---

„Vlastně jsem ho psal v první řadě kvůli sobě. [...] Mně se velmi ulevilo a ožil jsem tím, že jsem to napsal.“ Viz Vaněk, Urbásek (2005), 135. Srv. Skilling (1981), 52: „marry ghetto“; Otáhal (2011), 198-9.

<sup>295</sup> Hejdánek 1993, 66. Pravdu či nepředmětnou skutečnost Hejdánek koncipuje jako účinnou skutečnost, která vyzývá a nutí reflektujícího jedince k činu, čímž vůbec zakládá jeho integritu – mnohá odvolání na takové výzvy jako na konkrétní počátek aktivity, svědčí o její účinnosti (realitu, to, co jest, pravda neustále přetváří).

V žádném případě nemá jít o abstrakci, jak Hejdánka obviňuje například Kouba: viz Kolektiv autorů (2005), 4-5.

<sup>296</sup> Hejdánek 1993, 79.

<sup>297</sup> Hejdánek (2000). Srv. Hejdánek (2010b), 28-30. Podobně Hejdánek rozlišuje mezi principiálním a věcným zdůvodněním. V životě je třeba dbát na věcnost, což ovšem neznamená odmítání uznávat určité principy a kritéria jednání. O užití jednotlivých principů nicméně musí vždy znovu spolurozhodovat konkrétní jedinec teď a tady. Některé principy pak jsou v každodenním životě nepoužitelné a mohou platit jen ve výjimečných případech, ovšem zase nezobecnitelných, ale vždy jednotlivě posouzených a rozhodnutých: „Připadá mi stejně absurdní hlásit se k revolučnosti jako universální metodě v záležitostech drobného denního rozhodování jako v záležitostech politiky. [...] v politice nerozhodují principy, nýbrž věcné důvody...“ DP II, dopis č. 8 (29).



„aktivně“ zasahuje, a tak i vnáší napětí, do skutečnosti (věcí i lidí) – nenechává je ustrnout v daném tvaru, přináší cosi nového, a v tom smyslu překračuje dané a je „nevěcná“, „nadsituační“; na druhou stranu ale obrací člověka k věcem a činu – byť právě v jejich napětí, chvění a otevřenosti, jedním slovem nepředmětnosti.

Hejdánek tedy při zabývání se pravdou vyzdvihuje nutnost sestoupit z teoretické sféry do sféry praktické, což „...vede k porozumivé, byť svrchované otevřenosti a solidaritě s moderním úsilím sociálním.“ Neboli „...uskutečňování pravdy a lidství, lidskosti není možné leč jako uskutečňování záležitostí tohoto světa.“ Proto také Hejdánek cituje Patočku kritizujícího Pekaře, který sice udělal mnoho na poli historiografie, nicméně jako vědec hledající pravdu selhal, když opominul aktivitu ve světě zde a nyní – jeho vědecké výzkumy jsou pochybné, protože se nevyslovuje k současnosti, k tomu, co třeba dělat právě teď.<sup>298</sup>

#### 5.1.1. Dějinnost a dané poměry

Jinými slovy řečeno, Hejdánek rozlišuje mezi „poměry“ a „dějinami“: vyzývá přitom k přesahování poměrů (jinde mluví v tomtéž smyslu o „době“, „daném“, „objektifikovaném“, „hotovém“ či „vývojové nutnosti“) směrem k tvůrčímu činu a to v silném slova smyslu dějinné aktivity. Takovému výkladu odpovídá rovněž přístup k starším myslitelům, ba celým duchovním tradicím, které nelze uchopovat než z naší *dnešní situace*.<sup>299</sup>

Jenže, celé je to složitější: ona situace (současnost, přítomnost) není neproblematicky přítomná zde a nyní před námi (to jsou právě jen ony „poměry“ a „jevy“) tak, že by jednoduše rozhodovala – třeba o tom, co z Masaryka platí a co nikoliv: „V analýze naší dnešní krize nám Masaryk může být ovšem velikou pomocí, nikoli však tím, že jej přeneseme do současnosti, že

---

<sup>298</sup> Hejdánek (1991b), 32–37; Praha : Československá akademie věd: „Nejenom filosofie, ale také věda se musí zajímat podle Patočky o smysl toho, co je dáno. Je třeba nejenom vidět, co je, ale rozumět, co máme udělat my, mají-li naše činy a aktivity (včetně našeho myšlení) mít smysl. [...] Každá lidská bytost je odpovědná v konkrétní situaci, která pro nás znamená výzvu, pochopitelně členitou výzvu. Patočka mluví o ‚základním dluhu jedince situaci, v níž žije‘. [...] Na základě tohoto pohledu se např. Patočka kriticky vyslovuje o našem velkém dějepisci Pekařovi. Ten podle něho udělal mnoho, ‚ale neřekl nic v otázce, co dělat teď, když jsme jednou v této situaci, tak dlouho kýžené a tak riskantní‘ (tj. v situaci nového demokratického státu po první světové válce). Na druhé straně zmiňuje Patočka Rádla, který soustředil celou svou činnost k analýze mravního stavu republiky z hlediska činu – ne toho, co fakticky bylo, ale toho, co je zapotřebí dělat‘. Patočka pak charakterizuje tento typ přístupu jako adekvátní Masarykovi.“

<sup>299</sup> Hejdánek (1988a): „...minulost v přesném slova smyslu už ‚minula‘, tj. už neexistuje, není, je to nejsoucné. Všechno, co mají historikové k dispozici a čím se mohou zabývat, je přítomnost: vycházejí-li z dokumentů, musí to být dokumenty, které dnes, v tuto chvíli, tedy v přítomnosti existují. [...] Na základě nejrůznějších přítomných materiálů a stop je nejrůznějšími metodami konstruována skutečnost, která by měla odpovídat tomu, co už dávno minulo a co neexistuje.“

jej učiníme opět součástí přítomné situace, nýbrž naopak jako opora naší distance od toho, do čeho jsme upadli a v čem jsme sevřeni, jako nápomoc k větší a pronikavější kritičnosti a ostřejšímu vidění vlastního postavení.“ Potřebnou *distanci* ovšem není ani návrat, náš přesun do minulosti (která, jak jsme ukázali výše, není nikde neproblematicky k dispozici), ani nastolování starých pořádků či realizace a diktát hotového („uzavřeného“) Masarykova učení, nýbrž naopak „otevření“ či znovuotevírání – za pomoci Masarykova díla – současné situace a spolu s ní i Masarykova díla a situace, v níž se ono dílo rodilo.<sup>300</sup> Situace pak ale už není daností, která nás svírá, v níž jsme upadlí, nýbrž čímisi víc: Masaryk nás orientuje tím, že situaci také s jeho pomocí změním, vytvořím – konkrétně tím, že ho „využijeme“ jako měřítko, jako *kritéria kvality* zrozeného v obdobné situaci v minulosti.<sup>301</sup> Přesněji: v jeho díle a životě najdeme měřítko, která mohou pomoci zorientovat se i nám v dnešní situaci. Neboli potřebnou *distanci* nezaručuje ani situace naše či minulé, ani dílo Masarykovo či naše, nýbrž výzvy například Masarykem slyšené a v jeho díle konkrétně rozvedené a uplatněné, výzvy, které nás jako měřítko vyzývají k aktivitám zde a nyní, respektive nám zabraňují v ukolébání v tom, co jest:

„Pochopit mravní situaci dávných lidí není možné, aniž bychom se s nimi cítili být nějak současní, bytostně jim přítomní, anebo aniž bychom z nich učinili jakoby současníky své, tj. lidi přítomné v naší přítomnosti. Z toho nelze vyvodit to, co se obvykle – a zkratovitě – z toho vyvozuje, totiž že lidská situace (a zejména mravní situace) je v podstatě ve všech dobách stejná. To, co nás s lidmi časově nebo prostorově vzdálenými sblíží, není to, co s nimi „máme“ společné, co je u nich i u nás stejné jako nějaká přírodní nebo dějinná danost. To, co nás sblíží, není nic, co by bylo jejich i naší součástí, nýbrž co pro ně i pro nás ‚platí‘ resp. co je základem toho, co platí.“<sup>302</sup>

Ačkoli Hejdánek mluví o nutnosti znát Marxe či Masaryka důkladně, jedním dechem zdůrazňuje nutnost je překonávat, což nelze než že „překonáme [jejich] výšiny, nikoli pouze [jejich] upadlé formy“. A právě k výšinám se dostaneme jedině zmíněným větším odstupem, tj. jednak *pronikáním k jádru* myšlenek, nauk či tradic, jejich *plným promyšlením*: zde jde o odstup

---

<sup>300</sup> DP IV, dopis č. 3 (60).: „Také Masarykův program bude potřebovat své doplnění a své opravy. A nelze jej odložit do skladiště historie a neformulovat program lepší, nejen době, ale především pravdě a spravedlnosti přiměřenější.“

<sup>301</sup> Hejdánek 2010a, 178; DP IV, dopis č. 3 (60).

<sup>302</sup> Hejdánek (1988b).

od jejich rozvinutých, a tedy pokřivených podob, ať už v dřívější době nebo současnosti – za každou myšlenkou teď a tady je cosi myšleného, které i Masaryk a jiní nutně nějak vyložili, „přizpůsobili“ své době a svému myšlení. My ovšem tyto výklady a) můžeme „pročistit“ a jejich jádro rozvést způsobem dokonalejším, méně podléhajícím stereotypům dané doby a b) můžeme využít k výpravě zpět k idejím, které jejich autory (Masaryka) oslovovaly a vedly – ještě budeme probírat časový charakter takových idejí –, a nás dnes už nemusí oslovovat, aniž ale byly našimi předky dostatečně „vytěženy“; to má Hejdánek na mysli, když říká, že máme „hledat za jednotlivými historickými skutečnostmi to, co není jejich součástí, ale co je činí ještě i pro nás dnes srozumitelnými“.<sup>303</sup>

Za druhé zaručí odstup *cesta k „novému světlu“*, tj. k idejím, které už nemusíme zpětně rekonstruovat za pomoci představivosti a sledování myšlenek našich předků až k jejich kořenům, nýbrž které nás samé oslovují v dnešní situaci. Tyto zánovní ideje umožňují vidět nově, dívat se z hlediska ne tolik „našeho“ – včetně naší osoby, situace a doby – jako spíše „nového“, tj. ve světle pravdy, která, jak již víme, přichází z „budoucnosti“ (naši situaci a sebe lze ovšem chápat „šířeji“, tj. jako složené z „daného“ a „nedaného“, a pak jde o snahu, aby prvek „nedaný“ mohl vždy silně promlouvat do „dění na světě“): „Odstup, z něhož to zprvu činíme, nikdy není dost veliký; naším cílem je tento odstup zvětšit. Když se nám to však podaří, uvidíme ony postavy i svůj vztah k nim v novém světle, musíme se jimi pak znovu a ještě důkladněji zabývat a pokoušet se je překonat podstatněji.“<sup>304</sup> Zmíněný odstup tedy nelze vázat ani na teoretickou nauku či systém, které jsou rovněž „danostmi“, v nichž nebo s nimiž filosof „upadá“: „Kritičnost však je buď všestranná, anebo není kritičností; ... Zdrojem a základnou kritičnosti nemůže být proto žádná daná pozice, etablovaná nauka, filosofický nebo vědecký systém – tedy ani Masarykův; i navazování na Masaryka musí být kritické, a tedy orientované,

---

<sup>303</sup> Hejdánek (2000). Zde je echo Masarykova přesvědčení, že společenské výtvořiny (stát) žijí v řádném, neupadlém stavu jedině tehdy, pokud žijí „těmi idejemi, které rozhodujícím způsobem působily při jejich vzniku“. Viz Pithart (2009), 395.

<sup>304</sup> DP II, dopis č. 12 (33). Hejdánek v citované pasáži mluví o Marxovi, Platónovi, Aristotelovi a celé antice: „Je to jistá obdoba jiné nezbytnosti, totiž znovu se vrátit k řecké antice a zejména k staré řecké filosofii, především pak k Platónovi a k Aristotelovi, abychom se s nimi v určitých specifických záležitostech znovu rozloučili. Takové ‘rozloučení’ s velikými postavami minulosti je vždy nesnadné a nelze je provést jednorázově.“ Zde ovšem jde nejprve o nalezení toho, co je nám společné (jako jedno z omezení odstupu, o němž mluvíme): „Náš odstup od řeckých postojů k otrokům a ženám ... nelze řádně poměřovat standardy nové strukturální koncepce zvané ‘morálka’, nýbrž úvahami, které můžeme v řeckém světě rovněž najít – úvahami o moci, štěstí a velmi elementárních formách spravedlnosti.“ Williams, *Shame and Necessity*, c. d., s. 8. Williams obecně mluví o nutnosti opuštění našich dobových asociací a kulturních schémat jako o předpokladu možného porozumění starým či odlišným kulturám, najetí podobnosti mezi našimi a „jejich“ zkušenostmi a praktikami.

cílevědomé, zdůvodněné.<sup>305</sup> Systém a teorii jsou cenné, nicméně ve srovnání s tím, co jedince orientuje a co mu poskytuje životní smysl, jsou pouhými pomocnými berličkami.

Podobně při výzvě křesťanům, aby *reagovali* na světové dění a změny ve světě a nedrželi se křečovitě zaběhaných postupů a kdysi snad osvědčených a vhodných konceptů, neopomene Hejdánek zdůraznit, že tak ale nikdy nesmí činit na bázi *adaptace* na změněný svět: nejhorší, co může křesťan (stejně jako filosof) udělat, je přizpůsobit se.<sup>306</sup> Takové varování patří k základním tezím Hejdánkovy „procesuální“ filosofie: „...žádná historická událost nemůže být redukována na *factum* ve chvíli, kdy k ní dojde, nýbrž děje se ještě po dosti dlouhý čas následující“, a proto „každá historická skutečnost je taková, jak na ni lidé dále reagují“.<sup>307</sup> Taková lidská reakce má ovšem silnou „nepředmětnou dimenzi“:

„Dokud má [...] minulá událost aktuální význam, dokud nějak zasahuje do přítomnosti, dotud si podržuje jakousi skrytou víceznačnost, neurčitost a dotud není odbytá, hotová, mrtvá. Naopak jako živá pokračuje na cestě za větší určitostí, ..., narůstá o něco nového, co jí nikterak není cizí, vnější, ale co jí je vlastní [...] Ale tato její aktuálnost, „živost“ [...] není předmětně dána, [...] odehrává [se] v hlubokém vztahu k budoucnosti, tedy k čemusi, co tu není.“<sup>308</sup>

Masaryk podobně jako událost typu bitvy u Hradce Králové budou takoví, jak na ně budeme reagovat, co z nich uděláme (ovšem v mezích toho, co jejich dílo a život ze sebe nechají udělat, v mezích odporování jejich smyslu), jak je „přečteme“ v dnešní situaci, kterou ale zase jejich interpretace bude spoluurčovat – často úplně navzdory tomu, jak situace vypadá a je „daná“, navzdory zaběhanostem doby, vždy v napětí s nimi. Právě to platí – v Hejdánkově pojetí, které rozvíjí linii českého protestantského myšlení první poloviny dvacátého století<sup>309</sup> – pro křesťanství, které také nikde v dějinách, teoriích a spisech, ani příkladném životu není jednou provždy „hotové“, přítomné v konečné a dokonalé podobě:

„V předmětném pojetí má minulost smysl (a je skutečná) proto, že je hotová a definitivní; a přítomnost dosahuje smyslu i skutečnosti [...] pokud dovede minulost napodobit, [...],

---

<sup>305</sup> Hejdánek (2010a), 178.

<sup>306</sup> Hejdánek (2013), 5.

<sup>307</sup> DP II, dopis č. 12 (33).

<sup>308</sup> NP, 28.

<sup>309</sup> Viz Putna (2008).

pokud na ní dovede nic nezměnit a nic k ní nepřidat. Naopak v novém pojetí má minulost smysl – a je skutečná, tj. působí – jen potud, pokud je nehotová [...]; přítomnost pak dosahuje smyslu a skutečnosti [...] pokud ji dovede revokovat jako aktuální otevřenost a pokud z ní a od ní dovede udělat rozhodující krok kupředu, krok do budoucnosti, tedy pokud k ní dovede něco nového přidat a tím ji změnit.“<sup>310</sup>

Náš vztah k duchovním kořenům a velkým myslitelům tedy nesmí mít jen pozitivně přijímající podobu, analogicky jako o „překonaných“ myslitelích naše „znalosti a analýzy ... nemohou mít jen negativní, odmítající podobu“. Jako nelze vše například u Marxe odmítat, tak u Masaryka či křesťanství nelze vše přijímat. Pro všechny velké myslitele a duchovní hnutí platí totéž: je v nich „významný prvek pravdivosti a pojmové, myšlenkové pronikavosti“, který musíme „rozpoznat a recipovat“, abychom lépe porozuměli současnému dění, jehož jsou součástí (to, že jsou jeho součástí, mimo jiné také právě teprve touto aktivitou zjistíme, anebo jí naopak prokážeme, že už buď definitivně, nebo dočasně, odumřeli a na životě se nepodílí), ovšem i jako bludy a nebezpečí z jejich odkazu zřetelné.<sup>311</sup> Jak minulí tak současní myslitelé, duchovní hnutí, události a situace jsou jednak „živí“, jednak „pouze daní“, přičemž živá složka je ta, která dosud různě silně působí, je ve vztahu s „přicházející budoucností“ a ve světle pravdy se ukazuje jako možný prvek dalšího smysluplného směřování člověka vpřed anebo naopak jako nadále neperspektivní danost. Křesťanství, podobně jako Masaryk či Marx, je významné proto, že dnešek je v mnohém tvořen na jeho základě. Nicméně, jak jsme popsali výše, jako základ rozhoduje do velké míry o dnešku. Proto i jako základ musí být neustále osvětlováno na scéně nově vycházejícího světa, tj. i jako základ se může a musí, chce-li coby základna dále působit, proměňovat, nově tvarovat, vyjadřovat a měnit pole působnosti. Ona *novost* jako opozice k danému je tím, co vede Hejdánkovo myšlení: rozhodující není zápas minulé – současné, nýbrž nové – dané, jejichž ekvivalenty jsou pravdivé a spravedlivé vs. lživé a bezprávné či živé a zápasící vs. objektifikující a zpředměťující.<sup>312</sup>

---

<sup>310</sup> NP, 28-9.

<sup>311</sup> DP II, dopis č. 12 (33).

<sup>312</sup> DP IV, dopis č. 1 (58): „A ovšem ani ve zpětném pohledu, kdy všechno už jakoby leží ‚před námi‘, dané a hotové, nesmíme to, co se stalo, ‚quid factum est‘, vidět bez souvislosti s myšlenkovými, mravními a duchovními zápasy té doby a mluvit v důsledku falešných objektifikací o ‚vývojových nutnostech‘, o ‚obecných proměnách kulturních zřetelů‘ apod. jako o těch instancích, které o výsledku vposledu rozhodovaly a které je i dnes nutno vzít ‚prostě‘ na vědomí. Právě tak, jako tehdejší současníci nestáli před úkolem porozumět nějakému ‚vývoji‘ a přizpůsobit se mu, ale před mravním a duchovním závazkem, rozhodnout se v dané situaci pro pravdu a proti lži, pro spravedlnost a proti bezpráví, pro svobodu a proti zotročení, ať už to má nějakou ‚vývojovou‘ šanci nebo nemá, tak musíme i my dnes posuzovat všeho druhu události, k nimž v minulosti došlo, z hlediska své dnešní odpovědnosti a rozhodovat se pro ně nebo proti nim, tj. navazovat na ně, učinit z nich materiál pro

#### 5.1.1.1. Historikova práce: vstoupit do dějin

K výše načrtnutému konceptu dějinnosti patří pojetí řádné práce historika, které lze sumovat následovně:<sup>313</sup> 1. uznává víceméně nepřetržité výskyty *výzev doby a situace*; historická událost je pak pro něho konkrétní reakce na nějakou výzvu, včetně jejího opomenutí, vědomé distance k ní nebo naopak pokusu co nejvíce jí využít pro porozumění, respektive proměnu světa tady a teď; 2. tyto výzvy jsou měřítkem správnosti jednání, dle nich *hodnotí* dobové aktivity; odtud i důraz na fakt, že pravda, o kterou v historii jde, není pouze „adekvační“ (jestli byl Hus nominalista nebo realista), ale je i pravdou coby spravedlností či správností:

„...historik se musí vážně starat [...] o to, měl-li Hus pravdu proti svým soudcům nebo naopak oni proti Husovi, anebo ... v čem se mýlil Hus a v čem se zase naopak mýlili jeho odpůrci a koncil. [...] historik... musí zaujmout stanovisko... Historik musí na své nejlepší vědomí a svědomí rozhodnout, byl-li Hus filosoficky (a theologicky) staromilec, neschopný jít s dobou, anebo byl-li jeho realismus, byť nemoderní či nemódní, pro něho hluboce zdůvodněn a měl-li Hus pro svůj realismus principiální argumenty. To zajisté neznamená jej prostě a primitivně soudit nějakými dnešními měřítky... Ale Hus se svým učením má pro nás dnes cenu jen potud, pokud můžeme i pro sebe některá jeho stanoviska a některé jeho argumenty atd. přijmout jako dosud platné, aktuální a v tom navzdory časové distanci invariantní resp. transponovatelné a aktualizovatelné.“

Aby byl náš výklad koherentní, musíme výrazům „jít s dobou“, „staromilec“, „nemoderní či nemódní“ rozumět právě jen ve smyslu dobových výzev a ne nějakého stereotypně se

---

stavbu svého dnešního života, zvolit si je za základ svého dnešního rozhodování, anebo naopak na ně nenavazovat, kriticky se od nich distancovat, nechat ‚mrtvé aby pochovávali své mrtvé‘, nepoužít ničeho z nich pro svou dnešní potřebu a orientovat se na docela jiné tradice (bez tradic a bez navazování není nic dnešního a nic nového vůbec možné). V tom smyslu žádný mravní, duchovní ani myšlenkový zápas není vybojován nikdy definitivně, ale musíme do něho ještě po staletích a tisíciletích vstupovat a postavit se na jednu nebo druhou stranu - nebo najít způsob, jak se orientovat nově, jak najít docela jiný přístup a jiné řešení, a tak vlastně celý onen zápas znovu otevřít a znovu vybojovat vytvořením nové fronty. Jakkoli to sluchu myšlenkově svedených historiků může připadat jako nesmyslné, je to jediný skutečně dějinný přístup k minulosti. Vše ostatní zůstává v zajetí zpředmětňujícího, objektivizujícího myšlení, které se orientuje na vnějšku, na povrchu, ale není schopno proniknout k jádru věci.“

<sup>313</sup> Shrnutí vychází především z rozboru tří po sobě jdoucích záznamů v myšlenkových denících: *Historikova práce I., II a III* (5., 7. a 8. února 1988): viz Hejdánek (1988a). Pokud není v této kapitole odkaz na jiné práce, pak jde o citace z těchto deníků.

prosazujícího názoru: k tomu ostatně odkazuje sledování Husovy „hloubky“ a „princiální“ argumentace a zdůvodnění. Pravda zde tedy není „reprodukcí skutečnosti, ale její perspektivou“, poznání je především poznáním možných rozvinutí a života světa, respektive lidstva: musí být perspektivou všech dalších lidí, jinak nemá smysl.<sup>314</sup>

3. teprve takovým hodnocením, kterým historik vstupuje do daného dění a který mu umožňuje „dané“ interpretovat, může *porozumět* minulosti; v tom smyslu je historie královstvím ducha, jež obývají, a v němž panují historici jako činní znalci výzev. Takové panování není ovšem ničím absolutním a zajištěným, svým interpretačním vstupem do ideových a situačních zápasů historik riskuje podobně jako dřívější aktéři; pokud lze mluvit o historikově vladaření, pak jen jako možnosti prosazovat „správné“ s odstupem. Nicméně fráze „po bitvě je každý generál“ zde není na místě, protože se (jako povrchní) týká maximálně povrchních, empiricky vykazatelných postupů a vítězství, kdežto historik se pohybuje také v říši ducha a nepředmětných výzev, jejichž realizace zde a nyní včetně roviny historické interpretace minulých událostí není nikdy zcela jasná, objektivně vykazatelná, metodicky či jinak zajištěná, a navíc se v průběhu času mění: bitva probíhá každý den znovu a znovu v nových konstelacích, a tím ovšem proměňuje i „vidění“ událostí minulých. Jinak řečeno, nejsou čistě minulé události, jako nejsou ani události ryze přítomné.

Předložené pojetí řádné historikovy práce – a jak vidno spíše jejího posledního smyslu a cíle než jen metodologie (byť ta s tím cílem pochopitelně silně souvisí) – (*přijetí* výzev doby, *hodnocení* a *porozumění*) vylučuje několik lákavých omylů. Prvně nelze postupovat tak, že k pochopení jednání, událostí a děl stačí *vžít se* do jednajících, že porozumění jejich motivům, touhám, úmyslům a pocitům odhalí smysl jejich jednání a při shromáždění souboru takových jednotlivých „prožitků“ i smysl celé události. Nutné je usilovat o pochopení „díla“, které představuje širší pole, než které může nabízet „nitro“ dějinného aktéra. Pochopit dílo – i jednotlivce – znamená *pochopit celek*, jehož součástí jsou i ony niterné faktory, které se ovšem v rámci celku (jedince, ale i celé události včetně zmíněných výzev) mohou ukázat jako chybné či bezvýznamné (nepochopí-li např. jedinec, o co v dané době jde). Proti subjektivismu, psychologizování, ale i nezaujatému výkladu pramenů,<sup>315</sup> se tak Hejdánek tímto způsobem kloní k objektivnější půdě, kterou zaručuje pečlivé sledování a uvažování o celkovém dějinném směřování, o nejširších možných kontextech konkrétního dění zde a nyní,

---

<sup>314</sup>NP, 29.

<sup>315</sup> U nás proti Palackému a tradici, na kterou navazuje Hejdánek, takový „filologický pozitivismus jakožto faktografičnost bez vnitřní zaujatosti“ držel například Tomek, později tzv. Gollova škola. Viz Hermann (2002), 105-108.

jehož součástí je porozumění nepředmětným výzvám. Výše popsaný třetí bod – porozumění na základě zhodnocení dané situace včetně s ní spojených výzev – obsahuje *dvojí podmínku*, která zajišťuje onu objektivitu, správné rozhodnutí a pochopení: a) nejprve musíme hluboce rozumět situaci: „to, co se ‚stalo‘ [...] nelze ‚prostě‘ konstatovat ani nezaujatě popsat, [...] ale každý, kdo si v té věci chce učinit jasno, musí touto – nepochybně dějinnou – proměnou sám aktivně a vstřícně projít“,<sup>316</sup> b) musíme si sami u sebe rozhodnout, co je dobré a co špatné – a to je ovšem už věci celkového životního směřování a orientace, hledání cesty smysluplné a odmítání všemožných scestí: „...historik musí být zaujat smyslem událostí, musí věřit, že pravdě patří vítězství, musí litovat nešťastných a odsuzovat násilníky.“<sup>317</sup>

Druhá podmínka implikuje a tvoří čtvrtý krok historikovy práce: zorientovat se v obecných otázkách dobra a zla, spravedlnosti; v anglosaské tradici se hovoří o tzv. *thick concepts*, které stojí v základu revolucí proti zkaženým totalitním režimům a lze je spojovat s obecnými hesly typu „pravda vítězí“:<sup>318</sup>

„Kdo není proti bídě, kdo ji nechce odstranit, kdo nechce nespravedlivost a křivdu napravit, koho nepobuřuje, že násilníci tlačí a tupí ubohé, ten nikdy nevstoupí do světa skutečných dějin, protože v dějinách právě o to jde, aby ustalo týrání a potlačování slabých a nevinných, aby byla zastavena svévole a nadutost mocných a aby se dostalo všem spravedlnosti a práva. To je smysl dějin, ne to, že se děje opak.“

Na čtvrtý krok, osobní, ale zároveň nejobecnější zorientování, navazuje 5) čin, kterým druhým ukazují a dosvědčují ono osobní směřování; teprve v činu *pociťuji na sobě* to, k čemu jsem se na obecné rovině „teoreticky“ již přihlásil, teprve v zápolení s obecným jako se svým osobním problémem dovršuji práci historika. Pro Hejdánka je přitom v návaznosti na Rádlu, Masaryka či Hromádku onou nejobecnější orientací směřování k humanitě, tj. nic než „chtít odpomoci bídě lidské“.

Hovoří-li Hejdánek o potřebě vstoupit do dějin, tj. o tom, že zabývání se tím, co se stalo, ještě samo o sobě není zabývání se dějinami, historickou prací, pak jinými slovy jde o to, že historik<sup>319</sup> by měl být schopen vybírat dění, jež dějiny tvoří a má potenciál je tvořit

---

<sup>316</sup> NP, 9. Zde sice hovoří Hejdánek o konkrétním dějinném posunu, nicméně své teze bere jako obecně platné.

<sup>317</sup> Rádl (1929), 36. (Cituje výše uvedený Hejdánek.)

<sup>318</sup> K rozdílu *thick* a *thin concepts* viz kapitola *Morální minimalismus a maximalismus*.

<sup>319</sup> Zde ovšem jistě musíme rozlišovat mezi běžným historiografem, pracovníky v archivech atp. a historickými mysliteli v širokém smyslu – mezi ně lze řadit postavy na pomezí filosofie, sociologie, historie a dalších



i do budoucna a naopak opouštět a lidstvo osvobozovat od událostí, jež rozpoznal jako pro přítomnost a budoucnost neperspektivní. Z historiky vybraného dění by pak filosofové, politici, vědci a reformátoři měli být schopni vyhledat „kapitál, který je možno úspěšně investovat do národní budoucnosti“. Práce historika sice patří především k prvnímu kroku, nicméně může mít ambice i kroku druhého. K tomu pak o to víc patří aktivita, již je třeba už u kroku prvního: hledět především k budoucnosti, probírat vše z živé přítomnosti, s obrazotvorností a zápalem člověka, který žije zde a nyní a hledá, co by tu mohlo pomoci.

Totíž, historik nemůže mít nějaké „svoje plány“, ideje od počátku bádání a těm pak v samotném průběhu historickou látku podřizovat. Někaké stanovisko a východiska jsou jistě nezbytná (viz i výše ona obecná orientace, plus i přítomné výzvy doby a porozumění výzvám dob dřívějších), nicméně nesmí znemožnit přítomnost otázek – v případě dějin národních přítomnost i tak obecných otázek jako je otázka smyslu národních dějin. Pokud by apriorní rozvržení skutečnosti převažovalo nad otázkami a pokud by počáteční stanoviska nebyla jen předběžná, připravená k revizi, pak bychom nemohli hovořit o (historickém) bádání, ale o dogmatické indoktrinaci.

#### 5.1.1.2. Věrnost životu, minulosti, smyslu (Tony Judt)

Zajímavé je srovnání Hejdánkova pojetí s tezemi o vlastní práci, které na sklonku života publikoval historik Tony Judt. Podobnost obou pojetí je zjevná: Hejdánkuv historik také nemá „vyprávět mravoučný příběh“ a podléhat etickým, náboženským či jiným ideologickým dobovým poselstvím, a nakonec by souhlasil i s tezí, že „smyslem historie je pochopení minulosti“.<sup>320</sup> Trval by ale na tom, že ona minulost není oddělitelná od přítomnosti a přicházející budoucnosti, jež tvoří její nejmladší a nejživější (a proto i nejdůležitější) součást spíše než překonání.

Oproti Hejdánkovi Judt trvá na „pozitivističtější“ přístupu historika, více se drží faktů, nerozlišuje v „daném“ mezi předmětnou a nepředmětnou stránkou (výzvami doby), respektive mezi životodárným a neživotným daným. Judt kromě nutnosti a) psát o věcech v kontextu („...odloučením od tématu s cílem kontextuálně je začlenit se historie liší od jiných, rovněž oprávněných způsobů, jak objasnit lidské chování...“) a b) eticky zůstat připoután k vlastní

---

disciplín, jako byl Marx, Weber či novokantovci a jiné filosoficko-historické školy. Druzí jmenovaní pak tvoří nauky a teorie, jež mají orientovat lidstvo na cestě pokroku.

<sup>320</sup> Judt, Snyder (2013), 263.

situaci („I my sami se na své době a oblasti podílíme, jsme jejich součástí.“) – obě zásady, jak jsme viděli výše, Hejdánek drží také – zdůrazňuje ještě nutnost c) mluvit o malých pravdách či faktech spíše než o smyslu a významu událostí.<sup>321</sup> Zde je, zdá se, zásadní rozpor: Hejdánek naopak v duchu Rádla a Masaryka vyzdvihuje „živé přesvědčení“, „vedoucí myšlenku“ či „živý tvůrčí názor“ a to výslovně proti „fatalismu drobných fakt“ a momentálním nápadům; ony živé a vůdčí skutečnosti jsou pro historika pozitivním tvůrčím prvkem a pramenem mnohem „objektivnějším“ a bohatším než jakákoli „fakta drobná“.<sup>322</sup>

Přes odmítání mluvit o smyslu, což Hejdánek naopak vyžaduje, Judt nakonec směřuje stejným směrem, když vyznává, že historik má psát o minulosti s ohledem na současnost (Hejdánek to ovšem říká opačně: o minulosti má smysl psát jen tehdy, když máme na mysli současnost) – a kritérium je rovněž blízké Hejdánkovo důrazu na *svědectví* pravdě: „...příběh, který vyprávíte, musí být věrohodný. Historická kniha [...] stojí a padá s tím, jak přesvědčivě a přesvědčeně vypráví svůj příběh.“<sup>323</sup> Vrátime-li se k rozlišení dvou druhů pravdy u Judta a základní otázce, kterou si klade: „Může se jedinec, který za svou přijal určitou obecnější politickou či narativní pravdu, intelektuálně či lidsky vykoupit tím, že setrvá v blízkosti menších pravd anebo samotné pravdivosti?“, pak Judt odpovídá stejně jako Hejdánek kladně: hodnotit a angažovat se je třeba (oblast pravdivosti), ale jen za předpokladu, že nepropadneme vyšším, nehybným ideologiím či pravdám na úkor věrného naslouchání a sloužení malým pravdám, „faktům“ či s Hejdánkem řečeno situacím a lidskosti – v nich totiž nelze dělat to, co v případě vyšší a ideologicky nehybné pravdy: pohodlně přecházet „od svobody konkrétního jedince k řeči o kolektivních svobodách, jako kdyby to bylo jedno a totéž“.<sup>324</sup> Judt v souvislosti s malými pravdami mluví o „explicitně etickém angažmá“ a jako příklad uvádí Dreyfusovu aféru, v níž se na vyšší pravdu či smysl odvolávali ti, kdo vyzdvihovali kolektivní cíle („...absolutně prvořadým úkolem je podat příběh národa“) nad zájmy jednotlivce a „fakta případu“;<sup>325</sup> podobně etičtí univerzalisté v roce 2003 popsali válku v Iráku „úhledně abstraktním“ líčením o „osvobození“ (velká pravda), přičemž ale opomenuli fakta či malé pravdy („mnoho jedinců bude zabíjet a mnoho jich zemře“);<sup>326</sup> jiným příkladem řečeno, zjednodušující a lživá prohlášení, která vycházejí

---

<sup>321</sup> Judt, Snyder (2013), 286-289.

<sup>322</sup> Hermann (2002), 77-79.

<sup>323</sup> Judt, Snyder (2013), 263.

<sup>324</sup> Judt, Snyder (2013), 287, 292.

<sup>325</sup> Judt, Snyder (2013), 289, kde vzpomíná nejen Zolu ale i Masaryka jako jedince „hluboce oddané skutečným zájmům své země“, a přesto odmítající „příběh národa“, který není pravdivý, tj. prosazuje se na úkor konkrétních lidí, jejich osudů a pravd.

<sup>326</sup> Judt, Snyder (2013), 291-292. Stejný odkaz k malé pravdě mrtvých jedinců proti velkému příběhu o osvobození v Hejdánek (1999).

například z toho, co se hodí politikům (tvrzení „Saddám Husajn je druhý Hitler“), musí historik na základě svých znalostí diskreditovat, aby ale zároveň předložil vysvětlení, které realitě odpovídá více.<sup>327</sup>

Spor je tedy jen zdánlivý a způsobuje ho spíše matoucí terminologie. Judt jistě uznává „živá přesvědčení“, která patří k živým, konkrétním jedincům – a v jejich rámci i transcendentní výzvy a řeč o smyslu. Odmítá toliko zneužití minulosti coby podlehnutí soudobým trendům – ty jsou ovšem podobně dehonestovány i u Hejdánka jako „neživé danosti“ či „emancipáty“, které je třeba potlačovat ve prospěch živých výzev oslovujících lidi tady a teď. Hejdánek se s Judtem shoduje v tom, že historik se zaprvé ptá „co se přesně stalo“ a má „předvést, že došlo k určité události. [...] zprostředkovat, jaký je význam toho, že se něco stalo v dané době určitým lidem na určitém místě a s určitými důsledky“. Tak se vyhne bezohlednosti k minulosti, která spočívá v jejím zneužití v argumentaci o záležitostech, které s ní nijak nesouvisí. Druhou odpovědností historika pak je „občanskost“, neboli povinnost „sloužit společnému zájmu“, tj. psát historii tak, jak se našim co nejpozornějším pohledům ukazuje, byť by to sebevíc odporovalo současným trendům a názorům.<sup>328</sup> Judtovy důležité „malé pravdy“ tak spíše odkazují k nejvyšším pravdám či nejpodstatnějším věcem v životě člověka. Ostatně sám říká, že historii je třeba využívat pro dnešek, že historik má být zapojený do aktuálního dění, tj. má jednak „odhalovat nepravdy o něčem konkrétním“, jednak má vyprávět věrohodný příběh a mít jasnou morální perspektivu, má poskytovat, obhajovat a vyučovat „koherentní a obecně přijímaný narativ o vlastní minulosti“.<sup>329</sup> Jednoduše řečeno, historik nesmí agitovat, ale kriticky hledat pravdu i v onom obecnějším, řekněme filosofickém smyslu (to především na rovině tvorby a revize pojmů)<sup>330</sup> – tak zůstane na vědecké rovině například už jen vystavením další vědecké kritice.

\*

Je zjevné, že Hejdánek svým přístupem navazuje nejen na Masaryka a Rádlu a jejich příspěvky k „české otázce“, ale vůbec na celou proměnu chápání historie a historické vědy v 19. a 20. století. Přes uznání potřeby říci „jak to tenkrát bylo“, odmítá různé formy pozitivismu a psychologismu (vžívání se do doby, do druhých atp.) i politické ovlivňování historických výkladů (viz výše ony „velké pravdy“). V nietzschovském duchu hlásá „historii pro život“:

---

<sup>327</sup> Srv. níže Hejdánkovu polemiku s Havlovou kritikou obyčejných lidí, v níž dramatikovi vytýká totéž: lidem nelze bořit jejich představy, pokud pro ně nemáme cokoli lepšího.

<sup>328</sup> Judt, Snyder (2013), 271.

<sup>329</sup> Judt, Snyder (2013), 283.

<sup>330</sup> Hermann (2002), 115 a n.

součástí historických zkoumání musí být vstřícnost životu, totiž budoucímu, lepšímu a lidštějšímu životu tady a teď; pojmy, vědecké systémy a historická vyprávění jsou jen pomocníky pochopení a vedení takového konkrétního života. Důrazem na „porozumění“, kterému odpovídají na straně zkoumaného *jedinečnosti* (jevy, jedinci, události) spolu s jim vlastním *smyslem* odvíjejícím se od *hodnot* (ty zaručují objektivitu poznání a onoho smyslu nalézaného v jednotlivém) navazuje Hejdánek na bádenskou novokantovskou větev.<sup>331</sup> Hejdánek ovšem ke konceptu smyslu a hodnoty přidává pojem nepředmětné výzvy, v níž se všechny hodnoty a s nimi související smysl zakládají.

Je zjevné, že v českém prostředí se Hejdánek řadí ve sporu o smysl češství na stranu Masaryka. Ten sice zdánlivě přichází s „velkou pravdou“ – chce historicky podpořit ideu češství jako nositele humanity, nicméně jeho projekt není tolik teorií jako zápasící praxí vedené myšlenkou a činem na podporu slabých a proti nelidskosti (což mu v jeho době ztělesňuje politicko-ekonomický a nacionalizovaný liberalismus, který je jinak hodnotově indiferentní a zavádí do života bezvládní, respektive zbavuje jedince odpovědnosti za společenský vývoj a hodnotovou orientaci). Tento přístup má u Hejdánka, abychom mu rozuměli v širším historickém kontextu, oporu v anglo-saské tradici, pro kterou jsou koncepce či teorie svobody a lidských práv výsledkem dlouhého, reálného společenského zápasu.<sup>332</sup> Oproti kontinentálnímu teoretickému přemýšlení, dedukcím z apriorních principů se zde setkáváme s reflexí společenského dění, zde konkrétně reformačního hnutí, které do konceptů jako je nepolitická politika, svoboda, lidská práva a důstojnost vnáší smysl a živé poselství: *pojmy*, s nimiž filosofové v této tradici přicházejí, *jsou plody reformačního zápasu*. Zásady o suverénním lidu či právu na odpor si vynutila situace a s ní příšle ideje: deklarace byly sepsány až po mnoha letech jejich účinného hájení (tak Komárková připomíná, že americká deklarace jen zpředmětnila to, co již existovalo a pro co byla připravena půda, a revoluce proto na rozdíl od Francie nevedla k chaosu). Práva člověka a občana proto nelze chápat jako dar přírody či kosmického řádu, ani jako nutné, anonymní a chladné stadium historického vývoje, nýbrž jako „...vítězství lidí, kteří do konkrétních životních podmínek vtělili nejvyšší možnou míru své transcendentní svobody, jež byla jejich vírou“. Teprve tento zápas založený v mravně-náboženském životě jako absolutní normě dává deklaracím a právům jako normám pozitivním veškerou váhu a záruku platnosti.

Hejdánka tak nelze spojovat s Judtem odmítanými velkými pravdami, neb obecnost a životní podmíněnost jeho programu jej zbavuje možného obvinění z ideologičnosti a mocenského

---

<sup>331</sup> Podrobněji k tomuto i dalším myšlenkovým proudům historického myšlení viz Hermann 2002, 7-27.

<sup>332</sup> Shrnuji zde výklad B. Komárkové, k níž se Hejdánek hlásí a jejíž teze domýšlí: Komárková (1997a); Komárková (1997d).

prosazování „svého“: nenabízí žádnou dogmatickou nauku, ale program života (konkrétně k němu patří například prosazování lidských práv jako celosvětového kritéria fungujících společností, viz výše) v celospolečenském, ba všelidském, světovém směřování k co největší humanitě. Hejdánek podobně jako Masaryk má sice reálné a tedy politické ambice, má za cíl proměnu společnosti a čin, nicméně za jeho politikou stojí nepolitická politika, neboli „filosofická polemika s liberalismem“,<sup>333</sup> pokus nově interpretovat význam a smysl demokracie. Historik jako filosof hodný svého jména musí rozumět těmto bojům v nejvyšších patrech společenského dění (politicko-ekonomický liberalismus vs. humanitní demokracie), v oblasti duchovní a ne jen utilitaristické či jinak „mocenské“, a musí se zdůvodněně postavit na jednu stranu fronty. Pekař a jemu podobní selhali právě v tomto bodě – jako indiferentní liberalisté vedou svět do záhuby, což pak třeba Masaryk dokazuje na fenoménu rostoucí sebevraždy.

Jinak řečeno, Hejdánkova či Judtova filosofie dějin nemá být spekulací hegelovsko-romanticky odtrženou od vědy, nýbrž má být s vědou úzce spjatým zkoumáním, které ale již samotný „sběr faktů“ spojuje s duchaplností a smysluplností.

### 5.1.1.3. Danost situace a její hlubina

Hejdánek o problému dějinnosti a daných poměrů hovoří i z hlediska filosofie samé, a sice při analýze vztahu filosofické situace a otázky (problému). Otázka jako cíl filosofie, její životní náplň, nevyplývá ze situace, „není prostým následkem či produktem daného stavu myšlení, dané filosofické situace, právě tak jako ji nemůžeme chtít najít uprostřed této situace jako nějakou její danou komponentu a součást“.<sup>334</sup> Otázka je ve vztahu k situaci něčím jiným: coby její vyústění ji rozvíjí do nové životaschopné podoby.<sup>335</sup>

Takové určení vyžaduje rozlišení dvojí roviny filosofické situace: jednak ji představují „vnější předpoklady, faktické historické antecedenty“, z nichž samotných otázku nikdy nevytvoříme. Jednak je tu ale i coby „hlubina“, ve které se otázka naopak skrývá a jako taková ovšem vyžaduje, aby ji někdo „vytáhl“ a rozvinul na denním světle. Této aktivitě, kdy situace vyvolává

---

<sup>333</sup> Hermann 2002, 31-3, zdůrazňující základní Masarykovu premisu: „...opravdovou kulturní a politickou reformu nelze provádět prostředky politickými či ekonomickými, nýbrž musí principiálně mířit na duchovní dimenzi člověka a v tomto ohledu musí reflektovat také na jeho duchovně-historické zakotvení.“

<sup>334</sup> Hejdánek (1967), 132.

<sup>335</sup> „...není výsledkem setrvačných, inherentních tendencí, ale objevuje se teprve ve chvíli, kdy je celá situace postavena do nového světla, do jiných souvislostí, na odlišnou rovinu“. Hejdánek (1967), 132-3.

nový život, kdy je situace (ale i hnutí či myslitel, jak jsme o nich mluvili výše, kteří také mají svoji „vnější stránku“ a „hlubinu“) zbavena slepé setrvačnosti a oživena otázkou, říká Hejdánek „interpretační přístup“.<sup>336</sup> Ten odvážnou a pracnou katabasí do hlubiny vyvolává „vnitřní dynamis“, „vypětí“ dané situace, a tak i její „vyústění“ určitým směrem. Ona *dynamis* je živou, ovšem již artikulovanou čili životně (v dané osobě i v dané tradici) integrovanou otázkou a problémem, který oživuje filosofickou situaci a „ukazuje ji v nových souvislostech“. Vrátili-li se k Masarykovi či křesťanství, pak je třeba se do nich nořit a spolu se sestupem do hlubin současné filosofické ale i společenské a dějinné situace vyvolávat jejich vnitřní *dynamis*.<sup>337</sup> (Otázka, kterou zde Hejdánek určuje z pohledu na její zrod, má ovšem podobně specifické určení i z hlediska jejího zodpovídání, řekněme „konce“: patří k otázkám, ke kterým je potřeba odvahy také proto, že „v nich není ani náznak odpovědi“. Jsou opakem otázek řečnických, kdy „možné odpovědi jsou otázkou přinejmenším již naznačeny, jindy jsou přímo sugerovány“.)<sup>338</sup> K dějinám či dějinnosti tak nestačí vzájemné propojování například Masaryka a naší dnešní situace, navazování jednoho na druhé. Nutná je interpretace zpřítomňující „hlubiny“ všech zúčastněných situací, hnutí či myslitelů, neboli je nutný jedinečný výkon sestoupení – v reflexi (viz výše) – do míst, kde jsou kořeny všech pravých otázek, tj. i kořeny odstupu, z něhož se lze dobrat „jiných souvislostí“, „nového světla“ či „východiska“. Vzhledem k Hejdánkovu popisu reflexe samotné musíme pamatovat, že s reflektujícím jedincem vstupuje do hry transcendentní, nikoli daná pravda. Jinak řečeno, hlubinu nelze chápat jen jako vnitřní pendant vnější danosti, protože ji charakterizuje právě nedanost: je děním, v němž se za pomoci reflexe a interpretace jednotlivými osobami probouzí k životu „předmětnému“ nepředmětné skutečnosti.

Hloubka situace je přitom podmíněna hloubkou problému a naopak: „‘Daná’ situace má charakter historického precedens, jen pokud je soustředěna v hloubce problému, který na ni navazuje; naopak problém může být platně položen jen s podmínkou, že učiní určitou filosofickou situaci svou hlubinou.“<sup>339</sup> Tato vzájemnost nutí jedince, například při studiu Masaryka, křesťanství či jiných východisek vlastního života a myšlení, nepropadat „uzavřenosti jejich dané podoby“, nýbrž je vystavovat novému světlu a odhalovat „je tak v jejich plnější, pravdivější podobě“.<sup>340</sup> Vše minulé lze dnes rozvíjet ne tak, že bude jako kdysi

---

<sup>336</sup> Hejdánek (1967), 132.

<sup>337</sup> U křesťanství přesvědčivým způsobem do takové temné hlubiny sestoupil, aby rozpochoval či spíše našel vnitřní dynamis tohoto dědictví Derrida (1992).

<sup>338</sup> Srv. Pithart (2009), 398, který otázkami nezodpověditelnými než celoživotním, temnotou a otřesem všech domnělých jistot charakteristickým přístupem k životu určuje Patočkovu nejen chartistickou činnost.

<sup>339</sup> Hejdánek (1967), 133.

<sup>340</sup> Hejdánek (1967), 140.

dávno dané pokračovat i dnes, že bude narůstat a proliferovat, nýbrž že se střetne s novou skutečností, s novými problémy a idejemi, jež z minulých nelze vyvodit. To, co nám tedy dnes může přinést Masaryk, není nic původně v Masarykovi dané (hotové) a dříve neviděné jen proto, že tehdejší aktéři (včetně Masaryka) vůči tomu byli „slepi“. Dnešní rozvíjení Masaryka neznamena, že rozvíjíme jeho nauky, jež v jádru zůstávají totožné – právě cesta do hlubin Masarykovy „intence“ nalézá něco, co ani on sám nerozvinul do podoby nějakého názoru či nauky; tak pokračujeme sice v jeho intenci, ale ne (nutně) v jeho názorech, naukách a idejích (ovšem i ty pak lze prohlubovat, a teprve nacházet jejich vrcholy samotnému Masarykovi neznámé). Integrita a identita Masaryka či křesťanství není zkrátka v jejich jasně dané podobě, ani v jejich věrnosti původním idejím, nýbrž v jejich otevřenosti novému: jejich pravou podobu „představuje jejich budoucnost“. Takové spoléhání na budoucnost je ovšem pro Masaryka či kohokoli jiného včetně křesťanství velikým „otřesem“, v němž se „obnažují“ ode všech podob, aby hledali nové, lepší a přínosnější. Dané – nauky, systémy – se tak může rozložit (ve střetu s niternou intencí), byť Masaryk či křesťanství sami naopak mohou ve svých hlubinných intencích a nečekaných směrech a podobách vzkvétat.<sup>341</sup>

### 5.1.2. Subjektivismus a psychologismus vs. praktická filosofie

Vrátíme-li se k původnímu tématu povahy pravdy, k níž se Hejdánek hlásí, a k její kolizi s ohledem na sebe, pak se další rys odmítaného spojení pravdy a subjektu (jedince) rýsuje v Hejdánkově kritice Havlových dopisů z vězení.<sup>342</sup> Filosof odmítá dramatikův „intuitivní“ přístup spočívající v popisování proudu pocitů a vnitřních rozjímání jako dostatečného zdroje k nabytí poznání, smyslu života a životní jednoty a k nim patřícímu řešení společenské situace. Podle Hejdánka je třeba pocity především opanovat a „přestat se v nich topit“, tj. nesmí být v životě, ani v myšlení rozhodující.<sup>343</sup> „filosofie není žádnou zadumanou meditací, žádným vnitřním usebráním atd., ale tuhou a namáhavou duševní prací, řeholí rozumu a ducha, myšlenkovým vypětím...“<sup>344</sup> Zatímco Havel s proudem pocitů spojuje touhu po definitivnosti, Hejdánek v reflexivním přístupu filosofickém naopak zdůrazňuje jeho nekonečnost. „Žijeme v době velikých přesunů politických a sociálních a uniká nám většinou, že k těm největším otřesům a sesunům půdy dochází v rovině smýšlení, myšlení a způsobů uvažování. [...] Nemá-

---

<sup>341</sup> Hejdánek (1967), 134-137.

<sup>342</sup> Hejdánek (1990h).

<sup>343</sup> DP III, dopis č. 2 (42).

<sup>344</sup> UF, 81.

li šanci úsilí o konečné vyjádření a pregnantní formulace, je třeba nasadit jiná kritéria, totiž vysokou náročnost kritiky. [...] Nejlepších výsledků dosahuje, když se obrátí sama proti sobě.“ Nekonečnost spojená s takovou kritikou je charakteristikou rozdílného chápání člověka. Ve výkladu vztahu otázky a situace (dějin a poměrů) jsme viděli, že člověk se „rodí“ teprve v reflexi, v níž se setkává s nedaným, a tím ožívuje, ba (spolu)utváří nejen tradici, situace a události kolem sebe, ale i sám sebe jako integrovanou osobnost. To má ovšem veliké důsledky. V našem případě to především znamená, že „otevřenost člověka nesplývá s jeho subjektivitou, s jeho vědomím a myšlením. Subjektivita může být vedlejším produktem, doprovodem jednání [...], může být jen uvědoměním toho, co je, co se děje a co je pouze bráno ‚na vědomí‘. Toto uvědomění samo o sobě nemá s pravdou nic víc společného než kterákoli jiná daná skutečnost. To je stále ještě jen psychologická rovina...“ Hejdánek oproti setrvání na rovině vědomí staví možnost vzmachu, v němž se člověk nevztahuje ke kdejaké danosti, nýbrž k pravdě. Tuto rovinu charakterizuje myšlenkové, pojmové úsilí, rozvinutí nových struktur (reflexe) a konstituce filosofické situace – v jejich rámci se může jedinci podařit položit otázku, a tak v otevřenosti a otřesenosti „vyjít ze sebe a uspořádat se způsobem, který není výhradně závislý jen na psychologickém materiálu, ale který nelze odvodit ani ze žádného jiného typu danosti“. V myšlenkovém výkonu reflexe se tak jedinec konstituuje jako nedanost, tj. dobírá se pravdy či lépe řečeno pravda se „prosazuje uprostřed subjektivity, neboť uprostřed tázání se člověk otvírá něčemu, co tu není, co není dáno a co může přistoupit a oslovit naslouchajícího člověka.“<sup>345</sup>

Přes příklon k ontologicky vyšší (ne-danostní, nepředmětné) rovině, na které tedy zjevně nejen lze, nýbrž je nutné pravdu skloubit se „sebou“, se Hejdánek hlásí k spřízněnosti reflektujícího filosofa se spisovatelem a zdůrazňuje závislost filosofie a s ní spjaté pravdy na ne-filosofických inspiracích – ovšem v této spřízněnosti chápe filosofii, navzdory odstupu od „skutečnosti“, jako „praktickou“.<sup>346</sup> Teprve filosofická reflexe totiž zajistí dvě věci, které nijak nezaručuje „subjektivní odraz nějaké objektivní situovanosti člověka“: nejprve odhalí pravdivost či falešnost intuicí, a poté ty pravé uvede v život, prosadí zde a nyní. Proto Hejdánek říká, že „reflexe je praxe [...], jíž se veškerá ostatní aktivita teprve může stát praxí, jíž může být

---

<sup>345</sup> Hejdánek (1967), 139-140. Důkladněji viz NP, 104 a n. a zde kapitola 5.2.

<sup>346</sup> „Ale ani filozofie, která podhrabává své základy a podřezává soustavně větve, na nichž sedí (resp. až dosud seděla), nenachází dost ukazatelů, kudy se vlastně ubírat. A tady se chtít nechtít musí dát do služeb těch, kteří jsou svými intuicemi blíže skutečnosti, než jak kdy bude moci být filozofie ve svých reflexích. Intuice se mohou prokázat jako mylné a zavádějící – a to už filozofie pozná – ale mohou být také správné a prorocké. Ty pak filozofie bude adoptovat a s veškerým úsilím jim pomáhat v jejich uplatnění a prosazení.“ Hejdánek (1990h), 6. Triviálním příkladem inspirace umělcem je Hejdánkův třicátý dopis příteli, kde jako filosof kriticky rozebírá intuice spisovatele J. Baldwina, na nichž staví svoje vlastní „vědění“.



odhalena jako praxe a tedy jako cesta humanizace člověka i jeho světa“. Teprve v reflexi člověk „vstupuje na lidskou rovinu a stává se člověkem“, totiž „sám vstupuje v otázku a hledá na sebe odpověď“. Reflexe není zdaleka jen intelektuálním výkonem, ale „výrazem aktuální existence člověka“ – bez ní člověk neexistuje (nestojí ven ze sebe a nevystavuje se tak pravdě), tj. nehumanizuje se (neotvírá se „normativě toho, co jej váží, posuzuje, soudí, co jej přijímá nebo odvrhne, co se k němu přiznává anebo co vyjevuje jeho nicotnost a marnost“), není na cestě lidskosti, „která se vždy znovu otvírá a která vede vždy dál“.<sup>347</sup> V reflexi pak tedy už je kolize „sebe“ a pravdy zažehnána, jedinec se dává do služeb pravdy, ale právě díky tomuto výkonu nalézá a uplatňuje sám sebe v plném rozsahu svých možností.

### 5.1.3. Místo systému a teorie ve filosofické reflexi a v životě

Na začátku kapitoly jsme poukázali na nedostatečnost jakékoli teorie či systému stran odpovídání na základní životní otázky. Hejdánek pochopitelně systém a teorii neodmítá, neb patří k základní výbavě filosofa na cestě myšlení a reflexe, a tak reprezentují „pravdu“, kterou filosof bere vážně:

„Aby mohl v tomto svém úsilí [reflexe toho, co dělá, když filosofuje] lépe uspět a dosáhnout vyšší efektivity, rozvrhuje svou činnost v rozsáhlých strategiích, v nichž si mj. užívá víc nebo méně dočasných systémů. Filosofická reflexe se proto neobejde bez systematickosti, přestože i tu bude jak konkrétně, tak obecně rovněž podrobovat reflexi a kritice. V tomto smyslu, totiž jako systematická principiální a kritická reflexe, nemůže filosofie dosáhnout nikdy nějaké definitivní podoby, protože nepracuje jako ‚uzavřený systém‘ a z nějakých jen vnitřních zdrojů, které jsou vyčerpitelné.“<sup>348</sup>

Filosofie a její pravda je tak základně zakotvená v reflexi (a v situaci, s níž je každá reflexe nutně spojená, a v níž je třeba jednat), která sama uzavřeným systémem ani teorií není, ale jejíž

---

<sup>347</sup> Hejdánek (1967), 140-1.

<sup>348</sup> Hejdánek (1990m), 113-4. Podobně Hejdánek (1990i), 128: ujištěn vírou, je filosof teprve „schopen nejenom budovat obrovské systémy (což ostatně zůstává jen relativně smysluplným počínáním), nýbrž jak v těchto systémech, tak přiměřeně situaci a tím primárně v jistém stupni na systematických souvislostech nezávisle ‚mluvit pravdu‘ a tak ‚ohlašovat spravedlnost‘ (Přisl. 12,17)“; Hejdánek (1990l), 151: „...je nutno dbát na vysokou úroveň teoretického myšlení...“

součástí je systematická a teoretická kritika systémů a teorií.<sup>349</sup> Nemožnost zredukovat filosofii na určitý systém či nauku odpovídá tomu, že „filosofii nelze ani obsahově, ani povahou práce (metodami, postupy) nikterak vymezit, ale je možno vystihnout některé její základní rysy. Jedním z hlavních je její zakotvenost v reflexi.“ A reflexe ex definitio neznamena také než překračování každého systému a nauky: „Rozhodující nejsou východiska, ale směr, jímž ta která filosofie překračuje fixovanou podobu z nich vyvozeného uzavřeného systému.“ „...nejvyšší myslitelský výkon filosofie, totiž založení a vybudování filosofické nauky o pravdě, [...], je filosofii zapovězen. [...] znamenalo by to ten největší a nejhrubší prohřešek vůči samotné pravdě.“<sup>350</sup> Jinými slovy, filosofie zahrnuje jak myšlení, které rozvíjí původně zavínuté (systém, teorie), což charakterizuje onu systematickou práci s pojmy, tak především přechod či směřování od nepravdy k pravdě, což patří k principiální reflexi, jíž filosof přezkoumává svá východiska, intence, myšlenkový aparát i základní rozvrhy (včetně chápání vlastní systémovosti).<sup>351</sup> Hejdánkův filosof kromě systematickosti a logiky svých postupů (ty lze učit a napodobovat) usiluje o pronikání k „čistým pramenům“, k čemuž potřebuje „svou mapu, nad níž si rozvrhuje své příští cestování“, svou „strategii“ (nenapodobitelnou a nenaučitelnou) – mění-li ji (maximálně jednou, dvakrát za život), pak pro důvody takové změny „nestačí odkaz k ‚logice‘, ale ani k okolnostem (kontextu, souvislostem, dokonce ani dějícím se, tedy novým souvislostem).“<sup>352</sup>

S tím souvisí – jako základní, tradiční a nevyhnutelná podoba filosofické rozdvoučenosti – rozdílné působení filosofie v akademickém prostředí, kde jde o epistemicko-apodiktické pravdy, a v prostředí veřejném (politika, občanské spory atp.), kde jde o rétoriku a praktický

---

<sup>349</sup> „Systémovost a systematickosti je ve filosofii jednou z nejvýznamnějších metod, ale není to – přesně a do posledních důsledků vzato – žádný nejvyšší a svrchovaný zákon. Bez náležitého zkoumání systémových souvislostí nemůže filosof najít některé omyly a chyby. Je třeba si pouze dobře uvědomovat, že chyba nemusí být nutně v jednom ze dvou tvrzení resp. dvou pojetí, jež si navzájem odporují, ale také v nesprávném chápání oné sledované systémovosti.“ Hejdánek (1996).

