

# REFLEXE 60

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–28) ..... Ondřej Beran  
„A to se vyplatí!“ *Morálka jako spolupráce?*  
„Das lohnt sich!“ *Moral als Zusammenarbeit?*  
„It Pays Off!“ *Morality as Cooperation?*
- (29–63) ..... Martin Rabas  
*Universální život a život lidský. K ontologii přírody  
u Jana Patočky a Maurice Merleau-Pontyho*  
Universales Leben und menschliches Leben. Zur Ontologie  
der Natur bei Jan Patočka und Maurice Merleau-Ponty  
Universal Life and Human Life. On the Ontology  
of Nature in Jan Patočka and Maurice Merleau-Ponty
- (65–96) ..... Olga Navrátilová  
*Odkud řeč. Herderovo hledání odpovědi na otázku  
po lidském, či božském původu řeči*  
Woher kommt die Sprache. Herders Suche  
nach einer Antwort auf die Frage nach dem menschlichen  
oder göttlichen Ursprung der Sprache  
Where the Language Comes from. Herder's Search  
for an Answer to the Question of the Human  
or Divine Origin of Language
- (97–119) ..... Hana Fořtová  
*Být člověkem a být filosofem podle J.-J. Rousseaua*  
Mensch sein und Philosoph sein nach J.-J. Rousseau  
Being Human and Being Philosopher according  
to J.-J. Rousseau

TEXTY • Texte • Texts

Theodor W. Adorno . . . . . (121–130)

*Pokrok* (přel. M. Kettner)

Fortschritt

Progress

Marek Kettner . . . . . (131–133)

*Pokrok čili ustavičný odpor vůči regresu. Adornův Pokrok*

Der Fortschritt, oder ein ständiger Widerstand

gegen die Regression. Adornos *Fortschritt*

Progress, or Constant Resistance to Regression.

Adorno's *Progress*

Emmanuel Levinas . . . . . (135–145)

*Fenomenologie smrti* (přel. S. Chvojková – O. Kvapil)

Phänomenologie des Todes

Phenomenology of Death

Ondřej Kvapil . . . . . (147–150)

*Smrt a čas. Poslední přednášky Emmanuela Levinase*

Der Tod und die Zeit. Die letzten Vorlesungen

von Emmanuel Levinas

Death and Time. The Last Lectures of Emmanuel Levinas

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

Ulysse Lojkiné – Frédéric Worms . . . . . (151–162)

*Prahy svobody* (přel. J. Joseph)

Die Schwellen der Freiheit

Thresholds of Freedom

Tomáš Koblížek – Frédéric Worms . . . . . (163–167)

*Doplňující otázky k rozhovoru Ulyse Lojkina*

*a Frédérica Wormse* (přel. E. Fulínová)

Ergänzende Fragen zum Gespräch zwischen Ulyse Lojkiné

und Frédéric Worms

Supplemental Questions to the Interview of Ulyse Lojkiné

and Frédéric Worms

DISKUSE • Diskussion • Discussion

- (169–191) ..... Matej Číbník  
*Michal Pullmann a filosofické aspekty sporu  
o charakter normalizace*  
Michal Pullmann und philosophische Aspekte  
des Streits um den Charakter der Normalisierung  
Michal Pullmann and Philosophical Aspects of the Dispute  
regarding the Nature of Normalization
- (193–211) ..... Matěj Spurný  
*Historiografie v dialogu o interpretaci pozdního socialismu*  
Historiographie im Dialog über die Deutung  
des Spätsozialismus  
Historiography in a Dialogue on the Interpretation  
of Late Socialism

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

213. .... M. Kočí, *Thinking Faith after Christianity*  
(J. Sirovátka)
- 218 ..... V. Suvák, *Foucault. Od starosti o seba k estetike  
existencie a ešte ďalej* (S. Raševová)
228. .... A. Comte-Sponville, *Duch ateismu* (V. Kinter)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

236. .... *Za Janem Sokolem* (M. Pětová)
242. .... *Ivan Havel a filosofie* (J. Moural)
247. .... *Řeč na rozloučenou s Ivanem Havlem* (I. Chvatík)
248. .... Autoři čísla



## „A TO SE VYPLATÍ!“ Morálka jako spolupráce?

Ondřej Beran

Smyslem tohoto textu je nabídnout několik kritických poznámek ke specifickému, v současnosti rozšířenému pojetí morálky. Toto pojetí je vágně emergentní z řady pozoruhodných a vlivných pojednání o lidské morálce či morálním životě, jejichž autory nicméně nejsou filosofové, nýbrž kognitivní vědci a evoluční či sociální psychologové. Mnoho filosofických autorů, jejichž práce je interdisciplinárně otevřená, má ovšem vůči tomuto pojetí nesporné sympatie.

Nebudu polemizovat s konkrétním autorem. Chci spíše poukázat na některé typické rysy, které jsou sdíleny řadou autorů a z nichž vyplývají filosoficky zajímavé a problematické důsledky. Předmětem mého zájmu tak není specifické, jednotně definované stanovisko jakéhosi „morálního evolucionismu“, avšak pozice, s nimiž budu polemizovat, sdílejí obdobný pohled na morálku. Ta podle nich spočívá v čemsi jako „souboru do sebe zapadajících hodnot, ctností, norem, praktik, identit, institucí a technologií, jimiž společenství disponuje a které jsou ve shodě s evolucí vzniklými sociálními mechanismy, díky čemuž umožňují tomuto společenství potlačovat nebo regulovat sobectví a dosahovat spolupráce“.<sup>1</sup> Morální postoje, hodnocení, dispozice, jednání atd. jsou morálními díky tomu, že jsou různými formami napřeny k takto vymezenému cíli. Dosahování takovéto spolupráce přináší prospěch společenství jako celku; přičemž prospěch je jistou formou *fitness* daného společenství – jeho zdárného dlouhodobého prospívání, růstu a blahobytu či, v případě soupeření s jiným společenstvím, jeho konkurenceschopnosti. Takto pojímaný prospěch je účelem, který to, co k tomuto účelu směřuje, morálním činí.

---

<sup>1</sup> J. Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York 2012, str. 341; z řady Haidtových vymezení morálky volím tuto nejkompexnější a nejdetailejší formulaci. Na daném místě uvedeného textu sice Haidt takto definuje to, co nazývá „morálním kapitálem“, velmi podobné definice *morálky* však předkládá i v jiných svých pracích, např. J. Haidt – S. Kesebir, *Morality*, in: S. T. Fiske – D. T. Gilbert – G. Lindzey (vyd.), *Handbook of Social Psychology*, Hoboken 2010<sup>5</sup>, str. 797–832, zde str. 818.

I díky odkazu k evolučnímu pozadí současných lidských dispozic – s nimiž je to, co je morální, přinejmenším v souladu, nebo dokonce je jejich organickou transformací – je morálka v tomto pojetí lokalizována v různých formách prosociálního chování. Jako taková je standardně diskutována s ohledem na řadu podobností (tvořících kontinuální přechodnou škálu) s formami prosociálního chování, které lze pozorovat u zvířat – zvláště lidem blízkých živočichů, jako jsou primáty –, chování naplňujícího účely prospěšné pro společenství, jichž by bez organizované spolupráce nebylo možné dosáhnout. Krátce řečeno, morálka je transformací úspěšných adaptačních kooperativních strategií našich evolučních předků; a jakkoli je oproti nim jemnější a nuancovanější, v zásadě je nasměrována ke stejnému cíli.

Pokusím se ukázat, že v této představě o morálce některé důležité věci chybí nebo jsou poněkud zkresleny. Na úvod bych chtěl ještě zmínit vztah této představy ke spektru morálních filosofí. Z výše uvedeného je zřejmé, že většina autorů zkoumajících evoluční původ morálky bude sdílet implicitní přihlášení k jisté hrubé formě utilitarismu. Utilitarismus, podle jedné ze svých klasických definic, spočívá na principu, že „jednání je správné úměrně tomu, nakolik vede ke štěstí“, přičemž „štěstím se rozumí potěšení (pleasure) a nepřítomnost bolesti“, a tohoto cíle má ideálně být dosaženo „v největší možné míře pro celé lidstvo“.<sup>2</sup> Morálka podle evolučních vysvětlení je právě takovouto utilitaristickou institucí, třebaže se paradoxně málokdo z autorů zaujatých jejím evolučním původem explicitně hlásí k tomu, že by se chtěli zabývat „morálkou“ ve specificky utilitaristickém pojetí. (Mají za to, že se zabývají prostě morálkou, a scholastické disputece mezi filozofy zastávajícími různé teorie je málo zajímavé.) Utilitarismus sám je jen jednou formou konsekvenencialismu, tedy morální teorie, podle níž o správnosti nebo nesprávnosti jednání rozhodují důsledky z něho vyplývající.<sup>3</sup> Jsou však různé druhy konsekvenencialismu, z nichž některé se evolučním vysvětlením morálky podobají méně, a proto budu primárně odkazovat na vztahy mezi evolucionismem a utilitarismem. Právě s různými způsoby, jimiž se utilitarismus v morální filosofii běžně stává předmětem kritiky ze strany jiných pozic – proti kterým musí svou půdu poctivě obhajovat –, souvisí některé problémy evolučních vysvětlení morálky, na něž v tomto textu chci poukázat.

<sup>2</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism*, London 1863, kap. 2.

<sup>3</sup> Viz např. P. Pettit, *Consequentialism*, in: P. Singer (vyd.), *A Companion to Ethics*, Oxford 1993, str. 230–240.

V první části poskytnu ve zkratce konkrétnější přehled toho druhu pozic, k nimž budu odkazovat, a vypíchnu jejich klíčové body. Ve druhé části předložím tři konkrétní příklady morálního postoje či jednání, které se v rámci takto pojmávané morálky jako morální nemusí kvalifikovat. V poslední části poukážu obecněji na to, co v evolučně-utilitaristických obrazech morálky chybí, konkrétně na to, jaký význam může mít to, budeme-li o morálce uvažovat nezávisle či nezávisleji na 1) požadavku prosociality a 2) objektivním (externím) účelu, který má morálka naplňovat.

## 1. Evoluce morálky

Východiskem řady prací, které tvoří pozadí představy o morálce, jíž se budu zabývat, je fylogenetická otázka, jak lidská morálka v dnešním smyslu vznikla. Vzhledem k tomu, že o formách sociální organizace a chování mezi jednotlivci u našich dávných prapředků víme poměrně málo, je většina autorů předkládajících evoluční příběh nucena vypomáhat si rozsáhlými extrapolacemi ze dvou náhradních zdrojů dat: primatologických zkoumání<sup>4</sup> a antropologických zkoumání preindustriálních („neolitických“) společenství žijících ještě dnes, většinou mimo okruh rozvinutých západních zemí.<sup>5</sup> Ponecháme-li stranou možné metodologické výhrady vůči tomuto postupu vykazujícím aspekty kruhovosti,<sup>6</sup> výsledný obrázek, jak jej reprezentativně podává např. Michael Tomasello, je přibližně následující: v průběhu evoluce se ukázalo, že prosociální formy chování jsou prospěšné i pro jednotlivce samotného. Některé ne přímo, např. bezpodmínečná péče o vlastní potomstvo – zahrnuje-li podstatné obětování vlastního prospěchu, nebo dokonce života –, ale i ty jsou prospěšné přinejmenším vlastním genům. Z různých forem solidarní spolupráce a koordinace v rámci skupiny zase profituje skupina jako celek a odvozeně od toho i každý její jednotlivý člen způsobem, jakým by nemohl profitovat z osamocené činnosti. Současná lidská morálka je

<sup>4</sup> Např. M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Cambridge (MA) 2016, str. 20 nn.

<sup>5</sup> Např. C. Boehm, *Moral Origins. The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*, New York 2012, kap. 4.

<sup>6</sup> Tyto výhrady mají ve filosofii vědy dlouhou tradici. Z novějších prací lze zmínit např. D. Buller, *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, Cambridge (MA) 2005, nebo R. C. Richardson, *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*, Cambridge (MA) 2007 (viz např. str. 86).

jakousi extenzí a transformací těchto dvou zdrojů.<sup>7</sup> Tyto pragmatické kořeny jsou ovšem v lidské morálce zastřené. Jednak tím, že jejím nositelem už nejsou úzce skupinové zájmy, ale kolektivní identita „my“ (my – lidé, celé lidstvo) a sdílená intencionalita, na níž se podílí jednotlivci jednající jako součást „my“. Jednak tím, že formy jednání, reakcí a hodnotících postojů zaměřené na „náš“ prospěch jsou „internalizované“, tj. bereme je za své jako jednotlivci, třebaže beneficentem jsme fakticky „my všichni“, tedy větší celek, jehož autoritě a zájmu implicitně podřizujeme zájem „já“.<sup>8</sup>

Tomasello se ve své knize snaží odlišovat své hypotézy o tom, jak vypadaly formace morálních či pre-morálních vztahů mezi našimi předky, což je jeho primárním předmětem zájmu, od definice toho, co je morálka v dnešním smyslu slova. Předpokládá však, že se nepochybně jedná o historické kontinuum. Ze dvou kořenů morálky je pro něho navíc zjevně zajímavější ten druhý, kde jsou paralely mezi dnešní „morálkou férovosti“ a evolučně staršími formami účinné kooperace jasnější.<sup>9</sup> Etablování kolektivního aktéra („kooperativní identity“) „my“ vyznačujícího se sdílenou intencionalitou s sebou neslo pocit zodpovědnosti jednoho vůči druhému, zodpovědnosti za „sdílený úspěch“.<sup>10</sup> Jakkoli lidská morálka prošla v průběhu svého vývoje mnoha transformacemi a ohled na „sdílený úspěch“ nebo něco podobného nemusí být explicitní, přiznávanou motivující silou, přesto to, co činí morální jednání morálním, je skutečně jeho přínos pro „účinnější“ nebo „úspěšnější kooperaci“. Tomasello morálku charakterizuje jako specificky lidskou „formu kooperace ... zahrnující druhově unikátní proximální mechanismy ..., které umožňují lidským jednotlivcům přežít a prospívat v různých kontextech jejich mimořádně kooperativního sociálního uspořádání“.<sup>11</sup> Toto tvrzení také můžeme srovnat s Haidtovou definicí citovanou v úvodu nebo s definicí ještě přímočařejšího C. Boehma, podle něhož není naše současná morálka „o mnoho víc než pokračování morálky našich předků“, neboť morální evoluce se fakticky zastavila před nějakými 45000 lety, kdy už

<sup>7</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 1 nn.

<sup>8</sup> Tamt., str. 64 nn.

<sup>9</sup> V takto profilovaném zájmu není Tomasello sám, viz např. pozoruhodný text českého autora D. Kocourka, *Lidská morálka a morálka u zvířat*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021 (vyjde), který ovšem sleduje primárně paralely mezi sociální morálkou lidskou a sociální morálkou zvířat obecněji (nejen primátů, nebo naopak pralidů).

<sup>10</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 4 n.

<sup>11</sup> Tamt., str. 2 n.



naši předkové dokázali adekvátně implementovat náhled, že „ve skupinách zahrnujících nejen příbuzné je díky altruistickým jedincům lepší spolupráce“, tj. lze „lépe dosáhnout na výhody skupinové spolupráce“. <sup>12</sup>

*Výhodnost* je úhelným kamenem úvah autorů zaujatých evoluční historií morálky či evoluční povahou morálky. Protože morálka bezprostřední péče se dá odvysvětlit jako prodloužení pečujících, původně rodičovských instinktů přítomných i mezi živočišnými druhy, které nám nejsou nijak blízce příbuzné, a protože výhoda altruistické férové spolupráce naopak není na první pohled patrná nebo je narušována černými pasažéry apod., je těžiště specificky lidského vkladu spatřováno právě zde: ve schopnosti udržet, zajistit a internalizovat mechanismy co nejširší, obecné spolupráce. Není-li totiž morálka férovosti vedena bezprostředním sklonem či sympatií, vyžaduje řadu regulačních mechanismů, počínaje seberegulačními mechanismy (internalizace, svědomí, disciplinovanost) a konče řadou forem sociální zpětné vazby – sankce, tresty, morální soudy druhých atd. Jinak řečeno, tento druhý ze dvou kořenů lidské morálky – ten, který je podle Tomasella specificky lidský – inkorporuje řadu mechanismů překonávání odporu či nesouhlasu. Je to ta část morálky, která je morálkou toho, co „by se mělo“ (ought); a právě ta je morálkou specificky lidskou. <sup>13</sup>

Existuje řada prací, která charakterizuje morálku právě jako pravidel: směrnic vytyčujících prostor toho, co by se mělo, s ohledem na všechny, kdo jsou „morálními subjekty“, tj. všechny lidi. Použijeme-li koncizní charakteristiku Jaroslava Peregrina, pravidla jsou věcí komplexní „nastavby zažitých a institucionalizovaných reakcí na nepatřičné chování (,trestů‘) i chování patřičné (,odměn‘), které je často věcí spolupráce. ... Existence pravidla tedy spočívá v do sebe zapadajících vzorcích postojů, jednání a reakcí mnoha lidí.“ <sup>14</sup> Morální pravidla se přitom podle Peregrina svou povahou podstatně neliší od pravidel jiných, ať už jde o pravidla fotbalu, pravidla společenského chování nebo pravidla soukromého kuřáckého klubu v Horní Dolní.

Jakkoli autoři prací o fenoménech lidského života a společnosti (například právě morálky) jako spočívajících v pravidlech vyjadřují občas určitou spřízněnost s Kantem, kantovské představě morálky jako kategoricky zakotvené v sobě samé a nepodmíněně dalším externím cílem se spíše vyhýbají. Rozdíl mezi pravidly fotbalu a pravidly morálními je

<sup>12</sup> C. Boehm, *Moral Origins*, str. 17, 9, 10.

<sup>13</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 3.

<sup>14</sup> J. Peregrin, *Inferentialism. Why Rules Matter*, Basingstoke 2014, str. 10.

tak pro ně primárně rozdílem *stupně*: morální pravidla jakožto „těžké váhy mezi pravidly“, jak to nazývá Jaroslav Peregrin, mají zkrátka bezprostřednější vztah k našemu přežití a zisku nebo ztrátě něčeho, co je pro nás životně důležité. *Proto*, nebo *jako taková*, platí tato pravidla pro všechny lidi, či lépe řečeno by měla platit pro co největší množství lidí. To, co vypadá jako bezpodmínečnost či obecnost morálních pravidel, vyplývá z toho, že to, co bychom jejich nedodržováním mohli ztratit, je pro lidský život natolik důležité, že si to vyžaduje co možná bezvýhradnou spolupráci na jejich dodržování. Morální pravidla tedy definují lidský život či lidství v tom smyslu, že to, co známe jako „lidský život“, není bez jejich rámce možné, respektive, v evoluční verzi této úvahy, bez tohoto rámce nemohlo vzniknout. To ale neznamená, že se jimi všichni biologičtí příslušníci lidského druhu musejí fakticky řídit; Peregrin naznačuje praktickou nevyhnutelnost jejich akceptace – ne nutně faktického bezvýjimečného neporušování – přinejmenším drtivou většinou lidí či lidských společenství, z toho však neplyne povinnost v kantovském smyslu slova. Pro Peregrina tak z jeho – od Kanta odlišného – pojetí obecnosti morálky vyplývá také od Kanta odlišný závěr: „kdyby existovala skupina lidí v biologickém smyslu toho slova, kteří by žili zcela amorálně (aniž by to zasahovalo do našeho života), mohli bychom se prostě rozhodnout je nepovažovat za skutečné příslušníky ‚lidského rodu‘ a nechat je být“.<sup>15</sup> Pro Kanta by naopak smyslem pojmu morálky v jeho pojetí bylo, že racionalita zakládající schopnost porozumět morální povinnosti zakládá zároveň platnost tohoto závazku.<sup>16</sup> Tj. i kdyby existovala taková „amorální skupina lidí“, pokud by vládli rozumovými kapacitami v běžném lidském smyslu slova, znamenalo by to, že jsou to lidé, a jako takoví by byli vázáni morální povinností.

Jakkoli se autoři, jejichž prací jsem se v tomto přehledu dotkl, samozřejmě v mnoha věcech neshodují, některé typické rysy prolínající se jejich výkladem je spojují: Jednak, morálka je věcí spolupráce. Jednak je tato spolupráce napřena k cíli (resp. umožňuje jeho dosažení), který je prospěšný celé skupině takovým způsobem, že z toho přinejmenším „v průměru“ (tato výhrada je nezbytná s ohledem na případy obětování se ve prospěch dobra vyššího celku) těží jednotliví její členové víc, než kdyby se o dosažení srovnatelného prospěchu pro sebe pokoušeli každý sám na vlastní pěst. Jednak protože tento obecný prospěch z dodržování morálních pravidel není vždy na první pohled zřejmý, zahrnuje morálka

<sup>15</sup> Tamt., str. 122 n., 131.

<sup>16</sup> Např. I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 2014<sup>2</sup>, str. 16.

celou řadu zpětnovazebných (restriktivních, donucovacích, povzbuzujících) mechanismů. A konečně, nutnost této zpětné vazby je normálním stavem, protože ideálně morálně jednající jedinci jsou spíše nečetnými výjimkami, které morální pravidla „internalizovaly“ dokonale, beze zbytku. I když se pojmy, v nichž rozumíme svým morálním ohledům a závazkům dnes, od této analýzy (primárně zaměřené na procesy a motivace zodpovědné za vznik morálky) značně odlišují, přesto ji zcela nefalsifikují. Např. Jonathan Haidt připouští, že máme tendenci si díky této reformulaci nebýt vědomi skutečných směřování svých pohnutek morální povahy, což vede k řadě paradoxních a konfliktních situací;<sup>17</sup> vnímá to však právě jako reformulaci *zastírající* to, čím morálka je (šestero typů rozlišujících adaptivních reakcí na vnější podněty potenciálně ohrožující prospěch skupiny). Tomasellův výklad významu internalizace zase umožňuje vysvětlit, proč morální požadavky vnímáme jako obecně platné a bezpodmínečné a proč si je jejich *faktickými* důvody nepotřebujeme explicitně zdůvodňovat sami pro sebe; což opět nemění nic na tom, co Tomasello chápe jako smysl morálky.

Morálka je tedy chápána jako určité vehikulum prosociálního chování; *de facto* je specifickou formou či podpůrným mechanismem prosociálního chování.<sup>18</sup> Prosociálním chováním můžeme pro potřeby tohoto výkladu rozumět jednání zaměřené primárně na prospěch někoho jiného než sebe samého; může jít o jiného jednotlivce, o skupinu nebo o „všechny“. „Prosociální chování“ je nicméně pojem širší než jednání morální, neboť z definice předpokládá brát v potaz, a do podstatné míry akceptovat, nejrůznější druhy zvyklostí a pravidel v societě platných a pro její chod a podobu konstitutivních. To zahrnuje také společenské konvence či zákony.<sup>19</sup> Na toto rozlišení bude třeba brát jistý ohled.

Druhým důležitým aspektem, v němž se tato vymezení morálky protnají, je jejich implicitní převzetí jisté formy utilitarismu: morální postoj či jednání je definováno tím, že přináší určitou formu prospěchu. Stojí za poznámku, že ačkoli je např. podle Tomasella či Haidta tento

---

<sup>17</sup> Velmi důmyslnému a pozoruhodnému rozpracování tohoto pozorování je věnováno těžiště Haidtovy slavné knihy *The Righteous Mind*.

<sup>18</sup> Viz např. J. Haidt, *The Righteous Mind*, str. 339; E. Turiel, *Morality and Prosocial Judgments and Behavior*, in: D. A. Schroeder – W. G. Graziano (vyd.), *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*, Oxford 2015, str. 137–152; z českých prací např. citovaný Kocourkův článek (viz výše, pozn. 9).

<sup>19</sup> Komplikované vztahy mezi morálkou, prosocialitou a zákony a zvyklostmi (které někdy prosociální skutečně jsou a někdy jsou prosociální jen na první pohled) diskutuje E. Turiel, *Morality and Prosocial Judgments and Behavior*.

„rodokmen“ našich morálních postojů v tom, jak je reálně vnímáme, různou měrou skryt, přesto je právě jím morálnost těchto postojů reálně „způsobena“. V tom tkví určitý rozdíl vůči jemnějším či „filosofičtějším“ formám konsekvenčialismu. Například Philip Pettit poznamenává, že konsekvenčialistické kritérium podpory nastolení určitých hodnot je přítomno ve zpětném či rekonstruktivním *zdůvodňování* nějakého jednání, naopak je protiintuitivní předpokládat, že by v něm nutně měla spočívat reálná deliberace. Konsekvenčialistické hodnoty jednoduše nemusí být hodnotami, k nimž se jednající aktivně přihlašuje, jež „ctí“, když se rozhoduje a jedná.<sup>20</sup> Díky této jemné distinkci není Pettit na rozdíl od Haidta zavázán tvrdit, že pokud někdo morálně jedná z motivů jiných než konsekvenčialistických, je jeho stanovisko jakožto *morální* stanovisko vlastně sebeklamem. Pro Pettita je podstatné, zda lze dané jednání – nezávisle na jednajícím samém – zpětně popsat, obhájit, interpretovat jako přispívající k morálně hodnotnému výsledku.

## 2. Tři příklady

### 2.1 Josef Štemberka

Příběh lidického kněze Josefa Štemberky je v českém prostředí vcelku dobře znám. Po třiceti letech farářské služby měl už jít Štemberka do výslužby, zůstal však ve svém úřadě o osudných několik dní déle, dokud nedorazí jeho nástupce. Den před nacistickým vpádem do Lidic byl úředně v Kladně a prý se mu tam od jiného kněze dostalo varování, že se chystá cosi zlého a že se nemá do Lidic vracet; varování ale neuposlechl. Po vpádu gestapa poskytoval lidickým mužům duchovní oporu a útěchu až do poslední chvíle; údajně mu byl velitelem gestapa nabídnut volný odchod, odmítl však a spolu s posledními lidickými oběťmi byl popraven i on.

Poznamenejme zde, že dva klíčové body tohoto narativu – návrat Josefa Štemberky z Kladna do Lidic přes varování, kterého se mu dostalo, a jeho odmítnutí „milosti“ nabízené mu důstojníkem gestapa – nejsou historicky zcela ověřená fakta.<sup>21</sup> Pro naše potřeby to však není podstatné. Zajímá nás otázka, zda příběh Josefa Štemberky v této podo-

<sup>20</sup> P. Pettit, *Consequentialism*.

<sup>21</sup> Viz k tomu např. S. Pařízková, *Lidický kněz Josef Štemberka*, diplomová práce na HTF UK 2008, str. 64 nn. Je ale nesporné, že se takto události s velkou pravděpodobností odehrát mohly.

bě, v níž je vyprávěn, je příběhem morálně dobrého postoje a jednání. (Mohli bychom si zde také představit analogicky vystavěné vyprávění fiktivní – u něhož si lze tuto otázku pokládat stejnou měrou a stejným způsobem.)<sup>22</sup>

Tato otázka se může zdát zbytečná; z pohledu všech tří dominantních etických teorií v současné (primárně analytické) etice – konsekvenčalismu, kantovské etiky i etiky ctností – je odpověď jednoznačně kladná.<sup>23</sup> Štemberkovo jednání *bylo* morálně správné a zaslouží chválu, ať už je interpretujeme jako i) jednání, jež zmírnilo utrpení lidických obětí, nebo ii) jednání vedené motivem povinnosti vůči druhým – účelům o sobě, nebo iii) projev nesporné charakterové ctnosti (zde kombinace statečnosti a soucitu).

Méně jasná je odpověď, vztáhneme-li tuto otázku k vymezení toho, v čem spočívá morálka, jak je načrtl přehled v předchozím oddíle. Přispělo jednání Josefa Štemberky nějakým způsobem prospěchu (survival fitness, kompetiční zdatnosti) skupiny, jejímž byl členem, nebo lidského společenství jako celku, a to způsobem, jakého by analogicky nemohl dosáhnout jednotlivý člen skupiny na vlastní pěst? Nezdá se, že by lidickým ze Štemberkovy oběti vyplynul nějaký „sdílený úspěch“; ne v tom smyslu, že by jako společenství díky tomu nadále dlouhodoběji přežívali, prospívali a vzkvétali. Výsledkem nebylo zvýšení kompetitivní úspěšnosti. Jednou z implicitních složek myšlenky sebepodřízení jednotlivce sdílenému zájmu entity „my“ je, že z jednotlivcovy oběti vzejde pro entitu „my“ nějaký přínos, díky němuž ona jednotlivce přetrvává, respektive z tohoto přínosu bude moci čerpat způsobem, který jemu (už) dostupný nebude. Nic z toho zde neplatí. (Napadne-li vůbec někoho filosoficky charakterizovat situaci „jít na smrt se svými farníky“ jako formu spolupráce, rozhodně si nezvolil pojmy pro tento účel nejšikovnější. Jakkoli pro jiné účely mohou být užitečné.)

---

<sup>22</sup> Relevanci literatury (včetně fikce) pro morálně-filosofickou reflexi ukazují např. texty shromážděné v reprezentativní antologii G. L. Hagberg (vyd.), *Fictional Characters, Real Problems. The Search for Ethical Content in Literature*, New York 2016.

<sup>23</sup> Omezují se na tento výčet, který samozřejmě pomíjí vše na „kontinentální“ straně současné filosofie, etické myšlení vycházející z významných náboženských tradic (křesťanskou, islámskou aj. etiku) nebo hlubší průřez dějinami filosofie. V každém případě spektrum etických pozic formulovaných víceméně analytickým jazykem a v zásadě viditelně přítomných v anglickojazyčném diskursu, s občasnými namátkovými odkazy ke Kantovi či Humovi, zhruba odpovídá také pozadí, na němž autoři jako Haidt vedou to, co považují za svou polemiku s filosofií jako celkem.

A je pak složitá otázka, zda, a ještě spíše v jakém smyslu, mohlo Štemberkovo jednání (nebo *příběh* o něm?) přinést prospěch lidstvu jako celku. Bylo jednání Josefa Štemberky morálně správné proto, že takové jednání bylo v souladu s cíli mezilidské spolupráce, na první pohled nezřejmými, a proto podepíranými povzbuzujícími a vynucujícími mechanismy pravidel, sankcí a odměn? Lze si představit pravidlo „měl bys jít na smrt s ostatními, i když to na jejich osudu nic nezmění“ a účel, jehož dosažení by mělo napomáhat? To je značně obtížné. Jsou samozřejmě možné argumenty, které takovému jednání připíšíu přinejmenším hodnotu symbolickou či inspirativní, díky čemuž může nepřímou vést k prospěchu pro společnost, i když už ne pro zúčastněné osoby samotné. Avšak ani ty nijak neodstraňují filosofické podezření, že morální hodnota Štemberkova jednání by neměla být závislá primárně na tom, zda se někdo o tomto „inspirativním příběhu“ dozvěděl.

Na příběh Josefa Štemberky se lze také dívat jako na příklad supere-rogace (tj. jednání nad rámec povinnosti, již lze vyžadovat od každého) a morální teorie obvykle nechápu supererogatorní jednání jako předmět obecně uplatňovaného pravidla.<sup>24</sup> Do evolučních vysvětlení morálky v každém případě supere-rogace dobře nezapadá, resp. vyžaduje vysvětlení zvláštního druhu,<sup>25</sup> s nímž mohou být spjaty specifické problémy. K tomu se ještě vrátím v oddíle 3.

## 2.2 Umírající

Druhým příkladem jsou dobře známé situace ze života; jejich fiktivním vyobrazením je např. film Michaela Hanekeho *Láska* (Amour), který vypráví příběh manželského páru po osmdesátce, do jehož života zasáhne ženina mrtvice. François respektuje přání své ženy Anne, neodloží ji do žádného ústavu a stará se o ni sám, a to i po jejím opakovaném záchvatu mrtvice, kdy už ho nepoznává a ztrácí většinu svých kognitivních schopností, tedy kdy s ním už v jistém smyslu „není“ a není jasné, jestli pro ni manželovo rozhodnutí respektovat její někdejší přání ještě může mít význam, zda mu ještě rozumí. (Ponechme teď stranou úplný konec příběhu.)

Obdobných případů je celá řada všude kolem nás. Lidé snažící se ve vlastním domově postarat o rodiče či příbuzné trpící Alzheimerovou

<sup>24</sup> Typickými příklady jsou hrdinové a světci; viz zakládající text moderní diskuse o supererogaci, J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, in: A. I. Melden (vyd.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle 1958, str. 198–216.

<sup>25</sup> Např. C. Benn, *Supererogatory Spandrels*, in: *Etica e politica*, 19, 2017, str. 269–290.

nemocí v pokročilé fázi, kteří je už nepoznávají a ztratili už většinu kognitivních i motorických schopností, nebo lidé, kteří s nimi alespoň tráví co nejvíce času v nemocnici, kde jsou umístěni. Obdobně, pokud jde o člena rodiny – terminálního onkologického pacienta, který upadl do kómatu, z něhož se už neprobudí a které prohlubují i dávky morfia na utišení bolesti.

Jestliže někdo zůstává se svým umírajícím rodičem (sourozencem, členem rodiny, přítelem...), který ho už nepoznává a nevnímá své okolí, a snaží se o něho postarat co nejlépe, nebo s ním alespoň stráví co nejvíce z času, který zbývá, je to postoj, který si zaslouží ocenit, nebo jde o jev morálně spíše neutrální? Na rozdíl od příkladu Josefa Štemberky bude méně jasné, zda by se zde etablované etické teorie shodly. V určitém konsekvencialistickém čtení nemusí být zřejmé, zda péče nebo přítomnost konkrétní osoby ještě pacientovi něco relevantního přináší. Zhodnocení deontologické nebo zhodnocení z perspektivy etiky ctností se více soustřeďují na jednajícího samotného (byť ne na *důsledky* pro jednajícího samotného), takže v tomto případě bude odpověď kladná.

Zhodnocení z perspektivy evoluční verze utilitarismu bude narážet na podobné problémy jako v případě Josefa Štemberky. Je jednání toho, kdo zůstává se svým umírajícím blízkým, vyložitelné jako případ spolupráce přinášející nějakou formu „sdíleného úspěchu“ pro větší celek? Neplývá spíš svými zdroji – časem, energií, finančními prostředky – na úkor těch, kterým mohou „skutečně prospět“? Jedná někdo jako François na popud pravidla, podepřeného nějakou formou sankcí? Ale jakou? Spíše ne; v nějakém smyslu se jedná opět o případ supererogace – postoj, který je morálně oceňován, ale jehož nezaujetí nestihne podstatná kritika.

Otázka prospěchu vyplývajícího z jednání pečujících pro „větší celek“ otevírá ale v tomto případě, na rozdíl od příkladu Josefa Štemberky, možnost zvláštní změny perspektivy. Někdy se říká, že nerozloučit se řádně s umírajícím blízkým člověkem, nebýt s ním tolik, kolik bych býval mohl a měl, je něco, čeho budu následně litovat *já*. Je to tedy jistý rituál, jímž je třeba projít s ohledem na to, jak bude napříště vypadat *můj* život a s tím související mé fungování v širší společnosti, a tedy se odvozeně skutečně jedná o jistý prospěch vyššího celku. Problém však v tomto případě spočívá v tom, že zatímco případné kladné morální hodnocení takového jednání opřené o tuto úvahu je přinejlepším spekulativní, pro jednajícího samotného je motivem jeho jednání – zcela přímočarým, nevyžadujícím několikastupňový průchod postupnými pozitivními dopady – osoba nemocného, *ne on sám*. Ještě zřejměji je to vidět na tom, v jakých pojmech reflektujeme – a v jakých pojmech je

srozumitelné – to, co vnímáme jako své (případné) selhání. Tím, koho jsme zklamali nebo komu jsme se zpronevěřili, nejsme my sami, nýbrž umírající, a to kupodivu nezávisle na tom, jestli nás ještě vnímá.<sup>26</sup> Dělat si hlavu s tím, že jsem svou nedostatečnou blízkostí svému umírajícímu rodiči či partneru ohrozil vlastní budoucí fungování, a tedy přínos „sdílenému úspěchu“ společnosti, by svědčilo spíše o mimóznosti než o výjimečné morální luciditě.

Podobně jako v případě Josefa Štemberky i zde je přítomen argument možnou symbolickou či inspirativní hodnotou takového jednání. V zásadě stejně tu ale platí i námitka, kterou jsem naznačil výše.

### 2.3 Animal ethics

Třetí příklad je odlišného charakteru a jeho celý rozsah a všechny důsledky nelze na této ploše reprezentativně probrat. Představuje ho však, a to samo o sobě není bez zajímavosti, celá jedna etická subdisciplína: animal ethics.<sup>27</sup> Ne veškerá animal ethics je normativní, jedna její část ale ano – ta spočívající ve zkoumání a předkládání argumentů proč, v jakém smyslu a v jakém rozsahu si i mimolidské druhy živočichů zaslouží speciální ohledy morálního charakteru – možná ne stejné, ale v leccems přinejmenším obdobné těm, jaké prokazujeme druhým lidem. Jedním konkrétním příkladem, který stál u zrodu novější podoby etických debat o zvířatech v historii evropské filosofie (Bentham, Schopenhauer), je týrání zvířat a jeho morální hodnocení.

Nebudu zde probírat možné konsekvencialistické, deontologické a jiné odpovědi na otázku, proč je týrání zvířat nemorální. Je jich celá řada; tyto diskuse mají dnes již bohatou tradici. Bylo by ale možné říct, že zdržet se nebo aktivně bránit týrání zvířat je morálně správné, protože tímto způsobem realizujeme jistou formu spolupráce na relevantním „sdíleném úspěchu“? A jestliže bráníme týrání zvířat například i formou zákonů, jsou tato pravidla potřebná proto, že netýrání zvířat přispívá našemu přežití či prospívání, my to ovšem bezprostředně nevidíme? Co má welfare zvířat společného s účinnějšími dosahováním strategických sdílených cílů? (Nechceme-li se spokojit se slabými a filosoficky nepřilíží

<sup>26</sup> Podobný postřeh viz v D. Cockburn, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Basingstoke 2001, str. 126.

<sup>27</sup> Neexistuje zatím obecně přijímaný a zažitý český ekvivalent anglického názvu této etické subdisciplíny. Různé existující varianty – etika práv zvířat, zooetika, etika ochrany zvířat – mají většinou o něco specifitější záběr než používaný obecný anglický název.



zajímavými argumenty, jakým je například větší přínosnost masa z etických chovů pro zdraví konzumentů.)

Jakkoli postřehy řady autorů o evolučním původu lidské morálky ukazují mnoho zajímavého, příklad *animal ethics* – chápeme-li ji jako soubor argumentů, intuic a úvah, který není radikálně oddělen od úvah tvořících „etiku pro lidi“ – naznačuje, že v soustředění se na spolupráci směřující ke „sdílenému úspěchu“ něco důležitého chybí. Předmětem *animal ethics* není spolupráce mezi lidmi a zvířaty za účelem dosažení úspěchu sdíleného jimi všemi. A pokud jsou zvířata *pouze příjemcem* benefitů spolupráce realizované *pouze mezi lidmi*, avšak sama se na této spolupráci nepodílí jako morální subjekty, není jasné, zda má *animal ethics* blíže k etice v lidském smyslu slova, anebo spíše k něčemu jako památkové péči. Nabízelo by se odvysvětlit morální postoje ke zvířatům jako záležitost prvního ze dvou Tomasellových kořenů morálky – péče o druhého, jehož situace péči vyžaduje. Pak však není jasné, proč i v tomto kontextu existují, a podle všeho existovat musí, superstruktury povzbuzení, sankcí a trestů. Respektive, nakolik v morálce vztahu ke zvířatům hrají nějakou roli pravidla, není jasné – paradoxně –, zda by morální evolucionista mohl tvrdit, že to jsou pravidla *morální*, a zda by dokázal říct proč.

### 3. Morálka a evoluce

Co příklady načrtnuté v předchozím oddíle naznačují? Ukazují do více různých stran najednou; v každém případě vrhají znejišťující světlo na jednoznačnost implicitně přijímaných a nerefektovaných předpokladů toho, v čem spočívá morálka, jak s nimi pracují evoluční výklady.

U příkladu Josefa Štemberky i řady anonymních lidí, kteří zůstávají se svými již nevnímajícími blízkými do úplného konce, jsem zmínil, že případy popsateľné s jistým zjednodušením jako supererogace představují pro morální evolucionisty určitý problém. Není tomu však tak, že by žádnou odpověď nenabízeli. Claire Bennová ve svém pozoruhodném článku přirovnává jednání nad rámec povinnosti k dekorativním výplním mezi klenbou oblouku a stropem. Tyto „spandrely“, jak se tento architektonický prvek někdy nazývá, neplní žádnou stavební (konstrukční) funkci a renesanční umělci začali využívat tento nadbytečný prostor k výzdobě a ornamentaci. V evoluční biologii se metafora spandrelu ujala jako možnost, jak vyložit vznik různých biologických rysů, někdy značně nápadných, které neplní zjevnou funkci a nejsou přímým dů-

sledkem přirozeného výběru a adaptací, nýbrž jakýmsi jejich vedlejším produktem.<sup>28</sup>

Bez ohledu na to, že nevznikly přímou evoluční adaptací, tj. protože – nebo *aby* – umožnily svým nositelům řešit konkrétní problém, mohou se spandrely ukázat později jako užitečné a přínosné zcela nezávislým způsobem. Podobně fungují podle Bennové supererogatorní segmenty morálky: nejsou součástí mechanismu jejího vzniku, nýbrž spíše jeho nahodilým vedlejším produktem. To nic nemění na tom, že jde o výdobytky vysoce hodnotné, ale – jak Bennová argumentuje – to, v čem spočívá jejich hodnota, nemůže hrát roli v obecné etické teorii, či obecné teorii o tom, co je morálka. Obecné evolucionistické vysvětlení vzniku morálky a toho, co morálka obecně je, tak nemusí poskytovat argumenty pro existenci a hodnotu supererogace. V duchu zásady „tím hůře pro fakta“ z toho ovšem pro Bennovou nevyplývá popud k tomu, zamyslet se nad otázkou, co je morálka, nezávisle na otázce, jak morálka vznikla. Naopak uzavírá svou úvahu v tom smyslu, že „morální spandrely“ jsou skutečně druhotným důsledkem evoluce, a tedy, jakkoli jsou velmi hodnotné, je jejich hodnota a existence na rozdíl od hodnoty a existence „primární“ morálky nahodilá. Jsou závislé na morálce práv a povinností (*protože* bez ní by nebyly mohly vzniknout), ne naopak.<sup>29</sup>

Uvažování Bennové je brzděno jejím přihlášením se k evolučnímu východisku: přistoupením na to, že nepřítomnost přímočarého evolučního (adaptačního) vysvětlení existence či hodnoty některých aspektů morálky je problém a že tyto aspekty budou vždy hodnotné jen „přesto“, že tento adaptační původ vykázat nemohou. Jinými slovy, je brzděno tím, že Bennová ve svém mapování morální hodnoty postupuje od fenoménů, které vnímá jako morálně nesporné, k fenoménům, jejichž morální status je méně jasný. Tuto perspektivu lze ale i obrátit. Činy hrdinů a světců jsou sice méně obvyklé než morálně správné činy běžného druhu, ba i než porušování mundánních a obvyklých morálních pravidel. Označíme-li je však za jakési extrémní, byť inspirující přepálení morálky běžné, unikne nám, že jako inspirace poskytující ideální tvar toho, oč jde i v morálce „běžné“, nemohou být sekundární. Budeme-li tyto příklady charakterizovat jako okrajové derivace, které jsou svým způsobem

<sup>28</sup> Slavný je článek: S. J. Gould – R. C. Lewontin, *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm. A Critique of the Adaptationist Programme*, in: *Proceedings of the Royal Society B*, 205, 1979, str. 581–598. Důležitým příkladem takového spandrelu, který autoři uvádějí, je lidský mozek, resp. celá řada jeho dílčích schopností a funkcí.

<sup>29</sup> C. Benn, *Supererogatory Spandrels*, str. 287 n.

zavádějící – svou absencí toho, co je pro morálku skutečně, takříkajíc genealogicky charakteristické –, nebudeme se už moci ptát, zda nebo v jakém smyslu právě z těchto „extrémních“ příkladů čerpá svůj rámec naše porozumění morálce, včetně toho, oč jde i v oněch každodenních, praktických kontextech morálky.

Jak poznamenává Raimond Gaita, kultura světců, obdivu k nim a chvály dokonale svatého počínání je v nějakém smyslu zodpovědná za konstituci morálních hodnot, s nimiž zacházíme docela běžně. Rozumíme tomu, co znamená jednat dobře nebo správně, co znamená chovat se k bližnímu svému s láskou a soucitem, i smyslu rozlišení mezi soucitem a sobectvím, přičemž soucitu přikládáme větší hodnotu díky tomu, jakým způsobem jsou utvořeny naše *pojmy* soucitu, sobectví, dobrého, správného, lásky k bližnímu – a ty jsou utvořeny za účasti „svatých“ forem těchto hodnot.<sup>30</sup>

Sluší se zde poznamenat, že pojem „svatého“ člověka, jak s ním pracují morální filosofové druhé poloviny dvacátého století, je silně morálně zatížený, a naopak do značné míry ignoruje četné non-morální aspekty např. kultu světců, jak se jimi zabývá religionistika.<sup>31</sup> Tento pojem sice má náboženské pozadí, ale je jeho specifickou filosofickou transformací. (Starší příklady obdobného posunu můžeme vidět v Schopenhauerově pojmu světce nebo v Buberově reimaginaci chasidské tradice, Scholemem slavně kritizované jako „anarchistická“ a „existencialistická“.) Výsledkem je (vzhledem k etablovaným náboženstvím spíše idiosynkratická) figura vzoru morálně dokonalého postoje a jednání – osoba zcela zbavená vlastních sobeckých zájmů v běžném smyslu slova, schopná absolutní (jakéhokoli paternalismu a odsuzování prosté) lásky k druhému a soucitu s ním a bezvýhradného zájmu o dobro jednoho každého člověka.<sup>32</sup> „Světecký“ rodokmen tohoto ideálu je přítomný v běžných

<sup>30</sup> R. Gaita, *Breach of Trust. Truth, Morality and Politics*, in: *Quarterly Essay*, 16, 2004, str. 1–68, zde str. 25.

<sup>31</sup> „Světec“ morálních filosofů není „numinózní“ figura v ottovském smyslu slova (R. Otto, *Posvátno*, přel. J. J. Škoda, Praha 1998). Za upozornění na důležitost tohoto rozlišení děkuji jednomu z recenzentů mého textu.

<sup>32</sup> Podle toho, zda je pozadím konkrétního pojetí světce spíše kantovská etika, nebo (řekněme) jakési platónsko-křesťanské stanovisko, bude v charakteristice světce přítomný, nebo naopak nepřítomný, poukaz na (naprosté) sebezapření a plnění povinnosti. Příkladem prvního pojetí je J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, str. 200; příkladem druhého R. Gaita, *Goodness Beyond Virtue*, in: *týž, A Common Humanity*, London 2002, str. 17–28. K významu absence paternalismu a odsuzování v příkladech („světecký“) dokonale morálního postoje k druhému viz též v českém prostředí jedinělou knihu K. Pacovské, *Vina, láska, náhoda*, Červený Kostelec 2018.

vyjádřeních toho druhu, že pro takového člověka je každý či veškerý život bezvýhradně posvátný.<sup>33</sup>

Hovor o světcích se může na první pohled zdát jako obskurní forma morálního kýče, ale filosofické analýzy úlohy tohoto obrazu v našem morálním jazyce usilují o to ukázat, že bez obrazů morální výše, která je patrně většině lidí nedosažitelná a ve většině praktických kontextů takřka nemožná, bychom nedokázali vysvětlit, v čem spočívá rozdíl mezi nevyhnutelným (popř. nejlepším možným) a dobrým. (Možná méně zavádějící, ale také techničtější a od běžného jazyka vzdálenější by bylo mluvit namísto o „světcích“ o lidech „dokonale dobrých“ či „morálně dokonalých“.) Jednoduchý příklad může být následující: pouze přítomnost takovéto ideje či obrazu morální dokonalosti v našem morálním slovníku a imaginaci umožňuje porozumět pocitu výčitek svědomí, který jednajícího pronásleduje navzdory tomu, že se v obtížné situaci rozhodl a zachoval nejlépe, jak mohl. Ideál toho, co by bylo „absolutně správné“, umožňuje pochopit takovéto pocity právě jako formu smysluplného (sebe)porozumění (spíše než odsouzení); naše (srozumitelné) pocity provinění a pochybnosti jsou vyjádřením přítomnosti a logické role takového ideálu v našem morálním jazyce. Ne každý, kdo se kdy zachová správně – nebo dokonce mimořádně chvályhodně – se samozřejmě pro tento účel potřebuje explicitně opírat o myšlenku ideálu „světce“. *Možnost* charakterizovat pomocí tohoto slovníku příklady takového jednání či charakteru (a neproblematická srozumitelnost takové charakterizace) je však pro naše morální rozumění klíčová.

Tak pečující člověk, který se už o nemocného člena rodiny nedokáže postarat sám a musí využít služeb nějakého zdravotnického zařízení („ústavu“), v řadě případů ví, že zanechává nemocného po většinu času o samotě mezi cizími lidmi. Zároveň ví, že je to asi to nejlepší, co v dané chvíli dokázal udělat; lepší než nechat nemocného bez pomoci samotného doma, kde mu hrozí nebezpečí nebo újma a kde by se v případě nouze nemusel dovolat pomoci. A přesto ho pronásledují pochybnosti a výčitky. Pro zastánce teorie, že morálka nevyhnutelného či nejlepšího možného je prostě morálka dobrého, je ovšem každá taková výčitka svědomí navíc jen morální sentimentalitou či neurózou, která už neslouží rozumnému účelu. A implicitní (pojmový) předpoklad, že dokonale dobrým postojem a jednáním by v takové situaci bylo něco jako bezpodmínečné

---

<sup>33</sup> Nikoli náhodou jsou to právě utilitarističtí etikové, kdo často s morální relevancí ideje „posvátnosti (každého) lidského života“ explicitně polemizuje. Viz např. J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, New York 1977.

a spontánní převzetí závazku být tu pro druhého v rozsahu odpovídajícím plně šíří jeho potřeby a toho, kým pro mě je (ať už jako konkrétní blízký člověk, nebo prostě jako „lidská bytost“), bude vyhodnocen jako zavádějící, nepřítupná idealizace. Odepíšeme-li všechno, co je „navíc“, jako kontraproduktivní „neurózu“, ztrácíme ovšem ze zřetele jednu podstatnou kapacitu toho, co je morálka. Totiž že morálka tu není od toho, aby sloužila našim účelům, přinejmenším ne primárně, nýbrž aby byla jejich soudcem – nástrojem porozumění těmto účelům jako „dobrým“ nebo „špatným“, nikoli nutně soudcem odsuzujícím –, jak poznamenává Gaita.<sup>34</sup> Chováme-li se k sobě slušně, možná tím skutečně přispíváme určitým cílům společenské kooperace; ale to neznamená, že slušnost spočívá v tom, sloužit účelu sociální kooperace – spíše měřítkem slušnosti (morálky) poměrujeme, do jakých typů sociální kooperace se zapojit můžeme, aniž bychom přestali být slušnými lidmi, a do jakých ne.<sup>35</sup>

Smysl těchto Gaitových poměrně obecných poznámek si lze přiblížit poukazem na několik konkrétních příkladů. Zmínil jsem v úvodní části přesvědčení řady evolucionistů, že morálka spočívá v určité formě *prosociálního* jednání. Morálka je sice jen jistou podmnožinou či formou prosociality, v každém případě těžko může být antisociální. Elliot Turiel podotýká, že zdánlivě antisociální projevy morálky, jako stavění se proti většinovému tlaku společnosti v době nacismu, včetně podvodů a porušování zákonů, jsou ve skutečnosti prosociální, protože slouží morálním cílům (záchraně životů).<sup>36</sup> To je do jisté míry správná poznámka, ve svém důsledku si však může vynucovat poměrně radikální reformulaci vztahu mezi pojmy morálního a prosociálního. Co je prosociálního na snaze o záchranu či zlepšení jednotlivých, nemnohých životů, jestliže většina společnosti si to nepřeje a aktivní odpor vůči takovému počínání se dokonce zdá být jedním z předpokladů jejího zdárného prospívání? Nemusíme pro příklad ani chodit až do nacistického Německa, podobně dobře poslouží současná Čína. Pokud je náš postoj k podobným případům motivován analogií Gaitova postřehu, že morálka je *soudcem* toho, které formy společenské spolupráce a prospívání jsou správné („skutečně“ prosociální), velkoryse načrtnutý „morální pluralismus“ haidtovského typu se stane neudržitelným.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> R. Gaita, *Breach of Trust*, str. 53.

<sup>35</sup> Tamt., str. 54.

<sup>36</sup> E. Turiel, *Morality and Prosocial Judgments and Behavior*, str. 137 n.

<sup>37</sup> J. Haidt, *The Righteous Mind*, str. 118 nn.; ale srv. také poznámku D. Kocourka, *Lidská morálka a morálka zvířat*, podle něhož je lidská morálka charakterizová-

Lze namítnout, že definujeme-li skutečnou morálku jako to, co prospívá největšímu množství lidí a dlouhodobě, jde skutečně o cíl, který nemusí být na první pohled zřejmý a který tak může sloužit jako „soudce“ aktuálního většinového počínání. To nicméně problém jen odsouvá o krok dál; i u *tohoto* cíle je totiž nepochybně *možné* položit si otázku, zda je morálně správný. Jednající, kterého vede v jeho postojích morálka jako soudce, ale nemusí vědět ani se nemusí zaobírat tím, zda je jeho postoj „dlouhodobě prospěšnější“. Je pro něho podstatné, zda je morálně správný, protože – například – je to dlužen druhému jako svému bližnímu nebo sám sobě a své nesmrtelné duši atd. Morální rozhodnutí pak nejsou důležitější a obtížnější proto, že za porušování morálních pravidel, hodnot atd. budou následovat – v souladu s jejich větším významem pro přežívání a prospěch lidstva – tvrdší sankce než za porušení pravidel či hodnot (dejme tomu) společenské etikety.<sup>38</sup> Je tomu mnohdy spíše naopak; jsou důležitá a obtížná právě proto, že závažné nepřijemnosti mohou pro jednajícího vyplývat z toho, že nemůže jednat jinak než v souladu s určitými morálními hodnotami. Jejich důležitost nevyplývá ze zvážení *konečného* největšího prospěchu, nýbrž má pro něho bezpodmínečnou *okamžitou* závaznost. Jednat v takové situaci jinak je sice snad prakticky možné, ale pro daného člověka to není možné morálně – ta možnost není, slovy Bernarda Williamse, na jeho „morální mapě“. Morálka vykládaná výhradně jako věc pravidel – nástrojů na překonávání očekávané neochoty a odporu – je záležitostí toho, co *bych měl* (ought) udělat, třebaže je pro mě velmi dobře myslitelné, ba může pro mne být i přitažlivé udělat něco zcela jiného. Naopak, filosofické chápání morálního nároku bezpodmínečného klade důraz na to, že v některých situacích pro mne je dost dobře nemyslitelné jednat jinak, než jak ode mě morálka vyžaduje, jakmile jsem vůbec porozuměl tomu, o co v dané situaci jde. Nejde tedy o alternativní možnost připouštějící „neměl bych, i když můžu“, nýbrž o bezpodmínečné „nesmím“. Srovnej: „můžu se dopustit vraždy, ale neměl bych“ a „nesmím se dopustit vraždy“ – úvaha prvního typu má přirozeněji své místo spíše v ústech „subklinického“ psychopata starajícího se o udržení své reputace než morálního jednajícího nebo morálního filosofa. Z tohoto srovnání se „pravidlový“ model morální

---

na právě mimořádnou šíří kulturní variability svých forem, nesrovnatelnou s jakoukoli variabilitou prosociálního chování pozorovatelného mezi jinými živočišnými druhy.

<sup>38</sup> Tohle naznačuje např. D. Kocourek, *Lidská morálka a morálka zvířat*; ale srv. protichůdnou poznámku J. Peregrina, *Inferentialism*, str. 122 n.

špatnosti vraždy zdá vycházet jako spíše nevhodný; zatímco v jiných případech tomu tak nezbytně nutně není – například „mohl bych mu sice zalhat, ale asi bych neměl“.

Podobné úvahy poukazují k obecnějšímu problému evolučních vysvětlení morálky: jejich neochotě uskrovnit se ve výkladu svých vlastních závěrů. Jinak řečeno, to, že něco vzniklo určitým způsobem nebo za určitým účelem, nemusí vypovídat mnoho – nebo ne mnoho podstatného – o tom, čím ta věc je, aktuálně. Richard Joyce si ve svém pojednání o evolučním původu morálky je tohoto rozlišení velmi dobře vědom a upozorňuje, že evoluční vysvětlení neodhalují skutečný obsah našich morálních motivací, důvodů a zájmů.<sup>39</sup> Evoluční původ nějaké instituce říká jen málo o jejím smyslu. Podobného směřování příčiny s obsahem se lze dopustit i při vysvětlování fenoménů jako náboženství, umění nebo humor jejich evolučním pozadím. Humor – snad – opravdu vznikl jako adaptační strategie usnadňující soužití a kanalizující konflikty neagresivním způsobem a zároveň jako nástroj pro rozvíjení naší představitosti a flexibility ve výkladu světa. Otázka je, zda tím, že někdo těmito slovy popisuje humor jako to, čím *je*,<sup>40</sup> více získá, nebo ztratí. (Porozumění romantické ironii nebo židovským anekdotám se tímto způsobem spíše nepřiblížíme.)

Problémem samozřejmě je, že obezřetnost, které se ve vlastní práci drží Joyce, do značné míry kompromituje zajímavost celého podniku; sám fakt, že vznikají nové a nové desítky prací na téma evolučního původu a pozadí morálky, jde ruku v ruce s tím, že většina autorů těchto prací má méně skromnou ambici než Joyce. Kdyby autoři i čtenáři těchto prací nesdíleli předpoklad, že evoluční vysvětlení vzniku morálky vypovídají cosi důležitého o podstatě morálky, o tom, čím morálka je (dnes, vůbec), zajímavost těchto vysvětlení by nebyla zásadně odlišného druhu od zajímavosti paleontologických zpráv o tom, že dnešním bezocasým lidem evolučně předcházeli ocasatí předkové, a sotva by jich vznikalo tolik.

Na závěr ještě několik poznámek k implicitnímu utilitarismu evolučních pojetí morálky. V evolučním vysvětlení čehokoli je utilitarismus, aspoň do nějaké míry, obsažen z povahy věci – evolučně úspěšně

<sup>39</sup> R. Joyce, *The Evolution of Morality*, Cambridge (MA) 2006, str. 17.

<sup>40</sup> S podobnými výklady se lze setkat; viz např. J. Miller, *Neuropsychological Insights into Humour*, in: J. Durant – J. Miller (vyd.), *Laughing Matters. A Serious Look at Humour*, London 1989, str. 17–34. Příkladem zdařilé snahy o pojednání humoru v celé jeho šíři jako značně (filosoficky) komplikovaného fenoménu, k němuž povědomí o jeho evolučních kořenech sice patří, ale naprosto je nevyčerpává, je nedávná kniha V. Kolmana *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce*, Praha 2020.

je to, co dlouhodobě přináší výsledky s nejvyšší souhrnnou hodnotou. Ztotožníme-li tento utilitaristický ohled s morálkou vůbec, pak nejpřízemnějším možným důsledkem, který lze z pozorování utilitaristických aspektů evoluce vyvodit, by byla jakási forma karikaturně zjednodušeného hegelianismu ve smyslu „co je skutečné, je nutně také dobré a správné“ – jinak by to přece nebylo mohlo vzniknout, že! Většina autorů, jichž jsem se v tomto textu dotkl, se málokdy explicitně vyjádří v tomto smyslu. Jistou výjimkou může být například Tomasellovo pozorování, že jakkoli můžeme chování na kapitalistických finančních trzích kritizovat jako příklad bezohledného sobectví, ve skutečnosti jde pouze o *občasně* sobecké chování jednotlivců na úkor ostatních a spíše paradoxní vedlejší produkt instituce, která vznikla kooperativním způsobem, která je svou povahou kooperativní, která ztělesňuje schopnost přijímat pravidla – jež, jako taková, vždy generují jistý kooperativní prospěch – a řídit se jimi, a tedy není, či možná ani nemůže být předmětem morální kritiky *celá*, sama o sobě.<sup>41</sup> Ačkoli je tedy mezi evolucionisty běžné setkat se s náznaky *antideterministické* antropologie,<sup>42</sup> jsou svou disciplínou vázáni k velké opatrnosti, pokud by šlo o vnímání morálky jako nástroje či perspektivy *radikální*, neřkuli revoluční, kritiky jakýchkoli politických, společenských nebo kulturních fenoménů. Jakoukoli kritiku kapitalistických trhů, která by identifikovala problémy tkvící hluboko, v samotné *podstatě* této instituce, usvědčuje – z definice – z nesprávnosti jejich dlouhotrvající tradice a poměrná stabilita.