<sup>350</sup> Hejdánek (1990j), 22. Hejdánek (1990l), 152. Srv Hejdánek (1967), 137-8: „Žádná slovní formulace, žádná sebevíce zdůvodňovaná a o největší autority opíraná hotová formule nenese a neobsahuje v sobě pravdu, ale ve své hotovosti, danosti, tj. ve své předmětné podobě je právě neautentická a tím od pravdy vzdálená i v tom příznivém případě, že se může prokázat jako pravdivá. Jako pravdivá se však každá formulace musí teprve ukázat, tj. *musí se pravdivou teprve stát* (vždy znovu stávat).“ „... také celý výklad, celá nauka, celé učení ve své danosti pravdu spíše skrývá a přímo zakrývá a tím se od ní vzdaluje. [...] celý filosofický systém se musí dát dostat do pohybu, má-li se přiblížit pravdě.“ Ten pohyb přitom zaručí toliko jedinec, který se vydá na cestu k pravdě – tou cestou je daný systém či nauka, nicméně „cesta je cestou, protože se po ní chodí: to znamená, že se vždy znovu stává cestou, když po ní někdo jde“. Bez nového osobního „procházení“ systém žádnou pravdou či cestou k ní není, zarůstá a mizí. „Navazovat na [...] velké filosofické učení [...] je možno a nutno jenom tak, že se toto učení [...] realizuje ve své pravé podobě...“ Filosofické učení „musí být reintegrované a znovu zdynamizované na cestě kupředu, anebo musí být ve své desintegrovanosti a rozloženosti opuštěno...“

<sup>351</sup> Hejdánek (1990d), 50-1.

<sup>352</sup> NP, 14.

rozum. Filosof „použitím rozumu ve veřejné sféře musí zprostředkovat věrohodnost pravdy“, což vždy hrozí demagogií, protože jde o rétoriku, ale zároveň je to jediná „šance získat vliv, který se zpravidla netýká každodenní politiky, nýbrž kultury politického výkladu. Takového vlivu se filozofie – zvláště institucionální filozofie, jejíž existence ve světě dějinného života dlouhodobě závisí na její věrohodnosti pro veřejnou sféru – sotva může zříct.“<sup>353</sup> Hejdánek je filosofem praktickým, pro něhož teorie a systém, apodiktické pravdy a pravidla logického uvažování jsou jen pomůckami pro zásadnější, rozhodující filosoficko-kritické vystupování ve společnosti: filosof „musí mít [...] po ruce dvojí argumentaci, totiž jednu pro filosofickou obec, druhou pro inteligentní, ale filosoficky nepřipravené [...] neinteresované posluchače [...]. První argumentace musí být odborně vyčerpávající, zatímco druhá může být neúplná, ale nikoli nesprávná. Žádný filosof nedokáže přesvědčit širší okruh posluchačů nebo čtenářů, zůstane-li uzavřen ve své myšlenkové dílně...“<sup>354</sup>

Přestože Hejdánek nepřipouští tak výraznou rozdvojenost mezi akademickým a veřejným prostředím jako třeba citovaný Oesterreich (akademické aktivity včetně myšlení jsou například výrazně ovlivněny ne-epistemickými faktory jako je víra a životní orientace), jeho promýšlení situací, v nichž se v životě vyskytl, a jednání v nich, svědčí o podobném rozlišování. Pro jeho vyzvednutí veřejného, nepolitického politického zápasu proti „akademické“ filosofii pak svědčí například extrémní životní situace, v níž musí volit mezi opuštěním dějinné chvíle a veřejného zápasu (a „domova“ – viz kapitola 4.) a opuštěním filosofie. Jednoznačné rozhodnutí pro opuštění filosofie zdůvodňuje tím, že v ní exkluzivně nespočívá největší životní výkon či naopak prohra.<sup>355</sup> – Proti tomu v souladu s celkovým výkladem Hejdánkovy nepolitické

---

<sup>353</sup> Oesterreich (2013), 60-3. Oesterreichův výklad vztahu filosofie a politiky vystihuje, co na nepoliticko politickém působení filosofa oceňuje Hejdánek, a také jak jinak (jako věrohodnost) musí být v kontextu veřejného filosofického vystupování chápána pravda: „V politické poradě (genus deliberativum) která se zabývá lidským jednáním zaměřeným do budoucnosti, je totiž jakákoli apodiktická pravda vyloučena, a to z principu. Nezrušitelná nahodilost budoucnosti určována lidským jednáním nepřipouští žádné jisté poznání. Politika je určována principiální potencialitou jiné situace, jiného výkladu a jiného rozhodnutí, jejichž objektivní neurčenost a volitelnost umožňuje právě rozhodnutí a vyzývá k němu. S touto potencialitou není zpravidla spojen žádný iracionální decizionismus; poskytuje oporu pro rozhodnutí na základě důvodů, ale bez dostatečného důvodu... Politický svět nespočívá na apodiktické pravdě ani na jejím odrazu, pravděpodobnosti, nýbrž na věrohodnosti (pistis) zprostředkované řeči. Závaznost jejich základních přesvědčení, která vykazují formu života, staví nikoliv na epistemickém nejzazším zdůvodnění, nýbrž na „nejbližším“ zdůvodnění, skýtaném přesvědčivostí.“ „Dokonce i své apodiktické nálezy musí filosofie v politickém světě předložit v rétorické formě politické poradní řeči. Vstupem do přesvědčovacího média politické agonální kultury se apodikticky míněná stanoviska ve střetu s výkladovou mnohostí ostatních hledisek a s nahodilostí lidské svobody rozhodování relativizují. Vědecká pravda se tak rozchází s věrohodností žitého světa.“

<sup>354</sup> NP, 10.

<sup>355</sup> DP II, dopis č. 9 (30). Ovšem i zde je jisté váhání a nejednoznačnost či závislost na situaci, příčinách atp. Viz i odkaz na „jinou situaci“ implikující jiné rozhodnutí v případě, že by filosofii znemožňoval dělat režim.

politiky můžeme namítnout, že ona nepolitická politika, kvůli které je působení *hic et nunc* přednější filosofie, se musí na filosofii zakládat a v ní v jistém smyslu spočívat, ovšem v její „veřejné“ podobě, tj. opouštění filosofie se zde může týkat maximálně filosofie akademické, „profesionální“.<sup>356</sup> To je pochopitelně ochuzením, nicméně nikoli naprostým opuštěním filosofie.

## 5.2. Orientace na sebe?

V předcházejícím jsme představili Hejdánkův důraz na pravdu v dvojí kolizi – s mravy, morálkou a teorií (systémem). Jen letmo – jako součást tohoto dvojího střetu – se ukázalo, že ohled na pravdu koliduje i s určitým ohledem na sebe, péčí o sebe. Vraťme se k tomuto bodu podrobněji. Citované *Dopisy příteli* zdůrazňují, že v zápase, do něhož se chartisté pustili, by nemělo jít nejen o zachování si *zdání* své kredibility, ale ani o *skutečnou* péči o sebe. Lapidárně vyjádřeno, „u sebe“ smysl nenajdeme: „Nemám chuť se soukromě zachraňovat, nevidím v tom nic žádoucího ani smysluplného.“<sup>357</sup> Individuální zachraňování odpovídá výše popsanému soustředění na sebe či své nitro, „sentimentalitě“, sledování proudů pocitů a podobných samoúčelných usilování, která bez vztahu k druhým lidem a zakotvenosti v širším společenství jsou jalová.<sup>358</sup>

Bez respektu, uznání a pochopení druhých, bez spolupráce a sounáležitosti s nimi ale i světem vůbec včetně toho, čemu Hejdánek říká „nepředmětno“, nemůže jednotlivec nacházet a naplňovat jakýkoli hlubší smysl. Celá tato teze má ovšem základ v ontologii, která chápe pravé jsoučno – i „nižšího“ typu než je člověk – jako subjekt, jehož bytí a jednotu tvoří právě tyto vztahy a v nich založený přesah k nepředmětné skutečnosti (viz další podkapitola).

V kritice Havlových textů z vězení Hejdánek v tomto smyslu vysvětluje, že k harmonii a vnitřnímu klidu jsou nezbytní druzí, respektive že myslet na sebe není možné než teprve v druhém sledu, skrze druhé: „...pravá harmonie nepřichází k nikomu, kdo usiluje o její dosažení pro sebe [...], ale jen k tomu, kdo usiluje o harmonii pro druhé, a to i za cenu

---

<sup>356</sup> Srv. Rádlovo rozlišování tří typů filosofování: Hejduk (2004).

<sup>357</sup> DP II, dopis č. 9 (30). Hejdánek hovoří o provázanosti zániku země a sebe (jedince): v následujícím rozboru vztahu pravých a nepravých celků tuto „vzájemnost“ dobře dokládá nemožnost vidět oba celky striktně odděleně či v nějaké zásadnější hierarchii.

<sup>358</sup> Hejdánek nezavrhne neracionální složky poznání a života šmahem. Například pocity, které jsou mimo jiné základem výše zmíněných uměleckých „intuicí“, mohou hrát důležitou roli – ovšem v životě společnosti, tj. ujmeme-li se jich nějaký myslitel „praktik“ a zúročí je na rovině racionální, viz předchozí poznámky o vztahu umění a filosofie.

disharmonie, konfliktů, napětí a nerváků pro sebe...“<sup>359</sup> Pokud má člověk něco dokázat, musí sebe sama nejprve upozadit, vzdát se své domnělé svobody. Pravdu totiž jedinec nevytváří, ani někde na hranici světa či v nitru nekontempluje – z výše citovaného výroku je zřejmé, že se jí dobírá specifickým činem, totiž *konáním solidárním se služebníky pravdy*, tj. s lidmi žijícími teď a tady, opět také jako odkaz k dějinám a situaci, v nichž se nacházíme a v nichž je třeba jednat: „...je zapotřebí opravdu něco udělat, ne k tomu zaujmout jen nějaký postoj, který bude vnitřně uspokojivý a ‚mravně čistý‘.“<sup>360</sup>

Tak jako je tzv. nedělitelná – buď ji mají všichni, nebo nikdo – svoboda,<sup>361</sup> tak je nedělitelná i pravda: buď se prosazuje kolem nás, anebo není; nelze mít plně pravdu, aniž ji dosvědčí, potvrdí, uznají druzí. Totéž platí o lidskosti a „jáství“ – nelze se „stávat lidmi, aniž bychom polidšťovali svět, v němž žijeme, aniž bychom budovali své vztahy k druhým lidem jako vztahy opravdu lidské [...] [nelze] zůstat člověkem ‚jen za sebe a pro sebe‘.“<sup>362</sup> Výraz „svět“ tu navíc zdaleka neznamená jen svět lidí. Hejdánek systematicky odkazuje k živým bytostem obecně, respektive k pravým jsoucům: bez odpovědného vztahu k nim nejsou harmonie, pravda a svoboda k mání: „...pojetí člověka nelze restituovat a vylepšovat izolovaně od pojetí skutečnosti vůbec, neboť ani praktický vztah k člověku nezůstane bez újmy, jestliže si podržíme vadný vztah k živé i neživé přírodě a k světu vůbec.“<sup>363</sup> A i když to vypadá, že se zde dostáváme na pole čistého myšlení či teorie a pro praktický život tyto teze nemají zase až tak zásadní význam, ve skutečnosti jde o myšlenkovou revizi, která je vyústěním praktického života, je toliko součástí „revize celkového praktického přístupu ke skutečnosti“.<sup>364</sup>

### 5.2.1. Identita předmětná a identita v reflexi (dvojí individualismus)

Historicky myšlenka „individuální nedostatečnosti“ poukazuje k dávnému propuknutí krize identity u člověka. Krize spočívá (dle autora totiž stále trvá) v *překonávání* myšlení předpokládajícího, že „identitu lze hledat tam, kde se uprostřed proměn něco nemění“. Takové překonávání vyvolává krizi, neboť dodnes není bráno vážně dávné nahlédnutí, že „člověk jako

---

<sup>359</sup> Hejdánek (1990h), 8.

<sup>360</sup> DP II, dopis č. 2 (23). Podrobný rozbor lásky k pravdě jako aktivity vzdávající se a upozadující sebe sama viz např. Hejdánek 1990, 61 nn., kde se autor hlásí k Rádlovi: „...těžiště člověka není v jeho mravnosti, nýbrž je mimo něho samého...“; láska k pravdě, filosofie, vede jedince ven z něho samého – a to v citovaném textu znamená především zapojení se do celospolečenského zápasu a života obce.

<sup>361</sup> „Na zemi není možný mír, dokud budou existovat utlačení lidé: nemůžeme být opravdu svobodní, jestliže náš soused trpí pod násilím.“ DP II, dopis č. 3 (24).

<sup>362</sup> Hejdánek (1964).

<sup>363</sup> NP, 90.

<sup>364</sup> NP, 72.

danost není identický sám se sebou, že se ve svém úsilí o dosažení identity (a autentičnosti) nemůže prostě opřít sám o sebe“. Přitom bychom už měli vědět, že „člověk musí sám sebe hledat mimo sebe, tj. mimo rámec toho, čím jest (už teď)“.<sup>365</sup> V současném evropském myšlení to má dle Hejdánka především znamenat vypořádání se s předmětným myšlením, v němž jsme zabředli a navzdory jeho dnes již zjevné nedostatečnosti k plnohodnotnému životu se z něho nedokázali vymanit. Podstatou předmětného přístupu ke světu, druhým a sobě samým, je rozebírání, kouskování světa na předměty, čímž se vytěsňuje vše, z čeho předměty nelze udělat, a ztrácí se (nezpředmětnitelné) spojitosti a celky (v nichž teprve spočívá život): např. člověk jistě není složen jen z částí – předmětů jako ruce, nohy či srdce: když bychom ho na ně rozebrali, nikdy ho znovu nesestavíme: i kdyby ze „složek“, které jsme nejprve odebrali a pak vrátili „na místo“, nic nechybělo, takový člověk už nebude mluvit, hýbat se a vůbec žít.<sup>366</sup> Předmět, kterým dle stále ještě vládnoucího paradigmatu předmětného myšlení lidský jedinec zdánlivě jest, je tedy falešný: existuje-li nějaká lidská bytost, subjekt (ale i jiné pravé skutečnosti či události), pak „je hlavně tím, čím není“.

Chceme-li lépe pochopit Hejdánkovo pojetí „jáství“, jež klade proti zmíněnému individualismu, musíme podrobněji vysvětlit jeho koncept *reflexe* a člověka jako *bytosti víry*. Důraz na nitro a jedince je na místě jen ve spojitosti s reflexí jako principem identity pravého individua, principem, který vylučuje „sebestředný“ subjektivismus. Reflexe je totiž tím, co teprve umožňuje přístup k sobě – je promyšlením svého vlastního myšlení a jednání. Jenže takový přístup k sobě samému je podmíněn odstupem od sebe: „Pouze z distance lze přijít opět k sobě samému.“ V odstupu, kdy jedinec „je mimo sebe“ (ek-stasis, ek-sistentia), se lze setkat s „nepředmětným oslovením a výzvou, jež nemohou být chápány ani subjektivně, ani objektivně a s nimiž se nelze ‚setkat‘ nikterak vnějšně, protože ne ‚jsou‘ ničím, co by stálo proti nám [...], tj. protože nejde o nic předmětného...“ V tomto smyslu „napadení“ nepředmětnými výzvami se k sobě člověk „z reflexe“ vrací jako někdo jiný, „ve své zjinačenosti“.<sup>367</sup>

Proto je individuum více tím, čím „není“, je událostí, která „na-stává“, kterou rozhodujícím způsobem tvoří přicházející budoucnost: „...právě v onom momentu, kdy sám sebe nechá za sebou, kdy se odvrátí od své minulosti a tak zlomí její moc nad sebou, se otevře přicházející budoucnosti, takže může být osvobozen k sobě, jakým být má a bude. A teprve tam, kde se člověk vymaní z pout ‚sebe‘, jakým a kým byl a jest, a otevře se a plně dá k dispozici tomu,

---

<sup>365</sup> Hejdánek (1990h), 12.

<sup>366</sup> Srv. slavný obraz z Rádlovy *Útěchy* o smrtelném „rozdrobení“ světa.

<sup>367</sup> Hejdánek (1990i), 124-5.

jakým a kým bude a má být, nachází sám sebe.“<sup>368</sup> Nejen sebepoznání, ale ani „vlastní život“ – seberealizaci – tak nemáme ve svých rukou (natožpak život obecní, státní či dokonce světový). Podobně veškeré naše hovory o sobě, svých prožitcích, pocitech či úmyslech nejsou „pravé“, pokud nejsou nesené permanentním setkáváním s „nepředmětností“, protože ta k nám patří podstatněji než cokoli jiného. Hejdánek v tomto smyslu upozorňuje, že u pro-reflektovaného života a myšlení „je vzrůst postupně stále vyostřenějších forem sebe-vědomí, tj. vědomí sebe jakožto subjektu, který si zároveň uvědomuje v konfrontaci s nároky, před než se cítí být stavěn, svou nepřipravenost a nedostatečnost. Na této cestě se vlastně teprve konstituuje odpovědný subjekt [...] se svědomím pěstovaným k stále větší citlivosti.“<sup>369</sup> Bez reflexe, tj. odstupu od všeho daného, od světa, a tedy i od sebe a svého zavedeného života, tak nelze mluvit o individualitě; a čím více a hlubší reflexe, tím integrovanější osobnost.<sup>370</sup>

Tento výklad dokresluje Hejdánkovo rozlišování mezi falešnou a pravou nadějí: zatímco u falešných nadějí má člověk jasnou představu o tom, čeho chce dosáhnout, co je „dobré“, ale není si jistý, zda se mu podaří toho dosíci, u pravé naděje (a budoucnosti) si je naopak jistý, že dobré bude dosaženo, akorát netuší, co to bude. V prvním případě jde o očekávání budoucnosti, která je „kamuflovanou minulostí“ – dobré je zde „ustálené“, vyvěrá z toho, co známe, co chceme, co je tedy dáno naší minulostí a přítomností; panuje zde sebestředná jistota sebou a svými představami v podobě, jak jsou dané, k dispozici. V druhém případě je jisté to, co přijde, co ale sami ani neznáme, ani nijak zvlášť neovlivníme co do podoby, či co do příchodu.<sup>371</sup> Přesah ze světa smyslového do nepředmětného tak nelze chápat jako „vstup do světa problematického a nejasného“, kde „nevíme přesně, jak věci dopadnou“.<sup>372</sup> Hejdánek (stejně jako Patočka) poukazuje k tomu, že solidní životní oporou může být pouze to, co nemáme ve vlastní moci – tím ale ani jeden nemyslí nespolehlivost takové opory.

\*

Shrneme-li výše řečené, pak subjekt „nelze myslit pojmově tak, že z něho učiníme předmět svých intencí, tj. že jej budeme mínit za pomoci příslušného intencionálního předmětu. Subjekt (neboli podmět) je ex definitione nepředmět, nonobjekt, tj. je to nepředmětná skutečnost.“<sup>373</sup> Předmětné myšlení, jež vše rozděluje na části, se obecně řečeno proviňuje tím, že (především)

---

<sup>368</sup> Hejdánek (1990f), 138.

<sup>369</sup> Hejdánek (1990f), 139.

<sup>370</sup> NP, 190. Hejdánek vzpomíná na Patočkovy *Pochybnosti o existencialismu*, kde ho právě důraz na distanci od vlastního života ve smyslu překročení předmětnosti zaujal.

<sup>371</sup> Hejdánek (1990d), 65-6.

<sup>372</sup> Takový chybný výklad viz v Havlíček 2012, 360.

<sup>373</sup> Hejdánek (1990l), 158-9.

živé bytosti znehybňuje, tj. vychází z teze, že právě je to, co je neměnné, trvale přítomné. Hejdánek ukazuje naopak – v rámci snahy nerozdělovat a myslet „celky“ –, že pravá jsoucna jako ten který člověk, pes či strom z hlediska přítomnosti více nejsou, než jsou: jejich budoucnost a minulost jsou nemakatelné, *ještě*, respektive *už* tu *nejdou*. Jenže, „kdybychom subjekt považovali za to, co v rámci události už není, nemohl by být odpovědný za žádnou ‚svou‘ akci...“<sup>374</sup> Proto je třeba myslet ho ne ve smyslu jsoucna jako přítomnosti, jsoucna schopného zde a nyní být plně přítomno. Nabízí se ho chápat jako *událostné dění*, tj. jako to, čím se stává, kam směřuje (namísto rozdrobení na části je zde objevování širšího celku, v němž dává smysl): pak bude moci „odpovídat za své akce, které ovšem nutně musí být zakládány v budoucnosti, aby se přechodem v přítomnost staly skutečnými, aby nabyly také předmětné povahy“. Přitom je takový subjekt-událost pochopitelně součástí mnoha dalších událostí ve světě probíhajících, ovšem na žádnou z nich ani na průsečík všech dohromady ho nelze redukovat, protože není (jen) jejich složkou (viz výše popsanou nemožnost vysvětlovat celky z jejich částí či nižší z vyššího), nýbrž „...je trvale vysunut poněkud do budoucnosti, která však není totožná s žádnou ještě nenastalou jsoucností oné události“.<sup>375</sup> Zde jsme zpět u výše vysvětlené reflexe: „Subjekt totiž je skutečností, která ‚je umístěna‘ či ‚stojí‘ ven z události, tj. jednak ven z každé její aktuální jsoucnosti, ale také ven z každé její jsoucnosti vůbec. O této vykloněnosti do budoucnosti a o tomto postoji ven z události vůbec můžeme mluvit jako o existenci. Zatímco událost (aktuálně se dějící událost) je v každé své momentálně aktuální jsoucnosti ‚jsoucí-tu‘, subjekt je protívou všeho ‚jsoucího-tu‘ jako to, co ‚stojí ven‘ z každého ‚tu‘.“<sup>376</sup> Subjekt jakoby byl více událostí než událost sama: jestliže totiž událost svojí procesualitou překračuje přítomnost či jsoucnost a je spíše děním než neměnnou daností, co je pak subjekt, který překračuje i událost s jejím děním? Subjekt je jakoby rychlejší události nebo se děje víc, šířeji či hlouběji než událost.<sup>377</sup> Připomíná lidi chodící, myslící a jednající v jedoucím vlaku: jízda vlaku je událostí, ovšem to rozhodující se děje uvnitř – lidé ve vlaku se hýbou v prostoru a čase s vlakovou soupravou, hlavně z ní ale všemožně „trčí ven“, tj. například i ji samu mohou zastavit či přesměrovat. Jedoucí vlak je událost, individua v něm jedoucí jsou jeho hybatelem a řídicím smyslem, navíc ovšem ho využívajícím jen jako prostředek k dalšímu, podstatnějšímu pohybu, totiž k cíli cesty či dokonce smyslu života, jehož je ona cesta (zbytnou) součástí. To nicméně neznamená, že subjekt řídí veškeré dění, respektive, že je pánem situace

---

<sup>374</sup> Hejdánek (1990), 159.

<sup>375</sup> Hejdánek (1990), 160.

<sup>376</sup> Hejdánek (1990), 160.

<sup>377</sup> Událost ho nicméně může také ustavovat: viz např. Hejdánek (2012b).



– tak jako řídí jedoucí vlak, tak podobně je sám spoluřízen, napadán a přesahován ryzí nepředmětností, jež teprve umožňuje o subjektu hovořit.

V této souvislosti nutno k terminologii celé koncepce dodat, že ustavování a upevňování (obnášející ovšem mnoho boření a opouštění), která subjekt prodělává ve vztahu s nepředmětnými výzvami, s nimiž se v reflexi setkává, Hejdánek úzce spojuje s vírou. Výzva subjekt vyvolává k ex-sistenci: bez ryzí nepředmětnosti, tj. bez setkávání s „posledním zdrojem každé aktivity a každého událostného dění vůbec, tedy i se zdrojem každého subjektu“ by nebylo možné ex-sistovat.<sup>378</sup> K pravé reflexi a pravé ex-sistenci je třeba descendance pravdy, již subjekt sám nemá ve své moci – i proto vhodnost výrazu „víra“: „...subjekt konstituuje sám sebe aktem víry, který mu však nutně předchází. Subjekt se konstituuje svou odpovědí na svou vyvolanost a povolnost, ale je to tato vyvolávající a povolávající výzva, která nutně předchází každé subjektivní odpovědi a tedy i samotné konstituci subjektu.“<sup>379</sup> Subjekt tedy nejen není s to dospět k pravdě, on dokonce sám začíná existovat teprve poté, co je pravdou „vyvolán“ (nejsoucnost subjektu – vykloněnost do budoucnosti – je ovšem jiná než nejsoucnost ještě nenastalých událostí; subjekt může být tělesně přítomen, avšak pokud není přítomen i jako v silném smyslu reflektující, jako by nebyl – podobně jako jedinec ve vlakové soupravě spící či nijak neovlivňující jízdu, jedoucí nazdařbůh, není „subjektem“<sup>380</sup>). V aktu víry je jedinec už dopředu angažován, nicméně nejen výzva, ale ani samotný akt „vstřebání“ výzvy není čistě v jeho moci – o odpovědi můžeme mluvit teprve v rámci života ve společenství lidí, v odpovědném chování k druhým a vůbec k celému světu. A o tom, jak nesamostatní jsme v našem vstřebávání idejí – jak moc víry je v aktu vztažení se k nim třeba – svědčí i to, jak bezbranní a křehcí jsme v kontrole nad činy v našich životech teď a tady.<sup>381</sup>

Nechceme říci než že předmětné, a proto i subjektivistické a sebestředné myšlení je životem z víry, reflexe a nepředmětného myšlení nahraditelné. Hejdánkův přístup odmítá

---

<sup>378</sup> NP, 104 a n. Druhá fáze reflexe je mezidobím, kdy jedinec opustil sebe a ještě se k sobě nevrátil, kdy je tzv. „ven ze sebe“ (ek-stasis) a v této „extrémní otevřenosti“ se „dává k dispozici“ ryzí nepředmětnosti; tak u něho dochází k „bytnostné proměně, která se odehraje [...] s jeho jádrem...“ (107); opuštění sebe a prodlévání mimo sebe řádný život ovšem ještě nezajistí, k tomu je navíc nutné „naplnění“ výzev v reflexi zakoušených a proměn s ní spjatých v životě zde a nyní.

<sup>379</sup> Hejdánek (1990), 161. Podobně v NP, 111: „...subjekt se nemůže aktivně obracet směrem k ryzí nepředmětnosti, nýbrž musí se otevřít tomu dění, v němž ryzí nepředmětnost se obrací a vskutku přichází směrem k němu.“

<sup>380</sup> Hejdánek (1990), 163. Událost existuje ve světě „svém“, může více či méně přesahovat do jiných událostí, ale pravý subjekt ex-sistuje v logu jako takovém, logu společném všem pravým subjektům (a událostem). Takový logos, řekněme rozum či pochopení je pak tím, co umožňuje vzájemnost a porozumění lidí celého světa.

<sup>381</sup> Viz například debatu o „moral luck“ a křehkosti dobra v anglosaské tradici (stejnomené knihy Th. Nagela či B. Williamse).

i naturalismus, tj. víra a s ní spojený subjekt nejsou ničím přirozeným, protože jsou výkonem „proto-subjektu“ a darem shůry: ještě nehotový subjekt, tak trochu naslepo jde vstříc přicházejícímu, oslovujícímu neznámému – to ovšem není nic, co bychom neznali, naopak se to jeví být základní lidskou zkušeností: stačí vzpomenout na lásku či výchovu a vzdělávání, kdy podobně opouštíme, ještě naprosto nehotoví, sebe samé a vydáváme se všanc druhým lidem a světu kolem sebe; aby se akce podařila a vůbec k ní došlo, musí být na druhé straně někdo důvěryhodný a lákavý, kdo v tápajícím proto-subjektu vzbudí touhu a chuť udělat krůček dopředu a po návratu z takové „ex-stasis“ usilovat o zlepšení, k němuž byl v onom setkání „mimo sebe“ vyzván, zlepšení, které mu zase usnadní další setkání podobná tomu, jež bylo na počátku (Rádl dává jako příklad první krůčky dítěte).

Jako nelze hovořit o naturalismu, tak nepřipadá v úvahu ani výklad tzv. antropologickou konstantou.<sup>382</sup> V chápání budoucnosti jako zjevující se pravdy víra nepramení ani z přírody, ani z člověka, nýbrž z přicházející budoucnosti samé. Proto ovšem není ani čistou nahodilostí, byť k ní kontingentní kroky patří. Jen je třeba je a vůbec veškerou kontingenci aktů víry „interpretovat nikoli jako banální nahodilost, nýbrž jako dějinnost“.<sup>383</sup> Ony kroky dávají vzhledem k něčemu minulému smysl, ale hlavně dávají smysl vůči tomu, co nastává či co by nastat mělo, tj. ustavují minulost a budoucnost.

### 5.2.2. Vykořeněnost a život v celku

Můžeme teď zpřesnit Hejdánkovu kritiku orientace na sebe. Vychází z faktu, že jakoukoli odolnější smysluplnost nelze hledat v rámci předmětného myšlení, ale jedině v myšlení, které bere vážně živé a celkové, tj. jedině v životě žijícím „hlubokou spjatostí s tím, co nás obklopuje.“<sup>384</sup> To, co nás obklopuje, k nám zásadně patří a jen v souladu s tím lze nacházet smysl „našeho“ života: ať už je to v rámci časového horizontu „bylost“ a „budost“ (osobní minulost a budoucnost), v rámci horizontu sociálního druzí lidé a společenství včetně jim společných dějin a výhledů do budoucnosti, anebo v rámci kosmologickém naše Země a vůbec celý kosmos. Myslitelé jako Havel jsou obětí předmětného myšlení a v nepředmětnostech nemohou vidět než iluze; proto například Havel nabývá přesvědčení, že „odpověď na otázku

---

<sup>382</sup> Hejdánek (1990l), 147.

<sup>383</sup> Hejdánek (1990l), 147.

<sup>384</sup> Hejdánek (1990h), 12-13.

po smyslu všeho může najít jen sám v sobě“ a bůh, nejzazší horizont „se nějak podivně přesunul do nějaké hlubší sféry mé duše“.<sup>385</sup> Proti tomu Hejdánek uzavírá v duchu předchozí podkapitoly, že „...je třeba [...] jako scestí odmítnout pochopení cesty k vnitřnímu jako nalezení a poznání sebe sama jako nejnítěrnějšího nitra, jakéhosi centrálního ‚já‘ subjektu.“ Žádné takové já není, navíc „cestu k vnitřnímu“ daný subjekt sám nemá ve své moci.<sup>386</sup> Jak z předchozího určení takové orientace na sebe myšlením předmětným plyne, podobné „útěky k sobě“ nejsou zkrátka o nic lepší a moudřejší než převedení veškeré naděje na kalkul, spolehnutí na společenské trendy a hledání východiska v novodobých proudech společenského vývoje.<sup>387</sup>

Opačný úhel pohledu na zdůvodnění kritiky orientace na sebe pak poskytuje popis „negativního aspektu“ krize moderní doby. Moderní společnost a jedinci v ní jsou „duchovně vykořenění nebo alespoň nezakotvení“. Potřebné „úsilí o hlubokou životní zakotvenost duchovní a mravní“ podle Hejdánka spočívá především v reflexi dějin, uceleném pochopení toho, co se děje (tedy i toho, co k tomu vedlo a kam události a dění směřují a mohou směřovat), a tedy i kritice filosofického typu, tj. hledící k celku a poslednímu zřídлу všech dnešních mínění.<sup>388</sup> Zřídlem ovšem není hlubina jedincovy duše a života – tam nenajdeme nakonec nic než onu vykořeněnost a prázdnotu.<sup>389</sup> Soustředěný život jedince je důležitý, ale jen v souvislostech a spojení s historickým, kulturním, společenským i filosofickým děním. To je ovšem v krizi, takže ještě více – jde-li to – vystupuje do popředí dimenze budoucnosti. Soustředěný život je možný jen pod podmínkou nebo jako součást neustálého obnovování („události“) subjektu, který jinak nemá žádné trvání, nijak není. A jak jsme už viděli, subjekt není nějakým metafyzickým prvkem, ani výslednicí událostí, na nichž se podílí či součtem „svých“ aktuálních prezencí zde a nyní, nýbrž „...‘žije vírou’ – a víra je živým aktem subjektu.“ Ovšem to neznamená, že by se subjekt nepodílel na událostech tohoto světa, naopak: protože víra je „nakloněností k činu“

---

<sup>385</sup> Hejdánek (1990h), 17.

<sup>386</sup> NP, 110.

<sup>387</sup> DP II, dopis č. 9 (30).

<sup>388</sup> Hejdánek 2010a, 182-3.

<sup>389</sup> Srv. DP III, dopis č. 2 (42): „Strach z vězení je jenom kusem strachu ze života samotného. [...] Vytěšňovat některé životní možnosti ze svého vědomí je příznakem vnitřní slabosti a nedostatku pevné půdy pod nohama. Moderní člověk je vykořeněná bytost – a proto nerad myslí na smrt, ačkoliv to je nutný ‚kus života‘. Člověk, žijící ve společnosti, jako je naše, nemůže nepomyslet na nejrůznější šikany, nespravedlnosti, diskriminace a hrozby, s nimiž se nutně setkává každý, kdo chce žít a myslet jako svobodný občan. Nemyslet na to a na rizika s tím spojená může jenom hlupák – anebo člověk, který rezignoval na svobodný život, důstojný lidské bytosti. Souhlasím s Vaculíkem, že normálnímu člověku se do vězení nechce; chtěl bych však důrazně upozornit, že normálnímu člověku se ještě méně chce plivat sám sobě do obličeje a dělat věci, které nutně vedou k ‚ztrátě tváře‘. V žebříčku životních proher není vězení tou nejhorší eventualitou, právě tak jako nejvyšším životním cílem není nebýt za mřížemi.“

(Rádl), tak život z víry daného subjektu „se nutně projevuje v jeho akcích, [...] v jeho praxi, v jeho fyzickém, tělesném pobývání na světě, tj. v životě člověka jako pravého jsoucna.“<sup>390</sup> Východisko z krize leží v obnovení víry v život v jeho plnosti a celku, tj. v přijímání údělu, který si jedinec sám „nevybírá“, jenž ho přesahuje a bez něho nemůže být (natolik „reálně“ či široce) naplněn.

S tím souvisí výše popsaná krize identity. Ta, jak jsme viděli, se zdaleka netýká jen identit jednotlivých osob, ale celé společnosti a světa chápaných předmětně (byť ty jsou jako „nepravé“ celky z definice méně „jednotné“). Nejzajímavější analogii k identitě jedince tvoří identita rozumu, logu. Hejdánek zdůrazňuje, že jsou dvě možná pojetí identity, ale jen jedno je smysluplné. Smysl nedávající identita, která je v krizi, stojí na metafyzickém předsudku „jakési neměnně dané ‚bytosti‘ či ‚podstaty‘ rozumu, která tu od počátku vždycky ‚byla‘“, jen ukryta pod mnohými proměnami navenek; vše, co se měnilo, obsahovalo – pokud to nebyl opravdu jen prelud – neproměnlivou danost jako pravou hodnotu a skutečnost. V tom smyslu nelze ztotožňovat rozum (logos) vládnoucí řecké metafyzické filosofie s rozumem, který této tradici odporuje – takový rozum by byl *contradictio in adjecto*. Přesto lze mluvit o identitě obou zmíněných myšlení, jen jinak: „...nikoli ve smyslu nějaké od začátku dané, neproměnné rozumové struktury, nýbrž ve smyslu rozumového myšlení, které se proměňuje na dějinný nebo dějinám podobný smysl, tj. které se vždy znovu zjinačuje a zaměřuje se do budoucnosti na ono ‚ještě ne‘.“<sup>391</sup> Tento druhý typ myšlení je nehotovým děním, charakteristickým progresem či regresem. Navíc je v případě progresu zjevně závislý na přesahujícím budoucím, přicházejícím „ještě ne“. V tom smyslu neusiluje o fixaci sebe sama, protože nic takového jako „on sám“ ani není, leda jako událost myšlení, tj. nehledá, co je skryto za událostmi (viz i Hejdánkovo opovrhování zprávami o spiknutích a temných silách řídících politiku a společnost), nýbrž usiluje o porozumění událostem samým, v tomto případě události myšlení – otázka není, co je logos, ani co se v logu děje (to by zase implikovalo něco za logem skrytého, například boha), nýbrž jaké dění či událost myšlení skýtá.<sup>392</sup>

Toto pojetí identity se ovšem netýká jen lidí a rozumu, nýbrž všech „pravých celků“, které nelze myslet z „jednotlivých jejích ‚fází‘, jak se ‚ukazují‘ v momentě své ‚aktuálnosti‘“; ona aktuálnost, stav teď a tady není ústředím, které by bylo s to udržet v jednotě své stavy minulé a

---

<sup>390</sup> Hejdánek (1990i), 162.

<sup>391</sup> Hejdánek (1990i), 119-20.

<sup>392</sup> Hejdánek ještě rozlišuje mezi rozumem a myšlením: rozum jako logos vládne všemu myšlení, umožňuje ho, podobně jako řeč umožňuje jazyk. „Dění rozumu se pak týká všeho správného myšlení, ale nikdy s ním a s jeho děním nespadá vjedno.“ K dějící se a v proměně spočívající identitě našeho případného myšlení potom patří i pohyb rozumu jako rámec všeho lidského myšlení. Hejdánek (1990i), 120.

nastávající; to dokáže jedině „událost jako celek, která ‚přidrží‘ všechny ‚aktuálnosti‘, tj. všechny jednotlivé fáze v jejich aktuálnosti v onom nezbytném sjednocení právě díky tomu, že veškeré jednotlivé přítomnosti nelze redukovat na jejich aktuálnost (která je vlastně čímsi výjimečným), nýbrž že je třeba je vidět na prvním místě a především v jejich zapojenosti do celku události převážně v jejich neaktualitě...“. Převládající *neaktualita přítomného* je nepřekročitelnou překážkou kouskování celků a výzvou k nezbytnému chápání událostí a lidí – i v jejich činech a dílech – v celku, „v každé fázi celé najednou“.<sup>393</sup>

### 5.2.3. Osobní odpovědnost jako odhlížení od sebe

Z popsaného odmítnutí „péče o sebe“ tak již probleskuje logika Hejdánkova zdánlivě opačného důrazu na potřebu vnitřní pevnosti a osobně odpovědného života, tj. nutnost jistého soustředění na sebe. Vnitřní pevnost nespočívá v ničem jiném než v osobní péči o to, co jedinci v běžném smyslu nepatří a patřit nemůže – o „přicházející budoucnost“, a v odporu vůči zahánění ve „svém“ coby *daném* myšlení a pocitech:

„Mocensko-politicky je naše situace v podstatě zablokovaná. [...] mým hlavním cílem není nějaká politická akce (v užším smyslu, tj. přímé ovlivnění mocensko-politické situace). [...] Společenský život (a tím spíše individuální, osobní život) je však určován jinými motivy než nějakými vnějšími tlaky... [...] ...rozhodující rovinou, na níž se o budoucnosti národa, civilizace a dnes i všeho lidstva rozhoduje, je oblast osobní odpovědnosti, životní orientovanosti a pevného duchovního, mravního a také myšlenkového zakotvení. Odpovědně se však může rozhodovat pouze člověk, který rozumí své době, konkrétní situaci a sám sobě... člověk, který dovede přesně a střízlivě myslet; a také člověk, který není ve vleku okamžiku, který dovede trpělivě čekat a žít již nyní z budoucnosti, v níž doufá a v níž skládá svou naději. A pro to všechno je mu nezbytná naprostá otevřenost a hluboká loajalita k pravdě, v jejímž světle chce vidět vše kolem sebe i sám sebe... [...] Nadějí nás všech, kteří jsme zatlačováni do bezmocnosti [...] je pravda...“<sup>394</sup>

---

<sup>393</sup> Hejdánek (2008), 45-6.

<sup>394</sup> DP, 89-90.

O budoucnosti se u Hejdánka tedy nejen „rozhoduje“, nýbrž se z ní rovněž „žije“. Jedinec je vyzdvihnut, ale jen proti vnějšímu tlaku – mocenského establishmentu, společensky decentního chování, mravů či okamžitých svodů a potřeb („vlek okamžiku“). Naopak umenšen je ve vztahu k budoucnosti a pravdě, z níž se žije – zde musí jít jeho „autonomie“ stranou a musí si nechat osvětlit, co se to dnes vlastně děje či  *má být*. Hejdánkův důraz v šestém dopise na fakt, že postavit se na stranu pravdy proti sobě je neskonale těžší než postavit se na stranu pravdy proti moci, vyzdvihuje neautonomní dopad pravdy na jedincův život. Nechat pravdu působit, být ochoten přidat se na její stranu ve chvíli, kdy to odporuje jeho zájmům, intencím a přesvědčením je založením spravedlnosti.

Na druhou stranu je ovšem také vidět, že ruku v ruce právě s důrazem na nepředmětnou pravdu je odmítána rezignace na politickou aktivitu, jednání a myšlení (zde jedinec o budoucnosti „rozhoduje“): pravda totiž vyvažuje nerovnováhu mocenských prostředků a je jakýmsi bojovým arsenálem – jedinec s pravdou v zádech může filosof vést obecní a politický zápas, ve kterém by jinak neměl žádnou náplň a zbraň, jehož vedení by bylo nesmyslné jak z hlediska obsahu (co by vlastně prosazoval), tak z hlediska síly (odkud by ji bral). Přitom nejde o žádné filosofické utopie, nýbrž naopak o výzvu myslet *střízlivě a přesně* – pravda jako jakási „futurovize“ umožňuje vidět přesněji než pohled nacházející se ve vleku okamžiku a vládnoucích poměrů a schémat. A tak vládne a vítězí, znamená ujištění „neboj se, jsem s tebou“ či naopak „běda ti, jsem proti tobě“.<sup>395</sup>

Nedostatečnost soustředění na sebe dokazuje také analýza odpovědných vztahů, v níž se ukazuje, že je nelze redukovat na jednotlivce, ba ani na jejich vzájemné vztahy. V případě řádné odpovědnosti „opouštíme svou subjektivitu a odpovídáme na něco, co není založeno námi ani v nás“.<sup>396</sup> Nezbytné jsou minimálně čtyři póly, které patří ke každé situaci, již odpovědně řešíme: odpovídající já (např. rodič); instance, které je odpovědné (např. Bůh, stát); já, za něž je odpovědné (např. dítě); věc, v níž je odpovědné (např. výchova). V takovém trojnásobném umenšení se jedinec ocitá „mimo sebe“,<sup>397</sup> respektive se vyjmenované skutečnosti v určité míře stávají jeho součástí. Jedinec v takovém rozšíření či odstupu od sebe zakládá nové „já“, jehož „otevřenost“ garantují nové „složky“, které na něho ale nelze redukovat a nelze je tedy nikdy plně ovládat, „asimilovat“. Odstup nicméně zakládá možnost pečovat o širší celek, který zajišťuje smysl v mnohem rozsáhlejší perspektivě, než se nabízela dosud – jde o celek, který

---

<sup>395</sup> Hejdánek 1990, 62.

<sup>396</sup> DP II, dopis č. 2 (23). Podrobněji o odpouštění jako příkladu odpovědného jednání v kapitole o morálce.

<sup>397</sup> Hejdánek (1990h), 17.

má všechny čtyři výše jmenované dimenze, či spíše o prohloubení čtyř celků, které tvoří jeden celek širší.

Z jiného úhlu popisuje Hejdánek „šíří“ pravé odpovědnosti v reakci na Patočkův negativní platonismus: odpovědnost nelze redukovat na reakci na faktickou stránku dané situace, nýbrž musí brát v potaz čtyři konstituenty – a) subjekt jako ohnisko dané situace, b) dané okolnosti, c) aktivitu subjektu, schopnost zasáhnout a měnit situaci, d) ustavující nedané složky dané situace. Odpovědnost spočívá především ve svobodném jednání, neboli ve schopnosti řešit situace na základě odpovídání na nepředmětné výzvy (d).<sup>398</sup>

Oba popisy (jednak póly či centra odpovědného jednání, jednak různě jsou konstituenty jednání) se překrývají. Řádnost spočívající v odpovídání na všechny čtyři póly znamená nepředmětnou orientaci. Jednak proto, že věc, v níž jsme odpovědní a instance, před kterou se zodpovídáme, v mnoha případech, kdy se o odpovědnost jedná, nebudou u předmětného myšlení vůbec myslitelné. Jednak samotné rozšiřování „intencionality“ jednajícího (zde na čtyři póly) ho „osvobozuje“ z tenat „daného“ – i kdyby byly představitelné danostní podoby všech čtyř pólů, budou jedna druhé „ulevovat“ a oslabovat vzájemně své síly a tlaky (podobně jako ve fyzice působící protikladné síly jedna druhou ruší) a jejich celek nebude redukovatelný jen na ně. K tomu patří, že druhé rozlišení vyvyšuje vztah k instanci, která je u Hejdánka nakonec vždy instancí poslední, před níž se člověk zodpovídá (nepředmětná výzva), a která je tím nejméně obvyklým v běžném chápání i realizování odpovědnosti člověka (o vztahu k dítěti u jednajícího rodiče nikdo nepochybuje, byť i zde je kulturní podmíněnost: viz starověké kultury, kdy dítě samo bylo „druhotné“).

### 5.3. Orientace na bídu: realismus kontra moralismus

Nakonec ještě proberme zatím pouze letmo zmíněnou kolizi péče o sebe se solidaritou k služebníkům pravdy. Když jsme na začátku zdůraznili vylučující se orientaci na osobní bezúhonnost s orientací na pravdu, pak nyní můžeme upřesnit, že Hejdánkova orientace

---

<sup>398</sup> Hejdánek (1991b): „...musíme rozlišovat také mezi dvěma různými složkami lidské schopnosti jednat, zasahovat a měnit situaci. První je představena danou, faktickou schopností, založenou na fyzickém stavu, na zkušenostech a na znalostech člověka. Ale ten je schopen také vynalézt docela nové způsoby reagování a aktivity, jaké nemohou být odvozeny z daných okolností, ani ze žádné ‚výstroje‘ či ‚výbavy‘, ať už tělesné nebo duševní. Ta druhá složka je skutečně nepředvídatelná, ale není doopravdy kontingentní, neboť je hluboce spjata se skutečností faktickou, nicméně je jí nadřazena a je bytostně založena na svobodě lidské bytosti. Každý svobodný čin je založen ve svobodné odpovědi jednotlivého, konkrétního člověka na ne-danou výzvu, ne-dané ‚povolání‘ či ‚apel‘ čehosi, co (ještě) neexistuje, co (ještě) není reálné, žádná ‚res‘, jsoucí ‚věc‘.“

na pravdu má podobu orientace na slabé a utlačované. Právě taková orientace vede ke ztrátě „dobropověstnosti“: „věděl, že o něm říkají ‚žráč a pijan vína, přítel publikánů a hříšníků‘ (Mat 11,19).“<sup>399</sup>

### 5.3.1. Hledání pravdy versus pomoc deklasovaným

Zatímco političtí moralisté či nepolitičtí myslitelé vidí podstatu soudobých problémů v morální krizi jedince a hovoří o nutnosti přejít od života ve lži k autentickému životu v pravdě, Hejdánek jako ústřední problém vidí bídu mezi lidmi a zápolení s ní. Nejde mu tak o volbu života v pravdě jako (v převládající interpretaci osvícenské tradice) rozvinutí autonomního a v tom smyslu svobodného uvažování, rozhodování a jednání, nýbrž o (nepoliticky politickou) akci na pomoc deklasovaným, která je nahlíženo z pozice autonomního jedince nesvobodná (viz dále).

Pomoc druhému v nouzi přitom nevyžaduje nějakou zvláště hlubokou reflexi prožitků a myšlenek, nýbrž věcné promyšlení, komu a jak pomoci. Hejdánek se v tomto kontextu výslovně zřiká kritiky z moralistických pozic či „morální pravdy“ a hlásí se k (biblickému) realismu: „Puritánská absolutizace požadavku nelhaní nemá s realismem starozákonních proroků ani s orientací evangelia mnoho společného; hojnější spravedlnost v horském kázání se týká docela jiných záležitostí než nějakého úzkostlivého vážení pravdy a nepravdy. Mojžíšský zákon zapovídá vydat křivé svědectví proti bližnímu.“<sup>400</sup> Pokud se pravdou myslí mravní či morální zásadovost nebo zkoumání svých vnitřních prožitků a procítěnost, pak pro něho nemá nijak zásadní význam. I kdyby jedinec sebelépe pronikl do svého nitra a popsal své pocity a vědomosti, samo o sobě to nic neznamená, naopak to může škodit, natož aby to vždy bylo k dobrému. I kdyby člověk sebezpoctivěji zvážil logickou koherenci svého myšlení, objektivitu svých tvrzení, více vždy záleží na tom, kde a jak pravdu vysloví či nevysloví a v jakém kontextu se jí zabývá: „Pravda nebo nepravda, vyslovovaná na podporu mocenského

---

<sup>399</sup> DP II, dopis č. 17 (38).

<sup>400</sup> Hejdánek (2010), 214; dále citováno jako *K rozhovorům*. Kromě Hromádky připisuje Hejdánek takové moralizování i Havlovi: „Život v pravdě“[...] u Havla to má takový až buržoazně-moralistický nádech. Život v pravdě pro něj bylo říkat pravdu, což demonstroval tím, že nejedí na černo v tramvaji. Strašně to zpovrchněl.“ Viz Hejdánek (2009a), 103. Mravnost jako podstatu lidství či zásadní rámec, na který je třeba brát zřetel při rozhodování a jednání, odmítá Hejdánek na mnoha místech: např. viz FS, 62, kde se sympatií cituje Rádla: „...těžiště člověka není v jeho mravnosti, nýbrž je mimo něho samého...“.



centra, se nutně stává ideologií; v ideologii pravda a nepravda vyjdou nastejno, protože jsou podřizovány konečnému cíli, jímž je omezený zájem (v našem případě zájem režimu).“<sup>401</sup>

Nejde tedy jen o politické ideologie a mocenský nátlak, ale o jakoukoli zaujatost vyjma zaujatosti zbídačenou vrstvou. Je možné pravdivě (ve smyslu „správně“, zkušeností či vědeckým výzkumem podloženě) konstatovat, že ten či onen Rom nechce a nebude v jeho lenosti a nepřizpůsobivosti pracovat a slušně žít, a logicky správně vyvodit (například po způsobu utilitaristického kalkulu či jiné morální nauky), že nemá smysl ho zásadněji podporovat. Ale i když tomu tak opravdu bude, nesmí být takový kalkul a taková pravda rozhodující: ať jsou okolnosti zbídačení jakékoli, jen jeho bída, to že tu leží hladový a zmrzlý, respektive neschopný nápravy, je kruciální; ba dokonce lze „pravdu“ o jeho bídě „osobní“ – to, že je nevychovaný, hloupý a agresivní, čili argumenty a poznatky zásadní v případě utilitarismu – přidat na stranu oné pravdy bezmocných. V tomto smyslu rozumíme tvrzení, že bída je důležitější než pravda, resp. že vedle bídy či bez ní je pravda marginální, neživou záležitostí. Jestliže každá ideologie či moc pravdu nutně zotročuje, protože ji vyslovuje a užívá vždy tak, aby nahrávala její pozici, pak jediný představitelný zájem, který není žádného podobného zmatení schopen, je právě zájem o bez-mocné, kteří nutně žádné zájmy nemají, protože nemají onu moc mít zájmy. – Umenšení proti zbídačení platí tedy i pro morálku – sociální ponížení a nelidské zacházení je důležitější než jakákoli morální pravidla, společenské konvence a slušnost (lidová argumentace a morálka přitom „strašivá“ nepředstavitelným „koncem“: kam bychom došli, kdybychom toto odpouštěli). Rozhodující je pohanění a utrpení: „Jestliže však Ježíš neodsuzuje cizoložnici, ale propouští ji se slovy: ‚Jdiž a nehřeš více‘, není to morální laxnost, nýbrž ostré vědomí jejího sociálního ponížení.“<sup>402</sup>

### 5.3.2. Pravda poznaná a pravda splněná

„Umenšení pravdy“ vidíme ovšem i v případě pravdy nejcennější: objevuje se například v Hejdánkovu důrazu, že láska k filosofii není totéž co „samotná láska k pravdě“. Obrácení se zády k sobě ve chvíli „samotné lásky k pravdě (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)“ nefiguruje u „filosofické lásky k pravdě“, která naopak „umožňuje, dovoluje, ba přikazuje žít“. Život zde ale není myšlen v běžném smyslu lpění na životě, ale jako řekněme

---

<sup>401</sup> Hejdánek (2010), 215.

<sup>402</sup> DP II, dopis č. 17 (38).

sókratovský život zkoumající a dobrý, což znamená, že jisté odvrácení od sebe je zde také přítomno – ovšem nejde o odvrácení, které si vystačí, které míří úplně mimo sebe. Filosofie lásku (k pravdě) nenechává propuknout v úplné šílenství (pravdy), udržuje ji v mezích „moudrosti“ a „přátelství“, tj. přístupnosti rozumu a druhým lidem.

Hejdánek dále (s odkazy k Rádlovi) rozlišuje mezi životem tam, kde je filosofie doma, tj. „kde země jí mizí pod nohama a nebesa se otevírají“,<sup>403</sup> a životem filosofie zde na zemi. Údělem filosofa je pak nebýt tam, kde přebývá filosofie: „...láska k filosofii je láska k takto zpět do světa a do dějin nasměrované lásky k pravdě.“<sup>404</sup> Filosofie jako filosofova aktivita je vzpurná činnost, protože nahlédnutá pravda ukazuje pozemské věci jako hodné nápravy a filosofie je pak přede vším láskou k této nápravě,<sup>405</sup> resp. je poté více láskou k nápravě než k pravdě: „...samo ek-statické odevzdání se do moci pravdy je prostředkem a nikoli cílem, neboť ‘pravda splněná jest daleko více než pravda pouze poznána’“.<sup>406</sup> Pravda poznána se v kolotoči pozemského dění točí a proměňuje, v konkrétních situacích je třeba ji různě vykládat, ale hlavně její výklady v rámci pozemského dění neznamenaají soustředění na ni, nýbrž na čin, na ochotu něco udělat právě i u vědomí nedokonalosti jakéhokoli jejího „zhmotnění“ zde na zemi. „Zhmotnění“, vůle k činu a čin sám jsou ovšem něčím víc než jen výkladem pravdy. Zde se do popředí na místo pravdy dere život a politično – jako snaha skutečně měnit svět k lepšímu. Pravda sama, tradičně pravda „morální“, zde nestačí.<sup>407</sup> Hejdánek v tomto duchu cituje i Rádlovy teze o tom, že „velká filosofie vždycky byla blízka politice a revolucionářství“, nicméně revoluční aktivity s filosofií a nepolitickou politikou odmítá ztotožnit. Souhlasí s tím i pro Rádla nejzásadnějším, totiž že hlavním cílem filosofie je „být programem pro reformu

---

<sup>403</sup> Rádl (1933), 623.

<sup>404</sup> FS, 63-4.

<sup>405</sup> Obtížně jde citované texty sladit s kontrapunktem z Hejdánek (1990h), 16: „Ale co by tu mohl filosof dělat jiného než myšlenkové zatěžkávací zkoušky? Filosofii nelze žít, ale filosofie může neobyčejně projasnit (bohužel ovšem i zatemnit) to, čím člověk žije.“ Tezi *filosofii nelze žít* lze rozumět jako odkazu k filosofii přebývajícím v nebesích, kam lidský život nepatří. Kontext nevylučuje ani poukaz na nekompatibilitu filosofického života s životem každodenním, všedním. Takovému výkladu odpovídá výše citovaná slova o vzdálenosti filosofických reflexí běžnému životu. Pak bychom mohli Hejdánka parafrázovat následovně: spíše než životem je filosofie jeho napravováním, přesměrováním zájmů a aktivit člověka, což ale neznamená redukci těchto aktivit na filosofii. Pokud někdo svůj život redukuje na filosofii, pak dopadne jako ti, kdo podlehl kouzlu hudby a zapomněli žít – zemřeli (viz mýtus o cikádách v Platónově dialogu *Faidros* 258e-259d).

<sup>406</sup> FS, 65.

<sup>407</sup> Rozdíl pravd „světských“ a pravd „systematických“ detailněji rozebírá např. Bernard Williams, který poukazuje na neživotnost, a tak neplatnost sebe-propracovanějšího morálního systému – nejvíce na příkladech Kanta a utilitarismu. Hejdánek se s ním v mnohém shoduje – například vyzvedá „matters of importance“ proti pravdám systému – viz pozn. č. 297: spravedlivě, pravdivě mluví a jedná ten, kdo chápe danou situaci, sebe a druhé v jejich jedinečnosti a konkrétnosti spíše než jen jako součást nějakého systému, obecných kategorií a pravidel.

světa“: „Ptejte se: k jakému boji sociálnímu, politickému, mravnímu, náboženskému je výzvou spis filosofický – a dostanete odpověď o jeho významu.“<sup>408</sup> Filosofie je „bojovníkem z tohoto drsného světa [...] je voláním do boje.“

Chápeme tedy již, jak je láska k světu protipohybem k lásce k pravdě. Na druhou stranu Hejdánek proto mluví také o „jiné“ pravdě – té již světské, vždy nedokonalé, protože v mnohoznačném světě nejednoznačné. To je pravda, která patří k Hejdánkovi filosofovi orientovanému na lidství nejméně tak silně jako pravda kontemplovaná na hranici tohoto světa: „Uskutečňování pravdy právě tak jako uskutečňování lidskosti a lidství není možné jinak, než jako uskutečňování záležitostí světa kolem nás, jako polidšťování světa, jako připravování takového světa pro naše spolulidi, v němž by mohli žít lidé jako lidé.“<sup>409</sup> Na druhou stranu právě kvůli této pravdě je Hejdánek ochoten potlačit i lidská práva:

„Mám za to, že nám dnes nemůže být dostatečným základem právě [Masarykův] humanitní program a ‚ideály humanitní‘, nezakotvené s potřebnou hloubkou v tom, co přesahuje i ty nejušlechtlejší lidské cíle a nejvznešenější lidské ideály, a k čemu přesto a právě proto musí každý člověk jednotlivě, ale i každé lidské společenství, v to počítajíc i společenství národní, najít cestu, k čemu musí vybudovat svůj vztah, čemu se musí otevřít, na co musí celým svým bytím odpovídat.“<sup>410</sup>

I ideály humanitní jsou „pouze“ *lidskými* ideály a jsou situace či celá dějinná období, kdy nejsou nejpodstatnější a důležité. Rozhodující jsou s konkrétní situací a dějinným obdobím přicházející nepředmětné výzvy, které s pomocí lidské reflexe osvětlují vše kolem: jen odtud významnost i výše zmíněných *matters of importance*, které musí mít v jistých chvílích přednost třeba právě před lidskoprávním činem, ovšem pod podmínkou, že vycházejí z řádné reflexe.

Onu pravdu, ke které se tedy Hejdánek hlásí nejvíce, nelze bez dalšího nazvat ani světskou, ani podřízenou lidskému jednání. Jednání z ní totiž spíše samo vychází. Praktičnost a angažovanost filosofa je založena v samotném pojetí nepředmětné, ale „dějící se“, jedince k zápasu vyzývající a v průběhu zápasu doprovázející pravdě: proto také Hejdánek rozlišuje pravdu jako věčný pohyb vpřed a „neměnné“ dobro:

---

<sup>408</sup> FS, 65, citace z Rádla. „Revoluční“ tvář filosofie musíme brát s rezervou i u Rádla: „Lidé revolučně naladěni chtějí odčinití bezprávi spáchané na nádeníku tím, že on jest jen nádeníkem, kdežto tamten druhý architektem, tím, že zruší architekturu, místo aby odstraňovali nádenictví.“ (70) Jak v následujícím rozvedeme, u Hejdánka jde jednak maximálně o „revoluci hlav a srdcí“, jednak o „odstraňování škod“ minimálně ve stejné míře jako o reglementování vlastních idejí.

<sup>409</sup> NP, 46.

<sup>410</sup> DP IV, dopis č. 3 (60).

„Dobro je pro mne příliš spjato s nějakým ‚koncem‘ či ‚cílem‘, po němž ustává každý pohyb (protože ten by mohl být jen zhoršením). Pravda (jakožto ‚to pravé‘) pro mne naproti tomu nikdy nekončí, protože každé její ‚provedení‘ či ‚uskutečnění‘ se musí znovu vystavit Pravdě samé jakožto kritériu nejvyššímu, nezpředmětnitelnému, ale vždy znovu jako platná a zavazující výzva (z budoucnosti) apelativně přicházejícímu. [...] Zatímco důraz na dobro se neobejde bez jistých ‚metafyzických‘ berel (ve smyslu ‚dobra o sobě‘ [...]), důraz na Pravdu (jakožto ‚to pravé‘) nejen s relacemi a situačností počítá, ale je na ně přednostně orientován. Pravda (‚to pravé‘) je universální nikoli ve smyslu stejnosti a neměnnosti pro všechny, nýbrž ve smyslu poslední závaznosti pro ‚universum‘, tedy pro veškerenstvo v celé jeho rozmanitosti.“<sup>411</sup>

„Živost“ pravdy tedy vedle jejího přicházejícího či událostního charakteru (odtud i spojitost se situacemi zde a nyní) spočívá v jejím charakteru slyšeného, totiž vysloveného slova – „nikdy není najednou celá tu, nýbrž začíná, pokračuje a končí. Nelze ji vidět proto v celku, ale je třeba ji vyslechnout“.<sup>412</sup> K tomu pak patří individuální schopnost a ochota naslouchat, a vždy „dočasně“ zaslechnutou pravdu vykládat a prosazovat v situacích zde a nyní.

Pravda, o jejímž „osobním“ charakteru jsme hovořili, sama není *neutrální*, nehybně stojící v pozadí věcí a událostí. Svým světlem odhaluje jedinci zbrusu nové situace, v nichž ho vyzývá a provokuje k myšlenkové a reformační aktivitě: „...pravda není odkrytím toho, co tu už i tak jest, nýbrž vynořením kontingentní, zcela nové skutečnosti, která se sama ukáže v plném světle a která vrhne světlo i na všechno to, co předcházelo, takže i to se vyjeví v nových dimenzích a nových konturách. A naše myšlení je voláno k připravenosti: to rozhodující nezávisí sice na nás, ale až bude potřeba, musí být naše lampy pohotové a náš olej po ruce.“<sup>413</sup>

Zároveň ale platí, že jak nepředmětné výzvy přicházejí k jedinci víceméně nezávisle na jeho vůli a odněkud „zvnějšku“, tak se týkají něčeho jedince přesahujícího, co je ze své všeprostupující podstaty vždy již otevřeno i dalším lidem. Výzvy tak „zatahují“ jedince do světového dění, a v rámci vykonávané reflexe ho „vrací“ už ne zpět do „jeho“ světa, nýbrž do „světa a do konkrétní dějinné chvíle“. *Světové dění* přístupné – samozřejmě pod podmínkou

---

<sup>411</sup> Kolektiv autorů (2005), 42.

<sup>412</sup> NP, 58.

<sup>413</sup> Hejdánek (1990f), 142-3.

určitých vlastních soustředění a usilování (zvládnutí reflexe) – každému člověku stojí na výzvách, neboli na tom, co ukazuje „cestu k nápravě věcí“.<sup>414</sup>

To vše tedy neznamena snížení hodnoty (filosofické) pravdy, její umenšení proti životnímu boji a bezcennosti v kontextu praktického rozumu a života. Znamená to „jen“ upřesnění jaká pravda (pravda v jakém smyslu) má statut posledního lidského zorientování. V prvním sledu jde o rozlišení pravdy jako opaku křivdy a pravdy jako opaku lži. Sepětím s životem lidského společenství, s tím, co skrze lidi způsobuje v reálném životě, Hejdánek umenšuje druhou pravdu jako logickou koherenci, pravdivý soud či obecně pravdu teoretického poznání, zkoumání, ale také pravdu jako formální držení se pravidel – moralismus.<sup>415</sup> Pravda jako opak křivdy je pravdou osobní, je „spravedlností“ jako funkcí odpovědného a konzistentního života jednotlivce. Pravda jako opak lži je pouze funkcí tzv. „slušného života“ (viz výše i ona Ježíšem ztrácená „dobropověstnost“), který není životem odpovídajícím „živé“ pravdě, kvůli které lze například i lhát. Jinými slovy se zde navrácí téma celku: ona pravda logické správnosti, výroků a systémů je vždy jednotlivostí, která, pokud chce mít nějakou zásadnější funkci, se musí vztahovat k celku, jež jí bude měřítkem: „jednotlivé pravdivé výroky nemají své poslední a vyčerpávající měřítko pouze ve věcech, tedy v předmětech [...], nýbrž také v logu a zejména v Pravdě, v jejímž světle se mohou ve své pravé podobě nejen teprve vyjevovat, ale dokonce už ustavovat“.<sup>416</sup>

Bude-li jedinec hledat pravdu, pak nebude s to hledět si záležitostí každodenních, všedních. Bude-li hledět řešit nespravedlnosti, jichž je svět plný, pak nebude moci řešit formální problémy spjaté s „pravdou“.<sup>417</sup> Personální pravda, kterou Hejdánek rozvíjí v návaznosti na Rádla, Jasperse, ale i třeba starozákonní proroky, tyto spory nevyvolává – formální problémy se jí netýkají, protože je bytostně spjata s řešením záležitostí pozemského života: je to pravda, za kterou se musí někdo osobně postavit, zasvětit jí život, jinak nebude platit, nebude se mít kde a jak prosadit, tj. je to *svědectví*, které může podat vždy jen několik málo lidí nebo dokonce jediný člověk, protože většina nemůže „na vlastní kůži“ znát ty které situace a podrobnosti

---

<sup>414</sup> FS, 64.

<sup>415</sup> Právě s takovým moralismem ztotožňoval Havlovu „pravdu“ a s ní spojenou statečnost – nejslavněji v příběhu „zelináře“ – srv. Pithart (1980, 1990). Jezdit na černo (viz pozn. č. 400), nepodepsat Chartu, vyvěsit ceduli vyhovující vládnoucímu režimu či nepsat dopis nadřízenému o šlendriánu kolem sebe (příběh o sládkovi, Havel 1990, 96-7) jsou formality, na kterých koneckonců nezáleží. Zdaleka ne všechna naše slova a činy se týkají pravdy a zápasu s režimem, tj. nemáme právo je poměřovat parametry protestu a kolaborace. Odtud i kritika zbytečných protestů a morálních apelů a příklon k „obyčejné práci obyčejných lidí, kteří chtějí zlepšit svou komunitu a prostředí“ (Bolton 2015, 310-11).

<sup>416</sup> NP, 21.

<sup>417</sup> Hejdánek (2012), 100.

„souzeného“ života, v nichž jediných se ona pravda teprve může zjevit (to je ale víceméně „pravidlem“ u všech soudů, kde jde o souzení lidí a jejich jedinečných činů, životů a situací, s nimiž je důkladně, tj. jako možný svědek, seznámen nutně jen nejbližší okruh lidí). Příkladem je Hejdánkův popis „dreyfussiády“, kdy „[M]imořádnou úlohu v této povážlivé situaci mělo několik statečných lidí, kteří si dali práci s tím, aby se důkladně s případem seznámili, kteří zpochybnili průběh soudního přelíčení i vynesení rozsudek a kteří se pokoušeli co nejúčinněji vyvolat nedůvěru veřejnosti k celému postupu kompetentních orgánů státu.“ Ono nepatrné procento lidí ale nakonec dokázalo „vyhrát“, a to jen tím, že dosvědčovalo pravdu – nic jiného jim nemohlo pomoci v boji proti přesile, kterou na druhé straně tvořily „osobní zájmy několika vedoucích činitelů armády“, „prestiž státního aparátu“, „davové emoce a předsudky“. Zde je patrné, že nejde jen o „osobní“ charakter a zájmy (ty byly na obou stranách podobné), nýbrž hlavně o jeho řádné nasměrování – k „pravdě“. K schopnosti řádně svědčit nestačí tedy ani blízký vztah k danému jedinci, zároveň je nutný jistý odstup od vztahu k situaci či člověku – a to zase spíše než ve smyslu odborného, vědecky objektivního přístupu, ve smyslu porozumění celku života včetně na něho apelujících výzev: „Ale zase musí být zřejmé, že ani nejstatečnější a nejlépe odborně připravený a schopný advokát nestačí, že tu je zapotřebí alespoň malého počtu lidí, zcela oddaných pravdě a spravedlnosti a nebojácně odhalujících každou křivost, lež a nespravedlnost.“<sup>418</sup> Jinak řečeno, v nejvyšších rovinách života – tam, kde jde o pravdu, o vydání počtu z života jako celku – už jedinci nepomohou žádná pravidla, osvědčené mravy, morální systémy, v nejzásadnějších otázkách se musí rozhodovat bez „objektivní“ navigace sám: „Naši pevnou zásadou se stalo kritické posuzování společenské skutečnosti a připravenost k neposlušnosti tam, kde jde o otázky nejzásadnější, o otázky svědomí.“<sup>419</sup>

Máme zde tedy znovu odpověď na naši původní otázku, o jaký boj se Hejdánkovi jedná, jaká je náplň jeho nepolitické politiky: obrana toho, proti čemu je dokonce i pravda jako správné,

---

<sup>418</sup> DP III, dopis č. 10 (50).

<sup>419</sup> DP II, dopis č. 10 (31). Hejdánek připomíná glosu Walta Whitmana, již cituje Jaroslav Šimsa v brožurce „O Masarykovu linii ve studentstvu“: „Neposlušnost je demokratická ctnost.“ Příkladem je pak právě Šimsovo nekompromisní, nekonformní a přímé jednání: „Když šel do ilegality, nechával doma ženu s třemi malými dětmi. Na jeho příkladě jsme se učili, že pro své (a také pro ostatní) děti můžeme udělat víc, když budeme jednat podle svého svědomí, než když budeme nedůstojně předstírat konformitu, aby se např. dostaly na školu.“ Podobně viz Hejdánek (1964): „Sluha se svému pánovi posmívá a velmi dobře ví o jeho pomatenosti, avšak ‘po třikráte opouští svou vlast, dům, ženu, dceru, aby šel za tímto pomatencem, následuje ho všude, vydává se v nepříjemnosti všeho druhu, je mu oddán až do smrti, věří mu, pyšní se jím a štká kleče u chudého lůžka, kde dokonává jeho bývalý pán’ (Turgeněv). Zdá se téměř, jako by bylo třeba být poněkud ‘pomateným’, aby bylo možno účinně věřit v pravdu. Möbiové svou pomatenost předstírají; nepředstírají také svou víru v pravdu? Nechybí jim onen ‘jistý podíl směšnosti’, který podle Turgeněva ‘musí nevyhnutelně být přimíšen k jednání a k samému charakteru lidí povoláných k velikému novému dílu’?“

„objektivní“ souzení a poznání slabá. V souladu s předchozí identifikací pravdy se zuboženým světem, respektive s jeho nápravou ovšem můžeme i zde mluvit o zaštiťující univerzálii, totiž o boji za bezmocné, utlačované, slabé. Hejdánek zdůrazňuje, že v takovém boji nepomůže ani uchýlení do vlastního nitra a úzkostlivé zvažování a zkoumání pravdy a nepravdy, ani odvolání se na morálku či jinou „vnější“ instanci. Proto nehoruje na jedné straně pro abstraktní principy, a na druhé straně pro silný stát a náboženství, nýbrž pro evangelium a socialismus s jejich demokratizačním duchem. Nepolitické pojmy z morálního ranku se zde objevují, ale zjevně jako druhořadé. Je-li pro moralisty politika jen prostředkem k něčemu dalšímu, vyššímu, důležitějšímu („žít v pravdě“, dělat si svoje věci, ať už je to filosofie či umění), pak pro realisty Hejdánkova ražení je cílem o sobě (nepolitická) politika hájící slabé a utlačované. To neznamená podřízení filosofie (morálky a života vůbec) politice (viz výše), pouze důraz na filosofii jako pomocníka pro zorientování člověka ve světě a řádné praxi, filosofii vnášející „změny do všech rovin a oborů lidského života“, tj. také politiky. Odtud palčivý problém spojení filosofie s běžným životem a Hejdánkovo bezprecedentní diktum: „Nikoli pouhá teorie, nikoli pouhé vysvětlování světa, ale jeho proměna.“<sup>420</sup>

Apriorní postavení principu pomoci slabým a utlačovaným ukazuje, že také apel na osobní uvažování a rozhodování (které má přesahovat „pravdu logickou“ či „správnost“ směrem k „pravdě dějinné a situační“, k „nápravě“) má své limity: zde se totiž člověk nerozhoduje a netápe, ale – pokud je skutečně člověkem – má vždy už jasno. Zdá se přitom, že tuto univerzálii s sebou nese *politický realismus*, tj. v první řadě uznání, že k otevření přijatelné politické, veřejné a občanské sféry je vždy nejprve nutné řešit problém legitimacy moci, tedy záruky, že moc bude sloužit snižování násilí a zbídačování lidí dané společnosti a ne naopak – teprve pak (ona legitimizace musí probíhat ovšem neustále), v prostoru zajištěném či otevřeném legitimní mocí, lze uvažovat nad pravdivým a morálně správným, lze prosazovat slibné ideje a beze strachu a výčitek se věnovat svým zájmům.<sup>421</sup>

Není to ale úplně pravda, neboť Hejdánkuv politický realismus je již vyústěním výše zmíněné *orientace víry*, která je základnější dokonce i filosofické reflexe. Hejdánek rozlišuje mezi *reflexí víry* a *vírou samotnou*. Reflexe víry v podstatě znamená vyvození závěrů pro angažovaný život tady a teď. Víra je celkovou životní orientací a pohybem, jehož součástí je i proměna myšlení, duchovní metanoia, „prohlédnutí“, které ovšem nestačí k vedení řádného života (křesťanského věřícího): „...nejobvyklejší chápání tohoto vztahu [změny životního zaměření a změny

---

<sup>420</sup> UF, 62-63.

<sup>421</sup> Williams (2011d), 27-50.

smýšlení, TH] počítá se smýšlením, myslí, vědomím jako s archimedovským bodem, na nějž lze zavěsit celou metanoia“. Hejdánek se naopak hlásí k tradici, která „poukazuje na existenci jako na nutné zakotvení každého myšlení“. <sup>422</sup> Víra je v tomto duchu Hejdánkovy reflexe „konkrétním životním zaměřením v praxi“, nakloněností k činu (Rádl), „nemůže se realizovat jinak než jako určité chování či lépe jednání“. Proto také Hejdánek užívá pojem *naděje*, kterým víru „umírňuje“, tj. vytváří „horizont víry přesahující možnosti konkrétní praxe“, a tak „nechává víru odpočinout“: „praxe víry by bez naděje upadala do křečovitého aktivismu.“ Co jsme ale chtěli říci: Hejdánek ono jednání z víry specifikuje jako namířené skrze lásku „k lidem a k věcem, k záležitostem lidského života a světa, tedy doprostřed světa“. <sup>423</sup>

Přihlášení k životní orientaci víry a apriornímu zápasu s bídou (a legitimizace moci) nicméně ještě jedince nezbavuje nutnosti rozvažovat a rozhodovat se: i to obsahuje varování před *křečovitým aktivismem*. Bez rozhodování se jedinec neobejde při určování konkrétního výskytu diskriminace a nespravedlností a při hledání a realizaci způsobů jejich potlačování a předcházení jejich dalšímu šíření (realista Williams mluví v tomto případě o tzv. „damage control“). Apriorní princip musí být vystopován v konkrétním dění a jednáních, musí se určit, kde se jedná právě o něho. Slova „nejde na prvním místě o statečnost postoje, nýbrž o ochotu podřídit své myšlení a svůj život pravdě“ si vykládáme právě v tomto smyslu, který oproti předcházejícímu zase ohraničuje „převahu“ bídy nad pravdou: nestačí se protivit mocným, bít se za diskriminované, je třeba postupovat věcně, efektivně a tam, kde je to na místě. A ačkoli už sama *obrana* zbídačených a *napravování* škod sugerují omezenost, negativitu a skeptickou neperspektivnost, opak je pravdou – lze je chápat jako řádný nepoliticko-politický projekt: „Dosud šlo o porušování lidských práv a svobod...“, dále je potřeba „vynalézavé hledání oblastí, kde vyhlášená práva nejsou zatím uplatňována nebo jen sporadicky. Bude třeba víc fantazie a konstruktivního myšlení.“ <sup>424</sup> Snaha o přísné a široké uplatňování lidských práv a svobod je jen součástí hlavního úkolu (myslitelského a filosofického) spočívajícího v plnějším a přesnějším pochopení a vyjádření těchto práv a svobod. <sup>425</sup> Slovy Habermase (psanými téměř o půl století později): „Ve světle historických výzev“ je třeba právě nyní aktualizovat „jiné významové aspekty lidské důstojnosti..., [jež] pak mohou vést k *pokračujícímu* využívání normativního

---

<sup>422</sup> Hejdánek (1990d), 67.

<sup>423</sup> Hejdánek (1990d), 67-70. Hejdánek chápání víry jako všemu vědění předcházejícímu postoji opírá o Ježíše: „...Ježíš vůbec neměl na mysli žádné mínění a žádné představy, myšlenková uchopení ani poznatky, ale něco mnohem primárnějšího, bližšího praktickému chování a vůbec životu, vůli k činění ‘toho pravého’. Pro Ježíše víra určitě nebyla žádnou *doxa*, ale nebyla ani žádnou *epistémé*.“ Hejdánek (2011a).

<sup>424</sup> DP, 125.

<sup>425</sup> DP, 117-122.



obsahu zaručených základních práv a také k odhalování a konstruování *nových* základních práv“.<sup>426</sup>

S tezí, že stačí otevřít oči a diskriminace vidíme, nelze tedy bezvýhradně souhlasit: dokonce nejhorší případy často na první pohled vidět vůbec nejsou – viz i zkušenost Hejdánka, který si teprve po delší době dokázal zdánlivě drobná, nepodstatná příkoří a ústupky spojit s nejhoršími katastrofami lidí zavřených desetiletí v kriminále; prozření vyžadovalo delší čas a přemýšlení, mnozí neprozřeli nikdy (*5. dopis*): živou pravdou, podstatou tehdejší situace byl tragický krach komunismu jako takového, rozhodující byla zvěrstva, k nimž vedl – ta ale dokonce i vzdělaná a informovaná vrstva rozpoznala tragicky pozdě (natož pak na ně adekvátně reagovala).<sup>427</sup>

Mimochodem řečeno, zde by bylo možné dále rozvíjet výše naznačenou Hejdánkovu odlišnost od Havla, protože jedna z hlavních filosofových námitek vůči dramatikovi byla, že nedává smysl rozbít lidem zbídačeným „moderní“ ztrátou smyslu či důvěry v možný smysl (příklad odhalení sofistického zbídačení) jejich iluze. Takové zásahy do života lidí musí být odpovědné, tj. musí mít na zřeteli *nápravu*, která v pouhém boření iluzí chybí. Pokud autor alespoň nenaznačí lidsky důstojné vybědnutí z krize či absurdní situace, lze očekávat, že lidé postavení před vzdělanci přesvědčivě formulovanou absurditu, skončí rezignací či cynismem.<sup>428</sup> Řečeno obecněji, k poznání či „duchovnosti“ patří i rozumnost, ke kritičnosti vzdělance patří jeho odpovědné chování:

„Duchovní člověk je ten, který jedná nikoliv jen na základě okolností a příležitostí (tedy oportunně), ani na základě nějakých svých tělesných a duševních kapacit (tedy determinovaně nebo alespoň podmíněně), ale na základě porozumění nepředmětné stránce situace, tj. na základě otevřenosti vůči přicházejícím výzvám, a tedy odpovědně vůči nim. Zde je nutno rozumnost, odpovědnost a onu ‚duchovnost‘, k nimž všem je člověk vyzýván a povoláván, vidět v neproblematizovatelné jednotě. Neodpovědná rozumnost je nerozumná, nerozumná odpovědnost je neodpovědná, člověk nerozumný a/nebo neodpovědný není a nemůže být člověkem duchovním. Zde právě je kámen úrazu, protože lidé, kteří zdůrazňovali svou duchovní orientaci, si velmi často počínali

---

<sup>426</sup> Habermas (2013), 21.

<sup>427</sup> DP, 33-37.

<sup>428</sup> Hejdánek (1990h), 10-11. Totéž vyčítá Hejdánek Nietzsche: „A ještě větší jeho chybou bylo toto jednostranné zdůrazňování skepse: sama skepse je vždycky problematická a většinou i falešná, pokud není spjata s novým pokusem o cosi pozitivního, tj. pokud nemá nějaké své ‚ve jménu‘. A pokud takové ‚ve jménu‘ má, přestává být pouhou skepsí a stává se kritikou, které nechybí základ. Danou morálku lze legitimně kritizovat jen ve jménu morálky lepší, vyšší; tradiční metafyziku lze právem kritizovat jen ve jménu metafyziky nové...“ Hejdánek (1994).

nerozumně a neodpovědně, takže se na ně lidé přestali obracet o pomoc. Zrada ‚vzdělanců‘, přesně ‚kleriků‘, intelektuálů, inteligence spočívala a dodnes spočívá převážně v neschopnosti tzv. duchovně orientovaných a možná i všelijak hlubokých lidí myslet rozumně (tj. s porozuměním) a jednat odpovědně (tj. v odpovědi nejenom na okolnosti, nýbrž především na nepředmětné apely).“<sup>429</sup>

Čili brát lidem smysl lze jen tehdy, když jim v odpovědi na výzvu můžeme nabídnout smysl vyšší, lepší.<sup>430</sup>

### 5.3.3. Svoboda přijmout závazek

Osobní svoboda, hledání sebe sama, svých z různých důvodů zastřených intencí, není tím, co by Hejdánek považoval za problém, jehož řešení může představovat celoživotně smysluplné podnikání. Životně a eticky prvotní je trvalá otevřenost druhým lidem a s tím související otevřenost světu včetně nepředmětné skutečnosti. V takové životní *orientaci* je pak základní, univerzálně platná intence zjevná: zbavovat druhé lidi zubožení a stavět na „spoluúčastné lásce“:

„Platí, že mými přáteli se především musí stát lidé strádající, slabí, s nimiž se špatně nakládá, kteří trpí, kteří jsou proti právu zkracováni a diskriminováni, kteří jsou nemocní, staří anebo kteří jsou vystrkováni na okraj společnosti; přesněji řečeno: těmto lidem se já musím stát přítelem, druhem, soudruhem. [...] A ty všechny musíme spolu vyhledat a nedopustit, aby se svými těžkostmi byli sami. [...] Lidská práva [...] jsou povinností nás a těch druhých, abychom je prakticky, svým jednáním a svými činy, ujistili, že jsou pro nás lidmi, našimi přáteli, druhy, soudruhy, které nikdy neodepíšeme, i kdyby to bylo pro nás spojeno i s nějakým rizikem.“<sup>431</sup>

---

<sup>429</sup> KFA, kap. XI.

<sup>430</sup> „Tady vidím jako zvláště významné, že ve vzpomínce a tedy v interpretaci nejde o pouhou vzpouru či revoluci zdola, nýbrž že izraelská a zejména Mojžíšova neposlušnost a vzpoura je interpretována jako odpověď na boží výzvu, na boží příkaz: cesta ke svobodě neznamená zbavit se jen pout, nýbrž uzavřít novou úmluvu, jejímž důsledkem je rozsáhlé osvobození, vysvobození z otroctví a služebnosti nižšího typu. Na to navazuje Rádl, když dává důraz na to, že zbavit se závazku, vyvázat se z povinnosti lze jen ve jménu nějakého závazku, nějaké povinnosti vyšší.“ Hejdánek (2004), 26-7.

<sup>431</sup> DP, 134.

Zde se vyjímá polemika s liberální tradicí prosazující ideál svobody jako úsilí o vyrovnání, o to, domoci se rovných práv, stejného i lepšího postavení.<sup>432</sup> Jestliže liberalismus staví na intencích života a žití v souladu sám se sebou, svými názory, pocity nebo svojí naukou, pak Hejdánek v návaznosti na Rádla a jeho realismus staví naopak na tom, co tyto intence nabourává a nutí kolabovat: v prvním případě sledujeme každý své zájmy a nade vše si vážíme svobody ode všeho, co nás od našich zájmů odvádí (raněný na cestě, nesamostatné děti), v druhém případě naopak pečujeme o svobodu ode všeho, co nás odvádí od rozhodujících skutečností zde a nyní – teprve raněný či dítě, kteří nás oslovují ve své bezmocnosti, nás „osvobozují“ od úkolů a plánů, které jsme zamýšleli uskutečnit, které jsme si „svobodně“ vybrali:<sup>433</sup> „Smysl svobody není v tom, aby si lidé ulehčili svůj život, nýbrž aby se uvolnili pro nesnadnější, větší, ale tím naléhavější úkoly.“<sup>434</sup>

Jinak řečeno, svoboda nespočívá v libovůli v rozhodování, ve zbavování se vztahů k tomu, co jedince obklopuje, nýbrž naopak v odpovědném přístupu k situaci, v níž se nachází. Zde nestačí jen pozorně vše sledovat: k situaci pozemšťanů patří – včetně těch, kdo se věnují filosofii – jednání. To pak v případě „svobodného jednání“ je charakteristické tím, že není vláčeno „daným“ (okolnostmi), ale orientuje se na nedané, nepředemětné výzvy. Přesněji řečeno je samo otevírá: raněný na cestě nikoho neosvobodí bez toho, že se k němu dotyčný skloní, a tak za něho převezme odpovědnost; podobně teprve ve „sklonění“ se k dítěti může spolu s ním vstoupit do světa výzev pro ně samé a pomoci mu v něm náležitě, svobodně žít. Dokud se člověk takovým jednáním neotevře (nepoddá) nepředemětným výzvám, nevytvoří nové možnosti pro život teď a tady. Na počátku tak není svoboda, ale čin.

Hejdánek tedy liberálnost chápe netradičně jako spočívající „ve vztahu ke svobodě (a svobodám) našich spolulidí. Svoboda těch druhých je pro nás tak cenná, že jsme ochotni ji podporovat – třeba i na úkor svobody vlastní“.<sup>435</sup> Druhým totiž vděčíme za svobodu vlastní, jejich svoboda je v podstatě naší svobodou – jednak nás vychovávají tak, až jsme sami připraveni na převzetí práv a svobod, a umožňují nám žít uprostřed „lidsky“ orientovaného

---

<sup>432</sup> Hejdánek (1999).

<sup>433</sup> Tamtéž. Hejdánek staví na Rádlově distinkci mezi pravým a falešným liberalismem (viz výše), ale i na Masarykovu „platónsko-náboženském založení lidské svobody“, která má smysl „ve víře v člověka, v jeho hodnotu, v jeho duchovnost a nesmrtelnou duši [...] a odkazuje k nadlidské, vyšší moci, poslání...“ Hermann (2002), 32. Zapomenout nesmíme ovšem ani na křesťanskou inspiraci, zde nejvíce asi u Bonhoeffera (1991) – viz např. 263: „Poznání, že se zde zakládá obrat všeho lidského bytí tím, že Ježíš ‚je tu pro druhé‘. Ježíšovo ‚bytí pro druhé‘ je zkušeností transcendence! Teprve ze svobody vůči sobě samému, z ‚bytí pro druhé‘ až k smrti vyvěrá všemoc, vševědoucnost, všudypřítomnost.“

<sup>434</sup> Hejdánek (1978c).

<sup>435</sup> Hejdánek (2008a).

společnosti,<sup>436</sup> jednak nám umožňují právě v „otevřeném společenství“ hledět k pravdě, která teprve veškerou svobodu umožňuje, respektive zakládá:<sup>437</sup> „Svoboda může být funkční, tj. dobrá, jen tam, kde je nějaké ‚nahore‘ a ‚dole‘, které nevytváříme teprve svým rozhodnutím, nějakou ‚volbou nazdařbůh‘. [...] Smysl svobody spočívá v tom, že můžeme volit dobré...“<sup>438</sup> Hejdánek svým konceptem svobody po člověku chce zdánlivě nemožné: „dosáhnout vlády nad tím, co musí respektovat“. Tentýž „oxymóron svobody“ vyjadřuje tím, že vyšší svobody dosáhneme jedině „rozpoznáním a převzetím pravidel a závazků vyšších, než jaké nám kdo mohl předat, protože závazků nových, svobodně zvolených“.<sup>439</sup> Vládeme a svobodně si volíme životní cestu či to které konkrétní jednání sami, anebo jsme nuceni respektovat, přebírat či rozpoznávat cosi dalšího? Vládeme – ale jen ve smyslu, že každé dobro a spravedlnost jsou personální, že je zde můžeme prosazovat jen my v jejich přijetí jako součásti sebe sama. A když Hejdánek líčí, jak nás raněný na cestě či dítě v kočárku vytrhává z povinností, a tak „osvobozuje“, pak ale koneckonců musí jít o náš vlastní objev „vyšší svobody“ – vždyť vůbec ne každý tu výzvu a v ní vyšší svobodu a tedy i vlastní lepší já „vidí“ či chápe a pak se pro ni i rozhoduje.

I vzhledem k dalším výkladům Hejdánkovy kritiky života pouze „slušného“ ještě nutno poznamenat, jak zde Hejdánek zdůrazňuje diskontinuitu či nesoulad mezi nižší a vyšší svobodou, neboli neshodu mezi respektováním vyšších výzev či „řádu“ a řízením se dle nižších „zákonů“: „K prohloubení, zintenzivnění vlastní svobody se však může člověk dopracovat jen tak, že se něčeho z dosavadní jednodušší, nižší svobody vzdá, že dokonce něco opustí a zavrhne. A vždycky je tu otázka: ve jménu čeho se vzdáváme něčeho ze své nižší svobody,

---

<sup>436</sup> „Každý lidský život začíná tak, že jedinec stále bere... [...]; člověk není jen celoživotně ‚nedostatková bytost‘, jak to hodnotí antropologové, ale stává se od počátku a ještě i po narození každým dnem větším dlužníkem...“ Hejdánek (2008a). Srv. jinými slovy Němec (2009), 4: Lidská svoboda „nikdy není svobodou v singuláru, ale v plurálu, a proto se konstituuje a strukturuje skrze sebeomezení na základě uznání hodnoty druhého. [...] Právo je především právo druhého, které v nějakém smyslu omezuje možnosti mého jednání v situaci koexistence více svobod...“.

<sup>437</sup> Viz Havlíček (2012), 367-8: „...tím ‚nejvyšším‘ v našem jednání či životě není svoboda, nýbrž vůle udržet napětí mezi předmětnou a nepředmětnou stránkou skutečnosti, jež nás osvobozuje a je zdrojem naší svobody. Tato vůle má stejný význam jako ‚vůle k dobru‘. Hejdánkův příklon k dobru či pravdě jakožto výchozímu a sjednocujícímu principu je polemikou nejen s Patočkou, ale i s Heideggerem, který tvrdí, že ‚das Wesen der Wahrheit ist Freiheit‘, tedy že bytností pravdy je svoboda. V reakci na uvedené myslitele hájí Hejdánek myšlenku, že dobro či ‚vůle k dobru‘ je základem svobody. Svoboda neurčená ‚vůlí k dobru‘ není svobodou. Svoboda totiž není předpokladem, ale důsledkem toho, že na sebe bereme závazky, že jsme odpovědní. Tím se podle Hejdánka utváří mravní vědomí, které je možností volby ‚vyšší‘ svobody. Rozdíl mezi oběma mysliteli, Hejdánkem a Patočkou, je právě v úloze dobra či ‚vůle k dobru‘ jako zdroji svobodného jednání. U Hejdánka je ‚vůle k dobru‘ nezpochybnitelným zdrojem svobody, naopak u Patočky je to věc víceméně arbitrární.“

<sup>438</sup> Hejdánek (2008a).

<sup>439</sup> Hejdánek (2008a).

abychom se dopracovali k svobodě vyšší?<sup>440</sup> Tedy nikdy nemůžeme mít „svobodu“ jako takovou, nýbrž vždy jde o vztah k někomu (druzí lidé) a něčemu (dobro, pravda). To je dvojitá umenšení svobody, v němž dnes převládající liberalismus bude vidět ztrátu svobody, zatímco Hejdánek podstatu rozumně pojímané, tj. život v celku respektující svobody.

---

<sup>440</sup> Hejdánek (2008a).

## 6. Morálka, slušnost a etika štěrnosti

*Neposlušnost je demokratická ctnost.*

Walt Whitman (*Dopisy přáteli II*, dopis č. 10 (31))

*Sluha se svému pánovi posmívá a velmi dobře ví o jeho pomatenosti, avšak 'po třikráte opouští svou vlast, dům, ženu, dceru, aby šel za tímto pomatencem, následuje ho všude, vydává se v nepřijemnosti všeho druhu, je mu oddán až do smrti, věří mu, pyšní se jím a štká kleče u chudého lůžka, kde dokonává jeho bývalý pán' (Turgeněv)*

(L. Hejdánek, *Sancho Panza, Švejk a Ivan Děnisovič*)

### 6.1. Štědlost a kalkul

Výše jsme registrovali odměřený postoj ke slušnosti jako významnější hodnotě a přednosti. Otázkou je, co přesně Hejdánek v případě slušnosti odmítá, z jakých důvodů a jaké alternativy namísto ní nabízí. (Šmahem se jí jistě zbavit nelze, vždyť je běžně nejen zdravým rozumem ale i politickými mysliteli chápána jako základ stabilní společnosti.)

Slušnými lidmi Hejdánek myslí ty, kterým – pomůžeme-li si rozlišením z locus classicus Platónova dialogu *Faidros* – vládne smrtelně lidská rozumnost a uměřenost bytostí bez lásky, tj. kalkulující prospěcháři, řídící se logikou má dáti – dal coby „nizkostí (*analeutheria*) vychvalované od množství jako ctnost“ (256e). Připomeňme krátce Platónovu polemiku: Sókratés obhajuje láskyplný život před Lýsiou, který tvrdí, že větší prospěch či snadnější cestu k prospěchu jedinci garantuje přátelství s lidmi nemilujícími spíše než s milujícími. Sókratés varuje, že ale láska lidem přináší – v její pravé podobě – největší dary a nejsilnější přátelství. Oproti lidské rozumnosti, která s přízemní opatrností přerozděluje to málo ze světa sublunárního, láska otvírá božské horizonty lidského života. Běžnou rozumnost, kterou se řídí většina lidí, vidí Sókratés jako „malost“, „pošetilou vypočítavost, jež zná pouze to, co je smrtelné, a proto v duši rodí nizkost a uvádí ji do letitých béd“,<sup>441</sup> do věčného přepočítávání té „ubohosti“, která je spjata s pozemskými statky.

---

<sup>441</sup> Špinka (2009), 139.

„Slušnost“, před níž Hejdánek varuje, se řídí tím, že „člověku se nemůže dostat ničeho více, než s čím je možné vypočítavě hospodařit a na úkor druhých se toho zmocňovat.“<sup>442</sup> Slušný člověk vede takové pozemské handrkování jako *starost* o sebe a své blízké v mezích stanovených zákony a zvyklostmi. Z hlediska této slušnosti se Hejdánek jeví být neslušným – například v popsané epizodě předbíhání ve frontě na autobus nepřijímá omluvu, což z tohoto hlediska nedává smysl. Filosof se orientuje na tom, co „slušní lidé“ nevidí, na čem se princip jejich starostlivého života bortí – starost ztrácí kontury ekonomické reciprocity a nabývá kontur božsky *nezištné lásky*, kde slušnosti už není třeba, neb zde po sobě již lidé nešlapou a jeden druhého nepředbíhají (srv. *Phaedr.* 248ab). Slušnosti je třeba tam, kde platí soutěž s nulovým součtem (zero-sum competition), kde přátelství znají jen jako lov.<sup>443</sup>

Jedinec musí druhým přinášet víc, respektive něco zcela jiného, hledisko prospěchu a kalkulu přesahujícího: citovaný Sókratés mluví o „daru“ (256e), který jedinec dává „z lásky“ a za který nic oplátkou neočekává, leda podobnou štědrost (která má ovšem kosmické rozměry – viz jen průvod bohů „dávající se“ bez závisti komukoli, 247a). Filosofova distance tak spočívá na hlubší, kosmologické a ontologické rovině života, na které jde o založení řádné existence sebe sama i celé společnosti. V jistých ohledech rozumné uvažování v duchu obchodu, starosti o vlastní prospěch, soutěžení a soupeření se totiž v termínech řádného bytí a lidského života vedoucího řeč o smyslu jeví jako nedostatečné, jako něco na čem nelze stavět smysluplný život ani dlouhodobě fungující, člověka hodnou, lidskou vzájemnost.<sup>444</sup> Přes sestup na rovinu překračující pouhý život a jeho zabezpečování si filosof ovšem právě odkazem k smysluplnosti a naplněnosti lidské existence jako takové nárokuje oslovení běžného člověka – a tedy i polemiku s jeho běžným „slušným životem“.

## 6.2. Slušnost, zákonnost a spravedlnost, pozitivní a hodnotové pojetí zákona

Souvislost slušnosti a zákona (včetně zmíněných zvyklostí jako nepsaného zákona) je výmluvná: zákon a právo vymezují pole slušného života – ve všech jeho projevech, například v „slušném“ zbohatnutí (dovolenou výší úroků z půjčky). Ne že by zákonodárci schvalovali či tvořili slušný život, pouze vyhraničují a zabezpečují oblast jeho působení trestnými činy.

---

<sup>442</sup> Špínka (2009), 139.

<sup>443</sup> *Phaedr.* 241cd: „...přátelství milovníkovo nevzniká spojeno s dobrou myslí, nýbrž na způsob pokrmu pro nasycení, jako vlci mají rádi jehňata, tak milovník miluje hoča.“

<sup>444</sup> Podrobněji o roli soutěžení a soupeření v lidské společnosti viz Sokol (2014), 63-7.

Maximálně ještě dodávají alibi svědomí v dodržování „domluveného“. Jinak ale jsou zákon a právo k slušnému životu indiferentní, o čemž svědčí už to, že nebrání pestré škále životů od vzorných přes slušné až po méně slušné, ba i neslušné, avšak stále ještě ne nezákonné – život neporušující zákon a slušný život se překrývají, ale nejsou totožné.

Jejich překrývání nicméně existuje právě ve věci, kterou se zabýváme: tak jako k opravdu lidskému životu nestačí slušnost, nenaplnuje ho ani zákonnost: „Legalita je důležitá legitimizační technika, nicméně si nemůže uzurpovat definici lidskosti.“<sup>445</sup> To platí i na rovině společenské: „Právo je jen jeden z mnoha sociálních systémů a skrze něj nelze vyřešit sociální problémy světa. Legalitou nikdy nemůžete legitimizovat sociální realitu v její totalitě.“<sup>446</sup> Řečeno ostřeji: Není náhoda, že dnešní naděje celé Evropy stojí na *ilegální* legitimitě: architekti Evropy „zastávají politiku změn pravidel“, jednají ilegálně, ale legitimně a oproti ortodoxním zastáncům národního státu a legality jednajícím nelegitimně, ale legálně zachraňují Evropu před zmarem, respektive hledají „odpověď, jak řešit ohrožení Evropy“.<sup>447</sup> Tímto vstupem legitimacy do poměrování zákona se slušností se otevírá nový úhel pohledu, v němž se ukazuje nutnost vyjasnit rozdíl mezi právem (zákonem) a spravedlností.

Výmluvný příklad rozdílnosti spravedlnosti a práva dává Raimond Gaita s odkazem k Simone Weilové poukazující na směšnost odvolávání se na svá práva („I have the right to...“) v případě dívky nucené k prostituci – smysluplné je zde jedině odvolání na spravedlnost („It is unjust...“): „If you say to someone who has ears to hear: ‘What you are doing to me is not just’, you may touch and awaken at its source the spirit of attention and love. But it is not the same with words like ‘I have the right...’ or ‘you have no right to...’ They evoke a latent war and awaken the spirit of contention. To place the notion of rights at the centre of social conflicts is to inhibit any possible impulse of charity on both sides“. Gaita tímto rozlišením varuje před „the tendency to theorise justice as essentially a species of fairness“.<sup>448</sup> Férové, slušné a zákon respektující jednání nezajišťuje elementární ctění druhých jako lidských bytostí – to zajistí teprve jednání spravedlivé. Zákon a férovost (a pravda jako adekvace rozumu a skutečnosti či konvence většiny, norma) nikdy nedosáhne toho, čeho láska a spravedlnost (a s nimi spojená pravda jako osobní svědectví). Možnost vztahu k druhým jako plně lidským bytostem podmiňuje láska, která dává vidět jinak neviditelné.<sup>449</sup> Gaitův příklad s nucením k prostituci dokresluje tvrzení, že je možné chovat se *slušně* i při nespravedlivém zabírání půdy australským domorodcům

---

<sup>445</sup> Přibáň (2001), 223.

<sup>446</sup> Přibáň (2012), 130.

<sup>447</sup> Beck (2015), 47-50.

<sup>448</sup> Gaita (2002), 80.

<sup>449</sup> „...love sees what is invisible.“ Gaita (2002), 84.



přistěhovalci. V případech porušování lidskosti je zkrátka provinění hlubší, než aby ho mohla vystihovat řeč o *neslušnosti*: adekvátní je řeč o *nespravedlnosti*.

Vidíme tedy, že i když slušnost oproti zákonu zdánlivě evokuje vyšší hodnoty – přece slušný člověk je „víc“ než ten, kdo pouze není „za mřížemi“ –, ani u ní nelze hledat hodnoty nejvyšší, byť vlastně elementární, jež dle předcházejícího evidentně předpokládají cosi jiného: lásku a spravedlnost.

Navíc se musíme zastavit u samotného zákona, který na škále štědrý-slušný-zákonný možná nemusí mít k štědrosti dál než slušnost. Už fakt, že působnost a úspěch Charty tvořila jako jeden ze dvou základních principů zákonnost, nasvědčuje, že vztah zákona k výše vyzdvižené spravedlnosti může být silnější, než se na první pohled zdá.

Pokud připustíme, že smyslem zákona „nejsou jen ‚staré dobré mravy‘ či ‚rodinné ctnosti‘ – aby mladí lidé nechodili výstředně oblečení a nepočmárávali kontejnery sprejem. Zákon znamená především formální záruku toho, co dnes označujeme pojmy jako *lidská práva* či *obecné dobro*...“;<sup>450</sup> pak napětí mezi slušností, zákonem a spravedlností opadne, zákony budou vyjadřovat víc než jen limity vypočítavého hospodaření, a slušný člověk jako dbalý zákonů bude dbát i dobra a lidskosti. Pokud nepřipustíme, že zákon bere v potaz obecné dobro a lidskost, pak výše citovaná teze bude platit i o zákonech nejvyšších: „Lidskost redukována na lidská práva a svobody, tj. lidskost pojatá jako kategorie pozitivního práva je parodií humanity.“<sup>451</sup>

Jde v podstatě o tradiční spor, zda chápat a tvořit zákon a právo pozitivisticky či hodnotově. Nejznáměji ho rozvedli a své sklony každý k opačnému chápání obhajovali Fuller a Hart. Zjednodušeně řečeno, otázkou je, zda mají právo, zákony, ústava i stát sám, jenž je tu kvůli jejich dodržování, ale nakonec i člověk jako takový, lidská společnost a celá civilizace, být nějak *hodnotově a duchovně orientovaní*, anebo nikoliv. Co je smyslem zákonů (a všech dalších vypočítaných institucí)? Toliko držet lidi na uzdě (takovou odpovědí je charakteristický tzv. právní pozitivismus; jde o pozitivistický výklad zákonů jako donucovacích prostředků libovolného obsahu, o právo jako nástroj moci a co nejuvstřícněji řečeno: o právní jistotu; práva zde uděluje lidem vládce), anebo reprezentovat nějaké obecnější hodnoty, na jejichž základě teprve každý zákon musí být v každé kauze interpretován a legitimován (zde jde o morálně

---

<sup>450</sup> Kohák (1997), 20. Nejstarší filosofie a kultura ovšem znala zákony a politiku přímo jako průvodce na cestě k dobru, štěstí a ctnosti (např. Platón, *Leg.* 631b): politik „má pomoci zákonů přivádět občany k plné ctnosti“, Jinek (2014), 260.

<sup>451</sup> Přibán (2001), 223.

hodnotový výklad zákona, který upřednostňuje před jistotou – alespoň nějaký zákon, jen aby byl pořádek – spravedlnost; práva si zde udělují lidé sami navzájem)?<sup>452</sup> Měl by celým právním řádem, literou zákona vanout nějaký duch, anebo si litera vystačí sama?

Hejdánek se kloní k hodnotovému výkladu a odůvodnění práva, respektive k státu, ústavě a zákonům založeným ne v moci (výroku panovníka, rady starších, sněmu), nýbrž v hodnotové orientaci, v příklonu k určitým ideám a v přesvědčení o jejich možném prospěšném rozvíjení v lidském životě tady a teď: to je evidentní už z předloženého chápání člověka a pravdy – lidský život a dění zde a nyní mají být orientované na nepředmětnou sféru. Jinými slovy, zákony (stejně jako stát) musí být výkladem a praktickým použitím (zdůvodněním v praxi) teprve legitimovány; toliko spravedliví ví, jak použít zákon.<sup>453</sup> Nutno dodat, že Hejdánek toto druhé pojetí ztotožňuje s pojetím smluvním, jehož smysl vidí v překonání práv „přirozených“ (s tím spojuje dávný spor *fysis* vs. *nomos* a obhajobu práva na bezpráví a na právo silnějšího například u Kallikleia a Glaukóna v Platónových dialozích *Ústava* a *Gorgiás*) jako „důraz na to, že zákony a právní řád jsou tu především na ochranu slabých, neboť silní a mocní žádnou právní ochranu nepotřebují“.<sup>454</sup> Smlouvu přitom tvoří lid, vzájemné respektování lidí je důvodem, proč platí zákony, resp. úcta k zákonům pramení z chápání jejich původu ve shodě dané pospolitosti.

### 6.2.1. Přirozenoprávní, smluvní a etické pojetí práva

Hejdánkova kritika „přirozeného“ práva se ovšem netýká přirozenoprávního konceptu („Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv“, *Všeobecná deklarace*, čl. 1), který neoslavuje „sílu přírody“ či „právo silnějšího“, nýbrž nahrazuje Boha či bohy lidskou přirozeností, k níž počítá i rozum a cit s jejich schopností porozumět sobě samému včetně pochopení a rozhodnutí, které zákony a práva jsou „lidské“. Přirozenoprávní koncept, prosazující demokratické principy proti zvlášť státu, společnosti či prostě mocným, a tak také přicházející se založením práv v hodnotách a ne v libovůli či konvenci, Hejdánek pak odmítá jen kvůli filosofické a formulační slabosti. Po obsahové a praktické stránce, tj. že pomohl a pomáhá utlačeným a slabým, je nepostradatelný – jen je třeba pokračovat v jeho emancipaci od teorií přirozenosti, pokoušet se o nové formulace ideje základních, nezadatelných a

<sup>452</sup> Podrobněji viz například Příběh (2011).

<sup>453</sup> O dvojí zbavenosti dobra (konat pozitivně špatné – nezákonné a být nedokonalý v konání dobra) a její rozdílnosti a sounáležitosti viz MacIntyre (2004), 179-181.

<sup>454</sup> Hejdánek (1998). Text v *Křesťanské revue* rozvíjí a na několika místech opakuje stať „Existují ‘přirozená’ práva?“ z *Tváře* 4, 1969, č. 3, příloha, s. VII-VIII.

nezcizitelných lidských práv, nový způsob jejich držení a myšlení, a to nejen „rétoricky“ ve veřejném prostoru, ale především v jejich filosofickém zázemí. Novou filosofickou koncepcí, která by mohla tvořit základ takového projektu, je výše načrtnuté nepředmětné pojetí skutečnosti a člověka, v němž to, co má být (nepředmětná výzva, resp. její realizace zde ve světě), je skutečnější než to, co je (setrvačně dané), v němž „nejsoucí“ budoucnost je rozhodujícím rozměrem skutečnosti jako neprázdná, strukturovaná dimenze času a časovosti, která k lidem přichází a povolává je, tj. ne že vůle, touhy a činy lidí zaplní dosud prázdný budoucí čas, nýbrž lidé budou jednat v odpovědi vůči oslovující budoucnosti, kterou rozpoznávají přicházet jako vhodnou pro situaci teď a tady.<sup>455</sup>

Staré koncepce Hejdánek odmítá proto, že deklarují lidská práva a svobody s odkazem na jejich přirozenost, tj. redukuje člověka na nesevbytný výtvar přírody a ona práva na spontánní danosti. Připustit, že nejvznešenější či nejzákladnější práva rostou od narození jedince stejně samovolně jako ručičky a nožičky by znamenalo rezignovat na možnost zásadního zlepšování a odpovědnost člověka.<sup>456</sup> Hejdánek poukazuje k Rádlově tezi, že člověk se člověkem nerodí, ale stává, tj. jeho „přirozenost“ je vždy třeba kultivovat směrem k lidství, které není samozřejmé, nýbrž pracně vydobyté a sdílené. *Sdílené* výchovou, vzděláním a vzájemnou kultivací lidí: ona práva a svobody jedinci zpřístupňují a k nim je vedou druzí lidé, kteří je ovšem také „nemají“. Práva dlí ve vztazích mezi lidmi, kdy individua přijímají vůči druhým povinnosti a očekávají vlastní přijetí a práva, to vše ovšem na rovině výchovy ke svobodě, tj. k lidství, které „má být“, které tu nikde není než jako nepředmětná výzva.

Tento výchovný výklad vyvolává námitku, že nelze hovořit o „smlouvě“, protože ta implikuje asymetrický vztah vzdělaných s ještě nekultivovanými a tedy smlouvy neschopnými. Sokol s Jonasem uvádí paradigmatický příklad vztahu matky a dítěte. Ovšem Čapek přesvědčivě argumentuje, že zde již jde více o etický než právní nárok. To odpovídá Hejdánkovu chápání práva a etiky: právo je založeno v hlubším duchovním podhoubí, jež tvoří etika a otevřené hledání a realizování pravdy.<sup>457</sup> K hledání musí druzí „novici“ napomáhat (uváděním do světa řeči, kultury a myšlení), ovšem ten musí být sám aktivní, protože osobitost a integrovanost na nepředmětných výzvách mu nikdo druhý zajistit nemůže. Lidé zvoucí druhé do světa řeči a myšlení stejně jako personální povaha pravdy vyžadují otevřený niterný subjekt, který jediný

---

<sup>455</sup> Hejdánek (1998). Hejdánek se touto koncepcí hlásí kromě Rádla i k Patočkově především z období tzv. negativního platonismu.

<sup>456</sup> Němec (2009), 3, připomíná, že i širší pojetí přirozenosti než jen jako opaku kulturního či umělého, tj. přirozenosti jako podstaty člověka, filosofové 20. století vyvrátili: „...esence člověka ve smyslu něčeho obecně definovatelného, invariabilního a od počátku daného, byť třeba jen v podobě předem daných dispozic, zkrátka neexistuje.“

<sup>457</sup> Čapek (2006), 114 a n.

zajistí reciprocitu. Navíc otázku, kdo je s pravdou sžitější, zda sebevzdělanější a životem protřelý dospělý, anebo teprve se rozvíjející dítě, je třeba zodpovídat s opatrností u vědomí blízkosti dítěte k pravdě a lidství: „Jestliže na časové ose umístíme budoucnost napravo, je zřejmé, že blíže budoucnosti musíme umístit dítě, kdežto stařec musí být umístěn blíže k minulosti.“<sup>458</sup>

O tom, že se lidská práva nevztahují na „přírodu“ a danosti a nemohou se z nich odvíjet, nýbrž jsou (jako kritéria) zakotvena hlouběji ve „světě“, svědčí i to, že „přece máme respektovat základní lidská práva i těch budoucích generací, jejichž rodiče a prarodiče se ještě nenarodili – také ti budoucí mají ‚právo‘ na vzduch bez jedovatých zplodin, na čistou vodu, [...], takže ona tzv. lidská práva zjevně každému člověku předcházejí, neboť musí být – a mají být – respektována ještě daleko dříve, než se tito lidé narodili.“<sup>459</sup> Základní práva jsou tu nezávisle na narození lidí a jiných tvorů – proto nejsou při-rozená, ale spíše „kosmická“, věčná. To platí s výhradou závislosti těchto práv na jejich realizaci, rozvíjení a pochopení konkrétními lidmi v konkrétním čase – v modu reálného fungování v lidských pospolitostech jsou vždy dočasná, věčná jsou v modu trvalého přicházení z budoucnosti: „...normativní nárok vůči lidskému jednání není nějakým subjektivním přílepkem na hodnotově neutrální objektivní realitě [...], ale patří k původní struktuře stále nově vytvářené skutečnosti koncentrované kolem lidských osob...“<sup>460</sup> Normativní nárok nepovstává ze skutečnosti dané, nýbrž vytvářené a nepředmětné, s nímž jako s oslovující výzvou, někdy nepříjemně dotírající skrze svědomí, jindy „jen“ povzbuzující či inspirující, mají lidé bohatou zkušenost.

Jinak řečeno, proti pojetí právního pozitivismu a v popsané emancipaci od přirozenoprávního pojetí práv staví Hejdánek principy, kritéria či hodnoty, které nemůže legitimovat naše přirozenost (nelze-li argumentovat, že svobodami a právy je člověk vybaven od narození, že mu něco takového uděluje příroda), ale ani nějaká dohoda ve společnosti, ve vládě či v parlamentu. Navíc jestliže sama společnost musí být teprve konstituována *pravými* subjekty, pak nemůže sama (později a v jakési vlastní „umělé jednotě“, která sama o sobě je

---

<sup>458</sup> UF, 35-7.

<sup>459</sup> Hejdánek (2008a). Nutno dodat, že „přírodou“ zde Hejdánek nemyslí *fysis* archaických Řeků. Naopak poukazuje k dnešnímu „neživotnému“ pojetí přírody: „...dnes příroda je především onen ‘nesmírný stroj’, který nemá se životem nic společného [...] Mluví-li dnes astrofyzici o zrodu a vývoji mračen vesmírného plynu a prachu, o zrodu a vývoji jednotlivých hvězd i celých galaxií, je to jen metafora a nic se tím neříká o tom, že by snad mělo jít o zrod, růst a zánik živých bytostí.“ Viz Hejdánek (2000). – Přes porozumění a sympatii k Rádlovu či Teilhardovu chápání přírody a celého vesmíru jako inteligentního, živého dění (k Rádlovi viz Hejduk (2014)) Hejdánek nepřipouští návrat k archaicky chápané přírodě a k výkladu člověka z ní – odtud i polemika se Zdeňkem Kratochvílem v Hejdánek (1995).

<sup>460</sup> Němec (2009), 5.

problematická, chatrná a prostředkující) konstituovat a distribuovat práva a svobody.<sup>461</sup> Prameny nejvyšších kritérií se nacházejí jinde, v lidské existenci a důstojnosti: „Zdrojem základních práv není a nesmí být společnost nebo dokonce stát, není to a nesmí být vůbec člověk, nýbrž tato práva jsou nedílnou složkou a součástí již živé, zrozené lidské existence.“<sup>462</sup> „...nelze-li myšlenku všeobecných lidských práv a svobod držet na bázi přirozenosti ani na bázi udělování vládami a mocnostmi, pak podle mě zbývá jediné cesta důrazu na lidskou důstojnost.“<sup>463</sup>

V čem spočívá tato *existence a důstojnost*? Přes důraz na nemožnost konstituovat lidská práva člověkem a společností Hejdánek opakuje, že prvotní je *čin* (viz výše), neboli k božství<sup>464</sup> a lepšímu světu směřující aktivita, pnutí a chuť žít – navzdory všemu kolem – lépe. V tomto smyslu lidská práva vychází z nejlepších lidských aktivit, mezi nimiž vyniká *výchova*, jak jsme o ní psali výše.<sup>465</sup> Nejen niterné aktivity plné lidské vzájemnosti jako uvádění do světa řeči a myšlení přitom odkazují ještě k dalšímu zdroji – k dění kosmickému a odtud i k lidskému vstřebávání nepředmětných výzev: lidská práva, jejich kodifikace v pozitivním právu a mnoha deklaracích „vposled odrážejí hlubší ontologickou strukturu, v níž je každý subjekt zavazován respektovat práva a svobody každého druhého na základě oslovení výzvou, která povolává jeho svobodu k odpovědnosti...“; funkcí lidských práv tak je eliminace „(pře)činů, které jdou proti smyslu lidských dějin jakožto součásti širšího procesu evoluce, jež je pokračujícím stvořením“.<sup>466</sup>

Důstojnost člověka tkví pak nejen v tom, že je schopen slyšet výzvy přicházející z budoucnosti, nýbrž v tom, že je to právě a jediné on, kdo k nim dokáže otevřít dvířka nově narozeným, kdo tyto výzvy zde a nyní realizuje, institucionalizuje, vyhledává jejich různé podoby a prosazuje je ve výchově a jiných společenských aktivitách, které jim jinak jako setrvačně fungující danosti a žijící subjekty vždy více či méně odporují. Teprve vytvářením těchto podob a institucí – dnes v případě lidských práv dokonce již i celosvětových organizací na jejich podporu a dodržování

---

<sup>461</sup> Srv. Agamben (2003, 19-28) rozebírající navíc empiricky vykazatelný fakt, že lidská práva ve skutečnosti národostát nikdy negarantoval. Ačkoli se tato fikce dlouho tradovala, vždy šlo „jen“ o garanci práv občana daného státu či příslušníka daného národa, nikdy o člověka samého. Podrobněji viz odkaz k Agambenovi ke konci kapitoly 4.1. U nás k témuž poukazuje Božena Komárková.

<sup>462</sup> Hejdánek (1998). Srv. Hejdánek (1989): „Ethos demokratické společnosti musí být zakotven hlouběji a podstatněji.“

<sup>463</sup> Hejdánek (2006a).

<sup>464</sup> Srv. pojem „božnosti“ v Palackého *Krásovědě*.

<sup>465</sup> Srv. např. Patočka (2012), 59.

<sup>466</sup> Němec (2014), 147-9; Němec říká totéž ještě jinou terminologií: člověk je ve své důstojnosti „zvláštním bytím, které (alespoň pro jiné osoby) implikuje „mětí““. „Mětí“ myslí „to, co má být“ – oproti bytí jako tomu, co je dáno (139; podobně viz Němec 2015, 249).