Jinými slovy, díky svému evolučnímu původu jsme my lidé (možná přesněji, naše lidské společnosti) od přirozenosti utilitaristickými stvořeními. A bez ohledu na to, co si o tomto faktu můžeme myslet, není dost dobře myslitelné kritizovat tuto naši výbavu příliš rozsáhle nebo radikálně.<sup>43</sup> Stojí však za to poznamenat, že utilitarismus není nutné vyústění morálního vývoje lidstva – není tomu nutně tak, že v Tomasellovi,

<sup>41</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 158 n.

<sup>42</sup> Např. i Joycem kritizovaný Richard Dawkins poznamenává, že „se můžeme postavit svým stvořitelům“, tj. genům (R. Dawkins, *Sobecký gen*, přel. V. Kopský, Praha 1998, str. 182). Nuancovanější formu téže pozice předkládá: M. Kronfeldner, *What's Left of Human Nature?*, Cambridge (MA) 2018, str. 179 nn., když argumentuje, že to, co nám o „lidské přirozenosti“ říkají vědy jako biologie, má explanační kapacitu, jen pokud jde o celou populaci, ne o jednotlivce. Z jiné strany srv. představitelky klasické (naturalizované) etiky ctností (P. Foot, *Natural Goodness*, Oxford 2001, str. 42; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999, str. 219 n.).

<sup>43</sup> Srv. např. P. Singer, *Darwinovská levice*, přel. D. Kostomitsopoulos, Praha 2016, str. 55 nn.



Haidtovi, Singerovi a dalších dochází duch svého sebeuvědomění. Je to také určitá *kultura*, která vykazuje prvky sebenaplňujícího se prorocství. Některé nedávné publikace, sumarizující výzkumy prováděné po několik desetiletí, ukázaly, že sympatie vůči utilitaristickým řešením modelových morálních problémů (Trolley Problem)<sup>44</sup> během sledované doby markantně vzrostly.<sup>45</sup>

Určitou roli může hrát to, že ve vysokoškolských kurikulech v anglickojazyčných zemích (či zemích jimi významně kulturně a filosoficky ovlivněných) se celé generace ne-filosofů seznamují v přednáškách „Úvodů do filosofie“ s otázkami morální filosofie právě skrze Trolley Problem jako vstupní příklad. Jednou z nejslavnějších morálně-filosofických úvah poválečné popkultury, která se stala součástí obecně sdíleného kulturního vzdělání, je promluva pana Spocka, že „potřeby velkého množství lidí mají větší váhu než potřeby malého množství nebo jednotlivce“. (I s tou výhradou, že racionalita ve spockovském smyslu toho, co je „logické“, sice sama možná nestačí k lidskému životu, pokud se však ptáme, co je racionalita v morálce nebo jak by vypadalo ideálně racionální řešení problémů morálního typu, toto je jistá odpověď.) Řada prací, podle nichž je jiný než utilitaristický pohled na morálku jednoduše nevědecký, resp. klade přílišný důraz na méně důležité epifenomény morálky, a jejich mimořádný vliv ve sféře popularizace vědy je dalším dílkem do této *kulturní skládačky*.

Morální kultura se ale může vyvíjet různými směry. Jednou z věcí, která nám může ukazovat, že „jiný svět je možný“, je výše zmíněný rozmach animal ethics. Existují samozřejmě velmi vlivná utilitaristická pojetí animal ethics, nejsou ale jediná a nemají v dané diskusi výsadní postavení. Tak či tak, pokud nic jiného, pak příklad animal ethics ukazuje, že morální imaginace nejen jednotlivců–profesionálních filosofů, ale celé společnosti se může poměrně markantně proměnit během evolučně mimořádně krátkého času a že v této proměně směrem k morálně *správnějšímu* jednání nehraje „sdílený úspěch“ společenství lidských jednajících

---

<sup>44</sup> Znamé modelové cvičení existující v řadě verzí, z nichž v té nejběžnější figuruje subjekt stojící u výhybkové páky a řešící otázku, zda má nechat neovladatelné kolejové vozidlo řídit se vpřed a zabít pět lidí stojících na kolejích, anebo zdá má odklonit vůz na vedlejší kolej, kde přejezdí „pouze“ jednoho člověka.

<sup>45</sup> I. Hannikainen – E. Machery – F. Cushman, *Is Utilitarian Sacrifice Becoming More Morally Permissible?*, in: *Cognition*, 170, 2018, str. 95–101; E. Awad – S. Dsouza – A. Shariff – I. Rahman – J.-F. Bonnefon, *Universals and Variations in Moral Decisions Made in 42 Countries by 70,000 Participants*, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 117, 2020, str. 2332–2337.

cích ani roli explicitní morální motivace, ani roli neviditelného hnacího evolučního mechanismu. Animal ethics tak obnažuje poměrně jasně nutnost jistého teoretického rozhodnutí: Můžeme obhajovat status morálního jednání vůči zvířatům jakožto morálního tím, že se jedná o ohled na *jiné*, s nimiž nás ale nepojí žádná sdílená intencionalita, kooperativní podnik ani zájem na „sdíleném úspěchu“. Nebo naopak tím, že všechno, co je na tomto jednání skutečně morální, je takovým jen *odvozeně a díky tomu*, že připomíná kontexty té jediné skutečně morální altruistické péče o druhého – druhého *člověka*. Tato druhá možnost zavání přílišnou hrou na jistotu.

Rozhodnout se pro první variantu znamená otevřít se možnosti, že ne všechno užitečné a podstatné o morálce se dozvíme tak, že budeme jednoduše hledět čtyřicet pět tisíc let do minulosti nebo ještě dál. Příklad morálního jednání vůči zvířatům ukazuje, že vývoj morálního myšlení se tehdy nezastavil, resp. že se na něm podílil i mnohem rychlejší vývoj kulturní, který nemusí být jen organickým rozvinutím evolučních předpokladů a není jimi vázán.

## Závěr

Cílem tohoto textu nebylo předložit vyvrácení některého nebo všech vlivných a pozoruhodných pojednání o tom, odkud se lidská morálka vzala. Lze se z nich dozvědět mnoho zajímavého. Mým úmyslem bylo formulovat doporučení k větší opatrnosti, pokud jde o výklad toho, co se z těchto evolučních vysvětlení dozvídáme. Zhruba řečeno, to, čím nějaká věc je – co znamená, když o ní mluvíme –, může být do značné míry nezávislé na tom, jakým způsobem nebo z čeho vznikla. Morálka je příkladem fenoménu či instituce, kde je taková opatrnost na místě.

Konečně, i sami autoři pojednání o evolučním původu lidské morálky našlapují opatrně kolem závěru, k němuž jako by jejich práce poukázovaly: totiž že lidské jednání a možnosti jeho hodnocení jsou vázány svým biologickým či adaptačním základem. Jakkoli se k podobnému tvrzení obvykle nechtějí zavázat, pojem morálky, s nímž implicitně či explicitně pracují, je s touto základnou spojen poměrně těsně. Jestliže prekurzorem morálky byly úspěšné adaptační strategie spolupráce mezi našimi prapředky, lze i dnes morálku ztotožnit s formami a hodnotami spolupráce, které společenství umožňují prospívat. Protipříklady, které jsem v části 2 a 3 diskutoval, se vesměs různými způsoby vážou s už zavedenými a nijak objevnými protiargumenty, jejichž rodokmen zahrnuje

filosofy jako Platón či Kant. *Není* samozřejmý předpoklad, že lze vůbec ukázat na externí účel morálky (který by její imperativy činil „hypotetickými“); a i kdyby ano, *není* samozřejmý předpoklad, že tímto účelem má být „sdílený úspěch“ kolektivního aktéra „my“. Respektive, jak přesně popsat, v čem sdílený úspěch spočívá a kdo všechno se má počítat do „my“, jsou netriviální problémy samy o sobě. Tyto zdánlivě samozřejmé předpoklady by bylo ve skutečnosti třeba obhájit proti odlišným stanoviskům, jež zdůrazňují bezpodmínečnost (či „kategoričnost“) požadavků morálky, která neslouží účelu externímu vůči celé „instituci“ morálky či vůči jednotlivému druhému. Jiné než utilitaristické vysvětlení *původu* morálky je možná „nevědecké“. To ale neznamená, že jiná morálka než utilitaristická je „nevědecká“ či že morálka jednoduše *je* utilitarismus v tomto smyslu. Ovšem významná přítomnost této intuice v disciplínách s filosofií sousedících (spíše než dominující filosofií samé), stejně jako v populární kultuře, svým dílem přispívá k pozoruhodným posunům lidské morální imaginace.

Řadě argumentů, s nimiž jsem se tu pokoušel pracovat, je vlastní pokus o jisté převrácení perspektivy na mnou použité protipříklady, z nichž některé mají výjimečnou či extrémní povahu (supererogace). Co se z jednoho hlediska jeví jako periferní fenomén či exces, se z jiného hlediska může ukazovat jako konstitutivní pro samo naše chápání rozdílu mezi správným a nesprávným a jeho smyslu – rozdílu, bez něhož se neobejdeme ani při našem každodenním pohybu ve zcela světských a běžných situacích.<sup>46</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag stellt eine Polemik mit jenen Auffassungen vom Wesen der Moral dar, die – ausgehend von einer Erforschung der evolutionären Ursprünge der Moral – den Sinn der Moral in einer (durch Regeln abgesicherten) Kooperation der Gesellschaft zum Zwecke des gemeinsamen Erfolgs verorten. Ich führe mehrere Gegenbeispiele (Fälle von Supererogation, moralische Einstellungen gegenüber Tieren) an, um an denen zu zeigen, wie wichtig es ist, Moral unabhängig von 1) der

---

<sup>46</sup> Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15\_003/0000425 spolufinancovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

Forderung nach Prosozialität und 2) dem objektiven (externen) Zweck, den Moral erfüllen soll, zu konstruieren.

## SUMMARY

The article is a polemic with conceptions of the nature of morality which, based on an inquiry into the evolutionary origins of morality, locate its meaning in a society's cooperation (backed by rules) for the purpose of joint success. I offer several counterexamples (cases of supererogation, moral attitudes towards animals) and use them to show the significance of construing morality independently of 1) the requirement of pro-sociality and 2) the objective (external) purpose that morality is supposed to fulfil.

# UNIVERSÁLNÍ ŽIVOT A ŽIVOT LIDSKÝ

## K ontologii přírody u Jana Patočky a Maurice Merleau-Pontyho<sup>1</sup>

Martin Rabas

Soudě podle ohlasu, který vyvolala strahovská pozůstalost Jana Patočky, znamená uvedení tohoto souboru do našeho povědomí, přinejmenším pro Patočkovy čtenáře, významný objev.<sup>2</sup> Ze statí, které byly strahovským rukopisům věnovány, není však zcela zřejmé, jakou filosofii vlastně objevené rukopisy obsahují, a proto ani jaký je jejich filosofický význam, totiž jejich případná relevance pro pochopení Patočkova myšlenkového vývoje či pro řešení živých filosofických otázek.<sup>3</sup> Jan Puc představil stanovisko obsažené v těchto rukopisech jako filosofii života.<sup>4</sup> Martin

<sup>1</sup> Děkuji recenzentovi a redaktorům časopisu *Reflexe* za cenné podněty. Zvláště bych chtěl poděkovat Janu Halákovi za důkladné pročtení pracovních verzí studie a řadu zpřesňujících návrhů a Filipu Karfíkovi za rozhodující podnět pro výklad Patočkovy koncepce přírody.

<sup>2</sup> Za toto uvedení vděčíme Filipu Karfíkovi. Viz F. Karfík, *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, in: *Kritický sborník*, 20, 2000/2001, str. 125–160; F. Karfík, *Odyssea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936–1964*, přel. M. Ritter, in: I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, str. 25–49. Do cizojazyčného kontextu uvedla strahovské rukopisy Ana Santos: A. Santos, *Das Fragment Nitro a Svět (Das Innere und die Welt). Einführung*, in: I. Chvatík (vyd.), *Studia Phaenomenologica (Romanian Journal for Phenomenology)*, VII, *Jan Patočka and the European Heritage*, Bucharest 2007, str. 17–25.

<sup>3</sup> Přesněji řečeno, tato výhrada se týká té části pozůstalosti, kterou bychom zjednodušeně mohli nazvat „systematickou“, protože obsahuje filosofii, jejíž ambicí je svým výkladem obsáhnout celek jsoucího. Toto označení má sloužit především k odlišení od druhé významné a zároveň rozsáhlejší části pozůstalosti, která obsahuje přípravné práce k filosofii dějin (k tomu viz F. Karfík, *Patočkova strahovská pozůstalost*), pro niž měla patrně filosofická koncepce „systematických rukopisů“ poskytnout metafyzické založení. Obě zmíněné skupiny rukopisů ovšem představují systematické práce v obecnějším smyslu slova, proto bude vhodné nalézt pro jejich odlišení výstižnější označení.

<sup>4</sup> J. Puc, *O životě a smrti. Patočkova koncepce člověka a jeho životního úkolu ve válečných rukopisech*, in: *Reflexe*, 36, 2009, str. 25–30.

Ritter je v polemické reakci označil za filosofii vědomí.<sup>5</sup> Výklad, který překonává toto rozdělení a ukazuje souvislost obou určení, navrhl Karel Novotný.<sup>6</sup> Dosud však nebyl podniknut pokus vyložit možnou jednotnou tezi spočívající za Patočkovými radikálními vyjádřeními týkajícími se vědomí na jedné straně a života na straně druhé. Chtěli bychom se o to pokusit a navázat přitom na interpretaci, kterou rozvinul Karel Novotný a jež staví do základu rukopisné filosofické koncepce pojem života ve smyslu přírody. Domníváme se totiž, že jsou to právě Patočkova překvapivá vyjádření o přírodě, v nichž je nejostřeji formulováno stanovisko obsažené ve strahovských rukopisech a jeho specifikum v rámci Patočkovy tvorby.

Pojem přírody Patočka koncipuje výslovně jako pojem metafyzický. V duchu svého dlouho zastávaného přesvědčení jej konstruuje na podkladě deskriptivního poznání prožívání a chápe ho v jistém ohledu jako prostředek sebepoznání. V této souvislosti pro něj fenomenologický pojem přírody představuje klíč k otázce, jak myslet člověka zároveň jako součást celku jsoucího a plně individuální bytost. Myšlenka universálního života, jenž je současně životem individua, má charakter velkorysého metafyzického gesta, jehož cílem je podle všeho přispět k oživení života člověka moderní doby. Svým založením na pojmu jednotné a zároveň vnitřně protikladné přírody se tato koncepce v rámci Patočkovy doposud známé tvorby zřetelně vymyká. Je proto otázka, zda v případě strahovské pozůstalosti nemáme před sebou dosud nezhodnocený filosofický koncept – tuto otázku se však následujícím textem můžeme pokusit nanejvýš jasněji formulovat.

Záměr postavit fenomenologii na podklad metafyzického pojmu přírody má obdobu ve filosofii Maurice Merleau-Pontyho z let 1956–1961. Podobně jako filosofie strahovských rukopisů je Merleau-Pontyho tvor-

<sup>5</sup> M. Ritter, *Odcizené nitro. Polemická reakce na článek Jana Puce*, in: *Reflexe*, 38, 2010, str. 99–107. Viz také J. Frei, *Odcizené nitro, nebo zúžené vědomí? K reakci M. Rittera na článek J. Puce*, in: *Reflexe* 39, 2009, str. 105–114 a M. Ritter, *Nitro a jeho základ. Pokus o shrnutí diskuse k Patočkovým válečným rukopisům*, in: *Reflexe*, 40, 2011, str. 99–104. Nověji se autor věnoval interpretaci strahovských rukopisů ve statích: M. Ritter, *Nitro a záhada hyletické vrstvy*, in: *Filosofický časopis*, 50, 2011, str. 81–97 a M. Ritter, *Life of Inwardness*, in: *týž, Into the World. The Movement of Patočka's Phenomenology*, Cham 2019, str. 31–41.

<sup>6</sup> K. Novotný, *Koncept hlubší korelace životní v raných rukopisech Jana Patočky*, in: *Filosofický časopis*, 6, 2017, str. 833–853. Viz také M. Rabas, *Smyslové vnímání jako vyjadřování bytí u Patočky a Merleau-Pontyho*, in: *E-LOGOS*, 2, 2019, str. 48–74.

ba z tohoto období vedena snahou pojmout prožívaný celek jako významuplný. Tato snaha má však u obou autorů odlišné zaměření. Oba koncipují pojem přírody proto, aby jim umožnil pochopit vzájemnou provázanost jsoucího. Patočka však tento záměr nechápe jako vlastní cíl, nýbrž jako součást širšího filosofického programu, jehož další částí je výklad specifické povahy lidského života a koncepce jeho naplnění. Tento motiv Patočku vede k tomu, že přírodu koncipuje nejen jako princip jednoty jsoucího, ale i jako princip jeho individuality. Srovnání s Merleau-Pontyho tezemi ukazuje, že Patočkův přístup dovoluje komplexněji pojmout jednotlivé jsoucno, z Patočkova hlediska pak především lidský život coby život svobodný. Na druhou stranu ze srovnání též plyne, že v jiném ohledu naopak Patočka neuchopuje lidskou svobodu tak radikálně jako Merleau-Ponty. Merleau-Ponty totiž na rozdíl od Patočky předpokládá, že lidské jednání a dějiny určují přírodu i co do jejího bytí. Nahlédneme-li Patočkovy a Merleau-Pontyho teze z hlediska ontologického pojmu přírody, jsou s to se vzájemně osvětlovat. Z tohoto důvodu činíme součástí výkladu ontologie strahovských rukopisů její srovnání s Merleau-Pontyho filosofií přírody, abychom zřetelněji pochopili obě stanoviska z hlediska jejich filosofických mezí a možností.

## 1.

Jedním z ústředních pojmů, jež si Patočka ve strahovských systematických rukopisech ukládá vymezit, je pojem vzájemného vztahu mezi člověkem a celkem jsoucího. Soudě podle vyjádření v těchto rukopisech a jim předcházejících pracích Patočka pojal tento záměr, protože byl přesvědčen, že tento vztah představuje pro jeho současnost a moderní dobu vůbec klíčový problém. K řešení tohoto problému přistoupil ve své době originálním způsobem. Domníval se, že jeho uspokojivé řešení předpokládá překročení čistě lidské perspektivy, z níž vlastní vztah k celku jsoucího spontánně spatřujeme, ovšem zároveň takové překročení, které bude provedeno na základě lidské perspektivy a nakonec kvůli ní samé, totiž pro její skutečné pochopení. Důraz, s nímž Patočka daný problém kladl, je tedy položen na lidský život. Účelem překonání čistě lidské perspektivy a poznání vztahu člověka a celku jsoucího je pro něj vposled pochopení celku zkušenosti. To mělo umožnit realizaci druhého cíle strahovských rukopisů, jímž měla podle všeho být koncepce možnosti smysluplného života, tedy takového života, který překračuje bez-

prostřední zkušenost a stanovuje si svůj účel s ohledem na zakoušený celek pochopený jako celek jsoucího.<sup>7</sup>

Způsob, jakým Patočka klade otázku po smysluplném životě, vychází ze dvou na první pohled protichůdných zaměření jeho raného díla. V Patočkově raném díle můžeme zhruba rozlišit linii deskriptivně fenomenologickou a linii filosoficko-dějinnou. První směr uvažování Patočka rozvinul především ve svém habilitačním spise *Přirozený svět jako filosofický problém*. Jednou z ústředních tezí této práce je, že moderní člověk si pomocí přírodních věd osvojil určité objektivní pochopení sebe samého, což vedlo k zásadní proměně jeho spontánního prožívání.<sup>8</sup> Z Patočkovy fenomenologické analýzy plyne, že vnitřní život člověka žijícího v předválečném světě je z tohoto důvodu charakterizován svazujícím rozparem. Člověk předválečné doby se na jedné straně nevyhnutelně spontánně identifikuje se svým prožíváním, na druhé straně je pokládá za výslednici předmětných sil, jež vposled tvoří objektivní soustavu přírody. Tematizuje-li tedy moderní člověk svou osobní svobodu, v důsledku tohoto porozumění se mu její prožitek jeví jako určitý klam. Z toho důvodu má sklon objektivovat vlastní vnitřní život jako řadu vnitřně nesouvisejících impulsů, pro něž je třeba nalézt odpovídající vybití. Protože takto sám sobě rozumí, také se takovým stává. Cílem zodpovězení otázky po smysluplném životě je v případě *Přirozeného světa* předvedení osobní jednoty prožívání a korelativní jednoty prožívaného celku jsoucího.<sup>9</sup> Jinými slovy, Patočka zde usiluje o zachycení té možnosti rozumění sobě samému, v níž se člověk k sobě vztahuje v souladu se svou spontaneitou, čímž se v tomto smyslu stává svobodným.

Druhý, filosoficko-dějinný směr Patočkova raného uvažování rozvíjí tezi, podle které se utváření vnitřního života formuje v dějinách pochopených jako dějiny ducha. Pokus vyložit lidské bytí s pomocí pojmu dějin podnikl Patočka nejprve v několika člancích z poloviny třicátých let.<sup>10</sup> Posléze, během válečných let, pracoval na rozsáhle a podrobně koncipované filosofii duchovních dějin moderní doby. Přípravné práce k tomuto dílu se dochovaly ve strahovské pozůstalosti spolu s ru-

<sup>7</sup> J. Patočka, *Studie k pojmu světa*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, III/1, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 2014, str. 71–73, 114–123.

<sup>8</sup> Týž, *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, I, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 2008, str. 136–138. Srv. také týž, *Několik poznámek o pojmu „světových dějin“*, in: týž, *Péče o duši*, I, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 1996, str. 47 n.

<sup>9</sup> Týž, *Fenomenologické spisy*, I, str. 136. Srv. také tamt., str. 129–131.

<sup>10</sup> Týž, *Péče o duši*, I, str. 35–58, 107–116.



kopisy systematického charakteru a dosud nebyly edičně zpracovány a zevrubně vyloženy. Jejich obecná teze je pravděpodobně ve stručnosti vyjádřena v některých systematických manuskriptech.<sup>11</sup> V duchovních dějinách evropského člověka nachází Patočka dvě výrazné myšlenky, jejichž prostřednictvím tyto dějiny interpretuje: je to jednak myšlenka, že předmětné uchopení je atributem ducha a člověk se jeho dosažením stává dějinnou bytostí; jednak je to kontrastní myšlenka, že podstata jsoucna a světa vposled neleží v oblasti objektivna, ale ve sféře nezpředměnitelného života. Vzájemný vztah obou těchto myšlenek je v každé době spjat se způsobem odpovídání na otázku, co je jsoucno a jeho celek. Myšlenka neobjektivovatelného života jsoucna a světa byla podle Patočky v dějinách postupně opouštěna ve prospěch čistě racionálního uchopení a praktického ovládnutí zpředmětnělé přírody.<sup>12</sup> Z Patočkových vyjádření vyplývá, že toto zrušení vzájemného spojení objektivace a nezpředměnitelnosti jsoucího v moderní době se obrátí v rozpor vnitřního života člověka. Z hlediska filosofie dějin se otázka jednoty zkušenosti, resp. možnosti smysluplného života, ukazuje jako otázka, již není možné zodpovědět pouze na půdě prožívání, nýbrž teprve na podkladě vztahu lidského prožívání k celku jsoucího pochopeného na základě nezpředměnitelného života.

Záměr *Přirozeného světa* pochopit jednotu objektivního jsoucna jakožto osobní jednotu prožívání je ve strahovských systematických rukopisech rozšířen o cíl pochopit jednotu zkušenosti jakožto jednotu jsoucího, které je co do své podstaty živé. Rozvinutí Patočkova staršího záměru tímto způsobem předpokládá rozšíření původního fenomenologického pole tak, aby zahrnovalo pojmy bytí jsoucího a jeho celku. Analýza zkušenosti má nyní nejen odhalit jednotný vztah prožívání a jeho korelátu, ale též život jsoucího. Skutečné fenomenologické poznání pak podle Patočky nutně obnáší metafyzické gesto *výkladu* deskriptivní analýzy, gesto, které určí popisovaný život co do jeho bytí, a tím deskriptivní poznání plně vyjádří. Tímto způsobem má být předvedena jednotu jsoucího jako takového jako jednotu života, jenž tvoří podklad jednoty zkušenosti. Teprve na tomto základě pojatá jednotu zkušenosti dovoluje Patočkovi položit otázku po smysluplném životě, tedy otázku, jakým způsobem se má individuální prožívání k celku jsoucího vztáhnout. Tuto

<sup>11</sup> Jedná se především o rukopisy *Úvod. O dvojmů způsobu filosofování* (in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, str. 9–14), *Nitro a duch* (tamt., str. 21–30) a *Studie k pojmu světa* (tamt., str. 72, 108).

<sup>12</sup> Tamt., str. 72.

nedokončenou cestu, již Patočka ve strahovských systematických rukopisech podnikl, se zde pokusíme stručně vyložit.

## 2.

Projekt, jehož celkový rámec jsme se pokusili načrtnout, Patočka rozpracoval v několika rukopisných verzích, z nichž žádná nemá charakter hotového díla a jejichž vzájemný vztah není jasný. Pro účely našeho zá- měru rozlišujeme tři verze, jimž odpovídají dva delší manuskripty a jed- na skupina kratších rukopisů: 1. rukopis s incipitem *VIII. Úkoly, které si může klásti fenomenologická teorie subjektivity...*,<sup>13</sup> 2. manuskrip- ty *Úvod. O dvojím způsobu filosofování, Nitro a duch, Nepředmětné a zpředmětnělé nitro, Svět a předmětnost, Nitro, čas, svět*, 3. rukopis *Studie k pojmu světa*.<sup>14</sup>

Lze konstatovat, že všechny rukopisné verze se tematicky různí do té míry, že patrně nepředstavují jednoduše novější verze podobné či shodné argumentace. Zároveň jsou natolik tematicky spřízněné, že pravděpo- dobně představují odlišná provedení jednoho záměru či realizace jeho různých částí. Tak, jak se dochovaly, však zjevně netvoří jednotné dílo. Do kontextu jejich výkladu proto nezbytně patří otázka, jakým způso- bem mohou být jako celek vykládány. Pokusíme se na tuto otázku od- povědět. Můžeme identifikovat shodný základní rys rukopisných verzí, který se týká vymezení jejich celkového záměru a ústředních pojmů, pomocí nichž má být realizován.

Jisté vymezení záměru zamýšleného filosofického díla nacházíme v manuskriptu *Úvod. O dvojím způsobu filosofování*, který stojí v čele skupiny kratších rukopisů. Východiskem tohoto vymezení je vylíčení historického protikladu mezi subjektivně a objektivně pojatou filoso- fií. „Subjektivní filosofie“ spatřuje podle Patočkova vymezení vše pod zorným úhlem osobního významu a životní autenticity, jejím úběžným bodem je proto sebepoznání. „Objektivní filosofie“ naopak nahlíží li-

<sup>13</sup> Editoři systematických manuskriptů činí v incipitu užitý výraz „fenomeno- logická teorie subjektivity“ nadpisem celého nedokončeného rukopisu. Toto slovní spojení sice vhodně postihuje obsah prvního dochovaného oddílu „VIII.“, avšak z fragmentu posledního dochovaného oddílu „IX.“ je zjevné, že Patočkův záměr byl podstatně širší. Z tohoto důvodu uvádíme název rukopisu v souladu s územ zavede- ným Filipem Karfíkem ve studii *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*.

<sup>14</sup> Rukopisné verze řadíme podle námi předpokládaného data vzniku od nejstarší.

bovolné jsoucno jako součást neosobního, objektivního celku jsoucího, jejím cílem je tudíž předmětné poznání.<sup>15</sup> Oba tyto sklony filosofování charakterizuje jednostranné zaujetí. Zatímco subjektivní filosofie nedisponuje pojmem skutečného poznání celku veškerenstva, objektivní filosofie nezná subjektivní sebepoznání. Ve prospěch jednoho principu je v obou způsobech filosofování obětován ten druhý, či přesněji řečeno vzájemný vztah obou. To ve svém důsledku vede ke ztrátě možnosti člověka rozpoznat se zároveň jako individuum i jako součást celku jsoucího a brání to pochopení podstaty předmětného poznání. Sebepoznání i poznání vyžaduje podle *Úvodu* propojení osobního a kosmologického způsobu filosofování, v němž oba způsoby získají nový význam. Patočka má v úmyslu založit poznání celku jsoucího v sebepoznání a současně je pojmut jako nezbytnou součást sebepoznání.

Z Patočkovy interpretace dvou způsobů filosofování plynou určité metafyzické konsekvence, jež se ve svém úhrnu skládají v osnovu jeho vlastního filosofického stanoviska. Původním metafyzickým určením je podle *Úvodu* jednota subjektivního a objektivního. Ta pak nemůže být pochopena na podkladě zpředmětnění subjektu, protože podle Patočkova soudu tento plán antické metafyziky není s to dosáhnout svého cíle. Objektivní, kosmologický aspekt filosofického poznání má být naopak založen v sebepoznání, které má kosmický rozměr obsahovat. Pojetí jsoucna má být koncipováno „tak, aby subjektivní stanulo v základu objektivního“.<sup>16</sup> *Úvod* chápe subjekt jako zakládající, a zároveň v jiném ohledu jako podstatně odkázaný na objektivitu, tedy analogicky k tomu, jak je uchopen vztah sebepoznání a objektivního poznání. Samy pojmy subjektu a objektu nejsou však v této stati blíže určeny.

S touto formulací celkového záměru je věcně spřízněna teze prvních dvou oddílů manuskriptu *Studie k pojmu světa*, které *de facto* plní roli úvodu celého rukopisu. Tyto oddíly jsou věnovány vymezení pojmu smyslu jako takového a dějinně-filosofickému přehledu pojímání „smyslu světa a jsoucna“. Patočka v nich přehlíží vývoj „staré metafyziky“, jež v principu chápe jako postup směrem ke stále větší radikalizaci předmětného uchopení světa a jsoucna, původně chápaných jako podstatně živé. Odpovědí na tuto radikalizaci je posléze radikálně subjektivní položení otázky po smyslu jsoucna.<sup>17</sup> Potud postupuje *Studie* ve shodném duchu jako *Úvod*. Nový prvek výkladu představuje pojem života. Ten je

---

<sup>15</sup> J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, str. 10 n.

<sup>16</sup> Tamt., str. 14.

<sup>17</sup> Tamt., str. 72.

nyní postaven na místo, které mělo být podle *Úvodu* přiděleno revidovanému pojmu subjektu.

Pomocí rýsování vzájemných vztahů zde Patočka vymezuje ústřední pojmy smysl a život. Život charakterizuje jako bytostné tĕhnutí ke smyslu jako svému pólu. Tento pól pak chápe jako „vnitřní určení“ života.<sup>18</sup> Ze smyslu coby vnitřního určení lidského života vychází jeho veškeré tendence, účely, prostředky, významy a konečně i smyslové vnímání, zkrátka všechny další podoby smyslu, jež jsou, na rozdíl od vnitřního určení života, spojeny s jistou mírou objektivace. Život je zde ale zároveň charakterizován jako podstatné určení jsoucna jako takového. Tato myšlenka je vyjádřena zejména v Patočkově filosoficko-dějinné črtě: Svět a jsoucno byly v počátcích metafyziky vykládány jako život a objektivace tohoto života, přičemž pojem objektivního jsoucna byl posléze z této původní provázanosti vyňat. Je zjevné, že Patočka chce provázanost živého a předmětného obnovit, a to tak, že život vyloží jako vnitřní určení jsoucího jako takového. Podobně jako v *Úvodu* je zde na podklad života, resp. subjektu jakožto sebevztahu postaveno jsoucno, resp. objekt.

Poslední rukopis nadepsaný *VIII. Úkoly...* představuje zjevný fragment, svým celkovým rozvržením nicméně odpovídá ostatním dvěma rukopisným verzím. Rukopis sestává ze dvou oddílů ve výrazně odlišném stádiu rozpracování; první, z větší části dokončený, je věnován výkladu „subjektivní skutečnosti“ na základě intencionální analýzy, zatímco druhý, pouze započatý, vypracování „speciální metafyziky“, mezi jejíž úkoly náleží výklad „konečné subjektivity ve všech jejích formách“ a objektivity z hlediska „vnitřního života jsoucna“.<sup>19</sup>

Pro záměr vyložit svět a jsoucno na základě pojmů života a subjektu nacházíme v Patočkově uveřejněném díle doklad, který strahovský systematický fragment staví do jasnějšího světla. Shodný úmysl ohlásil Patočka již v nejdůležitějším publikovaném spise svého raného období, ve studii *Přirozený svět jako filosofický problém*.<sup>20</sup> Deskriptivně fenomenologické východisko tohoto díla odpovídá tomu, co bychom spolu s *Úvodem* mohli nazvat subjektivní filosofií: cílem *Přirozeného světa* je přinést důkaz, že jednota zkušenostního světa pramení z jednoty prožívání a že jednota prožívání je v případě člověka jednotou ducha.<sup>21</sup> Motivací

<sup>18</sup> Tamt., str. 71.

<sup>19</sup> Tamt., str. 176 a 289 n.

<sup>20</sup> J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, I, str. 260 n. Viz F. Karfík, *Odyssea konečného absolutna*, str. 27 n.

<sup>21</sup> J. Patočka *Fenomenologické spisy*, I, str. 129, 131.

tohoto kroku je, jak jsme se výše pokusili ukázat, širší snaha překonat rozdvojení v sebeporozumění moderního člověka. Nicméně když Patočka v epilogu celého díla uzavírá svou argumentaci, dává najevo, že tento širší záměr považuje za realizovaný pouze zčásti. Deskriptivně, tj. subjektivně založenou argumentaci *Přirozeného světa* je podle epilogu nezbytné rozšířit o spekulativní výklad geneze celku jsoucího, jež bude chápána jako dějiny veškerého života. Mezi strahovskými systematickými rukopisy a filosofickým programem ze závěru *Přirozeného světa* existuje tedy principiální shoda. Program ze závěru *Přirozeného světa* načrtává hlavní rysy filosofické koncepce, z nichž, jak uvidíme, lze pravděpodobně v obecné rovině usuzovat, jak měly vypadat celkové kontury záměru, jež měly realizovat strahovské systematické rukopisy. Patočka v tomto programu obecným, avšak jednoznačným způsobem vymezuje, jaký vztah existuje mezi deskriptivními analýzami a metafyzickým pojmem života a na základě jakého postupu míní od subjektivního východiska deskripce přejít k poznání podstaty jsoucího jako takového.

Program dělí tento postup do dvou kroků. Za základní úlohu filosofie označuje „metafyziku ve vlastním slova smyslu, genuinní filosofii“. Tu vymezuje jako analýzu konstituce lidské zkušenosti a variaci možností zkušenosti jako takové: zatímco konstitutivní analýza znamená popis struktur lidského prožívání, zkušenostní variace rozvíjí deskriptivní poznání, aby dospěla k určení „základních struktur možné subjektivity“.<sup>22</sup> Na takto vymezeném poli se odvíjí argumentace *Přirozeného světa*. Uskutečnění této úlohy však filosofii jako takovou nevyčerpává, nýbrž ji v jistém smyslu staví teprve na počátek vlastního úkolu, totiž na počátek metafyzické spekulace. Na podkladě poznání základních struktur možné subjektivity má být uskutečněna druhá úloha, jíž je konstrukce „univerzálních dějin“, tj. dějin, do jejichž celku „nepatří pouze dějiny člověka, nýbrž všeho tvorstva“.<sup>23</sup> Tato interpretace má uchopit dějiny veškerého života jako nadané strukturou, pro niž Patočka přejímá pojmenování „tvořivý vývoj“. Tvořivý vývoj chce chápat jako genezi empirického světa rozvíjejícího se od nejjednodušší konstitutivní činnosti života až k nejvyšším konstitutivním výkonům, tvůrčím aktům ducha. Různé druhy předmětnosti mají v souladu s tím být pochopeny jako konstituované zprvu spontánní, a posléze svobodnou intencionalitou veškerenstva živých bytostí.

---

<sup>22</sup> Tamt., str. 260.

<sup>23</sup> Tamt.

Je patrné, že program z epilogu *Přirozeného světa* a celkový záměr rukopisů se v principu shodují. Nad rámec shody se ze závěrečného programu habilitace dozvídáme, jak má dokazování představené teze postupovat a jaká jsou jeho východiska: spekulativní metafyzika života má vycházet z analýzy naší zkušenosti. Tento plán je patrný ve struktuře manuskriptu s incipitem *VIII. Úkoly...* a rukopisu *Studie k pojmu světa* a zčásti také ve skladbě skupiny kratších rukopisů začínajících *Úvodem*.<sup>24</sup>

### 3.

Ze shromážděných indicií vyplývá, že Patočka chápal metafyzické pojmy, mezi něž patří pojmy nepředmětného života a celku jsoucího, jako určité rozvinutí fenomenologických deskripcí. V následující části se proto zaměříme na to, jak v dané době charakterizuje podstatné stránky prožívání.

V centru Patočkova fenomenologického zájmu stojí pojem intencionality, „prožívané zaměřenosti, vztahovosti a teleologie“, coby spojení subjektu a objektu.<sup>25</sup> Před vznikem strahovských rukopisů osciluje Patočkovo pojmání intencionálního vztahu mezi stanovisky vycházejícími na jedné straně z Husserlovy pozdní fenomenologie a na straně druhé z Heideggerova *Bytí a času*, přičemž příklon k jedné nebo druhé ze stran Patočka zpravidla vyvažuje její explicitní, či alespoň implicitní kritikou.<sup>26</sup> Vyústěním těchto protisměrných výbojů je syntetické pojetí, jež Patočka poprvé přednesl, a poté publikoval pod názvem *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*.<sup>27</sup> V podstatných ohledech shodnou, ale rozpracovanější podobu této syntézy nalézáme ve strahovském rukopise s incipitem *VIII. Úkoly...* Teze této syntézy jsou dále přežaty a zapracovány do výkladů dalších systematických manuskriptů. Jaké tedy jsou hlavní rysy Patočkova originálního pojmu intencionality?

<sup>24</sup> Zmínka na str. 82 tamt. ukazuje, jak silnou kontinuitu mezi *Studií* a *Přirozeným světem* Patočka spatřoval.

<sup>25</sup> Tamt., str. 176.

<sup>26</sup> F. Karfík, *Odyssea zkonečněho absolutna*, str. 32 n. Naladěnost Patočka akcentuje již v *Přirozeném světě*. Viz K. Novotný, *Koncept hlubší korelace životní v raných rukopisech Jana Patočky*, str. 845, pozn. 42.

<sup>27</sup> J. Patočka, *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, přel. P. Maťová, in: týž, *Fenomenologické spisy*, I, str. 290–298.

Intencionální život má podle Patočky strukturu dvou navzájem se podmiňujících rovin, na jedné straně intencionality příčné, totiž předmětné či aktové, na straně druhé intencionality podélné neboli subjektivní či horizontové.<sup>28</sup> Příčná intencionalita znamená jednak syntézu prožívajícího v předmětném světě, jednak syntetické pojetí smyslové rozmanitosti v podobě určitých objektů; tímto obojím je zároveň a ve vzájemné provázanosti. Podmínky možnosti syntetického aktu jsou netematicky dány v intencionalitě podélné a mají charakter nepředmětných intencionálních horizontů. Každý takový horizont spoluurčuje způsob, jakým se objektivujeme, resp. jak se nám věci jeví. Takto intencionální horizont konstituuje relativní jednotu subjektivního a objektivního.<sup>29</sup> Jednotlivé možnosti naší objektivace se skládají v jedinou celkovou podmínku možnosti našeho života, v tomto smyslu ve „svět“.<sup>30</sup> Možnosti našeho života jsou však zároveň podmíněny našimi akty. Podmínování má ale v případě různých syntetických aktů různý charakter: zatímco každý libovolně spontánní akt proměňuje intencionální horizont podobně, jako pohyb posouvá viditelný obzor, pouze svobodný akt podle Patočky spoluurčuje jeho smysl. Svobodné akty se totiž oproti spontánním vztahují k vyššímu řádu objektivit, k rovině ideality, a jsou realizací lidské bytnosti, za niž Patočka pokládá ducha.<sup>31</sup> Duch je konečně tou stránkou intencionálního života, která se tvůrčím způsobem vztahuje ke světu jakožto celku. Pojem ducha tedy zachycuje specifické propojení předmětné a horizontové intencionality, které je cílem lidského života. Z toho důvodu duch představuje klíč k lidskému sebepoznání, a proto také strahovský rukopis *Nitro a duch* právě tímto pojmem otevírá cestu od interpretace intencionality k výkladu jsoucího samého a jeho celku. Chceme-li však porozumět, jakým způsobem pro Patočku pojem ducha vyrůstá ze závěrů intencionální analýzy, musíme se nejprve obrátit k jeho předválečné přednášce *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*.

Duchovní život je v této přednášce pojat jako modus vztahu aktové a horizontové intencionality, v němž se nejplněji uskutečňuje lidské bytí.<sup>32</sup> Tento modus intencionality Patočka chápe jako usměrnění životní

<sup>28</sup> Týž, *Fenomenologické spisy*, III/1, str. 176–183. Příležitostně Patočka označuje horizontovou intencionalitu dalšími výrazy, hovoří o ní jako o osobní, prožitkové či vnitřní, viz týž, *Fenomenologické spisy*, I, str. 290–298.

<sup>29</sup> Týž, *Fenomenologické spisy*, III/1, str. 60 n.

<sup>30</sup> Tamt., str. 179.

<sup>31</sup> Týž, *Fenomenologické spisy*, I, str. 290–298.

<sup>32</sup> Tamt., str. 290.

spontaneity způsobem náležitým člověku. Zprvu a většinou tkví totiž výkon našeho života ve spontánním vyplňování možností naznačených v intencionálních horizontech. Toto netematické sepětí obou vrstev intencionality umožňuje bezprostřednost života: ustavuje jednotu subjektivního a objektivního, v níž se může život spontánně realizovat. Je to zajištěno možnostním charakterem horizontové intencionality, který znamená apriorní překlenutí distance, již každý intencionální akt rozevírá mezi naším prožíváním a syntetizovanými jsoucny. Možnosti obsažené v horizontové intencionalitě nicméně zprvu a většinou nejsou vlastními možnostmi konkrétního života: jsou to možnosti formované spontánně osvojenou tradicí. Do vztahu k této výchozí a v jisté míře nezbytné situaci našeho života klade nyní Patočka možnost ducha. Jejím nárokem je, že podstatou člověka není pouhá spontaneita, ale spontaneita ve formě svobody. Plné uplatnění svobody znamená spoluurčení celkové podmínky možnosti objektivace.<sup>33</sup> Toho má být dosaženo tak, že se vědomě vztáhneme k celkovému významu našeho života a v rovině ideality mu udělíme ráz určitosti. Toto vědomé uchopení světa přitom prostupuje každý dílčí horizont a každou konkrétní možnost. Bytnost člověka tedy podle Patočky původně tkví ve specifickém modu předmětného vztahu, nikoli v netematickém a spontánním životě horizontového vědomí. Duchovní intencionalita je objektivním uchopením celkové možnosti lidského života a znamená její určité, leč nikoli definitivní vyplnění. Duch tudíž představuje specifický způsob objektivace, který život osvobozuje a v tomto smyslu oživuje, aniž by ho petrifikoval.

Z Patočkovy analýzy intencionálního života plyne, že duch je v jistém ohledu principem naší intencionality. Je jím jakožto úběžný bod veškeré lidské objektivující činnosti, jež člověka vždy staví do distance vůči ostatnímu jsoucímu, a tak jej individualizuje a uschopňuje ke svobodě. Je jím, jinými slovy, jako účel, jehož dosažením se intencionální výkon člověka stává sebou samým a který po této stránce vymezuje podstatu člověka. Pojem ducha tak představuje klíčový aspekt poznání vztahu člověka a celku jsoucího. Představuje nicméně pouze jeden aspekt tohoto poznání, neboť coby princip, jímž se člověk v celku jsoucího odlišuje, nemůže duch sám o sobě být východiskem pochopení toho, jak lidské bytí do tohoto celku patří. Proto s sebou nenese ani celkové porozumění lidskému životu, který jakožto život zprvu a většinou svobodný není. Duch je tedy principem našeho intencionálního života, ale pouze v omezeném smyslu: je tím, k čemu vposled směřuje veškeré naše předmětné úsilí, ale

<sup>33</sup> Tamt., str. 296 n.



není tímto úsilím samým co do jeho bytí, jeho „substance“. K této aporii ve svém závěru poukazuje přednáška *Duch a dvě vrstvy intencionality*, manuskript *Nitro a duch* od této aporie naopak vychází; rukopis tedy předpokládá závěry přednášky a klade si otázku, co je onen intencionální život, který má být zduchovněn, jinak řečeno, co je podstatou ducha.<sup>34</sup>

Cílem rukopisu *Nitro a duch* je nalezení deskriptivního sebepoznání, které lze učinit východiskem metafyziky. Zaujímá tedy střední místo mezi intencionální analýzou a metafyzickým výkladem jsoucího a jeho celku. Záměrem první části tohoto rukopisu je vyložit lidskou intencionalitu, konkrétně vymezit ontologický princip a účel objektivujícího aktu. Jsoucno je pak v souladu s cílem rukopisu tematizováno pouze jako intencionální korelát. Patočkovou tezí je, že principem vycházení našeho života ze sebe je jeho bytostný vztah k sobě samému, jímž se konstituuje individuální bytí. Jaké ontologické implikace tento popis objektivujícího aktu obsahuje?

Intencionální vycházení bytí ze sebe předpokládá apriorní cíl, který však nemůže mít charakter objektivity o sobě, protože uskutečněním intence je předmětnost teprve konstituována. Cíl našeho nepředmětného bytí tedy tkví v určitém ohledu v něm samém. Nepředmětné bytí na druhou stranu nemůže být cílem intencionálního aktu jednoduše jakožto nepředmětné, neboť akt by je musel zpředmětnit, takže by je nedosáhl vůbec. Nepředmětné bytí tudíž předpokládá něco předmětného mimo sebe, čím současně samo určitým způsobem je. V tomto vztahu k subjektu stojí objekt, chápeme-li jej spolu s Patočkou jako zpředmětnění původně nepředmětného bytí, totiž jako výsledek syntetického aktu a zároveň prostředek, díky němuž se může nepředmětné bytí vztahovat k sobě samému – teprve médium předmětnosti dává totiž nepředmětnému sebevztahu obsah. Jelikož se nepředmětné bytí vztahuje samo k sobě, vystupuje ze sebe ven, tj. má intencionální charakter. Subjektivní a objektivní pól intencionálního aktu jsou tedy nutnými koreláty.

Výklad intencionality představuje lidské bytí jako takové bytí, které nemůže existovat jinak než skrze objektivaci v předmětném světě. V tomto smyslu je ukazuje jako bytí konečné. Intencionální akt je na jedné straně projevem nezbytnosti lidského bytí zachytit se v objektivnu, a tím vyplnit potencialitu obsaženou v intencionálním horizontu, tedy původní negativitu, která vyznačuje lidské bytí. Na druhé straně je intencionální akt současně projevem pozitivivity, již představuje duchovní princip intencionality: akt je vyjádřením tíhnutí k objektivaci, k *určitému*

<sup>34</sup> J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, str. 17.

bytí, a to v případě člověka znamená bytí individuálnímu. Dvojklaný vztah k sobě samému Patočka označuje jako „zájem“ bytí o toto bytí samo, tedy o to bytí, jímž zájem ve vlastním smyslu sám jest.<sup>35</sup> Zájem je vztah „uvnitř“ jsooucího, kterým je určité bytí k sobě samému poutáno. Toto pouto konstituuje nepředmětnou jednotu individuálního bytí a její objektivní korelát, jenž má jednotu pouze jakožto syntéza. Tento vzájemně propojený pohyb zvnitřnění a zvnějšnění bytí označuje *Studie* jako „nitro“ a „výraz“.<sup>36</sup>

Závěr první části rukopisu *Nitro a duch* zní, že podstatou ducha je bytostný zájem. Postupem, jež bychom mohli nazvat ontologií intencionálního aktu, Patočka dokazuje, že principem a účelem intencionality je vposled osobní bytí. Tento krok dává zjištěním intencionální analýzy individuální rozměr, k němuž poukazyval již pojem ducha, který však sám o sobě neumožňoval jeho objasnění. – Shrňeme-li dosavadní postup za pomoci Patočkova rozlišení subjektivní a objektivní filosofie, můžeme říci, že ontologie intencionálního aktu vede k jasnějšímu vymezení subjektivní stránky filosofie. Tento postup je však omezen pojetím jsooucná jako lidského intencionálního korelátu, a proto sám o sobě nedovoluje rozpracování její objektivní stránky.

#### 4.

Výše jsme viděli, že omezení poznání jednoho pólu filosofie se podle Patočky promítá i do možnosti porozumět pólu druhému. V tomto případě se to týká poznání pojmu bytostného zájmu. Pojem zájmu vyjasňuje podstatně individuální založení intencionality, ale současně s sebou nese novou aporii. Bytostný zájem totiž sám o sobě není individuálním výkonem. Zájem našeho bytí o toto bytí samo v jistém ohledu přesahuje sféru našeho života: je mimo naše možnosti, protože z něho všechny možnosti pramení. Tato skutečnost souvisí s tím, že vztah zájmu je bytím či „substancí“ člověka, ale nikoli jeho bytností.<sup>37</sup> – Jedná se o paradox, s nímž jsme se setkali již v případě horizontového vědomí. Také podstata tohoto vědomí není pro deskriptivní analýzu pochopitelná.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Tamt.

<sup>36</sup> Tamt., str. 98.

<sup>37</sup> Tamt., str. 16. Srv. také tamt., str. 99–106. Patočka v tomto kontextu dává pojem substance do uvozovek.

<sup>38</sup> Tamt., str. 53 n.

Tento fakt v důsledku ukazuje, že ani deskriptivní analýza, ani ontologie intencionálního aktu nemohou být poznáním celku lidského života, respektive celku světa.

Cesta sebepoznání zde dochází do bodu, od něhož už nelze jít dál do nitra; pokračovat odtud v sebepoznání znamená podle rukopisů vydat se jaksí opačným směrem, k objektivitě. Přesněji řečeno k objektivitě pochopené v souladu se zjištěními deskriptivní analýzy, tedy k objektu ve smyslu předmětné syntézy určitého vztahu bytí k sobě samému. Tento obrat k objektu není zaměřen pouze na předmětnost v její jednotlivosti, nýbrž, jak to ohlásil rukopis *Úvod*, primárně na předmětný svět jako celek, který je rámcem lidského života. Patočka jej provádí způsobem, který naznačil v uvedení rukopisů: sebepoznání ve smyslu poznání intencionálního výkonu chce překročit na jeho vlastním základě. Postup je následující: předmětnost nejprve tematizuje ve vztahu k prožívání. Protože však popis způsobu, jakým se nám jsoucno ukazuje, odhaluje pouze jeho bytí o sobě jakožto jeho bytí pro nás, činí následně Patočka metafyzické gesto, v němž na podkladě závěrů deskriptivní analýzy spekulativně určuje podstatu jsoucna jako takového. Nakonec oběma krokům podkládá společný fundament, tj. určuje jednotu subjektu a objektu v metafyzickém smyslu slova.

Poznávání jsoucna o sobě začíná poznáním jeho bytí pro nás; východiskem vlastního výkladu předmětnosti má být popis základního způsobu, jak se nám jsoucno jeví, to znamená způsobu, který v našem prožívání jaksí nese všechny ostatní způsoby jeho zjevnosti. Poznávání objektivitě je tedy v prvním kroku prostým rozvinutím intencionální analýzy, tentokrát s důrazem na předmětný pól. – Zkoumání intencionality nás přivedlo k závěru, že zájem individuálního bytí o toto bytí samo je možný jen tehdy, opírá-li se o konkrétní předmětnost. V souladu s tím je náš život vždy již do jisté míry odpovědí na vnímaný svět. Apriorní odpovědí našeho života je horizontové vědomí, které vymezuje, co se vůbec jeví jakožto možné. Konkrétně je to horizont těla, co nás vřazuje mezi věci, a to nikoli předmětně, nýbrž prostřednictvím nálad, v nichž rozlišení subjektu a objektu do značné míry splývá.<sup>39</sup> V náladách prožíváme předmětný svět jako svět smyslových kvalit a z nich sestávajících celků, na které se vždy již spontánně ladíme. Tím je dán podklad, na němž je teprve možné pojmout vnímané jako objektivní substance, a tedy jako prostředky či pouhé věci.<sup>40</sup> Původním vztahem člověka ke

<sup>39</sup> Tamt., str. 108.

<sup>40</sup> Tamt., str. 53, 61 a 97–99.

smyslové rozmanitosti je tudíž vztah vyjadřování vnímaného v lidských možnostech. Smyslové okolí náš život buď jistým způsobem omezuje, anebo jej k jeho možnostem uvolňuje – je tomu tak proto, že náš životní pohyb vstupuje do souladu, anebo disharmonie s dynamikou vnímanou ve smyslové rozmanitosti. Deskriptivní analýza tedy ukazuje, že na základní úrovni zakoušíme vnímané jsoucnost jako fenomén svébytného pohybu, a to podle Patočky znamená jako fenomén života. Život jsoucnosti korelát našeho naladění tímto způsobem zakoušíme stále, avšak na našem naladění je vždy již vybudován složitější intencionální akt, jímž je význam této základní vrstvy zastřen. V důsledku toho spatřujeme jsoucnost předně jako moment praktické orientace vlastního zaujatého života a již skrz ně zpravidla nepronikáme k jeho bytí, totiž k životu.

Základní způsob lidského vnímání ale nekonstituuje praktickou stránku jsoucnosti, nýbrž nechává promluvit jejich vlastní podstatu v médiu nálad. V naladění není ustavena předmětnost, a tedy ani ontologický rozdíl mezi vnímajícím a vnímaným; teprve díky této prvotní jednotě s životem jsoucnosti je jaksi v druhém kroku umožněn předmětný vztah. Popisem naladění lze tedy v předmětném pólu intencionálního aktu objevit jistý život, který není výsledkem intencionální syntézy, ale její podmínkou.<sup>41</sup> Patočkovým dalším krokem je přechod od popisu zkušenosti k metafyzickému pojmu života jsoucnosti principu předmětnosti a k pojmu objektivace jakožto životnímu procesu. Postup strahovských systematických rukopisů od deskriptivní fenomenologie k fenomenologicky koncipované metafyzice však představuje specifický výkladový problém, jelikož způsob přechodu v nich není prakticky vůbec probírán. V této souvislosti se přitom kladou závažné otázky týkající se toho, jakou roli má metafyzická spekulace přidělit závěrům konstitutivní analýzy a zkušenostní variace a jakým způsobem je má dále rozvinout.

Výslovnou, byť značně stručnou reflexi tohoto kroku najdeme pouze v manuskriptu *Studie k pojmu světa*, tentokrát jako přechod mezi deskripcí a „fenomenologickou explikací“.<sup>42</sup> Vezmeme-li v úvahu konkrétní vyjádření *Studie*, jakož i její celkové směřování, lze formulovat hypotézu, že fenomenologickou explikací Patočka rozumí korigované rozšíření „základní struktury možné subjektivity“ neboli principů lidského bytí, jež objevila intencionální analýza, na ostatní individuální jsoucnosti a vposled na bytí jako takové. Přesněji vzato je explikace určením míry a způsobu této generalizace, které se má řídit tím, jak se nám interpretované bytí

<sup>41</sup> Tamt., str. 99.

<sup>42</sup> Tamt., str. 97 n. Srv. také Patočkovu provedení explikace, např. str. 106–108.

jeví. Účelem a zároveň kritériem metafyzické spekulace má pak být pochopení popsané zkušenosti – zcela nesmyslná zkušenost se Patočkovi v této souvislosti patrně jeví jako něco podstatně nemožného.<sup>43</sup> Obecná teze fenomenologické explikace zní, že podobně jako člověk je každé k individualitě směřující jsoucno ve své podstatě dvěma protikladnými pohyby, totiž vztahením se k sobě a vystoupením ze sebe ven neboli zniterněním a zvnějšněním. Patočka tyto pohyby terminologicky fixuje jako „nitro“ a „výraz“. Pohyb zniternění znamená, že bytí jsoucího je nepředmětnou jednotou: je vztahem k sobě samému, který ovšem nutně směřuje vně sebe. Pohyb zvnějšnění pak znamená, že bytí je principem předmětné jednoty: je vždy již vztaheno k předmětnosti a samo do ní vstupuje. Pohyb zniternění a v něm založený pohyb zvnějšnění tak tvoří základní strukturu bytí konečného a v tomto smyslu individuálního jsoucna; každé specifické individuální jsoucno je těmito pohyby tak, jak to odpovídá jeho způsobu bytí a jak je to zjevné v naší zkušenosti. Odlišné ontologické pojetí, podle něhož by bytí bylo ryzí niterností anebo jsoucno pouhou vnějšností, podle Patočky není možné konsekventně myslet.<sup>44</sup>

Charakteristickým rysem Patočkovy teze o struktuře nitra je, že je současně tezí o podstatě individuálního jsoucna i o jednotném vztahu jsoucna pojatém jako intersubjektivita. Z rukopisů vyplývá, že pohyb bytostného zájmu ze sebe ven do předmětného světa je vždy zároveň vztahem k druhému životu. Jestliže totiž v každé předmětnosti, s níž se lze setkat, je obsaženo zvnějšňující se nitro, je veškerý kontakt v oblasti objektivna vždy také vztahem v oblasti subjektivna. Jinými slovy, individuální bytí je vždy již spolubytím ve zcela konkrétním slova smyslu, totiž jako skutečný kontakt života s životem. Sebeobjektivace i objektivace jsou v případě individuálních niter tvořeny souhrou dvou životních pohybů: výraz zvnějšňujícího se nitra krystalizuje ve vědomém nebo analogickém intencionálním vztahu nitra vnímajícího. Individuální nitra však zároveň netvoří ontologické médium svého vlastního setkání, jak je zjevné z toho, že svou vlastní objektivaci ani objektivaci druhého neprožíváme. Struktura nitra zde prostřednictvím intersubjektivit poukazuje opět do sféry podmínek individuálního výkonu.

Médiem, skrze něž se jedno nitro vztahuje k druhému, je podle Patočky elementární, ne-individuální rovina předmětnosti. Do ní spadá i naše tělo v té míře, v níž není nikdy v plném slova smyslu osobní. V této matérii se jedno nitro projevuje a k ní se druhé nitro vztahuje, nakolik

<sup>43</sup> Tamt., str. 98 n.

<sup>44</sup> Tamt., str. 100.

je objektivujícího vztahu schopno. Patočka ji v návaznosti na Husserla nazývá „hyletickou rozmanitostí“ či „hyletickou vrstvou“. Platí sice, jak jsme výše viděli, že předmětnost je objektivací a sebeobjektivací individuální niternosti, či přesněji zachycením jednoho života v druhém, ale platí to pouze do jisté míry.<sup>45</sup> Nakolik totiž individuální subjektivity nejsou principem vlastní objektivace a samého bytí předmětné matérie, ntolik je předmětnost něčím od nich odlišným.<sup>46</sup> V souladu s Patočkovým fenomenologickým výkladem je i tato ne-individuální objektivace neboli hyletická vrstva zpředmětněním jistého života. Tento život Patočka v závěru fenomenologické explikace určuje jako nikoli individuální život, který a priori propojuje individuální bytosti na předmětné i nepředmětné rovině, a tvoří tak hlubší jednotu jsoucího.<sup>47</sup>

## 5.

Cesta k poznání ne-individuální jednoty života vede skrze pochopení postupného oslabování individuality u veškerého mimo-lidského bytí čili ostatních forem niternosti. Klíčem k pochopení těchto životních forem, jakož i jednoty všeho živého je interpretace dvou základních vrstev intencionality. Patočka ukazuje, že ostatní formy niternosti můžeme poznat, pokud v pojmu konstituce lidské zkušenosti provedeme určité restrikce, které korespondují s výrazem těchto forem v naší zkušenosti, přičemž z oslabení individuálních stránek intencionality vždy vyplyne posílení stránek jiných.<sup>48</sup> Vztah zvířete a rostliny navenek tak Patočka chápe jako zjednodušený modus lidské duchovní intencionality, tj. vztahu uchopujícího jsoucí v jeho celku. Předmětné uchopení je u těchto bytostí oslabeno a nahrazeno pevnějším spontánním zapojením do celku přírody, které vykonává schopnost analogická horizontové intencionalitě, jakou je kupř. instinkt.<sup>49</sup> Nejjednodušší, a tudíž nejméně individuální

<sup>45</sup> Tamt., str. 108.

<sup>46</sup> Ačkoli výklad „hyletické vrstvy“ se v § 14 *Studie k pojmu světa* zdá být uzavřen, v § 15 se dozvídáme, že podstata této vrstvy zůstává neurčena.

<sup>47</sup> Tamt., str. 60 n. Viz též předchozí poznámku.

<sup>48</sup> Tamt., str. 54. Patočka zde přejímá a parafrázuje Heideggerův návrh „privativní interpretace života“ z § 10 *Bytí a času*.

<sup>49</sup> J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, str. 107. Opačnou perspektivu popisované geneze viz tamt., str. 63: „... ‚horizontová‘ intencionalita emocionálního prožívání ustupuje výslovné ‚aktové‘, do níž se vkládá výslovné fiat našeho já.“

formou niternosti je nepředmětná příroda, jež se jeví jako hmota či energie čili jako „příroda anorganická“. V této niternosti je odlišnost mezi intendujícím a intendovaným, stejně jako diference mezi individuálním a neindividuálním zcela oslabena. Nepředmětná příroda je nejsilnější možnou jednotou niternosti a vnějšnosti, subjektivního a objektivního, takže „mínění“ je pro ni vždy již „vyplnění“ a veškerý její pohyb se děje bez úsilí charakterizujícího život individuální.<sup>50</sup>

Patočka, jak uvidíme, chápe nepředmětnou přírodu jako život, který je co do svého bytí rovněž specifickým vztahem k sobě samému. Ne-individuální život přírody však nevyvěrá z rozlišení vnitřku a vnějšku, jež charakterizuje individuální bytosti, jinými slovy z distinkce, kterou jsme dosud poznali jako základní tezi Patočkovy spekulativní metafyziky. Z důvodu této současné spřízněnosti s jednotlivým a odlišností vůči němu příroda překonává rozdělení veškerého individuálního života i vší předmětnosti, takže působí jako vnitřní jednotící prvek celku jsoucího. Jako taková je universálním životem, který vždy již zpředměťujeme v podobě anorganické přírody. Má-li však být jednotou živé rozmanitosti, musí v sobě protiklad nitra a vnějšku nějakým způsobem obsahovat. Pokusíme se ukázat, že příroda v sobě podle Patočky obsahuje protiklad subjektu a objektu v podobě rozporu nevědomé jednoty jsoucího a vědomí individuality, který je počátkem individuální niternosti a vposled pramenem života jako takového. Takto Patočka interpretuje poslední mez zkušenosti, která v jistém smyslu spočívá v jejím samém středu. Z Patočkova hlediska je přitom bytí přírody třeba vyložit do té míry, abychom v něm mohli vlastní život zakládat v souladu s povahou našeho skutečného spočívání v něm, tj. co do naší jednoty s ním a odlišností vůči němu.

Jakožto jednota nitra a vnějšku příroda překračuje všechny hranice ve jsoucím a spojuje jednotlivé na všech úrovních objektivit i subjektivit.<sup>51</sup> Příroda takto není něčím vnějším, není jednotou ve vlastním smyslu vztáženou vůči jednotlivému či od něj oddělenou, nýbrž je inherentní podmínkou každého vztahu v jednotlivém. V jednom ohledu je tím rozměrem niternosti, jenž každou bytost aktivně zapojuje do celku jsoucího: je veškerou spontaneitou a pasivitou jednotlivého, činného života. V této

---

<sup>50</sup> Tamt., str. 60–64, 105 n., 110–112. Důsledně vzato není příroda ani výrazem ani nitrem – přinejmenším v tom smyslu jako nitra jednotlivá –, protože tento rozdíl překlenuje. V jiném smyslu platí, že je obojím. Vysvětlíme to níže. Patočka přírodě nitro přisuzuje, srv. tamt., str. 111 n.

<sup>51</sup> Tamt., str. 61–63.

podobě je příroda životem našeho těla, instinktem, horizontovým vědomím, jakož i zájmem bytí o toto bytí samo. Jinými slovy, příroda je vším tím, co je nám nezrušitelně dáno jako vnitřní podmínka žití, je pro nás něčím intimním, a zároveň cizím. V druhém ohledu je příroda podkladem vystupování jednotlivého života ze sebe. Příroda je v této podobě spontaneitou hyletické vrstvy, jež nese zvnějšňující se individuální život: je nepředmětným rozměrem předmětného, nerozlišeností předmětnosti a nepředmětnosti, jež tvoří pozadí objektivace, to znamená světlem, teplem a ostatními živly, jakož i volným pohybem.<sup>52</sup>

Život sjednocující přírody je nevyčerpatelný a postupuje bez překážek; nepozorujeme v něm konečnost individuálního výkonu bytí ani svobodu, nýbrž nekonečnou nutnost, která se může jevit až jako životu protikladná. V čem spočívá vnitřní život přírody a jak z něho povstává náš život? Spekulativní odpověď na tyto otázky buduje Patočka rovněž na podkladě spojení analýzy lidského prožívání a interpretace způsobu, jakým se nám příroda sama jeví; výklad její vnitřní dynamiky a geneze intencionality zakládá na popisu zcela pasivních, neosobních momentů našeho intencionálního života, jako je zapomínání, spánek a snění, což jsou zároveň momenty, jimiž se individuum udržuje a obnovuje, které mu dávají život tím, že v něm duchovní a vědomý život oslabují.<sup>53</sup>

Vztažení přírody k sobě je to, co uvádí všechna jednotlivá nitra, jejich kontakt a konflikt, jakož i celý kosmos do základního souladu. Po této stránce Patočka pravděpodobně interpretuje pohyb přírody na základě analogie s bytostným zájmem, jímž se individuum vztahuje zároveň k sobě, a tím i k určité předmětnosti a jinému životu v ní. Tíhnutí přírody k jednotě je však zároveň něčím právě opačným vůči individuálnímu zaujetí vlastním bytím, které se musí zachytit v něčem jiném – příroda v tomto ohledu směřuje k sobě pouze skrze sebe samu. Co je tedy smyslem jejího pohybu, je-li tento pohyb osmyslitelný?

Patočka požaduje, aby osmyslitelný byl. Skutečnost, že příroda se jeví jako bytostný pohyb, ukazuje, že je nadána určitým bytostným nedostatkem. Příroda je sice nerozlišeností subjektu a objektu, nikoli však jejich identitou, takže je nadána sobě vlastní dynamikou. Negativita, jíž příroda je, je podle Patočky nakonec negací její vlastní nerozlišenosti: příroda tíhne ke svému protikladu, k naprosté individuaci, k úplnému sebevědomí, jimiž ze své podstaty je, neboť jako příroda je vůbec vším.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Tamt., str. 95–97, 99.

<sup>53</sup> Tamt., str. 110–112.

<sup>54</sup> Tamt., str. 112.



Plné sebevědomí, jež znamená dokonalé vydělení se v rámci přírody, označuje Patočka výrazem „Bůh“. Z tohoto pojetí plyne, že život je bytí přírody, protože příroda je původně pohybem směrem k vědomí coby svému vnitřnímu určení. Vědomí tak představuje prvotní rozpor v životě jako takovém. V tomto smyslu je vědomí principem individuace přírody, který ve specifickém stupni náleží každé formě niternosti, tak jako člověku náleží duch: „Rostlina je ještě snící, zvíře počínající, člověk částečné, Bůh totální setkání se sebou.“<sup>55</sup> Příroda jako taková se ovšem ve vlastním smyslu individuovat nemůže, může se zkonečnit pouze jakožto něco jiného, tj. pouze ve formě niternosti a vnějšnosti. Její slepé tíhnutí k vědomí je skutečné, avšak nenaplnitelné. Proto Patočka interpretuje život přírody jako život melancholický či bolestný, neboť tento život se nemůže stát sebou samým. A proto jej zároveň vykládá jako život snící a zapomínající: nekonečná spontaneita přírody je totiž aktivitou, v níž „subjekt“ tvoří „objekt“, který je od něj nerozlišitelný, a je tedy obdobou snění; snění přírody jako celku pak sice tíhne k bdění, ale nikdy k němu nedospívá, nemůže samo sebe apercipovat, a tak se podobá nekonečnému zapomenutí.<sup>56</sup>

V tomto smyslu příroda obsahuje sebevědomí a má coby základní ontologická nerozlišenost i subjektivní charakter, vymezujeme-li ho na základě pojmu vědomí. Strahovské rukopisy ale pojímají subjektivitu v širším smyslu, totiž v podobě před-reflexivního sebevztahu, jež k vědomí směřuje, neboli jako nitro<sup>57</sup> – snad proto Patočka říká, že „zapomnění na sebe není absence jednoty, absence já“.<sup>58</sup> Z hlediska tohoto významu pojmu subjektu je filosofický systém, jež Patočka různými způsoby rozpracoval ve strahovských rukopisech, snahou o uskutečnění programu z epilogu *Přirozeného světa*, totiž výkladem bytí jakožto konstitutivní činnosti na podkladě poznání základních struktur možné subjektivity.

V pojmu přírody shledáváme fundament Patočkova programu spojit subjektivní a objektivní filosofii, resp. učinit subjektivní základem objektivního. Příroda tíhnoucí k vědomí je dvojnásobná, je radostí života, spontaneitou i svobody, a je též jeho slepotou a nahodilostí. Člověk se podle Patočky má ve vztahu k této dvojnásobnosti rozpoznat jako svobodná bytost, avšak nemá a ve vlastním smyslu nemůže se v něm rozpoznat jako bytost odloučená, neboť jeho svoboda je vposled svobodou

---

<sup>55</sup> Tamt., str. 111.

<sup>56</sup> Tamt.

<sup>57</sup> Tamt., str. 55.

<sup>58</sup> Tamt., str. 111.

osvobozené přírody. Stát se sebou samým zde pro Patočku znamená stát se individuální součástí universálního živého celku, celku, v němž jsou všechna jednotlivá jsoucna spojena jednotou rozporného bytí přírody a v souladu s touto dvojnáčetností mají realizovat svou individualitu. Příroda podle Patočky znamená možnost smysluplnosti v lidském životě. Současne však znamená, že jakkoli svobodný člověk bude, bude vždy zároveň bytostně slepý, protože taková je jeho bytnost, protože takové je bytí samo.

## 6.

V době vzniku strahovských rukopisů tvoří ontologický pojem přírody nedílnou součást Patočkovy filosofického stanoviska. Toto zjištění nápadně kontrastuje se skutečností, že tento pojem nesehrává výraznější roli v Patočkově pozdější tvorbě. Záhy po zastavení prací na strahovském rukopisném projektu píše Patočka stat' *Věčnost a dějinnost*, v níž vymezuje přírodu jako jeden z význačných horizontů lidského života, ale již nikoli jako bytí jsoucího.<sup>59</sup> Máme zde tedy co do činění s jednou z proměn v mnoha ohledech dosud nepřilíš známého Patočkovy filosofického vývoje. Se snahou porozumět této proměně se pojí otázky, proč Patočka svou velkoryse rozvrženou koncepci v určité chvíli odložil a zda tato koncepce může být v nějakém ohledu živá pro nás. Další výklad strahovského filosofického projektu, jenž bude na tyto otázky s to navrhnout odpověď, vyžaduje bližší pochopení samé myšlenky pojmut přírodu jako nepředmětne bytí jsoucího. Ke zmapování možností tohoto pojetí ontologie chceme přispět srovnáním Patočkovy filosofie s fenomenologickým pojetím přírody jako bytí jsoucího u Maurice Merleau-Pontyho. Na základě tohoto srovnání se nakonec pokusíme ukázat originální stránky a meze stanovisek obou autorů.

Merleau-Ponty rozvíjí myšlenku ontologie založenou na pojmu přírody od poloviny padesátých let až do své smrti. Srovnáme-li vyjádření obou autorů, ukazuje se, že jejich výklad přírody, již bychom spolu s Patočkou mohli nazvat „nepředmětne“, vychází v převážné míře ze shodných předpokladů a dochází k podobným závěrům. Odlišnost obou koncepcí je vedle částečně odlišných východisek dána především rozdílnou celkovou představou, čeho má filosofie za pomoci ontologie přírody dosáhnout. V následujícím kroku se proto pokusíme shrnout, v čem spočívá

<sup>59</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: týž, *Péče o duši*, I, kap. 14.

Merleau-Pontyho motivace vybudovat fenomenologicky pojatou ontologii přírody, a stručně vyložit, jak její pojem koncipuje.

Merleau-Pontyho myšlenkový vývoj charakterizuje snaha o překonání dualismu subjektu a objektu v našem přístupu k bezprostřednímu prožívání a v pojmovém uchopování světa. Koncept před-objektivní „primordiální přírody“ představuje u Merleau-Pontyho padesátých let pokus, jak sjednotit jistou dvojitost obsaženou v jeho vlastním dosavadním myšlení, jakož i v tradici, z níž vychází, totiž dualitu významu a skutečnosti. Tato dualita u něj vyrůstá z koncepce perceptivního vědomí rozvržené ve *Fenomenologii vnímání*. Ve své následující tvorbě Merleau-Ponty pojem perceptivního vědomí dále rozvíjí, další vývoj tohoto pojmu je však spojen s podstatným přepracováním jeho obsahu. Vymezení obsažené ve *Fenomenologii vnímání* je totiž podle Merleau-Pontyho natolik spjato s filosofií vědomí, že stále předpokládá ontologický rozdíl mezi subjektem a objektem.<sup>60</sup>

Přepracované pojetí vnímání nacházíme v přednáškovém cyklu z roku 1953 *Smyslový svět a svět vyjadřování*.<sup>61</sup> Vztah odkázanosti vtěleného vědomí na vnímatelný svět, jakož i vztah odkázanosti tohoto světa na vědomí zde Merleau-Ponty vymezuje jako vztah vyjadřování, resp. výrazu. Vtělené perceptivní vědomí neuchopuje svůj předmět přímo, nýbrž je samo součástí vnímatelného světa a dosahuje perspektivy předmětu v koordinaci s možnostmi, které mu svět předkládá. Bytí subjektu v sobě v tomto smyslu vyjadřuje vnímané a vnímané v něm dospívá ke svému výrazu.<sup>62</sup> Tělesný svět se ve vnímajícím těle rozvíjí jako jistý životní rytmus, jenž má charakter subjektivních možností určitým způsobem být. Tato myšlenka odpovídá jedné polovině teze o vnímání, již nacházíme v Patočkových strahovských rukopisech. Ačkoli Merleau-Ponty myslí vnímané na základě jednoty subjektu a objektu, nejde v daném období tak daleko, aby souhlasně s Patočkou prohlásil, že také vnímané ve svém bytí vyjadřuje vnímajícího. V přednáškách *Smyslový svět a svět vyjadřování* neurčuje vnímatelné jako odkázané na vnímajícího co do svého bytí, ale pouze co do svého výrazu. Vnímání, resp. jednotu subjektu a objektu, totiž myslí ze vztahu k vnímajícímu.

<sup>60</sup> Srv. začátek přednášek z roku 1953: M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève 2011.

<sup>61</sup> Tamt., str. 49. Viz také M. Merleau-Ponty, *Řeč, dějinnost, příroda. Shrnutí přednášek z Collège de France (1952–1960)*, přel. J. Halák, Praha 2018, str. 9–15.

<sup>62</sup> Srv. J. Halák, „Vnímání je již vyjadřování“. *Merleau-Pontyho první přednášky na Collège de France*, in: *Reflexe*, 52, 2017, str. 111–135, cit. str. 113–115.

Merleau-Pontyho práce z padesátých let, jako jsou přednášky o přírodě, stať *Filosof a jeho stín* či rukopisné fragmenty *Koncept k Viditelnému a neviditelnému* a *Příroda neboli svět ticha*, ukazují, že se pokusil dvojitost významu a skutečnosti převést na společný základ koncipovaný jako ontologický pojem přírody.<sup>63</sup> Tento záměr vychází zčásti z Merleau-Pontyho interpretací dobových poznatků přírodních věd, které předložil během tříletého cyklu přednášek o přírodě. Obecným závěrem těchto interpretací je, že poznatky soudobé vědy ukazují, v protikladu k dosud převládajícímu objektivismu v přírodních vědách, podstatnou vzájemnou provázanost jednotlivých momentů a částí jsoucího.<sup>64</sup> Tuto skutečnost názorně ilustruje Merleau-Pontyho pojem interanimality.<sup>65</sup> Podle tohoto konceptu není bytí organismu definováno pouze vnitřním morfo-genetickým utvářením, ale i ontickými vztahy s živým i neživým okolím. V případě živé přírody tedy neplatí pouze, že organismus vyjadřuje vnímané okolí ve svých životních možnostech, jak to Merleau-Ponty předpokládal v roce 1953, ale samo jeho bytí je výrazem jeho okolí a bytí tohoto okolí v sobě zas vyjadřuje tento organismus. V těchto interpretacích se jeho závěry sbíhají s Patočkovými tezemi o provázanosti individuální niternosti. Ve svém úhrnu poukazují Merleau-Pontyho interpretace přírodovědeckých poznatků k obecné ontologické tezi. K její formulaci nepřistupuje Merleau-Ponty přímo, nýbrž pokouší se pro ni v první části prvního přednáškového cyklu vymezit pole pomocí kritické i souhlasné interpretace autorů, jejichž pojmání přírody se mu jeví klíčové pro moderní dobu.<sup>66</sup> Jako možné východisko ontologického pojetí vzájemných vztahů jsoucího pak navrhuje zvolit Schellingovu filosofii přírody.

Merleau-Pontyho výklad Schellingova chápání přírody vyrůstá z opozice, již Merleau-Ponty konstruuje mezi karteziánskou koncepcí přírody a pojetím romantickým, do něhož vedle Schellinga překvapivě řadí také Bergsona a Husserla. Zatímco Descartes z Merleau-Pontyho hlediska usiluje o uchopení přírody jako objektu nekonečně rozděleného a vněj-

<sup>63</sup> R. Barbaras, *Merleau-Ponty and Nature*, in: *Research in Phenomenology*, 31, 2001, str. 22–38, cit. str. 26.

<sup>64</sup> Srv. zejm. M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris 1995, str. 187–259; týž, *Řeč, dějinnost, příroda*, str. 72–76.

<sup>65</sup> M. Týž, *La Nature*, str. 247–248; týž, *Řeč, dějinnost, příroda*, str. 74.

<sup>66</sup> Merleau-Pontyho nepublikované přednášky o přírodě představují patrně nejrozsáhlejší dokument jeho uvažování o přírodě, jsou však problematickým pramenem, neboť autorovy vlastní teze v nich nejsou vyjádřeny přímo, nýbrž spíše nerozlišitelně splývají s jeho interpretacemi jiných autorů.

šího vůči subjektu, romanticky smýšlející autory podle něj spojuje snaha chápat přírodu jako to, co předchází objektivnímu bytí a utváří niterný život člověka. Mezi obě antagonická stanoviska klade konečně Merleau-Ponty Kantovo humanistické myšlení, v němž zvnitřnění přírody člověkem ústí v její opětovné zpředmětnění; Kantova úvaha o absolutním základu ale podle něho měla sloužit jako východisko pro Schellingovo uchopení romantického pojmu přírody.

Kant otevírá možnost myslet přírodu jako autonomní bytí, když kritizuje představu pozitivně pojatého absolutního základu, z něhož teologicky orientované filosofie bytí přírody dedukují. Sama možnost myslet absolutno jako vždy dokonalejší podle Kanta odkazuje k jakémusi závrtnému nekonečnu, jež veškerou předmětně pojatou dokonalost překračuje. – Kantem ale i jinými inspirovaný pojem „bezedna“ coby ryze nepředmětného absolutna se stává východiskem Schellingovy filosofie.<sup>67</sup> Umožňuje mu totiž myslet ničím neomezenou spontaneitu, která je předpokladem skutečné jednoty a zároveň dějinnosti jsoucího. Toto ontologické pojetí jednoty, která je současně neustávajícím pohybem, upoutalo i pozornost Merleau-Pontyho. Jeho interpretace je vedena myšlenkou, že Schellingova filosofie přírody představuje specifickou koncepci bytí, která není zatížena dualistickými implikacemi. Schelling podle něj chápe přírodu jako nekonečné bytí, které má charakter nevyčerpatelné spontaneity. Nekonečná spontaneita není omezena žádnými určeními mimo sám charakter absolutně spontánního dění.<sup>68</sup> Jakožto o sobě neomezená vstupuje spontaneita přírody nutně do svého výrazu, který má charakter objektivovatelných jsoucen. Aby se konečně mohla v podobě jsoucná objektivovat, musí se příroda nejprve zkonečnit co do bytí. V souladu s tím se příroda vstupující do výrazu zkonečňuje v rozmanitých podobách omezené spontaneity, jejichž úběžníkem je spontaneita v plném slova smyslu konečná, to znamená úplně individuovaná.<sup>69</sup> Interakce všech instancí spontaneity se nakonec objektivuje jako vnímatelný svět.

Jelikož život přírody nepramení z žádného daného základu, nebo jinak řečeno, poněvadž příroda je sebevyjadřováním samým, je jako taková ve svém zkonečnění zcela obsažena. Jednak tedy platí, že příroda je nekonečným principem konečného bytí, jakož i bytím vnímatelných jsoucen; jednak platí, že konečné bytí a vnímatelná jsoucná nejsou ničím

---

<sup>67</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature*, str. 59–62.

<sup>68</sup> Tamt., str. 61.

<sup>69</sup> Tamt., str. 65.

jiným než zkonečněním, totiž výrazem přírody. Tento aspekt Schellingovy koncepce je pro Merleau-Pontyho mimořádně důležitý, znamená totiž, že vztah výrazu a vyjadřovaného je v tomto pojetí důsledně reciproční. Z tohoto tvrzení plyne mimo jiné překvapivá myšlenka, že nejen vše konečné je výrazem nekonečna, ale i samo bytí přírody v sobě jaksi vyjadřuje spontaneitu individuálního života.<sup>70</sup> Z ontologie zkonečnělé nekonečné spontaneity vposled vyplývá, že bytí přírody ani příroda jakožto jednotlivé jsoucno nejsou dedukovatelné z absolutního principu. Život přírody jako celku tudíž není apriori ničím omezen a v tomto ohledu je životem v nejsilnějším možném slova smyslu.<sup>71</sup>

Pohlédneme-li na Merleau-Pontyho interpretaci Schellingovy ontologie z perspektivy jeho vlastní fenomenologie vnímání, ukazuje se, že Schellingovo pojetí nekonečně spontánní přírody umožňuje myslet původní jednotu mezi prožíváním a skutečností, protože příroda v tomto významu funduje rozlišení subjektu a objektu. Ze Schellingova pojetí Merleau-Ponty vyvozuje, že bytí vnímajícího i vnímaného je založeno na téže živé jednotě a že význam, který vnímající ve výrazu přírody prožívá, je v ní jakožto nerozlišenosti subjektu a objektu jaksi zárodečně obsažen.<sup>72</sup> Vnímání je tudíž nerozlišeností subjektu a objektu ve zkonečnělé podobě.

Vnímání konstituuje určitý základní jednotný vztah ve jsoucím, jednotu sama ovšem může být prožívána různě, a to na základě toho, jak je chápána. Ze Schellingova pochopení lidské svobody vyplývá, že smyslová percepce má dějinný rozměr, který modifikuje naše prožívání, včetně prožívání jednoty jsoucího. Člověk osvícenské doby podle Schellinga není schopen zakoušet přírodní jednotu, protože jeho vnímání je deformované racionalistickým chápáním přírody. Toto hledisko hodlá Schelling, a v návaznosti na něj též Merleau-Ponty překonat filosofickou reflexí. Účel reflexe Merleau-Ponty odvozuje spolu se Schellingem z původní jednoty vnímání a vnímaného. Reflexi, jež sama o sobě nutně vede k rozpadu této jednoty, chce Schelling pojmut jako nástroj jejího znovuoživení. Protože původní, před-objektivní příroda není jako taková poznatelná, má reflexe opět umožnit před-reflexivní vztah k přírodě: má nám dovolit *prožít* ji v jejím nerozlišeném, „barbarském“ bytí.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Tamt., str. 61 a 68.

<sup>71</sup> Tamt., str. 61.

<sup>72</sup> Tamt., str. 62.

<sup>73</sup> Tamt., str. 62 n.

Merleau-Ponty ve svém výkladu patrně předpokládá, že distance vůči nerozlišenu, kterou reflexe zakládá, umožňuje svobodné jednání, jež vykračuje ze samopohybu přírody, a v důsledku toho je tímto pohybem vyjadřováno. To mu dovoluje tvrdit, že lidské dějiny vyrůstají z geneze přírody a že bytí přírody není vůči těmto dějinám lhostejné. Avšak v přednáškách o přírodě Merleau-Ponty nevysvětluje, jakým způsobem pramení svoboda reflexe či jakýkoli jiný protiklad ve jsoucím z původní nerozlišenosti bytí. Nejbližším vysvětlením je v tomto ohledu Merleau-Pontyho naznačení, že příroda je v nějakém smyslu v sobě protikladná.<sup>74</sup>

Postoupíme-li ve vývoji Merleau-Pontyho myšlení ke stati *Filosof a jeho stín*, rukopisu *Příroda neboli svět ticha* a k přípravným pracím k *Viditelnému a neviditelnému*, můžeme říci, že ontologické pojetí nalezené v Schellingově filosofii se Merleau-Ponty rozhodl učinit součástí vlastního filosofického stanoviska. Závěr stati *Filosof a jeho stín* určuje přírodu jako ten rozměr našeho bytí, který nelze pomocí fenomenologické metody pochopit přímo, avšak k němuž přesto musí fenomenologie nalézt určitý vztah jakožto ke své mezi. Tohoto úkolu se Merleau-Ponty do jisté míry ujal v publikované části rukopisu *Příroda neboli svět ticha*.<sup>75</sup>

Obsahem tohoto fragmentu je úvaha o pojmu bytí vystavěná jako kritika dualistické ontologie, již Merleau-Ponty přičítá karteziánsko-kantovské „filosofii subjektu“ a sartrovské „filosofii svobody“. Zaměříme se pouze na jeho výklad filosofie svobody. Ta podle Merleau-Pontyho pojímá subjektivní bytí jako negaci předmětného bytí, a předmětné bytí, včetně přírody, jakožto korelát subjektivity. V této souvislosti Merleau-Ponty znovu spojuje ontologii s tématem prožívaného smyslu a dovozuje, že pojímáme-li subjektivitu jako to, co ve vztahu k prožívanému korelátu „je tím, čím není“, a „není tím, čím je“, je intencionální život vposled nesmyslný. Skutečný intencionální vztah vyžaduje nejen, aby subjekt uchopoval předměty jako své ne-já, ale také aby subjekt i objekt byly „spleteny“ dohromady či, Husserlovými slovy, obsaženy „jeden v druhém“ (Ineinander).<sup>76</sup> Merleau-Ponty tedy předpokládá, že

<sup>74</sup> Tamt., str. 61.

<sup>75</sup> Rukopis z roku 1958 dochovaný pod titulem *La nature ou le monde du silence* má sto dvacet osm rukopisných stran, které obsahují třicet šest stran souvislého textu očíslovaných autorovou rukou. Úryvek vydaný Emmanuelem de Saint-Aubertem odpovídá stranám 25–28 autorem číslované části: M. Merleau-Ponty, *La nature ou le monde du silence*, in: E. de Saint-Aubert (vyd.), *Maurice Merleau-Ponty*, Paris 2008.

<sup>76</sup> M. Merleau-Ponty, *Řeč, dějinnost, příroda*, str. 82 a 96; též, *Koncept k Viditelnému a neviditelnému*, in: též, *Smysl filosofického tázání*, přel. J. Halák, Praha 2009, str. 23–33.

má-li být možná významuplnost v prožívání, je nezbytné myslet bytí a nebytí, resp. objekt a subjekt, v původní jednotě jako specificky pojaté primordiální bytí.<sup>77</sup> Toto jednotně chápané bytí je obojím, ovšem jakožto nerozlišený celek neboli příroda.

Fenomenologie podle Merleau-Pontyho objevuje bytí přírody prostřednictvím kritiky subjektivně založené ontologie. Zjišťuje tak, že původním určením bytí není svoboda, jak soudí Sartrův existencialismus, nýbrž spontaneita, nevědomý sebe-klad, který znamená vstup přírody do výrazu. Až na základě tohoto pojetí bytí a jednoty chce Merleau-Ponty myslet, avšak nikoli z něho dedukovat pojem subjektu. Kritiku „filosofie svobody“ Merleau-Ponty uzavírá výčtem charakteristik tohoto bytí, které stojí v protikladu k pouhému bytí jakožto objektu, výčtem, který ukazuje míru, v níž si osvojil romantické, zejména pak Schellingovo pojetí přírody, jak je sám vyložil. Příroda je pro něj:

„bytí ... jež nás předchází, obklopuje a nese, které v propletení spolu s námi nese ostatní lidi a je přístupné z více než jedné perspektivy, jež je zde již před nimi, předchází jim, zakládá je, tvoří vnitřní skloubení každé z nich i skloubení jedné s druhou, [bytí], které ‚drží‘ samo od sebe a jež je tím, díky čemu všechny věci drží spolu pohromadě, a které je neredukovatelné na to, čím má každý z nás být.“<sup>78</sup>

Merleau-Ponty přejímá vymezení přírody jako ontologického základu, principu universální jednoty a nevyčerpatelné spontaneity. Toto vymezení je pro něj východiskem k úvaze o jisté protikladnosti bytí přírody, která charakterizuje její vztah k individuovanému jsoucnu. Třebaže je příroda v jistém ohledu prvním principem, není proto ještě principem absolutním. Příroda není absolutním principem, protože je spontaneitou „podmíněnou“. Její sebevyjadřování nemá charakter tvorby konečného bytí a jsoucnu a na svůj výraz je naopak sama odkázána. Z toho důvodu ji není možné pojmut jako východisko filosofické dedukce. Ontologie přírody podle Merleau-Pontyho neposkytuje principy odvozování, nýbrž „učí nás způsoby spojení“, mezi něž je na první místo třeba klást ontologický vztah vzájemného vyjadřování, jinde označovaný jako *Ineinander* neboli splétání.<sup>79</sup> Proto podle Merleau-Pontyho není filosofie přírody

<sup>77</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature ou le monde du silence*, str. 46.

<sup>78</sup> Tamt., str. 51.

<sup>79</sup> Tamt., str. 52. Husserlův pojem *Ineinander* Merleau-Ponty překládá jako „splétání“.



první filosofii v pravém slova smyslu, nýbrž je vůči každé jiné filosofické perspektivě první i druhou.<sup>80</sup>

Jakožto protipól filosofie přírody Merleau-Ponty určuje filosofii dějin nebo také filosofii ducha či filosofii člověka. Z rukopisu vysvítá, že jejím hlavním účelem má být kritika filosofických pojmů uchopujících vztahy, jež se zakládají v prvotně nerozlišeném bytí.<sup>81</sup> Potřeba této kritiky plyne mimo jiné z Merleau-Pontyho tvrzení, že příroda sama je jaksi výrazem konečné spontaneity. Důsledkem teze o universální vzájemné odkázanosti je, že ačkoli příroda sama není dějinným aktérem, prostřednictvím vyjadřování našeho bytí vstupuje do dějin, a proto i její myšlení musí být dějinné. Důraz na vzájemnou odkázanost všech momentů bytí představuje rys, který, jak ještě uvidíme, zřetelně odlišuje Merleau-Pontyho pojetí od koncepce Patočkovy.

Z Merleau-Pontyho výkladů je zřejmé, jak pojímá jednotlivá jsoucna z hlediska jejich vzájemných vztahů. Vztah mezi zkušeností a vnímanými věcmi na jedné straně a ontologický vztah mezi jsoucnými na straně druhé chápe obecně jako poměr vzájemné dynamické implikace. V prvním případě zkušenost vnímajícího rozvíjí smyslové kvality věcí, a naopak vnímané věci rozvíjejí možnosti vnímajícího, takže smyslová kvalita je „zvláštní modalita naší koexistence se světem“.<sup>82</sup> V druhém případě zahrnuje analýza vnímání rozbor těchto vztahů na rovině ontologie, takže organismus je co do svého bytí formován svým okolím, které naopak sám v principu tímž způsobem určuje. Z hlediska celku pak Merleau-Ponty chápe jsoucno jako zkonečnění nekonečné spontaneity přírody a jako vyjadřování konečného života v nekonečném. V tomto rámci hovoří Merleau-Ponty o jednotlivém jsoucnu jako takovém v zásadě dvojitým způsobem. Z hlediska filosofie dějin je chápe jako výtěžek duchovního úsilí tradice, jejíž distinkce je třeba stále znovu kriticky posuzovat; z hlediska filosofie přírody je co do své jednotlivosti pojímá jako dále neanalyzovaný fenomenologický fakt. Rozrůzněnost vnímatelného světa je pro něj tudíž vždy určitou zděděnou dějinnou interpretací, která má být korigována pomocí fenomenologie a postavena na základ původní souvislosti jsoucího. Rozlišenost jsoucího, včetně lidského bytí, je tedy

---

<sup>80</sup> Tamt., str. 51 n.

<sup>81</sup> M. Merleau-Ponty, *Proměna vnímání a zkušenost pravdy. Podklady ke kandidatuře na Collège de France*, přel. J. Halák, Praha 2017, str. 54. Srv. také M. Merleau-Ponty, *Filosof a jeho stín*, přel. J. Fulka, in: K. Novotný (vyd.), *Co je fenomén?*, Praha 2010, str. 85–110, zde str. 92.

<sup>82</sup> M. Merleau-Ponty, *Proměna vnímání a zkušenost pravdy*, str. 54 n.

pro Merleau-Pontyho něco bytostně relativního, co neobsahuje žádný svébytný prvek, ani si svébytnost nenárokuje.

## 7.

Pokusili jsme se ukázat, že Patočkovy strahovské systematické rukopisy a Merleau-Pontyho tvorba věnovaná tématu přírody sdílí obecnou ontologickou tezi. Ta zní, že příroda je nerozlišenost vnitřku a vnějšku, subjektu a objektu, která se nevyčerpatelným způsobem zkonečňuje v jednotlivém a nese jeho vztahy. Tato obecná teze do značné míry tvoří metafyzickou osnovu obou filosofických stanovisek, avšak oba autoři kladou důraz na odlišný aspekt tohoto základního motivu, takže jejich konkrétní teze nakonec vedou k podstatně rozdílným důsledkům. Na podkladě rámcové shody se nyní pokusíme poukázat na dva body, v nichž se Patočkovo a Merleau-Pontyho pojetí přírody vzájemně zřetelně různí. Originální stránkou Patočkova fenomenologického uchopení rámcové romantické koncepce přírody je jeho důsledné pochopení bytí jako jednotného a zároveň v sobě protikladného – tento aspekt Patočkovy filosofie poukazuje na možnou nedostatečnost Merleau-Pontyho koncepce jednotlivého jsoucna. Specifickým rysem Merleau-Pontyho stanoviska je jeho pojetí přírody jako vzájemně zcela provázané struktury – tato radikálna Merleau-Pontyho pojmu přírody kontrastuje s jistou uzavřeností obsaženou v Patočkově pojmu nitra, a tedy i v jeho pojetí lidského života.

Řekli jsme, že výklady Merleau-Pontyho jsou obráceny k pochopení nerozlišenosti a souvislosti jsoucího, zatímco jeho rozrůzněnost v nich co do svého principu není zřetelně vysvětlena. Možný problém zde nepředstavuje otázka distinkcí uvnitř jsoucího, ty tvoří primární obsah Merleau-Pontyho analýz. Jde o to, zda Merleau-Ponty chápe individuaci jako problém v té míře, v níž za něj pokládá otázku původní provázanosti jsoucího. Jedná se nám, přesněji řečeno, o to, zda individuaci bytí, jež obnáší nárok se ze vztahů v určité míře vydělit, pokládá za stejně původní jako vzájemnou vztaženost všeho jsoucího. Tento rozměr ontologického myšlení implikuje provedení jisté hodnotové úvahy. Merleau-Ponty přijímá rozlišenost jsoucího jako výchozí danost, již je třeba analyzovat a interpretovat, a to pro něj znamená: objevit její původní souvislost – v tomto bodě se s Patočkou shoduje. Na rozdíl od Patočky již ale nepředpokládá, že na základě tohoto kroku je třeba se k jednotlivému vrátit a – na rovině osobního bytí – je učinit tím, čím má být. Stručně řečeno, Merleau-Ponty nechápe individuaci jako cíl. V souladu

s tím nepostuluje v rámci přírody princip, který by představoval prvotní rozpor a nedostatek v jejím bytí;<sup>83</sup> příroda je v jeho vyjádřeních sice podmíněna svým zkonečněním, ale mimo to je její bytí prosté veškeré nouze. Z téhož důvodu také Merleau-Pontyho výklad pojmu přírody neobsahuje pojednání o člověku jako o specifickém způsobu bytí, před nějž skutečnost vlastního bytí v rámci přírody staví určitý imperativ či cíl. Z hlediska filosofie strahovských rukopisů se tak Merleau-Pontyho pojetí přírody jeví jako „objektivní filosofie“, jež klade na první místo poznání celku a člověka chápe jako jednu z jeho částí, protože, Patočkovými slovy, přes „odhodlání proniknout sebe sama ... přeskakuje ... přímo k něčemu, do čeho člověk jest začleněn“.<sup>84</sup>

Patočka naopak chápe přírodu jako dvojznačnou a v sobě protikladnou. Tendence k individuálnímu bytí, resp. k vědomí, je v jeho výkladu pojata jako důvod, proč příroda vyvěrá ze sebe v podobě nevyčerpatelné spontaneity. Princip různosti či individuality jsoucího tedy podle strahovských rukopisů – a v pravém protikladu k tezi Merleau-Pontyho – tkví přímo v bytí přírody, přesněji řečeno, původní protikladnost přírody není pro Patočku ničím jiným než druhou stranou její jednoty. Individuálnímu charakteru bytí tedy Patočka na rozdíl od Merleau-Pontyho přiznává stejnou původnost jako jeho nerozlišenosti.<sup>85</sup> Cílem této ontologie proto ve vlastním smyslu není poznání celku ani naplnění individuálního života, ale nalezení vztahu mezi obojím. Princip individuace z tohoto hlediska určuje, jakého stupně vědomí nabývá jednotný život přírody, tedy vymezuje, čím je každé s celkem sjednocené jednotlivé bytí jako takové.

Specifickým určením člověka je podle této filosofie duch. Zakořenění lidského bytí v celku jsoucího a jeho individuace mají na jedné straně podobu horizontové intencionality a na straně druhé intencionality předmětné – tuto distinkci, jež je společným majetkem Husserlových přímých pokračovatelů, Patočka originálně zakládá v protikladu přírody a ducha. Přirozený, spontánní průběh lidského intencionálního života chápe jako mimovolnou objektivaci možností naznačených v horizontovém vědomí – tento život je člověku vlastní, nakolik je neindividuální bytostí, jíž je v různých obdobích svého života v různé míře.<sup>86</sup> Podstata

---

<sup>83</sup> Přestože Merleau-Ponty sám uvádí, že Schelling takový protiklad zná. Srv. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, str. 61.

<sup>84</sup> J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, I, str. 11.

<sup>85</sup> Týž, *Fenomenologické spisy*, III/1, str. 69.

<sup>86</sup> Tamt., str. 115 n.

lidského bytí, duch, však podle něj nemůže být realizována uskutečňováním spontánních možností. Spontaneita totiž působí v jednotlivém bytí v rozporu s jeho bytostnou individualitou. Proto má být člověkem zosobněna a zduchovněna. – Jak se z tohoto hlediska jeví stanovisko Merleau-Pontyho? Jeho pojetí přírody zasazuje člověka do vztahů, které nejsou charakteristicky lidské, čímž jej převádí na něco jiného. Protože tato koncepce nezahrnuje specificky lidský moment sebepoznání, není z Patočkova hlediska schopná vyložit ani vzájemné vztahy jsoucího a jednotu celku.

Pojem ducha, který Patočka načrtává v předválečné přednášce *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, předpokládá, že člověk se má vědomým způsobem, prostřednictvím reflexe vztáhnout k poslednímu horizontu neboli k celku bytí jako k základní možnosti svého života. Tento čin znamená jisté osvojení všech dílčích horizontů, a v důsledku toho vede k podstatné proměně předmětného zaměření člověka. Takto vypracované rámcové pojetí Patočka rozvíjí a konkretizuje v závěru souvislé části rukopisu *Studie k pojmu světa*. Zde je rozbor intencionality z předválečné přednášky posazen na právě vypracovaný základ, jímž je koncepce nepředmětného nitra. V rámci strahovské pozůstalosti tu Patočkovo pojetí naplnění lidského života spatřujeme v jeho nejpracovanější podobě. Patočka zde vychází od fenomenologického faktu nenaplnitelnosti aktového intencionálního vztahu: každé vyplnění předmětné intence, jakého jsme schopni, ústí nakonec v zpředmětnění míněného a, důsledně vzato, vede náš život pouze k další intenci.<sup>87</sup> Důvodem je, že lidský život, jakož i život sám má nepředmětný charakter. Odpověď na bytostnou negaci objektivace tkví v původní negativitě nepředmětného bytí. Naplnění intencionálního života předpokládá odmítnutí prostého zpředmětnění a prožití jsoucího v jeho původním charakteru, tedy jakožto nepředmětného bytí, jímž je vposled jednotné bytí jako takové. Ponechání jsoucího být v jeho původním charakteru označuje Patočka jako prožití „dálky“.<sup>88</sup> Prožití dálky je podle něj *passio*, které si člověk nevolí, nýbrž ono samo jej zachvacuje. Racionální pochopení tohoto prožitku spontánního života má vyústit v imperativ, v souladu s nímž se člověk činí svobodným vůči bezprostřednosti, a to tím, že v předmětném uznává jeho nezpředmětnitelnost, tedy též život, z něhož sám žije. Toto naplnění intencionálního života chápe Patočka jako podmínku každého konkrétního životního „programu“.<sup>89</sup>

87 Tamt., str. 112 n.

88 Tamt., str. 118–123.

89 Tamt., str. 120 n.

Ačkoli v závěrečných oddílech *Studie* neužívá pojmu ducha, jednotlivé kroky jeho úvahy odpovídají starší argumentaci z přednášky *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*: zahlédnutí dálky není ničím jiným než jistým pochopením celku bytí jako nepředmětneho, které ústí v proměnu celkového životního horizontu, totiž v jeho osobní převzetí. Vědomý vztah k dále nadto znamená sjednocení přírodního a duchovního rozměru lidského bytí. V tomto ohledu Patočkova strahovská koncepce překonává dualitu původního celku a odděleného individua, neboť moment niternosti a moment předmětnosti v ní mají stejně původní význam. Mám za to, že tento moment, v němž Patočka organicky spojuje mimo jiné romantické pojetí přírody, Hegelův pojem ducha a Heideggerův koncept starosti, představuje originální prvek filosofie strahovských rukopisů.

Nakonec chci poukázat na možný problematický rys Patočkova imperativu dálky, který má svou obdobu v jeho pojetí přírody. Naplnění lidského intencionálního života Patočka spatřuje ve vztahu lidského nitra k niternosti v jejím celku. Přinejmenším v jednom ohledu však toto naplnění a s ním spojený imperativ dálky pojímá jako vnitřní proměnu, která není nutně spojena se svým projevem navenek. Naplněním imperativu dálky není nic většího ani menšího než akt odmítnutí bezprostředního zpředmětnění. Jedná se tedy o určitý negativní výkon, který patrně neimplikuje žádný nutný pozitivní korelát, jímž by byla určitá objektivace; neobsahuje tedy nárok, aby zosobněné nitro vystoupilo samo ze sebe ven, ani neklade požadavek specifického jednání vůči druhému nitru. Podle Patočkových slov se nutně projevuje pouze v uznání veškeré niternosti jako takové.<sup>90</sup> Avšak toto uznání má z povahy věci negativní obsah, a jako takové neobnáší žádné projevy navenek ani není jasné, jakým způsobem z něho mají být odvozena vodítka jednání.

Tato absence specifičtější formulované etiky je zčásti nutným korelátem Patočkovy myšlenky, že nitro nadané duchem má svoji „podstatu“ v jistém smyslu určit, neboť nitro samo má nepředmětý charakter. Avšak srovnáme-li toto pojetí s filosofií Merleau-Pontyho, je patrné, že určitá obrácenost či uzavřenost nitra do sebe představuje obecnější rys Patočkova pojmu niternosti. Patočka na rozdíl od Merleau-Pontyho nepředpokládá, že lidské jednání se obrátí v bytí přírody, resp. že i příroda sama je odkázána na konečné bytí. Vstupování konečného bytí do výrazu je sice přírodou nesené, v jejím bytí se však nijak neprojevuje. Příroda jako taková je v tomto ohledu vyňata ze sféry lidského jednání, a do

---

<sup>90</sup> Tamt., str. 123.

sféry odpovědnosti tak spadá pouze co do své rozmanitosti. Universální dějiny veškerého života, o nichž Patočka hovoří v epilogu *Přirozeného světa*, tak buďto pojímá pouze jako dějiny přírody zkonečnělé, anebo jako nezávislé na dějinách ducha. Není tak zřejmé, jak si Patočka universalitu těchto dějin představoval – pokud totiž neexistuje vztah vzájemné odkázanosti i na základní ontologické úrovni, nejde v pravém slova smyslu o dějiny *veškerého* života. Vynětí přírody ze vzájemného vztahu jsoucího naopak její nepředmětné bytí jaksi „objektivuje“ jakožto o sobě neměnnou strukturu.<sup>91</sup>

U Merleau-Pontyho ustupuje nárok svobody před fascinací vzájemnými vztahy. U Patočky je tento nárok naopak na předním místě v podobě požadavku být vědomou součástí jednoty života. Protože však Patočka nepojímá vzájemné vztahy jsoucího tak radikálně jako Merleau-Ponty, neformuluje nakonec důsledně ani myšlenku svobody lidského života jakožto individuálního života přírody.<sup>92</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag verfolgt zwei Ziele. Zum einen möchte er das philosophische Konzept beleuchten, das in den sog. *Systematischen Strahov-Manuskripten* von Jan Patočka enthalten ist und zwar in Bezug auf die Begriffe des Bewusstseins und der Natur. Zum anderen soll dieses philosophische Konzept mit Maurice Merleau-Pontys Thesen über die Natur, die in den Jahren 1956–1961 entstanden sind, verglichen und einige Vorteile und Grenzen von beiden Ansätzen herausgearbeitet werden. Unserer Ansicht nach besteht Patočkas philosophische Konzept auf der einen Seite in einer deskriptiven Analyse der menschlichen Erfahrung, die er als eine vor-reflexive, auf das Bewusstsein der Welt hinweisende Selbstbeziehung versteht. Auf der anderen Seite erklärt Patočka auf der Grundlage dieser deskriptiven Analyse konsequent alles

<sup>91</sup> Tuto nejasnost potvrzuje rukopisný úvod k větší filosoficko-dějinné práci nalezený ve strahovské pozůstalosti, jenž byl publikován jako J. Patočka, *Filosofie dějin*, in: *týž, Péče o duši*, I, str. 339–352. Patočka v něm pravděpodobně pracuje s koncepcí nitra a jeho duchovního naplnění, jež pojímá jako princip dějin (tam., str. 350), avšak pojem přírody či jí odpovídajícího principu v jeho argumentaci nehraje žádnou roli.

<sup>92</sup> Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 16-17984Y „Kořeny Merleau-Pontyho převrácení objektivistického paradigmatu v přednáškách z Collège de France“ řešeného na Univerzitě Palackého v Olomouci.

nicht-menschliche Leben, die anorganische Materie und schließlich die gesamte Natur als Leben an sich, dessen Wesen auch in einer gewissen Selbstbeziehung mit einer Tendenz zum Bewusstsein liegt. Der Beitrag stellt weiter kurz Merleau-Pontys Thesen zur Natur vor und vergleicht sie schließlich mit Patočkas Gesamtthesen zur Natur. Der Vorteil von Patočkas Naturbegriff gegenüber dem von Merleau-Ponty besteht darin, dass die Natur bei Patočka sowohl das Prinzip der Einheit als auch der Individualität umfasst. Andererseits liegt der Vorteil von Merleau-Pontys Naturverständnis gegenüber dem von Patočka in der konsequenten Verflechtung des unendlichen Lebens der Natur und des endlichen Lebens der einzelnen Wesen.

## SUMMARY

The present article has two objectives. One is to elucidate the philosophical approach presented in the so-called *Strahov Systematic Manuscripts* of Jan Patočka in terms of consciousness and nature. The other is to compare this philosophical approach with Maurice Merleau-Ponty's theses on nature, as elaborated in 1956–1961, and to point out some advantages and limitations of both approaches. In our opinion, Patočka's philosophical approach consists, on the one hand, in a descriptive analysis of human experience, which he understands as a pre-reflective self-relationship pointing towards the consciousness of the world. On the other hand, on the basis of this descriptive analysis Patočka consequently explicates all non-human life, inorganic matter, and finally the whole of nature as life in its own right, the essence of which is also a certain self-relation with a tendency towards consciousness. The article then briefly presents Merleau-Ponty's theses on nature, and finally compares them with Patočka's overall theses on nature. The advantage of Patočka's notion of nature as against Merleau-Ponty's is that, in Patočka's view, nature encompasses both the principle of unity and individuality. On the other hand, the advantage of Merleau-Ponty's understanding of nature as against Patočka's lies in the consistent interconnectedness of the infinite life of nature and the finite life of individual beings.





## ODKUD ŘEČ

### Herderovo hledání odpovědi na otázku po lidském, či božském původu řeči

Olga Navrátilová

V roce 1769 zveřejnila Berlínská akademie věd soutěžní otázku: „Jsou lidé schopni za předpokladu, že jsou ponecháni svým přirozeným schopnostem, vynalézt řeč? A jakými prostředky přišli sami k tomuto objevu?“<sup>1</sup> Berlínské akademiky nevede v první řadě historický zájem, nýbrž otázka po vzniku kulturních fenoménů na pozadí lidské přirozenosti je pro sedmnácté a osmnácté století především otázkou po jejich povaze a zákonitostech. Jak známo, mladý Herder odpověděl svým *Pojednáním o původu řeči* (Abhandlung über den Ursprung der Sprache), s nímž soutěž vyhrál. Formulace otázky vyzývá autory k tomu, aby se snažili hledat důvody pro tvrzení, že řeč má svůj původ v lidské přirozenosti. Tomu také Herder ve svém pojednání dostal. Ti, kdo zastávají tezi o božském původu jazyka a mezi něž Herder počítá zejména Johanna Petera Süßmilcha, Boha antropomorfizují,<sup>2</sup> neboť si ho vposled představují jako rodiče, který učí své děti mluvit.<sup>3</sup> Süßmilch tvrdí, že dokonalá, uspořádaná a krásná řeč musí být výtvorem úmyslného jednání rozumu. Současně se však lidský rozum může rozvíjet jen prostřednictvím řeči. Rozum tedy předpokládá řeč a řeč rozum. Abychom mohli z tohoto kru-

---

<sup>1</sup> „En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d’inventer le langage? et par quels moyens parviendront-ils d’eux mêmes à cette invention?“ C. Neis, *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts. Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771)*, Berlin – New York 2003, str. 95.

<sup>2</sup> J. G. Herder, *Frühe Schriften. 1764–1772*, Frankfurt a. M. 1981, FA 1, str. 809 (čes. překl. str. 97). Ve svém článku odkazují na příslušné svazky Herderových spisů vydaných Deutscher Klassiker Verlag (= FA). Odkaz na stranu v českém překladu *Pojednání o původu řeči* (J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, přel. J. Binder, Praha 2006), který je bohužel často nepřesný, uvádím v závorce. Pro citace užívám překlad vlastní.

<sup>3</sup> Tamt., str. 727 n. (čes. překl. str. 35).

hu vystoupit, je třeba postulovat vyšší původ řeči než lidský.<sup>4</sup> Tímto postulátem však podle Herdera kruh není zrušen, neboť měl-li člověk být schopen přijmout od Boha řeč, musel již užívat rozum.<sup>5</sup> Uspořádanost lidské řeči, která se projevuje pravidelností gramatických pravidel a množstvím abstraktních výrazů a vztahů, je podle něj až výsledkem dlouhého vývoje, v němž rozvoj řeči podmiňuje rozvoj rozumu a naopak. Není to tedy božský rozum, který pro člověka vytváří řeč a předkládá mu ji jako hotové dílo, jak si to představoval Süßmilch, nýbrž řeč je produktem rozumu lidského a důsledkem jeho interakce se světem. O božském původu řeči je možno mluvit jen v tom smyslu, že řeč si člověk sice vytváří sám, jeho tvůrčí síla je však obrazem tvůrčí síly Boží.<sup>6</sup> Člověk napodobuje Tvůrce všehomíru tím, že prostřednictvím řeči tvoří svůj vlastní, lidský svět.

Se svojí odpovědí z *Pojednání o původu řeči* přesto Herder není zcela spokojen (jako s ní nebyl spokojen ani jeho přítel a kritik Johann Georg Hamann).<sup>7</sup> K otázce po původu řeči se důkladněji vrací ve svém spise *Nejstarší zpráva lidského rodu* (Älteste Urkunde des Menschengeschlechts) z let 1774–1776, který je výkladem prvních kapitol biblické knihy *Genesis*. V něm se Herder vymezuje proti těm hypotézám o původu řeči, které ji vidí jako „samorost lidské přirozenosti, sil a potřeb člověka“.<sup>8</sup> Ty dospívají buď k rozpoznání pouhé „mrtvé schopnosti řeči, kterou člověk poznává jako živou pouze z výsledku a u níž zůstává věčná otázka: Jak se stala živou?“, nebo přenechávají vznik řeči „hře náhody“, čímž z ní činí něco, co je vůči člověku akcidentální.<sup>9</sup> Zatímco v *Pojednání* Herder kritizoval představu, podle níž má Bůh při vzniku lidské řeči roli rodiče, který učí dítě mluvit, v *Nejstarší zprávě* se k ní sám hlásí. Ačkoli je třeba brát v potaz odlišný žánrový charakter obou spisů, naskýtá se otázka, zda theolog Herder svoji původní filosofickou pozici o ryze lidském původu řeči revidoval. Mým cílem v tomto článku je ukázat, že se nejedná o revizi, nýbrž o doplnění tezí obsažených v *Pojednání* o metafyzické před-

<sup>4</sup> Tamt., str. 726 n. (čes. překl. str. 33 n.). Srv. J. P. Süßmilch, *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Berlin 1766, str. 15–17.

<sup>5</sup> J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 727 n. (čes. překl. str. 35).

<sup>6</sup> Tamt., str. 809 (čes. překl. str. 97).

<sup>7</sup> Srv. U. Gaier, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, str. 146.

<sup>8</sup> J. G. Herder, *Schriften zum Alten Testament*, Frankfurt a. M. 1993, FA 5, str. 519.

<sup>9</sup> Tamt.

poklady, které tvoří neopominutelný rámec Herderovy filosofie řeči.<sup>10</sup> Jakkoli odtažitá a antikvovaná se otázka po božském, či lidském původu řeči dnešnímu čtenáři může zdát, umožňuje představit Herderovu ranou filosofii řeči<sup>11</sup> v širším kontextu jeho filosoficko-theologických postojů, který vykladači, již jinak poukazují na význam Herderova pojetí řeči pro další vývoj filosofie řeči, často opomíjejí.<sup>12</sup>

## 1. Původ řeči podle *Pojednání o původu řeči*: Lidská řeč mezi řečí přírodní a božskou

Ve svém *Pojednání o původu řeči* se Herder vymezuje proti dvěma odlišným pojetím řeči. To první odvozuje původ lidské řeči z přírodní řeči

<sup>10</sup> Tezi o neslučitelnosti Herderových postojů v obou spisech vyslovil Herderův životopisec Rudolf Haym. Tvrdí, že theolog Herder opouští v *Nejstarší zprávě* sekulární a filosofické pozice osvícenství, které zastával v *Pojednání o původu řeči*, ve prospěch bojovné náboženské apologetiky (R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, I, Berlin 1880, str. 560). O sto let později chce Ulrich Gaier ukázat, že naopak také *Pojednání* obsahuje implicitní náboženský rozměr, který však zůstává vykladači zpravidla opomíjen. Herder podle něj v tomto spise odmítá „antropomorickou představu Boha jako učitele vyučujícího člověka řeči“, ale činí tak proto, aby mohl ukázat hlubší rozměr Božího působení v dějinách prostřednictvím uskutečňování lidskosti člověka (U. Gaier, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, str. 146). Tento náboženský rozměr se ztrácí pod „leibnizovsko-estetickou slupkou“, kterou Herder podle svých slov v dopise Hamannovi musel volit, aby se přizpůsobil požadavkům Berlínské akademie věd (tamt., str. 77). *Nejstarší zpráva* tak podle Gaiera není přehodnocením dosavadních Herderových pozic, ale korekcí a doplněním toho, co zůstalo v *Pojednání* i v Herderových očích nedopracováno či zamlčeno (tamt., str. 164). Ve svém textu se přikláním k pozici Ulricha Gaiera, aniž bych ho však sledovala v jeho analýzách údajných kabalistických motivů obou spisů. Na rozdíl od něj se nebudu věnovat analýze náboženské dimenze *Pojednání o původu řeči*, ale naopak ukáži, v jakém smyslu Herder i při výrazně odlišném způsobu výkladu svoje teze z tohoto spisu v *Nejstarší zprávě* podržuje a v jakém zároveň rozšiřuje.

<sup>11</sup> K významu Herderova pojetí řeči pro další vývoj filosofie řeči i současnou diskusi viz zejména vlivný článek Charlese Taylora *Význam Herdera* (Ch. Taylor, *The Importance of Herder*, in: týž, *Philosophical Arguments*, Cambridge (MA) – London 1997, str. 79–99).

<sup>12</sup> Tak například Michael N. Forster, podle něž si Herderova filosofie uchovává svůj význam pro dnešek proto, že je v ní možno oddělit jeho víru v Boha a teologii, kterou s ním údajně z filosofických důvodů nemůžeme sdílet, od jeho filosofických náhledů (M. N. Forster, *Herder's Philosophy*, Oxford 2018, str. 14 n., 18, 39). To je zajisté v mnoha ohledech pravda, přesto je tím naše porozumění Herderově filosofii i jeho významu ochuzeno.

zvířat, jež má mimorozumovou, instinktivní a mechanickou povahu.<sup>13</sup> Každý silný prožitek vyvolává v živé bytosti zvukový výraz, jenž na oplátku vyvolává prožitek v bytosti soucítící. Tato přírodní řeč vytváří svazek přírody založený na soucitu, který je tím užší, čím rodově blíže k sobě jednotliví tvorové mají, což dává vzniknout druhově specifickým zvířecím řečem.<sup>14</sup> Ani této přírodní řeči nechybí úplně odkazující a sdělná funkce: Křik odkazuje na určitou situaci (nebezpečí, slasti apod.) a umožňuje ostatním tvorům adekvátně k ní přizpůsobit své chování. Podle Herdera by však bylo chybou chápat tuto řeč jako řeč ve vlastním slova smyslu. Nejenže je jí vlastní malá míra rozlišenosti, ale právě tato malá míra rozlišenosti je dána tím, že jí chybí to podstatné, co konstituuje řeč lidskou: pochopení znaku jakožto znaku. Ti, kdo hledají původ lidské řeči v řeči zvířat – což jsou pro Herdera v *Pojednání* v první řadě Condillac a Rousseau –,<sup>15</sup> se tak dostávají do kruhu:<sup>16</sup> předpokládají to, co teprve chtějí odvodit, totiž slovo jakožto znak.<sup>17</sup> Lidská řeč podle Herdera uchovává funkce řeči zvířecí, ale na kvalitativně odlišné úrovni: z výkřiku se stává artikulované slovo a svazek založený na soucitu je proměněn ve svazek založený na logu.