– vzniká svět, v němž ona práva hrají výraznou roli, a člověk se může stávat člověkem.<sup>467</sup> Součástí normativního nároku lidských práv je tak jejich zhmotnění – oproti moralizování, morální kritice a apelům je k důstojnosti potřeba navíc politicky i nepoliticko-politicky prosazovat (globální) účinnost lidských práv: „Lidská práva jsou odkázána na institucionální ztělesnění v politicky konstituované světové společnosti.“<sup>468</sup> Součástí nároku lidských práv je úsilí a péče o konkrétní společenský řád, v němž hrají klíčovou roli: „Koncept lidských práv implikuje požadavek, aby byla ... právně kodifikována ve formě vymahatelných či žalovatelných základních a občanských práv.“<sup>469</sup>

Jinými slovy, „božská“ *aktivita*, v níž spatřujeme důstojnost a existenci člověka, ztělesňuje – proti pouhé přirozenosti – normativní a štědrý recipocitu:<sup>470</sup> ona aktivita je *normou* – předně ve smyslu neúnavného sahání po nikdy zcela dosažitelné, nicméně pro lidský život nezbytné „božské“ skutečnosti – a implikuje *recipocitu*, neboť už jen její původ tvoří vstřícná odpověď na pohyb „odjinud“, pohyb či život přesahující nejen daného jedince, ale celý daný svět. Důstojnost a existence člověka nespočívá tedy v ledajakém činu, nýbrž v činu transcendingícím dané a sebe sama směrem k nepředmětným skutečnostem a druhým lidem, ovšem v jejich nedanosti a s ní spojené svobodě a velikosti.<sup>471</sup> Tento čin vedoucí k důstojnosti objevuje para-právní normy (každý člověk je bezpodmínečně hoden nezcižitelné důstojnosti)<sup>472</sup> a bezpodmínečně k němu patří mezilidské, intersubjektívni ustavování základních práv jako báze společenského řádu.

### 6.2.2. Důstojnost, existence a elementární práva

Lidská důstojnost a existence jako součást dění kosmického a dějinného je bází, díky které zde na zemi vznikají koncepty lidských práv a formální i neformální instituce je zajišťující. Zatímco

---

<sup>467</sup> „Personalisticky orientovaná či inspirovaná antropologie [...] ukazuje, že proces kultivace a socializace jedince, v němž si pod vlivem svého lidského okolí osvojuje a internalizuje imperativy institucí, je zároveň procesem personalizace, v němž se konstituuje specificky lidská subjektivita, personální dimenze lidské existence, odlišná od fyziologicko-biologické sféry, a tedy představuje nezbytnou – byť jistě ne dostatečnou – podmínku toho, aby se člověk stal člověkem.“ Němec (2009), 2-3.

<sup>468</sup> Habermas (2013), 14-5.

<sup>469</sup> Němec 2015, 242.

<sup>470</sup> Němec (2014), 145 a Němec (2015), 244.

<sup>471</sup> Řečeno s Patočkou, záleží na lidech, kteří „nechtějí pouze žít, nýbrž jsou právě v odstupě od pouhého života ochotni klást a hájit základy společenství vzájemného respektu“. Ti zakládají svobodu a dějiny, neboli možnost překročení pouhé starosti o život směrem k péči o druhé (jejich lidskost) a o pravdu. Patočka (1992), 100.

<sup>472</sup> Zatímco Kant dochází k této tezi či životnímu rozvrhu za pomoci rozumu, myslitelé jako Simone Weil či Raimond Gaita podmiňují vidění vzácnosti (*preciousness*) lidských bytostí a žití ve světle této drahocennosti rozumem nevysvětlitelnou láskou (svatých).

ona práva jsou již artikulovanou formou (jistě ne jedinou možnou) vytvořenou lidmi, její základ – idea lidské důstojnosti – artikulaci a vysvětlování nepotřebuje, je intuitivně a jasně srozumitelná a jako každou ideu nejvyššího rodu ji jedinec buď chápe, nechává se jí oslovovat a vést (to ovšem není nic snadného – viz dále), anebo je k ní slepý, odmítá ji vidět a žádné vysvětlování zde nepomůže.<sup>473</sup>

Odkaz k specifickému ontologickému statutu základu lidských práv implikuje, že tato práva – za prvé – nejsou „záležitostí morálního závazku, tedy takřkajíc záležitostí jistého luxusu, který si mohou dovolit lidé v ‚normální‘ situaci, ale nikoli např. v situaci krajního ohrožení, kde rozhodující je přežití.“ Důstojnost a s ní spojené koncepce práv a svobod jsou něčím „daleko elementárnějším, než aby to bylo možno odkázat do sféry mravnosti...“. Vztahy k druhým v jejich lidskosti (tj. otevřenosti světu, řeči a pravdě) jsou základem existence člověka a v tomto nejhlubším smyslu i jeho výchovy – jak já, tak ten, ke komu se vztahují, se člověkem v takovém vztahu teprve můžeme stát (jeden aspekt výše zmíněné reciprocity): „Vztahovat se prakticky, životně [...] k druhému člověku jako k člověku není jen předpokladem toho, abych se s druhým opravdu setkal, nýbrž je pro mne bytostně důležité, abych se člověkem stal a abych jím zůstával. [...] Praktický i myšlenkový vztah k druhému člověku jako k člověku (a nikoli jako k věci, k předmětu) je pro každého z nás záležitostí našeho bytí, nikoli jen naší vychovanosti, morální zdatnosti a společenského šarmu.“<sup>474</sup>

Za druhé jde o to, že založením v lidské důstojnosti a existenci zakotvených v řádu bytí (kritikové lidských práv by je nemohli kritizovat a odmítat s takovou lehkostí, kdyby jejich základ neviděli v prostém kalkulačím rozumu či liberálně-demokratické nauce) se ona práva řadí ke skutečnostem, které lidem „předcházejí“: lidé je nevynechávají, ale *objevují* – podobně jako třeba trojúhelník. „Předlidským charakterem“ přitom v souladu s předchozím nemyslíme jen, že patří k lidem, ještě než se narodí, nýbrž ve smyslu ontologickém, že jsou to samostatně existující skutečnosti – a narozená bytost si je může a nemusí osvojit. Tato práva spolu s důstojností spadají do Hejdánkova konceptu pravé či nové skutečnosti, která je „obsažná“ a „časová“, a v tom smyslu mocná vzhledem k světu zde a nyní (například přichází „v pravý čas“) – sice nám nepatří, ale máme výsadní (odsud ona *důstojnost*) postavení v tom, že nás v životě,

---

<sup>473</sup> Zdůvodňování lidské důstojnosti a práv děsivými důsledky jejich nerespektování – například z vyhlazovacích válek 20. století – je pochybné. Ani názornost válečných hrůz nevedla zdaleka všechny lidi k závěru stran nutnosti respektovat základní lidská práva. Ostatně války zpravidla ukončuje spíše porážka a vyčerpání válečných zdrojů než nesnesitelnost zabíjení lidí. Pokud se v době po válečných masakrech schvalují lidskoprávní deklarace, pak spíše proto, že většina, která vždy uznávala lidskou důstojnost a práva, náhle vidí nutnost prosadit je i v „pozitivní formě“ – ovšem právě proto, že je evidentní, jak mnozí ony ideje neuznávají a nerespektují.

<sup>474</sup> NP, 89-90.

v naší existenci oslovuje (původně skrze rodiče, učitele, umění, později přímo přes vlastní vzdělanou mysl, svědomí apod.): odtud Hejdánkem skandované teze z Rádlovy *Útěchy* „nemáme pravdu, nýbrž pravda má nás“, „morálnost [...] jistojistě jest; je dříve, než ji lidé formulují“.<sup>475</sup>

Pouze v tomto kontextu objevování a naplňování důstojnosti člověka mluví Hejdánek o vzniku a dějinách myšlenky lidských práv. Sama myšlenka (*cogitatio*) je druhotná, zaměřená k něčemu, co jí předchází (*cogitatum*, myšleně) a co lze označit jako program či cíl (tedy ji předchází ne jako minulé, ale naopak jako nastávající budoucí).<sup>476</sup> Program a nekonečný cíl opakovaně vyžadující nové pozemské artikulace představují onu důstojnost. Ta tvoří jádro, které vyžaduje permanentní odpovídání, osvojování a programové zabývání se lidskými právy. Hejdánkova koncepce lidské existence a důstojnosti silně připomíná pojetí Habermasovo, které také upozorňuje na chybné upozadění „lidské důstojnosti“ oproti „lidským právům“. Habermas odmítá, že je „myšlenka lidských práv spojena s pojmem lidské důstojnosti [...] dodatečně, a dostává tak morální náboj [...] teprve v historické souvislosti holocaustu“. Pojem lidských práv nebyl naplněn pojmem lidské důstojnosti retrospektivně, nýbrž od počátku byla mezi oběma „úzká pojmová souvislost. Lidská práva vždy vyplynula až z odporu proti svévoli, utlačování a ponižování. [...] Dovolávání se lidských práv žije z rozhořčení ponížených nad tím, že je porušována jejich lidská důstojnost.“ Na to německý filosof poukazuje kvůli odkrytí zásadní role lidské důstojnosti, tj. aby zdůraznil, že „lidská důstojnost“ (*inherent dignity*) je „výrazem pro normativně obsažný základní pojem, z něhož lze lidská práva odvodit specifikací skutkových podstat, které je porušují“, je to „morální ‚zdroj‘, z něhož se čerpají obsahy všech základních práv“, „...portál, jímž je do práva vnášen egalitárně-univerzalistický obsah morálky“.<sup>477</sup> Z této „normativní substance rovné lidské důstojnosti“ jsou pak v duchu Hejdánka „ve světle historických výzev [...] aktualizovány“ různé významové rysy, jež vedou k

---

<sup>475</sup> Hejdánek (1998).

<sup>476</sup> „Myšlenka ‚lidských práv‘ resp. ‚základních práv člověka‘ nepochybně nějak vznikala, tj. měla předchůdce, na které navazovala, oponenty, proti nimž se formovala, využívala ke své výstavbě prostředků, které v té které době měla k dispozici, z nichž některé se jeví později jako málo vhodné nebo již zastaralé, atd. Vedle toho však musíme tuto myšlenku chápat jako program, jako orientované úsilí, zaměřené k určitému strategickému ‚cíli‘, a to cíli ‚nekonečnému‘ [...]. V tomto smyslu nemůže a nesmí být myšlenka lidských práv redukována na historický jev, fenomén, popsatelný z hlediska pozorovatele, ale musíme se s ní setkat v jejím jádru, které si žádá, abychom si ji osvojili a stali se jejími zastánci – anebo abychom ji odmítli na základě rozboru a řádných důvodů. A v takovém případě platí Rádlova deviza, že legitimně odmítnout určitý nárok nebo program můžeme jen tehdy, když tak učiníme ve jménu nároku vyššího nebo programu lepšího. [...] ...trojúhelník jako geometrický útvar, tj. jako obrazec v rovině, nemůže být ztotožňován se způsobem, jak jej myslíme, ale naopak náš způsob myšlení trojúhelníka se musí řídit povahou trojúhelníka samého. Aplikováno na lidská práva to znamená, že způsob, jak myšlenka lidských práv vznikala a formovala se, a jak vypadá dnes, ještě nevyhovává nic relevantního o lidských právech samých. Historický problém vzniku této myšlenky je třeba odlišovat a oddělovat od problému povahy oněch práv samých.“ Hejdánek (2000).

<sup>477</sup> Habermas (2013), 18-19, 24.



„pokračujícímu využívání normativního obsahu zaručených základních práv a také k odhalování a konstruování nových základních práv“.<sup>478</sup>

Kromě dějinnosti „základních práv člověka“ spočívající v tom, jak je vyjadřujeme a prosazujeme v podobě konkrétních deklarácí, zákonů, myšlenek a programů, a kromě faktu, že sama lidská práva jako výhonek lidské důstojnosti jsou navíc něčím víc, než jak jsou tady a teď myšlena, chápána a vyjadřována,<sup>479</sup> je tu jejich ještě hlubší distance od nás samých, respektive od našeho možného vlastnění těchto práv: my je nemůžeme mít (a proto ani nijak rozumně stanovovat a udílet) nejen proto, že jsou skutečnostmi „nejsoucímí“, skutečnostmi, které nelze mít na způsob věcí (např. hrníčku, ale i třeba druhého člověka, jakkoli je jejich vlastnění problematické a v případě živých bytostí a člověka obzvlášť zcela nemožné, protože jsou také, dokonce převážně, nepředmětnými skutečnostmi), ale hlavně proto, že k jejich povaze patří *časovost* – nejsou neměnnými výzvami, dávajícími se stále stejně k dispozici, nýbrž jsou podobně „živé časem“ jako lidé. Nemůžeme je tedy mít proto, že jsou nám podobné. Podobnost sice přináší svojí „blízkostí“ útěchu, jenže vždy spolu s komplikací, že jde jen o podobnost, nikoli totožnost. V čem jsou tedy v jejich časovosti lidé a lidská práva stejné a jiné?

Hejdánek časovost fundamentálních práv vyjadřuje za pomoci podobenství z poslední kapitoly *Útěchy z filosofie*, v němž Rádl připodobňuje ideje k ptákům čas od času přilétajícím k jezeru jejich královny, aby ukázal jejich „časovou nedostupnost“ spočívající v onom „létání“: přilétají, aby tak jako ptáci v každém okamžiku (přiblížení) už zase odlétali. Odlétání nicméně zase evokuje nové přílety: nemůžeme se spolehnout na ptáky samé, na jejich přítomnost (pro nás), nýbrž na jejich opakované přicházení jako cosi nového, neboť většinou dlí mimo náš dosah a nejsou tedy – nejen v příletu a odletu – naším světem, jeho setrvačností a daností poznamenány. Určující pro nás tedy nejsou tím, jak jsou, nýbrž naopak tím, jak nejsou:

„Tady prostě musíme opustit zaběhané koleje dosavadního svého myšlení a přestat předpokládat, že skutečnosti mohou naši přítomnosti předcházet jen z minulosti a jen proto, že jsou nebo byly. Daleko důležitější jsou skutečnosti, které přicházejí z budoucna, tj. ty, které ještě nebyly a ještě nejsou, ale teprve přicházejí. Pak onen obrat, že nemáme my je, nýbrž ony nás, znamená něco bytostně odlišného od nějaké ‚posedlosti‘ – at’ už

---

<sup>478</sup> Habermas (2013), 21.

<sup>479</sup> Hejdánek (1998): musíme odlišovat fundamentální práva a jejich postižení či formulaci v tzv. právech zákonných. Základní distinkce nicméně podle nás platí pro lidskou důstojnost a práva všech stupňů od ústavních po místní vyhlášky. Aby dávaly Hejdánkovy texty smysl, je třeba ztotožnit lidskou důstojnost s fundamentálními právy.

„jsoucí“ a třeba fixní ideou či nápadem, citem, afektem nebo čímkoli, co přichází jako „jsoucno“, jako „příčina“, daný „motiv“ atd.“<sup>480</sup>

Zkrátka: proti pojetí pravdy či skutečnosti jako přítomných makatelných daností (a minulých příčin), vykládá Hejdánek práva – a člověka v jeho existenci – jako neustále spolu s časem, tj. z budoucnosti přicházející. Tato práva nám pak podobně jako „naše“ existence či důstojnost a v podobnosti ptáci nejsou zde na zemi nikdy k dispozici, maximálně je lze – z jisté vzdálenosti a ve vlastním ztišení, aby nebyla vyplašena – pozorovat, kreslit, studovat v jejich letu, přilétání a odlétání a naslouchat jim v jejich zpěvu. Jako všechna přicházející pravda nám tak vládou s pomocí našeho vlastního sluchu, vidění či myšlení a s nimi spojeného ztvárnění, které je tím jediným, co si z nich můžeme „vzít“. Ovšem včetně zisku z největších: vlastního ztišení a skrytí, včetně pokorného přijetí nelidského (neracionálního) zpěvu a letu jako podmínky a nezbytné inspirace lidskosti a racionality, na kterou jinak spoléháme nejvíce.

### 6.2.3. Časovost

Podobnost mezi lidmi a elementárními právy spočívá tedy v časovosti. Ne všechna „nejsoucna“ totiž mají tak jako lidé časovou povahu. Zásadní je pak odlišnost elementárních práv nejen od práv a zákonů coby konkrétních pozemských usnesení, nýbrž i od jiných skutečností, které jsou také ryzími ne-předměty, jichž se snaží lidský rozum chopit, byť s vědomím, že definitivně dosaženy být nikdy nemohou.<sup>481</sup>

Časovost, kterou my lidé známe nejlépe v podobě zkušenosti s konečným životem zde na zemi, je neznámá mezi nepředmětnými skutečnostmi typu matematických či geometrických „jsoucen“. Základní práva a důstojnost člověka nicméně proti nim s lidmi časovost sdílejí: „...lidská práva mají základně jiný ‚ontologický status‘ než třeba zmíněné trojúhelníky [...] Ontologický status geometrického obrazce je redukován zejména anulováním časové dimenze: např. rovnostranný trojúhelník nemá žádný časový rozměr, neděje se, nemá počátek ani konec

---

<sup>480</sup> Hejdánek (2000).

<sup>481</sup> Hejdánek (2000): „Také teorii gravitace nemáme v hlavách od přírody, nýbrž od vědců a výzkumníků, ale každý nahlíží, že by bylo krajně zpozdilé mít za to, že samu gravitaci vynalezli lidé. Proto naším ústředním problémem není historie vzniku a utváření myšlenky lidských práv, ale povaha těchto práv samých.“ Důležitý není *důkaz* důstojnosti či elementárních práv, nýbrž *pochopení*, co jsou zač. Totiž, naše myšlení by mělo vědět, čím se zabývá a adekvátně povaze toho, co myslí, postupovat, „myslet“. Srv. Williams (2011c) poukazující na oslabení lidských práv každým, kdo je chce jakkoli dokazovat: ona práva jsou zjevná, připuštění potřeby jejich dokazování jen zpochybňuje tuto jejich zjevnost.

v čase, je nadčasový či mimočasový.<sup>482</sup> To, co v případě důstojnosti a práv nahlížíme a myslíme, je samo o sobě prodchnuto časovostí. Hejdánek obviňuje tradiční metafyziku z opomíjení „časovosti“ a „živosti“ u těchto skutečností (jde vlastně o jakousi husserlovskou kritiku „matematizace“ celé nematematické a negeometrické „duchovní“ skutečnosti):<sup>483</sup> zatímco takové metafyzice chybí perspektiva, její možnosti byly vyčerpány, připuštění nepředmětných skutečností „časových“, totiž výzev přicházejících v čase a s časem, totiž z budoucnosti a nikoliv z minulosti (kde není nic, co by je dostatečně vysvětlilo), skutečností, které nejsou ani neměnnou platónskou ideou, ale ani konečným pozemským jsoucnem, otevírá možnost

„...teorie, která by počítala s dlouhodobými vývojovými trendy, které by nebyly dány celé předem, nýbrž které by se samy nějak ‚vyvíjely‘, byť podstatně odlišným způsobem než sám vývoj biologický, genetický. Což je opravdu nemožné vypracovat hypotézu, že ve vývoji je něco tentativního, co má charakter odlišující se od pouhé náhody (např. náhodné chyby v přepisu RNA-DNA), zároveň však nemá rysy od věků dané MORFÉ (což je jenom přejmenovaná Platónova ‚idea‘)? Což je opravdu nemožné si představit, že něco jako MORFÉ má na vývoj vliv, ovšem MORFÉ, která je sama v pohybu a ve vývoji, a to nikoliv ve vývoji autochthonním či autonomním, nýbrž vždycky nějak ve vazbě na vývoj realizovaný v těle, nicméně proti této realizaci vždycky o nějaký dlouhý krok napřed?“<sup>484</sup>

Jinak řečeno, zde máme opět poukaz k pojetí pravdy, ke které podstatným způsobem patří čas (a dění jsoucná), ovšem „ne snad jenom tak, že se sama [pravda] děje v čase, nýbrž že čas je soustředěn kolem dění pravdy, že dění jsoucná je založeno, zarámováno a strukturováno děním pravdy“.<sup>485</sup>

Lidská práva a lidská důstojnost jsou tím, čemu nelze rozumět běžným způsobem jako morálnímu apelu či zákonu, ale ani jako neměnnému trojúhelníku, který je objektivně

---

<sup>482</sup> Hejdánek (2000).

<sup>483</sup> Hejdánek (1994): „...je dnes už zcela nedržitelná představa (resp. pojetí), které hypostazuje nějaké věčně platné, absolutní a ‚objektivně‘ závazné normy, které by lidé měli jen podle okolností a situace nějak aplikovat.“

<sup>484</sup> Hejdánek (1996).

<sup>485</sup> NP, 58. Podobně nelze hovořit o neměnném bohu: „...nic v tomto světě není neměnné ani věčné, ani svět sám. Tím je ovšem zpochybněna i koncepce ‚věčných příčin‘, ale my ji zpochybníme ještě důkladněji tím, že se distancujeme nejen od jejich věčnosti, ale od příčinnosti (kauzality) samé. Tomu, co Aristotelés považuje za ‚jedno a neměnné‘ a čemu říká ‚bůh‘, co zařazuje do světa jako zvláštní, nejvyšší ‚rod‘ jsoucího, nemůžeme tedy přiznat ani neměnnost a věčnost, ani charakter první (či poslední) příčiny, ale ani povahu ‚jsoucího‘ (tj. vnitrosvětého jsoucího).“ Hejdánek (2008), 29-30.

vykazatelný ve smyslu jinak nemyslitelného, stále stejného útvaru. Lidská práva jsou proti nim *tentativně živá*, tj. jako program, který se k nám a životu zde a nyní sice váže, ale tak, že jeho „intelligence“ zdaleka přesahuje naši a jeho život se odehrává v širších souvislostech. Nelze je pak chápat a pojímat běžným – metafyzickým – způsobem, nýbrž se s nimi ten který jedinec musí *integrovat a identifikovat*:

jde o „bytosné srozumění s určitými ‚ideálními principy‘, které nejsou formulovány, ale kterým lze rozumět jakýmsi hlubším než běžným způsobem a které dovolují jednat podle nich tak, že se vytvářejí vlastně zcela nová pravidla, zprvu nabývající určitějších forem v našich myšlenkách, v našem vědomí, ale pak postupně přecházející do praxe, kde se stávají zvykem či zvyklostmi, ‚mravy‘ a tedy východiskem nových vynálezů, založených na pochopení lepších, vyšších (resp. hlubších) principů či norem.“<sup>486</sup>

K vstřebání živých idealit je přitom třeba jisté geniality – něčeho na způsob schopnosti vkročit s porozuměním do světa matematiky a geometrie, ovšem s výše zmíněným rozdílem v živosti. Hejdánek používá příměru s hudbou – její normy tvoří a do společnosti přinášejí geniální hudebníci, nikoli průměrná „hudebnost“ většiny. Génus zpracovává a dotýká se nejvyšších pater, přičemž díky němu i prostší lidé mohou později něco podobného zaslechnout, byť s menším porozuměním a schopností „zpracovat“. Přitom i mezi tvorbou génia a samotnou výzvou zůstává hiát, o čemž svědčí

„...normy, jichž s největším úsilím dosahuje i špičkový umělec vždy jen částečně, tj. tak, že si je nějak vědom onoho napětí mezi tím, čeho dosáhnout měl a chtěl, a tím, čeho skutečně a obvykle ke své nespokojenosti dosáhl. Onen problém nového druhu se týká norem, k nimž tíhne, po nichž se pachtí, jež si sám pro sebe co nejvýš ukládá právě špičkový umělec, jehož výkon se pak stává jakousi laťkou pro posuzování tvorby těch dalších, ne tak špičkových umělců. Nejde už jenom o rozdíl mezi normami a hodnotami pro určitou společnost průměrnými a mezi normami a hodnotami, zjistitelnými a odvoditelnými z toho, co vyprodukovala elita, nýbrž o rozdíl mezi hodnotami jakkoliv danými, již vytvořenými, realizovanými, třeba nejvyššími, a hodnotami, po nichž bychom marně pátrali mezi tím, co už bylo vytvořeno nebo třeba jen jako program formulováno, protože nejsou dány, nejsou žádným způsobem uskutečněny, dokonce ani jen

---

<sup>486</sup> Hejdánek (1996).

programově, myšlenkově, ale jaké představují zpočátku spíše jen tušené výzvy, nejasné ideální, teprve se formující a strukturující předobrazy bez pevných kontur, které jakoby čekají na mimořádně vnímavou mysl a na její zvláštní, hluboké porozumění, spjaté mnohem víc s recepcí než s tvůrčím aktem, např. mnohem víc s nasloucháním než s vlastní hudební produkcí.“<sup>487</sup>

Oproti tradiční metafyzice zde tedy rozhodující předěl nevede mezi ideálním a reálným či neměnným a proměnlivým, nýbrž mezi živým, v silném slova smyslu nedaným (viz výše hlavně kapitola 4.1.) a daným – tak je například trojúhelník daný, podobně jako my sami, jen k jeho způsobu danosti nenáleží tělesný výskyt a hlavně proměnlivost a vývoj. Společnost i jedinec pak mají být více orientováni na živé – tak jako v našem případě lidských práv na lidskou existenci a ne na přirozenost, smlouvy či jiný druh „daností“. Genialita se váže k časovosti a živosti výzev; génius je ten, kdo je schopen slyšet to, co *vždy teprve přichází*, co teprve postupně bude nabývat obecněji srozumitelných tvarů (slyšitelných zvuků a melodií) a co bude třeba nějak zakomponovat do našeho světa, čemu tento svět (ovšem prostřednictvím lidí) bude muset vytvořit prostor k životu, a za pomoci čeho tedy bude svět proměněn. Génius zkrátka slyší to, čeho bytostnou součástí je časovost, to, co je jakoby ještě více časem, pohybem v čase, přicházejícím, než něčím, co je zde a v čase pozemském ustáleně funguje. Lépe řečeno, slyší samo přicházení. Pak ale to, co v něm konec konců vidí, je čas a orientovaný život sám.

#### 6.2.4. Negativní platonismus

Popsaným pojetím se ukazuje odlišnost Hejdánkova myšlení od Patočkova. Ten drží tezi,<sup>488</sup> že čas (budoucnost) neobohacuje svět „novými vrstvami“, netvoří jeho obsah, nýbrž novost, která s časem do světa přichází, jde na vrub člověka a jeho zakoušení světa.<sup>489</sup> Proti tomu Hejdánek nenechává člověka opanovat svět a čas chápe jako spolu-tvořitele obsahu světa, který se nicméně neobejde bez subjektu, jenž „výzvy času“ zde a nyní zhmotňuje. Svoboda člověka tak nespočívá v jeho výjimečném postavení, v němž přesahuje svět (Patočka), nýbrž ve schopnosti přesahovat dané a orientovat se na zjevené a budoucí, tzn. přesahovat jednu dimenzi světa či

---

<sup>487</sup> Hejdánek (1996).

<sup>488</sup> Nejvíce rozpracovanou v období tzv. negativního platonismu, které Hejdánka inspirovalo u Patočky nejzásadněji: viz například Kolektiv autorů (2005), 34; NP, 192.

<sup>489</sup> Viz Kouba (2013). V dalším výkladu Patočky vycházím kromě jeho textu *Negativní platonismus a Studie o času I.* z Koubova výkladu.

skutečnosti a orientovat se na druhou; tato orientace pak umožňuje jedinci ono přicházející zde a nyní vykládat a prosazovat. (Srv. kapitolu 2.7.)

Jinak řečeno, pro Hejdánka na rozdíl od Patočky „zdrojem času“ (a svobody) není vztah člověka k radikálně jinému (ideje), nýbrž čas (a svoboda) je mu sám zdrojem vztahu k jinému, radikálně novému – čas jde člověku v ústrety a osvobozuje ho:

„Třebaže charakterizuje tuto ryzí či ‚absolutní‘ budoucnost často podobně jako Patočka, nechápe ji jen v příkré opozici vůči jsoucnu, nýbrž snaží se především ukázat, že veškerá jsoucnost [...] je na tuto budoucnost odkázána. [...] Hejdánek na rozdíl od Patočky neklade důraz jenom na diferenci budoucnosti vůči přítomnému (minulému), nýbrž především na to, že jsoucno jakožto událost má celostní povahu, takže jeho přítomnost je vlastně tvořena z větší části ne-jsoucím. [...] Budoucnost je tedy ne-jsoucí [...], ale rozhodně není negativním protipólem reality, jak jsme viděli u Jana Patočky. Je naopak pozitivním pramenem všeho skutečného dění.“<sup>490</sup>

Jak ukazujeme výše, čas je soustředěn kolem dění pravdy, tj. čas či budoucnost nejsou prázdné, nejsou bez pohybu a orientace, tvoří je výzvy a jistá strukturovanost.

Hejdánkovo chápání času (budoucnosti) ve vztahu k sublunárnímu světu kromě jiného vysvětluje, kde se zde ve světě bere nové a jaká je jeho povaha. Patočkův koncept ono radikálně nové dále nevysvětluje, a tak odkazem na nevysvětlené nevysvětlí ani čas samotný. Hejdánek postupuje jinak: nic dalšího než čas, který je svázaný s „děním pravdy“, nehypostazuje a spoléhá, že na vše další se má smysl ptát samotného času (budoucnosti). Ten je (opět spolu s děním pravdy) navíc přítomen ve věcech sublunárního světa a života silněji než připouští Patočka, když mluví o tom, že je marné ptát se věcí samých, co je čas.<sup>491</sup> Hejdánek svým důrazem na ne-jsoucí, celostní povahu jsoucen (jsou více tím, čím nejsou – ale mají být – než tím, čím jsou), na realitu spolu-tvořenou přicházející budoucností, na nezrušitelnou *vazbu* vyvíjejících se nepředemětných výzev k tělesnému, zdejšímu světu implikuje i možnost či dokonce nutnost rozumět času skrze věci a hlavně živé bytosti, lidi – ti a jejich životy o čase a dění pravdy, z nichž a na nichž rostou, vyprávějí a svědčí. Čas podobně jako spravedlnost či lidskost je dobře vidět na dění zde a nyní (nejlépe ho ovšem vidí génius, což je ovšem vidění času takřka v ryzí podobě): stárnutí a zakoušená konečnost jedince jsou nejtriviálnější dimenzí

---

<sup>490</sup> Kouba (2013), 9.

<sup>491</sup> Patočka (2002c), 627.

této zkušenosti, jejíž zásadnější rozměr představuje osvobození z pout daného včetně své dané konečnosti. Hejdánkovi nikdy nešlo o časovou povahu bytí, nýbrž o existenci v čase, o hledání zdroje a smyslu existence v čase. Čas u něho patří spíše k existenci než k čistému poznání (kontemplaci) a existence spíše než čisté poznání tvoří pravdu, kterou považuje za rozhodující, totiž nesoucí smysl.

Ale vraťme se k terminologii a rámci uvažování Patočkova negativního platonismu. Vztahování k ideji podle Patočky umožňuje jedinci odpoutání od přítomnosti a svobodné zacházení s ní a s daným (tj. s přítomností a minulostí). Hejdánkovi k dostatečnému odstupu a tedy svobodě od dimenze dané, předmětné stačí otevřenost pro „celý čas“ či celou událost „jsouca“ včetně jeho dimenze budoucnosti. Ať už jsou tato východiska jakkoli rozdílná, shodují se v tom, že člověk má žít z budoucnosti a ne z minulosti a že opravdu „nové“ nelze vyvodit z daného (z minulosti a přítomnosti samých); člověk je bytostí s potenciálem vztahu k „zcela jinému“, s jehož pomocí zbavuje dané platnosti a vlády. Pro Hejdánka je tím zcela jiným vyvíjející se, živá budoucnost sama či čas sám, pro Patočku jsou to neměnné ideje. Zatímco Patočka končí u idejí, od nichž není důvod vracet se do světa, neb u nich není žádná zásadní vazba k pozemskému životu, Hejdánka vede jeho pojetí času (budoucnosti) k přesahu „mrtvolných“ daností směrem k danostem „živým“, jímž je vlastní rozvoj a proměňování pod nárokem výzev budoucnosti. Cílem není stát se bytostí zbavenou minulosti a daného, ale minulost a dané reformovat orientováním na přicházející výzvy, které samy svojí vlastní vazbou k vezdejšímu světu vybízejí k činu, bez něhož ony samy nebudou plně uskutečněny.

Pokud bychom se drželi v základních intencích Patočkova negativního platonismu a tvrdili, že smysl objektivity, toho zde a nyní daného nelze založit než v ne-objektivním, neboli v „distanci, překonávání každé předmětnosti, obsahovosti, před-stavivosti a substrátovosti“, <sup>492</sup> pak tuto intenci Hejdánek s Patočkou rozhodně sdílí. Brojí totiž právě proti posunutému platonismu, který ideje, jež mají podle původní Platónovy představy být ne-objektivním určením objektivity, vysvětlí jako nad-předmětné vzory předmětů. <sup>493</sup> V budoucnosti a pravdě, na něž klade důraz jako na neřecké reálie, vidí „předmětnosti zbavující síly“ původní Platónovy ideje, respektive ideu, jak ji chápe Patočka v negativním platonismu. Patočka v této ideji vidí „stálý apel k překročení pouhé dané předmětnosti a věčnosti“, přičemž ten apel lze „pozitivně“ vykládat se Sókratem jako niterné formování duše jednotlivce. <sup>494</sup>

---

<sup>492</sup> Patočka (1990).

<sup>493</sup> Srv. např. Rodrigo (2009), 188 ff.

<sup>494</sup> Rodrigo (2009), 188.

Navzdory shodě v základní intenci vidíme, jak jsme výše již ukázali, dvě linie Hejdánkova odlišnosti od Patočky. První jsme načrtli s odkazem na Koubovo srovnání: „Budoucnost je tedy ne-jsoucí [...], ale rozhodně není negativním protipólem reality, jak jsme viděli u Jana Patočky. Je naopak pozitivním pramenem všeho skutečného dění.“ Co tento rozdíl znamená? Odmítnutí příkrého dualismu dvou světů nesnižuje hodnotu zdejšího světa věcí a aktivit v něm, ale naopak je zhodnocuje. Zatímco Patočka popsanou tendencí patří k prométheovským, tento svět opouštějícím, zpochybňujícím a vposledku nepřijímajícím filosofům, Hejdánek se k pozemskému světu hlásí, byť je s ním stejně jako Patočka navždy nespokojen, a usiluje ho zlepšovat.<sup>495</sup>

S tím souvisí druhá linie, a sice Patočkův výklad svobody a hlášení se ke svobodě, kterou tvoří zkušenost distance od všeho daného, ba světského, jako zásadně odlišný od Hejdánkova popisu pravé lidské svobody. U Hejdánka je totiž právě na fenoménu svobody vidět nejsilněji vázanost k nedokonalému světu lidských smrtelníků, nejsilnější pouto k přítomnosti a s ní i k danému, byť jako k tomu, co dává možnost dalšího rozvíjení, překonávání a zlepšování. Člověk je „osvobozován“ právě tím, co potkává zde ve světě (zubožené druhé) a svobodná aktivita je jednáním proti upadání světa, jednáním napravujícím ony diskriminace a dopředu zamezujícím jejich šíření (viz kap. č. 5.3.3).

#### 6.2.5. Moralizování vs. filosofická reflexe a etika

Vrátíme-li se k problematice vztahu slušného života a štědrosti, pak Hejdánkovi v jeho příklonu k štědrému životu oproti slušnosti nejde primárně o kritiku žádného konkrétního chování, ani o prosazení jedné stránky světa proti druhé, nýbrž o ne-metafyzickou životní orientaci (dané versus nepředmětné)<sup>496</sup> a v tomto smyslu o duchovně-hodnotovou reformu společnosti. Moralizování a slušnost odpovídají maximálně normám či „hudebnosti“ většiny, která je pochybná. Metafora s hudbou není náhodná: v případě etiky (ale i probíraného práva), jak ji rozvrhuje Hejdánek, jde spíše o mimořádné výkony na hranici možností než o kompromisní či průměrné jednání většiny. Génie či elita přitom neimplikují pohrdání společností a lidmi, naopak sociální rozměr patří k specifickému pojetí geniality, jak o něm Hejdánek a před ním

---

<sup>495</sup> O Patočkově prométheovství viz Karfík (1994).

<sup>496</sup> Parafrazí Hejdánka (2011) autor odmítá dualitu dvou daností (entit) a drží dualitu dvou stránek jedné pravé skutečnosti – dané a nepředmětné.



Rádl<sup>497</sup> hovoří – genialita znamená otevřenost budoucnosti, jež zase implikuje lidskost; génus je v tomto filosoficko-právním kontextu ten, kdo ostře a nově vidí nespravedlnosti a vymýšlí nové způsoby života, které by zajistily pokrok v obraně slabých a zbídačených, v zápase proti bezpráví.

Hejdánkovi lze vytýkat, že „není zřetelné, jakým způsobem by morálka vůbec mohla vzniknout. [...] Co by mohl tento jedinec [nadáný, morálně vnímavý, „génus“, TH] v hodnotově neutrální přírodě vnímat či na co by mohl morálně reagovat a proč by mu měli ostatní lidé uvěřit, že jeho morální hodnoty jsou v jakémkoli ohledu přínosné, kdyby byly vzhledem k původnímu hodnotově neutrálnímu světu zcela cizí?“<sup>498</sup> Námitka je opodstatněná v tom, že Hejdánek jistou distancí k sublunárnímu světu opravdu drží a popisuje „hodnotově neutrální“ svět a přírodu, respektive odkazuje na jejich setrvačné upadání: to se ovšem týká jen světa daností a emancipátů. Jinak nelze říci, že by příroda a svět žádnou hodnotu neměly – naopak: Hejdánek s Rádlem, Teilhardem de Chardin a dalšími vidí již v nejmenších událostech pravé subjekty (jsoucna) a s nimi spojenou orientaci analogickou nejvyšší orientaci lidské, orientaci k vyššímu životu vrcholící směřováním člověka k pravdě a dobru. Rovněž svět „daný“ či minulý není zdaleka jen neutrální či dokonce špatný a nicotný<sup>499</sup> – viz předchozí rozbor vztahu minulosti a budoucnosti a rozlišování mezi daností pravou a nepravou, mrtvou a živou. Do třetice nelze říci, že by Hejdánek ony mravní objevy talentovaného jednotlivce přičítal výhradně jemu, nezávisle na druhých: nejenže mluví o dlouhodobém pokroku lidstva, v němž na sebe jednotlivé kroky a epochy navazují, i v rámci ontogeneze musí být každý jedinec uváděn druhými do světa řeči, společnosti a pravdy – zkrátka ani sebevětší génus bez pospolitosti s druhými nic nedokáže. Navíc ona genialita a umění jsou specifické právě tím, že jsou „jen“ odpovědí na oslovení vyššími skutečnostmi a tedy nespočívají v nějakém ryze vlastním výkonu a autonomii.<sup>500</sup>

---

<sup>497</sup> Hejduk (2014).

<sup>498</sup> Matějčková (2012), 135. Kritika se týká pouze jedné knihy, *Úvodu do filosofování*, která snad skutečně postrádá dostatečné vysvětlení načrtnutých konceptů.

<sup>499</sup> Matějčková (2012), 135: „[Hejdánek]...vyjadřuje konsistentně negativní postoj vůči minulosti, v které jsou zakotveny zvyky a tradice... [...] Toto zneuznání ‘daností’ či pouze jevové stránky skutečnosti vede Hejdánka k výrokům, podle kterých se lidský tvor jako člověk nerodí, ale teprve se jím stává. [...] Právě znehodnocení danosti a přirozené lidské pasivity, která vychází z toho, že člověk se již vždy rodí do určitého hodnotového kontextu (proti kterému se morálně talentovaní jedinci jistě mohou obracet), vede k tomu, že Hejdánek předkládá neudržitelný koncept morálky jako vynálezu, který staví proti neutrální přírodní skutečnosti.“

<sup>500</sup> Matějčková (2012), 137. – Nejzávažnější a nejopodstatněnější je kritika v tvrzení, že Hejdánek přes důraz na praxi a jednání opomíjí hegelovskou nutnost zvnějšňování pojmů do představ, aby se uskutečnily, a tak umožnily i překračování a zniterňování zvnějšňované představy a tedy návrat k dokonalejšímu pojmu. Hejdánek představu (také například mýtus) a pojmy víceméně nezdůvodněně klade do protikladu a znemožňuje je „pojmut jako vzájemně se vyžadující momenty lidského myšlení, jež si bystří pozornost pro výzvu a závazky ‚nepředmětné skutečnosti‘ či pravdy“. Náznaky uznání například zmíněného mýtu ovšem u Hejdánka najdeme: Hejdánek (1990d), 51, 64.

Filosof pak nebývá a nemusí být zmíněným géniem, ale musí pečlivě studovat objevy géniů, protože teprve jeho rozbor vysvětlí nejen dílo samé, ale i principy a východiska, která s sebou nese. Ve filosofově reflexi nicméně nejde o kritiku principů samých, nýbrž jen o „donikání k principům“ (Masarykův výraz z *Rukověti sociologie*) a v podobném duchu nejde ani o vyhlásování norem, a tedy ani o moralizování: „Filosofie tu - alespoň v mém pojetí - není proto, aby stanovovala nějaké normy, nýbrž aby podrobovala záměrně stanovené nebo nevědomky jen existující ‚normy‘ důkladné kritice.“ Filosof nemůže moralizovat, když si od stanovených norem tak jako od všeho daného ex definitione udržuje odstup, aby mohl hledat kořeny, odkud ony normy povstaly a směry, kam míří či mohou mířit, jak se dají ve svých principech rozvíjet k lepšímu atd. Tak je filosofování z definice opakem moralizování – nejen, že nevyvyšuje normy nade vše, nad život, nad osobnost, důstojnost, myšlení, cítění a vztahy jedinců, navíc je spíše destruuje, byť se záměrem jejich permanentní reformace. Respektive, řečeno s Patočkou, filosofova „veškerá morální energie vyplývá z filosofie ... morální příkazy jsou příkazy, které souvisí s vnitřními požadavky myšlení jako takového“.<sup>501</sup>

Při hledání principů platí, že jejich nahlížení v reflexi neznamená žádnou moc v běžném významu včetně nějakého vědeckého využití. Nahlížení je „použitelné“ jen jako východisko ke konkrétnímu činu, který spočívá buď v oné kritické a pojmově analytické práci, anebo v zastání se bezmocných, slabších (viz výše).<sup>502</sup>

Privace obecně platné vládnoucí normy není z hlediska praktického rozumu překážkou – evidentně jedinci (filosofovi) nebrání v jednání, dokonce mu umožňuje řešit *konkrétní* situace v jejich konkrétnosti, neboť nesvázaný nadobro normami a pravidly vychází z uvolněnosti k jedinečnosti a osobitému přístupu, který se nespolehá jen na obecné předpisy.<sup>503</sup> Juxtapozice odmítnutí moralizování a osvojování východiska a směřování je tedy jen zdánlivým

---

<sup>501</sup> Patočka (2012), 26.

<sup>502</sup> Hejdánek (1994): „Filosofie tedy odhaluje kořeny a ukazuje je na plném světle, ale nestanovuje je. Filosof ovšem na nějakých základech stát musí, musí mít vlastní stanovisko a tedy také své vlastní kořeny, svou zakotvenost v určitých principech. Ale jednak svá východiska a své principy nemůže vnucovat druhým, jednak ve filosofii postrádá vůbec smysl se o principy hádat. Ve filosofii platí ‚de principiis non est disputandum‘. Filosofie musí ukázat, co umí, na konkrétních problémech a v konkrétních situacích, a její úkol je především kritický a analytický. Konkrétně z toho zejména vyplývá, že se filosof musí vyvarovat každého moralizování.“

<sup>503</sup> Spojení bez-moci se schopností jednat je vyvoláno neustávajícím pohybem filosofa – díky „jeho“ pravdě, které chybí objektivní adekvace a která spočívá v nepřetržitém vztahování k celku, situaci a s ní spojeným nepředmětným výzvám –, „který nemůže ulpět na statickém výsledku“. Nárok nepřetržitého vztahování k celku filosofa osvobozuje od objektivně vykazatelného, daného (světa, jednání) a umožňuje čin navzdory tomuto světu, čin, který je svobodný v zbavenosti determinace předmětně daným světem. Ovšem při vykonání daného činu už zase platí, že jde o „pravdu“ fixovanou v pravdu, která „je vždy pouhá aproximace, kterou je nutno opustit, jakmile splní svůj nejbližší úkol“. Patočka (1996a), 459. Od citovaného Patočky se Hejdánek liší „pouze“ v tom, že a) idea nepředstavuje „negativní výzvu“, není tolik osvobozováním od světa tady a teď jako právě poutem k němu; b) rozlišuje mezi idejemi (které navíc chápe „hebrejsky“ jako výzvy přicházející z budoucnosti) a principy.

protimludem. Jednota obou postojů je nasnadě: ona orientace je natolik osobní, že nelze nikomu vytýkat, že ji také nevyznává. Navíc je to orientace nikoli proti-normativní (pomáhá objevovat nové, lepší normy), ale „pouze“ ne-normativní ve smyslu osvobození od zaběhaných zákonů. Na druhou stranu ale svojí kritičností, praktičností, oddaností a lidstvím zde a nyní plodná, přesvědčivá a strhávající.

Hejdánkovo odmítání moralizovat míří tedy proti ulehčování života a namísto strachu ze změny staví odvalu k hledání osobitého, k celku a tedy smyslu hledícího přístupu k životu.<sup>504</sup> Moralisté spoléhají na „dané“, aniž by se (mu) snažili porozumět a reflektovat jeho smysl v souvislostech celku. Právě s takovou reflexí Hejdánek spojuje obhajobu teorie – „praktická“ teorie pomáhá k překonávání moralizujícího zdravého rozumu a k hledání nové životní orientace a způsobu myšlení v samotné filosofii:

„Mým cílem bylo ukázat, že mravní krize, uprostřed které žijeme (a ta se týká nejenom nás, ale všech evropských společností), je nejenom praktická, ale také a dokonce především takřkajíc teoretická, že to je krize filosofické orientace v mravních problémech a krize samotných myšlenkových prostředků současné filosofie. [...] ...je velmi nepravděpodobné, že by se nějaká mravní obroda, která je mimo veškerou pochybnost nezbytná, mohla obejít bez etické argumentace a vůbec etické teorie. [...] Řešením tu nemůže být pouhý morální apel, tím méně moralizování. Potřebujeme novou, přesvědčivou interpretaci: interpretaci doby, do které jsme se narodili, světa, v němž žijeme, zejména pak samotného života a jeho smyslu. [...] mravní krize naší společnosti a vůbec evropských společností nespočívá nejhluběji na úpadku mravů, a proto nemůže být překonána jejich napravováním. To by byl pouhý optický klam a přelud. Její skutečné, nejhlubší kořeny jsou takřkajíc hermeneutické povahy. Moderní (a postmoderní) člověk nerozumí dost sám sobě a svému životu - a ještě něco horšího: on na každé takové porozumění předem rezignuje.“<sup>505</sup>

Vůle k porozumění, osobnímu zorientování a pravidelné reflexi je cestou z krize. Součástí jsou projekty nesouměřitelné s hledáním chyb v mravech a kritice neslušného chování, totiž etické teorie či filosofická etika, která se namísto zvyklostí a morálky „zabývá kořeny či principy a zásadami lidského chování a jednání [...] chce nahlédnout jejich oprávněnost či nesprávnost a pak jimi měřit určité jednotlivé lidské činy v souvislosti s integritou osobnosti toho, kdo je

---

<sup>504</sup> Hejdánek (1991b).

<sup>505</sup> Hejdánek (1994).

vykonat“. Odlišnost od morálky či od morální filosofie (a teologie) je evidentní – popsaná etika není na rozdíl od nich „dogmatickou soustavou a určitou kodifikací přijatých a ustálených principů mezilidských vztahů a také vztahů člověka k sobě a eventuálně k Bohu či k božství...“. Cesta filosofie ke kořenům a zpět je komplikovanější, probíhat musí permanentně, bez předem známé odpovědi na dané problémy, ba bez předem jasné otázky – v tázání po tom, co je vůbec vážným problémem. Namísto kodifikací a usoustavňování je potřeba neutuchající reflexe „lidské aktivity v mravní situaci, na kterou odpovídají“. Stejně jako v probíraných aktivitách nepolitické politiky jde v této reflexi o víc než jen komentování a popis, totiž o porozumění povaze mravních norem a mravní svobody jedince, „o pochopení povahy mravních soudů, jejich zdůvodnění a pak praktická aplikace tváří v tvář výzvám...“. Zde – v pochopení situace a tedy i výzvy, která v ní k lidem a skrze lidi přichází – se rodí odpovědná aktivita.<sup>506</sup> Z druhé strany viděno je to aktivita filosofického myšlení v jeho preciznosti, pojmové jasnosti a vztahu k celku: „...společnost ohrožuje nejen pokleslost a nečistota mravní, nejen nečistota dogmatická [...], nověji pak nejen nedůslednost logická a diletantismus vědo-technický, nýbrž také a snad dokonce ještě významnější měrou nesprávnost, vadnost (znečištěnost) myšlenkové orientace a myšlenkové práce.“<sup>507</sup>

Odpovědný život u Hejdánka tedy není ani libovolný a relativní, ani objektivní a univerzální, ale situačně-personální, tj. ve vazbě na konkrétní osobu, společenství lidí a situaci závazný a „nesubjektivní“. Tím se ovšem vymyká tradiční metafyzice a vyžaduje vypracování nového typu nemetafyzického myšlení, který bude schopen náležitě interpretovat nové, tradičními postupy nepostižitelné skutečnosti. Musí se rozloučit s moderním člověkem, který přicházející strukturovanou budoucnost není s to chápat jako zásadní dimenzi rozumného života, protože ji redukoval na „otevřené prázdno, do něhož může svou vůlí svobodně zasahovat“.<sup>508</sup>

Praktičnost pak spočívá v tom, že reflektující filosof, který „i ty nejdetailejší problémy ustavičně vztahuje k celku lidského života a k celku světa vůbec“, je v onom vztahování a promýšlení schopen a ochoten „vstupovat jako arbiter doprostřed etické problematiky a sám odpovídat na otázky a výzvy dokonce i situací jen myšlených“, tj. reflexi nemá jako úlevu od žitého světa, naopak sám sebe a svůj mravní přístup reflexi podrobuje (stejně jako přístupy a „individuality“ ostatních lidí). Filosofie se totiž nezabývá – na rozdíl od jiných věd – jen abstrahovanými částmi celku, nýbrž celkem, který je pro ni vždy „něčím konkrétním a dokonce jedinečným. A protože k celku světa náleží i sám filosof, nesmí se svými postoji a se svými

---

<sup>506</sup> Hejdánek (1991b).

<sup>507</sup> NP, 178.

<sup>508</sup> Hejdánek (1996).

hodnotícími měřítky zůstat stranou“. Bylo by absurdní, kdyby filosof žil mimo pole, které myšlenkově a teoreticky proniká, protože tím pronikáním spoluutváří jak toto pole, tak sám sebe jako jeho součást.<sup>509</sup>

Odmítání pouhého morálního apelu či moralizování lze připomenout ještě jednou v kontextu aktivit chartistických. Jak jsme ukázali výše, Hejdánek striktně držel Patočkův důraz na mravní rozměr Charty 77 (máme pravdu, tj. pakty o lidských právech, které uznávají všechny rozumné státy a lidé na světě, a tedy morálně převyšujeme protivníka), nicméně nesdílel už Chartu jako “samozřejmý výraz vyšší mravnosti, která začne působit na svět pouhým svým vyjádřením“.<sup>510</sup> Morální apel (nebo v duchu předchozího můžeme říci spíše rozbor a interpretace situace) neměl nadále přicházet v tezích, vzkazech či vyjádřeních, jež jsou natolik průkazné a silné, že se samy sebou prosadí, nýbrž v dialogu: nově měl být otevřený, měl být méně postojem Charty a více jejím hledáním a usilováním v nekonečném dialogu uvnitř i navenek.

Hejdánek „...se posunuje k dialogické koncepci svobody, v níž ‘potřebujeme ty druhé přinejmenším jako naslouchající, byť nesouhlasící partnery’. Charta potřebuje ‘vzájemnou solidaritu’, která však ‘nevede k uniformitě’. Není to solidarita společného morálního apelu, ale spíše solidarita braná jako ‘otevřené společenství bez přesných a zdůrazňovaných hranic, z něhož není, nemůže být a také snad nebude nikdo vylučován, pokud ... zůstane základně solidární i s těmi, s nimiž nesouhlasí (což nijak neznamená, že svůj nesouhlas bude nějak tlumit)’.“<sup>511</sup>

Hejdánek popisuje tuto změnu při předkládání nového přístupu k tvorbě dokumentů Charty 77: „Dosud převažovala snaha formulovat problematiku naplňování jednotlivých lidských práv [...] v podobě víceméně ucelených a hotových závěrů. Napříště chceme dát přednost kritickým diskusím a všechny závěry podrobovat co nejširší oponentuře.“<sup>512</sup> Změnu v pojetí Charty

---

<sup>509</sup> „... k celku světa nutně náleží ten, kdo se k němu filosoficky vztahuje. Proto tento filosofický vztah ke světu musí nutně zahrnovat v sebe i filosofický vztah k sobě. Abstrahovat od vlastního mravního přístupu je proto filosoficky nepřipustné, neboť to znamená dělat ze sebe invalidu, ba dokonce přímo si amputovat jednu z nejpodstatnějších stránek lidského pobývání na světě.“ Hejdánek (1996).

<sup>510</sup> Bolton (2015), 250. V originále s. 189: „the self-evident expression of a higher morality that would begin to operate in the world merely by being expressed“.

<sup>511</sup> Bolton (2015), 251. Originál, s. 190: „...is moving toward a dialogic conception of freedom in which ‘we need others, at least as listening partners, even if they don’t agree’. The Charter needs a ‘mutual solidarity’ that ‘does not lead to uniformity’. This is not the solidarity of a common moral appeal, but rather the solidarity of ‘an open community without precise and accentuated borders, from which people are not, cannot be, and surely will not be excluded as long as [...] they remain in fundamental solidarity alongside those with whom they disagree (which does not at all mean that they will muffle their disagreement)’.“ Citace z DP, 124-126, 127.

<sup>512</sup> Císařovská, Prečan (2007), 177.

vystihuje již citovaný Bolton: „Byl zapotřebí posun od diskursu o morálním apelu – ‚poselství je zprostředkovatelem‘ – k otevřené diskusi, v níž jsou morální rozhodnutí utvářena v dialogu a se vzájemnou úctou.“<sup>513</sup> V tomto duchu kritické diskuse a permanentního přeměrování situace a výzev s ní přicházejících Hejdánek rovněž odmítal ty, pro něž byl nejzásadnější morálně politický úspěch – nepolitický politik nemůže nalézt uspokojení v úspěchu politickém.<sup>514</sup>

### 6.3. Druhotnost zákona a práva

Když se vrátíme k problematice zákona a práva, pak Hejdánkovo pojetí etiky a z něho vycházející etické pojetí práva má jistou oporu i v soudobých posunech ve filosofii práva: právo nemusí být nepodřízené morálce, aniž by zároveň bylo nutně „pozitivním“, neboli může stát na hodnotách či principech, které nejsou morálně-dogmatické a metafyzické a přitom si zachovávají nárok obecného uznání a funkce výkladového pozadí legitimující fungující zákony. A jako dnes nemusí být právo fenoménem morálním (podřízené morálce), tak nemusí být ani fenoménem politickým (právo jako politický nástroj sloužící k vykonávání moci), nýbrž obecně a otevřeně společenským. Například Příbáň popisuje, jak nenáhodná je shoda Fullera i Harta na východisku v sociologické analýze práva: právo dnes už není „ani politická vůle, ani soubor morálních příkázání, ale systém obecných pravidel regulujících sociální chování“; v liberálně demokratických společnostech „právo nefunguje jako statický normativní řád, ale jako neustálý interpretační proces, který je plný paradoxů a napětí mezi právním textem a společenským kontextem. Umění spravedlnosti potom spočívá ve schopnosti snižovat a zvládat toto napětí a paradoxy.“<sup>515</sup>

Hejdánek by s tímto pojetím souhlasil jen potud, pokud by ke společenské rovině byla připočítána ještě transcendentní rovina pravdy samé a spolu s ní osobití jedinci, kteří jako služebníci pravdy interpretačnímu procesu *vévodí*. Slovy právní teorie: filosof by zdůrazňoval kontrafaktickou povahu práva, to, že platí navzdory chování třeba celé společnosti, pokud ta podléhá „danému“, a že rozhodující jsou osobní svědectví a identity tvořené ve vztahu k celku. Ale nechceme zde vypočítávat odlišnosti, kterých je víc, ani zabíhat do detailů, protože pak by se ukázalo, že srovnáváme nesrovnatelné (například určení „obecných pravidel“ v sociologii

---

<sup>513</sup> Bolton (2015), 251. Originál, s. 190: „What was needed was a shift from the discourse of moral appeal – from ‚the message is the medium‘ – to one of open discussion, in which moral decisions are shaped by dialogue and mutual respect.“ Srv. tamtéž, s. 265.

<sup>514</sup> Otáhal (2011), 175-6.

<sup>515</sup> Příbáň (2011), 32-34.

práva má daleko k Hejdánkovu výkladu řádných kritérií a na nich stojících pravidel-nepravidel). Důležitý je souběh a překrývání soudobé filosofie práva s Hejdánkovým myšlením v překonávání metafyzické tradice. Svědčí snad o jistém dějinném obratu, jehož je Hejdánek protagonistou a který v různých formách prozrazuje vícero oblastí. Jinými slovy, přes veškerou rozdílnost se Hejdánek s Příbáním shodují v základní věci: že je možná, ba nutná „legitimita jako neustálá vnější kritika legality, která ovšem není kritikou morální, ale sociální a zároveň politickou“.<sup>516</sup>

Pokud vzpomeneme původní otázku, kvůli které jsme celý problém chápání zákona a práva otevřeli – správnost slušnosti a zákona –, pak lze uzavřít, že slušnost sice spoléhá na potřebu dodržovat zákon, avšak to je pouhý alibismus, protože zákon a práva zastihuje hodnotová orientace, duchovní milieu a s nimi spojená povinnost promýšlet jednání jako součást snahy o porozumění sobě a realizaci dobrého života. Jednání v mezích zákona, jakkoli znamenitého, kromě toho, že nejsme kriminálníci, ještě nic neznamena – a vykládat své jednání z takového „principu“ je omyl a faleš, protože odpovědné jednání může odůvodnit jedině osobní rozhodnutí a čin dějící se ve jménu určitých principů, osobní integrity, tedy jako ustavičné koherentní odpovídání na nepředmětné výzvy a společenské či ideálně přátelské soužití. Zákonem lze osobní rozhodnutí a jednání bránit před různými obviněními, ale na *vysvětlení* jednání zákon nestačí: „Tam, kde je lidské jednání skutečně svobodné, nehledá ovšem jen to, co je dovolené, nýbrž co je lepší, případně nejlepší. [...] Do této oblasti vynikání [...] se totiž nemůže dostat jen dodržováním daných pravidel, nýbrž tak, že jde za nějakým cílem a ideálem nebo že se poměřuje s výkony jiných.“<sup>517</sup> Jinak řečeno, jestliže nám morálka „ukládá povinnosti, které zcela prostupují všemi oblastmi jednání“ a právo naopak „vytváří volné pole pro soukromou libovůli a individuální utváření života“,<sup>518</sup> pak etika či „morálka výtečnosti“<sup>519</sup> překračuje obé, ovšem ne tak, že by jimi pohrdala, nýbrž jako výkon, v němž se tvoří nové pole myšlení a života, na kterém bude možné nově tvořit také morálku a právo – vždy proti nově se formujícímu etickému životu opožděné, protože v zajišťování stability nezbytně konzervativní.

---

<sup>516</sup> Příbání pro tuto svoji tezi z knihy *Disidenti práva* nachází doklad právě v analýze „diskursu a strategie politických disidentů [...] v komunistických zemích“. Příbání (2012), 129.