Zatímco zastánci zvířecího původu lidské řeči redukují podle Herdera člověka na zvíře, přívrženci názoru o božském původu řeči jej úplně vyčleňují z říše přírody. Vycházejí z pozdního stádia vývoje řeči, pro něž je charakteristická vysoká míra abstrakce, substantivizace a systematizace, a ztrácí ze zřetele vazbu řeči na smyslovost a představivost. Jak již bylo řečeno, zastánci názoru o božském původu řeči vycházejí podle Herdera z představy toho, jak se děti učí řeč od rodičů. Jenže ani v tomto případě se děti neučí řeč jinak než tak, že ji současně „spoluvynalézají“, tedy že pochopí její princip a v souladu s ním řeč vlastně znovu pro sebe vytvářejí.<sup>18</sup> Předávat řeč jako systém znaků je možné jen za podmínky,

<sup>13</sup> J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 707 n. (čes. překl. str. 19).

<sup>14</sup> Tamt., str. 698 n. (čes. překl. str. 12 n.).

<sup>15</sup> Srv. É. B. Condillac, *Esej o původu lidského poznání*, přel. J. Otáhalová-Popelová, Praha 1974, str. 133–213. Rousseauovy názory ohledně původu jazyka čerpá Herder z jeho *Rozpravy o původu nerovnosti mezi lidmi*, protože *Esej o původu jazyků* v té době ještě nebyla zveřejněna.

<sup>16</sup> Tohoto kruhu si je Rousseau, který sám reaguje na Condillaca, vědom, a proto nakonec nechává v *Rozpravě o původu nerovnosti* otázku po vzniku řeči nerozřešenou. Srv. J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, přel. E. Blažková et. al., Praha 1978, str. 97–102.

<sup>17</sup> J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 710 (čes. překl. str. 21).

<sup>18</sup> Tamt., str. 727 (čes. překl. str. 35).

že recipient chápe znak jako znak.<sup>19</sup> Tyto znaky ale nepadají z nebe, nýbrž jsou, jak bude ukázáno vzápětí, produktem souhry představivosti, pozornosti a reflexe.

Oproti těm, kdo původ lidské řeči odvozují od zvířecí formy sebevýrazu a komunikace, tak Herder zdůrazňuje neodvoditelnost lidské řeči z pouhých zvířecích dispozic: řeč je „orgánem rozumu“,<sup>20</sup> který je bytostně lidský. Oproti zastáncům názoru o božském původu řeči naproti tomu Herder trvá na úzkém propojení rozumu s dalšími mohutnostmi duše. Rozum, jenž si dává výraz v řeči, není schopností oddělenou od nižších mohutností duše a přidanou k nim jakoby zvnějšku, nýbrž z těchto mohutností vyrůstá a současně se do nich promítá: je jejich celkovou „dispozicí“ a sjednocuje je v jediném zaměření.<sup>21</sup> V člověku, stejně jako v ostatních tvorech, působí jen jedna síla, která se vyjadřuje v množství svých projevů, a skutečnost, že tyto projevy oddělujeme, srovnáváme a třídíme do jednotlivých kategorií, je teprve výsledkem abstrahující činnosti našeho rozvažování, které – jakkoli je nezbytné – není schopno uchopit je v jejich jednotě.<sup>22</sup> Pro Herdera se proto smyslovost člověka i povaha jeho představivosti bytostně liší od smyslovosti a představivosti jiných tvorů, jakkoli jsou v mnohém analogické: svým uzpůsobením jsou v případě člověka zaměřeny k řeči.<sup>23</sup> Tuto celkovou dispozici nazývá Herder v *Pojednání o původu řeči* „Besonnenheit“, kterou český překladatel překládá jako „vědomí“<sup>24</sup> a jejímž hlavním rysem je reflexivita:<sup>25</sup> Člověk je tvor, který nejenže „poznává, chce a působí, nýbrž také ví, že poznává, chce a působí“<sup>26</sup> „Besonnenheit“, vědomí, pak Herder, jak bude ukázáno dále, odlišuje od „Besinnung“, aktu uvědomění si.

---

<sup>19</sup> Tamt.

<sup>20</sup> Tamt., str. 733 (čes. překl. str. 39).

<sup>21</sup> Tamt., str. 717 (čes. překl. str. 27).

<sup>22</sup> Tamt., str. 718 (čes. překl. str. 28).

<sup>23</sup> Srv. tamt., str. 717 (čes. překl. str. 27). Už i uspořádání smyslů je proto u člověka zaměřeno k řeči. To platí i pro představivost, která není úzce vázána jen na jednu či malý počet funkcí nutných k vykonávání instinktivně určených činností (např. stavbu včelích buněk), nýbrž je ve své kombinatorické schopnosti svobodná. Srv. tamt., str. 715 n. (čes. překl. str. 26 n.).

<sup>24</sup> Srv. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 29.

<sup>25</sup> Srv. týž, *Frühe Schriften*, str. 722 (čes. překl. str. 31), kde Herder chápe pojmy „Besonnenheit“ a „Reflexion“ synonymně.

<sup>26</sup> Tamt., str. 719 (čes. překl. str. 28).

Jak tedy vzniká podle Herdera řeč? Řeč je produktem souhry duševních sil člověka pod vedením rozumu. Podmínka jejího vzniku je dvojí: (1) jednak vyčlenění charakteristického znaku (Merkmal), který umožňuje strukturovat proud vnímání do celků zahrnujících v sobě jednotu a mnohost a včleňuje je do vnitřního duševního světa člověka, tedy vnitřní slovo, (2) jednak přiřazení vnějšího znaku (Zeichen), primárně zvuku, tomuto charakteristickému znaku, tedy vnější slovo.<sup>27</sup> I když první krok je podmínkou druhého, oba kroky nejsou následné, nýbrž jdou podle Herdera pospolu.

### 1.1 Vnitřní slovo jako podmínka vzniku řeči

Jak bylo řečeno, člověk se podle Herdera liší od zvířete tím, že všechny jeho duševní mohutnosti, kterými si přivlastňuje vnější svět, jsou pod vedením rozumu zaměřeny ke vzniku řeči. Proces smyslového vnímání a s ním související práce představivosti, jejímž produktem je předmětný pól tohoto vnímání, „obraz“, jsou u člověka díky jeho schopnosti reflexe vyzdviženy na rovinu vědomí, které je spojeno se schopností zaměřit pozornost (Aufmerksamkeit),<sup>28</sup> a to dvojnásobným směrem. (1) Reflexivita jednak umožňuje zaměřit pozornost na samotný proces vnímání, a tím i na ni samu: z celého „oceánu prožitků“ pozornost vyčleňuje a podržuje jednu „vlnu“ a současně si svoje zaměření uvědomuje.<sup>29</sup> To jí umožňuje nebýt pouze pasivně vydána všanc podnětům, které ji přitahují různými směry, nýbrž aktivně se zaměřovat a samu sebe řídit. (2) Toto reflexivní zaměření pozornosti se proto současně promítá do způsobu, jak se pozornost vztahuje k předmětnému pólu těchto prožitků, k „obrazům“ či představám: ze „snu obrazů“, které jí přinášejí smysly, se „usebírání do momentu bdění“, prodlévá u jednoho obrazu a činí z něj charakteristický znak (Merkmal)<sup>30</sup> vnímaného předmětu (například bečení v případě ovce).<sup>31</sup> Vnímající tak pouze nepoznává (erkennt) „jasně a živě“ (klar

<sup>27</sup> Toto terminologické odlišení není v *Pojednání* důsledné, ačkoli věcný rozdíl je zřetelný. K odlišení „Merkmal“ a „Zeichen“ (či „Symbol“) srv. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1989, FA 6, str. 348–350.

<sup>28</sup> Schopnost zaměřit pozornost a reflexi spojuje již É. B. Condillac, *Esej o původu lidského poznání*, str. 63.

<sup>29</sup> J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 722 (čes. překl. str. 31).

<sup>30</sup> Do češtiny bohužel souvislost slov „Aufmerksamkeit“ (pozornost), „merken“ (povšimnout si), „Merkmal“ (charakteristický znak) a „sich merken“ (zapamatovat si) není převoditelná.

<sup>31</sup> J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 722 (čes. překl. str. 31).

und lebhaft) jednotlivé vlastnosti tohoto předmětu, ale pro sebe rozpoznává, uznává či potvrzuje (anerkentt) jednu z nich jako tu rozhodující. Ta mu zastupuje vnímaný předmět, sjednocuje mnohost jeho aspektů pod aspekt jediný, umožňuje jeho odlišení od ostatních i jeho opětovné rozpoznání.

Vyčlenění charakteristického znaku je tak na jedné straně úzce spojeno se smyslovým vnímáním a prací představivosti, na straně druhé je však genuinním aktem myšlení, aktem diferenciacce a sjednocení. Jeho prostřednictvím člověk strukturuje svět, který se dává jeho smyslům a který on tímto proměňuje ve svět vnitřní. Proto Herder označuje tento akt jako „první soud duše“ (das erste Urteil der Seele), jímž vzniká „zřetelný pojem“ (deutlicher Begriff).<sup>32</sup> Na rozdíl od výše uvedených „jasně a živě“ vnímaných vlastností je charakteristický znak „zřetelným pojmem“ proto, že v něm duše spojuje ideu se znakem, který umožňuje tuto ideu podržet a znovu vyvolat (například bečení jakožto znak s ideou ovce ve starém příkladu z *Kratyla*,<sup>33</sup> který užívá i Herder).<sup>34</sup> Tento pojem nevystihuje věc, jak je o sobě, nýbrž je způsobem, jímž si člověk věc přivlastňuje a začleňuje ji do svého vnitřního světa. V návaznosti na tradici nazývá Herder tento pojem „slovem duše“<sup>35</sup> či „vnitřním slovem“. Toto vnitřní slovo, které Herder později ve spise *O poznávání a pocitování lidské duše* charakterizuje v aluzi na *Gn 2,19* jako „nazírající, božský dar označování“,<sup>36</sup> je intrasubjektivní podmínkou vzniku řeči jako prostředku mezilidské komunikace: „První charakteristický znak, který uchopuji, je pro mě slovem upamatování a pro jiné slovem sdělení!“ (Das erste Merkmal, das ich erfasse, ist Merkwort für mich und Mitteilungswort für Andre!).<sup>37</sup>

K rozlišení mezi „jasnými a živými“ představami a „zřetelným“ pojmem, který vzniká vyčleněním charakteristického znaku, na němž se podílí reflexe, se Herder vrací ještě později v *Pojednání o původu řeči*, a sice v oddíle, v němž dává v návaznosti na Étiennea Bonnota de Condillaca<sup>38</sup> do souvislosti paměť a řeč. Zatímco pro zvířata je charakteris-

<sup>32</sup> Tamt.

<sup>33</sup> Platón, *Crat.* 423c.

<sup>34</sup> Tamt., str. 724 (čes. překl. str. 32).

<sup>35</sup> Tamt., str. 722 (čes. překl. str. 31).

<sup>36</sup> J. G. Herder, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. 1774–1787*, Frankfurt a. M. 1994, FA 4, str. 358.

<sup>37</sup> Týž, *Frühe Schriften*, str. 735.

<sup>38</sup> Srv. É. B. Condillac, *Esej o původu lidského poznání*, str. 59–63.

tická pouhá „smyslová paměť“, která může v mnohém předčit i smyslovou paměť lidskou, u člověka je paměť spojena s reflexí, a tedy i s řečí. Zvířecí i lidská paměť totiž pouze neuchovává, nýbrž spojuje. Jen v případě člověka jsou však „smyslové, jasné, živé představy“ spojovány pod „zřetelnou jednotu“, jednotu pojmu, a tak uchovávány.<sup>39</sup> Nad posloupností jeho idejí vládne „Besonnenheit“, a to – byť sotva patrně – i v tom „nejmyslovějším stavu“, v němž se člověk kdy nalézal.<sup>40</sup>

Postulováním vnitřního slova jako nezbytné podmínky každé řeči odpadá problém, který řeší Rousseau, totiž jak přejít ve vývoji řeči od přirozených znaků (křik, napodobování situace pomocí gest) ke znakům konvenčně ustaveným a od znaků vyjadřujících celek jedinečné situace k obecným jménům.<sup>41</sup> Každé vyčlenění charakteristického znaku je aktem rozumu a projevem odstupu od jedinečné situace, každý znak je tedy již něčím obecným. Pochopí-li člověk znak jako znak či slovo jako slovo, je přechod od přirozených ke konvenčně ustaveným znakům více méně plynulý. Rousseau ve snaze o objasnění původu řeči kapituluje proto, že není schopen vystoupit z kruhu, na který naráží – i když v modifikované podobě – také Süßmilch,<sup>42</sup> totiž že ke vzniku řeči je třeba rozumu a k rozvoji rozumu je třeba řeči. Základní chybou obou podle Herdera je, že v člověku předpokládají jakousi zcela neaktualizovanou schopnost řeči či rozum, který je v čiré potenci, čímž se nevyhnutelně dostávají do výše uvedeného kruhu.<sup>43</sup> Herder naproti tomu předpokládá, že člověk je celkovou dispozicí svých sil zaměřen k řeči, „Besonnenheit“ je vždy již také aktivita určující náš vztah ke světu (více k tomu oddíl 1.5).

<sup>39</sup> J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 772 n. (čes. překl. str. 69 n.).

<sup>40</sup> Tamt., str. 773 (čes. překl. str. 69 n.).

<sup>41</sup> Srv. J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, str. 99–102.

<sup>42</sup> Süßmilch proto v Rousseauovi podle svých slov nachází spojení, neboť oba, byť nezávisle na sobě, došli ke stejnému kruhu mezi rozumem a řečí jako vzájemně na sebe odkazujícím podmínkám (J. P. Süßmilch, *Versuch eines Beweises*, str. 12 n., 117–123).

<sup>43</sup> Jak podotýká Ulrich Gaier v komentáři k Herderovým raným spisům, Süßmilchovo pojetí vlohy k řeči je blízké pojetí Herderovu (je mohutností ve smyslu síly, která jen musí být rozvinuta) a Herder zde bojuje proti „strašidlu, které sám vymyslel“ (J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 1307). K tomu je možné dodat, že Süßmilchův problém je spíše v tom, že řeč chápe jako účelně vytvořený krásný a dokonalý systém, který Bůh vytvořil nezávisle na člověku, naproti tomu podle Herdera působí Boží tvůrčí moc, jejímž výsledkem je řeč, imanentně v nitru člověka.



## 1.2 Přiřazení vnějšího znaku

Bečení ovce a další zvuky přírody se podle Herdera přirozeně nabízejí jako první charakteristické znaky,<sup>44</sup> což je dáno zejména prostředkujícím postavením, které má sluch mezi ostatními smysly.<sup>45</sup> To je také důvod, proč zvuky jakožto vnější znaky převážily při vzniku řeči nad gesty a řeč tak dostala zvukovou podobu. První přiřazení vnějšího slova slovu vnitřnímu je proto v případě charakteristických znaků, které mají podobu tónů, velmi plynulé. Příroda sama k člověku mluví a člověk tuto řeč přírody transformuje ve svoji řeč, která se však od přírodní řeči zvířat kvalitativně odlišuje: ze zvuků, jimiž všichni živí tvorové dávají výraz svým pocitům a které na rozdíl od zrakových podnětů pronikají podle Herdera hlouběji do lidské duše a lépe v ní ulpívají, se na základě „soudu duše“ stávají charakteristické znaky. Jejich vyslovení proto není pouhou nápodobou slyšeného zvuku, nýbrž slovem, vyjádřením pojmu či myšlenky.<sup>46</sup> Mezi bečením, které vydává ovce, a zvukem „béé“, který vydává při pohledu na ovci dítě, je tak zásadní rozdíl: jen ten druhý je slovem.<sup>47</sup> Jakkoli je pro Herdera z důvodů uvedených dále důležité ukázat, že zvuková podoba slov nevznikla na základě pouhé konvence,<sup>48</sup> tento kvalitativní přerod řeči přírody v řeč lidskou, zvuku ve slovo, otevírá v dalším vývoji řeči prostor konvenčnímu ustavení vnějších znaků. V případě řeči ve stavu zrodu je však díky zvukové povaze prvních charakteristických znaků propojení charakteristického znaku jakožto vnitřního slova a znaku jako slova vnějšího, určeného pro komunikaci s druhými i duše se sebou samou, velmi úzké.

Herder však musí vyřešit otázku, jak přiřadit zvuky jakožto znaky těm představám, které přinášejí jiné smysly než sluch: „Ne všechny předměty znějí, odkud tedy vzít slova (Merkworte), jimiž je duše pojmenovává?“<sup>49</sup> Východiskem pro Herderovu odpověď je jeho teze o jednotném kořeni smyslového vnímání. Jednotlivé smysly jsou projevem jedné síly, jejímž

44 J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 734 (čes. překl. str. 40).

45 Tamt., str. 746–750 (čes. překl. str. 50–52).

46 Srv. tamt., str. 724 (čes. překl. str. 33), 730 n. (čes. překl. str. 37 n.), 741 n. (čes. překl. str. 46).

47 Tomu nasvědčuje i skutečnost, že artikulace zvuků vydávaných zvířaty má v různých jazycích svoji ustálenou podobu, přičemž se tyto ustálené podoby liší.

48 Jakkoli současně platí, že vůči předmětu, jež vnější slovo označuje, je přiřazení znaku arbitrární. Srv. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, str. 348 n.

49 Týž, *Frühe Schriften*, str. 742 n. (čes. překl. str. 47).

prostřednictvím člověk jakožto smyslová bytost interaguje se světem. Smyslové vnímání pak má svoji subjektivní, pocitovou stránku – smysly jsou způsoby, jak duše pociťuje („Gefühlsarten der Seele“)<sup>50</sup> – a stránku předmětnou – smysly jsou způsoby, jak si duše představuje („Vorstellungsarten der Seele“).<sup>51</sup> V rané fázi vývoje člověka, ať už na rovině rodu nebo jednotlivce, je tato sensitivita ještě nerozlišená a jednotlivé počítky splývají dohromady v nediferencovaný temný pocit, stejně jako splývají i jednotlivé představy. Člověk se teprve postupně učí používat jednotlivé smysly a odlišovat jednotlivé představy, zároveň však dochází mezi jednotlivými smysly k nepozorované výměně (máme například za to, že představu trojdimenzionálního prostoru nám přináší zrak, ten si ji ale podle Herdera pouze vypůjčil od smyslu ranějšího, od hmatu). Tato výměna také umožňuje přiřazení tónů jiným než zvukovým představám. V počátcích individuálního i rodového vývoje člověka k sobě mají pocit a představa, subjektivní a předmětný pól smyslového vnímání velmi blízko: představy, které se teprve postupně vyčleňují z jednoty vnímání, jsou doprovázeny silnými pocity. Pocit pak podle zákona, jímž se řídí řeč přírody, vyvolává zvukový výraz. Jako příklady slov, které vznikly tímto způsobem, uvádí Herder „tvrdý“ (hart), „měkký“ (weich), „hladký“ (glatt) či „hořký“ (bitter). Ta všechna „znějí, jako by je člověk cítil“.<sup>52</sup> Jsou tedy zvukomalebná ne v tom smyslu, že napodobují zvuky přírody, nýbrž v tom smyslu, že jejich zvuk vyjadřuje pocit, který doprovází představu, jež se s nimi pojí (tak je tomu například i u slova „blesk“, Blitz, které dává výraz pocitu při pohledu na náhlé ozáření oblohy, jež zmizí ještě dřív, než na ně člověk stačí zaměřit pozornost).<sup>53</sup> Svůj postoj k otázce, odkud se berou artikulovaná slova pro jiné než zvukové představy, tak Herder shrnuje do odpovědi, že nejsme nic jiného než „myslící sensorium commune“.<sup>54</sup> Tím je ve zkratce vyjádřen způsob vzniku řeči: předmětný pól smyslového vnímání, představy, myšlení rozlišuje v charakteristické znaky, čímž vzniká vnitřní řeč. Tyto představy jsou díky jednotě smyslového vnímání doprovázeny pocity, které nacházejí výraz ve zvucích, a ty se prostřednictvím myšlení přetvářejí ve znaky vnější, vnější řeč.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Tamt., str. 746 (čes. překl. str. 49).

<sup>51</sup> Tamt., str. 744 (čes. překl. str. 48), 746 (čes. překl. str. 49).

<sup>52</sup> Tamt., str. 746 (čes. překl. str. 49).

<sup>53</sup> Tamt., str. 745 n. (čes. překl. str. 49).

<sup>54</sup> Tamt., str. 743 n. (čes. překl. str. 48).

<sup>55</sup> Tamt., str. 746 (čes. překl. str. 49 n.).

### 1.3 Další rozvoj řeči

Vyčlenění charakteristického znaku je prvním aktem rozumu a přiřazení zvuku k tomuto charakteristickému znaku je prvním slovem lidské řeči. Herder v *Pojednání* sice rozlišuje mezi rozumem<sup>56</sup> a řečí, jejich vzájemná vazba je však úzká a jejich vývoj vzájemně podmíněný. Řeč je podle něj „přirozeným orgánem“<sup>57</sup> či „smyslem“<sup>58</sup> jež si rozum jakožto vnitřní síla duše vytváří. Je „vnějším rozlišovacím znakem“ lidského rodu, zatímco rozum je znakem vnitřním.<sup>59</sup> Rozum se nemůže rozvíjet bez řeči a řeč bez rozumu. V polemice se stoupenci božského původu řeči klade Herder důraz na to, že jak rozum, nakolik je organizující silou lidské duše, tak řeč jakožto její orgán podléhá vývoji a současné pokročilé stádium rozvoje rozumu a řeči nelze anachronisticky promítat do jejich počátků.<sup>60</sup>

Prostřednictvím řeči rozum nejenom strukturuje svět a přivlastňuje si jej, nýbrž současně v řeči (a tedy i ve světě) dává výraz sám sobě. Vyčtené charakteristické znaky smyslově vnímaných věcí na jedné straně rozumu dodává smyslovost a představivost, na straně druhé jsou zároveň jeho myšlenkami, produktem jeho soudící moci (později v *Metakritice* Herder, aby vyjádřil tuto jednotu, mluví o „Denkbilder“).<sup>61</sup> Jak bylo řečeno, je vyčtení charakteristického znaku prvním „soudem“ rozumu, aktem diferenciací i sjednocování, jímž rozum něco vyčleňuje a současně vztahuje k celku, zasazuje do sítě vztahů. Proto může Herder říci, že spolu s prvním „slovem duše“ byla vynalezena celá lidská řeč.<sup>62</sup> Řeč není ani ve svých počátcích pouze souborem jednotlivých slov, ale vždy také systémem, celkem, jenž se postupně vnitřně rozvíjí a diferencuje spolu s tím, jak se rozvíjí lidská schopnost pojmenovávat, tedy proměňovat

<sup>56</sup> Zdá se, že v *Pojednání* Herder používá pojem „Vernunft“ a „Verstand“ poměrně synonymně. Není tomu tak ale ve všech jeho spisech (srv. např. J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 717, 733 a 809). Rozdíl mezi nimi činí nejen v pozdní *Metakritice ke Kritice čistého rozumu*, zde pochopitelně v návaznosti na Kanta, ale také již v raných *Fragmentech k novější německé literatuře* (srv. tamt., 424 n.).

<sup>57</sup> Tamt., str. 733 (čes. překl. str. 39).

<sup>58</sup> Tamt., str. 809 (čes. překl. str. 97).

<sup>59</sup> Tamt., str. 732 n. (čes. překl. str. 39).

<sup>60</sup> Srv. např. tamt., str. 725–727 (čes. překl. str. 33 n.).

<sup>61</sup> J. G. Herder, *Schriften zu Literatur und Philosophie. 1792–1800*, Frankfurt a. M. 1998, FA 8, str. 418.

<sup>62</sup> Týž, *Frühe Schriften*, str. 723 (31), srv. tamt., str. 733 (čes. překl. str. 39).

podněty přinášené smysly a zpracované představivostí ve strukturovaný vnitřní svět, jemuž rozum ukládá svůj řád.<sup>63</sup>

Při rozšiřování schopnosti pojmenovávat, jakkoli ta se pochopitelně neobejde bez rozlišujícího soudu rozumu, hraje významnou roli smyslovost a fantazie. Jednota smyslového vnímání, která umožňuje přenos a výměnu mezi jednotlivými smysly, umožňuje současně rozšiřovat horizont toho, co je vyslovitelné, prostřednictvím metafory: „V počátcích metafory bylo nutkání (Drang) mluvit...“.<sup>64</sup> Představa z jedné oblasti smyslovosti tak může být vyjádřena prostřednictvím slova spojeného s představou z oblasti jiné, a to díky blízkosti pocitů, které je doprovázejí, a síle fantazie, která tato spojení uskutečňuje.<sup>65</sup> Herder píše o „smělých metaforách v kořenech slov“<sup>66</sup> archaických řečí (kam řadí například hebrejštinu), pomocí tohoto přenosu je ale také možné vysvětlit, proč mluvíme o měkkých barvách, ostrých rysech či kulaté a plné chuti vína. Rozšiřování schopnosti pojmenovávat, jež umožňuje metaforický přenos významu, stejně jako množství synonym jsou podle Herdera typické zejména pro řeči v počátcích jejich rozvoje, další vývoj řeči je postupem k její systematizaci a racionalizaci. Tyto rané řeči na jednu stranu teprve hledají slova, na straně druhé jich v některých oblastech mají nadbytek, a je pro ně tedy typické množství synonym, která teprve čekají na třídící práci rozumu.<sup>67</sup>

Smyslový původ mají také slova označující abstrakta nejrůznějšího druhu, jak Herder ukazuje na příkladech pojmů „duch“, „duše“, „svatý“ či „hněv“.<sup>68</sup> Lidský rozum nemůže existovat bez abstrakce, píše Herder, současně však k žádné abstrakci nedochází bez řeči.<sup>69</sup> Rozum strukturuje a třídí smyslově přístupný svět prostřednictvím všeobecných pojmů a od toho, co je smyslově přístupné, postupuje k tomu, co je smyslově nepřístupné. V rané fázi vývoje rozumu bylo pro člověka obojí, viditelné i neviditelné, ještě neoddělitelně spojeno (dech s duchem, pohyb chřípí s hněvem apod.), a tak tomu bylo i v řeči. Řeč nemá žádné abstraktum, k němuž by se nedostala „prostřednictvím tónu

<sup>63</sup> Srv. týž, *Schriften zu Literatur und Philosophie*, str. 509.

<sup>64</sup> Týž, *Frühe Schriften*, str. 755 (čes. překl. str. 56).

<sup>65</sup> Tamt., str. 754 (čes. překl. str. 55).

<sup>66</sup> Tamt., str. 752 (čes. překl. str. 54).

<sup>67</sup> Tamt., str. 755–758 (čes. překl. str. 57–58).

<sup>68</sup> Tamt., str. 758 (čes. překl. str. 58).

<sup>69</sup> Tamt., str. 761 (čes. překl. str. 61 n.).

a pocitu“.<sup>70</sup> Abstraktní pojmy jsou pochopitelně výrazem rozumu, rozum je však ustavuje přenosem původních smyslových významů slov, a sice prostřednictvím „abstrakce, důvtipu, fantazie, podobenství, analogie atd.“.<sup>71</sup> Rozum tak nemá žádné abstraktum předtím, než pro něj vynalezne (vnější) slovo.

Jak bylo řečeno, je rozšiřování schopnosti pojmenovávat, které je rozšiřováním lidského světa, doprovázeno strukturováním tohoto světa, jeho racionalizací, která se odráží v gramatice. První charakteristické znaky, a tedy i první slova poskytují člověku zvuky přírody: „Od každé zvučící bytosti zaznívalo její jméno: lidská duše vtiskla těmto zvukům svůj obraz, myslela je jako charakteristické znaky.“<sup>72</sup> Toto jméno vyjadřovalo ještě obojí, jednání i subjekt tohoto jednání, a kolísalo mezi obojím.<sup>73</sup> Slovesa jsou podle Herdera původnějšími slovy než substantiva (a vůbec nejpůvodnějšími slovy jsou citoslovce),<sup>74</sup> k vyčlenění subjektu a rozvinutí původního jména vyjadřujícího činnost do subjekt-predikátové věty je třeba dalšího analyzujícího soudu myšlení, který z účinku usuzuje na příčinu, a tak současně oba rozlišené členy uvádí do kauzálních vztahů.<sup>75</sup> V této základní struktuře věty, která má svůj původ ve slovesu, k němuž rozum ustavuje subjekt, se odráží sama povaha rozumu jakožto síly, která si dává výraz ve svých účincích.<sup>76</sup> Skutečnost, že člověk v rané fázi svého vývoje vidí celou přírodu jako oduševnělou, se zakládá v tom, že do ní promítá sám sebe jakožto subjekt jednání, jak o tom svědčí právě struktura řeči. Tato projekce dává vzniknout také základním mluvnickým kategoriím, jako je rod sloves uvádějící celou přírodu do vztahů činnosti a trpnosti, lásky a nepřátelství nebo mužský a ženský rod podstatných jmen. Postupná substantivizace řeči a vznik obecných pojmů na základě další práce s charakteristickými znaky a jejich utřídění do jednotlivých kategorií, vznik slovesných časů a vůbec další systematizace řeči<sup>77</sup> jsou projevem

<sup>70</sup> Tamt., str. 758 (čes. překl. str. 59).

<sup>71</sup> Tamt.

<sup>72</sup> Tamt., str. 737 (čes. překl. str. 42).

<sup>73</sup> Tamt., str. 737 (čes. překl. str. 42 n.).

<sup>74</sup> Tamt. a dále tamt., str. 780 (čes. překl. str. 75).

<sup>75</sup> Tamt., str. 736 n. (čes. překl. str. 42).

<sup>76</sup> Tuto souvislost sleduje Herder zejména v pozdní *Metakritice*, kde se zabývá i dalšími kategoriemi myšlení vyjádřenými v řeči. Srv. týž, *Schriften zu Literatur und Philosophie*, str. 406–408.

<sup>77</sup> Srv. týž, *Frühe Schriften*, str. 762–765 (čes. překl. str. 62–64).

abstrahující činnosti rozumu, která na jedné straně dále strukturuje svět a činí jej uchopitelným, na straně druhé si od něj zjednává čím dál větší odstup.<sup>78</sup>

#### 1.4 Potence a aktualizace tvorby řeči:

##### Besonnenheit a Besinnung

Vyčlenění charakteristického znaku a přiřazení znaku vnějšího, zvuku, jsou nezbytnými kroky při tvorbě řeči. Obojí je výkonem člověka, produktem souhry jeho mohutností. To platí podle Herdera i tehdy, když se děti učí řeč od rodičů. Rodiče dětem tvorbu řeči pouze „ulehčují“ tím, že je „prostřednictvím určitých slovních znaků upozorňují na rozdíly věcí“.<sup>79</sup> To podstatné, totiž „rozumět slovu jakožto slovu“, je však přenecháno na dítěti samotném a toto rozumění je projevem jeho rozumové povahy, jež je mu vlastní jakožto příslušníku lidského rodu.<sup>80</sup> Proto je také možné naučit řeč dítě, a ne papouška či psa.<sup>81</sup>

Herder nijak nepopírá význam druhých při této výuce, jak je patrné zejména z druhé části jeho *Pojednání o původu řeči*. Řeč umožňuje udržení kontinuity a jednoty při neustálé změně a vývoji nejen v případě duševního života jednotlivce (který by bez ní ani nebyl možný), ale tutéž funkci plní i napříč generacemi jak u jednotlivých národů, tak vpsled i celého lidstva.<sup>82</sup> Mateřská řeč člověku otevírá svět. Je způsobem, jak se jej učíme nejen vidět, ale také cítit. Spolu s ní se nám předává celý „způsob myšlení“ rodičů,<sup>83</sup> tedy i celá kultura, do níž se rodíme a kterou řeč vůbec umožňuje vytvářet a prostředkovat. Když však půjdeme zpětně po tomto řetězci tradice a postupného rozvoje řeči až k prvnímu článku, můžeme se ptát, odkud se vzal. Jak došlo k aktualizaci lidské schopnosti tvorby řeči?

<sup>78</sup> Svoji teorii vývoje řeči představuje Herder ve *Fragmentech*. Analogicky ke koloběhu lidského života a vůbec všeho živého prochází i řeč stádii od dětství až ke stáří, přičemž se vyvíjí od podoby smyslové přes básnickou a prozaickou po filosofickou. Srv. tamt., str. 181–184.

<sup>79</sup> Tamt., str. 727 (čes. překl. str. 35).

<sup>80</sup> Tamt. Srv. také tamt., str. 719 (čes. překl. str. 29).

<sup>81</sup> Srv. tamt., str. 732 (čes. překl. str. 38).

<sup>82</sup> Řeč a s ní spojenou kulturu, která si svoji jednotu udržuje jen prostřednictvím neustálé změny, tak Herder označuje jako „progresivní celek“ či „progresivní jedno“. Tím je vpsled i lidstvo samo v kontinuitě své kultury. Srv. tamt., str. 800 (čes. překl. str. 90).

<sup>83</sup> Tamt., str. 786 n. (čes. překl. str. 79 n.).

Herder v první řadě odmítá, že by lidská uzpůsobenost k řeči byla kdy čirou potencí,<sup>84</sup> at' už v případě vývoje jednotlivce, nebo lidstva jako celku. „Besonnenheit“, která je vlastní člověku jako příslušníku rodu a je podmínkou vzniku řeči, je dispozicí všech jeho duševních sil, jako je smyslovost, představivost atp. Proto je v působení těchto sil vždy již nějakým způsobem aktivní, byť třeba takřka neznatelně.<sup>85</sup> I předřečovost člověka je již nějakým způsobem řečová a vše v člověku spěje k okamžiku, kdy se z „Besonnenheit“ stává „Besinnung“,<sup>86</sup> kdy dojde k uvědomění si prvního znaku. Tento okamžik má v sobě zajisté něco zázračného – stejně jako třeba okamžik zplození – a Herder při něm připouští i působení Boží prozřetelnosti,<sup>87</sup> ta je však pro něj totožná s působením zákonů, které řídí organický rozvoj přírody.<sup>88</sup>

Vzhledem k tomu, že pro vznik řeči je podstatná souhra všech duševních sil člověka, klade Herder tento vznik do doby, kdy podle něj v lidské duši ještě vládla jejich jednota, vyrovnanost a současně nerozvinutost, která umožňovala vzájemnou výměnu (doba, která se v určitém smyslu opakuje ve vývoji každého jednotlivce v době, kdy se jakožto dítě učí mluvit): „Čím méně jsou duševní síly ještě rozvinuty a každá vycvičena pro svoji vlastní sféru, tím silněji působí všechny dohromady, tím niternější je střed jejich intenzity.“ Duše, která ještě žije v těsném spojení s přírodou, „v kruhu potřeb, nebezpečí, vtíravých nutností“, a jež má „sdostatek smyslovosti a současně instinktu“, „pocit'uje celý hlazol a všechny projevující se charakteristické znaky živoucí přírody tak plně, jako to my už neumíme“.<sup>89</sup>

Vznik řeči je pro Herdera, jak bylo před chvílí řečeno, přechodem od „Besonnenheit“ jakožto reflexivně zaměřené dispozice duševních sil člověka k „Besinnung“, jež je vlastním aktem tvorby řeči, tedy aktem vyčleňování a spojování. „Besonnenheit“ tedy přísluší jakémukoli stavu lidského vědomí včetně snění či některých stavů duševních chorob, neboť i jim je vlastní určitý stupeň reflexivity, která umožňuje spojování předmětných obsahů lidské mysli: „Ne každé jednání lidské duše je bezprostředně důsledkem Besinnung, každé je ale důsledkem Besonnen-

<sup>84</sup> Tamt., str. 720 n. (čes. překl. str. 29 n.), 728 (čes. překl. str. 35 n.).

<sup>85</sup> Tamt., str. 721 (čes. překl. str. 30).

<sup>86</sup> Tamt., str. 770 (čes. překl. str. 68).

<sup>87</sup> Tamt., str. 771 (čes. překl. str. 68).

<sup>88</sup> Srv. Herderovu předmluvu k *Idejím* (J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, str. 17).

<sup>89</sup> Týž, *Frühe Schriften*, str. 781 (čes. překl. str. 76).

heit.<sup>90</sup> Aktem „Besinnung“ jsou pak obsahy lidského vědomí zvyšlovněny, a to nejen uchopením prostřednictvím „slova duše“, ale také prostřednictvím přiřazení smyslově vnímatelného znaku, jež vznik vnitřního slova doprovází. Přivedení do vědomí ve smyslu zřetelného uchopení je tak pro Herdera bytostně spjato se vznikem řeči po její vnitřní i vnější stránce. Všechny obsahy vědomí jakožto „stavy Besonnenheit“ jsou proto také „přiměřené řeči“ (sprachmäßig).<sup>91</sup> Nejenže mohou být do řeči převedeny, ale člověk je celou svojí uzpůsobeností k řeči puzen k tomu, aby je do řeči převáděl, totiž aby se „jeho řetěz myšlenek“, tedy obsahů vědomí, stal „řetězem slov“.<sup>92</sup>

To podle Herdera současně neznamená, že by veškeré projevy vnitřního života člověka byly převoditelné do řeči. Právě zdroj tohoto vnitřního života, jednotící síla jakožto základ všech duševních mohutností člověka, která o sobě dává vědět v „temném“, vnitřně nerozlišeném pocitu, je nevyslovitelná.<sup>93</sup> Člověka však dělá člověkem právě to, že se vše, co v sobě nachází, snaží vynést na světlo vědomí, vyslovit.<sup>94</sup> Základ jeho lidství, který je zdrojem jeho identity jako živé bytosti se všemi jejími duševními mohutnostmi včetně rozumu, je právě jako zdroj jednoty pro řeč nepřístupný. Svoji identitu si však člověk současně buduje na rovině vědomí, a sice svoji identitu kulturní bytosti, která se k sobě vztahuje v procesu neustálé změny svého duševního, biologického i společenského života – a činí tak právě prostřednictvím řeči.

## 2. Nejstarší zpráva lidského rodu

V *Pojednání o původu řeči* Herder zdůrazňuje, že řeč je výtvozem bytostně lidským, a to i za předpokladu, že bychom z určitých důvodů přijali představu, že Bůh člověku tvorbu řeči ulehčuje obdobně, jako ji ulehčují dětem rodiče. Do takových hypotéz mu, jak tvrdí, s ohledem na filoso-

<sup>90</sup> Tamt., str. 773 n. (čes. překl. str. 70).

<sup>91</sup> Tamt.

<sup>92</sup> Tamt.

<sup>93</sup> Tamt.

<sup>94</sup> Srv. Herderovy úvahy o „nejhlubší hlubině“ naší duše ve spise *O poznávání a pociťování lidské duše* (viz J. G. Herder, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 345 n.). Herder píše o trojím způsobu, jímž z těchto temnot můžeme něco málo vynést na světlo: přisná a zcela upřímná sebereflexe, pozorování lékařů a přátel, proocťví a tušení básníků (tamt., str. 340–344).



fický a nikoli theologický charakter jeho pojednání nic není.<sup>95</sup> Naproti tomu ve svém o pár let mladším spise *Nejstarší zpráva lidského rodu* se sám do úvah o Božím podílu na vzniku lidské řeči pouští. V tomto spise považuje filosofické vysvětlení vzniku řeči za nedostatečné: „Člověk jako vlastní vynálezce řeči – ať filosof zkoumá, jak hluboce chce, dojde jen k tomu, že člověk řeč vynalézt mohl. Má k tomu *schopnost*, blízkou *možnost* a *vlohu* – na víc nikdy nepřijde, neboť filosofie pojednává vždy jen o vnitřní *možnosti* a nezabývá se skutečností, důkazem existence (věcí tak odlišnou!).“<sup>96</sup> Reviduje zde tedy Herder svůj původní postoj, jak sám naznačuje v souběžně vznikajícím spise *O poznávání a pocitování lidské duše* (Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele),<sup>97</sup> nebo jej pouze doplňuje o další ohledy, pro něž v pojednání, které mělo ukázat vznik řeči z lidské přirozenosti, nebylo místo? Domnívám se, že platí druhá možnost, a v následující části ukážu, o jaká doplnění se jedná.

Spis *Nejstarší zpráva lidského rodu* sepsal Herder v letech 1774–1776. Nejstarší zprávou lidského rodu, z níž čerpají i jiné staroorientální texty, jsou podle něj první kapitoly biblické knihy *Genesis*, v níž člověk v dětství lidstva zaznamenal svoji zkušenost se světem, a sice přiměřeně stupni svého kulturního vývoje i podmínkám, v nichž žil.<sup>98</sup> Ačkoli Herder spojoval s tímto spisem velké ambice v oblasti teologie, historie a orientalistiky,<sup>99</sup> jedná se o spis poměrně temný, mnohdy více básnický a rétorický než systematický. Proto k jeho výkladu přiberu ještě další spis, který Herder sepsal zhruba ve stejné době pod názvem *O poznávání a pocitování lidské duše* (1774–1778).

## 2.1 Boží probouzení lidské řeči

Čtenáře *Nejstarší zprávy* překvapí, že v ní Herder pod pojmem „Besinnung“, který byl v *Pojednání* představen jako aktualizace „Besonnenheit“ (a ani ta nemohla být podle Herdera chápána jako čirá potence),

<sup>95</sup> J. G. Herder, *Frühe Schriften*, str. 727 n. (čes. překl. str. 35).

<sup>96</sup> Týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 277 n. Srv. také tamt., str. 519.

<sup>97</sup> Týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 357.

<sup>98</sup> Biblické texty tak nejsou pro Herdera, který se vymezuje proti učení o inspiraci, Božím slovem ve smyslu diktátu či vnuknutí, nýbrž způsobem, jak Boží zjevení pochopil člověk. Srv. úvodní poznámky textu *O prvních zprávách lidského rodu* (Über die ersten Urkunden des menschlichen Geschlechts), za Herderova života nezveřejněného rozvrhu spisu o prvních kapitolách *Genese*, který předcházela sepsání *Nejstarší zprávy* (Tamt., str. 27–29).

<sup>99</sup> Týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 1371 (komentář Rudolfa Smenda).

rozumí „nic než schopnost, tj. receptivitu“, „chladnou, neúčinnou sílu“.<sup>100</sup> Mohlo by se tak zdát, že Herder kritizuje své předchozí postoje. Při bližším čtení se však ukáže, že si zde Herder bere opět na mušku jen ty filosofy či theology, kteří se podle jeho mínění domnívají, že v člověku mohla být jakási mrtvá rozumová schopnost dříve, než se v něm začala rozvíjet řeč.<sup>101</sup> Oproti *Pojednání* zde Herder nicméně zdůrazňuje, že lidská duše neaktualizuje svoji schopnost řeči sama ze sebe, nýbrž že se tak od prvního okamžiku lidské existence děje pod vedením „cizí síly“.<sup>102</sup> Působení této cizí síly nazývá Herder poněkud překvapivě „Boží výukou“. Na otázku, jakým způsobem tato síla působí, Herder odpovídá: „Zvnějšku? Zvnitřku? Mysticky? Fyzicky? Jaká rozlišení! Cele! Božsky a lidsky! Prostřednictvím sil zvnitřku a potřeb zvnějšku.“<sup>103</sup> Co to znamená?

Domnívám se, že důrazem na nutnost působení cizí síly pro aktualizaci lidské schopnosti řeči chce Herder říci, že lidská řeč vzniká jen prostřednictvím interakce člověka se světem, k níž pochopitelně dochází od prvního okamžiku lidské existence a která se děje prostřednictvím smyslů. Jak píše Herder ve spise *O poznání a pocitování lidské duše*, „ze sebe duše nesouká, neví, nepozdává nic, nýbrž co jí zevnitř i vně proudí z všehomíru a nač pokyne Boží ukazováček.“<sup>104</sup> Právě v této souvislosti mluví Herder i v tomto spise o „škole Božství“, jíž se musí každá duše podrobit. Boží výuka tak spočívá v první řadě v tom, že se člověk učí používat své smysly, jimž okolní svět poskytuje látku. Rodič učí dítě mluvit tak, že mu poukazuje na svět kolem, a stejně tak to činí i Bůh jako stvořitel světa i lidské smyslovosti (slovo „poukazovat“, „winken“, používá Herder opakovaně pro označení jak rodičovské, tak i Boží pomoci při tvorbě řeči).<sup>105</sup>

Jak v *Nejstarší zprávě lidského rodu*,<sup>106</sup> tak ve spise *O poznávání a pocitování lidské duše* spočívá proto Boží výuka v postupném oteví-

<sup>100</sup> Tamt., str. 278.

<sup>101</sup> K diskusi ohledně tohoto tématu viz G. Hassler – C. Neis, *Lexikon sprachtheoretischer Grundbegriffe des 17. und 18. Jahrhunderts*, 1, Berlin – New York 2009, str. 475 n.

<sup>102</sup> J. G. Herder, *Schriften zum Alten Testament*, Frankfurt a. M. 1993, str. 278.

<sup>103</sup> Tamt.

<sup>104</sup> Týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 354.

<sup>105</sup> Srv. např. týž, *Schriften zum Alten Testament*, Frankfurt a. M. 1993, str. 246, 279, týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 348, 354.

<sup>106</sup> Srv. týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 250, 279 n.

rání člověka světu prostřednictvím probouzení jeho smyslů. Naše smysly představují způsob, jakým pro nás náš Stvořitel svět, který na nás neustále působí množstvím nerozlišených vzruchů, utřídil, „v nás a pro nás hláskoval“.<sup>107</sup> Jak již víme z *Pojednání*, leží základ veškerého poznání v pocitu, který se teprve krok za krokem diferencuje do jednotlivých smyslů, jež se člověk postupně učí používat.<sup>108</sup> Právě v tomto postupném navykání na užívání smyslů vidí Herder v *Nejstarší zprávě* moudrost Boží stvořitelské pedagogiky, neboť při jejich náhlém otevření by lidská duše byla zahlcena a svět by pro ni zůstal chaosem.<sup>109</sup>

Svět se člověku dává jako prostředkovaný jak jednotlivými smysly jakožto „branou“, tak také „médiem“, vnějším prostředím, které umožňují těmto smyslům fungovat a které Herder nazývá „ukazováčkem božství pro naši duši“.<sup>110</sup> V případě zraku, nejrozvinutějšího smyslu, je tímto médiem světlo, podle *Nejstarší zprávy* „řeč trůnu Božího“, která lidským očím postupně předestírá celé Boží stvoření, jak ho čtenáři malují úvodní biblické verše v *Gn 1,1–2,4*: „... skrze médium této řeči se klene nebe a země: slunce přichází: vidíš vše, vše! sebe sama!“<sup>111</sup> Také této „řeči“, stejně jako později řeči ve vlastním slova smyslu, se člověk musí podle Herdera učit,<sup>112</sup> neboť schopnost vidět se rozvíjí postupně a leccos přebírá od jiných smyslů (zejména od hmatu). Řeč zraku je tak „stejně široká, uměle naučená, nesčíslně kombinovaná, od věcí odlišná řeč“,<sup>113</sup> jako je řeč prostředkovaná sluchem. To, že zde Herder mluví v souvislosti se světlem i zrakem o „řeči“, má zdůraznit jejich zprostředkovatelskou funkci: prostřednictvím světla Bůh k člověku „mluví“, ukazuje mu svět a učí jej v něm rozlišovat. Této řeči<sup>114</sup> se zrak učí porozumět a přetváří ji ve svoji vlastní řeč, ve své vnitřní, strukturované vjemy.

<sup>107</sup> Týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 348.

<sup>108</sup> Svoji epistemologii Herder systematicky rozvíjí v souběžně vznikajícím spise *O poznávání a pocítování lidské duše*.

<sup>109</sup> Srv. týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 250.

<sup>110</sup> Týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 348.

<sup>111</sup> Týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 252.

<sup>112</sup> Herder vychází ze záznamů pozorování chirurga Williama Cheseldena, v té době populárních. Srv. týž, *Frühe Schriften*, str. 734 (čes. překl. str. 40). Dobovou diskusi i její filosofický význam představuje ve své *Filosofii osvícenství* Ernst Cassirer (E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 2007, str. 133 nn.).

<sup>113</sup> J. G. Herder, *Schriften zum Alten Testament*, str. 252.

<sup>114</sup> K označení vnějšího „média“ prostředkujícího mezi vnímanou věcí a příslušným smyslem jako řeč srv. také týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 357.

Podle Herdera proto není náhodou, že pro autora první biblické zprávy o stvoření bylo prvním Božím stvořitelským činem stvoření světla a že pro staroorientálního člověka se světlo vůbec stalo symbolem božství a jeho působící moci.<sup>115</sup> Stvoření světa Bohem pochopil člověk, jemuž ještě nebyla vlastní vyšší míra abstrakce, podle zkušenosti, kterou zažíval každodenně: jako postupné probouzení se nového dne, v němž světlo pozvolna proniká tmou a před našimi očima odděluje zemi od nebe, rýsuje obrysy stromů a rostlin a probouzí ze spánku vše živé. Svítání se tomuto člověku v dětství lidstva stalo obrazem – a to obrazem „nejprostším, nejkrásnějším, nejsrozumitelnějším, nejspřažadnějším, nejvíce se opakujícím, nejpůsobivějším“<sup>116</sup> – Božího působení ve světě a také první Boží „řeči“ k člověku. Současně však platí, že svítání není jen obrazem, nýbrž také „věcí samou“,<sup>117</sup> neboť Boží stvořitelské jednání se v něm každé ráno opakuje a Bůh k člověku znovu promlouvá: „Nejstarší, nejvelkolepější zjevení Boží se ti ukazuje každé ráno jako skutečnost, velké Boží dílo v přírodě.“<sup>118</sup>

Postupné otevírání lidských smyslů, které ostatně člověk probouzející se každé ráno ze spánku svým způsobem znovu zakouší, a velkolepý obraz stvoření světa, který před ty, kdo si přivstanou, maluje světlem Boží ruka, jsou dvojí stránkou téže Boží pedagogické metody, jíž Bůh člověka vychovává k řeči.<sup>119</sup> Jak víme již z *Pojednání*, smyslové vnímání vždy doprovází pocit jakožto jeho subjektivní pól. Spolu se „živostí pocitu“, který podněcuje smyslové vjemy, roste „potřeba výrazu“.<sup>120</sup> Člověk tak – nucen přírodním zákonem, jemuž podléhá vše živé – hledá pro obrazy, které mu před oči kreslí smyslovost ve spojení s představivostí, zvukový výraz. Takto jsou „smysly člověka harmonicky rozezvučeny a rozechvěny ke koncertu stvoření řeči“.<sup>121</sup> K němu dochází v momentu probuzení rozumu.

Boží ruka maluje před lidskýma očima obrazy a jde o to, aby je člověk pochopil jako viditelný výraz toho, co je neviditelné – tedy toho, co se dává ne jeho smyslům, ale rozumu. Boží výuka tak není s otevřením smyslů u konce, nýbrž teprve na začátku. V člověku se musí probudit

<sup>115</sup> Týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 206.

<sup>116</sup> Tamt., str. 246.

<sup>117</sup> Tamt., str. 250.

<sup>118</sup> Tamt., str. 239.

<sup>119</sup> Srv. tamt., str. 250 a 279 n.

<sup>120</sup> Tamt., str. 279.

<sup>121</sup> Tamt., str. 280.

duch, aby mohl chápat to, co je duchovní, totiž slovo. Toto probuzení je možné jen prostřednictvím působení ducha. Když rodič učí dítě mluvit, pak nejen poukazuje, nýbrž pojmenovává a dítě se učí řeč tehdy, když ve zvucích, které rodič při mluvení vydává, rozpoznává výraz myšlenek, vnitřní slovo. Jen tehdy skutečně rozumí. Rodič tím, že mluví, učí dítě sdílet svět ducha, jehož jsou oba jakožto tvorové nadaní rozumem účastni.<sup>122</sup> Řeč je, jak píše Herder ve spise *O poznávání a pocitování lidské duše* ve verzi z roku 1775, pro rozum stejným médiem, jako je jím světlo pro oko a zvuk pro ucho, a sice médiem, které mu strukturuje<sup>123</sup> a otevírá duchovní svět.<sup>124</sup> Prostřednictvím řeči se duše učí chápat samu sebe jako tu, která má v duchovním světě svůj zdroj a cíl.

Bůh proto, tak jako rodič, podle *Nejstarší zprávy* nejen „ukazuje, poukazuje“ (zeiget, winket), nýbrž také „mluví a pojmenovává“ (spricht und nennet). Nečiní tak ale prostřednictvím artikulované řeči, nýbrž řeči obrazné. Ta je podle hypotéz, jež Herder zmiňuje ve své poněkud temné kapitole o hieroglyfu, Božím svatém písmu, formou řeči, která je vlastní „smyslovému“ člověku, jakým člověk byl v úsvitu svého lidství a jakým je dodnes ve svém raném dětství.<sup>125</sup> V obrazné řeči – na rozdíl od konvenčně ustavených znaků – je výraz (ať už zvuk, či gesto) úzce spojen s tím, co vyjadřuje.<sup>126</sup> To platí i pro Boží řeč k člověku: celý svět je výrazem Boží stvořitelské síly, která působí v nitru universa i v nitru každého jednotlivého tvora.<sup>127</sup> Takto také působí na nitro člověka, duch probouzí ducha, síla sílu. Proto se člověku v dětství lidstva i dětství jednotlivce dává celá příroda jako oduševnělá, duch v ní pociťuje ducha.<sup>128</sup>

<sup>122</sup> Srv. týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 1141.

<sup>123</sup> Srv. tamt., str. 1140.

<sup>124</sup> Tamt.

<sup>125</sup> J. G. Herder, *Schriften zum Alten Testament*, str. 267. S takovou hypotézou pracoval např. Condillac, podle něž komunikace mezi lidmi probíhala nejprve pomocí „řeči jednání“ (langage d’action), jejímiž znaky byla gesta a zvuky jako výrazy emocí. Jejich pomocí člověk zobrazoval situaci, k níž chtěl odkázat. Teprve postupně byla tato řeč jednání nahrazena artikulovanou řečí, v níž se ze znaků „přirozených“ staly znaky arbitrární a konvenčně ustavené. (É. B. Condillac, *Esej o původu lidského poznání*, str. 136–141). Totéž platí podle obdobných hypotéz i pro počátky písma, jež mělo nejprve podobu obrazných znaků (srv. tamt., str. 267).

<sup>126</sup> Tamt., str. 267.

<sup>127</sup> Srv. tamt., str. 253–255. Srv. k tomu první kapitolu *Idejí* (J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, str. 23 n.).

<sup>128</sup> To, že člověk Boha v přírodě nejprve „pociťuje“, není náhodné. Vzhledem k tomu, že všechny duševní mohutnosti člověka jsou podle Herdera odlišným pro-

Obrazy, které tak Bůh každého probouzejícího se jitra staví lidem před oči v úsvitu jejich dějin, jsou obrazy mocnými, mluvícími. V tomto smyslu nebesa „vypravují“ o Boží slávě.<sup>129</sup> Jednotlivě i ve svém sledu jsou tyto obrazy znamenými Božího jednání, jednotlivými Božími „slovy“ v mediu obrazné řeči. Tato „slova“, rozlišená ve zprávě o stvoření do jednotlivých dní, vyplývají, jak se Herder snaží ukázat, jedno z druhého a tvoří ve svých vzájemných vztazích vnitřně propojený celek, jednotu v mnohosti, jediný Boží hieroglyf vepsaný do stvoření.<sup>130</sup>

Boží „hlas“, jímž Bůh pojmenovává, a tím probouzí lidskou schopnost řeči, tak není přístupný uším člověka, nýbrž ozývá se v jeho nitru a má podobu pocitu, který volá po výrazu. Jak píše Herder ve spise *O poznávání a pocitování lidské duše* ve verzi z roku 1775, člověk „pocituje na sobě Boží řeč a pojmenovává svojí řeč“.<sup>131</sup> Obdobně to vyjadřuje v *Nejstarší zprávě*: „Bůh promluvil k člověku a člověk promluvil. ... Bůh byl jeho slovem a toto všemocné slovo se posléze sdílelo celé přírodě, aby k němu [člověku] mluvila, aby si v něm zněla zpět. ... Tak všechno mluvilo opakujíc po Bohu (so sprach Alles Gott nach) a probudilo lidskou řeč prostřednictvím vylitého soucitu (durch ergossenes Mitgefühl).“<sup>132</sup> Lidské pojmenovávání zvířat, o němž bude řeč dále, je tak odpovědí na Boží slovo, které k člověku zní z celé přírody a rozechvívá jeho nitro.

Schopnost člověka slyšet takto bezprostředně Boží slovo v přírodě, jež se odrazila ve zrodu lidské řeči, omezuje Herder na úsvit lidské kultury, jehož ozvuk nacházíme i nyní ve vývoji dítěte. Tehdy ještě, jak to známe z *Pojednání*, mohutnosti lidské duše tvořily větší jednotu. I rozum se rodí z pocitu a nepřestává z něj čerpat. Jednota a nerozlišenost pocitu je výrazem jednoty síly, která konstituuje lidskou existenci. Prostřednictvím pocitu nás nejen svět, ale i Bůh zpravuje o své existenci, síla působí na sílu.

---

jevem jedné síly působící v lidském nitru, je nediferencovaný pocit základem nejen smyslového vnímání, ale také rozumu, protože je temným a neurčitým základem poznání jako takového. Srv. týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 250 n.

<sup>129</sup> Srv. tamt., str. 277 a 249, kde Herder cituje Ž 19.

<sup>130</sup> Týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 271. Vzájemné vyplývání „slov stvoření“ tvořících současně jeden celek označuje Herder jako „hříčku“, mechanickou pomůcku pro paměť člověka v dětství lidstva (tamt., str. 267). Mnohem později v *Metakritice* však toto téma rozvíjí na filosofické rovině při demonstraci vzájemného vyplývání rozumových pojmů, které v mnohém připomíná pozdější Hegelovu dialektiku (srv. týž, *Schriften zu Literatur und Philosophie*, str. 397 nn.).

<sup>131</sup> Týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 1141.

<sup>132</sup> Týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 519 n.

Odstup člověka vůči světu, který jej bezprostředně obklopuje, je v rané fázi rozvoje jeho lidství menší a pocity, které v něm vyvolává působení jeho okolí, silnější. Tyto pocity jej zpravují o síle působící ve všem, co se mu smyslově dává. Tato síla není nikdy jako taková předmětem jeho smyslového vnímání, ale současně ji člověk „cítí“. „Neviditelné“ se mu dává spolu s „viditelným“.<sup>133</sup> V silách přírody, jimž je člověk probouzející se smyslovosti i ducha vystaven, se mu současně dává pocitovat Bůh ve své tvůrčí moci: „Všechny přírodní síly, jeho andělé! Všechny události světa, jeho zázraky a činy!“<sup>134</sup> Herder ve svém textu nikde výslovně nevysvětluje, jak člověk dochází k tomu, že síly, které na něj působí, jsou projevem jediné božské síly (kde se tedy bere tento prvotní monoteismus). Je však možno říci, že skutečnost, že člověk v dětství lidstva pociťuje v rozličných projevech přírody, v nichž na něj působí „tvůrčí Elohim“,<sup>135</sup> jednu sílu, je výrazem a odrazem jednoty síly, jejíž působení pociťuje v sobě samém. Přesvědčení o existenci jediného Boha působícího ve všem není tak podle Herdera výsledkem dokazování, nýbrž zakládá se v jistotě, která je jistotou pocitu (bez níž by pak veškeré dokazování bylo jen prázdnou hrou se slovy).<sup>136</sup> Pro nás, kteří jsme této původní jednotě vzdáleni, „oslabeni abstrakcí, odlišujeme a rozdělujeme smysly, rozplétáme náš pocit pamětí a zaměstnáními rozumu do tenkých vláken, která už nic necítí plně a čistě – pochopitelně tím musí být tento velký smysl pro ‚Boha, toho Všudypřítomného ve světě‘ oslaben a otupen“.<sup>137</sup>

Z toho také vposled vyplývá jedinečnost Božího zjevení „Adamovi“. Příroda zůstává i nadále projevem Boží moci, způsobem Božího sebedílení. Boží přítomnost v ní však první lidé pociťovali mnohem bezprostředněji než lidé v pozdějších stádiích vývoje lidstva, a proto se i my jen těžko vcitujeme do „pravěku stvořitelského náboženství“ (Urzeit der Schöpfungsreligion), „když byl Adam, stál tam, viděl Boha všude, sebe v něm, sebe cítil jako jeho obraz – svaté momenty Prvního zjevení“.<sup>138</sup> Proto se lidská řeč mohla zrodit právě tehdy, kdy duch působící v přírodě podněcoval lidského ducha.

---

<sup>133</sup> Srv. tamt., str. 253.

<sup>134</sup> Tamt., str. 253.

<sup>135</sup> Tamt., str. 253. Srv. tamt., str. 200. Herder si zde hraje s hebrejským označením Boha v Gn 1,1, které je v hebrejštině mluvnickým plurálem: jediný Bůh působí v množství přírodních sil.

<sup>136</sup> Srv. tamt., str. 251.

<sup>137</sup> Tamt., str. 253.

<sup>138</sup> Tamt., str. 254.

## 2.2 Boží řeč jako předobraz a pravzor lidské řeči, člověk jako Boží obraz

Bůh podle Herdera nejen učí člověka mluvit tak jako rodič dítě tím, že v něm probouzí rozum, ale Boží řeč je také „pravzorem a předobrazem vši řeči lidské“. <sup>139</sup> Člověk se jejím prostřednictvím a na ní učí „symbolizovat“, tedy rozpoznávat ducha v tom, co před ním kreslí jeho smyslovost a představitivost, a současně dávat této neviditelné myšlence opět smyslový výraz: „malovat a utvářet pojmy, jména, naučení, neviditelnou duši“. <sup>140</sup> Předobrazem a pravzorem je však Boží řeč pro řeč lidskou ještě v jednom smyslu, který s právě řečeným úzce souvisí. Svým slovem, jež je zároveň činem, Bůh tvoří svět a světu vládne, celá příroda je projevem jeho jednotící a organizující moci. Lidská řeč tuto Boží moc, jakkoli nedokonale, napodobuje. Vládnout nad přírodou je úkol, který člověku ukládá jeho určení být Božím obrazem, <sup>141</sup> a právě prostřednictvím řeči naplňuje člověk svoje určení.

V řadě obrazů, které člověku staví před oči jeho probouzející se duše i probouzející se ráno a v nichž on cítí jednat Boží mocné slovo, je tím posledním obrazem on sám. Podle *Pojednání* je základním určením člověka, jež ho odlišuje od zvířat a jež umožňuje vznik řeči, „Besinnung“, reflexe. Tento sebevztah, jenž se projevuje nejprve na rovině citu a dovršuje se na rovině vědomí, <sup>142</sup> je tím, co z člověka podle *Nejstarší zprávy* činí obraz jeho Stvořitele: „... suma jeho existence – Boží obraz, suma jeho povinnosti – být činný (sich regen)! panovat, vládnout (walten), tak jako on prostě cítí vládnout všude slovem a činem Stvořitele, když jím proudí pohyb (Rege) a slovo Boží, jaké dětské tóny nejabstraktnějších idejí lidské duše!“ <sup>143</sup> Prostřednictvím reflexe v sobě člověk cítí působit sílu, jejímž zdrojem není on sám. Rozpoznává-li člověk sebe jako činného, působícího, pak se současně rozpoznává jako obraz té síly, jež proniká jím samým i celou přírodou a tuto přírodu tvoří a oživuje. Idea

<sup>139</sup> Tamt., str. 255.

<sup>140</sup> Tamt., str. 269.

<sup>141</sup> Tamt., str. 278 (srv. *Gn* 1,27n). Srv. též, *Frühe Schriften*, str. 809 (čes. překl. str. 97), dále např. též, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 355.

<sup>142</sup> Ve spise *O poznávání a pocit'ování lidské duše* jej Herder ztotožňuje s apercepcí: „Všechny vjemy (Empfindungen), které vystupují k určité jasnosti (vnitřní stav je přítom nepojmenovatelný), se stávají apercepcí, myšlenkou; duše rozpoznává, že pocituje“ (týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 354).

<sup>143</sup> Týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 280.



vyvolaná v lidské mysli působením této síly, která je neproniknutelná, neuchopitelná, nezpředmětnitelná a nepojmenovatelná, je tak tou nejabs-  
traktnější ideou lidské duše.

Zrod vnitřního slova, jímž se v člověku podle *Pojednání* rodí řeč, je přerodem smyslového vjemu v myšlenku,<sup>144</sup> přetvořením vnějšího světa ve svět vnitřní. Ve spise *O poznávání a pocitování lidské duše* ve verzi z roku 1775 tuto moc rozumu popisuje Herder takto: „Co duše činí jiného, než že nepřetržitě ničí tělo, celý vnější všehomír, bez odporu překonává čas a prostor, vytváří z nich svět, který je zcela neviditelný, její bytnosti a jejího druhu.“<sup>145</sup> Současně je to svět, který duše může sdílet prostřednictvím vnějšího znaku s těmi, kdo jsou schopni být tohoto světa účastni.<sup>146</sup> Ve tvorbě duchovního světa se tak projevuje tvůrčí moc duše, která je odrazem stvořitelské moci Boží. Na rozdíl od Boha však člověk netvoří svým slovem z ničeho, nýbrž přetváří to, co mu přináší jeho smyslovost a co jeho rozum nachází k rozumění. Přesto je tento vnitřní a současně s druhými sdílený svět vlastním výtvozem člověka, produktem organizující síly jeho duše, která to, co nachází, přizpůsobuje sama sobě a vtiskuje mu svůj obraz. Tato činnost, při níž duše buduje svůj vnitřní svět, je současně obrácená navenek, vůči světu vnějšímu. Podle spisu *O poznávání a pocitování lidské duše* je rozpoznání „Jsem dcera Boží, jsem jeho obraz“ doprovázeno Božím „Učiňme!“<sup>147</sup> jímž duše „chce a vládne“.<sup>148</sup> Vytčení charakteristických znaků, strukturace světa prostřednictvím myšlení, jehož vnějším výrazem je řeč, je způsobem, jak světu vládnout a jak jej přetvářet – a sice tu část světa, již Bůh člověku k vládě svěruje.

V *Nejstarší zprávě* se Herder drží biblického vyprávění, podle něž Bůh pojmenovává den a noc, nebe, zemi a moře.<sup>149</sup> Podle Herdera je v orientálním chápání akt pojmenování totožný s dovršením či zakon-

<sup>144</sup> V pozdějším spise *O obraze, básnictví a bajce* (1787) Herder tvrdí, že činnost lidské duše není ničím jiným než neustálou „metaschematizací“, neustálým „překládáním“ mezi naprosto odlišnými věcmi: předmětem, o němž nás zpravují naše smysly, obrazem naší představivosti, myšlenkou a zvukovým výrazem této myšlenky (tamt., str. 636).

<sup>145</sup> Tamt., str. 1141.

<sup>146</sup> Tamt.

<sup>147</sup> Srv. týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 230 a *Gn* 1,26.

<sup>148</sup> Týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 355.

<sup>149</sup> Týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 255.

čením díla.<sup>150</sup> Bůh tak svým slovem dává světu základní časovou a prostorovou strukturu, kterou předestírá probouzející se lidské duši, a tím v ní pokládá „základy lidského poznání – Boží slova“.<sup>151</sup> Boží řeči se člověk učí na těchto „velkých, poklidných, setrvávajících, příjemných výtvorech“,<sup>152</sup> které se mu stávají znamením Boží velebnosti a vlády a probouzejí v něm sílu jeho ducha, jeho rozum. Hemžení živých tvorů na zemi Bůh přenechává k pojmenování člověku,<sup>153</sup> který dává – jak to známe už z *Pojednání* – zvukům přírody podobu slov.<sup>154</sup> Tímto lidským pojmenováním tak příroda, dalo by se říci, dochází završení svého stvoření a v člověku se prostřednictvím reflexe obrací zpět ke svému Stvořiteli. Vesmír s myriádami hvězd a sluncí řídí svými zákony Bůh, příroda zde na zemi je však Bohem svěřena člověku, „pozemskému bohu“,<sup>155</sup> aby ji prostřednictvím řeči a v nápodobě Božského stvořitelského jednání přetvořil ve vlastní kulturní svět.

### 2.3 Vznik řeči z touhy a lásky

Podle *Pojednání* poskytla člověku první charakteristické znaky i jejich vnější zvukové výrazy sama příroda ve svých zvucích. V *Nejstarší zprávě* Herder spojuje toto tvrzení s biblickým vyprávěním z *Gn 2,19*, zmíněným již v předchozím oddíle, podle něž Bůh přivádí před člověka zvířata, aby viděl, jak je pojmenuje. Toto pojmenování je projevem lidské vlády nad přírodou, jež vyplývá z určení člověka být Božím obrazem. Herder však do svého výkladu zapojuje také kontext této krátké zmínky o prvních lidských slovech, jímž je příběh o stvoření ženy. Člověk zvířata nejen pojmenovává, ale hledá – a nenachází – mezi nimi pomoc sobě rovnou;<sup>156</sup> hledá tedy podle Herdera tu, v níž by rozpoznal svoje druhé já a v lásce k níž by mohl současně milovat sám sebe. Obojí spolu podle Herdera nejen v biblickém výkladu, ale také věcně souvisí.

Podle první části *Pojednání* je důležitým impulsem pro vznik řeči potřeba. Vnější potřeby podněcují člověka k tomu, aby ovládnul přírodu prostřednictvím řeči v zájmu svého přežití, a tím nahradil svoji nedo-

<sup>150</sup> Srv. tamt., str. 212.

<sup>151</sup> Tamt., str. 255.

<sup>152</sup> Tamt., str. 279.

<sup>153</sup> Srv. *Gn 2,19*.

<sup>154</sup> Srv. J. G. Herder, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 527 n.

<sup>155</sup> Tamt., str. 262.

<sup>156</sup> Tamt., str. 523–532.

statečnou smyslovou a pudovou vybavenost. Uzpůsobením k řeči tak příroda kompenzuje člověku to, čím jinak obdařila ostatní živé tvory.<sup>157</sup> To ovšem neznámá, že by řeč byla pouhým nástrojem, kterým příroda člověka vybavila v zájmu jeho přežití a který mu umožňuje přírodu ovládat a vlastnit.<sup>158</sup> Řeč je v *Pojednání*, stejně jako v *Nejstarší zprávě* prostředkem k uskutečnění lidství člověka. Jeho telos a telos zvířete se liší. Také v *Nejstarší zprávě* Herder význam potřeb pro vznik řeči zmiňuje,<sup>159</sup> ve výkladu ke zmíněnému biblickému oddílu se však hlavním impulsem pro zrod artikulované lidské řeči stává touha poznávat a milovat.

Artikulovaná lidská řeč se rodí ze sepětí člověka s přírodou v „soucit“ (Mitgefühl),<sup>160</sup> svazku, jímž Bůh spojuje ve svém stvoření vše živé a jenž podle *Pojednání* dal vzniknout neartikulované řeči zvířat. V *Nejstarší zprávě* je základem, bez něž by nemohla vzniknout ani řeč lidská. Člověk je ve svém tělesném i duševním ústrojenství souhrnem a završením vši stvořené přírody a současně ve své reflexivitě Božím obrazem.<sup>161</sup> Díky tomu, jak Herder píše ve spisu *O poznávání a pocitování lidské duše*, je člověk „sensorium svého Boha ve všem, co ve stvoření žije, v té míře, nakolik je s ním toto živé příbuzné“.<sup>162</sup> V „ušlechtilém všeobecném pocitu“ se spojují a navzájem podmiňují sebecit, vcítění do druhého i pocitování Boha. Pocit je výrazem jednoty, a proto základem veškerého poznání.<sup>163</sup> Ze stejné jednoty vyrůstá i řeč, a proto spolu poznání a řeč souvisejí.

Jak podle *Pojednání*, tak podle *Nejstarší zprávy* je lidská řeč odpovědí na to, co k člověku – na rovině citu – promlouvá v přírodě. Příroda působí na jeho nitro a člověk takto vzbuzenému pocitu, který doprovází každý vjem, dává výraz. Jak již bylo několikrát řečeno, nejedná se o pouhou mechanickou ozvěnu, zvuky přírody člověk transformuje na vyšší, rozumovou rovinu – dává zvířatům jméno, a proto jim vládne. K tomu si však podle Herdera půjčuje „slovo jejich úst“ a tato výpůjčka je projevem „vcítění se“ do „přirozenosti“ toho, co je pojmenovááno,

<sup>157</sup> Srv. týž, *Frühe Schriften*, str. 716 (čes. překl. str. 26), 775 n. (čes. překl. str. 71 n.).

<sup>158</sup> Srv. tamt., str. 776 n. (čes. překl. str. 72), 788 (čes. překl. str. 81).

<sup>159</sup> Srv. J. G. Herder, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 278.

<sup>160</sup> Tamt., str. 519 n. Srv. také tamt., str. 528.

<sup>161</sup> Srv. tamt., str. 298, srv. dále týž, *Schriften zum Alten Testament*, str. 361.

<sup>162</sup> Tamt., str. 361. Srv. také tamt., str. 363.

<sup>163</sup> Srv. tamt., str. 361.

a uznáním jeho svébytnosti.<sup>164</sup> Zvuky, jež vydávají zvífata, jsou projevem jejich oduševnělosti, síly, jež z nich činí živou bytost a jež je v posled vyjádřením Boží stvořitelské moci v nekonečné rozmanitosti forem. Jména, v něž člověk tyto zvuky proměňuje, jsou výrazem toho, že ve zvířeti tuto Boží moc rozpoznává a uznává.<sup>165</sup> Člověk, který právě vzešel z lůna přírody, s níž je spojen poutem soucitu, a jemuž jeho Stvořitel vdechl dech reflexe a rozumu,<sup>166</sup> se obrací ke světu, aby v něm hledal a spatřoval to, co je mu vlastní, totiž ducha, a tomuto vlastnímu dává ve jménech výraz. Prvotní je touha svět poznat, nikoli tyransky ovládnout a řeč vzniká právě z této touhy. Rajský, prvotní stav je stavem harmonie mezi člověkem a přírodou,<sup>167</sup> nikoli bojem o přežití a nadvládu. To se odráží i na podobě prvotní, rajske a nevinné řeči:

„Touha po sobě rovném splétala jemnou osnovu první řeči: jak bratrskou, něžnou a lidskou musela být. ... Jméno každé živé bytosti bylo v tomto věnci přátelství dobrým svědectvím dobroty Stvořitele v této přírodě, vypuštěná (ausgeschüttete) slabika ze srdce prvorozeného bratra, současně svazek i osvědčení vztahu k jeho srdci, foedus, pignus amoris.“<sup>168</sup>

<sup>164</sup> J. G. Herder, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 528.

<sup>165</sup> Poznání, které je současně přitakáním a přivlastněním („Anerkennen“), a pojmenování spojuje Herder už v *Pojednání* (srv. týž, *Frühe Schriften*, str. 722 n. [čes. překl. str. 31] a 733 [čes. překl. str. 39]). Později v *Metakritice* se pojem „Anerkennen“ stává pro Herdera důležitým při kritice Kanta. Původní význam tohoto slova je podle Herdera „počít, rodit, být zrozen“, což je etymologie, která vychází z německého užití tohoto slova při překladu hebrejského j-l-d („poznat“ i „mít pohlavní styk“, srv. *Gn 4,1*). „Anerkennen“ či „Erkennen“ znamená rozpoznání toho, co je společné mně i poznávanému: „Pro sebe je rozpoznávám a volám: jsou mé povahy, mého rodu („Ich erkenne sie mir an, und sage laut: sie sind meiner Natur, meines Geschlechts“, týž, *Schriften zu Literatur und Philosophie*, str. 391).

<sup>166</sup> Srv. J. G. Herder, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 502 n.

<sup>167</sup> Tamt., str. 528.

<sup>168</sup> Tamt., str. 529. Zpětně viděno, tyto motivy jsou přítomny už v *Pojednání*. I podle něj člověku poskytuje první charakteristické znaky ve svých zvucích sama příroda, je mu tak první „učitelkou řeči“ (týž, *Frühe Schriften*, str. 753 [čes. překl. str. 41]). Tím, že příroda prostřednictvím svých zvuků působí na nitro člověka, dává se mu jako oduševnělá, člověk v ní nachází sám sebe. Teprve s postupující systematizující a abstrahující prací rozumu, která ruší bezprostřední pouto mezi člověkem a přírodou na rovině pocitu, dochází k jejich vzájemnému odcizení.

Tuto původní povahu řeči zachycují báje o dobách, kdy člověk rozuměl řeči zvířat (její odraz pak také nacházíme ve schopnosti malých dětí mluvit se vším okolo nich).<sup>169</sup>

Vůči ostatním živým bytostem člověk pocítuje soucit podle míry podobnosti, nejvyšší míru soucitu však cítí ve vztahu k druhému člověku. Podle biblického vyprávění proto člověk uspokojuje svoji touhu po nalezení sobě rovného teprve při pohledu na ženu, svoje „druhé já“.<sup>170</sup> V ní člověk ve svrchované míře miluje sebe a současně toho, jehož jsou oba obrazem, totiž Boha. Pojmenování se mění v uznání rovnosti, které člověk při pohledu na svoji družku vyzpívá v oslavné písni podle *Gn* 2,23. Jakkoli Herder vztah řeči a druhého na tomto místě ve svém výkladu biblického příběhu netematizuje a namísto toho se věnuje úvahám o manželství, lze říci, že právě v druhém člověku se společenství soucitu završuje ve společenství řeči, které je možné jen mezi sobě rovnými, rozumem nadanými bytostmi. (O potřebě tohoto společenství píše Herder v *Nejstarší zprávě* tehdy, když si všímá zvyku osamělého člověka mluvit se vším, co jej obklopuje, a co mu tak, byť nedostatečně, nahrazuje přítomnost druhých.)<sup>171</sup>

Tím, že Herder umísťuje počátek lidské řeči v souladu s biblickým textem do rajskeho stavu, vymezuje se proti Rousseauovi, pro nějž byl – přinejmenším v *Rozpravě o původu nerovnosti* – vznik řeči jedním z prvních projevů odcizení člověka a přírody (jejichž vzájemnou harmonii založenou v soucitu ovšem předpokládají oba). Pro Herdera lidská řeč vyrůstá z pouta lásky mezi člověkem a přírodou, jakkoli je současně také projevem lidského určení k vládě nad přírodou založené v rozumu. Ambivalentní povaha řeči, která je dána tím, že řeč je nejen projevem vzájemnosti, ale též odstupu, se projeví až s objevem lži, tedy zneužitím řeči, které hraje podle Herdera významnou roli v příběhu o pádu člověka.<sup>172</sup> V něm se slovo osamostatňuje a vyprazdňuje a stává se nástrojem svodu a moci. V důsledku toho se také otcovská a láskyplná vláda člověka nad přírodou, jež se odrážela v prvotní řeči, promění ve vládu tyranskou. Nikoli už láska, ale potřeba se stává jediným způsobem vztahování se člověka k přírodě. Prostřednictvím řeči člověk přírodu ovládá, vítězí nad ní v boji o přežití, ale současně jí přestává

---

<sup>169</sup> Srv. týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, str. 529, 567 n.

<sup>170</sup> Srv. tamt., str. 535.

<sup>171</sup> Srv. tamt., str. 568.

<sup>172</sup> Srv. tamt., str. 572–577.

naslouchat a rozumět. To pak také znamená, že v ní přestává vidět a cítit Boha.<sup>173</sup> Jak je zřejmé z jiných Herderových děl, zejména z *Fragmentů* (1767–1768), stejně jako z *Pojednání*, tento vývoj jde ruku v ruce s abstrahující a systematizující prací rozumu, jemuž hrozí, že bez kontaktu se smyslovostí a představivostí vytvoří do sebe uzavřený a současně bezobsažný svět. Jakkoli si Herder uvědomuje ambivalenci řeči a z ní vyrůstající lidské kultury, zůstává pro něj nicméně řeč a kultura tím, čím člověk jedině uskutečňuje svoje lidství a naplňuje svoje určení být Božím obrazem. Proto patří řeč již do ráje, a není teprve způsobem, jak je ráj opouštěn.

## Závěrem

Jakkoli Herder v *Nejstarší zprávě* připouští nezbytnost Božího podílu na vzniku lidské řeči, nelze v tomto spise nalézt nic, co by popíralo cokoli z toho, co napsal ve svém *Pojednání o původu řeči*. Stále je to člověk, kdo vytváří artikulovanou lidskou řeč. Fysikotheologická argumentace jeho protivníků,<sup>174</sup> podle níž krása, uspořádanost a dokonalost lidské řeči svědčí o jejím božském původu,<sup>175</sup> Herdera ani nyní nepřesvědčuje. Současně však svoji argumentaci z *Pojednání* doplňuje o podmínku, za níž jedině mohla lidská řeč vzniknout. Člověk se vztahuje ke světu prostřednictvím řeči jen proto, že svět k němu „mluví“, že se dává jeho rozumění a probouzí v něm potřebu výrazu. Na pozadí výkladu biblických textů Herder – bohužel někdy spíše v hádankách – rozvíjí úvahy o vztahu řeči a světa, které v *Pojednání* chybí a k nimž se mnohem později detailněji vrátí ve spise *Metakritika ke Kriticce čistého rozumu*. Lidský vynález řeči Herder v *Nejstarší zprávě* zasazuje do širšího metafyzického rámce a tvrdí, že lidská řeč v sobě specifickým způsobem odráží ontologické principy vládnuocí universu, jak jim rozumí na pozadí své spinozovsko-leibnizovské metafyziky, podle níž je veškerý svět výrazem jedné pořádkující síly projevující se v rozmanitosti dílčích, vzájemně interagujících organických sil.

V *Pojednání* jsou podmínkami vzniku řeči vyčlenění charakteristického znaku a souběžné přiřazení znaku vnějšího. Mohlo by se zdát, že

<sup>173</sup> Srv. tamt., str. 253 n.

<sup>174</sup> Srv. D. K. Kim, *Sprachtheorie im 18. Jahrhundert. Herder, Condillac und Süßmilch*, St. Ingbert 2002, str. 85–88.

<sup>175</sup> Srv. J. P. Süßmilch, *Versuch eines Beweises*, str. 15–17.

obojí je vůči tomu, k čemu se řeč vztahuje, totiž ke světu, do značné míry nahodilý.<sup>176</sup> Charakteristickým znakem se stane to, co nejnázve upoutá pozornost a nejlépe se pamatuje. Vnější znak je v počátcích řeči v některých případech přebírán ze zvuků přírody, v mnoha jiných je zvukovým vyjádřením pocitu. Řeč sice není ve svých počátcích ustavena podle Herdera konvenčně, ale přesto se v ní odráží pouze subjektivní postoj mluvčího, který toho jen málo vypovídá o věci samé. V dalším vývoji řeči spojeném s její fixací v tradici se i tato původní vazba řeči na prožívaný svět pomalu vytrácí. Různost řečí, která vznikla z vázanosti jednotlivých národů na odlišné přírodní podmínky a je dále posilována odlišností kulturního vývoje spojeného s budováním skupinové identity,<sup>177</sup> se zdá tuto nahodilost potvrzovat.

Tato nahodilost má však svoje meze, které Herder v *Nejstarší zprávě* vysvětluje pomocí svého výkladu o „Boží výuce“. Jak podle *Pojednání*, tak podle *Nejstarší zprávy* člověk řeč vytváří proto, že patří k jeho teleologicky pochopené přirozenosti: Jejím prostřednictvím uskutečňuje svoje lidství. Aby k tomu však podle *Nejstarší zprávy* mohlo dojít, musí na člověka působit „cizí síla“, Boží duch musí prostřednictvím přírody působit na lidského ducha. Toto působení člověk v přírodě pocítuje a dává mu v řeči výraz. Řeč tedy není ve vztahu ke světu nahodilá, nýbrž zachycuje a vyjadřuje jeho vnitřní dynamiku. To je také důvod, proč podle Herdera sloveso předchází ve vývoji řeči substantivu a poetické stádium vývoje řeči stádiu prozaickému a filosofickému.<sup>178</sup> Řeč není ustavována vzhledem do statické racionální struktury universa, nýbrž odráží dynamiku Božího působení ve světě, jeho vše prostupující a vše organizující moc. Řeč je jistě orgánem rozumu, ovšem rozumu činného, organizujícího a tvůrčího. Systematická struktura řeči, kterou zachycují gramatiky a která podle Herdera hypostazuje do metafyziky, je jen jakousi sedlinou této organizující činnosti rozumu. Svět ducha je stejně tak dynamický, organický a rozmanitý jako svět přírody, jež zrcadlí a současně završuje, neboť obojímu vládne jedna božská síla.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> Srv. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, str. 348 n.

<sup>177</sup> Srv. týž, *Frühe Schriften*, str. 791–799 (čes. překl. str. 83–89).

<sup>178</sup> Srv. pozn. 78.

<sup>179</sup> Tento příspěvek byl podpořen programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/HUM/016.

## ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag widmet sich der Darstellung von Herders frühen Sprachphilosophie auf dem Hintergrund der Frage nach dem menschlichen oder göttlichen Ursprung der Sprache, die insbesondere die deutsche Debatte in den sechziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts bestimmt hat. Im Fokus der Aufmerksamkeit steht die Interpretation von zwei Werken, in denen Herder die Frage nach dem Ursprung der Sprache scheinbar unterschiedlich beantwortet: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* und *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. Während in der *Abhandlung* Herder auf dem menschlichen Ursprung der Sprache beharrt, wird in der *Ältesten Urkunde* die Notwendigkeit des „göttlichen Unterrichts“ für ihren Ursprung angenommen. Es stellt sich also die Frage, ob Herder seine ursprüngliche Haltung revidiert hat. Wie jedoch der Artikel zeigt, handelt sich nicht um eine Revision, sondern um eine Ergänzung der Thesen der *Abhandlung* um metaphysische Voraussetzungen, die einen unabdingbaren Rahmen der Sprachphilosophie Herders bilden.

## SUMMARY

The article aims to present Herder's early philosophy of language against the background of the question regarding the human or divine origin of language, which influenced mainly the German discussion in the 1760s. It focuses on the interpretation of two writings in which Herder answers the question of the origin of speech in a seemingly different way: *A Treatise on the Origin of Language* and *The Oldest Document of the Human Race*. While in the *Treatise* Herder insists on the human origin of language, in *The Oldest Document* he admits the need for "God's teaching" for its origin. The question therefore arises as to whether Herder has revised his original position. However, we demonstrate that *The Oldest Document* is not a revision, but a supplement to the theses contained in the *Treatise* by metaphysical assumptions, which form an indispensable framework for Herder's philosophy of language.



# BÝT ČLOVĚKEM A BÝT FILOSOFE M PODLE J.-J. ROUSSEAU A

Hana Fořtová

## Úvod

Mnozí komentátoři dlouho považovali Rousseauovo dílo za směs protikladných tezí a paradoxů, čímž navazovali na tvrzení samotného autora, který si byl paradoxnosti svých textů vědom a upozorňoval na ni.<sup>1</sup> Mezi význačné paradoxy byl řazen například Rousseauův vztah k filosofii a filozofům: Rousseau na jedné straně podrobuje uvedenou disciplínu i její představitele ostré kritice, na druhé straně se příležitostně k filosofii hlásí a sám se za filosofa prohlašuje. Někteří interpreti však v posledních desetiletích přesvědčivě ukázali, že ženevský autor je ve svém díle jednotný myslitel<sup>2</sup> a že je třeba brát vážně i jiná jeho tvrzení, podle nichž ve svém

---

<sup>1</sup> „Jsem raději člověkem paradoxů než člověkem předsudků.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, II, in: týž, *Œuvres complètes* (= OC), IV, vyd. P. Burgelin, Paris 1969, str. 323. Viz také týž, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, III, in: týž, OC I, vyd. R. Osmond, Paris 1959, str. 932. Čísla stránek odkazují na souborné vydání Rousseauových děl v edici La Pléiade. Všechny překlady Rousseauových spisů v textu jsou naše vlastní, při překladu přihlížíme k případným existujícím českým překladům.

<sup>2</sup> Proti tehdy převládajícímu přesvědčení o nejednotnosti Rousseauova myšlení vystoupil Gustave Lanson ve slavné studii již roku 1912: G. Lanson, *L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, in: *Annales Jean Jacques Rousseau*, 8, 1912, str. 1–32. Z novějších interpretací je třeba zmínit knihu: V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris 1974, kde je daná otázka pojednána zevrubně. Lanson ve své argumentaci vychází z Rousseauovy knihy *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, kde Rousseau proklamuje jednotu vlastního systému. Toto dlouho opomíjené dílo považují za vstupní bránu do Rousseauova myšlení umožňující uchopit jeho jednotu též překladatelé a editoři anglického vydání Rousseauových souborných děl: J.-J. Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques. Dialogues*, in: *The Collected Writings of Rousseau*, I, vyd. R. D. Masters – Ch. Kelly, Hanover – London 1990. Masters z této pasáže vychází už ve své interpretaci Rousseauova politického myšlení: R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton 1968.

díle předkládá určitý „systém“.<sup>3</sup> To se týká i otázky po Rousseauovi-filosofovi, kterou se budeme zabývat v naší studii a jejíž zodpovězení – jak se ukazuje – nemůže být pouze řešením určitého paradoxu. Zkoumání, jak Rousseau chápe úlohu filosofie a v čem podle něj soudobá filosofie selhává, nás totiž dovádí k problému postavení rozumu v jeho epistemologii a k tomu, co je podle Rousseaua kritériem pravdy.<sup>4</sup>

Naše výchozí otázka je následující: jak Rousseau obhajuje sebe sama jakožto filosofa, a na čem zároveň zakládá svoje odmítnutí ostatních filosofů? Kdy a proč je podle něj nutné odklonit se od knih a následovat přírodu či přirozenost?<sup>5</sup> Odpověď na tyto otázky budeme hledat napříč Rousseauovým dílem. Vyjdeme z *Rozpravy o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*,<sup>6</sup> kde se Rousseau snaží vyřešit otázku, kterou sám považuje za filosofické tázání *par excellence*. Problematika druhé *Rozpravy* nás dovede ke zkoumání role rozumu a vysvětlení toho, proč podle Rousseaua soudobé filosofy jejich rozum k pravdě nevede. Toto zkoumání nám umožní uchopit základní odlišení, které se v druhé *Rozpravě* objevuje a které je určující pro Rousseauův náhled na dějiny a na postavení člověka ve světě: o přeměnu lásky k sobě samému v sebelásku a o rozpor mezi „být“ a „jevit se“. Odhalení těchto rozporů nás

<sup>3</sup> Rousseau sám mluví o jednotě svého díla a o „systému“ na více místech, nejznámější je pasáž z jeho korespondence: J.-J. Rousseau, *Lettre à Malesherbes, le 12 janvier 1762*, in: týž, *Lettres philosophiques*, vyd. H. Gouhier, Paris 1974, str. 82–83. Stejnou myšlenku Rousseau zopakuje ve svém pozdním díle *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, II, str. 932–933, viz také předchozí poznámku.

<sup>4</sup> Tématem Rousseauovy epistemologie se zabývá také Jan Maršálek v článku věnovaném především *Rozpravě o vědách a umění*, viz J. Maršálek, *Rousseauova (politická) epistemologie klamu*, in: *Refluxe*, 42, 2012, str. 43–62. Jan Maršálek je též autorem článku týkajícího se Rousseauova *Eseje o původu jazyků* a jeho českého překladu, který se v dílčích bodech překrývá s naším textem, viz J. Maršálek, *Ztracené punctum Rousseauova Eseje o původu jazyků*, in: *Refluxe*, 53, 2017, str. 175–193.

<sup>5</sup> Ve francouzštině „nature“ zahrnuje jak normativní, tak deskriptivní rozměr pojmu. Více k tomuto tématu viz J. Erhard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1963.

<sup>6</sup> Dále v textu jako „druhá *Rozprava*“, v poznámkách pod čarou jako *Discours sur l'inégalité*. Této *Rozpravě* se v češtině věnuje především kniha M. Sobotky *Jean-Jacques Rousseau. Od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015; z poněkud odlišného hlediska pak na propojenost obou spisů poukazuje M. Znoj v příspěvku ve sborníku textů k Rousseauovi: M. Znoj, *Rousseauův krok od „Původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, in: M. Loužek (vyd.), *J.-J. Rousseau, 230 let od úmrtí*, Praha 2008, str. 11–21. My se zde zabýváme pouze jedním z aspektů tohoto v mnoha ohledech zásadního spisu v rámci celého Rousseauova díla.

postaví před otázku svědomí,<sup>7</sup> jež má podle Rousseaua hrát důležitou roli při hledání pravdy, a vztahu svědomí a rozumu. Závěrem se vrátíme k úvodnímu tázání našeho textu, tedy jakým způsobem přistupuje Rousseau k možnosti být filosofem. Jak uvidíme, Rousseau se sám za filosofa považuje ve smyslu, v jakém definuje předmět filosofie v druhé *Rozpravě*, a toto přesvědčení silně stvrdí i ve svém posledním, nedokončeném díle *Dumy samotářského chodce*. Přes nesporný vývoj Rousseauova myšlení tak lze v této otázce sledovat jednotnou linii, která umožňuje zasadit problematiku úkolu filosofie do celku toho, co autor nazývá svým „systémem“.<sup>8</sup>

### Rousseauovy paradoxy

Rousseauův kritický až odmítavý postoj k filosofii a především k filosofům je dobře známý. Nejde přitom jenom o „philosophes“ v čele s Diderotem, vůči nimž Rousseauův vztah přešel postupem času od blízkého přátelství a spolupráce až k otevřené nevraživosti.<sup>9</sup> Rousseau se vyjadřu-

<sup>7</sup> Ve francouzštině „conscience“, překlad tohoto pojmu do češtiny není úplně jednoduchý, překlad „svědomí“ v nás může vyvolat myšlenku na sebe-hodnocení, které však Rousseau nemá na mysli, spíše mu jde o „vnitřní přesvědčení“. Viz dále v textu a též poznámku č. 55.

<sup>8</sup> V článku se omezuje na představení základních charakteristik Rousseauova myšlení, které jsou uvedeny v tomto odstavci (láska k sobě samému, sebeláska, úloha rozumu a svědomí, protiklad „být“ a „jevit se“) pouze ve vztahu k tomu, jak Rousseau chápe úlohu filosofie. Neklademe si nijak nárok na to, představit je vyčerpávajícím způsobem. Základní interpretace v těchto otázkách přinesli ve svých komentářích k Rousseauovu dílu a v samostatných studiích především P. Burgelin, R. Derathé, R. D. Masters, J. Starobinski, V. Goldschmidt, v novější době pak B. Bernardi, A. Charrak, G. Radica, P. Riley, R. Wokler a další.

<sup>9</sup> Složitý a posléze nepřátelský vztah Rousseaua k Diderotovi i ostatním osvícencům dobře popisuje Cranston ve svém třídílném životopisu Rousseaua (M. Cranston, *Jean-Jacques. The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754*, London 1983; týž, *The Noble Savage. Jean-Jacques Rousseau, 1754–1762*, Chicago 1991; týž, *The Solitary Self. Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, Chicago – London 1997). Rousseau se vyjadřuje k filosofii a filosofům odmítavě opakovaně, např. již v Předmluvě k *Rozpravě o vědách a umění* (1749): „Ve všech dobách tu budou lidé, stvoření, aby se podřídili mínění svého století, své země a své společnosti: tímto míněním je dnes mocný krasoduch a filosof, který by byl v době Ligy považován pouze za fanatika.“ (J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in: týž, *OC III*, vyd. F. Bouchardy, Paris 1964, str. 3). Ještě ostřejší je Rousseau v *Dialozích*: „Zemřel Fréron. Někdo se ptal, kdo složí jeho epitaf. *Ten, kdo jako první naplve na jeho hrob*, odpověděl okamžitě pan Marmontel. I kdyby mi neřekli,

je kriticky a odmítavě k filosofii i filosofům obecně, a to nejen ve druhé *Rozpravě*. V tomto díle však najdeme jeho snad nejpříkřejší odsouzení filosofie:

„Rozvažování obrací člověka k němu samému, odděluje jej od všeho, co jej obtěžuje a zarmucuje. To filosofie ho izoluje, to skrže ni říká ve skrytu při pohledu na trpícího člověka, zahyň, chceš-li, já jsem v bezpečí. Pouze nebezpečí společnosti jako celku ohrožují klidný spánek filosofa a burcují jej z jeho lůžka. Můžeme mu beztravně pod okny zardousit bližního, stačí, aby si filosof zacpal uši a našel si nějaký důvod, aby zabránil přirozenosti, která se v něm bouří, ztotožnit se s tím, koho vraždí. Divoch postrádá toto obdivuhodné nadání a kvůli nedostatku moudrosti a rozumu vždy vidíme, jak se zbrkle oddává prvnímu lidskému citu.“<sup>10</sup>

Tato ostrá satira je v souladu s úvodem *Rozpravy*, kde autor opakovaně tvrdí, že žádný filosof nebyl schopen dojít zpět k přirozenému stavu<sup>11</sup> a že „všechny vědecké knihy ... nás učí pouze vidět lidi tak, jak se sami utvořili“.<sup>12</sup> Tomu pak odpovídá i Rousseauovo poetické zvolání: „Ó člověče, ať již pocházíš z kterékoli končiny, ať již jsou tvé názory jakékoli, slyš: takové jsou tvé dějiny, jak jsem je četl, věřím, že nikoli v knihách tvých druhů, kteří lžou, ale v přírodě, která nikdy nelže.“<sup>13</sup>

Přesto se Rousseau k filosofii hlásí, když v Předmluvě k druhé *Rozpravě* píše: „Proto také považuji téma této rozpravy za jednu z nejzajímavějších otázek, které filosofie může nabídnout, a naneštěstí pro nás za jednu z nejnáročnějších z těch, jež by filosofové mohli rozřešit.“<sup>14</sup> Tématem druhé *Rozpravy* je přitom otázka, „jaký je původ nerovnosti mezi

---

kdo je autorem těchto slov, býval bych uhlol, že pocházejí z úst filosofa a že patří do tohoto století.“ J.-J. Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, str. 890, poznámka pod čarou.

<sup>10</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in: *týž, OC III*, Paris 1964, str. 156. Všechny citace z druhé *Rozpravy* využívají překlad, který vyjde pod názvem *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* roku 2021 v Nakladatelství Karolinum.

<sup>11</sup> „Všichni filosofové, kteří zkoumali základy společnosti, pocítovali nezbytnost vydat se nazpět až k přirozenému stavu, nikomu se to však nepodařilo.“ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 132.

<sup>12</sup> Tamt., str. 125.

<sup>13</sup> Tamt., str. 133.

<sup>14</sup> Tamt., str. 122.

lidmi a zda tuto nerovnost stvrzuje přirozený zákon“.<sup>15</sup> Jak Rousseau uvádí, abychom mohli poznat zdroj nerovnosti mezi lidmi, musíme uvažovat o lidech obecně, tématem druhé *Rozpravy* je tedy člověk samotný, takový, „jakého jej stvořila příroda“,<sup>16</sup> a toto uvažování je výsostně filosofické. Rousseau proto také v úvodu této *Rozpravy* zdůrazňuje, že jeho zkoumání není historickým, antropologickým ani theologickým studiem lidských dějin, ale tázáním po povaze člověka:

„Začněme tedy tím, že dáme stranou všechny fakty, neboť se netýkají dané otázky. Je zapotřebí nebrat výzkumy, do nichž se můžeme ohledně tohoto tématu pustit, za historické pravdy, nýbrž pouze za hypotetické a podmíněné úvahy, které jsou vhodnější k tomu, aby osvětlily povahu věcí, než aby odhalily jejich skutečný původ, a které se podobají každodenním výzkumům našich fyziků ohledně stvoření světa.“<sup>17</sup>

Ke svému slavnému tvrzení, že je třeba dát „stranou všechny fakty“, se Rousseau vrací v závěru první části druhé *Rozpravy*, kdy opět zdůrazní, že úkol, který před ním stojí, je filosofický, neboť se týká podstaty věcí a člověka a pouze filosofie je schopna dát předpoklady do příčinných souvislostí.<sup>18</sup> Teprve budeme-li chápat, že předmět druhé *Rozpravy* je filosofický, že jejím cílem je přednést hypotézy, které by „osvětlily povahu věcí“, nikoli vytvářet dohady o možném dějinném vývoji lidského druhu od prvotního stavu samotářského divocha až k civilizovanému člověku hromadícímu majetek, porozumíme tomu, proč podle Rousseaua přírodní člověk, tak jak jej v druhé *Rozpravě* popisuje, nejspíš nikdy neexistoval.<sup>19</sup>

K tomuto paradoxu, kdy Rousseau odmítá filosofy a filosofii své doby a zároveň se sám k filosofii přihlašuje, můžeme připojit další:

---

<sup>15</sup> Tamt., str. 129.

<sup>16</sup> Tamt., str. 122.

<sup>17</sup> Tamt., str. 132–133.

<sup>18</sup> Tamt., str. 162–163.

<sup>19</sup> „Není totiž jednoduchým úkolem rozplést a objasnit, co je ve stávající přirozenosti člověka původního a co umělého, a dobře poznat stav, který již neexistuje, který snad ani neexistoval, který pravděpodobně nikdy existovat nebude, a o němž je přesto nezbytné mít správné představy, abychom mohli dobře posuzovat náš současný stav.“ Tamt., str. 123. Srv. též: „Řeknete, že takový člověk [divoch] neexistuje; buďtež. Můžeme však jeho existenci předpokládat.“ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, in též, *OC IV*, str. 952.

Rousseau, který byl samoukem a své vzdělání získal téměř výhradně studiem knih,<sup>20</sup> přičemž, jak ukázali moderní interpreti, jeho znalosti byly na svoji dobu velmi dobré i v takových oblastech, jako je matematika či chemie,<sup>21</sup> vyzývá k odklonu od knih: „Zavřel jsem všechny knihy...“<sup>22</sup> Tuto pasáž, kterou můžeme postavit vedle výše uvedené citace, že autoři knih na rozdíl od přírody „lžou“, nalezneme ve slavném *Vyznání víry savojského vikáře*, kde Rousseau předkládá vlastní představu víry, která se obejde bez zázraků a bez Písma a která spočívá pouze na rozumu a svědomí člověka. Je zřejmé, že chceme-li v našem uvažování postoupit kupředu, musíme se obrátit ke zkoumání lidské přirozenosti.

## Úkol filosofie podle Rousseaua

V druhé *Rozpravě* spatřuje Rousseau úkol filosofie v poznání člověka,<sup>23</sup> přičemž jednou z možných cest k řešení úkolu má být poznání

<sup>20</sup> Rousseau pocházel ze Ženevy, své rodné město však opustil v necelých šestnácti letech roku 1728 v době, kdy zde byl v učení, a nikdy nezískal žádné vyšší vzdělání.

<sup>21</sup> Co se týče matematiky, viz např. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, III,2. Na dobrou úroveň Rousseauových znalostí chemie upozornil především B. Bernardi, spolueditor Rousseauových *Institutions chimiques* (Paris 1999), který jako první poukázal na jejich význam pro celé Rousseauovo dílo (viz B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris 2006). Přítomnost chemických metafor Bernardi odkrývá ve svých poznámkách k vydání *Společenské smlouvy* (J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, vyd. B. Bernardi, Paris 2001). Vztahu Rousseaua k přírodním vědám se věnuje kniha B. Bensaude-Vincent – B. Bernardi (vyd.), *Rousseau et les sciences*, Paris 2003.

<sup>22</sup> Celá citace zní: „Zavřel jsem tedy všechny knihy. Jen jediná kniha je otevřena zraku všech, kniha přírody.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 624. Na tento paradox upozorňuje editor druhé *Rozpravy*, J. Starobinski: J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inegalité*, str. 1298, pozn. 3. Tuto provokativní tezi je třeba zařadit právě do kontextu, v němž se v *Emilovi* objevuje. Rousseau samozřejmě četl celý život; pokud bychom měli v jeho případě mluvit o odklonu od knih, šlo by v závěru jeho života o odklon od literatury jeho doby směrem k antickým autorům (především Plútarchovi) a k botanickým spisům.

<sup>23</sup> Tak se Rousseau vyjadřuje například ve svém posledním díle, *Dumy samotářského chodce*: J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire* (dále jako *Rêveries*), vyd. A. Grosrichard – F. Jacob, Paris 2018, str. 213 (Troisième Promenade). Rousseau napříč celým svým dílem ve shodě s dalšími francouzskými osvícenci (např. Montesquieu) odmítá metafyziku, o níž se vyjadřuje sarkasticky.

sebe samého.<sup>24</sup> Hned v úvodu Předmluvy Rousseau odkazuje na nápis v delfském chrámu a uvádí, že znalost člověka je zároveň „nejužitečnější a nejméně pokročilou ze všech lidských znalostí“.<sup>25</sup> „Nejužitečnější“, protože pouze ona nám umožní správně pochopit neutěšený stav, v němž se podle Rousseaua nacházíme, a dokud neporozumíme příčinám tohoto stavu, nemůžeme se pokusit naše postavení zlepšit; „nejméně pokročilou“, neboť všichni starší autoři podle Rousseaua vkládali do člověka v přirozeném stavu vlastnosti a znalosti, které získává až postupným vývojem,<sup>26</sup> takže, slovy samotného autora, činili „z člověka filosofa dříve, než z něj učiníme člověka“.<sup>27</sup> Cílem je tudíž pravda o člověku. Důležité však je, že Rousseau tuto pravdu hlásá na dvou rovinách. Jednak jde o rovinu obecnou – k tomuto poznání směřuje celá druhá *Rozprava*, konečného rozvinutí se jí dostane v Rousseauových vrcholných dílech, ve *Společenské smlouvě* z pohledu člověka jakožto občana a v *Emilovi*, jehož tématem je výchova dítěte v muže (a skrze Sofii i v ženu). Jednak jde o rovinu osobní – má-li být jeho teoretické rozvažování platné, je podle Rousseaua nezbytné, aby byl pravdivý též on sám jako člověk. Z tohoto hlediska zastávají jeho posmrtně vydané autobiografické spisy (*Vyznání*, *Dialogy* a *Dumy*) srovnatelné postavení se základními spisy jeho „systému“, který je završen právě vydáním *Společenské smlouvy* a *Emila* roku 1762. Tato pravda o něm samém se podle autora týká nejprve jeho

---

<sup>24</sup> V úvodu k novému kritickému vydání knihy *Rousseau, juge de Jean-Jacques* editor knihy J.-F. Perrin píše, že v Rousseauově díle nalzáme postupně čtyři pokusy, jak uchopit přirozeného člověka skrze člověka společenského: kromě uvážené knihy, která celý podnik završuje, to je nejprve deduktivní postup druhé *Rozpravy*, dále výchova dítěte v souladu s přírodou v *Emilovi* a konečně vývoj jedince a jeho postupné zcizení ve *Vyznáních*, viz J.-F. Perrin, *Introduction*, in: J.-J. Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, Paris 2019, str. 76.

<sup>25</sup> Týž, *Discours sur l'inégalité*, str. 132–133.

<sup>26</sup> Určitou výjimku představuje v tomto ohledu Montesquieu, ovšem jeho představení přirozeného stavu v *Duchu zákonů* zabírá pouze dvě strany a je v duchu Puffendorfa vedeno stoickou myšlenkou přirozené sociability. Viz Montesquieu, *O duchu zákonů*, I, 2, přel. H. Fořtová, Praha 2010, str. 17–19. Rousseau navazuje na Montesquieuovy výhrady k představení přirozeného stavu u Hobbese. Viz V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, str. 189–217.

<sup>27</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 126. Protimluv, který věta obsahuje, prozrazuje rétorickou povahu celé *Rozpravy*, ale odkazuje též na samotný problém toho, co činí člověka člověkem, viz Rousseauova debata v poznámkách k *Rozpravě* (především Poznámka X.) ohledně tvorů nalezených v pralesích a podobajících se přírodním lidem. K tomuto tématu viz R. Wokler, *Perfectible Apes in Decadent Cultures. Rousseau's Anthropology revisited*, in: týž, *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*, Princeton 2012, str. 1–28.

zevnějšíku a způsobu života, k jehož reformě Rousseau v určitém okamžiku přistupuje,<sup>28</sup> ústřední je však samozřejmě jeho vnitřní reforma, pravdivost, přímost a spravedlnost v jednání a psaní.<sup>29</sup> Tímto způsobem je také možné vykládat heslo, které Rousseau počínaje apologetickým spisem *Lettres écrites de la montagne* (Dopisy z hory, 1764) vkládá do záhlaví svých spisů: *Vitam impendere vero*.<sup>30</sup> To je tradičně překládáno jako „zasvětit život pravdě“, může to však také znamenat „ručit svým životem za pravdu“.<sup>31</sup>

Operace vedoucí k „osvětlení povahy věcí“,<sup>32</sup> kterou Rousseau vyhlášíje v úvodu druhé *Rozpravy* obratem „začneme tedy tím, že dáme stranou všechny fakty“ a která má vést k poznání přirozenosti člověka, má

<sup>28</sup> „Opustil jsem svět a jeho okázalost, zřekl jsem se veškeré parády, již žádný kord, žádné hodinky, žádné bílé punčochy, zlaté prošívání, pokrývka hlavy; prostičká paruka, dobrý, hrubý soukenný šat, a ještě lépe než to vše, ze svého srdce jsem vyrval všechny žádosti a tužby, jež dávají cenu všemu tomu, co jsem opouštěl. Vzdal jsem se místa, které jsem tehdy zastával a na něž jsem se vůbec nehodil, a začal jsem opisovat noty od stránky, což je zaměstnání, k němuž jsem vždy měl rozhodnou chuť. Svoji reformu jsem neomezil na vnější věci. Cítil jsem, že ona sama vyžaduje jinou reformu, bez pochyby těžší, ale nutnější, v mém smýšlení, a rozhodnutý nedělat ji nadvakrát, rozhodl jsem se podřídit své nitro přísnému zkoumání, které je mělo upravit pro zbytek mého života tak, jak jsem je chtěl mít v hodině smrti.“ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 217–218 (Troisième Promenade). Rousseau se živil opisováním not prakticky až do své smrti. Podle Hulliunga Voltaire v Rousseauovi kvůli jeho odmítnutí společnosti pařížských salonů spatřoval hrozbu pro osvícenství, za jehož vůdce se považoval. M. Hulliung, *Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge 2001, str. 57.

<sup>29</sup> Viz mimo jiné *Lettre à M. de Franquières*, kde o sobě Rousseau prohlašuje: „jsem spravedlivý“, viz J.-J. Rousseau, *Lettre à M. de Franquières*, le 15 janvier 1769, in: týž, *Lettres philosophiques*, H. Gouhier (vyd.), str. 172. To, že je dobrý (nikoli však ctnostný), Rousseau tvrdí opakovaně ve *Význáních* i v *Dumách*. Pravdivost vůči sobě samému však při líčení vzpomínek nutně neznamená exaktnost či shodu se skutečností. Viz Ch. Kelly, *Rousseau's Confessions*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, str. 302–328.

<sup>30</sup> Viz J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in: týž, *OC* III, str. 683. Původně jde o verš z Iuvenaliových *Satir* (IV,91); Rousseau se k tomuto heslu hlásí již v *Dopise d'Alembertovi* (1758).

<sup>31</sup> To ukazují vydavatelé *Rêveries* v úvodu ke kritickému vydání: A. Grosrichard – F. Jacob, *Introduction*, in: J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 35. *Impendere* podle slovníku značí „vážit“, „odvažovati“, možný český překlad je tedy také „Životem vážit pravdu“. J. M. Pražák – F. Novotný – J. Sedláček, *Latinsko-český slovník*, Praha 1933, s. v. *impendo*.

<sup>32</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 133, viz citace výše, str. 101.



být operací rozumu, jak na to ukazuje použití slovesa „dokázat“ v pasáži, kde se Rousseau sám k tématu druhé *Rozpravy* vrací.<sup>33</sup> Jestliže však jde o rozumovou operaci a jestliže v ní všichni dosavadní filosofové selhali, musíme si položit otázku, v čem jsou rozumové postupy filosofů mylné, v čem jejich rozum chybuje? Rousseau na to odpovídá jednoznačně: rozum filosofů podléhá *mínění*.<sup>34</sup>

Ještě předtím, než přistoupíme k bližšímu rozboru toho, co Rousseau myslí tímto obratem, který ve svých spisech opakuje v rozmezí mnoha let, zdůrazněme jeho předpoklady: mínění vzniká uvnitř lidské společnosti, v níž se její členové vzájemně pozorují a hodnotí. Jestliže však u filosofů jejich rozum podléhá mínění, můžeme nalézt rozum mezi lidmi dříve, než se lidé začali vzájemně srovnávat? Nebo jsou rozum a vzájemné soupeření mezi lidmi propojeno? Pak by ovšem bylo otázkou, zda mohou filosofové svůj rozum vůbec kdy vysvobodit z tlaku, jenž ve společnosti vytváří názory jejích členů.

Když Rousseau hodnotí své filosofické soupeřníky, uznává, že mnoho z nich filosofuje učeněji než on a snaží se poznat uspořádání vesmíru i lidské přirozenosti. Avšak tito lidé podle něho „studovali lidskou přirozenost, aby mohli hovořit učeněji, nikoli aby poznali sebe; pracovali na tom, aby poučili druhé, nikoli aby v nitru sami sebe osvětili“.<sup>35</sup> Cílem filosofů je tedy pouze vyniknout a ukázat svoji nadřazenost nad druhými;

<sup>33</sup> Rousseau použije stejné sloveso dokonce dvakrát ve stejném kontextu, poprvé v poznámkách k *Rozpravě*, podruhé v již zmiňovaném *Lettre à Christophe de Beaumont*, v němž hájí svoje předchozí díla: „Lidé jsou zlí; smutná a přetrvávající zkušenost nás zprošťuje potřeby věc dokazovat. Přesto je člověk přirozeně dobrý, věřím, že jsem to dokázal.“ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 202 (Note IX). „Jestliže je člověk ze své povahy dobrý, jak jsem, jak věřím, dokázal [v druhé *Rozpravě*]...“ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 945. Jde o tezi, kterou můžeme v jistém slova smyslu chápat jako shrnutí Rousseauova zkoumání v druhé *Rozpravě*, neboť v tomto tvrzení je obsažen jak přechod od lásky k sobě samému (amour de soi) v přirozeném stavu k sebelásce (amour propre) ve společnosti, tak rozpor mezi „být“ (être) a „jevit se“ (paraître). Více viz dále v textu. Co se týče pojmu „démontrer“, podle francouzského výkladového slovníku značí: „stanovit pravdu zřejmým a přesným způsobem“; „prokázat pomocí důkazu“, „dokázat [příklad] pomocí přesvědčivých argumentů“, viz *Le Petit Robert de la langue française*, elektronická verze, 2017, s. v. *démontrer*. V komentáři k *Lettre à Christophe de Beaumont* klade H. Gouhier důraz na racionální povahu celého podniku: H. Gouhier, *Notes*, in: J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 945, pozn. 1.

<sup>34</sup> Ve francouzštině „opinion“. Viz např. J.-J. Rousseau, *Lettre à Voltaire*, in: týž, *OC IV*, str. 1063–1064; stejný názor se objevuje i ve třetí procházce *Dum samotářského chodce*, která se věnuje tématu filosofie a filosofů.

<sup>35</sup> J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 213 (Troisième Promenade).

filosofové nehledají pravdu, ale cestu k prosazení sebe sama.<sup>36</sup> Důvodem je, že jsou vedeni sebeláskou, nikoli láskou k sobě samým.

Rozlišení mezi sebeláskou a láskou k sobě samému je jedním z ústředních bodů druhé *Rozpravy*. V přirozeném stavu divoch nejprve pociťuje touhu zachovat sebe sama:

„Spatřuji v ní [v lidské duši], jak se domnívám, dvě zásady předcházející rozumu, z nichž první nás vroucně vede k zájmu o naše vlastní blaho a zachování nás samých a druhá v nás vzbuzuje přirozený odpor k tomu, být svědkem smrti či utrpení jakékoli bytosti nadané citem, a především bytostí nám podobných.“<sup>37</sup>

Přestože se zde samotný pojem láska k sobě (amour de soi) neobjevuje, je to první místo, kde Rousseau tento cit (spolu se soucitem) zmiňuje. Podle Rousseaua tyto dva principy tvoří základ přirozeného práva; rozum i touha žít ve společnosti v tomto stavu chybí a nejsou ani potřebné, neboť princip lásky k sobě samému a k druhým (který se projevuje skrze slitovnost)<sup>38</sup> sám o sobě zajišťuje pokojné soužití: člověk je samozřejmě veden nejprve snahou zachovat sám sebe, pokud však nemusí, druhým neškodí. Catherine Larrèreová tak v této souvislosti mluví o funkční dobrotě divocha, resp. slovy samotného Rousseaua, „divoši nejsou zlí právě proto, že nevědí, co je to být dobrým“.<sup>39</sup> Rozlišení dobrého a zlého přichází až tehdy, když se u člověka začíná rozvíjet rozum.

<sup>36</sup> „Filosofie bude však vždy pohrdat rozumem, pravdou i samotným časem, protože jejím zdrojem je lidská pýcha, která je silnější než všechny tyto věci.“ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts, Observations (Réponse à Stanislas)*, in: týž, *OC III*, str. 46.

<sup>37</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 125–126. Podrobně pak Rousseau analyzuje protiklad amour de soi a amour propre v poznámce XV i jinde ve svém díle (*Emile*, IV, str. 489; *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 936; *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, I, str. 669). K tomuto protikladu viz např. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris 1971.

<sup>38</sup> Zásadní otázkou zůstává, zda jde o jeden, či dva principy. Bernardi se v komentáři k *Rozpravě* kloní k tomu, že Rousseau záměrně nechává otázku otevřenou a že jestliže *Rozprava* analyzuje zkažení těchto principů a jejich oddělení, *Emil* a *Společenská smlouva* ukazují na jejich možnou jednotu. Viz B. Bernardi, *Notes*, in: J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris 2008, str. 208, pozn. 33.

<sup>39</sup> Týž, *Discours sur l'inégalité*, str. 154. Viz C. Larrère, *J.-J. Rousseau [s. v.]*, in: P. Raynaud – S. Rials (vyd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris 2003.

Rozum je však podle Rousseaua přirozený, a je proto nezbytné přesně vymezit, jak autor řeší otázku postavení rozumu v rámci lidské přirozenosti. V předchozí citaci Rousseau uvádí, že oba uvedené principy „předcházejí rozumu“; člověk podle něj rozum v přirozeném stavu má, aniž by jej používal.<sup>40</sup> Rousseau též mluví o tom, že rozum existuje u divocha jako možnost čekající na své rozvinutí.<sup>41</sup> K tomu dochází díky lidské schopnosti se zdokonalovat (perfectibilité) a svobodné vůli, kterou člověk na rozdíl od ostatních živočichů disponuje. Ze stejného důvodu však nejde o vývoj nevyhnutelný a Rousseau tvrdí, že k přechodu do společenského stavu, v němž se rozum u lidí rozvíjí, jsou nutné „jedi- nečné a náhodné souběhy příčin... , k nimž by nikdy nemuselo dojít“.<sup>42</sup> Interpreti zdůrazňují těžkosti, jimž Rousseau v této otázce čelí,<sup>43</sup> neboť v celé své úvaze o přirozeném stavu zdůrazňuje soběstačnost a spokojenost divocha spolu s přirozenou hojností země a jejich plodů.<sup>44</sup>

Spolu s rozvojem mezilidských vztahů přichází nové vášně, jež jsou spojené se životem v přítomnosti druhých a jež vycházejí ze sebelásky, dále rozum a stále více se rozvíjející společenskost. Rousseau se vyjadřuje v tom duchu, jako by sebeláska byla transformací lásky k sobě samému pod tlakem společnosti; její zdroj by tak byl týž. Tuto hypotézu

---

<sup>40</sup> V *Lettre à M. de Franquières* Rousseau píše: „divoký člověk bez kultury, který ještě nijak nepoužil svůj rozum a kterého vedou pouze jeho choutky...“, viz J.-J. Rousseau, *Lettre à M. de Franquières, le 15 janvier 1769*, in: *Lettres philosophiques*, vyd. H. Gouhier, str. 175. Rousseau zde zřetelně polemizuje s Pufendorfem a s celou přirozenoprávní tradicí 17. století, která nahlíží na člověka v přirozeném stavu jako na racionální bytost, slovy Pufendorfa morální bytost, vybavenou od počátku rozumem a vůlí. Viz S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, přel. J. Barbeyrac, I,1, § 2. K vlivu Pufendorfa a celé přirozenoprávní tradice na Rousseaua viz R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1950.