<sup>517</sup> Sokol (2014), 73-4.

<sup>518</sup> Habermas (2013), 27.

<sup>519</sup> Americký filosof Lon. L. Fuller tímto výrazem označuje myšlení a jednání vedené snahou o co nejlepší výkony, o překonávání druhých, o úspěšnost. Viz např. Příbání (2012), 126.

## 6.4. Morálka

Distanci ke slušnosti jsme vysvětlovali na pozadí spojitostí a rozepří mezi slušností, zákonem, právem a spravedlností, legitimitou, elementárními právy a lidskou důstojností. Odsud jsme dospěli také k nutnosti rozlišovat mezi koncepty morálky a etiky. Toto rozlišení v této kapitole zkusíme ještě zpřesnit. Vypůjčíme si k tomu několik známých vymezení morálky.

Richard Rorty ukazuje trojí možné užívání výrazu „morálka“,<sup>520</sup> přičemž Hejdánek se s despektem vyjadřuje o morálce spadající k prvním dvěma vymezením, kdežto třetí výměr odpovídá jeho pojetí. Prvně jde o morálku jako přijetí základních společenských zvyklostí: držet slovo, mluvit pravdu, zdravít sousedy. Takto se slušným člověk stane buď do svých osmnáctin, nebo nikdy, a hlavně v tomto smyslu morálním může být i nacistička či nájemný vrah. Jan Sokol tuto morálku nazývá *společným mravem* a určuje ji jako napodobování ostatních, učení se kulturním stereotypům, které má hluboký význam (základní kultivace jedince, vytvoření důvěry mezi lidmi, zjednodušení života), ale nesmíme od toho očekávat vše, protože pak bychom skončili relativitou (viz místní a časová proměnlivost této morálky) a nedostatečností (homogenizace společnosti a podobné jevy, ke kterým vede). K Hejdánkově distanci ke slušnosti patří nietzschovská kritika: „...pokud by se člověk měl spokojit jen s dodržováním pravidel, vzdal by se toho nejlepšího, čeho je schopen – totiž ‚tvoření‘. Pouhé dodržování pravidel přináší [...] spokojenost a ‚dobré trávení‘ těm, kdo ničeho lepšího nejsou schopni, ale dává jim navíc do rukou zbraň, kterou terorizují ty ‚nejlepší‘. Taková morálka [...] vychovává k ustrašenosti, závistí a pomstychtivosti, k tomu nejhoršímu, co si Nietzsche dovedl představit – zkrátka k nihilismu“.<sup>521</sup>

Obvinění ze sebestřednosti a vcelku bezohledného uspokojování sebe sama včetně svých horších, povrchnějších stránek se týká i druhého stupně morálky. Sokol hovoří o *individuální morálce*, která překonává společné, sdílené mravy: „...dobrovolné sebeomezení, které se neopírá o to, jak jedná většina, o faktický stav v dané společnosti...“, ale naopak tento stav a většinové chování konfrontuje se svým svědomím, rozumem a citem. (Rorty druhý význam výrazu „morální“ spojuje s odsuzováním aktivit typu cizoložství či masturbace. V kategorizaci Sokolově a nejen v ní se Rortyho příklady prvních dvou morálek jeví jako kontroverzní; např.

---

<sup>520</sup> Odkazy na Rortyho v této kapitole se vztahují k textu Rorty (2000).

<sup>521</sup> Sokol (2014), 67-88. Všechny citace ze Sokola jsou v tomto oddíle odsud. – V diskusi chartistů na „pevnosti normálního člověka“, na lidech, „kteří se snaží udržovat standardy profesionality, cti a usilovné práce i v malém rozměru“ stavěl Ludvík Vaculík. Jeho „kousek poctivě udělané práce“ nadřazený hrdinským skutkům má nicméně blíže spíše k Hejdánkem obhajované „drobné práci“ než ke zpochybňované slušnosti: „...každý projev neúplatnosti, každé gesto dobré vůle, vybočení z chladné rutiny nebo krok a pohled bez masky...“. Vaculík (1990), 201-203; Bolton (2015), 303-4.



odmítání masturbace lze rozumně chápat jako společný mrav, stejně dobře ale může jít i o akt individuální morálky, záleží na motivech daného rozhodnutí, ovlivnění výchovou a podobně.) Zde opět nejsme na rovině, kde by se rozhodovalo o lidskosti světa a kde by byl v sázce běh dějin.

Pouze v třetím významu je morálka jako úsilí pomoci chudým a zbídačeným („morality is the attempt to decrease the amount of suffering among human beings“) tím, co radikálně přesahuje slušnost, jak se o ní běžně mluví a jak ji Hejdánek odmítá jako princip jednání. Ne že by nebylo důležité dodržovat jisté zvyklosti, pokud možno nelhat a podobně. Jen nemají takovou cenu, jakou jim připisuje common sense, nemají být životními principy, s jejichž pomocí by měl jedinec dobře žít a společnost řádně fungovat. V první řadě jde o nebezpečí potlačení individuality, od níž se odvíjí ona vyšší rovina morálky – do řádně konstruované etiky patří jedinečnost rozhodujícího se a jednajícího individua. Tady ovšem nastává problém, jak sjednotit zmíněnou nejvyšší rovinu morálky či spíše etiku, tj. úsilí o pomoc slabým a zbídačeným, s důrazem na svobodu jednotlivce, na rozhodující charakter individuálního promýšlení a reflexe. Hodně napovídá Sokolovo rozlišení, které v případě etiky hovoří o (svobodném) životě jako „hledání nejlepšího“ a „kladění cílů“: „Tam, kde je lidské jednání skutečně svobodné, nehledá ovšem jen to, co je dovolené, nýbrž co je lepší, případně nejlepší. [...] Do této oblasti vynikání [...] se totiž nemůže dostat jen dodržováním daných pravidel, nýbrž tak, že jde za nějakým cílem a ideálem nebo že se poměruje s výkony jiných.“ To odpovídá Hejdánkovu postoji a zčásti i „řeší“ zmíněný rozpor – v tom, že jde o etiku neimperativní, ale osobitě a přece ne „subjektivně“ toužící, usilující o lepší, mířící k cíli (viz rovněž výše odkaz na „atraktivitu“ toho, co z minulosti vybíráme a na čem chceme stavět).<sup>522</sup> Individuum se sice rozhoduje „samo“, nicméně nejde o svévoli a sebestřednost, protože uznává „cíle“, kritéria, to lepší a nejlepší. Svobodný je zde jedinec právě i ve „vyšším“ smyslu osvobození od sebe, svých choutek, dobrých pocitů, přirozenosti – toť výkon, cesta k lepšímu a k naplnění výzvy a ovšem cesta k pomoci méně mocným a zbídačeným (viz kapitolu 5.3.).

Morálka nebo spíše etika na tomto stupni je svobodou coby distancí od předmětnosti (včetně „daného“ sebe sama), „zápasem s objektivním jsoucnem“, je pravdou, která „nás ujišťuje, že předmětnost není pro nás nikdy ukončeným celkem“. Řádný jedinec podstupuje úzkost spojenou s tímto svobodným poodstoupením z předmětnosti, v němž se vystavuje pravdě: v takovém vystavení nikdy nedosáhne suverenity dosahované v předmětném světě (byť dočasně) a přesto se stále bude muset rozhodovat a v tomto rozhodování a jednání jistou

---

<sup>522</sup> Sokol (2014), 110.

suverenitu a identitu držet (protože zmíněná svoboda přes odstup od předmětného světa vede jedince vždy zpět k němu a světu zde a nyní, jen v něm a v jeho nedokonalosti je plně uskutečnitelná).<sup>523</sup> Hejdánek se tímto pojetím svobody a etiky blíží koncepcím autorů jako Derrida, podle něhož se opravdu rozhodujeme jen ve chvílích nerozhodnutelných:<sup>524</sup> „Každý krok, každá akce je vždy něčím víc, než čím se na první pohled jeví; v činu je přítomno rozhodnutí nejenom ve věci, která bije do očí a které si je rozhodující člověk plně nebo téměř plně vědom, ale vždy zároveň rozhodnutí ve věcech, o nichž člověk ví málo nebo dokonce neví vůbec, a které se začnou ozřejmovat teprve mnohem později.“<sup>525</sup>

Klíčové je, že první dvě vymezení morálky nevyklučují nelidskost a nespravedlnost. Zákon a slušnost proto musí být druhotné, podřízené tomu, na co se ve výše popsaném sporu odvolává hodnotový výklad práva, tj. hodnotám a kritériím, díky kterým mohou teprve nabývat smyslu, respektive díky kterým bude vyloučena nelidskost. V čem ale tyto hodnoty spočívají, neboli čím se vposledku řídí ten, kdo se odmítá řídit pouze mravem a morálkou? Co více lze říci o usilování po lepším a nejlepším? Hejdánek otázku etiky a praktické filosofie zodpovídá za pomoci skloubení dvou principů: jednak podrobení se „*ideálnímu zákonu*“, jednak řízení se tím, co je pro kultivovaného, rozumného a citlivého jedince *zásadně důležité* (nejznáměji „*considerations about importance*“ Bernarda Williamse). *Ideální zákon* odkazuje na neporušitelné obecné hodnoty jako spravedlnost, lidskost, pravda. *Osobně důležité* spoléhá na kultivované, vyzrálé jedince a jejich promyšlené a „životem“ ověřené zájmy, touhy a programy. Zastavme se nejprve u „*zřetele k důležitému*“. Morální závazky a úvahy, které jsou dle systematickům a teoretikům nejvyššími úvahami, jichž je člověk schopen a jimž jiné úvahy (například epistemologické) podléhají (proto je morální závazek nevyhnutelný – i když po něm člověk zrovna neprahne), zde nejvyššími a rozhodujícími – a tedy nevyhnutelnými – nejsou a nemají být, neboť musí ustupovat tomu, co je *důležité* pro jednotlivce: „*etický život je důležitý, ale sám může vidět, že kromě něho jsou důležité i jiné věci.*“<sup>526</sup> Obecnější příklady takové „*důležitosti*“ těžko hledat, protože vždy vycházejí z konkrétního života daného jedince, nicméně nabízí se láska – již v Platónových dialozích čteme o tom, jak se milujícím tolerovalo porušování zákona a pravidel slušného chování. Ať už v tu chvíli byla důležitá láska, výchova

---

<sup>523</sup> Patočka (1996a), 460-5.

<sup>524</sup> Velmi podobně Patočka: „...situace je situací právě proto, že je nerozhodnuta: rozhodnutá situace už není skutečně situací.“ Patočka (1999a), 152. A podobně srv. „*moral luck*“ u autorů anglosaských. Viz pozn. č. 381.

<sup>525</sup> NP, 95.

<sup>526</sup> Williams (2011), 205, o nevyhnutelnosti morálních závazků s. 196 a n. K Williamsovi podrobněji viz Hejduk (2011).

s přechodovým rituálem či něco dalšího, obecně platné morální závazky byly v takovém případě odkládány stranou, protože jinak by celou životně nezbytnou aktivitu zhatily. Pojem důležitosti (*the notion of importance*) je výchozím bodem rozumného pojetí etiky, ale závazky z něho vyplývající nejsou nevyhnutelné, protože ani onen základ není neměnný. Navíc z oné důležitosti vyplývá vždy i něco, co překračuje samu „morální závaznost“, kterou jinak zakládá. Etické úvahy dávají smysl jedině tehdy, vztahují-li se k důvodům jednání, které nelze redukovat na důvody morální a jež vycházejí z mnohem širšího rámce jedincových tužeb, potřeb a projektů,<sup>527</sup> což nicméně neznamená, že všechny tužby, potřeby, projekty a z nich pramenící jednání mají morální smysl. Smyslem může být heroický výkon, etický postoj stejně jako krása. Úvahy nad krásou či heroičností svých činů a postojů ovšem neplodí povinnosti.<sup>528</sup>

Ať už vezmeme jakýkoli morální systém – Williams nejčastěji rozebírá utilitarismus a kantovství –, vždy podřizuje zájmy, touhy a projekty individua, tj. jádro jeho identity, charakteru a jakékoli jeho skutečně „vlastní“ aktivity („...pokud nejsem hnán vpřed svazkem tužeb, projektů a zájmů, není jasné, proč bych vůbec měl dál žít...“),<sup>529</sup> něčemu obecnému: v utilitarismu maximalizaci blahobytu celé společnosti, v kantovství univerzálním imperativům morálky. Jenže není spíše než nezávislý pohled chladného objektivního rozumu celistvějším ukazatelem eticky vyspělého a bezúhonného jedince osobité rozhodování založené v jeho identitě či integritě? Myšlenka, že jednání v souladu se svými projekty a touhami, které jsou vnitřně konzistentní a tvoří osobní integritu, je základem řádnosti jedince, bývá napadána tím, že potom by takto „eticky“ oprávněné byly i projekty hanebné – například lupič programově se věnující okrádání druhých by byl morálně nenapadnutelný. To, že ony zásadní věci nereprezentují pouze žádostivost, nýbrž na reflexi, kritickém zvážení závislé směřování, je protiargumentem také k námitkám o sebestředném individuu – mnohé touhy a plány tvořící jedincův charakter cílí k situacím, které nakonec vůbec nemusí dané individuum zahrnovat (např. touha po dodržování základních lidských práv). Williams zkrátka touhy a plány, na něž se odvolává (a tak jedince, jenž je jimi povzbuzován k jednání), důrazně spojuje s aktivitami, jako jsou „sklony k hodnocení, vzory citových reakcí, všeliká osobní věrnost a různé projekty [...] ztělesňující závazky jednajícího“.<sup>530</sup> Jednající zde není sebestředný a vychytralý: příkladem mohou být lidé, kteří na úkor sebe sama pečují o milované či do úmoru cvičí na klavír, jen aby

---

<sup>527</sup> Williams (2005), xiii.

<sup>528</sup> Williams (2011), 198–200. Srv. Jenkins (2006), 176–7. Už jen úvahy etické se mohou rozbíhat mnoha směry a produkovat tak různé konflikty; povinnosti, jak jsou mezi lidmi běžně chápány či diktovány filosofickým systémem, se v těchto konfliktech nemusí nutně prosadit. Proti tomu se moralisté drží teze, že „povinnost může přebít zase jedině jiná povinnost“.

<sup>529</sup> Williams (1981), 12.

<sup>530</sup> Williams (1981), 105.

dovedly k dokonalosti provedení Bachových suit. Umění, láska, touha po spravedlnosti a mnohé další překonávají sebe-střednost.<sup>531</sup>

„Věci důležité“ jsou, jinými slovy, jak naplněním, tak podmínkou oněch základních práv, která jinak jejich realizaci umožňují: svoboda a lidská důstojnost dávají smysl jen tehdy, jsou-li tu lidé, kteří se svobodně a důstojně chovají, tj. mají plány, zájmy a představy, jak žít a co dělat, mají chuť a odvahu chystat s podobně smýšlejícími lidmi denní i životní programy, k nimž zvou i ostatní (v případě nepolitické politiky či občanské společnosti spolu s vírou, že zlepší celkový život společnosti). Zakládat pojetí etiky výše zmíněnými dvěma principy není tedy až tak paradoxní. Principy jsou totiž protichůdné pouze v méně významných rovinách. Oba koneckonců reprezentují tezi, že pravidla jednání a správného života nelze jednou provždy a konkrétně stanovit – vše musí být interpretováno a podrobováno kritice s ohledem jak na nejvyšší principy (které ovšem samy o sobě „nic neříkají“), tak na osobní životy jednotlivých lidí (které jakoby „hmotou“ vždy znovu teprve naplňují ony principy a dodávají jim – vždy nově – konkrétní podoby, významy a smysl).

Pro Hejdánka je podobně jako pro Williamse zárukou toho, že „důležité věci“ budou rozumné a citlivé, že nepovedou k masovému vraždění a podvádění, jakási víra v člověka jako takového. Hejdánek spoléhá na to, že jedinec budující dlouhodobě svoji identitu, tj. ten, kdo žije také v souladu s pravdou, rozumem a řádem, které ho přesahují a v životě „řídí“, nemůže být sobecký, zističný a bezohledný (viz výše). Ono „důležité“ zkrátka není ničím spontánním, přirozeným, nýbrž pracně vydobytým v dlouhém hledání a posléze sledování toho, o co (jedinci) vlastně v životě jde. Důvěra a riskantní setrvání u (v hloubi sebe ale rovněž v součinnosti s druhými objeveného) impulsu přitom zahrnuje neznámou cestu, kterou se jedinec vydává, aniž tuší, jaké překážky ho potkají, jaké zisky přinese a vůbec kam vede, co je na jejím konci.<sup>532</sup> Hejdánek proti Williamsovi navíc v poměrně detailně rozpracované filosofické antropologii spojuje zájmy jedince s – nesamozřejmým – spoléháním se na „zjevení“ či nepředmětné výzvy, které k „rozumnosti“ či „dobru“ jedince „provokují“. Výzvy související vždy s danou situací, příkazy „ty máš“ jsou tím, co spolu-konstituuje jedince, přičemž etika a s ní spojená nezadatelná práva a svobody vycházejí z těchto mimolidských zdrojů. Kdo používá rozum nejen jako kalkulaci zisků a ztrát, ale i jako k smyslu života, dobru a kráse hledící instanci, zná tyto výzvy a svoji osobnost kolem nich utváří a sjednocuje. *Základem* etiky a všeho pravého je pak pravda jako ne-předmětná a tedy ne-jsoucí skutečnost: práva sama tak ideálně

---

<sup>531</sup> Srv. Chappell (2014), 193 poukazující pomocí zmíněných příkladů k faktu, že není třeba důvody dělit na morální a sebestředné (prudential), protože existuje mnoho jiných typů zdůvodnění.

<sup>532</sup> Williams (2005), 79 cituje D. H. Lawrence: “Find your deepest impulse, and follow that.”

také „nejsou libovolným lidským výmyslem ani zakotvením nějak se vyvinuvších zvyklostí.“ Namísto přirozenosti Hejdánek odkazuje k přicházející a zjevující se pravdě jako k tomu, co nás „má“. (Mimochodem, právě ona nepředmětnost či nejsoucnost je tím, co Hejdánka opravňuje nespojovat tuto pravdu s Bohem či jinými klasicky nejvyššími jsoucnými.)<sup>533</sup> Na opačném, řekněme fyziologickém pólu lidského života, působí analogicky k těmto rozum „inspirujícím“ silám „výzvy“ tělesné – opačný charakter se ukazuje například na tom, že v nich jde spíše o zábrany než inspirace, nicméně každá inspirace je i omezením a každé omezení inspirací: „Autentický étos [...] spočívá na sensibilitě, chuti života (žít vesele a důstojně), je ve zkušenosti, která je nejen nepřekročitelná, ale také *nezvladatelná*: základem a poslední šancí morálky je fyzické zhnusení, husí kůže...“<sup>534</sup>

#### 6.4.1. Morální minimalismus a maximalismus

Rozlišení dvou principů tvořících napětí plnou jednotu se nabízí číst v kontextu rozlišení tzv. thick a thin concepts, které také koneckonců fungují recipročně. „Hutné pojmy“ (thick concepts) – například brutalita, lhaní, zbabělost – nepotřebují vysvětlování a zakládání v nějakém systému či věrouce, nýbrž stojí na dlouhodobě (většinou od mládí v rodině a výchově) pěstovaném společném porozumění (a tedy i důvěře), na niterném ztotožnění individua samého a konkrétní společnosti, v níž žije. Hutné pojmy jsou „ze života“, jsou zemitější, reálnější a svým uživatelům poskytují z velké části empiricky vykazatelný obsah a zároveň už obsahují hodnotící prvek: odkazují k mnoha příkladům dané kultury, zapadají do místní sítě významů. Oproti tomu „řídkým pojmům“ (thin concepts) – například dobrý či spravedlivý – chybí konkrétnější obsah, dalo by se říci, že v jejich případě není s čím se ztotožňovat, protože jsou abstraktní a formální. Soubor a systém hutných pojmů tvoří historické a kulturní porozumění a sdílení jedinců dané společnosti; hutné pojmy tvoří historické zkušenosti mnohých generací, jejich časem prověřené zájmy, úzkosti, programy. Navíc takové pojetí hodnotových pojmů implikuje pluralitu, a není tak nutné hledat ospravedlnění univerzálních hodnot v pluralitních společnostech, neb různé společnosti si samozřejmě

---

<sup>533</sup> Hejdánek (1989). „Pravda ‚je‘ přicházející, *veritas adveniens*, nikdy definitivně přišlá, nikdy neztotožnitelná s nějakou lidskou formulí.“ Hejdánek (1998), 152-153; srv. Hejdánek (2001). Shrnutí viz Havlíček (2014), 135-6: „A právě tato z budoucnosti přicházející pravda ‚má‘ nás a vládne nám [...] , nikoli mocí, ale skrze rozum, tj. prostřednictvím porozumění, tedy také nikoli na základě nějakého konstatování fakt“. Totéž platí nejen o pravdě, ale také o spravedlnosti. A Hejdánek tuto myšlenku aplikuje i na právo, tedy na ona práva, která nebyla dána ani ustanovena lidmi, ale ‚jsou tu dříve, než jsme se narodili‘. V návaznosti na Rádlu pak prohlásí: ‚*Nemáme základní lidská práva, ale práva mají nás*; neustanovujeme je, nýbrž rodíme se do nich.“

<sup>534</sup> Petříček (2014).

vytvářejí různé vlastní hutné pojmy, případně určité v rámci jejich specifických podmínek fungují a jiné ne. Jedinec se zde odvolává na ostatní, byť ale ne na všechny a ne vždy. Nejde tedy ani o relativismus, ani o univerzalizmus.

Michael Walzer mluví v souvislosti hutných a řídkých pojmů o dvou způsobech morální argumentace: hutné pojmy se užívají v rozpravě, kterou vedeme doma, „mezi svými“, kdežto řídké pojmy v rozpravě lidí napříč světem, v rozpravě mezikulturní, nadnárodní. Morální pojmy mají v tomto rozlišení maximální a minimální významy a podle toho slouží odlišným účelům. Přitom minimalistické významy jsou ukotveny v maximalistické morálce a dělí se s ní o stejnou politickou, náboženskou a kulturní orientaci. Samostatně se minimalismus objevuje v dobách společenských či osobních krizí – jako příklad uvádí Walzer listopadové demonstrace v Praze, kde všichni včetně diváků u televizních obrazovek po celém světě pod skandovanou „spravedlností“ rozuměli právě jen nejobecnější touhu po životě bez tyranie a utlačování. Pokud bychom ale jen po demonstrantech, kteří spolu skandovali „spravedlnost“, chtěli zformulovat konkrétní pravidla spravedlivé společnosti, pak by se neshodli a stejný výraz (spravedlnost) by náhle znamenal pro každého něco jiného. Tento dualismus patří ke každé morálce, přičemž nejčastěji se vykládá tak, že řídké pojmy, soubor univerzálních principů je v hutných pojmech přizpůsoben těm kterým historickým a kulturním okolnostem a vývoji.<sup>535</sup>

Hejdánek pak coby nepolitický politik prosazuje ony všelidsky platné hodnoty (řídké pojmy) a vede rozpravu celosvětovou. Ostatně sám drží tentýž argument (viz také kapitola 5.1.1.1.): „...tu jde [v debatě o pravdě a dobru, TH] o ‚poslední principy‘, a o těch [...] dost dobře nelze přímo a tematicky vést spor. Ty se musí v konkrétních situacích a v konkrétní problematice osvědčit lépe či hůře, eventuelně neosvědčit vůbec“.<sup>536</sup> Přesně to říká Walzer: ony univerzální hodnoty či minimální morální významy nejsou zcela abstraktní, tj. nemusí být bez života a dopadu na konkrétní život tady a teď; nemusí být ani obsahově nízké, ani emocionálně plytké, nýbrž mohou představovat skutečnou, působivou etiku, když jde s nimi ruku v ruce intenzita a osobní zaujetí, které nahrazují chybějící konkrétní pravidlo. S morálním maximalismem přichází vymezení, kompromis, komplexnost a názorové neshody.<sup>537</sup> S pravdou, o které hovoří Hejdánek „nejuctivěji“, se to má jinak: na ní se shodne každý, kdo je ochoten a schopen o ní svědčit; polemizovat se s ní nedá, protože není žádným lidským konstruktem, žádným dočasným morálním pravidlem, ničím z tohoto světa. Stojí tu tedy proti sobě pravda jako

---

<sup>535</sup> Walzer (2002).

<sup>536</sup> Kolektiv autorů (2005), 42.

<sup>537</sup> Walzer (2002), 23 a n.

svědectví a pravda jako dohoda či výtvor. Obě pravdy jsou nezbytné, ale zacházet se musí s každou jinak.

K morálnímu minimalismu (ale i k osobně důležitým věcem, což ukazuje na nemožnost jednoduše je ztotožnit s morálním maximalismem) tedy patří princip svědectví. Avšak ten je bezpodmínečně spojen s konkrétní událostí, která jedince oslovuje – především výzvami s ní a jenom s ní se objevujícími; jedinec pak na událost a výzvy musí odpovídat, tj. hodnotit je a „spravovat“ v rámci pozemského dění, vžívat se do dění, to znamená i do konkrétních lidí v daném dění zapojených a ovlivňovat je ve světle kriticky vstřebaných výzev. Společnost je univerzální, protože je lidská, a je partikulární, protože je to společnost.<sup>538</sup> v minimalismu jde sice o univerzální lidskost, ale vždy už spjatou s konkrétními lidmi, protože je vždy konkrétním děním zde a nyní. Navíc neexistuje neutrální morální jazyk – ani v minimalistickém podání není naprostá nezaujatost: už například lidská práva mají své dějiny a je zjevné, že ke kultuře evropské patří více než k jakékoli jiné. Neboli každý minimalismus tvoří část maxima, ostatně i výrazy musí v určité míře přebírat z těchto morálek. Minimalismus tedy není jakýmsi úběžníkem kultury či základním souborem hodnot platných pro lidi po celém světě, k němuž všichni míří a nakonec v lepším případě i dojdou, a z něhož by měli jejich osobité morálky vycházet. Spíše je opravdu „jen“ minimem, které by mělo být všude dodržováno, a proto se také prezentuje více negativně, obranně – tak jako právě v případě liberalismu strachu, s nímž Hejdánka spojujeme. Spíše než o oddanost nějaké kultuře jde v minimalismu o boj proti újmám – porušování lidských práv a bezohlednosti vůči člověku.<sup>539</sup>

Námítce proti prosazování lidských práv jako práv negativních, která mají postrádat respekt k založení samotné existence lidských práv v „zajištění podmínek pro plné rozvinutí lidské agence“,<sup>540</sup> lze oponovat právě distinkcí mezi maximálním a minimálním rozvinutím lidské agence, respektive zpochybněním výrazu „*plné* rozvinutí“, který je velmi situační a v mnoha společnostech nebude zahrnovat například osobní autonomii, což si Evropan nedokáže už takřka představit. Lidská práva, jak je prosazuje Hejdánek či liberalismus strachu nejsou instrumentem něčeho dalšího, a proto nelze hovořit o tom, že nerespektují nějaké důvody: smysl mají sama v sobě (napadat lze právě jen všemožné další dopady – například když zlepšují již tak skvělé postavení mocných; naopak, jak jsme již ukázali výše, vojenské intervence a bombardování, při němž umírají či trpí lidé, nelze zdůvodňovat bojem za lidská práva). Požadavky nepolitické politiky jsou takové, že jejich neplnění nelze omlouvat „omezeností

---

<sup>538</sup> Ibid.

<sup>539</sup> Walzer (2002).

<sup>540</sup> Dufek (2010), 179.

vzácných zdrojů a současnou strukturou mezinárodních politických a hospodářských vztahů<sup>.541</sup> Rozhodující podmínkou činu je zvážení všech představitelných perspektiv konkrétních lidí, kteří by daným jednáním mohli trpět. Lidská práva jsou lidská právě v tomto vztahu ke „konkrétním“ lidem. Nelze o nich proto mluvit ani (jen) jako o principu (utopie), ale ani (jen) jako o političnu (prostředek, moc) – patří do společnosti, která je složitější a pestřejší (a právě tím implikuje potřebu onoho minimalismu, který se bude týkat všech sebeodlišnějších obyvatel). Výhrada negativy a utopičnosti se pojí rovněž s argumentem „nepřijatelnosti minimalismu“ z důvodu odsunutí sociálních a ekonomických práv na druhou kolej – jenže i ta mají svoji minimální a maximální formu, přičemž onu minimální jsme v Hejdánkově pojetí výše popsali v její původní podobě bratrské lásky k bližnímu. Na ní je zjevné, jak hluboký a zásadní může tzv. minimalismus být. A ačkoli Hejdánek nespadá mezi teoretiky kosmopolitismu odmítající minimalismus lidských práv, lze právě v jeho pojetí „sociálního projektu“ kořenícího v křesťanství (hlásajícím morální univerzalizmus lidských práv) vyzdvihnout frapantní fakt, že globální (nebudeme-li chtít použít termín kosmopolitní) solidarita může být náročnější mnohých místních či národních „občanských solidarit“<sup>.542</sup>

#### 6.4.2. Zvyklosti, práva a elementární práva

Obraťme se ještě k druhému principu, k „ideálnímu zákonu“. Tradičně máme tři úrovně zákona: nejnižší *common law*, zvykové, časem osvědčené právo neobnáší vážnost obou vyšších forem – práv ústavních a občanských a pak především univerzálních lidských práv založených v důstojnosti člověka. Zvyk, k němuž se probíraná slušnost váže především, je koneckonců „jen“ protahovaný pud: nad jeho těžkopádností a setrvačností stojí vzdělaný rozum a cit formující v nové situaci vždy znovu promyšlenou a procítěnou představu o tom, co je dobré a co horší a s tím spojený závěr ohledně toho, co je třeba dělat.<sup>543</sup> O zákonu, který je vystaven jako prodloužení mravů, platí totéž, co o morálce a mravech v prvých dvou vymezeních: nic kromě zavedení jistých pravidel nezaručuje, a tak může být cestou do záhuby. „Ideální zákon“ odpovídající „zákonu“ a „právu“ vytvářenému v kontextu výše načrtnuté etiky naopak nejen že

---

<sup>541</sup> Dufek (2010), 179-180. Hejdánek se takovým postojem blíží teoriím radikální sociální demokracie a oponentům liberálně rovnostářských kosmopolitních teorií spravedlnosti.

<sup>542</sup> Srv. Dufek (2010), 203.

<sup>543</sup> Kohák (1997), 22.



chrání jedince a menšiny, nýbrž i celou společnost a společné zájmy před zvůli jedinců a různých mocenských skupin.

Ideální zákony jako ochranu lidské důstojnosti nelze domlouvat či schvalovat v parlamentu, a jak jsme ukázali výše, nevyžadují ani obhajobu filosofickou, nýbrž platí vždy a všude (v různých historických a místních variacích, ovšem oproti zvyklostem v těchto substitucích jde vždy principiálně o zastání se lidskosti), protože bez nich nelze člověka a lidský svět smysluplně a přijatelně realizovat. Nezaměnitelnost s právy zvykovými, které se *podstatně* jednak mění, jednak liší podle místa a času, je tedy zjevná. Distance ke slušnosti vychází z toho, že tzv. slušní lidé jsou s to obracet pořadí oněch tří rovin zákonů (a morálek) a slušnost nadřazovat univerzálním právům. Přitom právě opačný přístup je na místě: kvůli ideálním zákonům je v určitých situacích nutné porušovat slušné chování, morální pravidla a někdy dokonce i občanská práva. Ideální zákony člověka inspirují a dodávají sílu a chuť k změnám zvyklostí, morálních pravidel i zákonů. Zákony a občanská práva jsou totiž – i v lepším případě – jako „pouhá“ konkrétní vyjádření fundamentálních a neměnných lidských práv také jen jistým „zvykem“.<sup>544</sup> Etický přístup, jak jsme ukázali výše, zahrnuje (geniální) tvořivost, která zahlídá, artikuluje a posléze zavádí nové a lepší normy:

„Svoboda umělce spočívá nepochybně také v tom, že některých zaběhaných a uznávaných pravidel nemusí otrocky dbát, že jich může zanedbat, že je může porušit. Ale to není tak, že by porušoval napořád všechny, ale pouze tak, že z hlediska dosavadních norem dělá ‚chyby‘. Rozhodující však není jeho svoboda dělat chyby, ale to, zda ty jeho ‚chyby‘ budou skutečně ‚krásné‘, tj. zda porušení pravidel a norem bude bohatě vyváženo a ospravedlněno ustavením nového pořádku, nových, lepších, vyšších norem, vyšší krásou toho, co se původně jen jevilo jako chyba.“<sup>545</sup>

---

<sup>544</sup> Hejdánek (1998), 151. Srv. Havlíček (2014a), 204: „Smysl myšlenky základních, tj. primárních a naprosto nezadatelných lidských práv vidí Hejdánek pouze za předpokladu, že principiálně rozlišíme tzv. *základní* (fundamentální) práva od práv *zákonných*, legálních, tj. ode všech pokusů o jejich formulaci či vyjádření.“ Havlíček (2014), 134-5: „Všechno pozitivní právo je jen lidskou odpovědí na výzvu k aktivnímu respektu k přicházejícím a každou naši aktivitu předcházejícím základním právům. [...] Proti ‚daným‘ právům a svobodám (přiznávaným nebo nepřiznávaným určitým jednotlivcům nebo skupinám) tu však stojí práva, která nejsou atributem člověka, nýbrž výzvou a závazkem jak pro něho, tak i pro ‚ty druhé‘. Tato práva a tyto svobody jsou nezczitelné již proto, že nejsou majetkem ani jednotlivců, ani společenství. [...] protože však jejich pravost je zakotvena v budoucnosti, jsou [...] mocnější než okolnosti i doba, a zejména než jakákoli vnitrosociální a vnitrosvětská instance.“

<sup>545</sup> Hejdánek (1988c).

Stejně tak distance ke slušnosti neimplikuje, neprovází ani nezakládá chaos, morální relativismus či nihilismus, nýbrž naopak víra v lepší svět a pokrok.

V otázce nezbytnosti zdůvodňování elementárních lidských práv, tj. ve věci jejich samozřejmé platnosti, je Hejdánkovo pojetí blízké Williamsovu, který varuje, že snaha jakkoli lidská práva argumentačně obhajovat, je oslabuje, protože právě taková argumentace sama připouští, že zdůvodnění potřebují, tj. že by také mohly být vyvráceny;<sup>546</sup> oni ale jako univerzální základ obhajobu nepotřebují, nejsou věcí diskuse.<sup>547</sup> Proti pozitivnímu právu jsou lidská práva „bezvýhradné nároky na ostatní lidi nebo politické instituce [...] disponuje jimi každý člověk jakožto lidská bytost“.<sup>548</sup>

Hejdánkovo blížkost tomuto stanovisku sugeruje fakt, že zdůvodnění, které poskytuje, je odkazem k celkové filosofické koncepci člověka a skutečnosti a neděje se v argumentačním sporu. Nejen proto, že se i filosofické koncepce občas v takové argumentační zápolení či zcela abstraktní teoretizování zvrhávají, Hejdánek varuje, že „filosofické základy koncepce nezadatelných lidských práv jsou však vlastně také spíše ideologické než opravdu filosofické povahy“. Ideologičnosti (například zneužívání „lidských práv“ v argumentačních střetech mezi liberalismem a socialismem, tj. jako prosazování práv individuálních, kulturních či ekonomických) se pak sám vyhýbá tím, že trvá na systematickém dotazování po principech. Namísto argumentace pro předem rozhodnuté cíle či argumentace *ad hoc* zkoumá, co to vlastně tvrdí a dělá. Nejde tak ani o kritiku principů samých, nýbrž o „donikání k principům“, tj. o zorientování se v nich a rozhodnutí pro ten či onen. Tím neztrácí ze zřetele čas a dějinnou dimenzi problému, jen ji prohlubuje. Totiž nejzásadnější „komplikačí“ je, jak jsme již viděli, že ani lidská práva nechápe Hejdánek jako neměnné univerzálie, nýbrž jako dějinnou, „časnou“ skutečnost. Časné a situační ovšem je, byť jakkoli abstraktní, především myšlení coby artikulace výzev přicházejících z budoucnosti: „...myšlenka základních a nezadatelných

---

<sup>546</sup> Williams (2011), 51-2. Šimsa (2013), 408 bez dalšího tvrdí, že R. Rorty a podobní liberálové se od Hejdánka liší odmítáním, „že by demokracie mohla a měla mít nějaké filosofické základy“. Otázkou je, zda demokracii a demokratické hodnoty budeme chápat jako všelidské – podobně jako lidská práva. Pokud ano, pak je i u Hejdánka výše zmíněná Williamsova myšlenka minimálně implicitně přítomna. – Jinak ovšem Šimsa (2016, 159) s Hejdánkem souzní – „Téměř každý rozumí tomu, co znamená, že lidé mají být svobodní, rovnoprávní, má být respektována jejich důstojnost, a kdy a kde se tak neděje. V tomto bodě jsou lidská práva dědicem evangelií, jejichž hlavní smysl je obsažen ve vcelku jasném návodu, jak má člověk žít, v čem spočívá láska k Bohu a láska k bližnímu. Tuto jasnost a teoretickou nespekulativnost staví Rádl do protikladu k řeckému teoretickému intelektualismu.“ A nechybí odkaz k Rádlovi: „Učenici Ježíšovi také nikdy k Ježíšovi nepřistoupili s teoretickými otázkami a Ježíš nikdy žádnou teoretickou odpověď nedal. Světoborné učení, nejhlubší ze všeho, co známe, a je zcela prosté teorie.“ Rádl (1933), 277.

<sup>547</sup> Srv. Kant (2014), 23: Prostý lidský rozum „... umí rozlišit, co je ve všech možných případech dobré a co zlé ... tudíž nepotřebujeme žádnou vědu ani filosofii, abychom věděli, co máme dělat, abychom byli čestní a dobří, ba dokonce moudří a ctnostní.“

<sup>548</sup> Dufek (2010), 177.

lidských práv ... je poměrně nová, neboť se dostává do centra zájmu politických a právních filosofů teprve v průběhu sedmnáctého století spíše až jeho druhé poloviny, a stává se postupně součástí obecného povědomí teprve v průběhu století osmnáctého.<sup>549</sup> Ono filosofické *donikání* se tedy děje kvůli řádnosti (pojmového) myšlení a jeho (včetně výzev, které v reflexi vstřebává) zakomponování do života, obecného povědomí či politiky. Konfrontace myšlení (které často pokročilo velmi daleko, rozrostlo se do systémů, institučních struktur a zvyklostí, které se prosadily napříč lidskými pospolitostmi) se svými kořeny je z hlediska jeho správného rozvíjení a nápaditosti, na níž stojí jeho budoucnost, nenahraditelné (například argumentačně-logickými spory s jinými myšlenkovými proudy).

Zásadní součástí donikání k principům u Hejdánka tak jako například u Masarykových a Rádlových realistů tvoří ohled (zde v rámci nejvyšších, všelidských práv) na jejich „funkčnost“ v zlepšování konkrétního stavu a situace země, tj. v tom, jak pomáhají prosazovat onu lidskost tady a teď a jak ji a její porušování pomáhají – nejprve – rozpoznávat a chápat („možnost zlepšovat podmínky lidského života a pozvedat jeho kvalitu nikdy nekončí“).<sup>550</sup> Neboli nelze argumentovat, že slušný člověk oproti kritickému filosofovi bude nicméně vždy tím, kdo nepředbíhá ve frontě či neodhazuje odpadky na zem. Slušní lidé jako ti, kdo si nekladou velké otázky (mnozí už to považují za jistou formu slušnosti), a tak se v nich nemohou orientovat, pak podle logiky výskytu všeho „velkého v malém“ (srv. výše nesamozřejmost schopnosti „vidět“ obrovské nespravedlnosti v drobných křivdách) selhávají i ve všedních záležitostech – viz výše zmíněný příklad diskriminačního předbíhání příslušníků menšiny při čekání na autobus. Zmíněné „vidění“, rozpoznání a s ním spojené jednání nelze nárokovat na přirozenosti, nezjeví se jedinci z ničeho nic, nýbrž v setrvalém morálním úsilí či etickém výkonu včetně onoho donikání k principům: „without that moral effort of attention and ... ‘pure disinterested attention’ any human being and a human community can be guilty of ... ‘sightlessness’ ...“<sup>551</sup>

Výstižně řečeno:

„Velká‘ demokracie nakonec předpokládá zázemí občanské angažovanosti, té drobné demokratičnosti v nás, která se projevuje třeba jen tím, že nepředbíháme ve frontě, nepohazujeme odpadky či nediskriminujeme vyznání či barvu pleti. Když nenecháme otázky školy na ministerstvu, nýbrž přijdeme na rodičovské sdružení.

---

<sup>549</sup> Srv. např. Hejdánek (2001).

<sup>550</sup> Hejdánek (1981), 8-30.

<sup>551</sup> Manne, Gaita (2014), 172. Hejdánkova zkušenost náhlého procitnutí a spatření dění v celé jeho hrůze odpovídá tzv. *moral quickening* (morální oživení, zrychlení), který Manne vysvětluje chvílí, „when we suddenly see injustice that has been ever before us, yet to which we have formerly been blind“.

[...] Vláda to jsou jen naši zástupci. Vladaři jsme my. To je demokracie – a nejlépe se buduje, když každý začneme od sebe, ne prosazováním osobních zájmů, nýbrž společným hledáním věcí obecně prospěšných.<sup>552</sup>

Tato slova nejsou obhajobou dodržování mravů, nýbrž naopak výzvou k udržení vlády nad nimi. Právě každodenní provoz a drobné problémy jsou plné situací, kdy se jedinec musí rozhodovat sám za sebe, respektive nejprve musí rozpoznat „velikost“ výzvy daného „drobného“ problému, aby se mohl náležitě rozhodovat: mravy mohou do určité míry dobře pomoci, například v rutinním každodenním provozu, obzvláště dnes jsou ale v evidentním konfliktu jedny mravy s druhými, množství různých kultur i protikladných mravů žije v globalizovaném světě stále těsněji pospolu, a navíc se jednotlivé kultury a mravy samotné čím dál rychleji proměňují.<sup>553</sup> Jakoby dnes na rutinní, mravem spolehlivě řízené jednání nezbývalo místo, jakoby životně důležité – a s ním i „ideální zákony“ – expandovaly do nejdrobnějších záležitostí víc než kdy jindy.

Hejdánek na jedné straně velmi dobře ví, jak důležité je důkladné promýšlení „velkých věcí“ – viz ono donikání k principům, zásadní upřednostnění nepředmětných výzev a snaha o tvorbu celospolečenských, obecních programů –, ovšem stejně zásadní je pro něho „demokracie“ (pamatujme na její určení výše v souvislosti s nezištným přátelstvím) v její všední, drobné formě: „Naše síla není v násilí, ale ve věrnosti těm hodnotám, na které je i ta největší velmoc krátká; a to se musí zároveň projevovat v našem každodenním životě. Těm hodnotám musíme být věrni i v malém, v drobných, na první pohled nedůležitých situacích.“<sup>554</sup> Výše popsaná kritika Havlova kategorického odmítání jezdit na černo se zakládá zde: v kontextu osobně důležitých věcí, které ovšem nejsou nesený „daným“ já, nýbrž já zakládajícím se v nepředmětných výzvách (ideálních zákonech či „hodnotách, na které je i ta největší velmoc krátká“) se striktní dodržování daného pravidla jeví jako nepodstatné a nedemokratické. Jakmile se něco jedinci žijícímu náležitě rozvinutý citový, společenský a rozumný život ukazuje v celku toho života *důležité*, musí morálka v prvních dvou vymezeních stranou, respektive se musí změnit do podoby vyhovující „důležitému“. Pro Hejdánka je v tomto smyslu rozhodující věrnost „svým“ hodnotám i ve zdánlivě nedůležitých situacích, respektive rozhoduje schopnost rozpoznat a realizovat ony ideální zákony ve zdánlivých maličkostech všedního života.

---

<sup>552</sup> Kohák (1997), 73.

<sup>553</sup> K těsné, až intimní pospolitosti různého a problémy s tím spojenými viz např. Beck, Becková (2014). O zrychleném světě viz například francouzský dromolog Paul Virilio.

<sup>554</sup> DP IV, dopis č. 3 (60).

Svým hodnotám může být přitom jedinec věrný jen tak, že sdílí hodnoty druhých – v první řadě nejsou hodnoty či přesvědčení „jeho“, protože je nachází, promýšlí a rozvíjí jedinečně ve vztahu s druhými (viz jen výchova a uvedení do světa řeči, myšlení), s nimiž ale žije vždy do jisté míry jako s jinými, vzdálenými a neznámými bytostmi.<sup>555</sup> Dále – a to je základní podmínka Hejdánkova odmítání mravů či běžně chápané morálky (jako jistých *daných* pravidel, zákonů a pravd) a upřednostňování etického konceptu „osobně důležitých věcí“ – platí, že „Máme-li vůbec pochopit smysl a pravou skutečnost chování a jednání nějakého člověka – a tím i jeho charakter nebo morální profil atd. – musíme brát v úvahu ... jeho hierarchii hodnot. Ale zase nejen sociologicky a psychologicky, jako zjišťovaná fakta, nýbrž tak, že vstoupíme do zjišťované a chápané skutečnosti se svými měřítky a vyslovujeme své soudy na svou odpovědnost.“<sup>556</sup> Naše vladaření (včetně posuzování sebe, druhých, plánování života atd.) je podmíněno vystavením vlastních preferencí a měřítek riziku zpochybnění v setkání s druhými a jejich měřítky. Závislost usilování o lepší a nejlepší na druhých a střetávání s nimi ovšem zahrnuje ještě třetí úhel pohledu tvořený kritérii, která nikdy nejsou v moci naší ani v moci druhých – ta jsou pravou, totiž z budoucnosti přicházející skutečností, v jejímž světle jsou teprve vystavena měřítka naše, která se jako vždy nedokonalá vyjádření mohou v porovnání s vyjádřeními druhých ukázat jako slabá, horší, méně smysluplná. Neboli, to, co nás s druhými zásadně sblíží – i v onom zápase o vlastní tvář – nejsou žádné naše danosti (bílá barva pleti, mužské pohlaví), nýbrž to nedané, na základě jehož osobního vstřebání se otevíráme sobě navzájem. Naše měřítka jsou hodnoty, které nejsou subjektivizovány, protože závisí na vstřebávání „nedaného“, ale nejsou ani nikde jednou provždy formulované, tj. nejsou objektivované. Teprve v reciprocitě s lidmi se zde na zemi mohou prosazovat a ukazovat, ale zrovna tak zde mohou být zapomínány, překrucovány a znehodnocovány. A teprve ve světle kritérií nedaných se ona reciprocita ukazuje jako zdárná či ničemná. Proto nemluvme o krizi hodnot, nýbrž o krizi hodnocení, tj. o našem selhávání ve vstřebávání hodnot a v tvorbě programů na jejich základě.<sup>557</sup>

Základem demokratičnosti jako i lidskosti je tedy občanská angažovanost a vladaření, „víc občanské kuráže“<sup>558</sup> – a ne slušnost jako vyhovování vládnoucím (ať už druhým jedincům, stranám, zvyklostem, etiketě a čemukoli danému). Slušnost vyhledává neměnnost, spoléhá na autority a zastupitele jako na ty, kdo by za individua měli rozhodovat a řešit rozpory – od

---

<sup>555</sup> Srv. např. Mikeš (1997), 83-4.

<sup>556</sup> Hejdánek (1988b).

<sup>557</sup> Hejdánek (1991).

<sup>558</sup> Hejdánek (1981).

celospolečenských, přes sousedské a nejlépe i rodinné až po nejduchovnější otázky orientace v životě a světě: „Vlastní chorobou společnosti je bezzásadové kompromisnictví, od nejhlubších kořenů života odtržená konformita, mravní lhostejnost, občanská zbabělost a duchovní vyprahlost.“<sup>559</sup> Člověk angažovaný musí skloubit obojí péči – o nejduchovnější směřování v nejširších možných kontextech a o řádné řešení nejdrobnějších problémů v životě tady a teď. Takový člověk nutně začíná u sebe, s citem a rozumem se učí – u druhých a s druhými – odpovědně rozhodovat a zvolené prosazovat a přitom si stále zachovávat prostor pro „sebe“ – jak ve smyslu osobního rozvoje, tak ve smyslu pochopení zákona jako uvolnění prostoru pro osobní a společenský život. Angažovaný člověk si svá rozhodnutí a činy odůvodňuje kriticko-reflexivním rozumem a citem (vnitřním dialogem, ovšem i v jeho závislosti na pravdě samé a také na jejím společném vstřebávání s druhými), kdežto slušný člověk spoléhá na většinový názor a zvyklosti – a tak nepředběhne na autobusové zastávce jako angažovaný člověk jen když je to důležité, ale ve chvíli, kdy před ním stojí Romové, které většina považuje za méněcenné: normy, zvyklosti či dokonce zákony ho k předbíhání menšiny vedou a zdánlivě ospravedlňují.<sup>560</sup>

#### 6.4.3. Orientace víry versus buržoazní morálka, morální objektivismus a subjektivismus

Kromě popsaných vymezení morálky a etiky, která prosvítají mezi řádky Hejdánkových textů, v nich nacházíme odlišení (křesťanské) orientace víry, jež tvoří základní princip života a myšlení, od „nánosů křesťanství cizí morálky, zejména pak morálky buržoazní, která hlavně v reformovaných církvích takřka nahradila orientaci víry“.<sup>561</sup> Vymezení „morálky víry“ proti morálce buržoazní se kryje s výše popsaným odlišením pozitivistického a tradičního pojetí práva od hodnotového. To k dostatečnému rozlišení ovšem nestačí, neboť i buržoazní tradici lze připsat – v některých případech – hodnotovou orientaci. Jaká je tedy distinkce v hodnotách? Mnohé odhaluje Hejdánkova kritika Havlova pojetí pravdy a jeho srovnání s pravdou starozákonní (viz kap. 5.3.1.). U Havla (reprezentujícího, byť nechtěně, buržoazní pojetí) jde

---

<sup>559</sup> DP III, dopis č. 1 (41).

<sup>560</sup> Srv. Kymlicka (2002), 302, pozn. 24: minimální slušnost, decency – být vstřícný a přátelský k cizincům – je pro fungující demokracii nezbytná, ale neztělesňuje fundamentální problém občanského vzdělávání: servírky, které jsou minimálním způsobem srdečné ke všem hostům, jsou morálně přijatelnější než servírky, které jsou obecně velmi srdečné, ale vůči černošským zákazníkům jsou nepřijemné – ty druhé jsou sice na první pohled či v úhrnu vstřícnější, nicméně jejich chování k jedné z minorit ohrožuje nejzákladnější normy liberálního občanství.

<sup>561</sup> DP II, dopis č. 1 (22).

jednak o skálopevné držení *dané* morálky, jednak o příklon k modernímu člověku, jenž „vyprázdnil budoucnost, udělal z ní vakuum. Budoucnost je přicházející prázdno, které máme zaplnit svými činy [...] tato budoucnost bude jednak plná reliktní minulosti, resp. následků toho, co se v minulosti stalo, ale všechno nové, které se objeví, záleží na nás, na našich rozhodnutích, na naší vůli a na naší schopnosti tuto vůli důsledně prosazovat.“<sup>562</sup> Namísto autonomního jedince, který má vše podstatné včetně pravdy ve své moci či dokonce v sobě, Hejdánek apeluje na „nejsoucí“, ale „obsažnou“, protože s mnohými výzvami přicházející, budoucnost:

„Nakonec musíme udělat ještě jeden krok: ekologické myšlení nás naučilo vážně počítat i s lidskými právy generací, které se ještě vůbec nenarodily, ba kterým se nenarodili ještě ani jejich rodiče. To je ten poslední argument pro to, že práva nejsou přirozenou výbavou každého člověka hned od jeho narození. Práva jsou tu dříve než člověk, který jich má užívat. Řekl-li kdysi Rádl, že nemáme pravdu, ale rodíme se do ní, můžeme s plným oprávněním jeho formulaci aplikovat i na lidská a občanská práva: nemáme tato práva, ale rodíme se do nich. Neboť tato práva platila a platí daleko dříve, než se rodíme.“<sup>563</sup>

Výraz „dříve“ zde znamená „budoucí“ či „z budoucnosti vždy již přicházející“<sup>564</sup> – pravé počátky všeho jsou totiž v budoucnosti: práva už odedávna jako výzvy nastávajícího dění „napadají“ lidi. Tak budoucnost sama nejenže není prázdna, ona přímo překypuje životem, kterým bychom se navíc měli jako životem pravým, protože novým a potenciálně lepším, nechat navigovat.

Jinými slovy, Hejdánek rozlišuje mezi poslušností vůči druhým lidem s jejich třeba i lety prověřeným chováním a poslušností vůči pravdě či zjevení (*víra ze slyšení, pistis ex akoés, Řím 10,17*):

„nejde o naslouchání a poslouchání lidského povídání, nýbrž o poslušnost (nejen poslouchání) nepředmětného božského slova, které se pro nás zjevuje přednostně v rámci našeho porozumění, a které se prosazuje mezi lidmi skrze slyšení (kázání)

---

<sup>562</sup> Hejdánek (1991a).

<sup>563</sup> Hejdánek (1991a).

<sup>564</sup> Srv. UF, 35-7: „Můžeme však říci, že počátek události je starší než její konec? Je novorozeně starší než stařec, kterým jednou bude? Není spíše naopak dítě čímsi mladým, novým, kdežto stařec něčím letitým, obstarlým? Jestliže na časové ose umístíme budoucnost napravo, je zřejmé, že blíže budoucnosti musíme umístit dítě, kdežto stařec musí být umístěn blíže k minulosti.“

opět v jejich porozumění, ale které se ze své strany nikdy neomezuje na pouhé lidské vědění, nýbrž prokazuje se také jako kosmicky a dějinně stvořitelcky ‚aktivní‘, a které povolává každého člověka [...] k účasti na ‚spasitelném dění‘, což znamená na této stvořitelcké ‚aktivitě‘ a uprostřed ní.“<sup>565</sup>

Poslušnost je na místě jen vůči nepředmětnému slovu, které ale a) neuslyšíme, pokud sami v sobě nevytvoříme prostor porozumění, b) neposlechneme, pokud „sami“ nezačneme tvořivě jednat a c) jedince oslovuje za pomoci druhých lidí (viz výše). Poslušnost se tak váže na vlastní i pospolité myšlení a aktivitu, ovšem spoléhající na dění, jež přesahuje dané skutečnosti. Takové „stvořitelcké dění“ připouští, ba vyzývá k přetváření daného světa včetně sebe sama, což implikuje spor se zaběhanými pořádky a slušností. Spor přitom primárně způsobuje širší pohledu – nemusí to být nutně pohled z hlediska kosmu, stačí širší dějinný pohled, který ilustruje příklad s ohledem na práva budoucích generací.

Důležitou charakteristikou „etiky víry“ je praxe, její neredukovatelnost na teorii a nauku. Víra, která zakládá pravost aktivit včetně těch filosofických, totiž „není záležitostí nějakého učení, nýbrž spíše životního postoje či spíše životní aktivity, praxe, praktické orientace“.<sup>566</sup> Aktivní život zde neznamena nějakou hektičnost, ani svědomité vyhovování každodenním starostem, nýbrž reflexi a rozhodování o tom, co je a co není třeba dělat pro prosazení „slyšeného“ zde a nyní, a jednání následující takovou systematickou a principiální deliberací. Můžeme tedy mluvit o „situační etice“, která nestojí na žádných jednou provždy platných regulích, protože v reflexi činný jedinec „hlubokým“ vhledem do situace otevírá pozemský život „nejsoucím“ (viz výše). Vzorem je Hejdánkovi Ježíš odmítající uzнат Mojžíšův zákon jako „pevné formule“, které platí vždy a všude: „rozkolísává je v jejich nadčasové a nadsituační platnosti, a proti nim formuluje požadavky evangelia jako poukazy, směrnice pro porozumění konkrétním lidem a konkrétním situacím, a zejména jako výzvu ke zvyšování citlivosti a odpovědnosti svědomí“.<sup>567</sup>

Důraz na věčnost a světské uplatnění orientace víry je jinak řečeno důrazem na nutnost neustálého *rozlišování*, tj. ani nejobecnější fakta (že jsme všichni lidé, smrtelníci atp.) nemají větší gnoseologickou a etickou váhu a podléhají významu a naléhavosti konkrétních situací. Ilustrací odmítání nerozlišující morálky obecných pravidel je Hejdánkova kritika kolegy křesťana z Charty:

---

<sup>565</sup> Hejdánek (1990i), 123.

<sup>566</sup> Hejdánek (1990f), 129.

<sup>567</sup> DP II, dopis č. 17 (38).



„Ve své základní lidské situaci jsme na tom podle našeho přítele (a podle jedné významné, ale po mém soudu veskrze problematické křesťanské tradice či spíše pouhé frazeologie) všichni stejně: „...před jediným Svatým a Svrchovaným neobstojí žádný z nás. Není, kdo by činil dobré, není ani jednoho. Rozdíl mezi námi je jen relativní.“ To, že jsme se připojili k Chartě, že se zasazujeme o dodržování lidských práv na rozdíl od těch, kteří se zříkají jak těchto práv, tak jejich obhájců, nás nečiní lepšími a nic to Bohu neprospívá.“<sup>568</sup>

Takový postoj znamená bezohledné přehlížení reality ve prospěch generalizací „vymyšleného“ příkazu odpouštět; je to ukázka „převahy moralizujícího přístupu (který představuje úpadek subjektivismu) nad situačně orientovaným a skutečnost citlivě zvažujícím přístupem vždy znovu se rozhodující mravní bytosti“. Kromě rozlišování mezi moralizováním, jež charakterizuje necitlivým, situaci přehlížejícím „generalizováním“ a etickým přístupem, Hejdánek poukazuje k rozdílu mezi mravním subjektivismem, který se soustřeďuje na „čistotu mravní motivace“, a mravním objektivismem, kterému jde o „mravně ospravedlnitelné výsledky“. Sám se hlásí k „objektivismu“ s přesvědčením, že „už židovská a pak křesťanská ústřední tradice je převážně objektivistická a situační; přehnané důrazy na motivaci a na tzv. čisté rozhodnutí nebyly sice ojedinělé, ale představovaly vždy nebezpečnou spiritualistickou deformaci.“<sup>569</sup> Obecněji řečeno, je tu opět důraz na život orientovaný k činu, druhým lidem a světu, na život nesoustředěný na sebe sama. Pokud bychom zůstali u příkladu s odpuštěním, pak jsou rozhodující konkrétní výsledky daného „teoretického“ postoje a kategorické, bezpodmínečné odpouštění je trestuhodné.<sup>570</sup>

Ještě dodejme, že Hejdánkův objektivismus vylučující moralizování, ale nikoliv ostré souzení známe i ze světové filosofie: například Raimond Gaita se při upřednostnění etického

---

<sup>568</sup> DP II, dopis č. 2 (23).

<sup>569</sup> DP II, dopis č. 2 (23).