<sup>41</sup> Tak se Rousseau vyjadřuje především ve druhé *Rozpravě*.

<sup>42</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 140. V závěru první části autor uvádí „nahodilý souběh více cizích příčin, které se nemusely nikdy zrodit“ (tam., str. 162). Právě tyto „cizí příčiny“ vedou podle Rousseaua ke vzniku nových potřeb a zároveň dovedností, jejichž vývoj nakonec vyústí v hrozivý stav vzájemného nepřátelství ne nepodobný Hobbesovu líčení přirozeného stavu. Viz T. Hobbes, *Leviathan*, XIII.

<sup>43</sup> Např. R. Derathé (*Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1948, str. 20) považuje tento bod za nejslabší část celé Rousseauovy teorie.

<sup>44</sup> Rousseau zde polemizuje s Pufendorfem, podle něhož přirozená slabost člověka v přirozeném stavu zakládá jeho společenskou povahu (sociabilité), a tedy přirozené právo (S. Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, II, II, par. 15). O přirozené slabosti a plachosti mluví v *Duchu zákonů* též Montesquieu (*O duchu zákonů*, II, str. 18). Viz V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, str. 133–156.

podporuje skutečnost, že Rousseau někdy dokonce oba pojmy zaměňuje.<sup>45</sup> Avšak rozdíl mezi oběma je zásadní, neboť zatímco láska k sobě samému je cit přirozený, který vyjadřuje základní touhu zachovat sebe sama a který umožňuje pokojné soužití ve vzájemné netečnosti, „sebeláska je cit pouze souvztažný, strojený, zrozený ve společnosti“.<sup>46</sup> Sebeláska tedy vzniká společně s rozvíjením společenských vztahů, kdy lidé začínají hledět jeden na druhého, shlížet na sebe očima druhých, porovnávat se a kdy dochází ke zrodu mínění:

„Pokud tomu takto správně rozumíme, tvrdím, že v našem původním stavu, ve skutečném přirozeném stavu, sebeláska neexistuje. Neboť každý člověk sám o sobě na sebe nahlíží jako na jediného diváka, který ho pozoruje, jako na jedinou bytost na světě, která se o něj samého zajímá, jako na jediného soudce jeho vlastních zásluh, takže není možné, aby v jeho duši mohl vyklíčit cit, vyvěrající z porovnání, jichž není schopen. Ze stejného důvodu nemůže tento člověk pociťovat ani nenávisť, ani touhu po pomstě, vášně, které se mohou zrodit pouze na základě mínění o nějaké utržené urážce.“<sup>47</sup>

Právě mínění, jak jsme výše viděli, je tím, co vede filosofy na scesti. Musíme si však uvědomit, že problémem zde není samotný fakt závislosti našeho jednání na mínění: „Co máme dělat, závisí velmi na tom, v co máme věřit, a ve všem, co se netýká prvotních přirozených potřeb, jsou naše mínění pravidlem našeho jednání.“<sup>48</sup> Divoch v přirozeném stavu pociťuje pouze základní potřeby, které je schopen sám naplnit, je

<sup>45</sup> „Jediná člověku přirozená vášeň je láska k sobě samému neboli sebeláska pochopená v širokém významu. Tato sebeláska sama o sobě nebo ve vztahu k nám je dobrá a užitečná...“ J.-J. Rousseau, *Emile*, II, str. 322.

<sup>46</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 219 (pozn. XV).

<sup>47</sup> Tamt., str. 208–214 (pozn. X). Rozvoj sebelásky a s tím spojené proměny mezilidských vztahů vedou ke zrodu protikladu mezi „být“ a „jevit se“, který Rousseau shrnuje na vlastní zkušenosti těmito slovy: „Jakmile jsem byl schopen pozorovat lidi, díval jsem se, jak jednájí, a poslouchal jsem, jak mluví. Viděl jsem, že jejich jednání se vůbec nepodobá jejich promluvám, takže jsem hledal důvod této nepodobnosti a zjistil jsem, že být a jevit se pro ně byly dvě tak odlišné věci, jako konat a mluvit, takže tento druhý rozdíl byl příčinu prvního rozdílu a měl sám v sobě příčinu, kterou mi zbývalo nalézt.“ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 966–967. Zásadní interpretaci těchto dvou rozporů nabízí v klasické knize J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*.

<sup>48</sup> J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 215 (Troisième Promenade).

tudíž soběstačný a ve svém postavení spokojený, neboť tento stav mu umožňuje život v zahálce.<sup>49</sup> S rozvojem společenských vztahů přichází zásadní zlom: vznikají nové potřeby a s tím související počátek závislosti na druhých.<sup>50</sup>

Tedy je nutné, abychom měli pravidlo, podle něhož se máme řídit. Podle Rousseaua je tímto pravidlem téměř vždy mínění. Potíž tak nespočívá ve faktu spolubytí s ostatními, který je podle něj nevyhnutelný, ale v tom, že u lidí ve společnosti vychází jejich mínění ze sebelásky. Jak uvádí Rousseau, jde o to, „čemu máme věřit“, a lidé věří především tomu, jak o nich smýšlejí druzí.<sup>51</sup> Ve své existenci tak závisejí na uznání ze strany druhých a na neustálém srovnávání se s nimi, což je vzdaluje hledání pravdy a spravedlnosti.<sup>52</sup> Rozvoj rozumu je tak podle Rousseaua neoddělitelně spjat s rozvojem ve společnosti, ten však stejně neodvratně vede k rozvoji sebelásky a zhoubných vášní, mezi nimiž u filosofů převažuje pýcha.<sup>53</sup> Proto podle Rousseaua nemůže být rozum konečným zdrojem pravdy.<sup>54</sup>

Je-li však rozum neoddělitelně spjat s životem ve společnosti, a tedy s rozvojem sebelásky a společenských vášní, co jiného nás podle Rousseaua může dovést k pravdě? A jak může Rousseau sám svůj rozum používat, aniž by upadl do pastí, která podle něj čeká na každého filosofa?

---

<sup>49</sup> V druhé *Rozpravě* Rousseau často zdůrazňuje zahálčivost divocha. Tento rys lidské povahy pak vztahuje, pokud jde o k mentální aktivitu, i na sebe: „Občas jsem přemýšlel dost hluboce; zřídka kdy však s potěšením, téměř vždy proti své vůli a jakoby násilím; snění mě osvobozuje a baví, přemýšlení mě unavuje a rozesmutňuje; přemýšlet pro mě vždy bylo pracným a nepůvabným zaměstnáním.“ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 333 (Septième Promenade).

<sup>50</sup> Viz J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in: týž, *OC III*, str. 842 (dopis VIII).

<sup>51</sup> Roli mínění Rousseau široce rozebírá v *Emilovi*, viz např. *Emile*, II, str. 185. K tomuto tématu též P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris 1952, str. 292 nn.

<sup>52</sup> „Pravda“ a „spravedlnost“ jsou pro Rousseaua v tomto kontextu synonyma, viz J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 260 (Quatrième Promenade).

<sup>53</sup> „Rozšiřte tyto myšlenky a uvidíte, odkud naše sebeláska získává podobu, kterou považujeme za přirozenou, jak přestává láska k sobě samému být absolutním citem a jak se stává ve velkých duších pýchou, v malých duších marnivostí a jak se ve všech bez ustání vyživuje na úkor bližního.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 494.

<sup>54</sup> Viz např. J.-J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, III, vyd. J. Goulemot, Paris 2002, str. 401 nn. (dopis XVIII), a *Význání víry savojského vikáře* (srv. citace týkající se instinktu níže). Rousseau v této souvislosti uvádí pojem „věracitě“, tedy „pravdivost“, která je praktickým principem, viz následující poznámku.

Nejprve se podíváme na to, jak tento autor řeší otázku přístupu člověka k pravdě, poté se navrátíme k tomu, jakou roli ve vztahu k pravdě podle něj zastává rozum.

## Svědění jako kritérium pravdivosti

Navzdory tomu, že není možné se při hledání pravdy spolehnout na rozum, existuje podle Rousseaua neomylný zdroj pravdy a dobra v nás samých: je jím svědomí.<sup>55</sup> V návaznosti na Malebranche<sup>56</sup> je Rousseau přesvědčen, že duši poznáváme citem: „Existovat pro nás znamená cítit; naše citlivost nepochybně předchází naši inteligenci a máme pocity dříve, než máme představy.“<sup>57</sup> Podle Rousseaua je svědomí neomylné, je však třeba dobře odlišit jeho „hlas“, jež tento autor charakterizuje jako hlas duše, od vášní, které jsou hlasem těla. Rousseau tak definuje svědomí následujícím způsobem: „V hloubi duší je tedy vrozený princip spravedlnosti a ctnosti, podle něhož, bez ohledu na naše vlastní zásady, posuzujeme vlastní jednání a jednání druhých jako dobré, či špatné, a tomuto principu dávám jméno svědomí.“<sup>58</sup>

Rousseau se vztahu svědomí a rozumu věnuje zevrubně v *Emilovi*, především ve *Vyznání víry savojského vikáře*, kde svědomí přirovnává k instinktu.<sup>59</sup> Bruno Bernardi v návaznosti na tuto citaci rozvíjí parale-

<sup>55</sup> Rousseau mluví střídavě o svědomí (conscience, případně dictamen de [ma] conscience, tedy příkaz [mého] svědomí), o vnitřním (po)citu (sentiment intérieur), případně o vnitřním přitakání/příklonu (assentiment intérieur), někdy též o hlasu srdce, případně o hlasu duše (la voix du coeur, la voix de l'âme). S myšlenkou, že podle Rousseaua nelze nalézt správný rozum ve zkaženém srdci a že svědomí je principem, který rozum řídí, přišel R. Derathé v knize *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, z něhož v našem výkladu vycházíme. Konečně je třeba upozornit na to, že svědomí není kritériem „pravdy věcí“, nýbrž pravdivého (ve smyslu správného) jednání, jde tedy o pravidlo praktické, které nám ukazuje, jak máme konat, viz J.-J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, VI, str. 762–763 (dopis VIII).

<sup>56</sup> Vliv Malebranche na Rousseaua rozebírá např. R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, str. 50–52; též P. Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton 1986.

<sup>57</sup> J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 600.

<sup>58</sup> Tamt., IV, str. 597–598.

<sup>59</sup> „Rozum nás velmi často klame, až příliš jsme přijali za své právo ho odmítat; svědomí nás však neklame nikdy; je skutečným průvodcem člověka; je pro duši tím, čím je instinkt tělu; ten, kdo jej následuje, poslouchá přirozenost a neobává se toho, že by zbloudil.“ Tamt., IV, str. 472–473.

lu ozřejmující postavení rozumu v Rousseauově systému: je-li svědomí určitým instinktem (duše), srovnatelným se zvířecím instinktem (těla), který Rousseau podle Bernardiho charakterizuje jako „přirozenou schopnost úsudku“, pak je rozum „důsledkem působení kultury na tuto naši přirozenou schopnost soudit“.<sup>60</sup> Proto je podle Rousseaua role rozumu nejednoznačná: rozum nás může stejně tak dovést k pravdě, jako nás klamat, podle toho, zda následuje naši přirozenost, nebo vášně, které se rozvíjejí ve společnosti.<sup>61</sup> Rousseau tak sice vyjadřuje k působení rozumu nedůvěru a pochyby, rozum je však pro něj zároveň schopností, která nám umožňuje poznat, co je správné: to sice pocítíme svědomím, poznáváme to však rozumem.<sup>62</sup> Rousseau proto často svědomí a rozum spojuje:<sup>63</sup> je důležité, aby jedno působilo spolu s druhým, abychom rozum kultivovali, tedy cvičili jej správným způsobem.<sup>64</sup> Jsme-li toho schopni, pak nás rozum dobře vede mezi různými míněnými: pomocí argumentů stvrzuje to, co jako správné cítíme svědomím.

<sup>60</sup> B. Bernardi, *Notes*, in: J.-J. Rousseau, *Profession de foi du vicar savoyard*, Paris 1995, str. 147, pozn. 74.

<sup>61</sup> Viz následující výrok: „Svědomí! Svědomí! Božský instinkt; nesmrtelný a nebeský hlas, jistý průvodce bytosti nevědomé a omezené, ale inteligentní a svobodné; neomylný soudce dobrého a zlého ... bez tebe v sobě pocítuji pouze chmurnou výsadu bloudit od jednoho omylu k druhému pomocí chápavosti zbavené pravidla a rozumu zbaveného principu.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 446.

<sup>62</sup> „Bůh nám dal svědomí, abychom dobro milovali, rozum, abychom dobro poznali, a svobodu, abychom je zvolili.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 473. Těž J.-J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, VI, str. 746–747 (dopis VII).

<sup>63</sup> Např. „Upadl jsem do ochablosti a duševní tuposti, takže jsem zapomněl na samotné rozumové důvody, na nichž jsem zakládal svoji víru a svoje zásady, ale nikdy nezapomenu na závěry, které jsem z nich vyvodil se schválením svého svědomí a svého rozumu, a těch se od té doby držím.“ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 237 (Troisième Promenade). Sepětí rozumu a svědomí je jedním ze zásadních témat *Vyznání víry savojského vikáře*. Derathé zdůrazňuje, že zde Rousseau nikdy nestaví do protikladu rozum a vnitřní cit, nýbrž rozum a Zjevení. Viz R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, str. 37.

<sup>64</sup> Zásadní je v tomto ohledu role výchovy, toto téma Rousseau rozvíjí především v *Emilovi* (a následně v obhajobě knihy v *Lettre à Christophe de Beaumont*), kde zdůrazňuje důležitost negativní výchovy; tu přitom charakterizuje právě s ohledem na postupný vývoj rozumu u dítěte: „Pozitivní výchovou nazývám takovou výchovu, která utváří mysl před dosažením věku a která dítěti poskytuje znalost povinností člověka. Negativní výchovou nazývám tu výchovu, která směřuje k tomu, aby zdokonalovala orgány, nástroje našich znalostí, předtím, než nám poskytne znalosti, a která chystá rozum cvičením smyslů.“ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 945. Viz též G. Parry, *Emile. Learning to Be Men, Women, and Citizens*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, str. 247–271.

Filosofové tak ale podle Rousseaua nepostupují: jejich rozum podléhá mínění, které nevychází z nich samých, ale z porovnání s druhými, je tedy veden sebeláskou. Může však filosof vůbec poznat, co je správné a „pravdivé“? Příklad samotného Rousseaua ukazuje, že ano. Možné řešení se zdá být dvojí: sepětí rozumu a sebelásky by nemuselo vždy být špatné; druhou možností by bylo přeměnit sebelásku zpět v lásku k sobě samému, tedy v bezprostřední vztah k sobě, který díky hlasu svědomí umožňuje, aby člověk pravdu pocítil. Pak by rozum mohl kráčet při hledání důkazů po správné cestě, filosofie by byla možná a vedla by nás k pravdě o nás samých.

V druhé *Rozpravě* se zdá, jako by Rousseau připouštěl první možnost, když v závěru textu při vylíčení toho, jak se podle něj uzavírá kruh nerovnosti a jak se z prvotní rovnosti svobodného divocha stávají lidé rovnými v otroctví, popisuje působení sebelásky takto:

„Ukázal bych, že této horlivé touze, aby se o nás mluvilo, že této zuřivé snaze vyznamenat se, která nás drží téměř vždy vně nás samých, vděčíme za to, co je mezi lidmi nejlepšího i nejhoršího, za naše ctnosti i neřesti, za naše vědy i omyly, za naše dobyvatele i filozofy, tedy za mnoho špatných věcí a málo věcí dobrých.“<sup>65</sup>

Nelze jít proti proudu času a vrátit se zpět do přirozeného stavu; Rousseau tuto interpretaci své teorie přirozeného stavu rázně odmítá.<sup>66</sup> Řešení našeho postavení musíme nalézt uvnitř života ve společnosti: Rousseau mluví o tom, co je mezi námi „nejlepšího“, a o „malém počtu věcí dobrých“, přičemž explicitně jsou v této souvislosti uvedeni filosofové. Je tedy podle něj možné využít sebelásky (která v sobě zahrnuje všechny vyjmenované touhy) „dobrým způsobem“? Rousseau tuto možnost připouští při diskusi o možnosti udržení dobré ústavy posílením citu vlastenectví, který vychází z řevnivosti a soupeření: je to případ Poláků a v menší míře Korsičanů.<sup>67</sup> Sebeláska zde skrze touhu vyniknout po-

<sup>65</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 189.

<sup>66</sup> „Lidská přirozenost nikdy nejde [v čase] zpět a nikdy se nelze vydat do času nevinosti a rovnosti, když už jsme se jim jednou vzdáčili.“ J.-J. Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, III, str. 935.

<sup>67</sup> V *Úvahách o polské vládě* Rousseau v této souvislosti používá pojem „émulation“, do češtiny obtížně přeložitelný, který podle výkladového slovníku značí „vyrovnat se někomu nebo jej překonat v zásluhách, ve vědění, v práci“. *Le Petit Robert de la langue française*, elektronická verze, 2017, s. v. émulation. V republikánské vládě jde o důležitou složku výchovy, viz J.-J. Rousseau, *Úvahy o polské vládě*, přel.



siluje vazbu ke společenskému tělesu, a tím umožňuje, aby přetrvalo.<sup>68</sup> Jde však o projev ctižádosti regulovaný společností, o „politickou“ vášeň, kterou nemůžeme vztáhnout na individuální úroveň. O tu nám však vzhledem k filosofii jde především.

Rousseau v celé svojí teorii při odlišení „dobroty“ divocha a zkaženosti civilizovaného člověka staví do protikladu člověka (v singuláru) a lidi (v množném čísle): člověk je ze své přirozenosti dobrý, zatímco lidé jsou špatní (zlí).<sup>69</sup> Rousseau zde využívá sémantické nejednoznačnosti. Jeho teze o přirozené lidské dobrotě může být chápána tak, že člověk jakožto druh byl kdysi dobrý, ovšem jeho zkažením došlo v dějinách k tomu, že se lidé, žijící ve společenství s druhými, rodí špatní/zlí. Je však možný také výklad, že i dnes se každý člověk rodí dobrý a svým přičiněním by takový mohl zůstat, pokud by nevstoupil do souručenství s druhými lidmi.<sup>70</sup> Takový se zdá být smysl citace, v níž se Rousseau vrací k druhé *Rozpravě*:

„Jestliže je člověk přirozeně dobrý, jak jsem, jak věřím, dokázal, vyplývá z toho, že takovým je, dokud jej nic jemu cizího nezmění k horšímu; a jestliže jsou lidé zlí, jak se namáhali mi dokázat, vyplývá to z toho, že jejich špatnost k nim přichází odjinud; zamezte tedy vstupu neřesti a lidské srdce bude vždy dobré.“<sup>71</sup>

---

H. Fořtová, Praha 2019, str. 28 nn. Též J.-J. Rousseau, *Affaires de Corse*, vyd. C. Litwin – J. Swenson, Paris 2018. Brooke se domnívá, že sebelásku účinně potlačuje i samotné uspořádání společenské smlouvy: C. Brooke, *Rousseau's Political Philosophy. Stoic and Augustinian Origin*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, str. 115.

<sup>68</sup> Rousseau zde svým způsobem navazuje na pojetí cti, jak je najdeme u Montesquieua (*O duchu zákonů*, III, 6–8; IV, 2).

<sup>69</sup> Toto odlišení najdeme v *Emilovi* a též v *Lettre à Christophe de Beaumont* (viz například citace v následujícím odstavci). Objevuje se též v Rousseauově korespondenci i jinde.

<sup>70</sup> Na podobnou nejednoznačnost a možný dvojí výklad upozorňují překladatelé *Společenské smlouvy* do angličtiny v případě slavného úvodního tvrzení: „člověk se rodí/narodil svobodný a všude je v okovech“. Překlad „člověk se narodil svobodný“ odkazuje na dobu před existencí občanské společnosti, kdy člověk není vázán žádným zákonem k druhým, výrok tedy znamená, že člověk jako druh byl původně svobodný, ovšem dnes už je „všude v okovech“, zatímco zvolíme-li překlad „člověk se rodí svobodný“, ukazuje to, že každý člověk se rodí svobodný a sám se rozhoduje, zda svoji existenci podřídí životu v politickém společenství. Viz J.-J. Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau*, IV, vyd. R. D. Masters – C. Kelly, Hanover (N.H.) 1994, str. xiii–xiv.

<sup>71</sup> J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 945.

Člověk je tudíž dobrý, nakolik zůstane sám se sebou, a stačilo by mu zabránit v tom, aby jej něco „cizího“ zkazilo. Zároveň však nutně žije ve společnosti druhých a ve svých potřebách na nich závisí. Jak tedy chce Rousseau dosáhnout toho, aby člověk zůstal dobrý i mezi lidmi? Zde se musíme zaměřit na člověka jako jednotlivce a na Rousseauův vztah k sobě samému.

## Rousseau jako filosof

Rousseau sám přiznává, že v určitém období svého života podlehl sebelásce, nahlížel na sebe očima druhých a srovnával se s nimi. Jde o období, kdy byl „autorem“, čímž Rousseau bezpochyby myslí roky, které strávil v Paříži po vydání první *Rozpravy*, předtím než pařížské salony i hlavní město definitivně opustil.<sup>72</sup> Podle svých slov byl však schopen uvědomit si svoji tehdejší závislost na mínění druhých, na srovnávání s nimi a obrátit se sám do sebe, být dobrý sám k sobě, osvobodit se od „jha mínění“.<sup>73</sup> Rousseau tento návrat popisuje obratem: „[sebeláska] se opět stala láskou k sobě samému a navrátila se tak do řádu přírody“.<sup>74</sup> Z této citace je zřejmé to, že sebelásku skutečně můžeme chápat jako transformaci lásky k sobě samému, a že je-li možná přeměna jedním směrem, je možný i opačný pohyb. Také z ní plyne, že tento pohyb je přirozeným návratem, tedy něčím, co je obnovením původního stavu a co je dobré.<sup>75</sup> Co tento návrat znamená ve skutečném životě?

Rousseau opakovaně mluví o potřebě vyživovat se pouze sám ze sebe.<sup>76</sup> To mimo jiné značí posuzovat sebe sama nikoli očima druhých, ale svým vlastním pohledem, slovy Pierra Burgelina: „dobrota je tedy vý-

<sup>72</sup> Rousseau se odstěhoval z Paříže v dubnu 1756, usadil se v l'Ermitage v údolí Montmorency, severozápadně od Paříže. O svém odchodu z Paříže píše ve *Vyznáních* (*Confessions*, IX, in: *týž, OC I*, str. 403). Do Paříže se nakonec vrátil roku 1770 pod slibem, že už nesepíše nic týkajícího se politiky či náboženství. Pár měsíců před svou smrtí se přestěhoval do Ermenonville, kde 2. července 1778 zemřel.

<sup>73</sup> J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 379 (Deuxième promenade).

<sup>74</sup> Tamt.

<sup>75</sup> Burgelin upozorňuje na určitý pleonasmus rousseauovského obratu „bonté naturelle“ („přirozená dobrota“), neboť Rousseau podle něj ve svém díle kombinuje teoretickou pozici: „jako dobré nazývám to, co je přirozené“, s praktickým postojem: „jako přirozené nazývám to, co je dobré“. Viz P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, str. 325.

<sup>76</sup> J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 185 a 365 (Deuxième promenade).

značně bezprostřední přilnutí k sobě samému: být sám sebou bez trhliny a bez odcizení“.<sup>77</sup> Plně je toho schopen pouze Bůh, který je svrchovaně soběstačný. Rousseau se však domnívá, že člověk (on sám) je ze zkušenosti alespoň schopen sebelásku přeměnit zpět na lásku k sobě samému a na tom vystavět svůj vztah k druhým. Biologická metafora „vyživování“ sebe samého, kterou Rousseau používá, totiž neznačí nutně samotu a odklon od společnosti – i když i to je v ní obsaženo –, ale to, že pouze tento odklon nám umožňuje vztáhnout se k druhým lidem a tuto lásku rozšířit na ostatní. Možnost být filosofem tak Rousseau zakouší sám na sobě jako snahu odkrýt nános, kterým vášně zrozené ve společnosti zakryly původní přirozenost, a jako možnost obrátit se ke svému svědomí. Tento obrat v první fázi znamená samotu, která však jako jediná umožňuje vybudovat si k druhým ryzí vztah. Rousseau sám je toho podle svého přesvědčení schopen, může se tedy prohlásit za filosofa v tom duchu, jak jej definuje v odpovědi na jednu reakci na druhou *Rozpravu*: „Když jde o to, rozvažovat o lidské přirozenosti, skutečným filosofem není indián, Tatar, Ženevan ani Pařížan, ale člověk.“<sup>78</sup>

Rousseauův závěr se tak zdá být optimistický: všichni filosofové jeho doby sice mohou být ovládnáni sebeláskou, jejich rozumové postupy jsou z toho důvodu chybné a pravdu o člověku nám neodhalí. K filosofování však není potřeba hluboká vzdělanost a znalost knih, základním předpokladem je obrátit se k vlastní přirozenosti, čehož je po vzoru Rousseaua schopen každý.<sup>79</sup> Umíme-li naslouchat hlasu svědomí, které nás podle Rousseaua nikdy neklame, rozum nám umožní dobro poznat (a vůle je následovat).

<sup>77</sup> P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, str. 307.

<sup>78</sup> J.-J. Rousseau, *Lettre de J.-J. Rousseau à Monsieur Philopolis*, in: týž, *OC III*, str. 234. Všimněme si, jak Rousseau svůj výrok stupňuje: jako prvního uvádí člověka, který stojí nejbliž přirozenému stavu, přes „barbarský národ“ Tatarů se dostává k člověku žijícímu v republikánském zřízení (Ženeva) a vše završuje Pařížan, člověk nejvíc „umělý a strojený“. Stejně kriticky se staví k Evropanům v *Úvahách o polské vládě* (kap. 2).

<sup>79</sup> Rousseau si zároveň v *Réveries* všímá toho, jak obtížné a náročné je být pravdivý sám k sobě (viz Quatrième Promenade). Nesmíme ztratit ze zřetele, že Rousseauův obrat k přirozenosti má též rozměr „přírodní“, viz dvojznačný význam pojmu „nature“ ve francouzštině. Rousseauův vztah k přírodě, jeho procházky, zájem o botaniku, ale též třeba odmítání nahlížet na rostliny utilitárně skrze jejich případné lékařské využití (viz Septième Promenade), jde tímto směrem a je součástí téhož obratu. K tomuto tématu viz J.-M. Drouin, *Les herborisations d'un philosophe. Rousseau et la botanique savante*, in: B. Bensaude-Vincent – B. Bernardi (vyd.), *Rousseau et les sciences*, str. 77–92 a M. Spallanzani, *Rousseau et l'histoire naturelle*, in: tamt., str. 115–132.

Ve skutečnosti je však Rousseau přesvědčen, že být člověkem ve vlastním slova smyslu, a tudíž být filosofem, tím, že přemění sebelásku zpět v lásku k sobě samému, lidé jeho doby schopni nejsou.<sup>80</sup> Již v závěru druhé *Rozpravy* přichází Rousseau s tvrzením, že filosofové nemohou vyřešit otázky morálky a politiky,<sup>81</sup> svůj pesimismus pak stupňuje až k výroku, že v jeho době už žádný člověk neexistuje: „[Čtenář] pocítí, že lidský rod určitého věku nebyl lidským rodem jiného věku, takže důvodem pro to, že Diogenés nenašel člověka, je, že mezi svými současníky hledal člověka z doby, která již minula.“<sup>82</sup> Tato narážka na Diogena<sup>83</sup> a na nemožnost „najít člověka“ se objevuje též v Rousseauově korespondenci<sup>84</sup> a Rousseau jí zahajuje *Dumy samotářského chodce*: „Byl bych miloval lidi i navzdory jim samým. Mohli uniknout mé lásce jen tím, že jimi přestali být.“<sup>85</sup> Přestali být „jimi“, tj. „lidmi“: ty je možné milovat jen tehdy, vycházíme-li z lásky k sobě samým, nikoli ze sebelásky. Můžeme zde rozvinout myšlenku, kterou Bruno Bernardi formuluje vzhledem k Rousseauovu argumentu proti otroctví: vlastní svobodu nelze chápat jako něco, co „máme“, a co tudíž můžeme „zcizit“: svoboda je konstituující částí nás samých a o sobě samých nemůžeme uvažovat jako o „věci“.<sup>86</sup> Stejně tak můžeme říci, že nemáme nahlížet na lidi z hlediska „mít“, tedy spatřovat v nich pouze prostředek k nahlédnutí sebe samého. Podle Rousseaua však právě toho lidé schopni nejsou, a to platí pro všechny, filosofové se liší pouze v tom, že spíše než marnivostí

<sup>80</sup> Burgelin nazývá fakt, že se lidé nechávají vést sebeláskou, „přitakání zcizenému já“, viz P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, str. 317.

<sup>81</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 192.

<sup>82</sup> Tamt.

<sup>83</sup> Jde o narážku na historiku, podle níž se Diogenés ze Sinopé za bílého dne procházel se svítilnou v ruce Athénami se slovy, že hledá člověka, viz Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995, kap. Diogenés ze Sinopé.

<sup>84</sup> „Všude jsem marně nosil svoji svítilnu, nenašel jsem člověka ani lidskou duši.“ J.-J. Rousseau, *Correspondance complète. Lettre à la marquise de Mesme, le 14 août 1772*. Citováno podle A. Grosrichard – F. Jacob, *Notes explicatives*, in: J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 446.

<sup>85</sup> J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 167 (Première Promenade). Tuto větu rozebírají editoři svazku a odkazují na druhý výskyt stejné myšlenky v *Dumách*: „Když jsem marně deset let hledal člověka, bylo konečně zapotřebí, abych zhasil svoji svítilnu a zvolal: Už žádný není.“ Tamt., str. 373. Viz A. Grosrichard – F. Jacob, *Notes explicatives*, str. 446.

<sup>86</sup> Viz B. Bernardi, *Notes*, in: J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris 2001, str. 189 n.

jsou ovládnání pýchou<sup>87</sup> a že mají moc řídit mínění druhých. Vracíme se tak k úvodu našeho zkoumání: učenci Rousseauovy doby „činí z člověka filosofa dříve, než z něj učiníme člověka“. Problém je však ve skutečnosti opačný: v Rousseauově době žádný člověk ve smyslu vztahu k sobě samému neexistuje, a tudíž už neexistuje žádný filosof, neboť filosofem je každý, kdo je schopen být člověkem, tj. kdo je schopen dosáhnout vnitřní jednoty a být cele sám sebou.<sup>88</sup> Člověk Rousseauovy doby však umí žít pouze „vně sám sebe“, <sup>89</sup> ovládnán sebeláskou, která mu znemožňuje správně používat rozum.

Přestože povzdech nad tím, že mezi současníky není možné najít člověka, prochází celým Rousseauovým dílem, jeho náhled na možný osud člověka v jeho době není vyčerpán pesimistickým závěrem druhé *Rozpravy*. Za poslední slovo k této otázce nelze bezvýhradně považovat ani *Dumy samotářského chodce* (přestože jejich místo v Rousseauově filosofii je zásadní, jak ukazuje nové kritické vydání spisu). Rousseau rozvíjí svůj „systém“ ve dvou vrcholných dílech, která se vzájemně doplňují, v *Emilovi* a ve *Společenské smlouvě*. Obě díla ukazují možnou cestu k tomu, jak se stát člověkem, případně občanem.<sup>90</sup> Podle Judith Skhlarové pak Rousseauův pesimistický náhled na jeho současníky a zároveň na možnost dosažení štěstí v jeho době nejvíce dokresluje román *Julie aneb Nová Heloisa*, kde Rousseau líčí soběstačnou komunitu řízenou panem Wolmarem, jejíž členové se dobrovolně podřizují jeho velení a stranou světa žijí prostý, avšak spokojený život.<sup>91</sup> Cesta k poznání sebe samého, která je podle Rousseaua skutečnou filosofií, by tak vedla skrze život v omezeném kruhu druhých, kde je člověk

<sup>87</sup> Derathé uvádí, že Rousseau se staví nejen proti pýše spočívající v přesvědčení, že je možné vše vědět, ale též proti přesvědčení, že by vědění bylo cílem lidského života. Viz R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, str. 43.

<sup>88</sup> Srv. výrok: „Učiňte lidi důsledné vůči sobě samým, aby byli takovými, jak chtějí vypadat, a aby vypadali tak, jací jsou.“ J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, VI, *Du bonheur public*, in: týž, *OC* III, str. 510. Viz také týž, *Emile*, I, str. 9–10.

<sup>89</sup> „Divoch žije v sobě samém, zatímco společenský člověk, vždy vně sebe samého, umí žít pouze v mínění druhých, a abychom tak řekli, pouze z jejich úsudku získává pocit vlastní existence.“ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 192.

<sup>90</sup> Ke zrodu občana je ovšem podle Rousseau nutná změna lidské přirozenosti, což otevírá řadu dalších otázek, které zde necháváme stranou; viz J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, II,7. Co se týče *Emila*, nedokončené pokračování spisu posiluje přesvědčení o tom, že Rousseau je vůči možnému východisku skeptický, viz J.-J. Rousseau, *Emile et Sophie, ou les Solitaires*, str. 879–924.

<sup>91</sup> J. Shklar, *Rousseau's Images of Authority (Especially in La Nouvelle Héloïse)*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, str. 154–192.

schopen bezprostředního vztahu k sobě samému, a díky tomu i skutečné náklonnosti k lidem.

## ZUSAMMENFASSUNG

In dem vorliegenden Artikel soll analysiert werden, wie Rousseau die Möglichkeit begreift, ein Philosoph zu sein und wie er die Aufgabe der Philosophie sieht. Obwohl Rousseau den zeitgenössischen Philosophen und der Philosophie im Allgemeinen sehr kritisch gegenübersteht, beschreibt er seine eigene Untersuchung als eine philosophische. Seiner Ansicht nach liegt die eigentliche Aufgabe der Philosophie in der „Kenntnis des Menschen“, die auch als eine „Kenntnis seiner selbst“ verstanden werden kann. Wie Rousseau im *Zweiten Diskurs* feststellt, soll diese (Er)Kenntnis durch unsere Vernunft erreicht werden, doch die Philosophie seiner Zeit scheitert an dieser Aufgabe, weil sich die Philosophen von ihren Meinungen beherrschen lassen. Diese Behauptung hängt mit Rousseaus Unterscheidung zwischen der Selbstliebe (*amour de soi*) und der Eigenliebe (*amour-propre*) zusammen. Während die Vernunft im Menschen von Natur aus vorhanden ist, entwickelt sie sich nur unter der Notwendigkeit, die mit dem Fortschritt der Gesellschaft und den sozialen Leidenschaften zusammenhängt. Daher kann sie nicht als Kriterium für rechtes Verhalten dienen; diese Aufgabe fällt dem Gewissen zu. Wie von Derathé gezeigt wurde, kann nur derjenige Mensch seine Vernunft richtig gebrauchen, der wirklich auf sein Gewissen hört. Anstatt die Eigenliebe in eine richtige Richtung zu lenken, scheint die Lösung des Problems für einen Philosophen darin zu bestehen, die Eigenliebe wieder in die Liebe zu sich selbst umzuwandeln, um die ursprüngliche Einheit seiner Person wiederherzustellen. Menschsein und Philosoph sein wird so zu ein und demselben, und die Hinwendung zu sich selbst kann zur Grundlage wahrer Selbsterkenntnis wie auch wahrer Beziehung zu anderen werden.

## SUMMARY

The present paper aims to analyse how Rousseau conceives the possibility of being a philosopher and how he views the task of philosophy. While Rousseau is very critical towards contemporary philosophers and philosophy in general, he describes his own enquiry as a philosophical

one. In his view, the proper task of philosophy is “the knowledge of man” that can be also understood as “the knowledge of oneself”. As Rousseau states in the *Second Discourse*, such knowledge is to be accomplished through our reason, yet the philosophy of his time fails in this task because the philosophers let themselves be dominated by their opinions. This claim is related to Rousseau’s distinction between love of oneself (*amour de soi*) and self-love (*amour-propre*). While reason is present in people naturally, its development is necessarily tied to the progress of society and social passions. Therefore, it cannot serve as the criterion of rightful conduct; this task belongs to conscience. As has been shown by Derathé, only man truly listening to his conscience can use his reason properly. Rather than to direct one’s self-love in a right direction, it seems that the solution of the problem for a philosopher is to convert self-love back to love of one-self to recreate the original unity of his person. Being human and being a philosopher thus becomes the same thing and the turn towards oneself can become the foundation of true self-understanding as well as true relationship to others.





POKROK<sup>1</sup>

Theodor W. Adorno

*Josefu Königovi*

Pokud chceme skládat teoretické účty z kategorie pokroku, je třeba zaměřit se na ni z takové blízkosti, že ztratí zdání samozřejmosti jak ve svém pozitivním, tak negativním užití. Avšak taková blízkost zároveň znesnadňuje samo skládání účtů. Pojem pokroku se více než jiné pojmy rozchází se specifikací toho, co je jím vlastně míněno, tedy toho, co se vyvíjí (*was fortschreite*)<sup>2</sup> a co nikoli. Kdo chce tento pojem precizně vypracovat, snadno zničí to, na co cílí. Subalterní obezřetnost, jež se zdráhá o pokroku hovořit, dokud nedokáže rozlišit pokrok v čem, čeho a ve vztahu k čemu, přesouvá jednotu momentů, jež se v pojmu vzájemně vypracovávají, v jejich prosté bytí vedle sebe. Svěhlavá teorie poznání, jež se domáhá exaktnosti tam, kde nemožnost jednoznačnosti patří k věci samé, se s věcí mýjí, sabotuje vhled a slouží k uchování toho, co je špatné, snaživým zákazem uvažovat o tom, o čem by v době utopických i absolutně destruktivních možností chtělo vědomí těch, jež jsou do věci zapleteni, učinit zkušenost: zda existuje pokrok. Jako každý filosofický termín má i pokrok své ekvivokace; a tak jako v každém jiném pojmu ohlašují i zde něco společného. Co se dnes pokrokem myslí, víme vágně, avšak přesně: proto není možné tento pojem užívat dostatečně hrubě. Pedanterie v jeho užívání pouze klame ohledně toho, co on slibuje: odpověď na pochybnost a naději, že věci budou konečně lepší, že jednou budou lidé smět vydechnout. Již proto nelze přesně říci, co by si měli lidé pod pojmem pokroku představit, neboť svízelností situace je, že kaž-

<sup>1</sup> Přeloženo podle: T. W. Adorno, *Fortschritt*, in: *týž, Gesammelte Schriften*, X/2, vyd. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977, str. 617–638. Všechny poznámky v textu jsou poznámky překladatele. Text je redakčně krácen (výpustku vyznačujeme třemi tečkami).

<sup>2</sup> Německé sloveso „fortschreiten“, jež má stejný kořen jako substantivum „pokrok“ – „Fortschritt“ –, nemá český slovesný ekvivalent. V tomto článku je důsledně překládáno jako „vyvíjet se“. Pro ostatní termíny znamenající rovněž „vyvíjet se“ – např. „entfalten“ či „entwickeln“ – jsou vždy užity jiné tvary, nejčastěji „rozvíjet se“.

dý tuto svízelnost cítí, avšak chybí slovo, jež by přineslo řešení. Pravdu mají jen takové reflexe o pokroku, jež se do něj hluboce noří, a přesto si udržují distanc, ustupují od ochromujících fakt a speciálních významů. Dnes se takové reflexe zaostřují v úvaze, zda je lidstvo schopné odvrátit katastrofu. Život lidstva ohrožují formy jeho vlastního celkového společenského zřízení potud, pokud se nevytvoří celkový subjekt, jenž si je vědom sebe samého, a ten nezakročí. Pouze na něj přešla možnost pokroku, možnost odvrácení krajního, totálního neštěstí. Vše ostatní, co se týká pokroku, by muselo vykrystalizovat na něm. Materiální nedostatek, jenž, jak se zdálo, se dlouho pokroku vysmíval, je potenciálně odstraněn: vzhledem ke stavu technických výrobních sil by již nikdo na Zemi nemusel strádat. Zda bude nedostatek a utlačování pokračovat – oboje je jedním –, o tom rozhoduje jedině zamezení katastrofě skrze rozumné zřízení celé společnosti jakožto lidstva. Kantův návrh nauky o pokroku byl také vázán na „ideu člověka“:<sup>3</sup> „Protože jen ve společnosti, a to té, která má největší svobodu, tudíž všeprostopupující antagonismus svých členů, a přitom nejpřesnější vymezení a zajištění hranic této svobody, aby mohla existovat se svobodou každého druhého – poněvadž jen v ní může být dosažen nejvyšší záměr přírody v lidstvu, totiž rozvinutí všech jeho vloh –, příroda také chce, aby si lidstvo tento antagonismus, stejně jako všechny účely svého určení, zjednalo samo –, tak musí být společnost, v níž se nachází svoboda pod vnějšími zákony v nejvyšší možné míře spojena s nepopíratelnou mocí, tj. dokonale spravedlivé občanské zřízení musí být nejvyšším úkolem přírody pro lidský druh; neboť může jen prostřednictvím rozvratu a jeho uskutečnění dosáhnout svých ostatních záměrů s naším rodem.“<sup>4</sup> Pojem dějin, v němž by měl své místo pokrok, je emfatický, je pojmem kantovského všeobecná či světoobčanství, nikoli pojmem partikulární sféry života. Avšak odkázanost pokroku k totalitě se jako osten obrací proti němu. Vědomí tohoto faktu ožívuje Benjaminovu polemiku proti spojování pokroku a lidstva, již předkládá v tezích *O pojmu dějin* a jež je patrně tím nejzávažnějším, co bylo myšleno ke kritice ideje pokroku, jak ji zastávali ti, jež lze hrubě politicky nazvat jako progresivisty: „Pokrok, jak si jej malovali sociální demokraté, byl za prvé pokrokem samotného lidstva (nejenom jeho dovedností a znalostí).“<sup>5</sup> Jak

<sup>3</sup> I. Kant, *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, in: *týž, Studie k dějinám a politice*, přel. J. Loužil – P. Stehlíková – K. Novotný, Praha 2016, str. 11.

<sup>4</sup> *Tamt.*, str. 14.

<sup>5</sup> W. Benjamin, *O pojmu dějin*, in: *týž, Teoretické pasáže*, přel. M. Ritter, Praha 2011, str. 313.

málo se však lidstvo *tel quel* vyvíjí podle reklamního receptu „stále lepší a lepší“, právě tak málo je možná idea pokroku bez ideje lidstva; smyslem Benjaminovy pasáže by tedy mohla být spíše výčitka, že sociální demokraté zaměřovali pokrok v dovednostech a znalostech s pokrokem lidstva, ne že by chtěl autor odstranit pokrok z filosofické reflexe. Pokrok získává u Benjaminova své oprávnění v nauce, že představa štěstí dosud nenarozených generací – bez níž není možné mluvit o pokroku – s sebou nezczitelně přináší představu vykoupení.<sup>6</sup> Tím je potvrzena zaměřenost pokroku na přežití rodu: nelze tak předpokládat žádný pokrok, jako kdyby již existovalo lidstvo vůbec, a mohlo se tedy vyvíjet. Pokrok by spíše byl nejprve vytvořením lidstva, jehož perspektiva se otevírá vzhledem k vyhlazení. Z toho vyplývá skutečnost, že – jak učí Benjamin – pojem universálních dějin nemá být zachráněn; tento pojem je pochopitelný jen tak dlouho, dokud umožňuje věřit v iluzi lidstva, které již existuje a které je již v sobě samém sladě a jednotně se pohybuje vzhůru. Zůstává-li lidstvo zajato totalitou, kterou samo buduje, pak ještě – dle Kafkových slov – k žádnému pokroku vůbec nedošlo, zatímco však pouze totalita ho umožňuje myslet. Nejsnáze to lze objasnit pomocí určení lidstva jako něčeho, co vůbec nic nevylučuje. Pokud by bylo totalitou, která již v sobě neobsahuje žádný ohraničující princip, bylo by také zbaveno nutnosti, jež všechny členy takovému principu podřizuje, a tedy by již déle nebylo totalitou: žádnou vynucenou jednotou. Pasáž Schillerovy *Ódy na radost*: „V díle tom kdo nezdar tuší, od nás ber se s pláčem dál!“<sup>7</sup> jež ve jménu všeobjímající lásky vyhošťuje toho, komu láska nebyla přičtena, přiznává nechtěně pravdu o buržoazním, zároveň totálním i partikulárním pojmu lidstva. To, co ve verši jménem této ideje postihuje nemilovaného či lásky neschopného, odhaluje tuto ideu nejenak než afirmativní násilí, s nímž ji vytlouká Beethovenova hudba; je stěží náhodou, že báseň slovem „krást“<sup>8</sup> v části o pokoření nešťastného, jemuž tak bude znovu odepřena radost, vyvolává asociace ze sféry vlastnictví a kriminologie. K pojmu totalitě náleží, tak jako v politicky totalitárních systémech, ustavičný antagonismus; tak jsou zlé mytické slavnosti z pohádek definovány těmi, kdo nebyli pozváni. Pouze tam, kde by zanikl ohraničující

<sup>6</sup> Tamt., str. 307.

<sup>7</sup> Český překlad Pavla Eisnera (P. Eisner, *Lessing, Goethe und Schiller in tschechischen Übersetzungen*, Prag 1918).

<sup>8</sup> Adorno využívá dvojnásobnosti německého slovesa „stehlen“, jež stojí v originále na místě českého „brát se dál“. „Stehlen“ primárně znamená „krást“, avšak také „vykrást se“ (odněkud).

princip totality, i kdyby to byl pouze příkaz být jí rovný, existovalo by lidstvo, a ne jeho přelud.

Historicky byla koncepce lidstva implikována již v teorému o universálním státě, jak jej koncipovala střední stoa a který objektivně přinejmenším směřoval k pokroku, jakkoliv mohla být idea pokroku předkřesťanské antice cizí. Skutečnost, že se onen stoický teorém rovněž hodil k odůvodnění imperiálních nároků Říma, vypovídá cosi o tom, co postihlo pojem pokroku jeho identifikací s rostoucími „dovednostmi a znalostmi“. Existující lidstvo je podstrčeno namísto toho dosud nenarozeného a dějiny se bezprostředně stávají dějinami spásy. To byl prototyp představy pokroku až k Hegelovi a Marxovi. V Augustinově *civitas dei* je tato představa vázána na vykoupení skrze Krista jakožto na historicky zdařené; pouze již vykoupené lidstvo může být sledováno v tom, jak se pohybuje – poté, co padlo rozhodnutí díky milosti, jež byla lidstvu dána – skrze kontinuum času až k nebeské říši. Snad bylo nešťastným osudem pozdějšího myšlení pokroku, že od Augustina převzalo imanentní teleologii a koncepci lidstva jako subjektu veškerého pokroku, zatímco křesťanská soteriologie vybledla v dějinně-filosofických spekulacích. Tím se idea pokroku přesunula do *civitas terrena*, jejího augustinovského protějšku. Také u dualistického Kanta se má vyvíjet podle svého vlastního principu, podle své „přirozenosti“. Avšak v takovémto osvícenství, jež klade pokrok k lidstvu do rukou lidstva samého, a tím konkretizuje jeho ideu jako to, co má být uskutečněno, číhá konformistické potvrzení toho, co pouze je. Auru vykoupení získává poté, co vykoupení nenastalo a zlo trvalo v nezmenšené podobě. Této nedohledně dalekosáhlé modifikaci pojmu pokroku se nedalo vyhnout. Jako se emfatický nárok zdařilého vykoupení stal protestem vůči pokřesťanským dějinám, tak i v augustinovském *theologumenon* imanentního pohybu rodu vstříc blaženému stavu již spočíval motiv neodvratitelné sekularizace. Časovost samotného pokroku – jeho jednoduchý pojem – ho již sepnula s empirickým světem; ovšem bez takovéto časovosti by to, co je ohavné na běhu světa, bylo zprvu skutečně v myšlence zvěčněno, samo stvoření by se stalo dílem gnostického démona. U Augustina lze vypořadovat nerozlučnou konstelaci idejí pokroku, vykoupení a imanentního chodu dějin, jež nesmějí přejít jedna v druhou, jestliže se nemají vzájemně zrušit. Bude-li pokrok kladen na roveň vykoupení jakožto transcendentní intervenci vůbec, pak spolu se svou časovou dimenzí ztratí i veškerý srozumitelný význam a vyprchá do bezdějinné theologie. Bude-li však zprostředkován v dějinách, pak hrozí jejich zbožštění a – v reflexi pojmu stejně jako v realitě – protismysl, že pokrokem bude již to, co pokrok

inhibuje. Pomocné konstrukce imanentně-transcendentního pojmu pokroku odsuzují samy sebe již svou nomenklaturou.

Velikost augustinovské nauky byla velikostí toho, co je poprvé. Měla v sobě všechny propasti ideje pokroku a snažila se je teoreticky překonat. Struktura její doktríny přivádí antinomický charakter pokroku k jeho nezmírněnému výrazu. U Augustina je již, stejně jako poté znovu od Kanta dál na úrovni sekulární filosofie dějin, antagonismus v centru onoho dějinného pohybu, jenž by byl, jakožto namířený k nebeské říši, pokrokem; tento pohyb je pro Augustina bojem mezi pozemským a nebeským. Všechno pozdější myšlení pokroku obdrželo svou ponornou hloubku od tíhy dějinně vzrůstajícího neštěstí. I když u Augustina představuje vykoupení *telos* dějin, dějiny do něj bezprostředně neústí a ani vykoupení k nim nepřichází zcela nezprostředkovaně. Vykoupení je do dějin zapuštěno skrze božský světový plán, ovšem po pádu do hříchu je vůči nim protichůdné. Augustin poznal, že vykoupení a dějiny nejsou jedno bez druhého ani jedno v druhém, nýbrž že se nacházejí v napětí, jehož nahromaděná energie nechce vposled nic menšího než zrušení a překonání dějinného světa samého. Jestliže lze v době katastrofy ještě vůbec myslet myšlenku pokroku, pak kvůli ničemu menšímu. Pokrok lze právě tak málo ontologizovat a nereflektovaně připisovat bytí jako – což ovšem vyhovuje lépe novějším filosofům – úpadek. Aby se dal v predikativním soudu vypovědět o světě pokrok, na to má příliš málo dobrého ve světě moc, avšak žádné dobro, ani jeho stopa, neexistuje bez pokroku. Pokud – podle určité mystické nauky – mají mít nitrosvětské události, až k těm zcela nejnepatrnějším, značné konsekvence pro život absolutna samého, pak je cosi podobného jistě pravdivé o pokroku. Každý jednotlivý rys v souvislosti zaslepení je však relevantní vzhledem k jejímu možnému konci. Dobro je to, co se vyprošťuje, co nachází řeč a otevírá oči. Jakožto vyprošťující se je zapleteno v dějinách, jež bez toho, že by se jednoznačně nasměrovaly ke smíření, nechávají v postupu svého pohybu zablesknout jeho možnost.

Momenty, v nichž má pojem pokroku svůj život, jsou podle tradiční zvyklosti zčásti filosofické, zčásti společenské. Bez společnosti by jeho představa byla zcela prázdná; všechny jeho elementy jsou odečteny z ní. Pokud by společnost nepřešla od sbírající a lovící hordy k zemědělství, od otroctví k formální svobodě subjektů, od strachu z démonů k rozumu, od nedostatku k ochraně před morem a hladomorem a ke zlepšení životních podmínek vůbec; pokud by se člověk snažil získat ideu pokroku čistě *more philosophico*, tedy utkat ji z bytnosti času, pak by neměla vůbec žádný obsah. Jakmile však smysl určitého pojmu nutí

k přechodu do fakticity, nelze tento přechod svévolně zastavit. Samu ideu smíření – transcendentní *telos* všeho pokroku, podle měřítek konečného – nelze vylomit z imanentního procesu osvícenství, jež odstraňuje úzkost a – nakolik staví lidské bytosti jako odpověď na otázky lidských bytostí – získává pojem lidství, jenž samotný se pozvedá nad imanenci světa. Nicméně pokrok nesplyvá se společností, není s ní identický; tak, jak existuje, je někdy společnost jeho protikladem. Dokud filosofie k něčemu byla, byla rovněž naukou o společnosti; jenže od té doby, co se bez námitek vzdala své moci, musí se filosofie od společnosti příznaně odlišit; čistota, do níž nazpět upadla, je špatným svědomím její nečistoty, komplicity se světem. Pojem pokroku je filosofický v tom, že zatímco artikuluje pohyb společnosti, zároveň mu protičeří. Jakožto společensky vzniklý vyžaduje kritickou konfrontaci s reálnou společností. Moment vykoupení, ať už jakkoliv sekularizovaný, je v něm nemsazatelně přítomný. Skutečnost, že se pokrok nenechá redukovat ani na fakticitu, ani na ideu, ukazuje na jeho vlastní rozpor. Neboť v něm obsažený osvícenský moment, jenž končí ve smíření s přírodou tím, že konejší její děsy, je příbuzný momentu ovládnání přírody. Model pokroku, byť by byl přesunut na božstvo, je kontrolou přírody vně i uvnitř člověka. Utlačování, jež bude skrze takovouto kontrolu praktikováno a které má svou nejvyšší duchovně-reflexivní formu v principu identity rozumu, reprodukuje tento antagonismus. Čím více bude vládnoucím rozumem ustavována identita, tím více bezpráví postihne to, co je neidentické. Bezpráví se dědí skrze resistenci neidentického. Resistence dále posiluje utlačující princip, zatímco ono utlačované se otráveno vleče dále. Všechno v celku se vyvíjí, pouze celek dodnes nikoli. Goethovské „A všechno naléhání, všechno zápasení / Je věčným klidem v Pánu Bohu“<sup>9</sup> kodifikuje zkušenost právě této skutečnosti a hegelovská doktrína procesu světového ducha, absolutní dynamiky jakožto obracející se zpět k sobě samé, či dokonce jeho hry se sebou samým, je goethovské sentenci nesmírně blízko. K jejímu názoru lze doplnit pouze jednu *nota bene*: že onen celek ve svém pohybu zůstává v klidu, neboť nezná nic mimo sebe, a tedy není božským absolutnem, nýbrž jeho protikladem, jež nevědomě vytvořilo myšlení. Kant se ani neohnul před tímto klamem, ani neabsolutizoval zlom. Učil-li na nejvznešenějším místě své filosofie dějin, že antagonismus, zapletenost pokroku v mýtu, v uzavření přírody z ovládnání přírody, krátce v říši nesvobody, směřuje pomocí vlastního zákona k říši svobody – později se z toho stala Hegelova lest rozumu –,

<sup>9</sup> Pasáž pochází z cyklu básní *Krotké Xenie*, překlad je náš vlastní.

neříká se zde nic menšího, než že podmínkami možnosti smíření je jeho opak, podmínkami možnosti svobody je nesvoboda. Kantova nauka se nachází v zlomovém bodě. Koncipuje ideu onoho smíření jakožto imanentního antagonistického „rozvoji“ tím, že je vyvozuje ze záměru, jež příroda skýtá pro člověka. Na druhou stranu je dogmaticko-racionální strnulost, s níž je takovýto záměr přírodě připisován, jako by sama nebyla součástí vývoje a jako by se tím tedy neměnil sám její pojem, výrazem onoho násilí, jež na přírodě páchá identitu kladoucí duch. Statika pojmu přírody je funkcí dynamického pojmu rozumu; čím více se rozum odtrhává od neidentického, tím více se příroda stává residuálním *caput mortuum*, což ulehčuje vybavit ji kvalitami věčnosti, jež posvěčují její cíle. „Záměr“ nelze vůbec myslet, pokud přírodě nebude připsán rozum. Ještě v metafyzickém užití pojmu přírody, k němuž přistupuje na onom místě Kant a které ho přibližuje transcendentní věci o sobě, zůstává příroda právě tak produktem ducha jako v *Kritice čistého rozumu*. Zkrotil-li duch přírodu tím, že se dle Baconova programu přírodě na všech svých úrovních vyrovnal a připodobnil, pak na kantovské úrovni projikoval sebe sama zpět na přírodu – nakolik má příroda být absolutní, a ne jen konstituovanou – kvůli možnosti smíření, v němž ovšem primát subjektu není nijak umenšen. Na místě, kde se Kant nejvíce přibližuje k pojmu smíření, tedy v myšlence, že antagonismus končí svým zrušením, zaznívá heslo o společnosti, v níž je svoboda „spojena s nepopíratelnou mocí“. Ale dokonce i řeč o moci připomíná dialektiku pokroku samého. Jestliže ustavičné utlačování, jež zplodilo pokrok, také vždy rovněž pokrok zastavovalo, dovolilo především – jakožto emancipace vědomí – teprve poznat antagonismus a celek zaslepení, čili předpoklad pro urovnání tohoto antagonismu. Pokrok, jež vytvořilo ono vždy stejné, spočívá v tom, že konečně nějaký pokrok může začít, a to v každém okamžiku. Připomíná-li obraz vyvíjejícího se lidstva obra, jenž se po odvěkém spánku dává pomalu do pohybu, a poté zuří a zadupává vše, co mu přijde do cesty, pak je jeho neohrabané probuzení jediným potenciálem k dospělosti, k tomu, že uzavřenost přírody, do níž pokrok sám sebe zařazuje, nebude mít poslední slovo. Po eony neměla otázka po pokroku žádný smysl. Klade se poprvé poté, co byla osvobozena dynamika, z níž mohla být extrapolována idea svobody. Je-li pokrok – od Augustina znamenající přenesení přírodního životního běhu jednotlivce, rozepjatého mezi zrozením a smrtí, na rod – tak mytický jako představa cesty, na níž je příkaz osudu značen hvězdami, pak je jeho idea právě tak zcela antimytologická a rozráží cyklický pohyb, k němuž náleží. Pokrok znamená: vystoupit z kletby, tedy i z kletby pokroku, jenž je sám přírodou,

tím, že si lidstvo uvědomí svou vlastní přírodní tendenci k růstu a zastaví panství, jež vykonává nad přírodou a skrze něž pokračuje panství přírody. Natolik se dá říci, že pokrok se děje tam, kde končí.

...

Nikde jinde zřejmě není onen paradox, že pokrok existuje, a přesto neexistuje, tak drastický jako ve filosofii, kde je doma sama idea pokroku. Jakkoli přesvědčivé mohou být ony kritikou zprostředkované přechody od jedné autentické filosofie k druhé, tvrzení, že by mezi nimi, mezi Platónem a Aristotelem, Kantem a Hegelem, či dokonce v universálních dějinách filosofie vůbec, existoval pokrok, zůstává pochybným. To však nezavinila ani invariantnost domnělého filosofického předmětu, pravdivého bytí, jehož pojem v dějinách filosofie neodvolatelně zanikl, ani nebylo možné obhajovat pouze estetický pohled na filosofii, jenž by imponující myšlenkovou architekturu, či dokonce ominózní velké myslitele stavěl výše než pravdu, jež v žádném případě není totožná s imanentní uzavřeností a přísností filosofí. Zcela farizejský a klamný by byl verdikt, že pokroky ve filosofii ji odváděly pryč od toho, co žargon špatných filosofí pokřtil jako její naléhavost: tím by se potřeba stala garantem pravdivostního obsahu. Spíše jsou ony nevyhnutelné a pochybné pokroky toho, co má své hranice ve svém tématu, tématu hranic, kladeny principem rozumu, bez něž nemůže být filosofie myšlena, neboť bez něž nemůže být myšleno vůbec nic. Jeden pojem za druhým padá do orku mytična. Filosofie žije v symbióze s vědou; nemůže se od ní oprostit bez dogmatismu, vpsled bez upadnutí do mytologie. Její obsah by však spočíval ve vyjádření toho, co bylo opomenuto či odstráženo vědou, dělbou práce a reflexivními formami provozu sebezáchovy. Tím se zároveň její pokrok vzdaluje od toho, k čemu by se měla vyvíjet; síla zkušeností, jež filosofie registruje, je oslabována tím víc, čím více ji cepuje scientifistická výbava. Pohyb, jež filosofie jako celek vykonává, je čistou sobě-rovností jejího principu. Filosofie se děje vždy rovněž ke škodě toho, co by měla pochopit a co může pochopit pouze díky sebereflexi, skrze niž opouští pozici tvrdošijné bezprostřednosti – hegelovsky: filosofie reflexe. Filosofický pokrok si z nás dělá blázny, neboť čím těsněji spojuje souvislosti zdůvodnění, čím odolnější se jeho výpovědi stávají vůči ranám a bodnutím, tím více se vždy stává myšlením identity. Oplétá své předměty sítí, která se tím, že zacpává díry toho, čím sama není, troufale tlačí na místo věci samé. Nakonec se ovšem zdá, v souladu s reálnými involučními tendencemi společnosti, že se na pokroku filosofie mstí skutečnost, jak málo pokroku bylo ve filosofii dosaženo. Tvrdit, že došlo k pokroku od Hegela k logickým pozitivistům, jež jej odbývají



jako nejasného či bezsmyslného, není než komické. Ani filosofie není chráněna, ať už v omezeném zvědečtění, či v odložení rozumu, před upadnutím do onoho regresu, který jistě není lepší než ona škodolibě posmívaná víra v pokrok.