<sup>570</sup> „Smyslem odpuštění je distance, oddělení, rozvázání – ale ne rozdělení hříchu od hříšníka, nýbrž hříchu od hříšníků vůbec a zejména ode mne, který odpouštím. Nejde o výkon abstrakce, nýbrž o uzavření, ohraničení, ukončení viny a zla. Odpuštění má smysl jen pokud ‚objektivně‘ postaví hráz narůstajícímu a prosazujícímu se zlu; stává se iluzí, když je chceme omezit na svůj vztah k lidem, tj. na svou osobní, ba soukromou záležitost. K odpuštění se můžeme právem rozhodnout pouze při vypjatém svědomí a na svou nejhlubší osobní odpovědnost (v odpovědnosti totiž opouštíme svou subjektivitu a odpovídáme na něco, co není založeno námi ani v nás); odpouštět nemůžeme a nesmíme napořád a rutinně, tj. aniž bychom odpovídali na aktuální naléhavou výzvu situace. Musíme si vždycky plně uvědomovat, kam svým odpuštěním směřujeme, čeho tím dosahujeme, jak se naše konkrétní odpuštění projevuje nejenom na těch, kterým odpouštíme, ale také a zejména na těch, kteří byli proviněním postiženi také a možná více než my.“ DP II, dopis č. 2 (23). O Hejdánkově obavě před redukcí křesťanství „na osobní zbožnost“ a „citovou stránku náboženského subjektivismu“ viz např. Šimsa (2006), 9-14.

jednání proti moralizování (judgementalism) odvolává na Sofokleův sbor v tragédii *Král Oidipús*, kde lítost sboru nad Oidipovým osudem je podmíněna „by a judgement which is severe but not ‚judgemental‘. It does not turn away from Oedipus in disdain, but towards him, expressing its sorrow for what he has (morally) become“.<sup>571</sup> Gaita popisuje vlastní zkušenost s „utterly non-judgemental moral severity“, již zakusil v chování otce, který sice bez pardonu odsuzoval nečestné chování,<sup>572</sup> ale bez náznaku moralismu (any tinge of moralism), jež obnáší „ever-present readiness to point the finger at others and to turn one’s back on them“. Jeho rozlišování, nazývání věcí pravými jmény (lhaní, podvádění, krutost, nevlídlost) nikdy nezahrnovalo odsouzení provinilce k stranění se společnosti slušných lidí, nikdy nevedlo k tomu, že by se otočil k provinilci zády: „you were always welcome at his table, to eat and more importantly to talk.“<sup>573</sup>

### *Normy*

Skloubíme-li popsané rozlišení mezi pravdou osobní a „objektivní“ s rozlišením mezi mravním subjektivismem a objektivismem, pak Hejdánková „osobně-objektivistická“ etika vychází spíše z pozorného sledování a orientace v prostoru, v němž se pravidla a normy lámou a destruuji ve prospěch života a lepšího života, než zabydlováním v prostoru, který tvoří pozitivně formulované normy a jejich struktura. Hejdánek hájí dobrý život jako žádným souborem norem nezvládnutelnou skutečnost, které ovšem strukturovaný prostor prospívá, vždy ale jen jako pomocné a nakonec odstranění hodné, berličky: proto tématem není slušnost (jak dostat normám a požadavkům společnosti), nýbrž zvládnutí neslušného života, života vposled spočívajícího v zápase o otevřenost vyššímu smyslu. Přesto v Hejdánkových textech najdeme ještě jinou řeč o normách, respektive jiné normy než jen mravy, morálku a zákony jako víceméně přehledný a bezpečný život zajišťující systém pravidel a jejich užívání – i prostor, kde se „pozitivní“ normy lámou, prostor neslušného života, může totiž mít řád.

Život, zájmy a programy jednotlivců stejně jako kritéria správnosti či nevhodnosti jejich aktivit nelze rozepsat do konečného počtu kategorií, zásad, libostí a nelibostí, a podle nich je posuzovat a cenit, protože ve skutečnosti jsou ony zájmy i kritéria v jejich mnohosti a jinakosti nesrovnatelné, individuálně a prostoro-časově proměnlivé a vyvíjející se, dalo by se říci co život, to jiný svět, přičemž už život jednoho člověka obnáší mnohost a pestrost, jež nelze při

---

<sup>571</sup> Gaita (2002), 96.

<sup>572</sup> Otec byl „a fierce moralist. Not about the big and controversial issues of the day, but about simple moral requirements such as honesty and concern for one’s neighbour“.

<sup>573</sup> Gaita (2002), 97.

hodnocení opomíjet – ovšem s vědomím proměnlivosti, nedokončenosti a věčné nedosažitelnosti celku, který vzájemně tvoří a který musíme mít na zřeteli: „Lidské záležitosti jsou obvykle složitější, než aby je bylo možno převést na jedinou rovinu, uvést na společný jmenovatel, posoudit jediným měřítkem. Lidský život je vždycky pokusem o velmi komplikovanou syntézu; už staří Řekové měli svůj ideál kalokagathie, jehož nebylo možno dosáhnout žádným omezením na jedinou činnost, žádnou životní specializaci, nýbrž zkvalitňováním života po mnoha stránkách a v mnoha oborech.“<sup>574</sup>

Soudit člověka lze obtížně, jistě ne *pouze* na základě nějaké nauky a norem, které z definice *redukují* mnohost a složitost, jež charakterizuje lidský život. Život individua ovšem vyžaduje jednotu a *syntézu*: ta by měla být tím rozhodujícím, k čemu má soud přihlížet, avšak s vědomím, že ji nikdy nemůže zcela „prohlédnout“ a tedy posoudit. Ona syntéza má být opakem zmíněné redukce složitosti a pestrosti života – neredukuje jednotlivé složky, ale naopak tvoří celek, který *nechá* dané složky *vyniknout*, rozvinout.<sup>575</sup> Na takovou syntézu ale neexistují návody a „tradiční“ normy – už u Platóna chybí idea duše, vzor lidského života.

Nicméně právě zde – v chápání se celku života (konkrétní situace a konkrétních osob) – přichází řeč o normách, které provázejí jednání bourající zaběhaná a jinak „daná“ pravidla. Tato kritéria se přitom příznačně objevují ve chvíli, kdy je jedinec nucen zhodnotit *celou* situaci, formulovat myšlenku v kontextu jednání, k němuž se chystá a jež chce sobě i druhým řádně zdůvodnit:

„Chci-li se odstěhovat z Prahy, chci-li opustit svou zemi a začít žít někde jinde ve světě, chci-li se sžít s jiným národem a myslit jiným způsobem a v jiném jazyce, mám na to plné právo, ale nemohu tu už proti jedné nahodilosti stavět nahodilost jinou (neboť to je člověku nedůstojné stavět svůj život na nahodilostech), nýbrž musím sám sobě i druhým lidem formulovat důvody svého rozhodnutí. A tyto důvody pak už fundamentálním způsobem překračují rovinu pouhých nahodilostí, ale zařazují se do širších smysluplných kontextů, přijímají a respektují jistý řád, uznávají platnost jistých kritérií (která nejsou pouhými ‚fakty‘) atd. Zejména pak se vystavují kritickému zhodnocení, zda jakožto důvody ob stojí nebo neobstojí.“<sup>576</sup>

---

<sup>574</sup> DP IV, dopis č. 5 (62).

<sup>575</sup> To není idealismus: když například jednu zásadní složku musí potlačit na úkor jiné, jak nás poučují antické tragédie, pak syntézu naplňuje hluboká lítost. Viz např. Williams a s ním spojený obrat v anglosaské etice, v němž docházejí hluboký zármutek či lítost uznání coby eticky relevantní fenomény.

<sup>576</sup> DP IV, dopis č. 1 (58).

V první řadě zde nejde jen (a někdy vůbec) o souzení života toho kterého jedince jako celku, ale o posouzení jeho konkrétních činů v konkrétní situaci, tj. jde o celek činu (jedince) a situace (včetně druhých lidí s jejich činy) a ovšem i činu (jedince) a onoho *logu* jako řádu světa, který lidem nikdy není zcela k dispozici, byť jediné na něj se lze spoléhat. Jeden z nutných kroků ke správnému rozhodnutí a posouzení rozhodnutí druhých je tedy posouzení – a skloubení – jednotlivostí, schopnost vytrvat u konkrétního a právě „v něm“ objevit výzvy a kontexty, jež ho (v jeho jednání a myšlení) ospravedlňují nebo naopak: „...při posuzování lidských činů a činnostech se musíme přidržit jejich povahy a nezvyšovat ani nesnižovat jejich význam a zásluhy odkazem na jiné činnosti a činy téhož člověka. Jestliže se někdo osvědčil jako skvělý voják nebo velitel v boji, je nutno to vidět, i když potom naprosto zklamal v míru.“<sup>577</sup> Každý čin, aktivita a s nimi i jedinec, který je vykonává, mají právo na zhodnocení a ocenění či kritiku. To nelze plést s hodnocením života jedince vcelku, v jehož světle se vše proměňuje. Ovšem světlo a jeho jasnost pramenící z perspektivy celku života zase – aby to nebyl pustý subjektivismus – vyžaduje „objasňování“ a potvrzování jase (nedaných) výzev, jež v průběhu života postupně přicházely a jedince oslovovaly, tj. tím, že a jak je daný člověk (jako svá kritéria) přijímal a zde a nyní *konsistentně* uskutečňoval. V tomto smyslu jsou pro Hejdánka kritéria a jejich řád tím, co v sublunárním světě vyvolává změnu – nejsou z tohoto světa (viz výše), jako transcendentní výzvy spoluvytvářejí nové situace, v nichž „...může nejenom jedinec, ale celý národ pronikavě změnit svou povahu: to právě záleží na tom, zda jeho příslušníci přijmou dosavadní standard za svůj, anebo zda se rozhodnou jednat podle nových, vyšších, náročnějších kritérií. Ona ‚nová situace‘ se stává skutečně novou situací vlastně teprve tímto rozhodnutím...“<sup>578</sup>

#### 6.4.4. Morálka a politika

S distinkcí mezi morálním subjektivismem a objektivismem úzce souvisí vztah morálky a politiky a protiklad mezi politickým realismem a moralismem.<sup>579</sup> Hejdánek sféře politická přiznává svébytnost a odmítá ji podřizovat morálce. Na druhou stranu nepřipouští ani podřizení morálky politice. Přitom hierarchii neodmítá proto, že by obě sféry chápal jako vzájemně se vyvažující, nýbrž proto, že jak politice, tak morálce rozumí jako podobně nezbytným součástem lidského života. Odmítnutí hierarchie ve vztahu morálky a politiky nicméně neznamená jejich

---

<sup>577</sup> DP IV, dopis č. 5 (62).

<sup>578</sup> DP IV, dopis č. 1 (58).

<sup>579</sup> Politickým moralismem označujeme postoje, jež různě upřednostňují morálku před politickým, respektive politično na morálku redukují; politický realismus naopak uznává svébytné postavení politična samého. Podrobněji viz například Williams (2011), 27-49.

vzájemnou nezávislost a separovanost. Nejzákladnější vztah představuje fakt, že „...morálka, společně sdílené přesvědčení o tom, že se určité věci nesmějí, je nejen společenskou maticí či podloží, z něhož právo pozvolna vyrůstá a postupně se vyděluje, ale i prostředím, v němž se soudci a celé právo pohybuje a žije.“<sup>580</sup> Co platí o právu, platí i pro politiku a společnost obecně. Zároveň ale platí, že politično tvoří oblast svérázných procedur a aktivit, která se morálce nakonec alespoň zčásti vymyká. Proto i když v citaci jde o širší pojetí morálky, nejreálněji teze o základní matici „platí“ právě pro onu třetí, nejvyšší dimenzi morálky, která především by se měla trvale a silně prolamovat i do oblasti politična.

V *Dopisech příteli* Hejdánek popisuje, jak byl požádán o politické zdůvodnění důrazu na „morální stránku věci“, což nejprve považoval za nesmyslné:

„Zprvu se mi to zdálo právě nemožné, ba absurdní: budu-li hledat politické argumenty pro respekt k morální stránce věci, přiznám tím přece, že politická stránka je základnější a že morálka je jen jakousi ideologickou aurou politického zápasu. Ale to je očividný nesmysl; morálka se nikdy nemůže tak rychle přizpůsobovat peripetiím politického boje – z čistě technického hlediska. Zejména však sama povaha každého odvolání na mravní principy a zásady je strukturována opačně: v odstupu od okamžité situace a její matoucí komplikovanosti hledáme oporu ve zkušenosti a v obecně platných pravidlech.“<sup>581</sup>

Přesto filosof nakonec zdůvodnění politické nachází, aniž ovšem morálku či etiku umění. Argument totiž opře o etiku jako zdroj integrity života individua, který podmiňuje řádný život občanský, celospolečenský i politický, jenž je tu zase primárně kvůli jedincům a možnosti jejich lidského, k pravdě a svým niterně založeným zájmům orientovaného života (viz rozlišení pravý a nepravý celek):

„Žít ve lži není dobré, zvláště když lež už na sebe přestala dbát, ztratila už dávno svou omamující moc a propadla se do ubohosti. Na lži totiž nelze postavit celistvý, sjednocený lidský život; lež vede k rozpolcenosti. Všichni žijeme a jsme nuceni žít jakoby schizofrenicky. A to není bída sociální ani politická, ale bída mravní. V této věci jsme na tom všichni stejně. Mám proto dojem, že tudy vede cesta k vzájemnému dorozumění a k nové jednotě. Při různosti názorů na možná politická řešení krize, v níž vžijeme, může naše vzájemné porozumění a náš vzájemný respekt

---

<sup>580</sup> Sokol (2011), 85.

<sup>581</sup> DP II, dopis č. 1 (22).

spočívat na pevné vůli k pravdě a v odporu ke lži. Každé politické řešení je vždy řešením jen dočasným, relativním a kompromisním; vedle něho však musíme mít nějaký společný orientační bod, nějaké kritérium, nějakou normu pro své politické rozhodování. Politicky se naše situace může napravovat a zlepšovat jen krok za krokem; ale v každém okamžiku musí být poskytován volný průchod pravdě o tom, jaká je skutečná situace a v čem doopravdy spočívá politický kompromis, na který jsme jedni i druzí přistoupili.<sup>582</sup>

Je zdůvodnění skutečně politické, mohli by ho politikové akceptovat jako „politický“ důvod? Celkem zjevně je zde politično v roli prostředku, ovšem takového, bez něhož se nelze obejít. Hejdánkův apel na tvorbu a udržení jednotné pospolitosti vzájemně se uznávajících individuí nepochybně představuje úkol, který na sebe bere každý řádný politik. Otázkou je, co má a může tuto soudržnost zajistit. Jelikož nátlakem se to posttotalitnímu systému zjevně nedaří, nabízí se etika jako osobní výkon pevné vůle k pravdě. Tento výkon a orientace by mohly „politickou obec“, jednotu zakládat, a proto jde o politické zdůvodnění. Politik potřebuje soudržnou společnost a etický rozměr života (v němž se všichni v základu shodneme na nutnosti pravdy a odporu ke lži a krutosti) na rozdíl od politického (v němž lidé prosazují různé zájmy a představy o životě) ji představuje. Jinou otázkou je, zda má pak tento výkon státu, politice, ale i jedincům jako pravým celkům poskytovat nejvyšší smysl, a tak jim vévodit, anebo má být jen základem zaručujícím, že spolu různí lidé a jejich spolky vydrží, aby se dobra, spokojenosti či štěstí dobrali později jinde. Spočívá smysl politika v podílení na prosazování pravdivého života (obce i jedinců v ní žijících) a spočívá smysl života jedinců v podílení se na takové politice? Hejdánek na jedné straně – v přirovnávání politiků k dopravním policistům – nemá republikánské ambice vidět v politickém dění ale ani obecněji v ustavování jednotného společenství a vynikání v něm víc než základní prostředek vzájemného nebarbarského soužití. Pevná vůle k pravdě v tomto politickém smyslu nejvyšším výkonem není.

Na druhou stranu ovšem právě zde mluví o etice, kterou ztotožňuje s orientací víry či mu s ní alespoň koinciduje, a tak jde o nárok, který přesahuje politično a tenduje k nezákladnějšímu životnímu rozměru: „Životní integrita znamená, že naše minulost, naše přítomnost a naše budoucnost bude náležet k sobě a že ve svém celku budou mít jeden jediný smysl. A toho ovšem nelze dosáhnout bez mravního základu a bez mravní zakotvenosti. Kategorickým imperativem vskutku mravního, vskutku morálního života je myšlenková a životní pravdivost. To znamená

---

<sup>582</sup> DP II, dopis č. 1 (22).

jednak opravdovost, jednak bezpodmínečnou otevřenost vůči pravdě.“<sup>583</sup> Částečné východisko z tohoto sporu dvou konceptů politiky nabízí spojení politična s pouze jednodušší či minimalističtější dimenzí zmíněného etického života, kterou výše reprezentovala lidská práva a spravedlnost: „...lidská práva tedy vymezují přesně tu část osvícené morálky, která může být přesazena do režimu donucovacího práva a může se stát politickou skutečností v robustní podobě efektivních základních práv.“<sup>584</sup> Řádný politik si z etického společenství bere tato efektivní práva a politicky je prosazuje. Hejdánek nicméně doporučuje užší spojitost politického a etického života občanů: soukromý život a uspokojení v něm nás nezabaví znečištěného veřejného prostoru, „a private good is no remedy for a public wrong“. Nápravu onoho public wrong, tj. i politického života lze hledat jedině ve veřejné aktivitě, kterou ovšem nemusí, ba nemůže být hned politika, nýbrž aktivity hledící k pravdě.<sup>585</sup> Řádnou politiku nelze dělat ve zkaženém veřejném prostoru a ten může napravit jedině etický přístup. To je politický důvod pro etický přístup. Hejdánek i proto prosazuje etickou formu politiky, politiku podílející se – byť svým vlastním způsobem – na životě pravdy (podrobněji viz následující kapitola).

\*

Etika tedy obsahuje politicky funkční prvky. Eticko-kulturní život individuí a jejich pospolitostí se například také podílí na tvorbě konkrétních programů životní náplně, bez nichž není politiky: (politicky) zápasit o svobodu nemá smysl, dokud neexistuje zdůvodněný program, který lidi chtějí realizovat. To platí i o lidských právech: „Bez silného a živého zázemí na oficiálních strukturách nezávislé (tj. ‚druhé‘) kulturní fronty by aktivita obhájců lidských práv a svobod musela rychle atrofovat a upadat, neboť lidská práva a lidské svobody mají eminentní význam přednostně pro ty občany, kteří na sebe vzali větší závazky a větší odpovědnost než ostatní – a to právě platí o skutečných tvůrcích.“<sup>586</sup> Podmíněnost životní náplně a aktivitou, rozvinutým osobním etickým a kulturním životem platí o demokracii jako takové, která je rovněž „pouze“ politicky funkčním výhonkem etiky:

„Demokracie je vlastně jen [...] forma správy veřejných věcí. Tato forma sama o sobě nemůže zaručit skutečné fungování, skutečný život demokratické společnosti. Ten spočívá v tom, že její příslušníci nejen jako občané, ale jako lidé

---

<sup>583</sup> DP II, dopis č. 1 (22).

<sup>584</sup> Habermas (2013), 25.

<sup>585</sup> Gaita (2002), 189 a n. Gaita dává příklad Primo Leviho, který úlevu od fašismem znečištěného veřejného prostoru našel v chemii jako v disciplíně prosazující pravdu jako život zakládající sílu, a tak léčící či napravující i onen prolhaný národní život.

<sup>586</sup> PD.

žijí plným, co do šíře i hloubky bohatým, svobodným a spontánním, autochtonním životem. Demokratické zásady přitom nejsou ničím víc než formou řešení konfliktních situací, k nimž vždy docházelo, dochází a bude docházet mezi jednotlivci i skupinami a jimž má být zabráněno, aby přerostly své původní dimenze a svou rovinu a vedly k agresi, k použití síly místo argumentu a k zastrašování místo přesvědčování. Tzv. ‚demokratický člověk‘, člověk-demokrat, zdaleka není ve svém rozhodování, ve svých aktivitách, ve svém životě i myšlení motivován na prvním místě demokratickými principy a zásadami; ty představují spíše jen meze, které na sebe dobrovolně bere a které si ve své aktivitě a iniciativě ukládá. Proto žádná agitace pro uplatňování a respektování základních lidských práv nemůže být rozhodujícím nástrojem ani politické, ani společenské reformy [...]. Demokratická politická struktura může být funkční jen ve společnosti, jejíž občané si ukládají demokratická omezení, ale zůstávají svobodnými, svéprávnými lidskými bytostmi, jejichž životní přesvědčení a zaměření se nevyčerpává nějakým ‚demokratismem‘, tj. respektováním svobody přesvědčení a životního zaměření těch druhých. Takový respekt mne nevyvazuje z povinnosti utvořit si vždycky svůj vlastní názor, být věren svému vlastnímu přesvědčení a zachovávat svou vlastní životní orientaci. A právě tak se za respekt ke svému přesvědčení a životnímu zaměření, jež vyžadují od druhých, nemám právo schovávat před kritikou, ukazující, že toto mé přesvědčení je nedomyšlené nebo přímo hloupé a že můj způsob života je mělký anebo vykořeněný.“<sup>587</sup>

Tyto koncepty etiky, demokracie a svobody vedou Hejdánka jako nepolitického politika k tvrzení, že „...rozhodující ... nebudou aktivity samotné Charty, ale nové druhy občanských iniciativ; [...] smysl Charty a její činnosti je v tom, aby ukazovala prostor lidských práv a občanských svobod – a k čemu by to bylo, kdyby nebylo dost lidí, kteří by svá práva a své svobody chtěli realizovat a uplatnit? [...] nesmíme počítat s tím, že by nám naše práva a naše svobody mohl někdo udělit nebo vymoci. ...svoboda darovaná ve skutečnosti žádnou svobodou není.“<sup>588</sup> Ambicí nepolitické politiky tak není uskutečnění společenské reformy, nýbrž

---

<sup>587</sup> PD.

<sup>588</sup> DP II, dopis č. 8 (29), stejně viz DP III, dopis č. 17 (57). K obvinění chartistů z planého moralizování srv. například Prečan (1995), kde autor rozebírá Otáhalovy kritiky – namířené vůči Havlovu pojetí života v pravdě a morálky, od nichž se ale – jak viz výše – Hejdánkova kritika zásadně liší. Náš výklad odpovídá Prečanově kritice Otáhala, neboť ukazuje, že chartisté byli věcní a kromě důkazů, které v odkazu na jejich konkrétní činy podává Prečan, je tu ještě myšlenkové a koncepční milieu tvořené lidmi jako Hejdánek. To vyvrací Otáhalem konstruovanou jednoduchou opozici přístupu politického a mravního, a lépe rozlišuje, neb vidí i přístupy a



vytvoření prostoru – konceptuálního i fyzického –, v němž se reforma může odehrát. Nepolitická politika a s ní spojená etika a výchova musí inspirovat iniciativy, které překročí jejich „minimalismus“.<sup>589</sup>

V tomto minimalistickém duchu tedy, abychom se vrátili k rozdílu mezi politickým moralismem a realismem, politika „vyrůstá z mravních základů a spočívá na nich“ a nejde v ní o moc či užitečnost, nýbrž o spravedlnost. Bylo by redukcí politiky, ztrátou jejího smyslu, byla-li by zveličována osamostatňováním do té míry, že by se jí etické principy neměly dotýkat, případně by byly použitelné jen jako politický nástroj.<sup>590</sup> Povrchně situační politika by se změnou situace mohla radikálně měnit postoje, byla by nespolehlivá, protože bez trvalejších programů a přesvědčení: vše by platilo jen „konkrétně historicky“, bez jakýchkoli morálních závazků do budoucnosti“.<sup>591</sup> Hejdánkova pojetí naopak stojí na provázanosti všeho vážně míněného života s politikou. Přitom nepostupuje podobně extrémně a nevyvyšuje naopak morálku či etiku – a tak je neizoluje od zbytku života –, nýbrž usiluje „toliko“ myslet a žít s ohledem na celek, tj. politiku, právo, morálku, umění či náboženství pokud možno chápat jako součást usilování jednoho života a reflektovat je „v celku lidského pobývání na světě“:

„Já však nehodlám ustupovat na tuto izolovaně politickou rovinu; a to nikoliv pro nějaký svůj morální absolutismus a nějaké puritánství, nýbrž jako filosof. Filosofie, má-li zůstat sama sebou a nezvrhnout se ve ‚falešné vědomí‘, nesmí ztratit sensorium pro celek; politická rovina však není ani celkem světa, ani v sobě neuzavírá celek lidského života, nýbrž je pouze jednou vrstvou, jednou stránkou lidského pobytu. Pro filosofii bude vždycky platit závazek, aby politickou sféru a jednotlivé politické programy i činy (a ovšem i politické cíle) vztahovala k celku lidského pobývání na světě, aby tudíž posuzovala politickou praxi i politické myšlení také z hlediska jiných než politických kritérií a parametrů.“<sup>592</sup>

---

možnosti jiné – například zmiňované nepolitické politiky či skloubení morálky (etiky) a politična bez zjednodušujícího nadřazení jednoho druhému.

<sup>589</sup> DP II, dopis č. 13 (34). Srv. DP III, dopis č. 9 (49): „Bylo by marné a zbytečné vést zápas o lidské svobody a nezadatelná práva, když by jich nikdo nechtěl použít, když by je nikdo nerealizoval svou iniciativou, svou tvůrčí aktivitou“. Teprve „hutné“ (viz výše thick concepts) aktivity budou rozhodovat o budoucí podobě společnosti a režimu – minimalismus Charty změnu sám nezpůsobí, natož naplní: „V současné chvíli není rozhodující žádná otázka taktiky dalšího postupu obhájců lidských práv; o budoucnosti [...] se bude rozhodovat mimo rámec aktivit Charty 77 a Výboru na obranu nespravedlivě stíhaných, totiž v širokých občanských kruzích.“

<sup>590</sup> Takový postoj kritizuje Hejdánek například u Antonia Gramsciho: DP III, dopis č. 5 (45).

<sup>591</sup> DP III, dopis č. 5 (45).

<sup>592</sup> DP III, dopis č. 5 (45).

V odmítání puritánství a morálního absolutismu – nejen obsahem, ale i výrazově – navazuje Hejdánek na Rádla.<sup>593</sup> Morálku či etiku chápou pouze jako jednu – víceméně samostatnou – sféru lidské existence a toliko zdůrazňují její význam: „Jakýkoliv morální absolutismus je mi cizí; ani cípem své myšlenky nechci v mravní existenci člověka vidět celek nebo dokonce jenom základ a podstatu jeho osobnosti a jeho aktivity. Ale trvám na tom, že mravní rovina lidského života je něčím skutečným a ve své skutečnosti relativně samostatným a autonomním. Doslova autonomním, neboť má své vlastní zákony, nepřevoditelné na žádné skutečnosti z jiných rovin a neodvoditelné z jejich zákonů.“<sup>594</sup>

Varování před zjednodušováním mnohých společenských, ale i osobních problémů a otázek jejich převáděním na jedinou rovinu, ať už morální, politickou či jinou, vychází u Hejdánka z respektu k pestrosti a komplikovanosti života. Jedinou solidní reakcí na ně je snaha skloubit jedny principy (etické) s normami z jiných sfér – například právě politiky. Nikde nikdy nežije jedinec ryze politický či naopak politikou nedotčený, a totéž platí o morálce (zásadních sfér je víc: například sféra lásky či estetiky). Jednání v jedné rovině (například lásky) ovlivňuje a naplňuje roviny ostatní (například politické – viz jen slavné milostné příběhy vrcholící politickým činem v antice, například u Alkibiada). Proto je každé myšlení a jednání usilující o úzké zaměření na politiku, morálku či lásku myšlením zavádějícím; funkčnost, srozumitelnost a smysluplnost přináší jediné vážná tematizace vzájemnosti všech důležitých sfér, ochota k reflexi celku a v celku:

„Svou praxí vytváří (přetváří) člověk nejenom věci kolem sebe, ale také sám sebe; dokonce tomu je tak, že nemůže pracovat na sobě, aniž by pracoval na proměně světa kolem sebe. Když se – byť z vážných politických motivů – dopustí nemorálního jednání, pak otevírá cestu zlu, jemuž se v budoucnosti nebude moci vyhnout; a toto zlo nikdy nezůstane omezeno na tu rovinu, kde vzniklo ..., ale

---

<sup>593</sup> Takový postoj u Rádla viz Hejduk (2014).

<sup>594</sup> DP III, dopis č. 5 (45). Občasné pasáže, kde morální aspekt života dominuje, svědčí o tom, že u Hejdánka podobně jako u Rádla jde o zápas sama se sebou, řekněme mezi spontánní tendencí k prosazování morálky (etiky) a vědomou obranou před životu nepřející jednostranností – například: „Člověk je totiž především ‚ZOON‘, je živou bytostí. A to znamená, že všechno, co podniká, jak se chová a jak myslí, má svou biologickou, fyziologickou stránku. Přesto se najde asi jen velmi málo lidí, kteří by trvali na tom, že biologie je svrchovaným arbitrem při posuzování lidského chování. Existují roviny lidského života a lidských aktivit, na něž biologie ani fyziologie prostě nestačí. Biologie a fyziologie nám leckdy může významně osvětlit některé poruchy lidského chování nebo myšlení, ale nemůže nám v žádném případě být autoritou v otázkách jejich normality. A tak je tomu zcela obdobně s posuzováním z hlediska politiky a politologie. Jako je fyziologie (a psychologie) nekompetentní v otázkách logičnosti, tak je politika nekompetentní v otázkách etičnosti; atd. Což nikterak neznamená, že sebelogičtější myšlení se obejde bez fyziologických procesů nebo že etické rozhodování může být zbaveno všech politických rysů a politických důsledků.“

pronikne i na roviny ostatní, tedy i na politickou. Morální prohřešek či morální selhání se nutně stávají také politickým faktorem (i když nejenom politickým faktorem). Je absurdní motivovat nějaké politické rozhodnutí národní sebezáchovou, když to znamená nejvážnější sebepoškození národní společnosti a dokonce společnosti bez ohledu na její národní charakter. Bylo by přinejmenším zapotřebí zvážit také nepolitické a mimopolitické důsledky takového politického rozhodnutí (a druhotné politické následky těchto nepolitických a mimopolitických důsledků). Zkrátka: politik, který vede národ, společnost nebo její část k jistým rozhodnutím a činům, neproměňuje jenom národní či společenskou situaci, okolnosti, vnější faktory a skutečnosti, nýbrž i sám národ a společnost. Konkrétně např. odsun Němců z našeho („böhmisch“) pohraničí znamenal nejen vyhnanství pro německy mluvící československé občany, ale nesmazatelně poznamenal v mnoha ohledech zbývající českou (tschechisch) společnost.“<sup>595</sup>

---

<sup>595</sup> DP III, dopis č. 5 (45).

## 7. Prává politika

*Pouhým odporem vůči moci a režimu se člověk ještě nestává osobností; disidentství samo o sobě ještě vůbec nezvyšuje náš lidský profil. V dialogu – tj. ve skutečném, opravdovém dialogu – rozhodují však právě lidské kvality.*

„Možnosti a meze dialogu“

*Alternativou by mohl být jedině zvrát, který je však v jednotlivé zemi nemožný vzhledem k již zmíněnému rámci celoblokové kontroly, zatímco celkový zvrát je nemyslitelný bez katastrofálního průběhu a snad ještě katastrofálnějších následků; jen lidé zaslepení mohou po té stránce žít v iluzích. Má-li naše národy čekat budoucnost lepší, než byla minulost a je přítomnost, je zapotřebí se starat o víc než o metody politického zápasu. Nejzávažnější složkou dosavadního selhání socialistických programů a zejména programu bolševické revoluce bylo zanedbání otázky, jak má vlastně vypadat nová společnost a hlavně, jak má vypadat člověk, který v ní bude doma (jakož i jak zajistit, aby se v ní mohl cítit doma).*

„Perspektivy demokracie a socialismu ve východní Evropě“

V prvních dvou kapitolách jsme sledovali, jak Hejdánek „rozšiřuje“ sféru politická o nepolitickou politiku. Toto rozšíření nicméně následující zkoumání zpochybnilo, když se ony dva „druhy politiky“ – nepolitická a mocenská – ukázaly jako protichůdné. Stejně jako teze o rozšíření se ale jako dostatečné a odpovídající neukázaly ani teze o protichůdnosti obou politik a výklad vzniku nepolitické politiky z přesunu politiky ze sféry mocenské do sféry duchovní: stavět politika do opozice k filozofovi, intelektuálovi či nepolitickému politikovi by byl omyl. V nepolitické politice nejde o odpor k technicko-mocenské politice jako takové, ale „pouze“ vůči expanzi této politiky do sfér veřejného a soukromého života. V závěrečné kapitole tak ještě zpřesníme Hejdánkovo pojetí pravé a nepravé politiky a jejich vztah k politice nepolitické, tj. hlavně vysvětlíme spřízněnost technicko-mocenské politiky pravé s politikou nepolitickou.

### 7.1. Právý a nepravý politik

Hejdánek postavení nepolitické politiky proti politice mocenské a intelektuála (filosofa) proti politikovi oslabuje silnějším, ba jediným nesmiřitelným protikladem – politika pravého a

nepravého. Pro aktivitu pseudopolitika je nejzazším horizontem uvažování a jednání on sám či jeho strana, dosažení, udržování a expandování jeho či stranické moci a vlivu, ovšem i v širokém smyslu stranění „jeho“ národu, rase či úřednické nebo jiné skupině „týchž“. Sebestředná orientace naplňuje tezi o dnešním konci politiky: nepravý politik tvoří „funkční elitu“, nepřipravenou „na situaci, která nezná hranic a která se vymyká z obvyklého demoskopicko-administrativního přístupu a vyžaduje jiný, mentalitu formující způsob politiky“.<sup>596</sup> Politiku spolu-tvořící mentalitu a na zformované mentalitě stojící usiluje dělat pravý politik, který hledí především k (vzdálenějším horizontům) prospívání celé obce a ji tvořících jedinců. Překračováním sebe, myšlením a jednáním trvale přihlížejícím k celku a s tím spojenou odpovědností a formováním mentality (viz výše „masarykovská“ proměna vědomí) se politik blíží filosofovi.<sup>597</sup>

Zatímco politika pravého politika je kompromisem mezi jeho programem a skutečností, nepravý politik vlastní projekty nemá, ničemu hluboce nevěří, protože nerozvíjí vlastní mentalitu, jeho úvahy končí na triviálním kalkulu „má dáti/dal“, respektive na přesném dodržování daných předpisů a rolí. Nepolitická politika pak usiluje o to, aby se ve společnosti mohli prosazovat praví politikové (proti nepravým), aby vznikla atmosféra,

„v níž mohou vyrůstat charakterní politikové a státníci, kterým je umožněno, aby vedli společnost a národ podle svého nejhlubšího přesvědčení a v duchu svých koncepcí, jež svobodně předložili veřejnosti a na jejichž základě, v důsledku jejichž přesvědčivé argumentace se jim dostalo k tomu pověření a oprávnění. Politik má mít docela určité představy o tom, jak by měla společnost ve svých politických strukturách vypadat a má být ochoten převzít významné funkce ve společnosti pouze za předpokladu, že těmto svým představám může být věren. Je-li naopak nucen učinit kroky, s nimiž nesouhlasí, prostě rezignuje. Když se později ukáže, že měl pravdu, může být znovu povolán, aby v realizaci svých koncepcí pokračoval. [...] Dokud nemůže politik nahlas a veřejně říci, že je sice přesvědčen, že by se mělo provést určité opatření, že však nenalezl dosti podpory k jeho realizaci, a proto že se rozhodl pro takový a takový kompromis, tj. dokud politik neumožní veřejnou

---

<sup>596</sup> Habermas (2013), 13, který navíc analogicky k Hejdánkovým textům z dob Charty 77 podotýká, že jelikož dnes začínají sami lidé intenzivně pociťovat problémy Evropy, nabývají pro ně většího existenciálního významu, což je šance na prosazení pravé, mentalitu formující politiky.

<sup>597</sup> „...politická jednání a politický způsob myšlení mají vždy pamatovat na celek obce, na celek politické skutečnosti; tím si ostatně jsou politika a filosofie blízké, že se nemohou uchylovat k úzkému odbornictví, nýbrž že musí mít stále na paměti celek.“ FP, 19 a n. Stejně viz Hejdánek (1993b), 6 – 9.

kontrolu toho, že nadále sleduje svou linii, i když dělá určité kompromisy, a také veřejnou kontrolu toho, jak daleko jde ve svých kompromisech a zda ze slabosti nebo neobratnosti nejde ve svých kompromisech příliš daleko, do té doby je zřejmé, že společnost je politicky nemocná. A do té doby je pro její ozdravení nutná funkce nezávislých společenských a politických kritiků. Tím musí každá skutečná obroda či obnova začít. Střída generací, změna osob ve vedení apod. nemůže přinést skutečné zlepšení. Je zapotřebí vyhlásit nová kritéria, provést analýzu a formulovat nový program.<sup>598</sup>

K pravému politikovi (a politice jako takové) se tedy nepolitická politika váže jako péče o vnější (zákonnost, lidská práva) i vnitřní (proměna vědomí, *paideia*) prostředí přijící existenci a působení pravých politiků, tj. také jako péče o prostor, v němž vůbec může takový *homo politicus* vyrůst. Prostor a atmosféra i kritéria a programy, jež nepolitická politika jako podmínky pravé politiky spolutvoří a hájí, spočívají v první řadě v udržování maximální otevřenosti druhým a veřejnosti, odpovědné a kritické závislosti na nich (rovněž ze strany vzdělanců a různých veřejných reprezentantů a elit), v podpoře fungování reciprocit mezi politiky a veřejností, reciprocit v kritické podpoře, vedení a kontrole. Tato reciprocita je bezpodmínečnou podmínkou a součástí onoho formování mentality, řádné, tj. nejen soukromě-individuální proměny vědomí. Zkrátka: Pravý politik se liší od nepravého tím, že je zásadně vázán na nepolitickou politiku a lidskou vzájemnost odpovídající s nepolitickou politikou spojené výchově, vzdělanosti a široké otevřenosti. Nepravý politik se bez nich nejen obejde, dokonce jim musí bránit v existenci, aby měl sám šanci se prosazovat.

#### 7.1.1. Pravý a nepravý celek

Když Hejdánek navazujíc na Rádlu zdůrazňuje, že těžiště člověka leží mimo něho, totiž v pravdě a filosofie jako otevřenost vůči nepředmětným výzvám k tomu těžišti vede, pak jedním takovým vystoupením jedince mimo sebe ale zároveň v dokonalejším, pravém smyslu k sobě je také vstup do oblasti politična (tj. opuštění domácnosti a na sílu spoléhajícího života ve prospěch veřejného zápasu slov a přesvědčování, neboli vstup do oblasti plurality a svobodného myšlení a jednání) – podobně jako jedním z prvních takových překračování sebe

---

<sup>598</sup> DP II, dopis č. 3 (24).

je vztah ke kráse: příkladem z nejklassičtějších je Platónovo *Symposion* a žebřík lásky z řeči Diotimy, kde lásku k pravdě i moudrost předchází či spolutvoří láska k zákonům a obci, a tu zase zakládá láska k tělesné a poté i duševní kráse.<sup>599</sup> (S odkazem na týž dialog bychom mohli také tvrdit, že to, co platí o pravdě, platí – v menším – o političnu: například se v jeho světle ukazuje skutečná, pravá tvář poměrů a lidí, tj. ukazuje se, zda je člověk odvážným či bojácným atp.)

Celou podobnost lze ovšem zpochybnit Hejdánkovým rozlišováním mezi celky pravými a nepravými, totiž integrovanými zevnitř a zvenku. Jelikož celek obce je oproti celku jedince celkem nepravým, je ona podobnost ošidná. Nejde tedy ani tak o to, že vztah k obci ještě sám o sobě nemusí nutně znamenat vztah k pravdě, jako spíše o to, že celek, o který pečuje filosofie primárně,<sup>600</sup> tj. celek jedince, má coby pravý celek hlubší smysl a integritu, proti které je politika vnější, odvozenou záležitostí, totiž *prostředkem* zdárného naplnění života oněch pravých celků. A k filosofii se pak zdají mít blíže disciplíny a životní povolání jako umění či lékařství, která se do určité míry zabývají pravými celky, spíše než disciplíny třeba výhradně zaměřené na celky, leč nepravé.

Jinými slovy, každý celek, jehož částí se člověk stává, je celkem předběžným a partikulárním. Oproti celku lidského života, který předsedá průniku světla pravdy do života tady a teď, jsou celky jako rodina, stát či národ relativní a prostředecné: „...jednak jsou užitečnou přípravou pro lidské zakotvení v celcích vyšších, na druhé straně se však mohou stát překážkou pokročení vpřed, výš a hloub.“ Celek „obecní“ (*polis*) hrozí ovládnout život jedince či společenství jako jeho vlastní smysl, ačkoli má být jen zabezpečením možnosti rozšíření horizontů a cesty k vyšším celkům a pravému smyslu.<sup>601</sup>

Na druhou stranu ovšem Hejdánkovým dílem prostupuje silný smysl pro lidskost spočívající v mezilidských vztazích a pospolitostech a ve (společném) vystupování a vynikání v obci. Výše zmíněný celek světa Hejdánkovi implikuje „závislost“ pravého celku jedince na širších, také pravých celcích, jejichž život jedinec spolutvoří: „pravost čehokoli jednotlivého může být poznána a určena pouze relativně, tj. ve vztahu k širším kontextům – a posléze ve vztahu k ‘celku’, tj. k celkovému ‘smyslu’ všeho, k celku toho ‘pravého’ jakožto toho, co ‘má být’.“<sup>602</sup> V tomto duchu pak lze i u obce (státu a snad i lidstva jako takového) hovořit o „integrovaném

---

<sup>599</sup> Srv. FS, 62 n.

<sup>600</sup> DP II, dopis č. 14 (35): „Filosofie má však ze své podstaty vždycky hluboce antropologické rysy, i když antropologie není tou nejhlubší základnou filosofické aktivity a filosofického hodnocení. Jedním z cílů, které filosofie ukazuje jako pro člověka právě lidsky nezbytné, je životní integrita každého jedince.“

<sup>601</sup> DP II, dopis č. 15 (36).

<sup>602</sup> Hejdánek (2011).

celku“, který je jednotou vnitřně založenou a udržovanou, přičemž oproti duši tvořící svým pohybem jednotnou individuální existenci představuje nitro obce pospolitost jedinců o obec pečující: jak duše, tak jedinec koneckonců analogicky napomáhají nepředmětným výzvám pronikat do sublunárního světa, jenž sice v slabším provedení, ale přece jen také obsahuje ono světlo či logos, jež vyzývá k integraci individuí včetně jejich „těl“.<sup>603</sup>

Tak jako v předchozím se zde projevuje podvojnost Hejdánkovy pozice. Ústřední není vůbec jen rozdíl úspěšné či neúspěšné realizace ideálu. Nehledě k dokonalosti realizace ideálu platí, že o dobré fungování usilující politika zpřítomňuje v takřka makatelném modu pravý celek (subjekt), a proto lze hovořit i o pravých politicích, kdežto v případě vlády setrvačnosti (emancipátů) se obecní celek mění v nesouladnou hromadu, jejíž představitelé devastují možnosti života pravých celků-subjektů jak u sebe, tak u obyvatel dané obce. Tímto protikladem Hejdánek ovšem pozvedá obec a politiku na místo prosazování (realizace) pravdy a pravých subjektů, čímž protirečí výše popsanému vyvýšení jedince proti vyšším celkům a tedy i uznání pravé politiky nejvýše jako prostředku sloužícího řádnému (nepolitickému) životu jednotlivých osob.

### 7.1.2. Život soukromý a veřejný

Rozlišovat zde ovšem musíme ještě jinak: Hejdánkovo odmítání házet do jednoho pytle celky tvořené osobně niternými vztahy a celky „politické“ typu politických stran, obecních zastupitelstev a států implikuje druhořadost politiky, byť i v její nejlepší podobě. Intimně-osobní vztahy rodinné, ale i různě přátelské<sup>604</sup> vyvyšuje nad vztahy ve veřejném, organizačně-pracovním životě, který plně vyvrážděnému jednotlivci nemůže znamenat cíl a smysl života, tj. který nepředpokládá, nepožaduje ani neumožňuje rozvíjení hluboce lidských a osobních vztahů (ty se zde pochopitelně rozvinout mohou, ale jen jako vedlejší, s danými funkcemi a aktivitami nesouvisející poměr):

---

<sup>603</sup> Hejdánek je ohledně vyšších pravých celků opatrný: „...můžeme za vyšší přirozenou jednotku [tj. pravé jsouco, subjekt, TH] považovat hmyzí společenství, např. včelstvo, mraveniště nebo třeba les? Nebo na lidské úrovni rodinu, kmen, národ, stát? Nebudeme teď řešit tyto otázky...“ NP, 82.

<sup>604</sup> Sem ovšem patří také a v jistém smyslu především přátelsky lidský vztah k druhým, které jedinec ani osobně nezná, ale jejich zbídačení z nich dělá ty nejbližší (viz výše Hejdánkuv výklad socialismu z výrazu socius, druh, bratr).



„Považuji životně za důležitější si vybrat životního partnera, s nímž si budeme vzájemně rozumět a který mi bude stejnou životní oporou jako já jemu, než být ve ‚správné‘ politické straně; pro život je mnohem významnější několik dobrých přátel než sebe angažovanější veřejná činnost. Vychovat samostatně uvažující, nelekavé, rozvážné a energické děti, schopné právě tak rychle reagovat jako dlouho, trpělivě a bez ztráty orientace čekat – to je nesrovnatelně důležitější než po řadu let předsedat nějakému veřejně užitečnému sdružení. Příliš velký a jednostranný důraz na veřejnou angažovanost je mi vždycky podezřelý, neboť bývá (neříkám, že vždycky je) symptomem pasiv v životě osobním a soukromém. Nemyslím, že by se mohl stát dobrým společenským nebo politickým vůdcem člověk, který nemá v pořádku svůj osobní a rodinný život; a přece je politika pro tolik lidí únikem z neuspokojivého soukromého života a náhražkou za něj. Už to musí být pro rozumné posuzování varovným znamením: ne každá veřejná činnost, ne každá politická angažovanost je zdravá a cenná; politická a vůbec veřejná činnost mají své místo v lidském životě, ale nesmějí zbytnět a zachvátit všechny jeho sféry a roviny.“<sup>605</sup>

Ony „drobné“, „soukromé“, nejnaternější osobní vztahové celky nejsou přípravou ani prostředkem pro hluboké životní zakotvení a naplnění, nýbrž ho samy tvoří. Podobně jako různá vynikání v osobně náročných, dlouhodobostí, intenzitou, nasazením a dalšími nároky vyžadujícími překonávání sama sebe charakteristických podnicích (např. výkony na poli vědy, lékařství) podmiňují rozumnou a blahodárnou účast na „vyšších“ celcích a v životě vůbec. To proto, že samy podobně jako podíl na fungující a plně rozvinuté rodině implikují dospělost, lidskost a velikost jedince: „...čím vyšší úrovně člověk dosáhne v kterékoli své odbornosti, tím naléhavější potřebou a přímo nutností se pro něho stává, aby byl také velikým člověkem.“<sup>606</sup> Odtud varování před politickými profesionály – v péči o obecní věci nelze spoléhat na někoho, kdo se jinak než politicky v životě „neintegroval“, tj. neprošel „respektabilním typem práce“ a

---

<sup>605</sup> DP III, dopis č. 6 (46).

<sup>606</sup> DP IV, dopis č. 5 (62). Hejdánek ovšem není idealista a sám velmi striktně poukazuje k nutnosti rozlišovat mezi hodnocením a posuzováním jednotlivých činů a činností a jedincova života v celku (viz výše). V tomto duchu například vidí u jednoho a téhož individua špičkové filosofické výkony, ovšem nedostatečnou filosofii „jakožto způsob života a životního zakotvení“. Nejlepší výkony tak provází hanebný život, a tím je znehodnocuje – byť nic neubírá jejich vlastní kvalitě a tedy i potřebě je rozvíjet. Podobně „ctnosti nelze izolovat z jejich kontextu: není nepodstatné, na které straně a za jaký cíl kdo bojuje“ – pravda je situační a tentýž čin v jednom případě znamená statečnost, kdežto v druhém fanatismus. Silné etické kategorie jako spravedlnost či statečnost přitom nelze v plném smyslu („spravedlivě“) užívat než při posuzování celku života či události, při posuzování jednotlivých činů a činností bychom se jim měli vyhýbat. Tamtéž.

neprokázal své schopnosti a umění či nebyl schopen integrace ve vztazích lásky, přátelství a rodiny.

V tomto kontextu můžeme k dvěma předchozím rozlišením (politika od nepolitického politika a pravého politika od nepravého) přidat odlišení politických profesionálů od politických reprezentantů. „Profesionálové“ – lidé, kteří politice jako nepravému celku zasvětili (profesní) život – by měli být pouze „odbornými poradci anebo výkonnými úředníky, vždy však bez pravomoci rozhodovat ve funkci reprezentantů“. „Reprezentanti“ – lidé, pro něž „je politika jen skrovnější částí jejich života“ – by měli rozhodovat a posuzovat „životní záležitosti individuálně i společensky lidské“ a pomáhat „formovat mentalitu“. Reprezentanti se rodí z politiky zájmů, profesionálové spadají čistě k politice technické. Reprezentanti potřebují profesionály, ale jen jako poradce ve věcech úřednických, procedurálních a mocenských. Profesionální politik nemůže rozhodovat o normách života ve společnosti, kritériích kontinuity a integrity společnosti, její budoucnosti, a tak i budoucnosti celého lidstva.<sup>607</sup>

Přes takový výklad si ovšem reálně nelze představit mocensko-technickou politiku vykonávanou bez dopadu na společenský život politiky profesionálními a na druhé straně politiku zájmů, která se obejde bez působení na poli mocenské politiky. Rozlišení, jež z Hejdánkových textů číší, jsou tak spíše varováním před zvrhnutím politiky v ryze neosobní záležitost – i mocnáři by měli chápat své posty jako povolání, sami sebe pak jako občany a svá rozhodování legitimovat reprezentací občanských a lidských zájmů. Právě v tomto kontextu politik musí být silnou, uznávanou osobností s hlubokým životním zakotvením. Nepravý politik je ten, kdo politiku zvrhává v bohapustou neosobní technicko-mocenskou záležitost. V menší míře zde pak ovšem zaznívá i druhá struna: politik zájmů formující mentalitu nezapomíná na realitu a jedním z jeho „osobních“ zájmů je vymyslet a prosadit reálný program pro danou zemi v daném čase a jednou z forem vytvářené mentality je i forma mocensko-politická.

### 7.1.3 Umění možného versus umění realizace nepravděpodobného

Protiklad dvou druhů politika a blízkost pravého politika k filosofovi musíme tedy založit na základnější, ontologické rovině, tj. ve způsobu bytí, respektive ve způsobu vztahu k světu a životu v celku. Pak nebude takovým problémem, že jde o celek obce, tedy vnější sjednocení oproti celku individua sjednocovanému niterně, nýbrž *jak* se k oněm celkům jedinec vztahuje,

---

<sup>607</sup> DP III, dopis č. 6 (46).

co od nich očekává, jaký smysl jim přisuzuje, resp. jaký způsob bytí v daných celcích shledává a rozvíjí a jaký naopak přehlízí či umenšuje. Rozdíl se pak rýsuje jinak: pseudo politik je bytost, která nežije ze sebe (ve výše popsaném životě vycházejícím z reflexe) a podléhá výhradně „danému“.<sup>608</sup> Přitom nezáleží na tom, zda své jednání reflektuje jako ideologické, nebo si zamořenost daným (a právě v tom smyslu i sebou samým) neuvědomuje. Hejdánek v případě podléhání danému hovoří o „politice primitivní“, politice jako „umění možného“, které naplňuje samovolně se nabízející, minulostí nachystané možnosti.

Pravý politik naopak ve výše uvedeném smyslu žije ze sebe a „nedaného“, aby otevíral dosud neexistující horizonty jednání a myšlení. Tak ustavuje i napětí s oním jinak nutným ohledem k realitě: „...politik nejen může, ale někdy přímo musí rezignovat na tzv. realistický odhad toho, co je ‚možné‘ a musí se postavit napříč.“<sup>609</sup> Politické působení je přitom pro politika, který překračuje „dané“, a tak zkouší měnit zaběhaný svět, nutně personální záležitostí, děje se „ve jménu“ osobního, byť osobu přesahujícího náhledu: je součástí pravého celku (politik sám sebe chápe jako individuum a lidskou bytost, jejíž jednu stránku tvoří role politika). „Dané“ totiž nelze opravdu překračovat jinak než skrze „nepředmětnou skutečnost“, a nepředmětnou skutečnost nelze vnášet do světa jinak než integrací nepředmětných hodnot do života konkrétních osob a s nimi spojeného dění: „Dokud politika nebude záležitostí osobní politikovi integrity, ale technickou dovedností si moc získat a udržet za všech okolností, bude mezi politikou a filosofií nepřeklenutelný rozpor.“<sup>610</sup>

Neplatí ale, že by jedinec nejprve nepředmětné integroval a pak teprve uplatnil, a tak i „ověřil“ při řízení věcí obecních, nýbrž právě už aktivity a životní zapojení do péče o obec spolupůsobí tak, že umožňují zaslechnout výzvy, které pak na obecní rovině uplatňuje – výzvy totiž sice v jejich descendenci a zjevování sami nevyvoláme (ukazují se, kdy chtějí, byť takovému zjevení musí jít jedinec naproti svojí aktivitou, pozorností atp.), nicméně činný život rozhoduje o možnosti určité výzvy vůbec zaslechnout. Činorodí politikové slyší výzvy ozývající se v politických událostech, filosofové zase výzvy spjaté s událostmi filosofickými. Tímto způsobem (pravá) politika podobně jako filosofie rozšiřuje obzory jedince a umožňuje mu vést bohatší, celkovější život (nebezpečná je toliko redukce života jedince pouze či přehnaně na dění

---

<sup>608</sup> FP, 15 a n.

<sup>609</sup> DP II, dopis č. 6 (27).

<sup>610</sup> FP, 21. Podobně viz DP II, dopis č. 14 (35): „Také politik musí být (nebo má být) bytostí sjednoceného lidského života; filosofie nemůže připustit, abychom se u politika s tím, že má těžké lidské nedostatky, smířovali jenom proto, že je ‘schopný politik’. Taková schizofrenie je vždycky rušivým a vposledu ničivým prvkem každého lidského života, ale mimořádné škody může napáchat právě tam, kde její následky jsou do obrovitosti zvětšovány třeba takovým zesilovacím systémem, jakým jsou mocenské struktury a mocensko-politický aparát. Požadavek, aby se na přední místa v mocenském aparátě a ve vládě dostávali celí, všestranně věrohodní a respektabilní lidé, nemůže být nikdy ze stanoviska filosofie oslabován.“

v jedné oblasti, například politična, protože život člověka všechny konkrétní oblasti činnosti přesahuje a v případě politiky navíc nejde o oblast z nejnávšostnějších – viz výše Hejdánkovo srovnání úřednického prezidentování s tvůrčí činností uměleckou). Integrace nepředmětného jde každopádně v tomto duchu ruku v ruce s integrací pozemského, se zapojováním se do dění zde a nyní.

Z hlediska našeho tématu je zásadní, že řízení věcí obecních se musí dít v případě pravého politika ruku v ruce s jeho nahlížením a vstřebáváním nepředmětného. Nelze v kontextu péče o sebe integrovat nepředmětné výzvy a zároveň je ignorovat či popírat v politice. Lze si ovšem představit politika, který obecnějším přístupem k životu – vyhýbání se rizikům a křehkosti života, manželství, přátelství – přímo zabraňuje vstupu nepředmětných výzev do pozemského světa. Pak platí, že politika sama není zárukou či nějakým silnějším pnutím k otevření se těmto výzvám. Až na to, že ale už sám vstup do života politického je „rizikem“, otevřením se mnoha lidem a celým společenstvím, a tedy i významnější situacím, jež je nezbytné řešit a v jejichž kontextu se zjevují další výzvy: onen pseudopolitik bude světlu takových výzev vystaven (najde-li se dost politiků pravých, kteří s nimi budou pracovat), a tak ve svých pseudo-aktivitách spíše odhalen než kdyby žil ve skrytu soukromého života.<sup>611</sup> Hlavně ale platí opak: otevření se výzvám je vždy už vstupem do života politického. V tom případě jde ovšem o politiku pravou, která nepředmětným výzvám v jejich pozemské účinnosti slouží víc než život člověka nezapojujícího se do politického a veřejného dění, jde o politiku, která je touto službou přímo definována.

Výjimečnost politiky a vazba k filosofii jako systematickému a principiálnímu zabývání se pravdou nespočívá tedy v politikově nemožnosti ignorovat nepředmětné výzvy, nýbrž v tom, že při odpovídání (jako smysluplné představě svobody a *odpovědnosti*, neboli neodvoditelnosti z daností) na nepředmětné výzvy jde vždy „o podnikání se světem a zároveň sám se sebou, se svým životem“. To je poukaz k filosofově či všeobecně lidské „političnosti“ – blízkost obou disciplín tak přináší filosofova orientace.<sup>612</sup> Význam filosofovy političnosti ovšem není triviální či vedlejší: dokud nedojde k reflexi coby produktivnímu styku s nepředmětnými výzvami, do té doby nelze mluvit o *pravém politickém subjektu*. Blízkost politického subjektu zrozeného v takové reflexi k Hejdánkovi filosofovi, který z definice o nedané a jeho plné pochopení – tedy jeho pochopení v kontextu jeho prosazování zde ve světě – pečuje, je tedy zjevná.

---

<sup>611</sup> K široké debatě o specifičnosti aktivit politických a jejich souvislosti s životem rodinným, pospolitým atp. viz Kymlicka (2002), 284-326.

<sup>612</sup> FP, 16, kde Hejdánek dodává: „A protože je tvorem společenským a politickým, větší část jeho odpovědnosti je právě společenská a politická.“; RP, 757.

Zásadním pojítkem, souvztažností s filosofem je pak samotná náplň politických aktivit, ve kterých v případě pravého politika jde o „umění realizace nepravděpodobného“.<sup>613</sup> Politik musí podobně jako filosof rozpoznat pravé od nepravého a svoji politiku založit na rozumění pravému a jeho prosazování v rámci mocenské správy obce.

## 7.2. Společný úkol s filosofem: humanizace a integrace

Odpověď na otázku *proč politika jako taková* má blízko k filosofii nastiňuje také konkrétnější „cíl“ obou povolání. V Hejdánkově pojetí je oběma vlastní *prakticko-humanizační* tendence, péče o humanizaci společnosti a světa.<sup>614</sup> Spojuje je tak jejich primární orientace a s ní spojený zájem – víra v člověka a lidskou společnost a tedy starost, „...aby lidé ušli zase o něco dál po cestě pravdy“, aby napravili svět.<sup>615</sup> Právě pro tuto orientaci a víru (tj. činorodý postoj, viz výše), která je neochvějným základem Hejdánkovy filosofie, platí, že filosofie „[N]ení [...] záležitost pouhé filosofické abstrakce a spekulace. Skutečným a také politicky, nejen filosoficky rozhodujícím problémem je uvádění respektu k pravdě do života obce a do politiky.“<sup>616</sup> Tím se ovšem nemyslí, že by politik měl být ve služebném postavení k filosofovi. Určitě ne ve smyslu potlačení zdejšího (pospolitého a praktického) života ve prospěch života kontemplujícího. V umožnění integrovaného života jedince obě profese slouží jedna druhé do té míry, jak slouží všem, kdo se chopí příležitosti plně lidsky žít.

Filosofové „humanizují politiku“, neboť pěstují politickou filosofii či filosofickou politiku, jež kromě jiného umožňuje či dokonce zajišťuje *založení a udržení „kontinuity politického života společnosti“*. Takovou kontinuitu a integritu jako základní znak humanizace nelze zakládat jinak než ohledem na celek, což jak víme, je z definice činnost filosofa. Ten musí s ohledem na celek stanovovat vždy provizorní kritéria, podle kterých se vždy znovu rozhodne, co se udrží a bude dále rozvíjet, a co lze zavrhnout jako slepou uličku:

---

<sup>613</sup> RP, 749 a n. Zajímavé srovnání se nabízí s Patočkovými poválečnými texty (především *Věčnost a dějinnost*), s jejichž konceptem transcendence daného a boje ducha s předmětností lze Hejdánkuv koncept nepolitické politiky víceméně ztotožnit. Hejdánkovu poznámku o snaze Patočky rozvíjet Rádlovo myšlení ve své koncepci negativního platonismu chápeme i jako hlášení se k vlastnímu pokusu o takové rozvinutí: FP, 26.

<sup>614</sup> Hejdánek (1993b), 6 – 8.

<sup>615</sup> Např. UF, 60-63, 84-86: cílem filosofie je „...vnést podstatné změny do všech rovin a oborů lidského života“. Filosofova láska spočívá v činorodé víře v budoucnost člověka, „...bytostí, o niž nám vpsledu právě tak jako na prvním místě má jít, je člověk...“

<sup>616</sup> FP, 26.