Konvergence totálního pokroku s negací pokroku má svůj původ v principu buržoazní společnosti, jež pojem pokroku stvořila, tedy ve směně. Ta je racionální podobou mytické věčné stejnosti. V každém jednotlivém aktu směny odvolává jeden akt druhý na základě principu „stejně za stejné“; saldo vychází. Byla-li směna správná, nic by se nemělo stát, vše zůstává při starém. Zároveň je ale tvrzení pokroku, jež protirečí tomuto principu, natolik pravdivé, nakolik je doktrína stejného za stejné lživá. Odjakživa, nikoli teprve od kapitalistického přivlastnění nadhodnoty při směně zboží – pracovní síly za náklady na její reprodukci, dostává společensky mocnější kontrahent více než jeho protějšek. Skrze toto bezpráví nastává ve směně cosi nového. Proces, jenž proklamuje svou vlastní statiku, je dynamizován. Pravda expanze se živí lží stejnosti. Společenské akty se v celkovém systému musí vzájemně rušit, a přece nerušit. Kde buržoazní společnost dostahuje pojmu, jež chová sama o sobě, tam nezná žádný pokrok; kde ho zná, dopouští se zločinu na vlastním zákonu, v němž již tento přečin spočívá, a spolu s nerovností zvětšuje bezpráví, nad nějž by se měl pokrok povznést. Bezpráví je ale zároveň podmínkou možné spravedlnosti. Naplnění vždy znovu porušované směnné smlouvy by konvergovalo s jejím zrušením; směna by zmizela, kdyby bylo směněno opravdu stejně za stejné; opravdovým pokrokem by nebylo pouze to, co je jiné vůči směně, nýbrž spíše směna přivedená k sobě samé. Tak přemýšleli antipodi Marx a Nietzsche; Zaratustra postuluje, že člověk bude vykoupen od odplaty. Neboť odplata je mytickým pravzorem směny; jak dlouho bude panováno skrze směnu, tak dlouho bude panovat mýtus. – Zkřížení stále stejného a nového ve směnném vztahu se manifestuje v *images* pokroku za buržoazního industrialismu. Na těchto *images* proto působí paradoxně, že se vůbec ještě stává něco jiného, že stárnou, neboť prostřednictvím techniky se věčná stejnost principu směny stupňuje ve vládu opakování v oblasti produkce. Sám životní proces tuhne ve výraz stále stejného; odtud onen šok, jež způsobují fotografie z devatenáctého a nyní již i z raného dvacátého století. Nesmysl exploduje: něco se děje tam, kde fenomén říká, že nic víc by se dít nemělo; jeho habitus se stává děsivým. V děsu se děs systému stahuje do jevu; čím více systém expanduje, tím více tvrdne v to, čím odjakživa byl. Co Benjamin nazýval dialektikou v klidu, není ani tolik jistou platonizující sedlinou jako spíše pokusem učinit tento pa-

radox filosoficky vědomým. Dialektické obrazy: to jsou dějinně-objektivní archetypy oné antagonistické jednoty klidu a pohybu, jež definuje onen nejobecnější buržoazní pojem pokroku.

Svědky skutečnosti, že dialektický pohled na pokrok potřeboval korekturu, byli Hegel i Marx. Dynamika, již učili, není myšlena tak docela jako dynamika, nýbrž v jednotě se svým protikladem, s tím, co je pevné a neústupné a z čeho jediného lze vůbec dynamiku odečíst. Marx, jenž kritizoval všechny představy přirozeného růstu společnosti jako fetišistické, odmítl rovněž, proti lassallovskému Gothajskému programu, absolutizaci dynamiky v nauce o práci jako jediném prameni společenského bohatství; a uznal možnost recidivy do barbarství. Více než pouhou náhodou může být skutečnost, že Hegel navzdory své slavné definici dějin nemá žádnou vypracovanou teorii pokroku a že se Marx sám podle všeho snažil vyvarovat tohoto slova, a to i na onom stále znovu citovaném programatickém místě předmluvy *Ke kritice politické ekonomie*. Dialektické tabu nad pojmovými fetiši, dědictví starého antimytologického osvícenství ve fázi jeho sebereflexe, se prodlužuje také na kategorii, jež kdysi změkčovala zvěčnění, na kategorii pokroku, jenž klame, jakmile si jakožto jednotlivý moment usurpuje celek. Fetišizace pokroku posiluje jeho partikularitu, jeho omezení na techniky. Pokud by pokrok opravdu ovládal onen celek, jehož pojem v sobě nese znamení jeho násilnosti, pak by pokrok již nebyl totalitárním. Pokrok není žádnou uzavírající kategorií. Chce překazit triumf radikálního zla, nikoli triumfovat sám. Jsou myslitelné poměry, v nichž kategorie pokroku ztratí svůj smysl, a které přesto nejsou poměry universální regrese, jež se dnes s pokrokem spolčuje. Pak by se pokrok přeměnil v resistenci vůči ustavičnému nebezpečí recidivy. Pokrok je touto resistencí na všech stupních, nikoli odevzdáním se postupu skrze ně.

*Přeložil Marek Kettner*

## POKROK ČILI USTAVIČNÝ ODPOR VŮČI REGRESU

Adornův *Pokrok*

Kritický model<sup>1</sup> pokroku, jež Adorno vytvořil v roce 1962, předkládá čtenáři neméně konstruktivních úvah než kritických pasáží. Adornovi se v *Pokroku* podařilo nalézt rovnováhu mezi oběma polohami a výsledek je velmi osvěžující. *Pokrok* nenavazuje svým stylem na Adornovy dřívější texty, kupř. razantně kritickou *Dialektiku osvícenství*; již úvodní věta dává čtenáři na srozuměnou, že autor nebude přistupovat k pokroku ani jako k pozitivní, ani jako k negativní kategorii.<sup>2</sup> *Pokrok* si neřádá ani ryzí kritiku, ani čistou afirmaci, nýbrž je třeba jej *modelovat*: Adorno se svým textem snaží následovat především všechny *nesamozřejmé* aspekty pojmu pokroku, a vyvolat tak spíše dojem plnosti a komplexity než průzračné jednoznačnosti. Vymezuje se stejnou měrou jak vůči argumentům pro pokrok, tak proti němu (včetně Benjaminových), aby sám v závěru argumentoval pro pokrok, jež povede naráz k naplnění i zrušení pokroku.<sup>3</sup> *Pokrok* je pro Adorna nebezpečnou,<sup>4</sup> avšak zároveň nezbytnou kategorií.<sup>5</sup> Adornův pokrok nechce „triumfovat sám“;<sup>6</sup> nýbrž je spíše určitou resistencí vůči regresivním, mytologizujícím procesům v dějinách; jedním z těchto procesů se ovšem zdá být fetišizace či mytologizace pokroku samotného, jeho chápání jako účelu, a nikoli prostředku. Z toho plyne, že cílem podle Adorna není, aby zde byl nereflektovaně afirmovaný pokrok, nýbrž cílem pokroku je, aby již nemělo smysl o pokroku uvažovat.

<sup>1</sup> V šedesátých letech převládala u Adorna snaha komponovat své texty jako *modely* pojednávaných témat. Zde přeložený text *Pokrok* vyšel původně v souboru esejů nesoucím podnázev *Kritické modely*.

<sup>2</sup> Viz T. W. Adorno, *Pokrok*, přel. M. Kettner, str. 121–130 v tomto čísle časopisu.

<sup>3</sup> Adorno si kýžený stav představuje takto: „Jsou myslitelné poměry, v nichž kategorie pokroku ztratí svůj smysl, a které přesto nejsou poměry universální regrese, jež se dnes s pokrokem spolčuje.“ Tamt., str. 130.

<sup>4</sup> „... pokrok od praku k megatunové bombě je ... spíše satanským smíchem.“ T. W. Adorno, *Fortschritt*, in: *týž, Gesammelte Schriften, X/2*, vyd. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977, str. 629. Jde o citaci z nepřeložené části textu.

<sup>5</sup> „... žádné dobro, ani jeho stopa, není bez pokroku.“ *Týž, Pokrok*, str. 125.

<sup>6</sup> Tamt., str. 130.

Je-li možné takto formulovat hlavní myšlenkovou linii *Pokroku*, pak zde vysvítá jeho obsahová spřízněnost s *Dialektikou osvícenství*, přičemž rozdíly ve stylu lze přičíst do jisté míry i velmi odlišným dějinným okolnostem vzniku obou textů. I *Dialektika osvícenství* chce přivést osvícenství, jež chápe v „nejobecnějším významu pokrokového myšlení“<sup>7</sup> k sobě samému, tedy vposled k jeho pravému cíli, a to skrze teoretickou sebereflexi: „Duch takové nepoddajné teorie by dokázal obrátit mentalitu nelítostného pokroku k jeho cíli.“<sup>8</sup> Již zde chtěl Adorno pojem pokroku navzdory dějinným událostem zachránit a podržet, přestože většinu své pozornosti věnoval jeho kritice. Teprve v *Pokroku* však rozvíjí detailnější úvahy o tom, proč má pro něj pojem pokroku stále svůj smysl a jak si představuje jeho revizi. Spatřovat mezi oběma texty diskontinuitu, jak to činí například Peter Uwe Hohendahl,<sup>9</sup> nicméně nelze. Adornův záměr totiž zůstává stále týž: ukázat vlastní cíl pokroku a umožnit jeho dosažení.

Pokud jsou tímto cílem poměry, v nichž pojem pokroku ztratí svůj smysl, pak skutečnost, že pojem pokroku stále smysl má, vždy oznamuje, že k rozhodujícímu pokroku ještě nedošlo. Zároveň tu však jistý pokrok už je a probíhá. Tuto rozporuplnou situaci, kdy pokrok odkazuje k absenci pokroku, nelze bez dalšího akceptovat. K tomu patrně odkazují Adornovy záměrně paradoxní formulace: „Pokrok znamená: vystoupit z kletby, tedy i z kletby pokroku ... pokrok se děje tam, kde končí.“<sup>10</sup>

Pro přehlednost by za pomoci vlastních termínů bylo možné rozlišit tři fáze dějin pojmu pokroku podle Adorna: progresivní, regresivní a sebereflektující. Přestože Adorno v *Pokroku* považuje Augustinovu nauku o dějinách za jistý zárodek ideje pokroku, začátek explicitního uvažování o pokroku spatřuje až v osmnáctém století, „poté, co byla osvobozena dynamika, z níž mohla být extrapolována idea svobody.“<sup>11</sup> V té době část společnosti „heslem pokroku oponovala panujícím stacionárním poměrům“: s pokrokem se původně pojil odpor vůči stávajícímu, fixnímu. Tuto fázi lze označit za progresivní. V devatenáctém století přišla fáze druhá, regresivní, kdy pojem pokroku „zakrněl ... do

<sup>7</sup> T. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, přel. M. Hauser – M. Váňa, Praha 2009, str. 17.

<sup>8</sup> Tamt., str. 51.

<sup>9</sup> P. U. Hohendahl, *Progress Revisited. Adorno's Dialogue with Augustine, Kant and Benjamin*, in: *Critical Inquiry*, 40, 2013, str. 242–245.

<sup>10</sup> T. W. Adorno, *Pokrok*, str. 127 n.

<sup>11</sup> Tamt.

podoby ideologie“. Panující poměry náhle spočívaly v tom, že probíhá pokrok; ten se tak stal zdrojem stejné statickosti, jako byla ta, jíž původně odporoval. Ve třetí fázi by se pokrok za pomoci sebereflexe měl obrátit sám k sobě, a tím pádem, jakožto bytostně oponující, i *proti* sobě: přinést pokrok pokroku. Tento pokrok ve vlastním smyslu se stane resistantním i vůči sobě samému, „vůči ustavičnému nebezpečí recidivy“.<sup>12</sup> Jelikož se tedy takovýto pokrok již nemůže dlouhodobě naplnit jako princip stávajících poměrů, nezbyvá mu než začínat v každém momentu stále znovu. „Pokrok, jež vytvořilo ono vždy stejné, spočívá v tom, že konečně nějaký pokrok může začít, a to v každém okamžiku.“<sup>13</sup> Adornův pokrok tedy neprobíhá kontinuálně a horizontálně, od přítomnosti k budoucnosti, nýbrž vertikálně, vždy znovu v každém okamžiku, kdy způsobuje odpor.

V *Estetické teorii* Adorno pokládá za nejdůležitější kritéria pokroku zralost subjektu, emancipaci od mýtu a smíření s ním.<sup>14</sup> Je možné, že právě člověk schopný v každém okamžiku odporovat mytologizujícím tendencím je člověkem dle Adorna zralým, emancipovaným a smířeným. V *Pokroku* se Adorno domnívá, že pojem smíření s přírodou je implicitně obsažen už u Kanta, o jehož myšlenky se – vedle Augustinových a Benjaminových – v textu opírá nejčastěji. Smíření Adorno užívá jako sekularizované alternativy vykoupení.<sup>15</sup> Zde se znovu projevuje konstruktivní a „nadějeplný“ aspekt *Pokroku*: zatímco vykoupení v sekulárních dějinách nikdy nenastane, ke smíření díky odporu pokroku dojít může, byť pouze na okamžik a vždy znovu.

Marek Kettner

---

<sup>12</sup> Tamt., str. 130.

<sup>13</sup> Tamt., str. 127.

<sup>14</sup> T. W. Adorno, *Estetická teorie*, přel. D. Prokop, Praha 2019<sup>2</sup>, str. 286.

<sup>15</sup> P. U. Hohendahl, *Progress Revisited*, str. 251.



FENOMENOLOGIE SMRTI<sup>1</sup>

Emmanuel Levinas

## První otázka

*Pátek 7. listopadu 1975*

Tyto přednášky budou především o čase – *trvání* času. Výraz *trvání* času volíme z několika důvodů:

Naznačuje, že zde není na místě pokládat otázku „co je to?“. Stejně tak Heidegger v jedné své nepublikované přednášce, předcházející *Sein und Zeit*, upozorňoval, že nemůžeme klást otázku „co je čas?“, protože zároveň s tím už klademe čas jako jsoucno.<sup>2</sup>

V trpnosti času, která je trpělivostí samou, není žádný aktivní výkon (tvrdíme tedy pravý opak toho, co intencionální přístup).

Tento výraz se vyhýbá představám proudu a plynutí, které by odkazovaly k jakési tekuté substanci a naznačovaly, že by čas bylo možné měřit (měřený čas, čas na hodinách, není časem autentickým). Tak jako *časení* – *Zeitigung* – se i výraz „trvání“ vyhýbá všem těmto nedorozuměním a záměně toho, co plyne v čase, s časem samým.

Trvání je termín, který se především snaží ponechat času jeho vlastní charakter.

[16] V časovém trvání – jehož význam možná nemusí odkazovat k dvojici bytí/nicota jakožto poslední referenci smysluplného, všeho smysluplného a všeho rozumného, všeho lidského – je smrt momentem, ze kterého čas odvozuje veškerou svou trpělivost: ono očekávání, jež se

---

<sup>1</sup> Pod titulem *Fenomenologie smrti* nabízíme překlad prvních tří přednášek z cyklu *La Mort et le Temps*, který tvoří první polovinu Levinasovy knihy *Dieu, la Mort et le Temps* (Paris 1993). Za fenomenologii smrti označuje jejich náplň sám Levinas (srv. tamt., str. 123). Čísla stránek francouzského originálu uvádíme v hranatých závorkách v textu podle prvního vydání knihy. – Pozn. překl.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), in: týž, *Gesamtausgabe*, 64, *Der Begriff der Zeit*, vyd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 2004, str. 124–125. – Pozn. překl.

vzpírá intencionalitě očekávání – „trpělivost a dlouhý čas“, říká přísloví,<sup>3</sup> trpělivost jakožto vystupňovaná trpnost. To bude udávat směr těchto přednášek: smrt jakožto trpělivost času.

Naše zkoumání smrti z perspektivy času (času, který není myšlen jako horizont bytí, horizont *esance*<sup>4</sup> bytí) není filosofii Sein zum Tode (bytí k smrti). Odlišuje se tedy od Heideggerova myšlení, ať už je dluh každého současného myslitele ve vztahu k Heideggerovi sebevyšší – a jeho dlužníky jsme často neradi. Zdá se, že Sein zum Tode, chápané jako ekvivalent bytí ve vztahu k nicotě, přísně vzato neklade smrt do času. Odmítáme-li však vykládat čas a smrt ze vztahu k bytí, neznamená to ještě, že hledáme snadné útočiště v životě věčném. Smrt je cosi neodvratného (viz Jankélévitchovu knihu,<sup>5</sup> v níž již od prvních řádků vím, že svou smrt budu muset zemřít).

Je ale tím, co se smrtí otevírá, nicota, anebo neznámo? [17] Redukuje se okamžik smrti na ontologické dilema bytí/nicota? – takovou otázku si zde nyní klademe. Celá jedna generace byla nedůvěřivá k pozitivnímu dogmatismu nesmrtnosti duše, který považovala za nejsladší „opium lidstva“. Ať už ale byly její dojmy jakékoliv, redukce smrti na dilema bytí/nicota je dogmatismus naruby.

Zprvu se nám zdá, že vše, co lze o smrti a umírání a jejich nevyhnutelném příchodu říci a co si o nich můžeme myslet, máme z druhé ruky. Známe to z doslechu nebo na základě empirické zkušenosti. Vše, co o nich víme, k nám přichází z jazyka, který je pojmenovává, který formuluje věty: průpovědky, přísloví, básnické či náboženské výpovědi.

Tyto vědomosti o smrti pocházejí ze zkušenosti a z pozorování druhých lidí – pozorujeme chování umírajících a chování smrtelníků, kteří si svou

<sup>3</sup> „Trpělivost a dlouhý čas zможou víc nežli vztek a sfla.“ J. de La Fontaine, *Lev a krysa*, in: *týž, Bajky*, přel. G. Franci, Praha 2016, str. 62. – Pozn. překl.

<sup>4</sup> „Přeseme *esance* s a, neboť tímto slovem chceme označovat slovesný smysl *bytí*: výkon bytí, *Sein* různé od *Seiendes*“ (E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, str. 78 n.). „Úvodní poznámka“ v Levinasově *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (La Haye 1974, str. ix) byla méně odvážná z hlediska pravopisu, ačkoli myšlenka za ní byla stejná: „Hlavní poznámka, která je nutná k pochopení tohoto textu a už samotného jeho názvu, musí být zdůrazněna hned na začátku knihy, ačkoli se bude často vracet v průběhu celého díla: výraz *esence* zde vyjadřuje *bytí* odlišné od *jsoucná*, německé *Sein* různé od *Seiendes*, latinské *esse* různé od scholastického *ens*. Neodvážili jsme se napsat *essance*, jak by to vyžadovala historie jazyka, v níž se příponou *ance*, pocházející z latinského *antia* či *entia*, tvořila abstraktní jména, která označují akci.“ Dodáme, čistě pro zajímavost, že jednou jedinkrát v celém textu můžeme podobu *essance* najít (str. 81). Opravdu ale jen pro zajímavost, neboť se jedná o překlep. – Pozn. překl.

<sup>5</sup> V. Jankélévitch, *La Mort*, Paris 1966.



smrt uvědomují, ale také na ni zapomínají (což ještě neznamená rozptýlenost: existuje i takové zapomínání na smrt, které není rozptýleností). Je vůbec možné oddělit smrt od vztahu k druhému? *Negativní* charakter smrti (znicotnění) je vepsán v nenávisti či v touze po vraždě. Smrt v její negativitě myslíme právě ve vztahu k druhému.

Tyto znalosti máme díky obecnému povědomí či vědě. Smrt znamená, že v bytostech utichnou expresivní pohyby, díky nimž se jevíly jako živé – ty pohyby, které jsou vždy *odpověďmi*. Smrt v první řadě zasáhne tuto autonomii či expresivitu pohybů, která vede až k tomu, že někoho skryje do jeho tváře. Smrt znamená, že zůstáváme *bez odpovědi*. Expresivní pohyby skrývají pohyby vegetativní, dávají jim formu. Umírání obnažuje, co je takto skryto, a předkládá to lékařskému ohledání.

Umírání pochopené na základě jazyka a pozorování umírání druhého člověka znamená zastavení těchto pohybů a redukci někoho na něco, co se rozkládá – znehybnění. [18] Nikoli proměna, nýbrž znicotnění, konec určité bytosti, zastavení pohybů, jež byly znameními (viz líčení Sókratovy smrti ve *Faidónu*, 117e–118e). Znicotnění určitého způsobu bytí, který vládne všem ostatním (tj. tváře), znicotnění sahající za objektivní zbytek hmoty, jež přetrvává, i když se rozloží a rozptýlí. Smrt se jeví jako přechod od bytí k již-ne-bytí, pochopenému jako výsledek logické operace: negace.

Smrt je ale zároveň odchod: skon. (V představě tohoto odchodu nicméně stále přetrvává negativita.) Odchod do neznáma, odchod bez návratu, odchod „bez udání adresy“. Tento dramatický charakter je od smrti – smrti druhého – neoddelitelný, je to emoce *par excellence*, afekce *par excellence*. (K tomu viz líčení Sókratovy smrti na začátku a na konci dialogu *Faidón*.) Vedle těch, kdo v této smrti spatřují všechny důvody k naději, jsou zde jiní (Apollodóros, „ženy“), kteří pláčou více, než se sluší, pláčou neznající míry: jako by lidství nebylo možné vyčerpát určitou mírou, jako by se smrt každé míře vymykala. Smrt je pouhý přechod, pouhý odchod – a přesto je zdrojem emocí, které vzdorují veškeré snaze o útěchu.

*Můj* vztah ke smrti se však neomezuje na toto vědění z druhé ruky. Pro Heideggera (viz *Sein und Zeit*) je to jistota *par excellence*. Smrt je určité *a priori*. Heidegger prohlašuje smrt za jistou až do té míry, že v této jistotě vidí původ jistoty samé, a odmítá, že by jistota smrti pocházela ze zkušenosti se smrtí druhých.

Není však jisté, že bychom smrt mohli označit za jistotu, a zrovna tak není jisté, že by měla význam znicotnění. *Můj* vztah ke smrti je utvářen také emoční a intelektuální odezvou, kterou vyvolává povědomí o smrti druhých. Je to nicméně vztah neúměrný vzhledem k veškeré zkušenosti,

kteřou máme z druhé ruky. [19] Zde vystává otázka: může být vztah ke smrti, způsob, jakým smrt zasahuje náš život, její dopad na trvání našeho žitého času, její vtrhnutí do času – anebo její vytrhnutí z času –, jež tušíme ve strachu nebo v úzkosti, může být tento vztah ještě přirovnán k vědě, tedy ke zkušenosti, ke zjevení?

Nemožnost redukovat smrt na určitou zkušenost, tento truismus, že není možné smrt zakusit, že mezi životem a smrtí není kontaktu – není to znakem afekce ještě trpnější, než je trauma? Jako by existovala trpnost trpnější než jakýkoli otrěs. Rozštěpení, které nás zasahuje silněji než přítomnost, *apriornější a priori*. Smrtnost jakožto modalita času, kterou nelze redukovat na anticipaci, byť pasivní; modalita, kterou nelze redukovat na zkušenost, na porozumění nicotě. Nesmíme ani učinit ukvapený závěr, že to jediné hrozivé je nicota, jako je tomu v té filosofii, pro niž je člověk jsoucnem, jemuž jest být, jsoucnem, které vytrváva ve svém bytí – a to aniž bychom si položili otázku po tom, co vlastně je to hrozivé a hrozné.

Smrt zde získává jiný smysl než smysl zkušenosti se smrtí. Smysl, který vychází ze smrti druhého, z toho, co se nás na ní dotýká. Smrt, jež není zakoušena, a přesto zůstává hrozivá: neznamená to snad, že struktura času není intencionální, není tvořena protencemi a retencemi, což jsou mody zkušenosti?

## Co o smrti víme?

*Pátek 14. listopadu 1975*

Co o smrti víme, co je to smrt? Zkušenost nám říká, že ustane chování, ustanou expresivní pohyby a fyziologické pohyby či procesy, které jsou expresivními pohyby zaobaleny a utajeny – utvářejíce tak „něco“, co se ukazuje, nebo spíše někoho, kdo se ukazuje, dokonce víc než to: kdo se vyjadřuje. Výraz je víc než ukazování se a jevení.

Již nemoc je rozkolem mezi expresivními pohyby a pohyby biologickými; je již výzvou k léčbě. Lidský život je zahalením fyziologických pohybů: je to decentnost. Je „skrýváním“, „odíváním“ – které je zároveň „obnažováním“, neboť lidský život je „sduřováním“. (Od ukazování přes odívání ke sduřování vede zřetelná gradace.) Smrt je nevyčísitelný rozkol: biologické pohyby ztrácejí veškerou svou vazbu na význam, na výraz. Smrt je rozklad; znamená, že zůstáváme bez odpovědi.

Díky expresivitě chování – která odívá biologické bytí a obnažuje je až za veškerou nahotu, až z něj učiní tvář – se někdo vyjadřuje: někdo

jiný než já, ne-stejný (différent), kdo se vyjadřuje tak, že je mi ne-lho-steiný (non-indifférent), že je tím, kdo mne nese.

[21] Umírající: tvář, jež se stává maskou. Výraz mizí. Zkušenost se smrtí, která není mou smrtí, je „zkušeností“ s něčí smrtí, se smrtí něko-ho, kdo od začátku stojí za biologickými procesy, kdo se ke mně druží jakožto někdo.

Duše, substancializovaná do podoby věci, je fenomenologicky vza-to tím, co se ukazuje v nezvěčněné tváři, ve výrazu, a takto se jevíc získává kostru a rysy někoho. To, co Descartes substantivizuje (ač se přitom ohrazuje proti představě lodníka v lodce),<sup>6</sup> z čeho Leibniz činí monádu, co Platón chápe jako duši nahlížející ideje a co Spinoza myslí jako modus myšlení, popisujeme fenomenologicky jako *tvář*. Bez této fenomenologie jsme nuceni duši substancializovat. Jenže zde se klade jiný problém než být či nebýt, problém, který této otázce předchází.

Něčí smrt není, ač se tak na první pohled zdálo, empirická faktičnost (smrt jako empirický fakt, z něhož lze všeobecnou platnost vyvodit pou-ze indukcí); smrt se nevyčerpává tímto jevem.

Někdo, kdo se vyjadřuje ve své nahotě – tváři –, se na mne takto obra-cí a vyzývá mne, abych za něj přijal odpovědnost: vždy již za něj musím odpovídat. Všechna gesta druhého byla znamením určená mně. Vrátime-li se ke gradaci načrtnuté výše: ukazovat se, vyjadřovat se, sdružovat se, *být na mne odkázán*. Druhý, který se vyjadřuje, je na mne odkázán (a ve vztahu k druhému se nejedná o dluh – neboť tento závazek nelze splatit: nikdy si nebudeme kvít). Druhý mě individualizuje skrze odpovědnost, kterou za něj mám. Smrt druhého, který umírá, mne zasahuje v samé totožnosti mého já jakožto odpovědného – totožnosti, která není sub-stanciální ani není jednoduchou souhlasností různých aktů identifikace, nýbrž se zakládá na nevýslovné odpovědnosti. Tímto způsobem jsem smrtí druhého zasažen, v tom spočívá můj vztah k jeho smrti. V tomto vztahu je úcta k někomu, kdo již neodpoví, a zároveň i pocit viny – pocit viny toho, kdo zůstal naživu.

Tento vztah bývá redukován na zkušenost z druhé ruky pod zámin-kou, že v něm není totožnost, shoda prožívaného s prožívajícím a že se tento vztah objektivizuje jen ve vnějších podobách. [22] To je založeno na předpokladu, že totožnost Stejného se sebou samým je zdrojem veš-kerého smyslu. Neodkazuje však vztah k druhému a k jeho smrti ještě

---

<sup>6</sup> R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Praha 2010, str. 112–113 (AT VII, str. 81). – Pozn. překl.

k jinému zdroji smyslu? Umírání, jakožto umírání druhého, zasahuje samotnou totožnost mého Já, má smysl protržení Stejného, jako trhliny v mém Já, protržení Stejného v mém Já. Jako takový není můj vztah ke smrti druhého ani pouze poznatkem z druhé ruky, ani význačnou zkušeností smrti.

Heidegger v *Sein und Zeit* myslí smrt jako jistotu *par excellence*, jako možnost, která je jistá, a omezuje smysl smrti na znicotnění. *Gewissheit* (jistota) – to, co je na smrti vlastní, ne-odcizené, to, co je na ní *eigentlich*. *Gewissheit* smrti je takovou *Gewissheit*, že je původem veškerého *Gewissen* (svědomí, viz § 52).

Problém, který zde předkládáme, je následující: Neprozrazuje vztah ke smrti druhého svůj smysl, neartikuluje jej hloubkou afekce, hloubkou hrůzy, kterou před smrtí druhého pocítujeme? Je správné brát si za míru této hrůzy *conatus*, vytrvávání ve vlastním bytí, a srovnávat ji tedy s hrozbou, která tíží moje bytí – hrozbou, která je chápána jako jediný zdroj afektivity? Pro Heideggera je zdrojem veškeré afektivity úzkost, jež je úzkostí o vlastní bytí (strach je úzkostí podřazený, je její modifikací). Otázka: Skutečně je to hrozné až odvozené? Vztah ke smrti Heidegger myslí jako zkušenost nicoty v čase. My však hledáme jiné roviny smyslu, a to jak smyslu času, tak smyslu smrti.

Nejde o to zpochybňovat negativní aspekt, který se pojí se vztahem ke smrti druhého (již nenávisť je negací). Událost smrti však přesahuje intenci, již zdánlivě vyplňuje. Smrt naznačuje překvapivý smysl – jako by znicotnění mohlo uvádět do smyslu, který se neomezuje na nicotu.

[23] Smrt je znehybnění hybnosti tváře, která od počátku smrt popírá; je zápasem mezi rozmluvou a její negací (viz popis Sókratovy smrti v dialogu *Faidón*), zápasem, v němž smrt stvrzuje svou negativní moc (viz Sókratova poslední slova). Smrt je zároveň vyléčení i bezmoc; dvojznačnost, která možná naznačuje jinou dimenzi smyslu než tu, v níž je smrt promyšlena z alternativy být/nebýt. Dvojznačnost: záhada.

Smrt je odchod, skon, negativita, jejíž cíl je neznámý. Neměli bychom tudíž smrt myslet jako otázku, která je tak neurčitá, že ani nemůžeme říci, že by se na základě toho, jak se sama dává, vůbec kladla jako problém? Smrt jako odchod bez návratu, otázka bez danosti, čistý otazník.

Skutečnost, že Sókratés, který má v dialogu *Faidón* stvrzovat všemohoucnost bytí, je jediný, kdo je dokonale šťastný, že se má tato dramatická událost přihodit; spolu se skutečností, že již jen podívaná na smrt je nesnesitelná – nebo snesitelná jen pro mužskou citlivost – to vše podtrhuje dramatický charakter smrti druhého. Smrt je skandál, kri-

ze, dokonce i ve *Faidónu*. Lze ale tuto krizi a tento skandál redukovat na znicotnění, kterému někdo podléhá? Jedna osoba ve *Faidónu* chybí, Platón. Nezapojil se, byl nepřítomen. V tom spočívá další dvojznačnost.

Není smrt něčím jiným než dialektikou bytí a nicoty v proudu času? Vyčerpává se smrt druhého koncem a negativitou? Konec je pouhým *momentem* smrti – momentem, jehož druhou stranou není vědomí ani porozumění, ale *otázka*, otázka odlišná od všech, které se kladou jako problémy.

Vztah ke smrti druhého, vnější vztah, v sobě zahrnuje niternost (která se nicméně nepřeváděla na zkušenost). Je tomu jinak se vztahem k *mé* smrti? Ve filosofii je vztah k mé smrti popisován jako úzkost a odkazuje k porozumění nicotě. Co se tedy týče otázky vztahu k mé smrti, je struktura rozumění zachována. Intencionalita zachovává totožnost Stejného, je to myšlení myslící podle své míry, myšlení uchopené podle modelu reprezentace toho, co je dáno, noeticko-noematická korelace. [24] Avšak to, jak nás zasahuje smrt, je afektivita, trpnost, zásah ne-změrnem, zásah přítomného ne-přítomným, intimnější než jakákoli intimita, vedoucí až k rozštěpení, je to *a posteriori* starší než každé *a priori*, nepamětná diachronie, kterou nemůžeme převést na zkušenost.

Vztah ke smrti, starší než každá zkušenost, není nazírání bytí ani nicoty.

Tajemstvím lidství není intencionalita. Lidské *esse* není *conatus*, ale nezaujatost (*désintéressement*) a adieu.

Smrt: smrtelnost, kterou si žádá trvání času.

## Smrt druhého a má smrt

*Pátek 21. listopadu 1975*

Popis vztahu ke smrti druhého a k naší vlastní smrti vede k neobvyklým závěrům, které se dnes budeme snažit prohloubit.

Vztah ke smrti druhého není *věděním* o smrti druhého, ani zkušeností této smrti jakožto znicotnění bytí (pokud se ovšem událost této smrti redukuje, jak se všeobecně mívá, na znicotnění). O tomto vý-jimečném vztahu (vý-jímka: vzít a vyjmout z řady) nemáme žádné vědění. Znicotnění nemá povahu fenoménu ani neumožňuje, aby se s ním vědomí shodovalo (jenže právě toto jsou dvě roviny vědění). Čisté vědění (= prožitek, shoda) zachycuje ze smrti druhého pouze to, jak se navenek jeví určitý *proces* (znehynění), jímž ke svému konci dospívá někdo, kdo se až doposud vyjadřoval.

Vztah ke smrti v její výjimečnosti – a ať už je její význam vzhledem k bytí a nicotě jakýkoli, smrt je výjimka –, který smrti dává její hloubku, není ani nahlížením, ani zaměřením (ani nahlížením bytí jako u Platóna, ani zaměřením na nicotu jako u Heideggera). Je to čistě emocionální vztah, v němž jsme pohnuti emocí, která nevzniká jako odezva naší smyslovosti či našeho intelektu na předcházející vědění. [26] Je to emoce, pohnutí, neklid z *neznáma*.

Tato emoce nemá, jak by chtěl Husserl, základ v reprezentaci (Husserl jako první vložil do emoce určitý smysl, zakládal jej ale stále na vědění). Není ale ani ožívována specificky hodnotově orientovanou intencionalitou, jak tomu chce Scheler, který tak emoci ponechává specificky ontologickou funkci odhalujícího otvírání. U Schelera je emoce od základu orientována na určitou hodnotu, ale zároveň si ponechává funkci otvírání, je ještě chápána jako zjevení (této hodnoty); a zachovává si tudíž ještě ontologickou strukturu.

Zde se však jedná o *afektivitu bez intencionality* (jak si správně povšiml Michel Henry ve své knize *L'Essence de la manifestation*).<sup>7</sup> Emocionální stav, který popisujeme, se však zásadně liší od netečnosti, kterou empirický sensualismus připisoval stavu smyslového vnímání. Žádná intencionalita – ale ani žádný statický stav.

Není však emocionální ne-klid otázkou, která se právě v blízkosti smrti rodí? Emoce jakožto úcta ke smrti, tj. emoce jakožto *otázka*, která v tom, jak se jako otázka klade, nezahrnuje prvky odpovědi. Otázka, která vyrůstá z hlubšího poměru k nekonečnu, kterým je čas (čas jakožto vztah k nekonečnu). Emocionální vztah ke smrti druhého. Bázeň či odvaha, ale také, kromě soucitu a solidarity s druhým, odpovědnost za druhého v neznámu. V neznámu, které však samo není učiněno předmětem ani tématem, na něž se nezaměřujeme ani je nenahlížíme. Neznámo je neklid, v němž se táže tázání, které nelze umlčet žádnou odpovědí – neklid, v němž se odpověď redukuje na odpovědnost tázajícího či tazatele.

Druhý se mne týká jako bližní. Každá smrt svědčí o blízkosti bližního a odpovědnosti toho, kdo zůstal naživu, odpovědnosti, která je tímto přiblížením blízkosti poháněna či pohnuta. [27] Neklid, který není tematizací, který není intencionalitou, byť jen signitivní. Neklid, který se tak vzpouzí každému jevení, každému fenomenálnímu ohledu, jako by emoce skrze otázku mřila k palčivosti smrti, aniž by přitom narazila na jakoukoli cost, a ustavovala neznámo, které není čistě negativní, nýbrž

<sup>7</sup> M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris 1963.

spočívá v blízkosti bez vědění. Jako by otázka mřila za jevící se formy, za bytí i jevení, a právě v tomto ohledu mohla být nazvána hlubokou.

Klade se tedy opět otázka po smyslu emocionality, kterou nás Heidegger naučil redukovat na střet s nicotou v úzkosti. Skutečnost, že emoce takto redukovat nelze, se ukazuje už v sókratovském úsilí ve *Faidónu*, v dialogu, který usiluje o to, rozeznat ve smrti samotnou záři bytí (smrt = bytí zbavené všeho hávu, bytí takové, jak je zaslíbeno filosofovi, bytí, které zazáří ve svém božství až s koncem tělesnosti). Ani zde však nezůstává blízkost umírajícího Sókrata bez citové odezvy, ačkoli rozeznávat v umírání bytí, které se v něm ohlašuje (Sókratés bude ve své smrti nakonec viditelný), by mělo být věcí racionální rozmluvy založené na vědění, věcí teorie. To je vlastní cíl, který *Faidón* sleduje: teorie silnější než úzkost ze smrti. Ale dokonce i v tomto dialogu je *přemíra* emocí: Apollodóros pláče více než ostatní, pláče přes míru – a ženy je třeba poslat pryč.

Jaký je smysl této afektivity a těchto slz? Možná bychom tuto emoci neměli hned interpretovat jako intencionalitu, a tím ji redukovat na naši otevřenost nicotě – nebo naši otevřenost bytí v jeho spojení s nicotou – redukovat ji na otevření určité ontologické dimenze. Tak jako jsme zpochybnili sounáležitost afektivity a reprezentace u Husserla, je třeba se ptát, zda veškerá afektivita skutečně odkazuje zpět k úzkosti, která je chápána jako hrozivá blízkost nicoty – zda se afektivita skutečně probouzí pouze ve jsoucnu, které vytrvává ve svém bytí (*conatus*), zda je *conatus* skutečnou podstatou lidství, zda je podstatou lidství to, že člověku jest být. [28] A to vede nevyhnutelně k diskusi s Heideggerem.

Nemá-li emoce kořeny v úzkosti, je zpochybněn její ontologický smysl, a nadto i role intencionality. Není proto možná nutné tvrdit, že intencionalita je posledním tajemstvím psychična.

Čas není omezením bytí, ale jeho vztahem k nekonečnu. Smrt není znicotněním, ale otázkou, která je nutná pro to, aby se tento vztah k nekonečnu neboli čas utvořil.

Stejně problémy vyvstávají, pokud mluvíme o smrti jakožto o *mé* smrti. Můj vztah k mému vlastnímu umírání nemá povahu vědění ani zkušenosti – byt' ve smyslu předtuchy, předvídání. Nevíme, nemůžeme být účastní vlastního znicotnění (je-li tomu tak, že smrt je znicotněním) – a to nejen proto, že nicota se nemůže dát jako událost, již by bylo možno tematizovat (viz Epikúrovo: „Pokud jsi tu ty, není tu smrt; pokud je tu smrt, nejsi tu ty.“)<sup>8</sup> Mým vztahem k mé smrti je samo ne-vědění o umí-

<sup>8</sup> Srv. Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995, str. 419. – Pozn. překl.

rání – ne-vědění, které však neznamená absenci vztahu. Je možné tento vztah popsat?

To, čemu řeč říká smrt – a co vnímám jako něčí konec –, by bylo také určitou eventualitou, kterou přenáším na sebe sama. Tento přenos není mechanický, nýbrž patří k zápletce či zapletenosti mého Já samého a přichází přestříhnout nit mého vlastního trvání, anebo na této niti udělat uzel – jako by se čas, po který mé Já trvá, táhl do délky.

Vsuvka o tom, jaké pojetí času zde předkládáme:

Trvání času jako vztah k nekonečnu, k nepochopitelnému, k Ne-stejnému. Vztah k Ne-stejnému, který je však ne-lhostejný a v němž vládne diachronie jako ono *uvnitř*, kterým se Jiné vyznačuje jako „jiné-*uvnitř*-stejného“ – aniž by Jiné mohlo do Stejného vstoupit. Úcta nepamětná k nepředvídatelnému. [29] Čas je zároveň toto „Jiné-*uvnitř*-Stejného“ i toto Jiné, které nemůže být se Stejným zároveň, nemůže s ním být synchronně. Čas by tak byl zneklidněním Stejného Jiným, aniž by Stejně kdy mohlo Jiné pochopit, obsáhnout.

Palčivost tohoto přenosu závisí na celku významů, které spojujeme se smrtí druhého, a na kontextu, ve kterém je smrt přenášena. Přenos – ovšem přenos, který není prováděn lhostejným způsobem, nýbrž patří k zápletce Já, k identifikaci Já.

Jak myslet Já v jeho totožnosti, v jeho jednotě – neboli jak myslet tuto jednotu Já? Můžeme ji snad myslet jako identifikovanou věc (identita věci: řada nástinů, které se vzájemně potvrzují, souhlas intencí)? Máme snad myslet Já jako identifikaci v reflexi na sebe, která jiné připodobňuje sobě – za tu cenu, že se pak už samo nemůže odlišit od takto utvářené totality? Ani jedno z těchto dvou řešení nevyhovuje; je třeba řešení třetí.

Já – neboli já ve své jedinečnosti – je někdo, kdo uniká svému pojmu. Já vystupuje ve své jednotě pouze tehdy, když odpovídá za druhého v odpovědnosti, před níž není útěku, v odpovědnosti, jíž nikdy nebudu zproštěn. Já je identita se sebou samým, kterou by utvářela nemožnost nechat se zastoupit – závazek přesahující jakýkoli dluh –, a tedy trpělivost, jejíž trpnost nelze zrušit ani jejím přijetím.

Spočívá-li jednota Já v této trpělivosti – v trpělivosti, která se musí vystavit možnosti nesmyslu, v trpělivosti, která musí vydržet, i když čelí nepokryté svévoli –, pak je trpělivost, jíž se nelze zprostit, možná. Je zapotřebí otevřenosti pro dimenzi, v níž za dluh, který vůči druhému mám, nelze ručit, která zesměšňuje ušlechtilost a čistotu trpělivosti a poskvňuje ji. Má-li trpělivost smysl povinností, jíž se nelze vyhnout, stal by se tento smysl pouhou ješitností a institucí, pokud by v hloubi neskrýval podezření, že je nesmyslem. [30] Je tedy třeba, aby v egoitě Já tkvělo



nebezpečí nesmyslu, šílenství. Pokud by tu toto nebezpečí nebylo, měla by trpělivost určitý status, ztratila by svou trpnost.

V možnosti nesmyslu, jež je s to zaplašit jakoukoli akcí, která by mohla vstoupit do trpnosti trpělivosti, spočívá ona úcta ke smrti. Smrt nemá smysl, nelze ji nikam umístit, nelze ji lokalizovat, nelze ji zpředmětnit – přichází z dimenze nemyslitelného, netušeného. Nevědomost o smrti, její nesmyslnost, úcta k nesmyslnosti smrti: toto vše je nutné k samotné jednotě Já, k zápletce, která utváří jeho jednotu. Nevědomost, jež se ve zkušenosti projevuje tím, že neznám den své smrti – díky této neznalosti Já vypisuje nekryté šky, jako by mohlo nakládat s věčností. Tato neznalost a bezstarostnost proto nesmějí být vykládány jako rozptýlenost či upadání.

Namísto toho, aby se smrt nechala popsat jako vlastní událost, týká se nás svou nesmyslností. Moment (point), jež se smrt zdá v našem čase (= v našem vztahu k nekonečnu) vyznačovat, je čistým otazníkem (point d'interrogation): otevřeností tomu, co nepřináší žádnou možnost odpovědi. Tázání, které je již modalitou vztahu s tím, co se nachází za bytím.<sup>9</sup>

*Přeložili Stela Chvojková a Ondřej Kvapil*

---

<sup>9</sup> Poslední dva odstavce třetí přednášky, které jsou již úvodem k přednášce čtvrté, vypouštíme. Za diskusi překladu děkujeme účastníkům překladatelského semináře na ÚFaR v LS 2020. – Překlad vznikl v rámci zastřešujícího projektu *Kontinuita a diskontinuita ve filosofii, literatuře a umění* řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2020. – Pozn. překl.



## SMRT A ČAS

### Poslední přednášky Emmanuela Levinase

Ve svém posledním roce v pozici řádného profesora na Sorbonně vyspal Levinas přednášky s titulem *La Mort et le Temps*. Akademický rok 1975–1976 byl pro smrt ve filosofii vůbec dobrým ročníkem. Jen o pár ulic dále, na École Normale Supérieure, pořádal Derrida celoroční seminář *La vie la mort*.<sup>1</sup> Vyšel první a nejvýznamnější z řady krátkých textů, které ve stáří věnoval smrti a pomíjivosti Gadamer.<sup>2</sup> A na konci letního semestru ve Freiburgu zemřel Martin Heidegger.

V sorbonnských přednáškách, které skončily jen o necelý týden dříve, podal Levinas svůj nejobsáhlejší výklad o smrti a zároveň přehlédl celou svou dosavadní filosofickou dráhu. Vyšel ze svého velkého pozdního díla *Autrement qu'être*,<sup>3</sup> které bylo publikováno krátce předtím, a vrátil se až k vlastnímu filosofickému průlomů ve druhé polovině čtyřicátých let.<sup>4</sup> Ze své pozdní pozice tak hájil tezi, kterou přednesl již v knize *Existence a ten, kdo existuje*: čas, jenž každý z nás prožívá, je naším vztahem k druhým lidem. Stejně jako v *Čase a Jiném* se přitom pokusil demonstrovat, jakou roli v našem vztahu k druhým hraje smrt a jak smrtelnost spoluurčuje naše prožívání času.

Přednášky o smrti a čase vyšly až krátce před Levinasovou vlastní smrtí, nejprve samostatně a poté – spolu s paralelním cyklem ze stejného roku a na neméně ultimátní téma – v knize *Dieu, la Mort et le Temps*.<sup>5</sup> Jako učitel a spisovatel se Levinas údajně řídil dvěma maxi-

<sup>1</sup> J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975–1976)*, Paris 2019.

<sup>2</sup> H.-G. Gadamer, *Der Tod als Frage*, in: týž, *Neuere Philosophie*, II, *Probleme, Gestalten*, Tübingen 1987, str. 161–172.

<sup>3</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1974.

<sup>4</sup> V letech 1947–1949 vyšly Levinasovy knihy *De l'existence à l'existant (Existence a ten, kdo existuje*, přel. P. Daniš, Praha 2009), *Le Temps et l'Autre (Čas a Jiné*, přel. Z. Hrbata, Praha 1997) a *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný, Červený Kostelec 2014).

<sup>5</sup> E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris 1993. Na YouTube je možné pod titulem *Interview with Levinas* najít televizní rozhovor, ve kterém starý Levinas svou novou knížku propaguje. Cyklus *La Mort et le Temps* vyšel poprvé v *Cahiers de L'Herne*, 60, 1991.

mami.<sup>6</sup> Ve svých universitních kursech se soustředil na výklad dějin filosofie, vlastní filosofické úvahy si schovával pro své knihy. V těch se pak nepouštěl do dlouhých dialogů s ostatními autory, pokud jim tu či onu knihu přímo nevěnoval. Svými posledními přednáškami a jejich následným vydáním porušil obě tyto maximy.

Jak prozrazuje již samotný titul, přednášky postupují ve směru od smrti k času. Činí tak ve třech hlavních krocích. V úvodní části cyklu, které byly věnovány první tři hodiny, se Levinas pouští do fenomenologie smrti. Při svých analýzách si zároveň připravuje argumentační a pojmovou municí pro následnou polemiku se svými předchůdci. Té je poté věnována nejobsáhlejší a také nejvíce školská část přednášek, která pokryla většinu akademického roku. Tato polemika je ostrá v případech filosofů, které Levinas počítá mezi své protivníky, a přátelská v případě těch, které řadí mezi své spojence. Protivníky spatřuje v těch autorech, kteří problém smrti chápou jako problém vztahu mezi bytím a nebytím, resp. nicotou. Takovýto ontologický pojem smrti nachází především u Hegela a pochopitelně u Heideggera. Spojenci mu jsou naopak ti autoři, kteří problém smrti chápou jakožto problém jednání. Etický a humanistický pojem smrti nachází Levinas především v Kantově praktické filosofii a v díle Ernsta Blocha. V závěrečné části cyklu, které zůstaly vyhrazeny poslední tři hodiny letního semestru, pak na řadu přichází Levinasův výklad času. Jeho východiskem je přítom Blochem inspirovaná a proti Heideggerovi namířená teze, která celý dosavadní postup přednášek obrací naruby: o smrti je nutné přemýšlet na základě předem zformulovaného pojmu času – a nikoli naopak, na základě předem zformulovaného pojmu smrti přemýšlet o čase. Pojem času, kterým celý cyklus vrcholí, je proto avizován již na úvod první hodiny a leží v pozadí všech následujících fenomenologických analýz a historických exkursů. Formulován je, většinou explicitně, vůči ranému Heideggerovi a, většinou implicitně, vůči Husserlovi.

Je-li podle Heideggera původní čas mým vztahem k sobě samému, je podle Levinase mým vztahem k druhým. Podle Heideggera je čas horizontem, v němž rozumím svému bytí ve světě. Sám sobě rozumím z budoucnosti, ze svých možností, z nichž rozvrhuji smysl své existence. V možnostech, kterých se chápu, i v těch, které jsou mi odepřeny, jsem zároveň konfrontován se svou minulostí či bývalostí, která na mne z mých možností padá v podobě mé nálady. V náladě, která mne naplňuje, a ve světle možností, z nichž si rozumím, se mne pak týká a svůj význam pro

<sup>6</sup> Tuto informaci se dovídáme od vydavatele Levinasových přednášek: J. Roland, *Avertissement*, in: E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, str. 9–10.

mne nabývá vše, co je mi ve světě přítomné: „věci“ a druhí. Vždy si přítom rozumím – ať již zastřeně, anebo průhledně – z možnosti vlastní smrti, ve které jsem konfrontován s faktem, že vůbec jsem – a že jsoucí vůbec je.

Čas, který je podle Levinase mým vztahem k druhým, oproti tomu můj vztah k sobě samému překračuje. Druzí mi nikdy nejsou ve světě přítomni ve své niternosti; ta se ve světě pouze projevuje v jejich tvářích. Protože jejich nitro a záměry mi zůstávají skryty, jsou pro mě druzí vždy situováni mimo mé možnosti a má očekávání. Přesto mne k nim již od mého narození vážou pouta, která předcházejí veškeré mé osobní historii a teprve mne jakožto jednotlivou osobu definují.

Je-li proto podle Husserla původní čas syntetickou aktivitou mé subjektivity, je podle Levinase její pasivitou. Podle Husserla je základní zkušeností – prafenomémem – času jeho plynutí. Zkušenost plynutí času mi zprostředkovává asociativní syntéza, jež spojuje mé přítomné impresse s mou minulou zkušeností, kterou si podržuji v paměti. Má minulá zkušenost pak asociativně předznačuje možný průběh mé budoucí zkušenosti, kterou očekávám. V syntéze impresí, retencí a protencí se tak má subjektivita sama konstituuje jako prožitkový proud.

Čas, který je pasivitou mé subjektivity, je oproti tomu afektivitou, která mne otevírá druhým, a emocionalitou, která mne k druhým poutá. Moje Já samo je ve své jednotlivosti podle Levinase konstituováno city, které ve mně druzí jednotlivci probouzejí a které mne k nim poutají. Má citová pouta k druhým proto sahají hlouběji do mé minulosti než má paměť. Mé city přítom směřují k nitru druhých, jež mé vlastní subjektivitě zůstává uzavřeno. Druzí mne tak k sobě poutají ve své neuchopitelnosti, díky níž se vymykají mým očekáváním. Časový smysl tohoto pouta uchopuje Levinas v bergsonovském pojmu trvání, kterému však dává nový význam. Trvání času, jež prožívám ve svých citech vůči druhým, je mou trpělivostí, již chovám vůči těm, kteří mi nikdy nejsou lhostejní a zároveň jsou pro mne vždy nepředvídatelní.

Na základě tohoto pojmu času přemýšlí Levinas o smrti. Vychází přítom – opět v opozici vůči Heideggerovi, ale také vůči vlastním raným úvahám<sup>7</sup> – z události smrti druhého a blízkého člověka. Smrt druhého je podle Levinase událostí, která se vzpírá veškeré mé zkušenosti. Smrt druhého mne konfrontuje s odchodem druhého ze světa, v němž se druhý již nikdy neprojeví; jeho tělo se stalo bezvládným a jeho tvář znehybněla. Co se však s druhým ve smrti stalo, to nevím a ani vědět nemohu, protože vlastní smrt jsem nezažil. Smrt pro mne zůstává záhadou, jež ve

<sup>7</sup> Srv. E. Levinas, *Čas a Jiné*, str. 92–127 (kapitola 3).

mně vyvolává dvojznačné pocity. Smrt druhého ve mně probouzí hrůzu z toho, že druhý mne navždy nechal ve světě opuštěného, a zároveň pocit viny, že jsem jeho odchodu nedokázal zabránit, či si jej dokonce přál. Má vlastní smrt, jež na mne čeká, mne na jednu stranu naplňuje heideggerovskou úzkostí z nicoty, na druhou ale také nadějí, která se upíná za tento svět.

Smrt, jež se vzpírá světské zkušenosti, pak nachází svou světskou instanci ve tvářích druhých. Druzí se na mne obrací ve své smrtelnosti a zranitelnosti – a ve své smrtelnosti a zranitelnosti mne také zavazují. Citová pouta, která mne s nimi pojí, jsou tudíž vždy pouty zodpovědnosti. V zodpovědnosti, kterou ve mně druzí probouzejí, také nabývá svůj plný smysl trpělivost, kterou vůči druhým chovám. Smrtelnost totiž nikdy nedokážu z druhých sejmout a sám jednoho dne také zemřu.

Mé dny proto neplynou pouze v mých plánech a očekáváních, v nichž se vyrovnávám se svou minulostí, nýbrž můj život především trvá ve dvojím trpělivém čekání: v čekání na druhé, kteří se mým očekáváním vymykají svou nepředvídatelností a kteří mne zavazují svou zranitelností; a v čekání na mou smrt, která se mým očekáváním vymyká, protože neznám okamžik jejího příchodu. Druzí dávají nakonec všem mým plánům a očekáváním jejich smysl, příchod mé smrti všem mým plánům a očekáváním nakonec jejich smysl bere. Čas sám je vztahem smrtelníka k druhým smrtelníkům.

O smrti a čase Levinas přednášel každý týden pouze hodinu (vždy v pátek ráno od deseti do jedenácti hodin), v průběhu svého posledního vyučovacího roku oslavil sedmdesátiny a podle pamětníků nikdy nevynikal živým přednesem. Svým sorbonnským studentům musel přesto sdělit více, než se lze dočíst z kusých a úsečně formulovaných manuskriptů. Ty tak téměř k dokonalosti dovádí styl autora, jenž si vždy liboval v hyperbolických formulacích a vždy šetřil argumentací. Své nestravitelnosti navzdory se však text stal klasickým záhy po svém vydání. Na začátku devadesátých let mu totiž věnoval komentář Derrida ve své knize *Donner la mort*,<sup>8</sup> v té knize, která zároveň proslavila po celém světě dílo Jana Patočky.<sup>9</sup>

Ondřej Kvapil

<sup>8</sup> J. Derrida, *Donner la mort*, Paris 1999. Česky vyšly první dvě kapitoly, které Derrida odpřednášel v Praze: J. Derrida, *Tajemství, kacírství a odpovědnost. Patočkova Evropa*, přel. M. Petříček, in: *Filosofický časopis*, 4–5, 1992, str. 551–573 a 857–867.

<sup>9</sup> Text vznikl v rámci zastřešujícího projektu *Kontinuita a diskontinuita ve filosofii, literatuře a umění* řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2020.

## PRAHY SVOBODY

### Rozhovor Ulysse Lojkina s Frédéricem Wormsem<sup>1</sup>

*U. L.: U Bergsona se dobová otevřenost uskutečňovala prostřednictvím Společnosti národů, což předpokládalo rozbít nadnárodní entity, jako byla třeba rakousko-uherské monarchie, na národní státy. Dnes se naopak zdá, že otevřenost systematicky spojujeme s obranou Evropské unie. Co si máme myslet o tomto obratu?*

F. W.: Společnost národů: ten pojem nesmíme chápat, jako by Bergson hájil tezi, že „na jedné straně jsou národy a na druhé Společnost národů, aniž by existovaly i jiné možnosti vnitřní a transnacionální otevřenosti“. Byl svědkem vzniku Společnosti národů jako instituce, která měla být odpovědí na uzavřený a válečnický nacionalismus, měla být gestem otevřenosti. V jistém smyslu vnímal její vznik v návaznosti na své setkání s Wilsonem a považoval ji za jedno z možných uskutečnění politické otevřenosti, ale svým způsobem také mystiky.

Přesto si nemyslím, že u něj máme stavět na jednu stranu národy a na druhou universálno. Rozlišení uzavřené – otevřené jde napříč entitami, nezastavuje se u žádné z nich. Ve *Dvou zdrojích*<sup>2</sup> nacházíme implicitní zpětnou kritiku jeho nacionalistického zapojení v první světové válce. Je tam velmi záhadná pasáž, kde říká, že patriotismus může stát na straně otevřenosti – a mou tezí by bylo, že u Bergsona ve skutečnosti nacházíme velmi jasnou a velmi radikální distinkci mezi tím, co bychom mohli označit jako otevřený patriotismus a uzavřený nacionalismus. Nejde přitom ani tolik o ta podstatná jména, nacionalismus nebo patriotismus,

---

<sup>1</sup> Frédéric Worms je profesorem na École normale supérieure v Paříži. Je jedním z nejvýznamnějších interpretů díla Henriho Bergsona a historikem současné francouzské filosofie. V poslední době se výrazně věnuje tématům z bioetiky. Přeloženo podle: U. Lojkine – F. Worms, *Les seuils de la liberté. Une conversation avec Frédéric Worms*, in: *Le Grand Continent*, 28. května 2017, online: <https://legrandcontinent.eu/fr/2017/05/28/nous-avons-rencontre-frederic-worms/> (navštíveno 28. června 2021). – Pozn. překl.

<sup>2</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932. Česky vyšlo toto poslední Bergsonovo dílo krátce nato v překladu Václava Černého, s předmluvou Jana Patočky (H. Bergson, *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, Praha 1936), nový překlad pořídil nedávno Josef Hrdlička (týž, *Dva zdroje morálky a náboženství*, Praha 2007). – Pozn. překl.

jako spíše o přívlastky „uzavřený“ či „otevřený“. Jde o rozdíl v jejich pozici, skutečně se domnívám, že nám Bergson poskytuje prostředky, jak myslet uzavřený, nebo naopak otevřený patriotismus či nacionalismus. Vezmeme-li si transnacionální entity, tak i ty mohou být otevřené, anebo uzavřené. Mohou existovat uzavřené transnacionální entity.