„Každá společnost a zejména každá politická společnost evropského typu musí bedlivě střežit to, co je hodno zachování (konzervování), a naopak se aktivně zbavovat toho, co nemá a nesmí být konzervováno. A k tomu cíli je zapotřebí si udělat jasno v otázce kritérií, nezbytných pro takové rozlišování. A protože pro ustavování a kritické posuzování takových kritérií není dostatečně kompetentní ani praktická politika, ani žádná odborná věda, je tu třeba žádat na filosofii, aby na stanovení takových kritérií spolupracovala, zejména aby nová, lepší kritéria navrhovala a aby třeba i odjinud navržená kritéria svými prostředky přezkoumávala a prověřovala, než budou – třeba jen pokusně – zaváděna do politického myšlení a politické praxe.“<sup>617</sup>

Filosof, který se zorientoval v sobě a ve světě, předně přijímá orientaci na společnost a chápe, že musí následně orientovat celou společnost a lidstvo (a jedním z nejbližších spřeženců by mu v tom měl být právě politik), musí „... svými nejmocnějšími a nejpronikavějšími myšlenkovými metodami prozkoumat otázku orientace člověka v celém jeho individuálním i společenském životě, otázku orientace lidské společnosti a vůbec všeho dnešního i budoucího lidstva. Filosofie tu musí dosáhnout značného předstihu....“<sup>618</sup> Proto mluvíme o „humanizaci politiky“ – vybírání či *tvorba kritérií* a na nich založená *integrita společnosti* je aktivitou, která splývá s jedincovým, a tedy lidským jak jen ho lze nejhloběji myslet, hledáním a rozhodováním. Filosofova aktivita jako pozadí kontinuity společenského života je protikladem mechanických, setrvačných a přírodních dění, která v reálu politiku a společnost neustále hrozí ovládat.<sup>619</sup>

Jinými slovy, filosofie i pravá politika přechází od celků vnitřních (jedinec) k celkům vnějším (obec, filosofická teorie, systém) a zpět k jedinci žijícímu plný, vnitřně, tj. i s nepředmětnou skutečností svázaný život, neboli orientuje vnější na niterném a osobním, dané a předmětné na nepředmětném a ne naopak: proto není prvním ani posledním tématem obec a filosofický systém, nýbrž jedinec, vztahy mezi jedinci a jejich vztahy k pravdě. A jelikož lidská bytost je bytostí zásadně politickou, pak je tématem nutně jedinec politický ve vztahu k jiným politickým

---

<sup>617</sup> Hejdánek (1993b), 6 – 8.

<sup>618</sup> UF, 168.

<sup>619</sup> Filosofická reflexe by v těchto pasážích neměla být spojována pouze s filosofií, jak sugeruje Hejdánkovo odlišení filosofie od „odborných věd“, nýbrž i s dalším bádáním například v sociologii, politologii a podobně. Srv. Havelka (2012), 85, který v tomto duchu tvrdí, že v podmínkách moderní společnosti se objevují „nové požadavky na společensko-vědní disciplíny, ... které se stávají prostředníky sebereflexe, jež je nutná k perspektivnímu zvládnání neustále se měnící situace“. Perspektivní zvládnání situace bude možné, jedině když všechny tyto disciplíny pospolu budou hledat nová kritéria, která by měla vládnout ve společnosti, stabilizovat ji atp.

jedincům spolu se vztahem pravdy a politiky.<sup>620</sup> Cílem filosofie je pak i péče o pravou politiku, neboli „konstituce a živé trvání politických subjektů, tj. lidí politicky aktivních, ale svou politickou aktivitu reflektujících na základě radikálního odstupu od vlastní politické aktivity i od sebe samých [...] a na základě ekstatické otevřenosti vůči řeči, světu a pravdě.“<sup>621</sup> Tím jsme se ovšem ocitli zpět u definice nepolitické politiky, kterou Hejdánek odkazující na Havlíčka a Masaryka popisuje jako politický boj, který neusiluje o moc, ale o omezení všech mocí v mezích co největší spravedlnosti. Zde vidíme, že tomu tak nejzákladněji a nejpozitivněji činí skrze vystavení politiků, ale venkoncem všech občanů, pravdě vyjevující pravý stav věcí a pravé perspektivy do budoucna,<sup>622</sup> což nicméně, jak Hejdánek uznává, je nesnesitelné, a proto politicky až „nemožné“.<sup>623</sup>

Politik zde zkrátka musí být tím, kdo filosofem nahlédnutou pravdu v obci „mocensko technicky“ usiluje prosadit. V tom smyslu je nepolitickým politikem a tvoří (napětí plnou) jednotu s filosofem, který pravdu kromě „přímého“ vlivu na politika prosazuje ještě dalšími způsoby, nejsilněji *vzděláváním* dospívajících, ale koneckonců *přesvědčováním* všech bez výjimky. Nezáleží pak už tolik na tom, že politikův vztah k pravdě je nepřímý na rozdíl od přímého vztahu filosofa a jeho žáků. Důležitější je, že pravý politik kromě jiného usiluje i o udržení prostoru pro přímé (filosofické) vztahování k pravdě, stejně tak jako pečuje o možnosti jeho zúročení v obci.

Takový výklad je ovšem v rozporu s výše popsanou Hejdánkovou argumentací proti Havlovu apelu na nutnost politické angažovanosti intelektuálů (viz kapitola třetí). Pokud i politika může být tvůrčí aktivitou, „uměním realizace nepravděpodobného“, pak je kritika Havlova vstupu do politiky pochopitelná jen za předpokladu jeho řazení mezi nepravé politiky, což je nesmysl.<sup>624</sup> Proto nelze než uzavřít, že v Hejdánkových textech vedle sebe existují dva rozpracované koncepty politiky, které nelze skloubit, přičemž se zdá, že nezdůvodněným a hlavně z jinak koherentního názoru vybočujícím je koncept z polemiky s Havlem. Anebo je nezbytné onu činnost filosofickou či uměleckou chápat jako základnější či hlubší činnosti politikovy, která je na danou osobu méně náročná; v případě jedince s talentem a vzděláním umělce či vědce je pak vstup do mocenské politiky úpadkem.

---

<sup>620</sup> FP, 16.

<sup>621</sup> RP, 759-760.

<sup>622</sup> FP, 25.

<sup>623</sup> Ačkoli výrazy „niterný“, „budoucnost“, „nepředmětnost“, „pravda“ evokují člověku blízké skutečnosti, nejde o nic přirozeného, příjemného či život ulehčujícího. Naopak, stejně jako není myšlení spontánní a přirozené, tak přesahy k budoucnosti a život z ní je řeholí. Lidé, ke kterým se Hejdánek hlásí, „nesou tíhu budoucnosti“ (viz např. osobnější text o obdivovaném příteli Janu Šimsovi: DP II, dopis č. 10 (31)).

<sup>624</sup> Srv. výše analýzu Rezka, který na Havlovu pseudopolitičnost poukazuje, leč v opačném duchu: Havel do politiky vnáší nepolitiku, a tak redukuje politiku na morálku a političnu nemůže dlouhodobě dostavačovat.

### 7.2.1. Dvojitá služba: filosofova integrace nedaného a politikova integrace různorodosti v obci

Jelikož člověk je z definice tvor společenský a politický, filosof přese všechnu lákavost a potřebu mimosvětské kontemplance a zaměřenosti na pravdu nemůže „přistoupit na to, aby se sám nepokoušel dotýkat se kruhů politických“.<sup>625</sup> Takové „doteky“ mají přitom jedinou možnou legitimní podobu:

„Existuje [...] jeden možný vztah filosofie k politice, resp. prakticko-politický postoj či spíše aktivita filosofa, v němž filosof zůstává filosofem a nemění se ani v utopistu, ani v cynika. Tímto ... jedině možným a žádoucím vztahem filosofa k politice je reflexe politické praxe, tj. jistý odstup ode vsí přímé vlády, ale zároveň aktivní, angažované kritické posuzování praktické politiky jednotlivce nebo skupiny, kteří moc mají nebo se na ní podílejí. Taková filosofie pak ukazuje podstatné rysy konkrétní politiky, které unikají běžnému pohledu, odhaluje její vnitřní rozpornosti, její nezabezpečené základy, její vratkost a její skutečné, ne pouze deklarované perspektivy. ... Cílem takové, politicky angažované, leč na moci se nepodílející a moc odmítající filosofie pak bude taková vláda, která bude vůči jejím kritickým reflexím tolerantní, a to nejenom ze slabosti, nýbrž z respektu a z ochoty naslouchat věcným argumentům, která však bude dost silná, aby představovala skutečnou vládu a pevnou, spravedlivou správu veřejných věcí.“<sup>626</sup>

Filosofova vazba k politikovi a ke společnosti zde shrnutá pod koncept reflexe zakládá všechny aktivity probrané v předchozí podkapitole (udržování kontinuity a integrity společnosti a s tím spojené orientování společnosti a výchovu jedinců tvořících občanské a vůbec lidské společenství). Nepolitická politika se v tomto smyslu jen zdánlivě vzdaluje národní politice Masarykově. Ta byla sice spjata i s konkrétním národem a jazykem, nicméně její ústřední ambice byly „světově vzdělávací“: měla v lidech rozvíjet občanské přednosti, humanitu a vztah k věčnosti; národ pak byl politickým projektem, jehož identitou byla rovná občanská práva, vědomí kulturní a politické sounáležitosti, demokratičnost a vzdělanost.<sup>627</sup>

---

<sup>625</sup> FP, 26.

<sup>626</sup> DP II, dopis č. 14 (35).

<sup>627</sup> Srv. Znoj (2005).



Na druhé straně ani politik nemá filosofa jen za nástroj svých čistě politických cílů, nýbrž ve své pravé a plné podobě se přese všechnu nezbytnou „zaujatost“ technicko-mocenskou politikou nakonec vždy rozhoduje na bázi „širší političnosti“, tj. oné péče o pravé celky (jednotlivce) tvořící pospolitosti, společnosti a lidstvo. Otevřenost pravdě, kterou filosof realizuje principiální reflexí na rovině zakládání a udržování identity a integrity jedince, uskutečňuje politik politikou jako uměním realizace nepravděpodobného na rovině zakládání a udržování integrity obce, společenství různě smýšlejících pospolitostí, sdružení a jednotlivců. Zde je úkolem u filosofa vyloučené hledání jednoty v kompromisu a jednoty různých zájmů a smýšlení.<sup>628</sup> Zbývá jen dodat, že Hejdánek hledání společenského a státního celku v praktické rovině nenechává na („romantickém“) hledání společného vědomí, nýbrž spoléhá na iniciativy od nejužších sdružení a různých spolků až po celostátní a politické instituce, které svojí prostředkující činností dokáží zajistit reálně fungující „pluralitu v jednotě“. Přes důraz na nutnost rozvíjení vědomí sounáležitosti a bratrství (především v duchu starosti o zbídačené) je tak Hejdánek spíše než entuziastou rousseauovského typu praktikem hegelovského ražení.

### 7.2.2. Integrace jedince a interpersonální vztahy

Zdůraznili jsme, že řádný politik promýšlí své plány a jednání také v kontextu reflexe nepředmětných výzev, byť jen zprostředkovaně přes zabývání se výsledky filosofových reflexí a z nich pramenících nároků – filosof má v tomto ohledu povinnost vydávat počet ze svých reflexí také veřejně, tj. tak, aby byly srozumitelné i ne-filosofům, v našem případě politikům. Jelikož základem filosofické reflexe je celek vnitřně sjednoceného jedince, pak i u politika, který na takové reflexi staví, celek nereprezentuje v prvním sledu politik či obec a vztah jedince k ní, nýbrž jedinec vyváděný z „daného“ do společenství s pravdou a druhými lidmi coby pravými, tj. „nedanými“ celky. Politikou je pak ale, a vypadá to, že dokonce v první

---

<sup>628</sup> „Společnost se stává politickým celkem nikoliv tím, že odstředivé nebo jinak rušivé tendence jsou likvidovány nebo blokovány, nýbrž tím, že se jim dostává perspektivy reálného společenského uplatnění, tedy že jsou ze strany druhých skupin či vrstev vintegrovány do rozhodovacích procesů a že jim tak je umožněno jednat se vyvíjet po svém, jednat mít vliv na vývoj všech ostatních, na vývoj společnosti jako celku. To není ovšem ani samozřejmé, ani snadno realizovatelné. K tomu je zapotřebí, aby si všechny skupiny či vrstvy společnosti osvojily jistou otevřenost vůči jinak smýšlejícím nebo jinak zainteresovaným složkám společnosti, ale také otevřenost vůči tomu, co je všem skupinám či vrstvám společnosti společné, co je pro jejich odlišné politické směřování společným a tudíž jednotícím ‚základem‘, přičemž ovšem tento základ vůbec nemusíme vždycky hledat ve společné minulosti, nýbrž také ve společné budoucnosti. Vůle k společné jednotě a integritě, jak se o tom obvykle mluví, je vlastně jen otevřeností vůči těm druhým, jinak smýšlejícím a jinak zaměřeným, a ochotou s nimi počítat natrvalo jako s partnery. Cesta k této budoucí integritě není ovšem možná bez kompromisů.“ DP II, dopis č. 14 (35).

řadě, péče o prostor pro osobní vztahy mezi konkrétními jedinci a pro jejich vztah k transcendentním výzvám. V tom smyslu odmítá Hejdánek jako politický středobod stát či obec a zdůrazňuje „politického jedince v interpersonálních vztazích k jiným politickým jedincům“.<sup>629</sup>

Filosof a s ním i pravý politik tak odmítají vysvětlování jedince z okolností, z toho, co je (ať už je to příroda, společnost, dějiny, svět či „on sám“) a bez respektu k tomu, „co být má“. Proti tomu vycházejí z faktu, že narozením nepřichází na svět člověk, ale zcela *nedostatečný* tvor, který bude i později vždy *nehotový*, který je nicméně schopen svoji nedostatečnost na rozdíl od nedostatečného světa reflektovat a napravovat: člověk tak „sám není jen tím, kým ‚jest‘, ale také a dokonce především tím, kým má být, kým by rád byl a kým (snad) bude, ale právě teď ještě není“.<sup>630</sup>

Ačkoli jsme zdůrazňovali personální ráz Hejdánkovy nepolitické filosofie, už jsme naznačili i zvláštnost „osob“, které tvoří ony *pravé* mezilidské vztahy. Totiž: když Hejdánek zdůrazní „osobitost“, „subjektivnost“ každého skutečného „zrození“, původu jedince (tak jako není produktem minulosti a přítomnosti, není ani produktem budoucnosti: „také k budoucnosti se vztahuje nikoli jako k něčemu, co je ‚dáno‘, nýbrž jako k nepředemětné výzvě, na kterou musí ‚on sám‘ za sebe odpovědět“),<sup>631</sup> pak jedním dechem ale řekne, že „on sám“, ten, kdo odpovídá, není tím, kým zrovna je, není nikým přítomným a nemůže proto být „ze sebe“: člověk nesmí napodobovat ani sám sebe, nesmí se k sobě vracet, protože „není to, co ‚jest‘. Každým svým (podstatným) krokem musí (má) člověk jít dál, tedy za sebe a nad sebe, musí sám sebe překročit a přesáhnout“. Lidský jedinec, subjekt „není žádným daným jsoucnem, ale je – právě jako ode všeho a ze všeho pouze daného a jsoucího vy-volaný – pověřen něco skutečného, tj. skutkem napravujícího, ve světě vykonat.“<sup>632</sup> Takové pojetí člověka či subjektu (nejen člověk tvoří u Hejdánka „subjekt“) tedy předpokládá pojetí nepředemětné skutečnosti, která je rovněž živá a schopná „vyvolávat“ subjekt. Subjekt pak má dvojí úlohu:

„Jestliže přijmeme to pojetí skutečnosti (určitého typu), které ví o proměnách a proměnlivosti všeho, pak subjekt (aspoň lidský subjekt) je tou zvláštní skutečností, která má vliv na své proměny. Ten vliv je dvojí: jednak musí subjekt zadržovat onu pomíjivost všeho, musí ovlivňovat své proměny tak, aby v nich a navzdory jim

---

<sup>629</sup> FP, 17.

<sup>630</sup> KFA, kap. VIII.

<sup>631</sup> Srv. Patočka (1990), 20: Hejdánek zde v duchu Patočky nezaměňuje transcendentní, živé nejsoucí bytí za věčné, strnulé jsoucno metafyziků.

<sup>632</sup> KFA, kap. VIII.

všem zůstával ,týž‘ (ona ,identita‘, o kterou subjektu jde, nemůže alespoň zčásti nepřipomínat identitu známou z ,geometrického‘ myšlení: také subjekt, nejenom trojúhelník a kruh atd., je něčím víc než jen tím, co je myšleno a míněno, tedy i víc, než za koho či za co se sám subjekt má). Ale subjekt má neutuchající potřebu či spíše vnitřní tendenci se stávat něčím víc a někým novým, trochu jiným, než čím a kým ,právě jest‘. Subjekt je tedy vždycky do jisté míry ,svobodný‘, tj. není pouhým následkem sebe sama a okolností, nýbrž je subjektem proměny sebe sama a ovšem také proměny okolností. Subjekt tedy nejenom zadržuje změny, které jej vzdalují jemu samému, nýbrž stejně tak aktivně uskutečňuje změny, jimiž se stává víc a lépe sebou samým.“<sup>633</sup>

Nezákladnějším skutkem subjektu je stávání se sebou samým (sebe upevňující překračování sebe sama) a uvolňování prostoru druhým k témuž. Tak umožňuje v lepším případě integraci sebe a druhých a) s druhými („...první skutečností... je druhý člověk. Subjektivismus [...] je dokladem toho, že tomu, kdo jej opravdově zakouší, se nepodařilo najít v žádném druhém člověku skutečného partnera, kterého by mohl respektovat jako skutečně ,toho druhého““)<sup>634</sup> a b) s nepředmětnou skutečností, a těmito „dvěma kroky“, které ale lze rozdělovat na dva jen uměle, se stávat tím, kým být má, tím, kdo existuje (vyčnívá ze sebe ven, překračuje sebe sama) a pouze „není“.

Vztah k druhým, integrace s nimi se rozvíjí přitom již od narození, v asymetrickém vztahu rodič – dítě: bez bezpodmínečného respektu k budoucnosti každého dítěte, k tomu, že mu umožní otevřít se světu (který ovšem nepatří ani rodičům majícím již zkušenosti s takovým otevřením a dalším, neustávajícím otevíráním), čímž založí své občanství ve světě (a tak do jisté míry uvolní vázanost na rodiče, především na rodiče jako „dané osoby“), nelze budovat společnost či stát. Otevření světu přitom nelze čekat od „přirozenosti“, vstupní branou je „nepřirozená“ (po narození nepřítomná, a ani později „automaticky“, bez námahy, vytrvalosti a chuti „nepřirostlá“, ale osvojovaná) řeč a porozumění, které si jedinec může osvojit jen a teprve v interpersonálních svazcích – mluvit „jazyky lidskými“ se bez druhých lidí bez výjimky nelze naučit: „k prolomení hranic osvětí (a tím [...] na lidské úrovni subjektivitu) je zapotřebí pozvání a pomoci druhých bytostí, které už svou přirozenou subjektivitu překročily a přicházejí se

---

<sup>633</sup> Hejdánek (1996).

<sup>634</sup> KFA, kap. IX.

sympatií a s láskou se sklonit k dítěti, které se má člověkem teprve stát, aby respektovaly nikoliv jeho danost, nýbrž jeho nedanost, totiž jeho budoucnost a jeho poslání.“<sup>635</sup>

Hejdánek zdůrazňuje, že v tomto prvotním, rodičovském vztahu jako i v dalších intimních vztazích jde o cosi základnějšího (ale přitom nikoli nižšího) než ve vztazích společenských. Láskyplné a přátelské spolubytí s druhými je tím, co prolamuje „vlastní daný svět“ a ukazuje k možnému poodstoupení od sebe (ale nakonec – řekněme v druhé fázi lásky, tj. lásky erotické – i od blízkého, rodiny, „přízně“):

„Narozené dítě potřebuje nikoli společnost, nýbrž druhého člověka, bytostnou blízkost ‚toho druhého‘, tedy ne pouze společníka, nýbrž ‚bližního‘. Vztah lidské blízkosti či ‚bližnosti‘ nesmíme redukovat ani na emoce, ani na mravy či ethos (ačkoliv obojí v něm má značnou důležitost). ‚Ten druhý‘ se nám stává někým osobně blízkým za dvojího předpokladu, který se musí stát předpokladem jedním, tj. dokonale sjednoceným, totiž: 1) že jsme mu nakloněni do té míry, že kvůli němu jsme ochotni omezovat sebe, dávat se mu k dispozici, plně se mu otevřít, dělat pro něho, co je v našich možnostech, což ovšem všechno předpokládá, 2) že si toho druhého nevymýšlíme, ale že se setkáváme skutečně s ním, kdo je a jaký je; a to je možné jen ve světě slova, řeči, tj. v rozhovoru (a zde zase nesmíme zaměňovat jazyk za řeč, pronášené a psané věty za společnou přítomnost v porozumění a oné nakloněnosti, totiž pravé lásce).“<sup>636</sup>

Teprve takováto otevřenost světu a druhým jako v pravdě dlícím subjektům – umožňuje pravou a odpovědnou politiku, protože v ní je komu a na co odpovídat, neboli v ní přicházejí skutečné, nové výzvy. Jako „vyčnívající ven ze sebe“, společnosti a všeho daného, nemůže člověk „být chápán jako bytostně společenský tvor“ a společnost nemůže být brána jako pro něho ustavující a jeho životu dávající smysl, nýbrž naopak jedinec musí přicházet se smysluplností, na jejímž základě společnost ustaví. Přírodní a společenské prvky člověka musí v tomto smyslu být „přetvářeny k lidské podobě, povznášeny na lidskou úroveň“, protože lidský jedinec „není ani dílem kultury a civilizace. Není dokonce ani jen svým vlastním výtvozem, i když na sobě má a

---

<sup>635</sup> RP, 756, 754. Srv. KFA, kap. IX: „...ontogeneze člověka není rozvíjením něčeho, co je v něm už od počátku nějak dáno, nýbrž je překračováním takových daností k tomu, co ‚dáno‘ není, ale co – nebo spíše: kdo – ‚se dává‘, tj. co nebo kdo přichází a aktivně se k nám sklání v náklonnosti, přátelství a lásce.“

<sup>636</sup> KFA, kap. IX.

musí pracovat.<sup>637</sup> Nejde tak ale o hiát mezi dvěma nesouměřitelnými světy, nýbrž o konzistenci, svět společenský a politická jednání by měly *navazovat* na ony přátelské vztahy jak jen je to mezi „cizími“ lidmi možné, a to i z důvodů „politických“: podpoří tím totiž bytostné vztahy, na nichž může politika sama spočívat.

Hejdánkova antropologie, na které stojí jeho pojetí pravé politiky i filosofie, jinými slovy říká, že člověk žije na dvojí rovině – první je živočišný život v uzavřenosti soukromého světa, „svého osvětí“, kde se jedinec vcelku s přehledem vyzná, rutinně a tradičně funguje, obstarává živobytí. Druhou rovinou je svět řeči, který je oproti osvětí „otevřený“ a jedince „otvírá“ světu – ovšem i s jeho osvětím, které tím komplikuje, protože do něho „zatahuje“ svět, z něhož nikdy osvětí nelze vytvořit: „Mezi osvětím a světem řeči vzniká trvalé napětí, neboť osvětí, ať už je jakkoliv rozsáhlé, je vždycky konečné a omezené, kdežto svět řeči je světem otevřeným a proto nekonečným (i když nikoliv neomezeným).“<sup>638</sup> A politika – jako každá lidská činnost – má sklony stávat se „osvětím“, zůstávat u osvědčených vzorců chování a uzavírat se tak před světem. Nicméně do politiky jako do každé „vyšší aktivity“ člověka se nutně svět řeči „prolamuje“. Jedinec se pak rozhoduje, a buď jde obtížnější cestou nekonečného vypořádávání s problematickým světem řeči, kde se nikdy nelze natrvalo „zajistit“, a svět všední, každodenní podřizuje otevřenosti světu řeči, neboli aktivity jako je politika orientuje více na svět řeči než na svět „soukromý“, anebo naopak mění „povahu řeči tak, aby odpovídala povaze uzavřeného osvětí, do něhož se [člověk] skryl. Tato uzavřenost ‚řeči‘ pak ve skutečnosti proměňuje řeč v neřeč, totiž v pouhý komunikační prostředek nějaké kolektivity, vymezené profesionálně, funkcí ve společnosti, ... konkrétním (konečným) politickým cílem...“ Jedinec, který takto redukuje řeč plnou výzev na prostředek sloužící prosazení dopředu daných zájmů a potřeb, nedostává plně svému lidství a žije kýčovitě.<sup>639</sup>

Jedinec vpouštějící ne-daný svět do svého života (Hejdánek mluví o prolomení hranic osvětí, tj. i subjektivitu) na sobě vymáhá tvořivost, kritičnost, ochotu opustit sebe sama s nejistotou, jak a jestli se bude možno vracet zpět, a tak i odpovědnost (nejen vůči světu či nepředmětným výzvám, ale i vůči tomu, koho opouští), a získává za to možnost dennodenního zápasu o

---

<sup>637</sup> KFA, kap. IX. Zde srovnej teze z Rádlovy *Útěchy* a Hejdánkuv výklad posledního Rádlova díla (viz Hejdánkova předmluva k *Útěše*).

<sup>638</sup> DP II, dopis č. 7 (28). Odtud celý odstavec o Hejdánkově „antropologii“.

<sup>639</sup> „...pokleslost pobývání těchto lidí ve skutečně lidském světě, z něhož recipují a osvojují si jen druhořadé a odvozené skutečnosti, především produkty, statky a pozice. Pokleslost, úpadkovost, parazitní forma a všestranná odvozenost života i myšlení člověka, který se uzavírá ve svém osvětí a pokouší se uzavřít všechny průduchy do světa slova, do otevřeného světa lidí a do světa, v němž vládne zájem světa nad světem zájmů, pravda nad použitelností a právo nad mocí – to vše nám dovoluje mluvit o ‚kýčovitém člověku‘ [...]. Jestliže chápeme skutečnou hodnotu jako kritérium a ne jako artefakt, pak pro kýčovitého člověka je charakteristické, že do svého života dokáže hodnotu zařadit pouze jako kulisu, jako dekoraci.“ DP II, dopis č. 7 (28).

smysluplný, totiž k celku se vztahující život. Tato smysluplnost je jiného druhu než významy fungující v osvětí – ty jsou se všemi principy, hodnotami a cíli z první roviny relativizovány. Sice nadále mají svůj význam, ale jsou upozaděny, v novém světle mohou být přehodnoceny a navždy ztrácejí ústřední charakter hodnot, které „za jedince“ rozhodovaly, co a jak dělat.<sup>640</sup>

Vrátíme-li se k původnímu problému vztahování se k nepravým celkům, pak platí, že ani filosofovy systémy, ani politikova obec nesmí znamenat opuštění výše popsaného „otevřeného života“, nesmí postrádat jeho „otevřenost“, nýbrž naopak k ní, jak jen to jejich úkoly at' už v kontemplaci, budování systému či v životě tady a teď dovolují, musí odkazovat a směřovat. Vyčítat politikovi nepravý celek – stát, by bylo totéž jako vyčítat nepravý celek filosofovi – v podobě jeho systémů či teorií. Obé představují jen zlomky jejich práce. A i když dobře fungující stát je pro politika zásadním cílem, podobně jako systém pro filosofa, ani v jednom případě není sám o sobě dostatečný. Oba „výtvoř“ jsou jen prostředky k cíli, kterým je péče o jednotlivé lidi a lidství. Pokud se tato koncepce zdá být v politice nereálná či bez jakýchkoli praktických dopadů, pak opak je pravdou: v politice toto pojetí má zásadní a zcela konkrétní důsledky – výše vykreslený pravý politik při politických vyjednáváních například nikdy nebude prosazovat mezinárodně-politický aspekt na úkor konkrétních lidí. Jeho zdánlivě prvotní úkol – politika – bude v celkovém horizontu, který i on bere jako plnohodnotný člověk na zřetel (v tom spočívá jeho „pravost“), paradoxně druhotný, tj. kvůli politickým cílům odmítne obětovat lidi.<sup>641</sup>

Hejdánkův přístup je přitom vysoce aktuální a lze ho srovnávat s nejnovějšími filosofickými kritikami politického dění v Evropě: nejenom Habermas a Beck kritizují bezohlednost německé i celoevropské politiky vůči konkrétním lidem a dokonce právě v jednotnějších aktivitách těch, „kteří jsou v celé Evropě postiženi politikou úsporných opatření jako lidské ‚kolaterální škody‘“, v těch „nadbytečných“, prekariátu a z nich pramenící „subverzivní práci sociálních

---

<sup>640</sup> „Člověk jakožto člověk je primárně orientován na hodnoty, které nejsou relativní, jen odvozené od jiných, nýbrž které vpsledku garantují celou jeho hodnotovou orientaci. Z podstaty věci to musí být hodnoty, jimiž on sám nevládne, jež on sám nestanoví a jež se vymykají jeho manipulaci. Jsou to hodnoty (a kritéria), jež nemá prostě po ruce, nýbrž jichž se musí vždy znovu a s velkým úsilím dopracovávat; hodnoty, které mu nejsou jednoduše k dispozici, nýbrž kterým se naopak musí k dispozici dávat sám. Respektováním těchto hodnot zaměřuje člověk svůj život k cílům, jichž nikdy definitivně nedosahuje, nýbrž jimž se buď přibližuje, nebo od nichž se vzdaluje. Jsou to cíle ‚nekonečné‘, tj. nikdy nekončící úkoly, cíle, které lidský život orientují spíš principiálně než účelově, které tedy náleží spíše mezi počátky a zdroje smysluplného života než mezi výsledky, jichž dosahuje a u nichž končí.“ DP II, dopis č. 7 (28).

<sup>641</sup> DP, 2. dopis. Srv. např. Hejdánek (1990e): „Žádný politický zájem, dokonce ani žádný národní zájem a žádný nejvyšší státní zájem nesmí převážit a dokonce ani jen intervenovat tam, kde jde o základní otázky lidských práv. Porušování lidských svobod, omezování a znesnadňování odporu proti útlaku z jakékoliv strany nemůže být nikdy ospravedlněno poukazem na jakékoliv politické zájmy, nutnosti a potřeby.“

hnutí“ spatřují naději na záchranu Evropy.<sup>642</sup> Hejdánek připouští, že jeho pojetí politiky – pravé politiky – je radikální, nicméně odmítá jeho utopičnost. Ona radikalita je totiž oslabena paradoxem: radikalita jeho *politiky* spočívá v založení její integrity na *nepolitické* bázi, tj. na duchovní orientaci beroucí v potaz co nejširší a „nejhlubší“ celek. „Radikalita“ je u něho výhradně cestou ke kořenům, k podstatě věci, k celkovému, principiálnímu promyšlení. A tak je vlastně neradikálním „kompromisem se skutečností“ (Rádlův výrok).<sup>643</sup> Podobně dnešní filosofové hovoří o „revolučnosti“, nicméně ji netradičně zakládají v *utvářející, velké* politice, která oproti politice malé, mocenské, která provádí stávající pravidla a hlídá jejich dodržování a reprodukci, pravidla proměňuje a společnost transformuje.<sup>644</sup> Beckova velká politika je Hejdánkovou nepolitickou politikou, respektive pravou politikou „umění nemožného“ z nepolitické politiky vycházející.

### 7.2.3. Filosofie a politika versus emancipace moci

Od vlády či politických stran jistě nelze čekat, že budou jako Charta 77 neúčelovým společenstvím, „kde se lidé sdružují, aby si byli vzájemnou pomocí v životní orientaci na ‚cíl‘, který je spíše normou a pravidlem pro jejich jednání“.<sup>645</sup> Hejdánek pouze usiluje, aby se nechávali vzdělávat, inspirovat a poměřovat neúčelovými dimenzemi lidského života. Namísto nemístné výzvy k neúčelovosti varuje před zásadou „účel světí prostředky“ a připomíná Hegelovu tezi, že „pravda není až na konci cesty, nýbrž se k ní nutně vztahuje celá cesta. [...] účelu může být dosaženo nikoli jakýmikoliv, nýbrž jen účelu přiměřenými prostředky. Existují prostředky, které vedou k cíli jen zdánlivě, ale ve skutečnosti ten cíl deformují, vyprazdňují, ničí“. Účelnost jistě do politiky jako každého praktického života patří, jen nesmí být vyvýšena nad politiku a život samotný.<sup>646</sup>

Hejdánkuv přístup rovněž neznamená redukci politiky na filosofii. Když politik předstírá orientaci na hodnoty samé, pak z politiky dělá ideologii, podobně jako na druhé straně filosof aspirující na vedení státu či národa opouští kritické myšlení a principiální reflexi ve prospěch mocenské politiky. Politika sama nemá přístup k hodnotám, stejně jako filosofie nedisponuje

---

<sup>642</sup> Beck (2015), 96-7, Habermas (2013), 134.

<sup>643</sup> DP III, dopis č. 12 (52).

<sup>644</sup> Beck (2015), 28-9.

<sup>645</sup> DP II, dopis č. 7 (28).

<sup>646</sup> Viz např. Hejdánek (1981),

prostředky k zajištění dobrého běhu státu, ba dokonce ho ani nemůže zakládat, rozvrhovat a plánovat.<sup>647</sup>

Filosofie se sice vztahuje k celku jako žádná jiná lidská aktivita, nicméně „sama tento celek nepředstavuje ani jej není schopna svými prostředky realizovat. Filosofie nikdy nemůže být celým životem, naplněním životních úkolů a životního poslání. Z podstaty věci nemůže filosofie přejít v praxi, tedy ani v politickou praxi...“<sup>648</sup> Jako reflexe nicméně může praktický lidský život včetně života politického orientovat a usměrňovat. Hejdánek napříč svým dílem poukazuje na krizi náboženství, které usměrňovalo života člověka v minulosti (před ním tuto roli plnil dnes už neaktuální mýtus), a které by filosofie měla jako orientující síla reflektovanější vystřídat.<sup>649</sup>

Filosofie tedy nemůže jedinci „nahradit“ či ztělesňovat život<sup>650</sup> a jako jeho součást politiku, to je ztráta nejen života, ale i filosofie. Filosofie dokonce nemůže život a politiku ani programovat, rýsovat ideální společnost, obec a život. Jediné, co může dělat, v čem je dokonce nenahraditelným pomocníkem v životě, je ona reflexe: kritické posuzování, varování či podporování konkrétních životních aktivit a směřování. V případě politiky musí kriticky ukazovat

„povahu určité politiky, jejích programů i jejích výsledků v širších kontextech a vposledu v kontextu světového celku nebo alespoň ve vztahu k němu. Už tím se dostává většinou do značného napětí s politickou skutečností, neboť ji zbavuje ideologického pozlátka a relativizuje oprávněnost jejích nadměrných nároků v jedněch případech, kdežto v jiných naopak odhaluje její přízemní pragmatičnost, nízkost jejích motivů a její lhostejný až cynický vztah k základním hodnotám.“<sup>651</sup>

---

<sup>647</sup> „Politika se nikdy nemůže a nesmí stát aplikací nějakého konkrétního filosofického rozvrhu či systému, protože celá její stavba roste z docela jiných kořenů. Filosofie také není povolána k tomu, aby předkládala své vlastní politické programy, aby malovala své představy ideální společnosti a ideální obce.“ DP II, dopis č. 15 (36).

<sup>648</sup> DP II, dopis č. 15 (36).

<sup>649</sup> „...v současné epoše, kdy je už v naprostém rozkladu mýtus a kdy náboženství se stává stále společensky perifernější záležitostí, je filosofie nezbytná nejen jako prostředek sebeuvědomění člověka (v tom jí stojí po boku i umění), ale především jako cesta k vidění sebe a člověka vůbec i jeho situovanosti v celku světa v plném, pravém světle, a to nikoliv pouze v podobě danosti, ale také a zejména v podobě nedanosti, totiž výzvy a orientovanosti do budoucnosti. Jsou životní scestí, jejichž pravou povahu je schopna odhalit pouze filosofie. A to zase platí také v politice, v konkrétních politických hnutích a programech.“ DP II, dopis č. 15 (36).

<sup>650</sup> To je, mimochodem, rovněž argument pro nutnost nestudovat nikdy filosofii samotnou, jednooborovou.

<sup>651</sup> DP II, dopis č. 15 (36).



Vrátíme-li se k původní otázce, blízkost filosofie a politiky spočívá také v tom, že bez veřejného vystupování a politického působení je každý duchovní život, tedy i filosofický, „invalidní“. I filosofie, jakožto na celek aspirující disciplína, musí vystoupit na světlo světa vstříc společenské a politické realitě. I když nemůže tvořit konkrétní politický program, může, ba musí tvořit „jisté rámcové perspektivy pro politiku, jíž se cítí blízko a v níž shledává spřízněné momenty“.<sup>652</sup> Touto soupatřičností má přese všechny možné výhrady přece jen blíž k politice než k čemukoli jinému (dokonce i než v mnohém k tak blízkým umění a vědě). Ovšem opět: filosofii „blízká politika“ nemůže v podstatě „spadat“ pod nic jiného než pod to, co jsme výše popsali jako charakteristiku „pravého politika“: politika, jehož cílem je „uchovat maximum otevřených možností pro každého člena společnosti a pro každého občana“, přičemž jednou z nejčastějších překážek k tomuto výhradnímu cíli je právě tlak státu a politiky samých. Pravá politika tudíž chrání občany před politikou samotnou, bojuje proti politice samotné, v její tendenci „k emancipaci ze své služební role a k využívání či spíše zneužívání své váhy k soustředění všeho, co se ve společnosti děje a oč lidé usilují, k posílení sebe samotné“.<sup>653</sup>

To ale znamená, že filosofie i politika se chtě nechtě do „lidského poslání“, které je jinak výsadní záležitostí jedince, jeho svědomí, citu, víry, myšlení a ovšem interpersonálních družeb, pletou. Jedinec se z definice nemůže rozhodovat bez pomoci či intervence filosofie (vzdělání) a politiky (společnosti), respektive vždy se tak děje v jejich rámcích a v tomto smyslu je možno mluvit o tom, že se jedince legitimně zmocňují. Filosofie je pak základnější nejen proto, že tematizuje lidský život v jeho celku, ale i proto, že podmiňuje samotné politično, respektive jedince v jeho političnosti – právě v tom je ovšem i ona spřízněnost obou disciplín či rovin života: „...sledovat rozvoj filosofie a zůstat v dotyku se současným stavem (s diskusí, jak probíhá) je zapotřebí k tomu, aby občan zůstal na úrovni politicky, tj. jako občan“. Proto filosofova odpovědnost sahá dále či zásadněji do společnosti než odpovědnost jakéhokoli jiného vědce.<sup>654</sup> Z hlediska politiky platí vcelku totéž, jen na vyšší, ovšem méně základní rovině:

„Bez společenského a politického ovlivňování se žádné takové lidské rozhodnutí neobejde a nevymkne se mu; jde však o to, že každá dobrá politika se ve svém ovlivňování a ve svých zásadách hledí uvarovat každého násilí, že se bude opírat o

---

<sup>652</sup> DP II, dopis č. 15 (36).

<sup>653</sup> DP II, dopis č. 15 (36).

<sup>654</sup> Filosof musí „více než kterýkoliv jiný odborník pečovat o tzv. popularizaci svých zkoumání resp. jejich výsledků (ovšem u filosofie jde spíše o způsob myšlení než o ‚výsledky‘), tj. o to, aby to, čeho se v průběhu svých výzkumů domohl, sděloval co nejsrozumitelněji všem, kdo o to projevují zájem.“ Hejdánek (1989c).

přesvědčování, argumentaci, že se bude snažit o dosažení vzájemné a oboustranné dohody, založené na oboustranném porozumění atd. atd. – a že tedy užití moci a mocenských prostředků v otázkách, které musí každý člověk řešit sám před svým vlastním svědomím, musí být – když už k němu dojde – naprosto ojedinělou výjimkou, navíc vystavenou jak odborné, tak občanské kritice a splňující za tím cílem všechny požadavky veřejnosti a neutajování.“<sup>655</sup>

Jedinec má přednost, jenže boj sama se sebou, v němž je třeba zvládat své vlastní mocichtivé a ulevující tendence, se děje vždy již ve společnosti, která je politická a duchovně-dějinná, u jejichž kořenů a způsobů myšlení stojí filosofie. Upřednostnění jedince pak neznamená jejich opuštění. Politický a filosofický „doprovod“ by se pouze měl omezit na otevřenou výchovu a pomáhající a povzbuzující, spíše než zabraňující, omezující a odstrašující vliv.

#### 7.2.4. Úspěšný politik a prohrávající filosof

Předchozím důrazem sugerovaná blízkost mezi filosofem a pravým politikem nesmí ovšem zastírat jejich odlišnost. Ta spočívá v rovině, na níž politik a filosof péči o humanizaci světa uskutečňují, a s ní spojené odlišnosti cest (včetně způsobu myšlení), kterými se k dosažení kýženého vydávají.<sup>656</sup> Politik spoléhá na moc, s jejíž pomocí udržuje chod obce, filosof se naopak přímo opírá o nulový podíl na moci, který podmiňuje otevřený vztah s pravdou. Filosof tak vede předem prohraný zápas, který ale není marný, kdežto o politikově úspěchu svědčí vítězství, prosazení svého, byť ovšem jen v rovině dočasného vládnutí v proměnlivém světě pozemšťanů.<sup>657</sup>

Politikova výrazná a nakonec rozhodující závislost na moci nutně „zakřivuje a zmenšuje sféru svobody, protože spotřebovává, reguluje a kanalizuje přicházející budoucnost“.<sup>658</sup> Řídit se mocenským úspěchem nutně znamená řídit se alespoň do určité míry voliči a jejich zájmy a kalkulovat v rámci daného – to vše v lepším případě s ohledem na nahlédnutou pravdu, v kompromisu s nepředmětnými výzvami. Filosof naopak *přímo a nekompromisně* žije a myslí z budoucnosti, a tak zvětšuje sféru svobody. Nikoli tedy, že se ničím neřídí tolik jako

---

<sup>655</sup> DP II, dopis č. 15 (36).

<sup>656</sup> FP, 18 a n.

<sup>657</sup> FP, 24

<sup>658</sup> FP, 20.

přicházející pravdou – to může být náležitý postoj politika. Filosof se řídí pravdou buď „absolutně“, anebo vůbec. Jistě, jako nedokonalý pozemšťan někdy napíná své síly více, někdy méně, někdy disponuje větším talentem a lepšími schopnostmi, a v tom smyslu platí, čím otevřenější budoucnosti, tím lepší filosof a kritický myslitel. Ohledně moci ovšem – na rozdíl od ohledu na život jako takový – se vždy zbavuje všech jejích možných podob co nejrozhodněji, aby nechal promlouvat a působit budoucnost. To je nejzákladnější charakteristika filosofie, *conditio sine qua non*.<sup>659</sup>

Zatímco pro politika platí, že musí být úspěšný, musí být slyšet a vládnout, filosofové se od dávných dob namísto řečnění a prosazování na veřejnosti uchylují se svými žáky a školami na okraje obcí, kde nejenže mizí hlahol lidí s jejich starostmi a zájmy, kde se dokonce ztiší i filosofové sami, aby naslouchali přicházející pravdě. Hejdánek ovšem patří k filosofům, kteří přes osamělý zápas v pracovně usilují v kompromisu se životem představovat navíc „veřejný rozum“, který se pohybuje napříč pravdou filosofie a věrohodností žitého světa. Snaží se tak v konkurenci různých teorií, koncepcí a hlasů včetně iracionálních sil, „aby pro svá teoretická stanoviska dosáhl svobodného souhlasu“. Tímto způsobem se stává nepoliticko politicky činným – ne ve smyslu bezprostřední politické praxe, ale teoreticky podložené aktivity v širším smyslu, jejíž stanoviska a interpretační přístupy hledají odezvu v aktivitách bezprostřední politické praxe.<sup>660</sup>

Rozdílnost rovin, na nichž filosof a politik působí, přináší i rozdílný status obou postav (aktivit) v rovinách jim primárně nepříslušejících – jakmile by filosof měl zažívat úspěch v rovině běžného života a v politice, respektive jakmile by zažíval úspěch „politický“, svědčilo by to o jeho selhání na rovině filosofické.<sup>661</sup>

---

<sup>659</sup> „Politika představuje ovšem sféru, kde se mimořádně mocně prosazují nejrůznější setrvačnosti a neosobní trendy, tzv. ‚reality‘. Politik málokdy přichází k čistému stolu, ale většinou přebírá do svých rukou otěže rozjetých mechanismů, jejichž dynamika může být ovlivňována, ale málokdy zcela ovládnuta. Filosof může (a měl by) chápat příčiny, proč určitá politika není schopna se rychle vymanit z dosavadních pochybných tradic, a musí srovnávat a hodnotit relativní pokroky nebo úpadek; ale nikdy nemůže u relativního, relativistického hodnocení docela zůstat. A to je právě moment, v němž se cesty filosofovy rozcházejí s cestami politika. I v nejlepším případě, kdy má určitá politika, určitý politický program oprávnění, jež filosof může uzнат, když se tato politika setkává s jeho porozuměním a dokonce sympatiemi, zůstává filosof na jiné rovině a zachovává vždycky určitý odstup od kterékoliv politiky.“ DP II, dopis č. 15 (36).

<sup>660</sup> Oesterreich (2013), 11-12. Oesterreich v Hejdánkově duchu obhájí veřejné působení filosofie (jen namísto nepolitické politiky užívá výrazu politika), kdy „použitím rozumu ve veřejné sféře musí zprostředkovat věrohodnost pravdy“, což představuje nebezpečí (demagogie), protože jde o rétoriku, ale je to i „šance získat vliv, který se zpravidla netýká každodenní politiky, nýbrž kultury politického výkladu. Takového vlivu se filozofie – zvláště institucionální filozofie, jejíž existence ve světě dějinného života dlouhodobě závisí na její věrohodnosti pro veřejnou sféru – sotva může zříct.“ (62) Hejdánek neřeší pouze samotný problém použití jiné formy řeči a myšlení (rétorika versus věda, akademický spor versus veřejný spor) a vystoupení v „jiném světě“, pravda je pro něho spíše z tohoto světa než ze sféry akademického teoretizování, a tak působení zde a nyní vidí jako pole filosofii vlastní. Hejdánkovo vystupování na veřejnosti pramení z osobitého chápání filosofie jako „praktického“ povolání, kdežto Oesterreichovo z obecné definice filosofie jako vědy a teorie.

<sup>661</sup> „Pro filosofa a vůbec pro filosofii nespočívá ‚úspěch‘ v tom, že se prosadí sama, že získá většinu, že se

K tomu se váže distinkce mezi intelektuálem-vzdělavcem či filosofem a intelektuálem-sofistou. Sofista je intelektuál podnikatel, který svůj intelekt za úplatu propůjčí jakékoli zakázce, přizpůsobí se daným požadavkům místa a času. Oproti sofistovi, který sice poráží hloupé a šíří inteligenci, si intelektuál-filosof hledí pravdy, a tak zbavuje společnost nejen bezmyšlenkovitosti a hlouposti, ale i zla. Jen o takovém intelektuálovi lze říci, že vůči moci a zakázkám tohoto světa ztroskotává, aby napomáhal prosazení pravdy teď a tady: „... jestliže ta pravda skutečně má být mocnější než cokoliv, co jest, co je jsoucí, pak to znamená, že intelektuál sází na něco, co není, proti tomu, co je. V jistém smyslu musí to, co jest, skutečně zvítězit. Jenomže každé ‚jest‘, všechno, co jest, pomíjí. A pravda přichází z budoucnosti.“<sup>662</sup>

K rozdílu v rovině působnosti patří rozdíl v důrazu, který kladou obě „povolání“ rozdílně. Filosof se oproti politikovi nesoustředí primárně na věci obecní, nýbrž na pravdu a s ní spojený pravý celek – tj. na jedince, a teprve proto na obec jako takovou, tj. nepravý, protože zvenku složený celek, jehož smyslem je umožňovat dobré prospívání celků pravých, jedinců. Politik (pravý) se naopak soustředí na péči o obec a vztah k pravdě nechává na druhých (filosofech, vědcích, umělcích), které ale vyhledává, aby mu pomohli udržet s pravdou kontakt. To v první řadě znamená možnost vidět své dosavadní i plánované aktivity ve světle pravdy, tj. přicházející budoucnosti a celku světa.

Pravý politik tak sice „z druhé ruky“ nicméně je skrze filosofickou reflexi v kontaktu s pravdou. Ten kontakt či vztah přitom není žádná dodatečná kratochvíle, protože jen skrze něj si politik udržuje schopnost samostatně a zdůvodněně (politicky) uvažovat a jednat, tj. nebýt ve vleku „daného“, ale kriticky, ve světle pravého reflektovat svoje působení a výhledy příští.<sup>663</sup> To především znamená, že jeho politické myšlení a rozhodování není výhradně ve vleku ohledu na moc, protože tento ohled je vždy v napětí s ohledem na (zprostředkovanou) pravdu. Dobrý politik je v duchu pravdy otevírající nové horizonty mužem kompromisu pravdy s požadavky

---

osvědčí ve své kritické funkci a pronikavosti svého pohledu; to vše je pouze průvodní znak, který sám o sobě může být také klamný. [...] takový velký úspěch se opravdovému filosofovi musí jevit jako krajně podezřelý. Pokud jde totiž o osud filosofa samotného, jeho cílem jako by nebylo vítězství, nýbrž spíše prohra: osudem filosofa a filosofie vůbec je neúspěch, selhání, ztroskotání. Ne ovšem ledajaké selhání a ledajaký neúspěch, nýbrž specificky filosofický. [...] totiž prohra tváří v tvář pravdě samé (resp. ‚tomu pravému‘). [...] Veškerá opravdově filosofická aktivita míří tedy k tomu bodu, kdy sama umlkne a ustoupí, aby plně zazněla pravda.“ FP, 24. Podobně Hejdánek (1978b): „Filosofie se liší od pouhé politické techniky a taktiky tím, že se nevyhýbá svému ztroskotání, nýbrž především omylu a lži. Filosofie může a smí prohrávat, pokud to lépe pomůže pravdě k vítězství. Přesněji řečeno, prohrávat tímto způsobem může filosof; filosofie jako láska k moudrosti a k pravdě nemůže ohrozit žádná prohraná bitva, neboť válku prohrát nemůže, dokud zůstane opravdovou filosofií.“

<sup>662</sup> *Intelektuálové a moc* (1991).

<sup>663</sup> „Filosofie, reflektující politické jednání a politické programy, není jejich pouhým sebeuvědoměním, tj. není pouhým protažením jejich orientace a jejich principů do vědomí, nýbrž je jejich uvedením na světlo dne, na plně osvětlenou scénu otevřenosti světa – jejich postavením do ostrého světla pravdy.“ RP, s. 755-6.

prakticky fungující politiky (a ne jen kompromisu s ostatními politiky).<sup>664</sup> Filosof oproti pravému politikovi takové kompromisy dělat nemusí, neb popularitu a s ní spojenou moc nepotřebuje, ba přímo nemůže mít. Potřebou filosofa je pravý politik, kompromis, který dělá, je vstřícnost vůči politikovi, který zajišťuje takovou společnost či stát, kde je prostor pro filosofy a hlas pravdy.<sup>665</sup> Ti pak „provokují“, tzn. oproti médiím a politikům „nežehnají vždycky všemu, co se ve společnosti oficiálně nebo masově podniká“, nýbrž „se vyjadřují ke všemu, co se v jejich pohledu bude jevit jako významné“,<sup>666</sup> tj. říkají to, co lidé nechtějí slyšet (pravdu).<sup>667</sup> Filosof tak na jedné straně nutně vstupuje do reciprocity společenské, kdy se podílí na dobrém chodu společnosti a lidé ho za to nechávají žít, a na druhé straně v reciprocitě s pravdou nehledí na prospěch společnosti, nýbrž jako své specifické poslání vnáší do společnosti ohledy na pravý stav věcí.

Filosof tak nepohrdá politiky, ale ani obyčejnými lidmi, kteří představují politickou obec. Toto „obyčejné“ obecnstvo přitom předchází i filosofovu posluchači politickému a to nejen v časovém sledu výchovy a politické činnosti dobře vychovaných politiků, nýbrž podstatně – „spolulidé“ jsou tím, o koho jde v první i poslední řadě:

„Filosof musí stát vždycky víc na straně spolulidí než kdy stál prorok. [...] V tom je právě političnost filosofova, že dělá všechno, co je v jeho silách, aby své spolulidi nejenom subjektivně přesvědčil, nýbrž aby je naučil vidět skutečnost v souvislostech a aby jim ukázal, jak výzva úzce souvisí s tím, co vidí, resp. mohou vidět kolem sebe, jak je orientována do jejich situace a adresována právě jim osobně, ale zároveň jak svou situaci náhle mohou zahlédnout a rozpoznat mnohem lépe a hlouběji, když uslyší a porozumí oné výzvě, kterou jim právě filosof tlumočí.“<sup>668</sup>

Konkrétní příklad vyvýšení spolu-člověka nad politika ostatně poskytuje Hejdánkova obhajoba problematické teze základního dokumentu, podle něhož Charta „chce v oblasti své působnosti

---

<sup>664</sup> „Emanuel Rádl v tom smyslu prohlásil, že pravda nemůže být nikdy na tomto světě prosazena bez kompromisu se skutečností. Sluší k tomu dodat, že musíme dát velký pozor na to, aby šlo opravdu o skutečnost a nikoliv o zdání, o kulisy, o relikty něčeho, co už patří minulosti. Kompromisy jsou možné, ale jen za dvou podmínek jsou čestné: že jde o kompromis se skutečností (a ne s nějakým násilníkem), a že jde o kompromis ve jménu pravdy (a ne ve jménu nějakých přizemních cílů a zájmů).“ DP III, dopis č. 9 (49).

<sup>665</sup> Filosofova reflexe politického jednání je ale reciproční, není to jen jakási milost filosofa vůči politikovi – filosof k reflexi potřebuje „materiál“, nějaké skutečné aktivity, a to mu výsostně poskytují právě aktivity politikovy. Viz UF, 60.

<sup>666</sup> FP, 26.

<sup>667</sup> Srv. Hejdánek (2012), 79-80. FP, 24, 26.

<sup>668</sup> Hejdánek (1989c).

vést konstruktivní dialog s politickou a státní mocí...“. Dialog se státní mocí z definice pochopitelně vést nelze, ovšem lze ho vést s *jednotlivými* politiky pod podmínkou, že si zachovají „svůj“ charakter, tj. že „poodstoupí ze své pozice síly“ a odloží „na chvíli stranou mocensko-politické kalkulace a úvahy, aby se jako rovný s rovným setkali s lidmi bez moci v rozhovoru, kde platí argumenty a kritické myšlení...“. Dialog nelze vést s nepravým politikem, kterého moc natolik odcizila sobě samému, a tak i ostatním lidem a lidskosti, že „je vlastně jakýmsi nesvéprávným, odcizeným, znelidštěným bytím...“. V dialogu, kde se má ukázat pravda, je kompromis (a podobné politické „nástroje“) – na rozdíl od pozdější realizace nahlédnuté pravdy v realitě všedního dne – vyloučený.<sup>669</sup> Filosof je tím, kdo k takovému dialogu vybízí politika, který, pokud je pravým, dočasně opouští oblast mocenské politiky a vydává se na cestu, kde ví, že nebude tím, kdo rozhoduje, ale naopak se vydá všanc jiným, vyšším silám a možnosti proměny nejen své politiky, ale i sebe sama. Vzpomeneme-li na počáteční definici nepolitické politiky jako boje proti expanzi moci do oblastí soukromého a společenského života, kde už (státní) moc nemá co dělat, pak zde filosof osvobozuje samotného vládce:

„...nabídkou dialogu nabízíme vlastně představitelům moci, aby vstoupili do tohoto volného, svobodného prostoru. Tím je bereme jako lidi a vyzýváme je, aby se vyprostili z pout svých funkcí a aby jako rozhodující rovinu svého života viděli tu, která nepotřebuje berel mocenského zaštitění a přístupu k nejvyšším rozhodováním, ale která má svou hodnotu v sobě a ve své ode všech mocenských struktur distancované zapojenosti do normálního života svobodné společnosti.“<sup>670</sup>

+++++++

---

<sup>669</sup> Hejdánek (1978a): „Dialog vůbec není žádné vyjednávání, ústící v kompromis, částečně uspokojující obě strany [...] Pravda nevzniká z kompromisu, nýbrž vylučuje kompromisy. Proto také dialog není žádným politickým prostředkem [...] dialog není nástrojem v našich rukou, ale je ochotou vydat se všanc pravdě.“

<sup>670</sup> Hejdánek (1978a).

## Shrnutí

Koncept *nepolitické politiky* Ladislava Hejdánka lze podle nás stavět nikoli na antipolitice (odmítání politiky jako takové), nýbrž na vzájemnosti boje proti a) *expanzi* politiky do sfér nepolitických (1.1.) a b) politickému *zbavování se* vazeb na sféry nepolitické (1.2.). Tuto dvojakost podporuje určení nepolitické politiky jako na jedné straně formy vzdělávání a proměny vědomí a na druhé pouhé „prostředecné“, hlídačské aktivity typu dopravní policie. Dvojakost doprovází také rozlišování mezi dvojím typem mocenské politiky (1.3.) – pravou (péče o prostor pro vzdělávání a život ze svobody) a nepravou (péče o sebe a o moc) – a přítomnost *politiky zájmů* v politice mocenské.

Doprovázení přítom neznamena, že *pravou politikou* lze s politikou nepolitickou ztotožnit, protože podstatou nepolitické politiky je *demokratičnost*, která spočívá v péči o prostor rozvíjení *plnosti života a humanitně bratrské* ideje, tj. demokratizační proces, který je primárně *niternou* aktivitou založenou v duchu křesťanství, aktivitou objevující možnost života ze svobody utvářené ve vztahu k druhým a transcendentním silám. Ani *socialismus* jako hnutí, které později zásady křesťanství a demokracie převzalo, aby je rozšířilo v rovině sociální, nelze identifikovat s nepolitickou politikou – nepolitický politik je totiž tím, kdo pamatuje, že v pozadí této roviny musí být udržování osobních, nezvěčněných a přátelských vztahů jako čehosi víc než jen ekonomicko-politických záležitostí, jako toho, co je založeno v *orientaci víry* (1.4.).

Od starověku uznávaná charakteristika člověka jako zvířete politického pak z bránění expanzi a emancipaci mocenské politiky činí nejen zápas s mocí, ale především *výzvu* lidem, aby se chopili role, k níž jsou bytostně povoláni. V této roli je třeba rozlišovat politiku mocenskou, politiku zájmů a politiku nepolitickou, přičemž vztah je bytostnější u politiky nepolitické a přes politiku zájmů se oslabuje až po takřka jen instrumentální politiku mocenskou. (1.5.) Političnost člověka podporuje i poukaz k politické aktivitě (v onom trojím stupňování) řádného věřícího.

U filosofa pak politika podobně jako víra rozhoduje o jeho základní orientaci, neboli se stává *filosofickou politikou uplatněnou v politické oblasti*, tj. kromě reflexe politiky je i politickým (a vzdělavatelským) aktem (1.6.), který se realizuje v zásadě dvojitým způsobem: odporem a/nebo objasňováním (1.7.).

Na rozboru Hejdánkova pojetí *Charty 77* pak sledujeme konkrétní (realizovaný) *vzdělávací* projekt nepolitické politiky, jemuž nevládnou žádné konkrétní programy a rozvrhy. Dokonce ani zákonnost, dodržování lidských práv a morálka jako výsadní charakteristiky nejsou prvním a posledním cílem Charty. Přes chybějící konkrétní program nicméně není tato neúčelová iniciativa ovládnuta ani relativismem, ani pouhým odporem vůči režimu. Rozhodující charakteristiky a působení Charty nevyplývají, jak se běžně soudí, z jejího hlídačského charakteru (*watch dog* posttotalitního režimu), nýbrž ze specifického vztahu k specifické pravdě. Takto z hlediska politiky minimalisticky (žádné stanovy, cíle, moc a opozice) a z hlediska kultury, veřejnosti či snad i filosofie maximalisticky (tvorba společenství) koncipovaná nepolitická politika se ukazuje jako aktivita schopná udržovat dynamický vztah k pravdě i v širší společnosti a politice a přitom dlouhodobě fungovat a politiku a společnost proměňovat (2.).

Ve třetí kapitole komplikujeme rozpracovanou koncepci vzájemnosti pravého politika s nepolitickým politikem Hejdánkovým rozlišením (z polemiky s Havlem) mezi intelektuálem, nepolitickým politikem a politikem, s důrazem na protikladnost politických a (vyšších) intelektuálně-kulturních aktivit, které ve své nejsilnější podobě proměňují vědomí a orientují jedince i společnost. Hejdánkova argumentace, že politikové hrají toliko roli dopravní policie, která nesmí spolurozhodovat o tom, kdy, jak a kam kdo jede, se nakonec ukazuje nedostatečná a v celku jeho díla „vedlejší“. I když nepolitická politika stojí na tezi, že péče o kulturně duchovní dědictví národního společenství a jeho obroda je palčivějším problémem než veškerá politika, včetně porušování lidských práv a potlačování základních svobod, neznamená to neutralizaci těchto práv a svobod a spolu s nimi této politiky. Jak politika, tak tyto svobody a práva budou opravdu (dlouhodobě a široce) „zlepšeny“ teprve v kontextu řádné obrody vědomí národa a lidí v něm, ovšem samy jsou součástí této obrody a podílení se na proměně vědomí (3.).

Ve čtvrté kapitole se obracíme k širším myšlenkovým kontextům (Hejdánkově ontologii, konceptu skutečnosti a živého, včetně konceptu člověka, a na nich založeném určení politiky, filosofie a jejich vzájemnosti) jako živné půdě v předchozím definované nepolitické politiky, respektive jako argumentu pro politické působení filosofa či lidí ducha a slova. – Hejdánkovo nepředmětně orientované chápání člověka a světa na jedinci nárokuje upřednostnění



nepředmětných výzev oproti danostem; ony výzvy, které potřebuje nedokonalý svět k své nápravě, potřebují člověka ke svému prosazení: ten ale nemá opouštět to, co jest (dané), nýbrž rozpoznat a rozvíjet *nadějné danosti* oproti neperspektivním a to právě za pomoci *nového*. Toto nové ale musí být *zjeveným* a nikoli „náhodným“ novým, tj. musí se v dané situaci osvědčovat – například osvětlováním všeho kolem (oproti „novému“, které není realizovanou nepředmětností, ale odvozeninou z daného a žádný nový smysl nepřináší). Důraz na lidství v jeho nepředmětné, tj. žádnou „danosti“ nerozhodnutelné dimenzi je rovněž základem konceptu svobody jako odstupe od daného a vede k ne-nacionálnímu, ne-občanskému, na ryzi lidskosti založenému konceptu lidských práv. Jak tato práva, tak svoboda jsou nicméně nemyslitelné bez druhých a programů s nimi připravovaných a prosazovaných, což ovšem neobstará nikdy k danostem inklinující, a proto vposledku rozdělující mocenská politika; ta tedy již kvůli výše popsanému napětí mezi daným a nepředmětným vyžaduje vyvažování nepolitickou politikou orientovanou ne-účelově a ne-mocensky (4.1.).

Hejdánková politická angažovanost je dále spjata s principiálním odmítáním čistého teoretizování a abstraktního myšlení. Přesný a kriticky produktivní pohled přináší pouze jedinec spojující *filosofičnost se setrváváním doma*: plodnost filosofické reflexe (odstupe) předpokládá zakořeněnost (i v onom političnu v případě člověka jako takového), tj. to, co být má se ukazuje jen tomu, kdo rozumí situaci v celé její šíři a hloubce a jen ten je schopen tady a teď působit s trvalými a situaci rozhodně proměňujícími výsledky (4.2.1.). Filosof je tak nedomestikovatelná domácí bytost: v „domově daném“ hledá a buduje „domov pravý“, přičemž ten ale není žádnou „abstrakcí“ – když už má filosof univerzalistické ambice, pak jde spíše než o univerzalizmus vědy o univerzalizmus světové literatury založený na osobní zkušenosti a příběhu. K tomuto univerzalizmu pak přidává kritičnost a myšlenkovou systematičnost (4.2.2), která ovšem stojí na recepci nepředmětných výzev včetně jejich zakomponování do aktuálního dění – například vytvářením provizorních programů a žebříčků hodnot (4.2.3.).

Téma čtvrté kapitoly sledujeme z jiného úhlu v kapitole páté, kde zkoumáme Hejdánkuv důraz na pravdu (5.1.), na reflexi a z ní vycházející životní celkovost (5.2.) a na praktičnost, *účinnost* života reflektujícího pravdu (5.3.). Součástí třetího důrazu je ztotožnění orientace na pravdu s orientací na slabé a utlačované (a tedy nikoli na morálku, teorii a péči o sebe), a tak se nabízí celou Hejdánkovu pozici spojovat s pojmem „politického realismu“ (v proti-postavení k politickému moralismu).

Pravdě Hejdánek přisuzuje dvě zásadní, v jistém smyslu protikladné, byť ne vylučující se vlastnosti: jednak „aktivně“ zasahuje do skutečností, a to tak, že ve svém přesahování daného působí proti zaběhané praxi a vidění světa; na druhou stranu obrací člověka k věcem a činu –

byť právě v jejich napětí a otevřenosti, jedním slovem nepředmětnosti (5.1.). Tak člověk oddaný pravdě za prvé *překračuje poměry, aby tvořil dějiny* (5.1.1.), což lze vidět na a) příkladu řádné práce historika (tak jako nepolitický politik musí porozumět, hodnotit a účastnit se smysluplného dění, nikoli jen pozorovat a popisovat fakta) (5.1.1.1.-2.) a b) charakteru pravé filosofické otázky, tj. otázky vyvolávající *dynamis* dané (nejen filosofické) situace (5.1.1.3.). Za druhé tak člověk *překračuje psychologickou rovinu* (uvědomění si sebe), *aby se ustavoval v reflexi*, tj. aby se pravda prosazovala uprostřed něho a skrze něho uprostřed světa. Tato reflexe je tedy praxí, výrazem existence, humanizací člověka a světa. (5.1.2.) Teorie a systém pak jsou jen pomocnými prostředky této rozhodující praxe v reflexi (5.1.3.).

Cestu k řádnému subjektu nepodmiňuje jen překročení psychologizujících tendencí, ale i tendencí k individuálnosti a privátnímu životu: nezbytné je celkové, ontologické založení ve vztazích a společenství s druhými – a skrze ně i s pravdou. Respektive je třeba něco *udělat*, (nestačí vlastní uspokojení či zaujetí postoje), což nelze než spolu s druhými a pro druhé – pravda je nedělitelná, buď se prosazuje všude kolem, anebo není, nelze s ní obcovat privátně, stejně jako se nelze stávat člověkem bez polidšťování světa kolem (5.2.). Jedinečnost a osobní identita tedy není potlačována, jen je to *identita událostná*, založená v integrování toho, co *má být* a to v jistém smyslu na úkor *daného* (přítomného a minulého), totiž v jeho neživotnosti, neperspektivnosti (5.2.1.) Identita neměnně daných podstat proti identitě *událostí v celku* se týká jak člověka, rozumu, tak i větších společenství (5.2.2.) Člověk tak s osobním nasazením pečuje o to, co mu nepatří a patřit nikdy nebude (přicházející budoucnost) a odstupuje od toho, co se mu vnucuje (dané pocity a myšlení). Nepolitická politika je v tomto smyslu *zápasem se sebou*: postavit se na stranu pravdy proti sobě je neskonale těžší než postavit se na stranu pravdy proti moci. Schematicky pak lze říci, že odpovědný jedinec od sebe odhlíží vždy minimálně v trojím ohledu: a) k instancím, kterým je odpovědný, b) k tomu, za koho je odpovědný a c) k věcem, v nichž je odpovědný (5.2.3.).

Na závěr kapitoly ukazujeme, v jakém smyslu má orientace na pravdu podobu orientace na slabé a utlačované (5.3.). Tato orientace přisuzuje pravdě kritérium *věcnosti, praktičnosti* – byť právě ve vyšším smyslu než vyhovování a přizpůsobování se okolnostem (včetně morálních zásad či vlastních prožitků). Kromě kritéria *zlepšování* dané situace (pomoc zbídačeným) to obnáší nezvyklé kritérium *svobody* v oslovení, které jedince zbavuje „jeho“ plánů a zaujatosti v „daném“. (5.3.1.) Ona praktičnost nicméně umenšuje i posedlost pravdou nejvyšší – krotí ji tak, aby byla přístupna *rozumu a druhým lidem*, aby byla *víc nápravou, pravdou splněnou než pravdou poznanou*. K tomu ostatně vyzývá sama pravda, již nahlížíme v reflexi, protože si jako nejvlastnější charakteristiku nese svoji časovost a proměnlivost: taková pravda ovšem není

neutrální, neodhaluje, co už tu je, nýbrž se svojí proměnou proměňuje vše ostatní, k čemuž potřebuje člověka – nestačí oddaného, je třeba oddaného správným způsobem správné věci. Ačkoli tedy tato proměnlivá pravda postrádá univerzálnost objektivní vědy, jistou (nepoliticko-politickou) univerzalitu si zachovává: zastávání se bezmocných a utlačených. Jinak ostatně nelze legitimovat politickou moc: musí zlepšit situaci, tj. snížit bezpráví, krutosti, násilí a zubožení lidí. *Obrana* zbídačených a *napravování* škod sugerují omezenost, nicméně jim lze rozumět jako plnohodnotnému programu spočívajícímu v plnějším a přesnějším pochopení a vyjádření základních práv a svobod (5.3.2.), resp. spočívajícím ve skutečném *osvobození* člověka ode všeho, co ho odvádí od rozhodujících skutečností zde a nyní (včetně svých zájmů). Že lze zmíněný program vyhlásit „univerzálně“ vysvětluje spojení výše přiblížené pravdy s bezmocnými: jde o svobodu jako otevřenost druhým a světu včetně nepředmětné skutečnosti v jejich bezmoci. (5.3.3.)

Ztotožnění nepolitické politiky s orientací na nepředmětné skutečnosti a zbídačené druhé nutně vede k *neslušnosti*. (6) Ta se ve své odlišnosti od vypočítavého a konformního způsobu života (přizpůsobivý je i ve vztahu k převládajícím mravům a morálce, proto ho spojuje i se životem morálním) jeví jako ctnost života štědrého, života založeného na hlubší ontologicko-kosmologické rovině, na níž jediné se zcela otevřeně kladou otázky po smyslu života. (6.1.) Principům slušnosti sekundují *zákony* a *právo* vykazující podobný nedostatek ohledu k lidskosti jako takové, která přichází ke slovu teprve v pojmu *spravedlnosti*. *Zákony* nicméně mohou mít vyšší ambice spravedlnosti – ovšem jen když jsou chápány *hodnotově*. (6.2.) *Zákony* a *právo*, v nichž se prosazují určité hodnoty, spojujeme s *etikou*: nemají původ v přirozenosti člověka (přirozenoprávní) ani v dohodách mezi lidmi (smluvní), nýbrž v nepředmětných výzvách, jejichž slyšení předpokládá řádné nakládání s jedincem v jeho *důstojnosti*, tj. primárně mu jako dítěti a dospívajícímu druzí pomáhají aktivně vstoupit do světa řeči a myšlení a transcendovat tak dané včetně „sebe sama“. Vznik pravého subjektu (na nepředmětných výzvách integrovaný život jedince) tak doprovází jeho socializace a tvorba společenství sobě vzájemně nakloněných subjektů. Vztahy k druhým nicméně na této úrovni „vztahu k člověku“ nejsou jen záležitostí výchovy, morálky a společenskosti, nýbrž našeho *bytí*. Nejvyšší kritéria mají původ a oporu v živé existenci (důstojnosti) člověka samé (a tak by se mohlo například říci, že výchova jen pomáhá tuto důstojnost spatřit). Přitom nejde o lidskou sebestřednost, neboť ona živá existence či důstojnost spočívá v *aktivitě* směrem k lepšímu světu a božství: lidská práva vycházejí z nejlepších lidských aktivit a představ a naopak; u obou je pak rozhodující jejich *účinnost*. (6.2.1.)

Specifický ontologický status základu lidských práv (lidská důstojnost jako součást řádu kosmického a dějinného) implikuje, že tyto coby oporu lidské existence nelze redukovat na mravní a morální závazky (slušnost). Tato práva spadají mezi samostatně existující normativní skutečnosti, které tak jako pravdu nemáme my, ale oni mají nás. Navzdory statusu ne-joucích idejí jsou nám podobní svojí obsažností a *časovostí* – vstupují do světa „právě včas“, patří k nepředmětné skutečnosti, která se vyvíjí spolu s časem a „ve vazbě na vývoj realizovaný v těle, nicméně proti této realizaci vždycky o nějaký dlouhý krok napřed“. (6.2.2.) Těmto živým idejím – normám může intuitivně rozumět a stačit pouze ten, kdo v bytostné identifikaci s nimi vytváří nové normy a žebříčky hodnot pro život zde a nyní. (6.2.3) Člověk tak v této orientaci na zjevené a budoucí nepřesahuje svět (Patočka), nýbrž dané. Pro Hejdánka na rozdíl od Patočky „zdrojem času“ (a svobody) není vztah člověka k radikálně jinému (ideje), nýbrž čas (a svoboda) je mu sám zdrojem vztahu k jinému, radikálně novému (čas je soustředěn kolem dění pravdy, tj. není bez života a orientace). Hejdánek důrazem na ne-joucí, celostní povahu jsoucen (jsou více tím, čím nejsou – ale mají být – než tím, čím jsou), na realitu spolu-tvořenou přicházející budoucností (časem), na nezrušitelnou *vazbu* vyvíjejících se nepředmětných výzev k světu zde a nyní, implikuje nutnost rozumět času skrze věci a hlavně živé bytosti, lidi – ti a jejich životy o čase a dění pravdy, z nichž rostou, svědčí. Není třeba se odpoutávat od světa, stačí odkrývat ho v jeho celkovosti, událostní a rovněž nepředmětné dimenzi. (6.2.4.) V tomto kontextu Hejdánek opouští slušnost coby „stereotypní“ morálku většiny ve prospěch etiky mimořádných výkonů, geniality (naslouchání času). Příklon k nepředmětné stránce světa a elitním výkonům se ovšem děje ku prospěchu lidí – viz jen ono soustředění času kolem dění pravdy, která je, jak víme z předcházejícího, na straně zubožené většiny. Jinak řečeno, namísto ohledu na společenské požadavky (slušnost) je tu ohled k vnitřním požadavkům myšlení, které je ale praktické, promýšlí celkové dějinné a světové situace; filosof a každý nepolitický politik, kteří se génii inspirují či z nich „vycházejí“ navíc berou ohled na *účinnost* (géníem) nahlédnutých pravd (aproximací) – a jelikož ta vždy pomalu pomíjí, kritická reflexe musí být vedena neustále dále. (6.2.5.) Přestože podobně ne-slušně ne-dané (kontrafaktické) může dnes být i právo a zákon, když hledí k legitimitě bez přestání upravující legalitu, nikdy nemohou vysvětlit osobní jednání a život člověka směřující dále a výše, formující nové. (6.3.)

Distanci ke slušnosti jsme vysvětlovali na pozadí spojitostí a rozepří mezi slušností, zákonem, právem a spravedlností, legitimitou, elementárními právy a lidskou důstojností (existencí). Odsud jsme dospěli také k nutnosti rozlišovat mezi koncepty morálky a etiky, což zpřesňuje kapitola (6.4.), která etiku definuje jako zápas s předmětností (tj. především bídou světa) usilující o to nejlepší, o to, co má být. K této definici přidáváme dva principy – zdánlivě

protikladné, ovšem v zásadě (například v tom, že pravidla jednání a života nelze jednou provždy a pro každého stanovit) kompatibilní: a) podrobení se *ideálnímu zákonu*, b) řízení se tím, co je pro kultivovaného jedince *zásadně důležité*. Ono *důležité* etický postoj otevírá i jiným než jen morálně-etickým zájmům. Argument *důležitým* říká: Etika obsahující smysluplný pojem lidské důstojnosti a svobody dává smysl jen tehdy, jsou-li tu lidé, kteří se svobodně a důstojně chovají, tj. mají představy, jak žít a co dělat, mají chuť a odvalu chystat s druhými programy, k nimž zvou i ostatní (v případě nepolitické politiky či občanské společnosti spolu s vírou, želepší celkový život lidské obce). (6.4.1.) Argument *ideálním* říká: Etika obsahující smysluplný pojem lidské důstojnosti a svobody dává smysl jen tehdy, jsou-li tu zákony-principy, které nepodléhají dobovým danostem, nýbrž jako inspirace a vodítka napomáhají tvůrčím osobnostem měnit svět. V těchto idealitách, k nimž člověk nepřilne argumentací v diskusi, ale spíše celkovou životní orientací a životním přesvědčením, se jedinec orientuje tzv. *donikáním k principům*; donikání obnáší i odhalování, co tyto principy způsobují či by mohly způsobovat ve světě zde a nyní, resp. odhaluje ony nejvyšší hodnoty či jejich protiklady ve zdánlivých malichernostech všedního života – a zde již je patrná ona sbíhavost ideálního zákona s věcmi důležitými. (6.4.2.) Hejdánkovo životní přesvědčení (a tedy i etika) přitom spočívá na etickém objektivismu a orientaci víry: namísto moderní orientace na (autonomního) jedince spoléhá na *praktickou životní orientaci*, s níž nicméně nespojuje tolik dodržování různých povinností a imperativů jako spíše *svědomité náhledy*. Tyto náhledy nehledají životní zájmy, pocity a motivace jedince, nýbrž výzvy budoucnosti, které se vlamují do života a on díky nim a svědomitě prováděné reflexi rozpoznává nová kritéria jednání vhodná pro novou situaci. (6.4.3.) V oblasti politična se upřednostnění objektivismu před subjektivismem odráží v příklonu k politickému realismu a odmítání moralismu. Opět je to praktické: důraz na politično posiluje i etický postoj, tj. oproti moralizování je třeba hledat političnu silného partnera, etiku udržující lži neznečištěnou, jednotnou obec; ta je potom také s to usměrňovat politiky svými normami k uměřenosti v politicko-mocenských bojích. Hejdánek tak prosazuje politiku podílející se na životě pravdy. To ovšem jen minimalisticky, tj. nikoli tak, že je podřízena etice, ale že s ní (jako i s uměním, náboženstvím, vědou atp.) tvoří jistý celek, *jeden život*. (6.4.4.)

V prvních dvou kapitolách jsme sledovali, jak sféru politična Hejdánek „rozšiřuje“ o nepolitickou politiku. Toto *rozšíření* nicméně následující zkoumání zpochybnilo, když se ony dva „druhy politiky“ – nepolitická a mocenská – ukázaly jako *protichůdné*. Stejně jako teze o rozšíření se ale jako dostatečné a odpovídající neukázaly ani teze o protichůdnosti obou politik a výklad vzniku nepolitické politiky z *přesunu* politiky ze sféry mocenské do sféry duchovní: stavět politika do opozice k filosofovi, intelektuálovi či nepolitickému politikovi by byl omyl.

V nepolitické politice nejde o odpor k technicko-mocenské politice jako takové, ale „pouze“ vůči *expanzi* této politiky do sfér veřejného a soukromého života a navíc v ní nejde vůbec jen o odpor. V závěrečné kapitole zpřesňujeme Hejdánkovo pojetí pravé a nepravé politiky a jejich vztah k politice nepolitické, tj. hlavně spřízněnost technicko-mocenské politiky pravé s politikou nepolitickou. (7.) Postavení nepolitické politiky proti politice mocenské a intelektuála (filosofa) proti politikovi nejprve oslabuje silnější, ba jediný nesmiřitelný protiklad – politika pravého a nepravého. Rozdíl je v tom, že pravý politik se váže na nepolitickou politiku svým úsilím vztahovat se k celku a umožňovat formovat mentalitu. (7.1.) Spojitost obou politik tak podmiňuje uznání pravosti či významnosti celků vyšších než jedinec (7.1.1.); rozlišení mezi vztahy soukromými a veřejnými pak není příklonem k intimním vztahům privátním proti vztahům veřejně-politickým jako spíše důrazem na potřebu politikova hlubokého životního zakotvení a účasti na jednotě a celku přesahujících jeho osobu. (7.1.2.) Protiklad pravého a nepravého politika nestavíme pouze na rozlišení různých druhů celků, hledat ho musíme v odlišných způsobech vztahu k celku: pseudopolitik podléhá danému a dělá „primitivní politiku“, když naplňuje samovolně se nabízející, minulostí nachystané možnosti, kdežto pravý politik žije z „nedaného“, aby otevíral dosud neexistující horizonty jednání a myšlení. Tak se pravý politik podílí na celku integrujícím nepředmětné výzvy a z nich vycházející hodnoty do života osob a obce a politika se v jeho případě stává „uměním realizace nepravděpodobného“. (7.1.3.)

Ony způsoby vztahu k celku ovšem zahrnují konkrétní program či celek sbližující pravého politika s nepolitickým, a sice vztahování k nepředmětným výzvám (pravdě) čili *péči o humanizaci* společnosti a světa, tj. politik kromě jiného usiluje o udržení prostoru pro takové přímé (filosofické, osobní) vztahování k pravdě a jeho maximální zúročení v obci. (7.2.) Onu péči pak pochopitelně každý realizuje po svém: filosof zakládáním a udržováním identity a integrity jedince, politik zakládáním a udržováním integrity obce. (7.2.1.) Úsilí politiků by nicméně nemělo zapomínat na prvotnost osob a mělo by v první řadě hledět k nim, tj. mělo by udržovat mezilidské vztahy i uprostřed vztahů *politických*. To zdůvodňuje Hejdánkova „normativní“ antropologie, podle které je jedinec více tím, kým být má, než tím, kým jest, přičemž tato vyvolanost z daností vede ke svobodnému jednání navzdory okolnostem – to vše v otevřenosti druhým stejně překračujícím daný svět, tj. druhým v jejich nedanosti. Politikova obec a moc stejně jako filosofův systém a kontemplace jsou jen součástí cesty, kterou je péče o lidi a lidství v této jejich nedanosti. (7.2.2.) Tím ovšem Hejdánek nechce po politice, aby byla neúčelová či filosofická, nýbrž jen aby nepodlehla ryzí účelovosti a neorientovanosti v celku a nelikvidovala neúčelové aktivity v obci. Filosof zase není vyzýván k politice, ale jen k tomu,

aby jí byl nablízku, tvořil pro ni srozumitelné a smysluplné výhledy do budoucna. A jedinec se nemůže rozhodovat a žít mimo rámec filosofie (vzdělání) a politiky (společnosti): v tomto smyslu je možno říci, že se ho obě povolání legitimně zmocňují, aby jeho jedinou rozumnou odpovědí byla jejich spolupráce. (7.2.3.) Podobnost aktivit pravého politika a filosofa (nepolitického politika) limituje odlišnost rovin, na nichž své aktivity každý realizuje a metod, jimiž kýmého dosahuje. Moc stojí proti bezmoci, přímota a nekompromisnost filosofa proti kalkulování a hledání kompromisů politika. Hejdánek ovšem tuto rozdílnost oslabuje, když jako filosof v kompromisu se životem ustavuje „veřejný rozum“, který užívá při přecházení od (apodiktických) pravd (akademické) filosofie k věrohodnosti žitého světa. Filosof se tak snaží v konkurenci různých teorií a hlasů včetně iracionálních sil dosáhnout souhlasu pro svá stanoviska – ne v bezprostřední politické praxi, ale teoreticky podložené aktivitě v širším smyslu, jejíž koncepty hledají odezvu v aktivitách bezprostřední politické praxe. (7.2.4.)

## Literatura

### Dílo Ladislava Hejdánka

- Hejdánek, L. (1964), *Sancho Panza, Švejk a Ivan Děnisovič*. ALH.
- Hejdánek, L. (1965), *Kultura tváří v tvář politice*. ALH.
- Hejdánek, L. (1967), „Člověk a otázka“. *Podoby*, Praha, ČS, s. 129-141.
- Hejdánek, L. (1968), *Úkoly věřící inteligence*. ALH.
- Hejdánek, L. (1978), *Dopisy přáteli II*, ALH.
- Hejdánek, L. (1978a), „Možnosti a meze dialogu“. *Dialogy*, č. 10, s. 10–26.
- Hejdánek, L. (1978b), „Několik slov úvodem“. In: týž, *Filosofie a politika. Patnáct let nepolitické politiky. (Dokumenty z let 1963-1978)*, Praha, samizdatový sborník. ALH.
- Hejdánek, L. (1978c), „Perspektivy demokracie a socialismu ve východní Evropě“. In: týž, *Filosofie a politika. Patnáct let nepolitické politiky. (Dokumenty z let 1963-1978)*, samizdatový sborník. ALH.
- Hejdánek, L. (1980), *Dopisy přáteli III* ALH.
- Hejdánek, L. (1981), „Naše cesta k lepšímu uspořádání společnosti nepovede přes žádné návraty ke starým pořádkům.“ *Svazky pro dialog*, č. 4, s. 3-32.
- Hejdánek, L. (1986), *Dopisy přáteli IV*. ALH.
- Hejdánek, L. (1988), *Myšlenkový deník 88-167*, 3. února. 1988. ALH.
- Hejdánek, L. (1988a), *Myšlenkový deník 88.181*, 7. února 1988, ALH.
- Hejdánek, L. (1988b), *Myšlenkový deník 88.261*, 20. února 1988. ALH.
- Hejdánek, L. (1988c), *Myšlenkový deník 88.262*, 20. února 1988. ALH.
- Hejdánek, L. (1989), „Lidská práva, budoucnost Evropy a jedna česká tradice“. *Reflexe*, č. 4, s. 9.1—9.
- Hejdánek, L. (1989a), *Myšlenkový deník 89-106*, 1. února 1989. ALH.
- Hejdánek, L. (1989b), *Myšlenkový deník 89-111*, 1. února 1989. ALH.
- Hejdánek, L. (1989c), *Myšlenkový deník 89-116*, 6. února 1989. ALH.
- Hejdánek, L. (1990a, napsáno 1964), „Atheismus a otázky nové interpretace“. In: týž, *Filosofie a víra*, Praha, Oikoymenh, s. 3-12.
- Hejdánek, L. (1990b, napsáno 1969), „Filosofie a křesťanství“. In: týž, *Filosofie a víra*, Praha, Oikoymenh, s. 34-42.



- Hejdánek, L. (1990c, původně 1983), „Filosofie a společnost“. *Filosofický časopis*, 38, 1990, č. 1-2, s. 59-86.
- Hejdánek, L. (1990d, původně 1985), „Filosofie a víra“. In: týž, *Filosofie a víra*, Praha, Oikoymenh, s. 43-92.
- Hejdánek, L. (1990e), *Krize Charty 77?* ALH.
- Hejdánek, L. (1990f, napsáno 1986), „Reflexe víry ve Starém Zákoně“. In: týž, *Filosofie a víra*, Praha, Oikoymenh, s. 129-143.
- Hejdánek, L. (1990g, původně 1976), „Reflexe v politice a otázka politického subjektu, O místo filosofie v politickém životě.“ *Filosofický časopis*, roč. 38, č. 6, s. 746-761.
- Hejdánek, L. (1990h, původně 1983), „Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla“. *Listy* 20, 6, s. 6-19.
- Hejdánek, L. (1990i, původně 1984), „Věřit a myslet“. In: týž, *Filosofie a víra*, Praha, Oikoymenh, s. 117-128.
- Hejdánek, L. (1990j, napsáno 1967), „Víra a filosofie“. In: týž, *Filosofie a víra*, Praha, Oikoymenh, s. 13-22.
- Hejdánek, L. (1990k, původně 1969), „Víra a moderní svět“. In: týž, *Filosofie a víra*, Praha, Oikoymenh, s. 23-33.
- Hejdánek, L. (1990l, původně 1989), „Víra jako ‘kosmický faktor’“. In: týž, *Filosofie a víra*, Praha, Oikoymenh, s. 144-166.
- Hejdánek, L. (1990m, původně 1983), „Vztah mezi filosofií a theologií jako filosofický problém“. In: týž, *Filosofie a víra*, Praha, Oikoymenh, s. 93-116.
- Hejdánek, L. (1991), *K otázce „krize hodnot“*. *Několik připomínek k podkladu „Hledání lidských hodnot pro XXI. století“*. ALH.
- Hejdánek, L. (1991a), *Lidská práva* (pro diskusi 12. 3. 1991), ALH.
- Hejdánek, L. (1991b), „Nicota a odpovědnost: problém ‘negativního platonismu’ v Patočkově filosofii“. *Filosofický časopis* 39, č. 1, s. 32–37.
- Intelektuálové a moc* (1991, rozhovor), *Prostor*, č. 16, s. 21-42.
- Hejdánek, L. (1993; původně 1977), *Dopisy přáteli*. Praha, Oikoymenh.
- Hejdánek (1993a), „Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií“. *Reflexe* 93/9, 5, s. 1-17.
- Hejdánek, L. (1993b), „Univerzita a problém humanizace“, *Reflexe* č. 10, s. 6-1 – 6-26.
- Hejdánek, L. (1994), „Separát. Řím. klub“. In: týž, *Etické „normy“ a „hodnoty“ jako vědecký a filosofický problém*, ALH.
- Hejdánek, L. (1995), „Příroda jako téma pro filosofii?“ *Kritický sborník* 15, č. 3, s. 69—73.

- Hejdánek, L. (1996), „Etické ‚normy‘ a ‚hodnoty‘ jako vědecký a filosofický problém“. In: *Vybrané hodnotové aspekty transformující se společnosti*. Praha, Česká asociace Římského klubu, s. 5–16.
- Hejdánek, L. (1996a), *Patočka – Péče o duši I*. (Veřejná prezentace 1. svazku Sebraných spisů Jana Patočky 13. prosince 1996.) ALH.
- Hejdánek, L. (1997), *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Praha, Oikoymenh.
- Hejdánek, L. (1998), „Lidská práva a filosofie“. *Křesťanská revue* 65, č. 6, s. 148-153.
- Hejdánek, L. (1999), „Jaká láska?“ In: R. Stránský, (ed.), *Sborník k sedmdesátinám Milana Balabána*, Praha, Onyx, s. 45-55.
- Hejdánek, L. (2000), *Lidská práva a filosofický problém „humanismu“*. ETF UK, ALH.
- Hejdánek, L. (2001, separát), *O potřebě nového filosofického založení myšlenky lidských práv*, ALH.
- Hejdánek, L. (2002 upraveno, původně 1991), *Kapitoly z filosofické antropologie*. ALH.
- Hejdánek, L. (2002a), *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II* Praha, Oikoymenh.
- Hejdánek, L. (2003), „Co je to závist?“ *Křesťanská revue* 70, č. 1, s. 13-14.
- Hejdánek, L. (2004), *Kartotéční listky*, únor 2004, ALH.
- Hejdánek, L. (2004b), „Rádlovo (a rádlovské) myšlenkové experimentování“. In: T. Hermann, A. Markoš (eds.), *Emanuel Rádl – vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla (Praha 9.–12. února 2003)*. Praha, Oikoymenh, s. 64—73.
- Hejdánek, L. (2006), „Bylo historicky několik ohnisek vzniku filosofie?“ *Nomádva*, č. 1.
- Hejdánek, L. (2006a), *Zápas o svobodu slova* (řeč pro VNJH při příležitosti prvního udělování Cen Broni Mullerové), ALH.
- Hejdánek, L. (2007), „Rádl redivivus – konečně?“ *Křesťanská revue* 74, č. 3, s. 53-4.
- Hejdánek, L. (2008), *Kartotéční listky* 2008, ALH.
- Hejdánek, L. (2008a), *Svoboda, dobro a – pravda*. ALH.
- Hejdánek, L. (2009) „Dramatik, nebo politik?“ In: týž, *Havel je uhlík*. Praha, Sešity Knihovny Václava Havla 3, s. 88-96.
- Hejdánek, L. (2009b, původně 1991), „Filosof a politická odpovědnost“. In: týž, *Havel je uhlík*, Praha, Sešity Knihovny Václava Havla, s. 13-26.
- Hejdánek, L. (2009c) „Havel – filosof? Rozhovor Michala Urbana s Ladislavem Hejdánkem (24. září 2008, Písek)“. In: týž, *Havel je uhlík*. Praha, Sešity Knihovny Václava Havla 3, s. 97-104.

- Hejdánek, L. (2009d) „*Intelektuál a politika*“. In: týž, *Havel je uhlík*. Praha, Sešity Knihovny Václava Havla 3, s. 85-7.
- Hejdánek, L. (2009e, původně 1984), „K Florestanovu střechování“. In: K. Palek (ed.), *Kritický sborník 1981–1989: výběr ze samizdatových ročníků*. Praha, Triáda, s. 97–98.
- Hejdánek, L. (2009f, původně 1983), „Socialismus včera, dnes a zítra“. In: K. Palek (ed.), *Kritický sborník 1981–1989: výběr ze samizdatových ročníků*. Praha, Triáda, s. 85–93.
- Hejdánek, L. (2010), „K rozhovorům o J. L. Hromádkovi“. In: týž, *Setkání a odstup*. Praha, Oikoymenh, s. 207-229.
- Hejdánek, L. (2010a), „Masaryk a naše dnešní krize“. In: týž, *Setkání a odstup*. Praha, Oikoymenh, s. 176-187.
- Hejdánek, L. (2010b), „Pravda a skutečnost“. In: týž, *Setkání a odstup*. Praha, Oikoymenh, s. 24-30.
- Hejdánek, L. (2011), *Kartotéční listky*, březen 2011, ALH
- Hejdánek, L. (2011a), *Kartotéční listky*, červenec 2011, ALH
- Hejdánek, L. (2012), *Co je dnes zapotřebí*. Praha, Knihovna Václava Havla.
- Hejdánek, L. (2012a), *Kartotéční listky*, červenec 2012, ALH
- Hejdánek, L. (2012b), *Kartotéční listky*, leden 2012, ALH
- Hejdánek, L. (2012c), *Kartotéční listky*, srpen 2012, ALH
- Hejdánek, L. (2012d), *Úvod do filosofování*. Praha, Oikoymenh 2012.
- Hejdánek, L. (2013), „Doufání v ‚Boha ne-jsoucího‘ jako ‚ateismus‘?“ In: *Křesťanská revue* 80, č. 5, s. 2-5.

## **Sekundární literatura**

- Agamben, G. (2003), *Prostředky bez účelu. Poznámky o politice*. Přel. N. Bonaventurová. Praha, SLON.
- Agamben, G. (2011), *Homo sacer. Suverénní moc a pouhý život*. Přel. N. Bonaventurová. Praha, Oikoymenh.
- Arendtová, H. (1994), „Co je svoboda?“ In: táž, *Krize kultury*. Přel. M. Palouš. Praha, Mladá fronta, s. 65-96.
- Arendtová, H. (2002), *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Přel. V. Pokorný a M. Ritter. Praha, Oikoymenh.

- Beck, U. (2015), *Německá Evropa, Nové mocenské krajiny ve znamení krize*. Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia.
- U. Beck, U., Becková, E. (2014), *Dálková láska*, přel. P. Jeřábková. Praha, SLON.
- Bělohradský, V. (2015), „Naše nynější lidskoprávní katastrofa“. In: J. Příbání, V. Bělohradský et al. (eds.), *Lidská práva, (ne)mysl české politiky*, Praha, SLON.
- Bolton, J. (2012), *Worlds of Dissent: Charter 77, The Plastic People of the Universe, and Czech Culture under Communism*, Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press. (Bolton, J. (2015), *Světy disentu. Charta 77, Plastic People of the Universe a česká kultura za komunismu*. Přel. P. Šustrová. Praha, Academia 2015).
- Bonhoeffer, D. (1991), *Na cestě k svobodě (Listy z vězení)*. Přel. M. Černý, M. Heryán a J. Šimsa. Praha, Vyšehrad.
- Cajthaml, M. (2011), *Evropa a péče o duši*. Praha, Oikoymenh.
- Cívik, M. (2013), „Politická filozofia v predvečer revolúcie. Reflexia bytového seminára Ladislava Hejdánka na jar roku 1989“. In: M. Bendová, J. Borovanská, D. Vejvodová (eds.), *Filosofie v podzemí – Filosofie v zázemí, Podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Praha, Nomáda, s. 250-262.
- Císařovská, B., Prečan, V. (eds.) (2007), *Charta 77: Dokumenty 1977-1989*, Praha, ÚSD AV ČR.
- Cooper, J. M. (2016), „Aristotelés o různých formách přátelství“. In: T. Hejduk, K. Pacovská (eds.), *Filosofie lásky a přátelství*, Univerzita Pardubice, s. 145-178.
- Cuhra, J. (2007), „Nezávislé aktivity v Československu a Charta 77 – meze protnutí“. In: M. Devátá, J. Suk, O. Tůma (eds.), *Charta 77. Od obhajoby lidských práv k demokratické revoluci*. Praha, ÚSD AV ČR, s. 95-104.
- Cordner, Ch. (ed.) (2011), *Philosophy, ethics and A Common Humanity, Essays in Honour of Raimond Gaita*. London, New York, Routledge.
- Čapek, J. (2013), „Petr Pithart a jeho ‚Dizi-rizika‘“. In: M. Bendová, J. Borovanská, D. Vejvodová (eds.), *Filosofie v podzemí – Filosofie v zázemí, Podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Praha, Nomáda, s. 225-8.
- Čapek, J. (2006), „Mezi kulturou a přírodou, K Sokolově kritice přirozenosti lidských práv“. In: J. Kružík (ed.), *Vita Activa, Vita Contemplativa, Janu Sokolovi k sedmdesátým narozeninám*, Praha, UK FHS, s. 109-118.
- Dahrendorf, R. (2008), *Od pádu Zdi k válce v Iráku. Nový začátek dějin*. Přel. V. Drbal. Praha, Vyšehrad.
- Day, B. (1999), *Sametoví filozofové*. Přel. B. Müllerová. Brno, Doplněk.

- Derrida, J., Roudinesco, É. (2003), *Co přinese zítřek?* Přel. J. Fulka. Praha, Karolinum.
- Derrida, J. (1992), „Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočková Evropa“. Přel. M. Petříček jr. *Filosofický časopis*, roč. 40, č. 4, s. 551-573 a *Filosofický časopis*, roč. 40, č. 5, s. 857-867.
- Dufek, P. (2010), *Úrovně spravedlnosti, Liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva*. Brno, Masarykova univerzita.
- Falk, B. J. (2008), “The Legacies of Charter 77: the ‘Gift’ of Democratic Dissent”. In: M. Devátá, J. Suk, O. Tůma (eds.), *Charta 77. Od obhajoby lidských práv k demokratické revoluci*. Praha, ÚSD AV ČR, s. 33-53.
- Ferrara, A. (2007), “Political Cosmopolitanism and Judgment”. *European Journal of Social Theory* 10, no. 1, s. 53-66.
- Fine, R. (2011), *Kosmopolitismus: základní ideje globálního uspořádání*. Přel. O. Vochoč. Praha: Filosofia.
- Florestan (Jiří Němec) (1983), „Komentář ke stati L. Hejdánka Socialismus včera, dnes a zítra“. *Kritický sborník*, roč. 3, č. 3, s. 12–15.
- Floss, K. (2017), „Josef Lukl Hromádka a křesťansko-marxistický dialog v ekumenickém semináři v pražských Jirchářích“. In: I. Landa, J. Mervart a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Praha, Filosofia, s. 33-59.
- Gaita, R. (2002), *A Common Humanity, Thinking About Love and Truth and Justice*. London, New York, Routledge.
- Gaita, R. (1998), *Romulus, my Father*, Melbourne, Text Publishing.
- Habermas, J. (2013), *K ustavení Evropy*. Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia.
- Havel, V. (1990), *O lidskou identitu*, V. Prečan, A. Tomský (eds.), Praha, Rozmluvy
- Havel, V. (1999), „Letní přemítání“. In: týž, *Spisy, sv. 6. Projevy z let 1990-1992*. J. Zelenka (ed.). Praha, Torst.
- Havelka, M. (2010), „Nepolitická politika‘: kontexty a tradice.“ In: týž, *Ideje – dějiny – společnost, Studie k historické sociologii vědění*, Brno, CDK, s. 316-335.
- Havelka, M. (2012), „Politika musí přebírat zodpovědnost i za příští generace“. In: J. Rovenský (ed.), *Krise a politické křižovatky, rozhovory s českými politickými teoretiky*, Praha, Filosofia, s. 81-93.
- Havlíček, A. (2014), „Jsou lidská práva přirozená?“, *Reflexe* 47, s. 131-137.
- Havlíček, A. (2014a), „Lidská práva v pojetí Ladislava Hejdánka a Jakuba Trojana“. In: A. Havlíček (ed.), *Lidská a přirozená práva v dějinách*. Ústí n. Labem, Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, s. 201-213.

- Havlíček, A. (2012) „Svoboda a odpovědnost u Hejdánka a Patočky“. In: týž (ed.), *Svoboda od antiky po současnost*. Ústí n. Labem, Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, s. 354-369.
- Hejduk, T. (2014), „Realismus a moralismus v díle Emanuela Rádl (Útěcha z filosofie)“. *Filosofický časopis*, 62, 3, s. 387-402.
- Hejduk, T. (2011), „Realismus Bernarda Williamse“. *Filosofický časopis*, 59, 2, s. 246-261.
- Hermann, T. (2002), *Emanuel Rádl a české dějepisectví. Kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. Sešity Ústavu českých dějin UK FF, Praha.
- Chappell, T. (2014), *Knowing What to Do*. Oxford University Press.
- Chardin, T. (1970), *Chuť žít*. Přel. V. Frei, J. Sokol, Praha, Vyšehrad.
- Informace o Chartě 77* (1982), Petr Uhl (ed.), roč. 5, č. 1, Praha.
- Informace o Chartě 77* (1986), Petr Uhl (ed.), roč. 9, květen, mimořádné číslo, Praha.
- Informace o Chartě 77* (1988), Petr Uhl (ed.), roč. 11, č. 4, Praha.
- Informace o Chartě 77* (1988b), Petr Uhl (ed.), roč. 11, č. 13, Praha.
- Jandourek, J. – Halík, T. (2010, rozhovor), *Ptal jsem se cest*. Praha, Portál.
- Jenkins, M., *Bernard Williams*, McGill-Queen's University Press, London 2006.
- Jinek, J. (2014), „Ctnost, duše a vědění v Platónových *Zákonech*“. In: J. Jirsa, K. Thein, J. Jinek, *Obec a duše*, Praha, Filosofia, s. 253-313.
- Judt, T., Snyder, T. (2013), *Intelektuál ve dvacátém století*. Přel. M. Pokorný, Praha, Prostor.
- Kant, I. (2014), *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel (M. Barabas, P. Kouba ed.), Praha, Oikoymenh.
- Karčík, F. (1994), „Proč je Patočkova filosofie dějin Kacířská?“. *Reflexe*, č. 12, 3-7.
- Kohák, E. (2013), „Evropa: pohled z výšin čistého rozumu.“ In: J. Habermas, *K ustavení Evropy*. Praha, Filosofia, s. 187-196.
- Kohák, E. (2010), *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha, Filosofia.
- Kohák, E. (2004), „Filosofie jako program a útěcha.“ In: T. Hermann, A. Markoš (eds.), *Emanuel Rádl – vědec a filosof*. Praha, Oikoymenh, s. 226-237.
- Kohák, E. (2012), „Svoboda? Bez spravedlnosti a solidarity to nejde“. In: J. Rovenský (ed.), *Krise a politické křižovatky, rozhovory s českými politickými teoretiky*, Praha, Filosofia, s. 13-29.
- Kohák, E. (1997), *Průvodce po demokracii*, Praha, SLON.
- Kolektiv autorů (2005), „Filosofie nepředmětnosti. Disputace s Ladislavem Hejdánkem.“ *Reflexe* 28.

- Komárková, B. (1997), *Čemu nás naučila válka*, Heršpice, Eman.
- Komárková, B. (1997a), „Lidská práva a křesťanství“. In: *Lidská práva*, Heršpice, Eman, s. 60-96.
- Komárková, B. (1997b), „Nárok a zaslíbení“. In: *Lidská práva*, Heršpice, Eman, s. 97-104.
- Komárková, B. (1997c), „O dvojím individualismu“. In: *Lidská práva*, Heršpice, Eman, s. 40-48.
- Komárková, B. (1997d), „Reformace a moderní stát“. In: *Lidská práva*, Heršpice, Eman, s. 49-57.
- Komárková, B. (1997e), „Svoboda občana od státu“. In: *Lidská práva*, Heršpice, Eman, s. 105-110.
- Komenský, J. A. (1992), *Obecná porada o nápravě věcí lidských II* Praha, Academia.
- Kopeček, M. (2007), „Charta 77 očima Západu. Co přinesl dissent politice a politickému myšlení“. *Dějiny a současnost* 29, 2, s. 30-33.
- Kouba, P. (2013), „Přítomnost ve světě“. *Reflexe* 45, s. 3-15.
- Kymlicka, W. (2002) *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press (2. vydání).
- Landsberg, P. L. (1990). *Zkušenost smrti*. Přel. L. Hejdánek, J. Sokol, Praha, Vyšehrad.
- Larmore, Ch. (2008), *The Autonomy of Morality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2004), *Ztráta ctnosti*. Přel. P. Sadílková, D. Hoffman. Praha, Oikoymenth.
- Manne, A., Gaita, R. (2014), „Anne Manne and Raimond Gaita in Conversation“. In: Craig Taylor, Melinda Graefe (eds.), *A Sense for Humanity*, Monash University Publishing.
- Masaryk, T. G. (2000), „Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození“. In: *týž, Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus*, Spisy T. G. Masaryka, sv. 6, J. Brabec (ed.), Masarykův ústav AV ČR, Praha.
- Matějčková, T. (2012), *Ladislav Hejdánek, Úvod do filosofování*. *Reflexe* 43/2012, s. 129-137.
- Mikeš, V. (1997), „Řádky nesdělitelné zkušenosti“. In Primo Levi, *V nejisté hodině*, Praha, Triáda.
- Neudorfllová, M. L. (2007), „Patočkovy nepochopení T. G. Masaryka v 70. letech“. In: *Jan Patočka, České dějiny a Evropa, Z Českého ráje a podkrkonoší – supplementum* 12, Semily, Státní oblastní archiv v Litoměřicích, s. 252-260.
- Němec, J. (2011), *Dopisy z Ruzyně a Nové šance svobody*, Praha, Pulchra.
- Němec, V. (2014), „Existují přirozená práva?“. *Reflexe* 47/2014, s. 138-149.

- Němec, V. (2015), „Lidská práva: smysl na chůdách“. In J. Příbáň, V. Bělohradský et al. (eds.), *Lidská práva, (ne)smysl české politiky*, Praha, SLON, s. 238-250.
- Němec, V. (2009) „Přirozenoprávní teorie‘ bez pojmu přirozenosti“, *Nomádva*, 7.
- Otáhal, M. (1998), „O nepolitické politice“. *Sociologický časopis* 4, s. 467-476.
- Otáhal M. (2011), *Opoziční proudy v české společnosti 1969-1989*, Praha, ÚSD AV ČR.
- Oesterreich, P. L. (2013), *Podoby veřejného rozumu, Filozofičtí učitelé v prostoru politiky*, Praha, Petr Rezek.
- Patočka, J. (2006), „Co můžeme očekávat od Charty?“. In týž, *Češi I*. Praha, Oikoymenh, s. 440-444.
- Patočka, J. (2002), „Duchovní člověk a intelektuál“. In: týž, *Péče o duši III*, Praha, Oikoymenh, s. 355-371.
- Patočka, J. (1992), „Osnova dějin“. In: týž, *Evropa a doba poevropská*, Praha, Lidové noviny, s. 95-116.
- Patočka, J. (2002a), „Hrdinové naší doby“. In: týž, *Péče o duši III*, Praha, Oikoymenh, s. 186-190.
- Patočka, J. (2002b), „Kacířské eseje o filosofii dějin“. In: týž, *Péče o duši III*, Praha, Oikoymenh.
- Patočka, J. (1990), *Negativní platonismus*, Praha, ČS.
- Patočka, J. (1996), *Péče o duši I.*, Praha, Oikoymenh.
- Patočka, J. (1999), *Péče o duši II*, Praha, Oikoymenh.
- Patočka, J. (2012), *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, Praha, Oikoymenh.
- Patočka, J. (1999a), „Platón a Evropa“. In: týž, *Péče o duši II*, Praha, Oikoymenh, s. 149-354.
- Patočka, J. (1996a), „Problém pravdy z hlediska negativního platonismu“. In týž, *Péče o duši I*, Praha, Oikoymenh, s. 447-480.
- Patočka, J. (2002c), „*Studie o času I*“. In: týž, *Péče o duši III*, Praha, Oikoymenh, s. 612-643.
- Patočka, J. (1991). *Tři studie o Masarykovi*. Praha, Mladá fronta.
- Petříček, M. (2014), „Nezvladatelnost není alternativa, nýbrž něco úplně jiného“. In E. Onuferová, T. Pokorná (eds.), *Magorova konference /k dílu I.M.Jirouse/*. Praha, Revolver Revue.
- Pithart, P. (1990), „Bedra některých“. In V. Havel, *O lidskou identitu*, V. Prečan a A. Tomský (eds.), Praha, Rozmluvy, s. 207-211.
- P. Pithart (1980), „Dizi-rizika“. In V. Havel et al., *O svobodě a moci*, Köln.



- Pithart, P. (1998), „Intelektuálové v politice: dvojí disent kdysi, dvojí zklamání dnes“. In: týž, *Po devětaosmdesátém: Kdo jsme?*, Kalligram, Doplněk: Bratislava, Brno, s. 253-261 (původně: Česká mysl č. 2, 1993).
- Pithart, P. (2009), „Tázavost jako předpoklad smysluplného protestu“. In: I. Chvatík (ed.) *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Filosofía, Praha, s. 393-401.
- Prázný, A. (2014), *O smyslu politiky, politická filosofie Hannah Arendtové*, Univerzita Pardubice.
- Prečan, V. (1995), *Novoroční filipika 1995. Disent a Charta 77 v pojetí Milana Otáhalo*. Praha, ÚSD.
- Přibáň, J. (2011), „Lesk a bída právního pozitivismu“. In: J. Přibáň, P. Holländer et al., *Právo a dobro v ústavní demokracii*, Slon, Praha, s. 27-34.
- Přibáň, J. (2001), *Disidenti práva*, Slon, Praha.
- Přibáň, J. (2012), „Demokracie je proces neustálé sebekorekce“. In: J. Rovenský (ed.), *Krize a politické křižovatky, rozhovory s českými politickými teoretiky*, Filosofía, Praha, s. 115-132.
- Přibáň, J. (2014), *Obrana ústavnosti, aneb Česká otázka v postnacionální Evropě*, Slon, Praha.
- Přibáň, J. (2015), „Ušpiněná práva člověka: pragmatický pohled na lidská práva v globální společnosti“. In: v J. Přibáň, V. Bělohradský et al., *Lidská práva, (ne)mysl české politiky*, Slon, Praha, s. 23-36.
- Příběhy 20. století (Post Bellum)*, 5.9.2006. *Rozhovor s Ladislavem Hejdánkem*.  
<http://www.pametnaroda.cz/story/hejdanek-ladislav-1927-214>.
- Putna, M. C. (2008), „Místo osobností z protestantského prostředí v české kultuře po roce 1918“. *Lidé města/Urban People* 10, 2008, 3, s. 45-81.
- Rádl, E. (1933), *Dějiny filosofie I., II* J. Leichter, Praha.
- Rádl, E. (1929), *Národnost jako vědecký problém*. Girgal, Praha.
- Rádl, E. (1920), „Náš úkol.“ *Realistická stráž*, r. 1, č. 1, s. 2-5.
- Rádl, E. (1994), *Útěcha z filosofie*, Praha (doslov L. Hejdánek, *Filosofický odkaz českého myslitele*, s. 78-91).
- Rezek, P. (2007), *Filozofie a politika kýče*. Petr Rezek, Praha.
- Rezek, P. (2007a), „Ochota ke konfliktu včera a dnes“. In: týž, *Filozofie a politika kýče*. Petr Rezek, Praha, s. 151-5.
- Rezek, P. (2007b), „Pravidla a jejich půda“. In: týž, *Filozofie a politika kýče*. Petr Rezek, Praha, s. 147-150.

- Rezek, P. (2007c), „Život disidentů“. In: týž, *Filozofie a politika kýče*. Petr Rezek, Praha, s. 64-85.
- Rezek, P. (2007d), *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky*. In: týž, *Filozofie a politika kýče*. Petr Rezek, Praha, s. 86-105.
- Rodrigo, P. (2009) „Negativní platonismus a maximální existence u Jana Patočky“. In: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Filosofia, Praha, s. 185-198.
- Rorty, R. (2000), „The Moral Purposes of the University: An Exchange“. *The Hedgehog Review*, 2 (3), s. 106-116.
- Rousseau, J.-J. (1978), „O politické ekonomii“. In: týž, *Rozpravy*, Svoboda, Praha.
- Rovenský, J. a kol. (2012), *Krize a politické křižovatky, rozhovory s českými politickými teoretiky*, Praha: Filosofia, Praha.
- Rupnik, J. (2007), “The Legacy of Charter 77 and the Emergence of a European Public Space”. In: M. Devátá, J. Suk, O. Tůma, eds., *Charta 77. Od obhajoby lidských práv k demokratické revoluci. 1977-1989 (Collection from the conference commemorating the 30<sup>th</sup> anniversary of Charter 77. Prague, 21-23 March 2007)*, ÚSD AV ČR, Praha, 17-32.
- Skilling, G. H. (1981), *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*, George Allen & Unwin, London.
- Smetáček, Z. (1931), *Kozák, Rádl, Hromádka*, Čin, Praha.
- Sokol, J. (2014), *Etika, život, instituce. Pokus o praktickou filosofii*, Vyšehrad, Praha.
- Sokol, J. (2011), „Jazyk, právo a dobro“. In: J. Příbáň, P. Holländer et al., *Právo a dobro v ústavní demokracii*, Slon, Praha, s. 75-88.
- Šimsa, J. (2006), „Je spolupráce a celoživotní přátelství filosofa a theologa něco běžného?“. In: *Logos a svět, Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana*, Oikoymenh, Praha, s. 9-14.
- Šimsa, M. (2013), „Demokratická kritika (neo)liberalismu“. In: týž (ed.), *Nepředmětné výzvy české filosofie. K myšlení Ladislava Hejdánka*, Acta Universitatis Purkynianae, Ústí nad Labem, s. 393-409.
- Šimsa, M. (2015), „Třetí cesta deliberativní kritiky“. In: týž (ed.), *Kritická reflexe demokracie a občanské společnosti*, Acta Universitatis Purkynianae, Ústí nad Labem, s. 145-157.
- Šimsa, M. (2016), „Lidská práva a demokratické revoluce“. In: A. Havlíček, J. Chotaš a kol., *Lidská práva. Jejich zdůvodnění a závaznost*, Acta Universitatis Purkynianae, Ústí nad Labem, s. 153-165.
- Škorpíková, Z. (2003), *Rádlovo pojetí pravdy*, Praha, Filosofia.

- Špínka, Š. (2009), *Duše a krása v dialogu* Faidros, Oikoymenh, Praha.
- Taylor, C., Graefe, M. (eds.) (2014), *A Sense for Humanity*, Monash University Publishing.
- Tillich, P. (2004), *Odvaha být*. Přel. Daniel Mikšík. CDK, Brno.
- Tollar, V. (2013), „Emancipáty a problém lidských práv“. In: M. Šimsa (ed.), *Nepředmětné výzvy české filosofie. K myšlení Ladislava Hejdánka*, Acta Universitatis Purkynianae, Ústí nad Labem, s. 333-357.
- Vaculík, L. (1990) „Poznámky o statečnosti“. In: V. Prečan a A. Tomský (eds.), *V. Havel, O lidskou identitu*, Rozmluvy, Praha, s. 201-203.
- Vaněk, M., Urbášek, P., (eds.) (2005), *Vítězové? Poražení? Životopisná interview*. Prostor, Praha.
- Walzer, M. W. (1994), *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press.
- Walzer, M. (2002), *Hrubý a tenký. O toleranci*, Bratislava.
- Warner, M. (2002), „Publics and Counterpublics“, *Public Culture* 14, č. 1, 49-90.
- Weber, M. (1998), „Politika jako povolání“. In: týž, *Metodologie, sociologie a politika*. Přel. M. Havelka, Oikoymenh, Praha, s. 246-296.
- Williams, B. (2011), *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Routledge.
- Williams, B. (2011), „Liberalismus strachu“, in týž, *Na počátku byl čin*, přel. T. Hejduk, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2011, s. 95-108.
- Williams, B. (2011a), „Modernita a podstata etického života“, in týž, *Na počátku byl čin*, přel. T. Hejduk, Pavel Mervart, Červený Kostelec, s. 79-93.
- Williams, B. (2005, původně 1972), *Morality*, Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981), *Moral Luck*, Cambridge University Press.
- Williams, B. (2011b), *Na počátku byl čin*. Přel. T. Hejduk, Pavel Mervart, Červený Kostelec.
- Williams, B. (2011c), „Realismus a moralismus v politické teorii“. In: týž, *Na počátku byl čin*. Přel. T. Hejduk, Pavel Mervart, Červený Kostelec, s. 27-49.
- Williams, B. (2008, původně 1993), *Shame and Necessity*, University of California Press.
- Zakaria, F. (2012), *Budoucnost svobody. Neliberální demokracie v USA i ve světě*. Přel. J. Veis. Academia, Praha.
- Znoj, M. (2014), „Havlova antipolitika na různý způsob“. *Soudobé dějiny* XXI/3, s. 410-421.
- Znoj, M. (2005) „Realistické pojetí národa“. *Na pozvání Masarykova ústavu 2*. Masarykův ústav AV ČR, Praha, s. 9-20.

### **Zkratky nejužívanější literatury:**

ALH – Archiv Ladislava Hejdánka (<http://www.hejdanek.eu/bibliografie.php>)

DP – Dopisy příteli

DP II – Dopisy příteli 2

DP III – Dopisy příteli 3

DP IV – Dopisy příteli 4

FP – Filosof a politická odpovědnost

FS – Filosofie a společnost

Infoch – Informace o Chartě 77

NP – Nepředmětnost v myšlení a skutečnosti

KFA – Kapitoly z filosofické antropologie

KT – Kultura tváří v tvář politice

PD – Perspektivy demokracie a socialismu ve východní Evropě

RP – Reflexe v politice a otázka politického subjektu

UF – Úvod do filosofování

Zkrácená a upravená verze druhé kapitoly vyšla jako: HEJDUK, Tomáš. „Pravda a demokracie. (K Hejdánkovu pojetí Charty 77)“ In: M. Šimsa, L. Hejdánek a kol., *Relativismus a (post)pravda v demokracii*, Ústí nad Labem: Acta Universitatis Purkynianae 2017, ISBN 978-80-7561-109-3, s. 249-275.

Kapitola pátá je ve svém základním rozvrhu naznačena v: HEJDUK, Tomáš. „Realismus Ladislava Hejdánka.“ *Filosofický časopis, mimořádné číslo „Hledání české filosofie“*, 2012, 2, ISSN 0015-1831, s. 271-286.

Některé náměty z kapitoly první, třetí a závěrečné vyšly v: HEJDUK, Tomáš. „Hejdánkova nepolitická politika.“ In: M. Šimsa (ed.). *Nepředmětné výzvy české filosofie. K myšlení Ladislava Hejdánka*. Ústí nad Labem: Acta Universitatis Purkynianae 2013, ISBN 978-80-7414-621-3, s. 297-313.