Je velmi zajímavé pozorovat, jakým způsobem se Bergson angažoval ve Společnosti národů. Jak víte, o Společnosti národů nejen teoreticky uvažoval, ale také tam v praxi působil, byl jmenován ředitelem CICI (Mezinárodní komise pro intelektuální spolupráci), ze které je dnes UNESCO. Je zajímavé podívat se na jeho vystoupení v rámci této komise, vydané ve sborníku *Mélanges*.<sup>3</sup> Vůbec si nemyslel, že by byl vznik této instituce jakousi „otevřeností na klíč“, považoval ji za nástroj, který mohl stejně dobře skončit u mělkých proslavů – což by podle něj bylo ze všeho nejhorší – nebo u pokrytecké politiky, uzavřenosti a podobně. Podíváme-li se zblízka, zasazoval se o dosti konkrétní a nikterak mystické kroky směřující k otevřenosti. Například říkal, že „je třeba vyměňovat si knihy, nechat studenty cestovat“. Na samotné existenci CICI nebylo nic magického.

*Je tedy program Erasmus příkladem politiky otevřenosti?*

Ano, rozhodně, Erasmus je typicky bergsonovský. Ve *Dvou zdrojích* je krásné místo, kde autor říká, že otevřenost prochází také úhlem pohledu druhého a jediný způsob je číst jeho literaturu, cestovat, pochopit jeho úhel pohledu. A nakonec, proč vlastně?

Museli bychom se krátce vrátit k myšlence, že uzavřenost není metafora, nýbrž kvazi-ontologická diagnóza týkající se konečnosti – neřekl bych zcela konečnosti, ale spíše mezí lidské bytosti, která se uzavírá, protože nemůže dělat všechno. V první řadě se uzavírá, to znamená, že se brání, je ve válce, ale také má pouze jeden jazyk, pouze jeden svět, a v tom to je: normálně bychom měli být otevření, otevření všemu živému, ale z praktických důvodů jsme omezení, takže máme jediný jazyk, jedinou rodnou literaturu, jedinou kulturu.

Jak se otevřít? Velký mystik se podle Bergsona dokáže osvobodit náraz, ale běžného člověka je třeba přivést k otevření konkrétními kroky, potřebujeme skutečnou diagnózu uzavřenosti. Jelikož uzavřenost spočívá v tom, že máme pouze jednu nutně uzavřenou kulturu a ostatní vnímáme jako hrozbu, žádá si otevřenost velmi konkrétní prostředky.

<sup>3</sup> H. Bergson, *Mélanges. L'idée de lieu chez Aristote. Durée et simultanéité. Correspondance. Pièces diverses. Documents*, vyd. A. Robinet a kol., Paris 1972. – Pozn. překl.



Mystik má tedy myšlenku Společnosti národů, ale její uvedení do praxe vyžaduje technické kroky. Bergson je svým způsobem pokorný a říká: Wilson měl intuici mystického řádu, a ať už byla pravdivá, nebo ne, k jejímu uvedení do praxe jsou na každý pád potřeba lidé, kteří nejsou všichni mystici, zdaleka ne, a to včetně mě, Bergsona, kterému svěřili tenhle úkol. Všichni očekávali, že bude pronášet velká filosofická moudra, ale ne, on prosazoval výměnu knih. Erasmus tomu tudíž odpovídá velmi dobře. Zato pokud jde o UNESCO, vůbec by se mu nelíbilo, co se s ním stalo, že je spíše obhájcem myšlenky universálního kulturního sblížování, než aby se věnovalo diagnóze konkrétních momentů uzavřenosti. Erasmus je tedy typicky bergsonovský, to je jisté.

*V článku, který jste zveřejnil v Libération,<sup>4</sup> uvádíte jako příklad otevřenosti přijímání migrantů, teď zase zmiňujete výměnu knih a osob. To nás přivádí k dalšímu pojmu, který je velmi silně přítomný v současném diskursu, totiž k pojmu mobility: mobilita sociální, pracovní, geografická, přístup k toku informací. Jaký je vztah mezi mobilitou a otevřeností? Předpokládá otevřenost mobilitu, nebo mobilita otevřenost?*

Myslím si, že pokud se budeme držet Bergsona, pak mobilita, tedy prostorová mobilita, taková, kterou zaznamenáváme v prostoru, nemůže nikdy stačit. Kritériem bude vždycky spíš překonání překážky, tvořivost nebo časová novost než mobilita jako taková. Velmi snadno se může stát, že techniky přesunu z místa na místo a techniky předávání informací nic nezmění. Také se spolu s Bergsonem domnívám, že techniky jsou vždy ambivalentní a techniky přesunu z místa na místo nezaručují vždycky novou cestu. Tady je naprosto jasné, že pokaždé skončíme znovu u skutečných překážek mobility, kterými jsou uzavřenost spíše morální, politická a sociální než vysloveně prostorová. I když to spolu jde často ruku v ruce: uzavření hranice je vždy záležitostí morální i prostorovou. Ale aby se otevřela, k tomu prostorové pojetí nestačí.

Myslím, že již otevření hranic by bylo morálním gestem, ale otevírání by pak muselo pokračovat dál... Hranice se mohou objevit ve městech, ve vzdělávání. Bergson by nás vedl k tomu, abychom příliš nespolehali na pouhou technologickou otevřenost nebo prostorovou mobilitu.

Tady je zajímavé napětí mezi Bergsonem a Popperem. Popper uvažuje o otevřené společnosti skutečně ve smyslu toho, co bychom dnes

---

<sup>4</sup> F. Worms: *L'ouverture, oui mais laquelle ?*, *Libération*, 6. dubna 2017, dostupné online: [https://www.liberation.fr/debats/2017/04/06/l-ouverture-oui-mais-laquelle\\_1561023](https://www.liberation.fr/debats/2017/04/06/l-ouverture-oui-mais-laquelle_1561023) (navštíveno 28. června 2021). – Pozn. překl.

nazvali informační společnost: máme-li přístup ke všem informacím, pokud se vytvoří prostor pro svobodnou a otevřenou diskusi, získáme demokratickou společnost s kritérii pravdivosti přibližně jako v prostoru vědy.

*Znamenalo by to chápat otevřenost jako transparentnost?*

Můžeme hovořit o transparentnosti, otevřenosti informací, nepřítomnosti cenzury, o přístupu k toku informací, který jste zmínil. Pokud čteme Poppera z perspektivy *Dvou zdrojů*, myslím, že překážka stojící proti otevřenosti a mobilitě sahá podle Bergsona hlouběji, než se domnívá Popper. Ta překážka je skutečně antropologická, a z tohoto pohledu je Popper možná trochu moc optimistický. To je vskutku otázka.

Bergson by nejspíš také uznal... Ale nemluvme za něj a řekněme, že jeho koncept otevřenosti by se nejspíš také promítl do mobility, a především by se jeho koncept uzavřenosti promítl do překážek, které stojí této mobilitě v cestě. Je pravda, že společenská nerovnost se projevuje nemožností společenského vzestupu a lidská nerovnost opětovným stavěním zdí a hranic. Domnívám se tudíž, že vaše otázka je namístě, a to v té míře, v jaké v překážkách bránících mobilitě nacházíme základní antropologickou překážku.

*Mobilita a překážky bránící mobilitě by tedy byly příznaky otevřenosti a uzavřenosti?*

Přesně tak. Nesmíme si myslet, že stačí otevřít hranice a toky, abychom dosáhli otevřenosti morální.

*To nás přivádí k další dvojznačnosti, se kterou se často setkáváme v médiích, totiž ke ztotožňování politické otevřenosti a ekonomického liberalismu.*

To je závažná záměna. V ekonomickém liberalismu nalezneme samozřejmě aspekt soutěže, který je v bergsonovském smyslu typickou formou uzavřenosti: ekonomická soutěž je typický projev konečného člověka, který sleduje své zájmy. V principu jejich sledováním nejde proti ostatním, ale v praxi tomu tak je právě proto, že je konečný. Naproti tomu morální a politická otevřenost jsou v první řadě gestem, které chce osvobodit lidstvo z jeho konečnosti, utrpení a nespravedlností, je to tedy gesto od samého začátku universální.

Liberalismus má ve skutečnosti podle mého názoru dva aspekty: jakožto politická snaha je tradiční politický liberalismus politickým gestem, které spočívá v osvobození od tyranie státu a od nadvlády druhého.

Je prohlášením, že každá lidská bytost je svobodná a nedotknutelná, a to je určitým způsobem gesto universální morální otevřenosti. Ale když se liberalismus stáhne do podoby individuální svobody vnímané v opozici k druhým a omezí se na princip soutěže, jež by měla sama o sobě nastolit spravedlnost, pak hrozí, že upadne do uzavřenosti právě kvůli základní antropologické překážce. Chceme-li zabránit válce, nikdy nebude stačit spolehnout se na soupeřící zájmy. Soutěživost bude vždy silnější než pozitivní výpočet zájmů. V soutěži se vždy zahnízdí válka.

Z hloubi duše se domnívám, že to je chyba. Zároveň je ale důležité neredukovat liberalismus na liberalismus ekonomický: musíme se dožadovat svobody, samostatnosti, nedotknutelnosti jednotlivce a tak dále. Nesmíme si ale představovat, že je možné osvobodit lidstvo, aniž bychom emancipovali jednotlivce, např. skrze universální rovnost – to by byla chyba. Zároveň se však domnívám, že sledování individuálních zájmů v sobě také nese válku, podobně jako nacionalismus ve slavném citátu Jeana Jaurèse: „Nacionalismus v sobě nese válku, stejně jako mračky ohlašují bouři.“ Domnívám se, že liberalismus se skutečně zakládá na představě, která není zcela pravdivá, totiž že ekonomická racionalita utiší soupeřící zájmy. Znáte to, zájmy jako lék na vášně, takovou myšlenku hájí Albert O. Hirschmann ve své knize *Vášně proti zájmům* (*Les passions contre les intérêts*), to jsou teorie z osmnáctého století, mír skrze obchod a tak podobně. Výhodou ekonomické soutěže je, že má být racionální. To je hluboce optimistická, ale současně také chybná antropologie. Racionalita samozřejmě stojí na straně universálního a otevřeného, ale sama nestačí a může, ne-li přímo zahájit válku, pak přinejmenším válce sloužit.

Právě v tomto ohledu je zásadní analýza čtvrté Bergsonovy kapitoly, neboť poté, co rozpracoval základní antropologické distinkce, prohlašuje (říká to pouze o průmyslové technice, ale může to platit i o ostatních): „Nacházíme se v bodě, kdy je základní antropologická situace zmnožena novými nástroji vybavenými nezměrnou mocí.“ To platí pro průmyslové techniky: vzpomíná těžbu černého uhlí, nemá tam jadernou energii, ale ví, že přichází. Ale platí to také pro trh: z ekonomické soutěže se stává světový kapitalismus a všechno, na co si vzpomenete. Tyto nástroje by mohly sloužit spravedlnosti, ale pouze pokud budou nasměrovány jasnou vůlí k emancipaci. Pokud je využije antropologie nebo politická vize, která v sobě nese válku, budou sloužit válce.

Podle mého se nesmíme nechat oklamat: v ekonomické soutěži je stále ještě soutěž, soupeření. Ten, kdo uvažuje pouze o racionalitě, se mýlí. Takže tomu, kdo spoléhá na trh jakožto racionálního činitele, od-

povídám: „Trh, to je taky válka.“ Alespoň pokud ho necháme, ať si dělá, co chce.

Politická otevřenost a ekonomický liberalismus se skutečně zaměňují, neboť zapomínáme, že liberalismus byl nejprve vybojován jako prostor politické svobody a universální emancipace. Omezovat ho na ekonomickou soutěž znamená riskovat, že jej zredukujeme jen na jednu jeho část, ba že jej zcela převrátíme. Nadvládu, které jsme se zbavili v oblasti politiky, znovu nalezneme ve sféře ekonomické – a pak budeme překvapeni. Ale je to tím, že jsme si nevzali jako jediný kompas emancipaci všech lidí. Bergsonův trik je velmi dobrý, spočívá v tom, že říká: „Nemůže to být napolovic.“ Buď cílíte na všeobecnou emancipaci, anebo skončíte ve válce. Ztratíme-li vizi emancipace, jsme ve válce: nemůžeme zůstat vpůli cesty. Racionalita se nachází mezi nimi, ale co se týče morálních a politických cílů, je to dualita.

*Je možné distribuovat uzavřenost a otevřenost geograficky a oddělit uzavřený blok, jehož kanonickými příklady by byly Severní Korea a Islámský stát a vůdcem Putin, od bloku otevřeného, jehož exemplárními příklady by byly Dánsko a severské země a jehož vedení by nedávno přešlo z Obamy na Angelu Merkelovou?*

To je velmi závažná otázka, která pokřivila debatu, a dokonce posloužila jako záminka pro války. Typickým příkladem by byl proslov George W. Bushe mladšího po 11. září. Je to hlavní myšlenková linka mé současné práce, opravdu je to velmi důležité. Myslím, že musíme uvažovat v termínech prahů, stupňů, které mají každý něco absolutního, ale z nichž žádný není nikdy úplný. Existují tedy prahy otevřenosti, pod jejichž úrovní můžeme skutečně mluvit o úplné uzavřenosti a nad jejichž úrovní můžeme hovořit o otevřenosti, ale nikdy nemůžeme říct, že by nějaká společnost byla úplně otevřená. Mohla nanejvýš překonat některé prahy otevřenosti. Může se také vrátit pod tyto prahy: například Rusko v jednu chvíli otevřelo svobodu tisku, ale dnes je znovu uzavřené, myslím si, že už to vůbec není otevřená společnost. To ale neznamená, že my bychom se nacházeli ve zcela otevřených společnostech. Nejsme v demokracii, jako by to bylo něco hotového, pouze jsme překonali některé demokratické prahy, absolutní, to ano, ale také stále křehké. Takže myšlenka, že by existoval tábor hotových demokracií a tábor diktatur, je očividně zcela mylná, i když rozdíl mezi diktaturou a demokracií zůstává absolutní, s absolutními prahy na jedné i na druhé straně. Opravdu existují společnosti, které se blíží k radikální uzavřenosti, ale přece jenom bych neházel Severní Koreu a Trumpovy Spojené státy do jednoho pytle: existují zde určité prahy.

Americká demokracie se mi dnes zdá zajímavější než kdy jindy. Opouštíme idealizaci, která je nejenom falešná, ale také škodlivá a klamná, ideologickou idealizaci americké demokracie. To se vztahuje i na Obamu: ačkoli jsem jeho zastánce, přesto si myslím, že využíval tuto rétoriku: „my, demokracie“. Je zajímavé, že nyní máme otevřeně antidemokratického prezidenta, který sice dále poučuje svět o demokracii, ale říká „America first“, ne „democracy first“: alespoň tedy vykládá karty na stůl. Kde je v takové situaci americká demokracie? Je v prostém soudci na Havaji.<sup>5</sup> Vlastně to je celé velmi bergsonovské, neboť podle Bergsona není mystikem jen tak někdo, takže George W. Bush by rozhodně nebyl v bergsonovském smyslu mystikem. Kdo je tedy bergsonovský mystik? Možná právě onen prostý soudce na Havaji, který vstane a řekne: „Trumpe, dost. Možná jste prezidentem Spojených států, ale tohle nemáte právo dělat.“

Bergsonovský mystik je mystikem kierkegaardovským, je to trn nebo kamínek v botě, člověk, který řekne „dost“, který vstane a řekne „dost“. Zato člověk, který říká „my jsme demokracie“, rozhodně není bergsonovským mystikem. Jak říká Jankélévitch, kdo o sobě tvrdí, že je mystik, ten jím není. Mystik je ten, kdo dělá věci, kdo ztělesňuje princip bránící úpadku.

Myslím si, typicky, že právě dnes se může americká demokracie znovu stát demokracií autentickou, a to díky tomu, že se Spojené státy jako každá demokratická země budou konfrontovat s těmito projevy úpadku a vystoupí z ideologické idealizace.

Nebezpečí spočívá v tom – a tím se poslední dobou opravdu hodně zabývám –, když od rozdělení „tábor otevřenosti – tábor uzavřenosti“ přejdeme k myšlence, že „dneska je celý svět uzavřený“, jako by už nebyl žádný rozdíl mezi Francií a Severní Koreou. Jednou jsem slyšel člověka z radikální pravice toho typu, co se shromažďuje kolem *Valeurs actuelles*,<sup>6</sup> jak na večeri u přátel říká: „Stejně dneska žijeme v Severní Koreji, existuje už jenom jediný způsob myšlení“ a tak dále. To je zkrátka jednoznačné krajně pravicové snobství, naprosto mě to rozlítilo. Tvrdit něco takového je přece nepřipustné. Takže jsou tady prahy. Tvrdím, a tato má teze je podle mě skrz naskrz bergsonovská, že existují prahy,

---

<sup>5</sup> Jde o odkaz na kauzu z jara 2017, kdy se Havaj právně ohradila vůči některým ustanovením prezidenta Trumpa, jež měla příslušníkům vybraných zemí zamezit vstupu do USA. – Pozn. překl.

<sup>6</sup> *Valeurs actuelles* (Současné hodnoty) je radikálně pravicový francouzský týdeník. – Pozn. překl.

kteří jsou absolutní, aniž by byly úplné. Jde o kvalitativní záležitost: překonali jsme jisté prahy, ale můžeme pod ně opět spadnout, když začneme kritizovat tisk nebo když sejdeme na jiná scestí. Spojené státy jsou tím velmi ohroženy, ale není to diktatura, stejně jako nepředstavují tábor dokonalosti, a to ani v porovnání s diktaturami.

*Zaujímá v tomto světovém rozložení uzavřenosti a otevřenosti nějaké zvláštní místo Evropa?*

Evropa je zásadní, protože je to jediný prostor, kde se toto drama odehrává. Je to divadlo. Je to mikrokosmos světa, ale mikrokosmos životně důležitý, protože je to jediné konkrétní experimentální místo, kde může otevřenost ukázat svou sílu ve své křehkosti, tváří v tvář moci uzavřenosti. Ta je velmi jednoduchá, je tady a je ohromná. O moci uzavřenosti není pochyb, celý problém spočívá v moci této otevřenosti, která bojuje proti vlastním hrozbám, včetně ohrožujících odstředivých sil. Evropské divadlo je skutečně divadlem otevřenosti, je to nevidaná ozvučnice. Právě proto začali být jak Trump, tak Putin protievropští. Neměl by to být jejich problém, jenže nejde pouze o prostor ekonomické konkurence, která by je mohla oslabit. Mezi uzavřeností a otevřeností probíhá světový boj, ale v Evropě nabývá smyslu životně důležité vnitřní otázky, byť jsme si vědomi, že nikdy nebudeme mít ideální Evropu.

*Jestliže se každý stát, každá entita nachází v jakési neurčitosti mezi uzavřeností a otevřeností, umožňuje nám tento pojmový pár stanovit nějakou geopolitickou strategii? Zdá se například, že každé spolenectví je vždy zároveň otevřené i uzavřené – možné spolenectví s Ruskem bylo hodně kritizováno jako gesto uzavřenosti.*

Pokud se budu držet své myšlenky různých stupňů, nabídnu vám dvě odpovědi. V první řadě je třeba vyhnout se nejhoršímu, což nemusí být vždycky válka – existují spravedlivé války. Je třeba určit, co je to nejhorší, a nejhorší může být zničení již existujících možností, regres: nesmíme ve jménu jakéhosi absolutního ideálu riskovat, že ztratíme to, co jsme si již skutečně vydobyli.

To také znamená, že politika lidských práv je složitější, než si obvykle myslíme. Nejsme nadlidé. Americko-izraelský filosof Margalit, velký myslitel, napsal zajímavou knihu, která má podle mého názoru nešťastný název, *O kompromisu a o prohnílem kompromisu*. Ukazuje tam, že kompromis má své meze, například není možné dělat kompromisy s Hitlerem. Ale kompromisy děláme, abychom zachovali to, co je zásadní, protože nejsme nadlidé, nejsme „národ bohů“, jak říkal Rou-

sseau... V první řadě bych vám tedy odpověděl takto: existují také negativní prahy a je třeba se podle toho chovat. To bych nazval reálpolitikou. V tomto ohledu bych nesouhlasil s védrinovskou geopolitickou školou, školou francouzské reálpolitiky. Myslím si sice, že v politice je třeba být realistou, ale být realistou neznamená pouze sledovat své vlastní zájmy, znamená to vyhýbat se tomu nejhoršímu. Svým způsobem to znamená *primum vivere*, jak říká Bergson, znamená to přežít, v tom smyslu, že zachováme nejenom náš život, ale také prahy otevřenosti a minimální svobody, které k životu potřebujeme.

Současně si myslím, že politika lidských práv obsahuje ještě přinejmenším dvě další složky: vyžaduje podporovat otevřenost všude, nakolik jsme se vyhnuli nejhoršímu. Problémem není ani tak spojenectví: spojenectví je problém států, je to problém mocností, je to otázka vyhýbání se nejhoršímu. Spíše bych spojenectví zařadil na tuto stranu – samotná myšlenka spojenectví, kompromisu, to vyjadřuje dobře – je za každou cenu třeba vyhnout se nejhoršímu.

### *Spojenectví by tedy bylo negativním pojmem?*

Je to pojem taktický. Zároveň musíme přece jenom podporovat otevřenost, to znamená, že je třeba dělat politiku lidských práv, obtěžovat všechny režimy s lidskými právy, znamená to podporovat principy a prostředky, které vedou k otevřenosti. To ale nejde dělat skrz „lidskoprávní kázání“, jak říkají někteří, já to slovo nesnáším, spíše je třeba konat konkrétní věci: myslím si například, že kritika humanitární pomoci byla přehnaná. Ve Francii proběhl spor realistů s idealisty, to je přece absurdní. Ve skutečnosti humanitární pracovníci umožnili svou konkrétní prací udržet minimální otevřenost, zachraňovali těla, všechna těla, což odpovídá ideji universálnosti. Dále je třeba podporovat tisk a opravdu se domnívám, že je třeba poskytnout prostředky vedoucí k otevřenosti občanským společnostem ve všech zemích. A soudím, že pokud jde o principy, v rámci možností nesmíme ustupovat – neustupovat, ale zároveň se vyhýbat nejhoršímu a připouštět stupně otevřenosti.

K tomu je třeba přidat třetí princip: nepovažovat se za dokonalé a nenucovat principy zvnějšku, to by znovu vedlo jedině k uzavřenosti.

To se dotýká velmi důležité myšlenky, totiž že kritériem otevřenosti jsou činy a že sama otevřenost se může stát záminkou pro uzavření, právě pokud si ji přivlastníme. Každé přivlastnění otevřenosti ji uzavírá. Vždy uvádím příklad církví a i tady to opět výborně souzní s Bergsonem: otevřené náboženství nemůže být otevřené, tvrdí-li, že ta ostatní jsou uzavřená, jinak je z definice samo uzavřené. Otevřenost je universální, takhle

by se to náboženství znovu uzavřelo a mohlo by se stát tou nejhorší inkvizicí. Může tedy existovat tyranie ve jménu lásky – to je naprosto klasické.

Stejně tak když se řekne: „my, ti otevření, a vy, ti uzavření“, tak jsme v uzavřenosti. Spíše si myslím, že je třeba všude rozdmýčávat uhlíky otevřenosti. Jsou tu všude. Musíme je bránit, musíme je chránit, když je něco ohrožuje. Katastrofické mi nepřijde ani tak uzavřít spojenectví s Putinem, abychom se pokusili vyřešit problém v Sýrii, kde páchá ty nejhorší ohavnosti, jako spíše neklást mu odpor ideologicky, nepodporovat různá hnutí v Rusku, nechat Čečensko napospas nevídané diktatuře. Tady je jasné, že to není buď všechno, nebo nic, *status quo* na Krymu a spojenectví v Sýrii jsou odlišné případy a situace a je třeba k nim přistupovat odlišně... Na každý pád, nejednat takto znamená otevřít Putinovi dveře, otevřít dveře uzavřenosti, když to tak řeknu, neboť je třeba si uvědomit, že přece jenom existuje politika uzavřenosti.

Dokonce bychom mohli říci, že politika uzavřenosti je na pochopení ta nejjednodušší. Uzavřenost je pro lidstvo přirozená, jak říká Bergson, je to naše přirozená šikmá plocha a myslím si, že v tom má pravdu. Politika uzavřenosti je jednoduchá, děje se sama: uzavřeme se, sledujeme vlastní zájmy, zneškodníme ostatní, postavíme vnitřní hierarchii, umlčíme hlasy disidentů. Je to velmi jednoduché. Politika uzavřenosti je extrémně koherentní. Právě to je geniální: je to nanejvýš jednoduché, to je na tom geniální, uspokojí to celou naši přirozenost. Jenom jeden malý a trochu otravný vnitřní hlásek se ptá: „Opravdu nejsme my ostatní lidské bytosti nic jiného než tohle?“ Ale to máte jako v *Královi Ubu* od Jarryho, svědomí vykukne z díry a Ubu mu řekne: „Zalez tam, zalez tam!“ Politika uzavřenosti je velmi jednoduchá, zatímco politika otevřenosti je velmi složitá, nejenom jako morální úsilí, ale také jako politické gesto, a to právě proto, že nejsme pouze otevření. Nejsme velcí mystici. Velký mystik, jako Cavaillès nebo jiní, se snad obětuje s vnitřním klidem. Pro něj to možná bylo jednoduché, ale pro většinu lidských bytostí je to morálně náročné a v institucích je to navíc náročné i politicky. A proč je to náročné? Protože je neustále třeba bojovat proti uzavřenosti a také proti konkrétním nástrahám existence. Opakuji, musíme bojovat proti tomu nejhoršímu a v obraně otevřenosti se nespokojit jen se slovy, nedovolit otevřenosti, aby se překloupila do uzavřenosti...

Je třeba bojovat na všech frontách. Vždycky to bude nedokonalé, otravné, složité, nespokojivé, rozervané, sebekritické. V dějinách se ale naštěstí najde několik záchytných bodů, některé zdi padnou, takové věci se dějí, ale je to složitější. Objevují se okamžiky otevřenosti, ale naproti tomu existuje struktura uzavřenosti, rozumíte.



*Není možné si představit struktury a instituce otevřenosti? Na mysl přicházejí především instituce evropské.*

Evropa je gesto, které v principu překonává uzavřenost. Ostatně právě proto je křehké. Přitom jak institucionalizovat toto gesto, to je přesně problém, který stojí před námi, s nímž se potýkáme. Moje teze je, že Evropu nám pomáhá konstituovat právě geopolitika, ve které jsme náhle ze všech stran obklopeni uzavřenými nepřáteli, okolními hrozbami. A síly, které vedou k opuštění Evropy, jsou opět silné. Například Brexit nám znovu připomíná, že Evropa nemá nikdy vyhráno, takže samotná myšlenka Evropy je již určitým překonaným prahem ve srovnání s uzavřeností národního typu – ačkoli snad potřebujeme otevřený patriotismus.

Evropa jako instituce samozřejmě není mystická. Možná se za ní idea takové otevřenosti skrývá, ale následně musí řešit návraty uzavřenosti, vyvolávané velmi konkrétními silami a palčivými problémy. Například „migranty“, což je slovo, které se musí vždycky dávat do uvozovek, protože se jedná o lidi, politické uprchlíky. Anebo také trochu onou mystifikací s liberalismem, totiž myšlenkou, že ekonomický racionalismus stačí k vybudování mírové Evropy. To není pravda.

Domnívám se, že jádrem sporu mezi Řeckem a Německem je v jistém ohledu – trochu to teď karikuji – právě to, co jsme před chvílí říkali o liberalismu. Dospějeme k Evropě čistě za pomoci ekonomického rozumu? Opět je to představa zájmů proti vášním, ale ne, je třeba jasně toužit po Evropě sociálně spravedlivé a liberální politicky, nikoli pouze ekonomicky. Musíme být ještě liberálnější než liberálové. Je třeba říct, že Evropa musí být Evropou politického liberalismu, což vyžaduje sociální spravedlnost a tudíž emancipaci všech, jinak už je zaděláno na problém. V tu chvíli už je jablko nahnilé a Německo se vnímá jako ohrožované řeckým dluhem, zatímco sama idea Evropy ve skutečnosti předpokládá, že se nespokojíme pouze s hlásáním ekonomické rozumnosti lidu. Jasně totiž vidíme, že tato ekonomická rozumnost sice existuje, ale pod ní se skrývá nemilosrdné soupeření.

*Je Německo ohrožováno svou vlastní racionalitou?*

Myslím, že poválečné Německo vložilo důvěru do dvou typů racionality: jednak do racionality morální, politické, habermasovského typu, jednak do racionality ekonomické, toho typu, co razí „mír skrze prosperitu“ a tak podobně. Přitom má tendenci zapomínat na tu první ve prospěch té druhé, ačkoli ta první je důležitější. A vnitřní mír se opírá více o konstitucionální patriotismus než o úspěch domácích firem.

Tento mír se opírá o obojí, ekonomickou prosperitu potřebujeme, báda tím spíš způsobuje válku, protože vyvolává soupeření a tak dál. Pravdou ale je, že nebránit evropský konstitucionální patriotismus více než ekonomickou racionalitu je chyba. Samozřejmě bych nezacházel tak daleko, že bych bránil korupční praktiky řeckého státu, které se Tsipras v současnosti pokouší řešit. Jeden můj řecký přítel, člen Syrizey, mi vysvětlil, že často zapomínáme, že dříve v Řecku zkrátka nebyl žádný stát. To znamená, že Tsipras s ním musel projít velmi těžkým čistícím obdobím. V jistém ohledu Evropu využil, ale nyní, nyní to prostě nestačí. Pokud v Evropě není idea spravedlnosti, nestane se, že bychom k ní dospěli, a i v tomto případě by základem mělo být vyhnout se nejhorsímu, aby existovala minimální evropská sociální práva.

Takže ano, otevřenost a uzavřenost mohou vést k nějaké politice, pod podmínkou, že tomu tak nebude v rámci falešné rétorické symetrie. Na úrovni přirozenosti tu je ještě radikálnější rozdíl, než si myslíme, ale ten se projevuje asymetričností. Moc je na straně uzavřenosti, otevřenost je nesmírná morální síla, ale je nanejvýš křehká a komplikovaná, pokud není člověk mystik. Jak říká Bergson, „když nemáme mystika, budeme mít předpisy“. Lidská práva, která by měla být vášní, se proměnila v instituce: protože jsme pouze lidé, potřebujeme instituce, a ty jsou vratké.

*Takže otevřenost – ačkoli je mystická, nebo právě proto, že je mystická – je také konkrétní, přesně vymezená?*

Velcí mystikové jsou lidé činu. Například Badinterová je mystičkou v Bergsonově smyslu. Když třeba říká: „Francie není zemí lidských práv, ale zemí deklarace lidských práv“, znamená to, že *deklarace* neboli *vyhlášení* lidských práv podle ní nestačí. Záleží na tom či onom kroku.

Osobně obdivuji lidi, kteří dokážou vložit velké principy do malých kroků. V tom podle mě spočívá politika: skutečný politik otevřenosti je ten, kdo strčí nohu do dveří za pomoci velmi přesného kroku v boji proti negativitě, kroku, který je vždy životně důležitý, ale zároveň konkrétní. Právě takové politiky mám rád, vedle velkých členů odboje – kteří ostatně udělali to samé a zaplatili za to vlastním životem. To je mimochodem i to, co si pamatujeme: Mitteranda si pamatujeme jako bojovníka proti trestu smrti, to je všechno. Oproti takovým krokům nemají velké proslovy žádnou váhu. V Evropě nám samozřejmě takové konkrétní politické kroky chybí. Erasmus je jedním z nich, další je iniciativa Evropských hlavních měst kultury.

*Přeložil Jacques Joseph*

## DOPLŇUJÍCÍ OTÁZKY K ROZHOVORU ULYSSE LOJKINA A FRÉDÉRICA WORMSE

### Rozhovor Tomáše Koblížka s Frédéricem Wormsem

*T. K. : Na začátku rozhovoru s Ulysem Lojkinem diskutujete o kategoriích otevřenosti a uzavřenosti v kontextu mezinárodních vztahů. Myslíte, že současná pandemická situace nám ukázala tyto kategorie v novém světle, ať už na úrovni jednotlivců, států anebo mezinárodních vztahů? Dalo by se říci, že aktuální situace nás nutí uvažovat o nových modalitách otevřenosti a uzavřenosti, které jsme si dosud nedovedli představit?*

F. W.: Domnívám se, že pandemie potvrzuje Bergsonovu diagnózu: totiž že kategorie otevřenosti a uzavřenosti jsou „životně důležité“ (vitalles), v dobrém i ve zlém. Tváří v tvář jakémukoli nebezpečí se uplatňuje „životně důležitý“ negativní reflex uzavřenosti, který nebezpečí umocňuje o mezilidský konflikt a hrozbu války. Opětovné uzavření hranic není jen zdravotním opatřením, je to známka obratu. Totéž platí pro ekonomickou válku, která dokonce využívá vakcíny. Přesto pandemie může také napomoci tomu, abychom pokročili v otevřenosti, a to nejen slovy a činy, které tyto hranice překračují a které by se tak napojovaly na život jakožto tvoření v Bergsonově smyslu, nýbrž i z důvodů, které jsou pro každého a pro všechny „životně důležité“ ve smyslu přežití. Začíná se totiž konkrétně ukazovat cosi obecného, co je nezbytné k přežití všech, ba dokonce se začíná vnučovat i představa „celosvětového společného dobra“. Je to však souboj nebo rychlostní závod mezi otevřeností a uzavřeností, který se ještě zintenzivnil a který bude pokračovat, a to zejména v souvislosti se změnou klimatu.

*Často se dnes hovoří o tom, že státy nějak jednájí, a toto jednání bývá i morálně hodnocené: stát je například „štědrý“, pokud se s jiným státem rozdělí o svou zásobu vakcín, anebo „lakomý“, když se nerozdělí. Občas se také hovoří o „provinění“, když jde o zodpovědnost vlády za nežádoucí situaci. Co si myslíte, zvláště v kontextu současné situace, o využívání morálních termínů v politické oblasti? Je takový jazyk náležitý?*

V tomto bodě mě překvapuje, jak se návrat státu jako politického aktéra potkává, prostřednictvím pandemie a brzy tomu tak bude i prostřednictvím klimatu, s návratem životně důležitých otázek. Za politikou

stejně jako za morálkou proto hledíme životně a smrtelně důležité otázky – a znovu narazíme na alternativu mezi otevřeností a uzavřeností: na uzavřený „realismus“ a „touhu“ po otevřenosti, které by mohly zůstat jen povrchními morálními kategoriemi, kdyby se znovu neobjevily jak tyto životně důležité otázky, tak tito historičtí aktéři, konkrétní kosmopolitika postavená na veřejném zdraví, která přesahuje jazyk morálky na povrchu, byť ten je její známkou či příznakem. Znovu se vynořují otázky, možnosti volby a aktéři. Opouštíme globalizaci, která začínala být nečitelná, postrádala střed, cokoli, co by bylo v sázce. Dospíváme ke kosmopolitice. Opakuji, v dobrém i ve zlém, ale pořád je to lepší než nic.

*Nyní bych se rád zeptal na vztah filosofické komunity k současné sanitární krizi. Velký ohlas vzbudila vyjádření Giorgia Agambena, který v březnu 2020 kritizoval obětování důležitých hodnot za to, co nazval „holým životem“. „Naše společnost,“ tvrdí Agamben, „už uznává jen holý život. Italové jsou zjevně ochotni obětovat prakticky všechno – podmínky normálního života, sociální vztahy, práci, dokonce i své přátelské svazky a náboženská či politická přesvědčení – aby předešli nebezpečí, že onemocní. Holý život a strach z jeho ztráty není cosi, co by muže a ženy spojovalo, nýbrž to, co je zaslepuje a rozděluje.“<sup>1</sup> Proti Agambenovi se následně postavili jiní filosofové, třeba Sergio Benvenuto nebo Jean-Luc Nancy. Jakou pozici byste v této debatě zaujal vy?*

Můj postoj by byl právě opačný vůči tomu Agambenovi – který mimochodem sám sobě odporuje. „Holým životem“ nazval život „násilně ukončitelný“. Mluví tu o „strachu z jeho ztráty“ jako o sdílené hodnotě. Ale budiž. Mohli bychom být v pokušení uznat jeho protiklad mezi holým životem v uvedeném smyslu a ostatními rozměry lidského života. Ale ne, je to naopak. Jsme svědky toho, jak se na scénu vrací všechny rozměry lidského života ve své složité provázanosti, která si žádá posuzování a politická pravidla, a nikoli oběti a výjimky, kromě výjimek v rámci právě těchto pravidel – nikoli aby se stala zbytečnými! Nemyslím si, že pandemie je stav akutní nouze, který by pravidla rušil, ale naopak si žádá jejich udržení. Jako „urgentní příjem“ v nemocnici: pokud se přeplní, konstrukce a společnost se zhroutí, ale pokud vydrží, vydrží celá konstrukce. Ve skutečnosti „krizi“ definuje právě toto, a proto máme prevenci a politiku. Ta je tu z toho důvodu, aby se výjimečnosti předcházelo, nikoli abychom jí fascinovaně propadali. Měli bychom zahájit

---

<sup>1</sup> G. Agamben, *Chiarimenti*, in: *Quodlibet*, 17. března 2020, dostupné on-line: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti> (navštíveno 28. května 2021).

éru prevence, spravedlnosti a pokroku a opustit konečně decisionismus, který stejně jako paranoidní jedinec čeká jen na katastrofu, aby mohl říct, že měl pravdu.

*Mohla by dnešní situace vést k novým interpretacím některých důležitých filosofů dvacátého století, kteří uvažovali o roli lékařství ve společnosti? Jde zejména o Michela Foucaulta, který o lékařství pojednával prizmatem moci, uvažoval o něm tedy jako o oblasti vnucování vlastních zájmů spíše než péče o druhé. Nicméně vzhledem k nedocenitelné práci, kterou nyní lékaři po celém světě odvádějí, by se mohl foucaultovský přístup jevit jako nepřiměřený, minimálně v jisté míře. Bylo by přehnané říci, že vzhledem k současné situaci je třeba číst Foucaulta jinak, možná kritičtěji?*

Ano, myslím, že je třeba Foucaulta doplnit, nepochybně i s oporou v Canguilhemovi, ale nejen jeho. Doplnit Foucaulta znamená doplnit k moci jakožto dominanci i moc jakožto posílení (empowerment) prostřednictvím péče; doplnit ke klinickým znalostem jakožto nástroji sociální kontroly i návrat ke klinické praxi jako individuálnímu vztahu; doplnit bio-politiku tím, co nazývám mediko-politikou. Ta je vždy ambivalentní, ale neomezuje se na nadvládu a obrací se též k veřejnému zdraví, a to jednak tím, že činí zdraví součástí demokracie, a jednak tím, že posiluje demokracii zdraví. Již epidemie AIDS vedla k tomu, že, v návaznosti na Foucaulta, byla kritika zneužívání moci doplněna posílením role aktérů, zejména pacientů. To bylo ovšem zamýšleno jako odpor proti lékům a medicíně. Nadále bude třeba promýšlet tyto souvislosti zevnitř, a také zevnitř demokracie, která musí brát ohled na všechny aktéry a opět i na všechny rozměry lidského života – těmi moc skutečně prostupuje, v tom měl Foucault pravdu. Musíme tedy začít politikou. Ale takovou, kterou usměřňuje život, proti smrti: a tak je třeba se vrátit k lékařství. To je prvotní praxí kritického vitalismu, tohoto umění, jež stojí nejen na křížovatce „všech poznání“, jak říkal Canguilhem, ale i „všech mocí“. Je to velká výzva, ale ve skutečnosti máme k dispozici teoretické zdroje, abychom se s ní popasovali. Proto jsme také v Paříži otevřeli seminář nazvaný Současné filosofie pandemie. To má dvojí smysl: pandemie jako krystalizace a definice současnosti, „momentu života“, ale také „současné filosofie“, které se těmito otázkami již zabývaly, a jsou tedy ve své rozmanitosti schopné této události čelit.

*Jste profesorem filosofie na École normale supérieure, kde je vedle poslucháren pojmenovaných po Aronovi, Sartrovi či Weilové také poslu-*

*chárna Beckettova, což byl spisovatel, jemuž byla vlastní – na rozdíl od prvně jmenovaných – značná skepse, pokud jde o lidstvo. Beckettovskou optikou se dějiny lidského rodu jeví jako permanentní katastrofa, kde není žádný pozitivní pokrok možný. Zdá se mi, že tato beckettovská vize by mohla být blížká všem, kdo si všímají, že naše mladé století už zažilo II. září, ekonomickou krizi roku 2008, válečný konflikt v Sýrii, teror tzv. Islámského státu, uprchlickou krizi a světovou pandemii. Neodůvodňuje toto všechno hlubokou skepsi ve vztahu k naší budoucnosti? Jak může filosof odpovědět skeptikovi, podle něhož všechno spěje, Beckettovým slovníkem, „worstward“, tedy k nejhorsímu?*

Ti čtyři jmenovaní byli zcela zásadní současníci. Doplnit bychom měli ještě Paula Celana, který stejně jako Beckett přednášel na École normale supérieure jazyky. Jejich posluchárny spolu sousedí na stejné chodbě. A také Jeana Cavaillese, jehož posluchárna je blízko sálu Odboje. To byl filosof a matematik, kterého zastřelili Němci. Jakou generaci zastupuje těch pár jmen, pár poslucháren! Ale zdá se mi, že všichni – a myslím opravdu všichni, včetně dalších současníků (Jan-kélévitch, Merleau-Ponty a samozřejmě Canguilhem, abychom jmenovali jen pár absolventů z této generace) – sdílejí stejnou otázku, i když se k ní každý postavil po svém. Jde o otázku určité konfrontace: světa a dějin (včetně vědy), zbavených nyní jakéhokoli základu, nahodilých, absurdních a také hrozných; a také vědomí, subjektu, který je o nic méně bez základu, ale i tak je skutečný, a mám-li použít to slovo, „existující“. Ať už je čistým vědomím, živým tělem odmítajícím smrt, předmětem vědy a logiky, postavou u Becketta anebo svědkem svědčícím ve prospěch svědka v Celanově básni, vždy se konfrontuje se světem, aniž by ho porazil, ale také aniž by se vzdal. V této konfrontaci tkví jádro dvacátého století.

Dnes ji prožíváme znovu v jiné formě: žijeme v okamžiku života, k životu a smrti obecně přidáváme naše vlastní životy a smrti, které se kříží, ale také jsou schopné na základě této druhé zodpovědnosti odpovídat na tu první. Vrátila se doba politického odporu vůči zločinům naší doby. Ale co když by společný boj proti životním ohrožením mohl paradoxně toto smrtelné nebezpečí nejen zhoršovat, ale poskytnout i kompas, s jehož pomocí bychom mu mohli čelit? Co kdyby nám pandemie a změna klimatu mohly pomoci postavit se globalizaci a válce? Co kdyby „nové“ nespravedlnosti, které se tak jako tak objevují (kampaň MeToo, Black Lives Matter), nezhoršily ty „staré“ (diktatury, genocidy), ale pomohly by nám jim čelit? Pak by zhoršení bylo sluchitelné s bojem proti nejhorsímu. A bojovat proti nejhorsímu znamená dokázat, že mů-

žeme být lepší, že lepší je nejenom možné, ale nezbytně nutné a životně důležité. Potřebujeme filosofii a také literaturu. Beckett to řekl úplně jednoduše: „Pokračovat.“

*Přeložila Eliška Fulínová*





## MICHAL PULLMANN A FILOSOFICKÉ ASPEKTY SPORU O CHARAKTER NORMALIZACE

Není obvyklé, aby se teoretická diskuse bez přímých vazeb na aktuální politickou situaci dostala na titulní stránky novin. Sporů o výklad normalizace, který v poslední době probíhá v českém veřejném prostoru, se to však opakovaně daří.<sup>1</sup> V centru tohoto sporu stojí Michal Pullmann, který hlásá potřebu přehodnotit dosavadní přístup českých historiků (ale i společnosti jako celku) k období let 1968–1989. Podle něj je totiž naše interpretace nedávných dějin, reprezentovaná například Ústavem pro studium totalitních režimů, do značné míry pokřivená. Potíž je už v názvu dané instituce – podle Pullmanna pozdní socialismus jednoznačně nebyl „totalitním“ režimem.<sup>2</sup> Sporný je však také fakt, že velká většina výzkumné práce se v letech po sametové revoluci zaměřila buď na dějiny disentu (např. Charty 77), anebo na charakter a metody státního represivního aparátu, zejména Státní bezpečnosti (StB). Podle Pullmanna tento přístup zveličuje důležitost disentu, který byl v československé společnosti až do pozdních osmdesátých let pouze okrajovým fenoménem, a ignoruje „normalizační každodennost“ – tedy svět, ve kterém fungovala velká většina tehdejší populace.<sup>3</sup> Výsledkem je podle Pullmanna pokřivený obraz této doby, vytvářející umělou propast mezi (opresivním) režimem a (pasivně trpící) společností, jenž zastírá mnohem pestřejší realitu.

Situace, kdy spor mezi historiky poslouží jako nosný námět filosofického článku, není úplně běžná, nezávisle na tom, jak výrazně rezonuje u široké veřejnosti. U sporů o charakter normalizace, zejména jak jej prezentuje právě Pullmann, to však neplatí. Důvod je poměrně jednoduchý. Vyhroceně řečeno, i povrchnímu čtenáři Pullmannových prací<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Viz např. *Respekt*, 33, 2020, kde je tomuto sporu věnována titulní strana, téma čísla i několik dalších článků.

<sup>2</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace? Studie o pozdním socialismu*, Praha 2016, str. 12.

<sup>3</sup> Tamt., str. 38–48.

<sup>4</sup> Pro zachování odborné roviny diskuse nebudu v tomto článku citovat z výstupů M. Pullmanna určených širší veřejnosti, např. z řady rozhovorů, které poskytl

musí být jasné, že ho jako historika „normalizační každodennost“ sama o sobě vlastně nezajímá, respektive ho zajímá jenom okrajově. Jeho ambicí *není* zkoumat detaily hospodské, chatové či trampské kultury v Československu. Ve svých publikacích neanalyzuje každodenní život dělníků ani jiných skupin obyvatelstva. A pokud na otázky normalizační každodennosti přece jen narazí, většinou odkazuje na práce jiných historiků – například na knihu Pauliny Bren *Zelinář a jeho televize. Kultura komunismu po pražském jaru 1968*.<sup>5</sup>

Pullmanna ve skutečnosti zajímá něco odlišného, a to konceptuální uchopení charakteru komunistického režimu a jeho působení v rámci československé společnosti. Významnou, ne-li zásadní roli v jeho argumentaci proto hraje několik klíčových politicko-filosofických pojmů, z nichž vychází jím předkládaný obraz normalizace. Jsou jimi idea „společenského konsensu“, představa „stabilního politického uspořádání“, jež má určitou „legitimitu“ vycházející ze „společenské smlouvy“ mezi režimem a obyvateli založené na jisté formě „tichého souhlasu“. Důležitou roli u Pullmanna hraje také analýza užití ideologického jazyka a jeho performativní funkce v rámci politických vztahů.

Pullmannovy práce proto není možné chápat jako čistě historické. Ve svých textech totiž implicitně (ale často i explicitně) hájí stanoviska, která tradičně patří do oboru politické filosofie. Takto interdisciplinární přesah historické práce samozřejmě není problematický, je naopak vítanou (a možná i nutnou) součástí jakékoli komplexní analýzy nedávné minulosti. Zároveň to však znamená, že je Pullmannovy texty možné podrobit kritické reflexi i z ne-historické, filosofické perspektivy – a přesně o to se pokouší tento příspěvek.

Následující text je rozčleněn do tří částí. V první sleduji již výše uvedenou otázku „konsensu“ v rámci normalizační společnosti a s ní

---

českým médiím. Budu vycházet zejména z monografie M. Pullmann, *Konec experimentu*, Praha 2011. Dalším významným zdrojem bude již citovaný sborník P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*. Ten obsahuje řadu studií, jež Pullmann publikoval v různých domácích i zahraničních historických časopisech. Rovněž budu používat studie, které v rámci daného sborníku Pullmann publikoval společně s Pavlem Kolářem. Na několika místech z daného sborníku cituji i práce, které napsal Kolář samostatně. Pokud jde o výklad doby normalizace, předkládá sborník dosti jednotnou pozici, proto na něj v tomto článku budu odkazovat jako na celek, nikoli na jeho jednotlivé části.

<sup>5</sup> P. Bren, *Zelinář a jeho televize. Kultura komunismu po pražském jaru 1968*, Praha 2013. Pro krátký referující přehled historiků věnujících se různým aspektům normalizační každodennosti viz P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 34.

spojený problém politické legitimacy tehdejšího režimu. V první řadě vykreslím představu „tichého souhlasu“ naší společnosti s tehdejším režimem, jak ji Pullmann prezentuje napříč svými texty. Následně budu analyzovat problémy, jež jeho filosoficko-historická koncepce normalizace navázaná na zmíněný konsensus obnáší. Druhá část článku je věnovaná ideologickému „hypernormalizovanému“ jazyku a jeho funkci. Zde poukáži na paralely Pullmannova hlavního argumentu z knihy *Konec experimentu* a Havlovy analýzy funkce ideologického jazyka z *Moci bezmocných*. Argumentační postup obou textů vykazuje – do jisté míry překvapivě – značnou míru podobnosti, ovšem s diametrálně odlišnými závěry. Jejich komparace proto umožní zasadit Pullmannovu argumentaci do širšího kontextu české filosofie, a tak jí lépe porozumět a kriticky ji zhodnotit. Závěr příspěvku tvoří obecnější filosofická analýza vládnutí v podmínkách absence legitimacy, jež vůči Pullmannově koncepci načrtává alternativní porozumění mocenským vztahům v letech 1968–1989.

## Legitimita a konsensus v podmínkách diktatury

Pullmannova monografie *Konec experimentu* přináší poutavý a detailní pohled na postupný rozklad ideologického jazyka používaného komunistickou nomenklaturou. Ukazuje, jak vedení státu i strany tápalo při zavádění (ze Sovětského svazu nařízené) „přestavby“ systému reálného socialismu. Zejména „hypernormalizovaný“ ideologický jazyk, který dominoval veřejnému prostoru od raných sedmdesátých let, byl slovníkem přestavby vážně narušen. Například zavádění (omezených) tržních principů do ekonomiky nastolovalo znepokojivé otázky, zejména „co vlastně *socialismus* znamená“.<sup>6</sup> Na výzvy tohoto typu však zkostnatělé vedení státu nebylo schopno přinášet smysluplné odpovědi. To v obyvatelstvu posilovalo dojem, že „ideologické výrazy jsou jen nefunkční a prázdnou skořápkou“.<sup>7</sup> Monolit ideologického jazyka založeného na „opakování předem daných floskulí“<sup>8</sup> se tedy v pozdních osmdesátých letech rozpadl, a tím připravil cestu pro „implozi“ normalizačního režimu v listopadu 1989.<sup>9</sup>

6 M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 218. Kurziva v originálu.

7 Tamt., str. 198.

8 Tamt., str. 208.

9 Tamt., str. 218.

Tolik minimalistické shrnutí Pullmannovy historické analýzy, která z mého laického pohledu vyznívá jako přesvědčivý a mimořádně zajímavý příspěvek ke zkoumání nedávných dějin. Jak jsem však již nastínil výše, všechny Pullmannovy texty k tomuto tématu obsahují také nepřehlédnutelný normativní rámec, který autorovi umožňuje nejenom situaci popsat, ale také ji (implicitně i explicitně) *hodnotit*. To se mimo jiné ukazuje při popisu krize ideologického jazyka, již Pullmann konzistentně napříč svým dílem popisuje jako „dezintegraci normalizačního konsensu“,<sup>10</sup> „narušení konsensu“<sup>11</sup> či jako problém „jak znovu dosáhnout konsensu“.<sup>12</sup> Tyto (a mnohé podobné) formulace poukazují na silné autorovo přesvědčení, že zdejší normalizační režim byl výsledkem „vnitřních společenských vztahů“, a nikoli „dovozem z vnějška“<sup>13</sup> – a že tedy „sociální oporou normalizačního režimu“ nebyla úzká vrstva byrokracie, nýbrž drtivá většina společnosti“.<sup>14</sup> Jinak řečeno, Pullmann ve svých textech představuje konec osmdesátých let jako proces rozkladu funkčního a obyvatelstvem více méně přijímaného režimu kulminující v naprostou ztrátu prestiže, již tento režim dříve měl.

Jako opora tvrzení o normalizačním konsensu Pullmannovi slouží opakované poukazování na stabilitu politické situace a absenci opozičního jednání ze strany širokých vrstev společnosti. Pullmann (spolu se spoluautorem Pavlem Kolářem) tvrdí, že „ve všech stabilních režimech, demokraciích i diktaturách existuje jistý ideologický konsensus“,<sup>15</sup> přičemž „žádný politický řád se nemůže udržet, nedokáže-li získat alespoň pasivní podporu obyvatel a nestane-li se pro většinu z nich ‚normálním‘“.<sup>16</sup> To podle nich přesně vystihuje situaci v Československu. Pro jejich hodnocení normalizace a normalizačního režimu je proto zásadní, že „i když normalizační režim nikdy nezískal otevřenou podporu společnosti, zároveň se až do pozdních osmdesátých let většina obyvatel ani nepostavila proti němu.“<sup>17</sup> Zejména v našem prostředí tolik analyzovaný disent byl podle Pullmanna až do posledních měsíců před

<sup>10</sup> Tamt., str. 92.

<sup>11</sup> Tamt., str. 95.

<sup>12</sup> Tamt., str. 113.

<sup>13</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 9.

<sup>14</sup> M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 223.

<sup>15</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 54.

<sup>16</sup> Tamt., str. 40.

<sup>17</sup> Tamt., str. 44.

revolucí pouze okrajovým fenoménem, který široké masy obyvatelstva vlastně nezajímá.<sup>18</sup>

Vzájemně provázané odkazy na stabilitu a ideologický konsensus umožňují Pullmannovi vynášet další propojené normativní soudy o charakteru režimu v normalizačním Československu. Vláda komunistické strany pro něj nebyla žádným násilným dovozem z vnějšku, nýbrž byla široce přijímána a pevně provázána se společností jako takovou – proto také píše o její *legitimitě*.<sup>19</sup> Opět (podobně jako u myšlenky společenského konsensu) se tak děje zejména v kontrastu s postupující krizí normalizačního režimu. Pullmann analyzuje „rozpad legitimacy na konci osmdesátých let“,<sup>20</sup> který je však podle něj produktem až posledních předrevolučních měsíců. Píše například, že „pojetí státu coby garanta bezpečí a spokojenosti ‚slušných lidí‘“ zůstávalo v platnosti ještě v roce 1988, přičemž projevy nespokojenosti, objevující se tou dobou např. již i v *Rudém právu*, „je nutno považovat spíš za výraz znejistění než odmítnutí panujícího systému legitimního násilí“.<sup>21</sup> Jako oporu legitimacy normalizačního režimu Pullmann také v návaznosti na práci Milana Otáhalu používá termín „společenské smlouvy“, který má implikovat alespoň do jisté míry dobrovolný „výměnný obchod“, v němž se lidé „vzdali politických svobod, za něž získali sociální jistoty“.<sup>22</sup>

Pullmannovo opakované a časté používání významných politicko-filosofických termínů jako konsensus, legitimita či společenská smlouva prozrazuje jeho filosofický náhled na charakter a celkovou přijatelnost normalizačního režimu, jenž je založen na představě „tichého souhlasu“ populace s tímto režimem (což je ostatně termín, který autor sám používá).<sup>23</sup> Pullmann zkrátka věří, že režim vládnoucí v Československu v sedmdesátých a osmdesátých letech (s výjimkou jejich úplného závěru) představoval stabilní, legitimní a všeobecně přijímané politické uspořádání, jež do velké míry reflektovalo charakter a přesvědčení tehdejší společnosti. A jelikož lidé v Československu „tíse souhlasili“ s politickými poměry – a dokonce se na nich extenzivně podíleli –, nemůžeme o komunistické diktatuře uvažovat jako o externím pachateli nelegitimního násilí na naší společnosti. Normalizační režim je pevnou

<sup>18</sup> M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 221–225.

<sup>19</sup> Tamt., str. 19.

<sup>20</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 90.

<sup>21</sup> Tamt., str. 91.

<sup>22</sup> Tamt., str. 30. Viz také tamt., str. 68, 120.

<sup>23</sup> Tamt., str. 60.

součástí společenského vývoje u nás a naší vlastní historie, a proto bychom jej podle Pullmanna měli hodnotit daleko příznivěji, než je tomu v českém prostředí dnes běžné.

Normativní rámec sloužící Pullmannovi k hodnocení normalizačního režimu je však v mnoha ohledech problematický, jak se pokusím vysvětlit ve zbytku této kapitoly. V první řadě Pullmann zastává v současné filosofické literatuře výrazně menšinový názor, že i v podmínkách diktatury (a Pullmann ve svých textech konzistentně píše o „komunistické diktatuře“)<sup>24</sup> lze mluvit o „dosahování konsensu“ a „legimitě“. Problém zde spočívá v tom, že situace v normalizačním Československu byla na hony vzdálená jakkoli definované „ideální řečové situaci“,<sup>25</sup> v níž by bylo možné rozumně diskutovat, uvádět protichůdná stanoviska, budovat argumentaci, a docházet tak ke společenskému konsensu, o kterém Pullmann opakovaně píše. Právě naopak: vládnoucí ideologie, ústavou definovaná vedoucí úloha komunistické strany a všudypřítomná cenzura spojená s absencí svobody slova a shromažďování vytvářely situaci, kdy utváření konsensu ve veřejném prostoru nebylo vlastně vůbec myslitelné.

Tohoto faktu si je Pullmann samozřejmě vědom, a proto ve svých textech k normalizačnímu „konsensu“ často přikládá další přívlastky. Píše například o „formálním konsensu“<sup>26</sup> či o „předstíraném všeobecném konsensu“.<sup>27</sup> Tyto fráze jsou však (přinejlepším) nepřiměřeným užitím jazyka. Jednoduše řečeno, pokud já prezentuji názor a ty máš pouze právo mlčet, tak jsme přece nedospěli k žádnému „formálnímu konsensu“, ve kterém jsme se shodli na mém názoru. Danou situaci není možné popsat jako konsensus jakéhokoli druhu. Tento závěr platí dvojnásob, pokud má slovo „konsensus“ vést k závěrům o legitimitě či přijatelnosti normalizačního režimu, případně o jakémsi ideovém propojení vlády a společnosti. Z „formálního“ či „předstíraného“ (pseudo)konsensu totiž na legitimitu či přijatelnost vlády usuzovat jednoznačně nelze.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Tamt., str. 217.

<sup>25</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1997.

<sup>26</sup> M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 93.

<sup>27</sup> Tamt., str. 105.

<sup>28</sup> To je ostatně jeden z důvodů, proč mnozí političtí filosofové hájí názor, že v současném světě je funkční demokracie nutnou podmínkou politické legitimacy. Viz např. A. Buchanan, *Political Legitimacy and Democracy*, in: *Ethics*, 112, 2002, str. 689–719; D. Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton 2009; T. Christiano, *The Authority of Democracy*, in: *Journal of Political Philosophy*, 12, 2004, str. 266–290.

Pullmann si je jisté vratkosti svých prohlášení o legitimitě komunistické diktatury možná vědom, a proto se v tomto bodě zaštituje autoritou Maxe Webera. Právě jeho koncepci legitimacy si se spoluautorem Pavlem Kolářem berou za základ svých úvah. Píší, že „Weber pod pojmem legitimacy neměl na mysli otevřené potvrzení stávajícího pořádku většinou obyvatel, např. v demokratických volbách... Legitimní byl pro Webera každý systém, ve kterém výkon fyzického násilí státem není zpochybňován. Jinými slovy, Weber by byl i nacistický nebo stalinský režim býval považoval za ‚legitimní‘, aby pochopil společenské mechanismy, které umožňovaly fungování zločinných institucí.“<sup>29</sup> Právě ve „weberianských“ intencích, které jsou prosté normativity, chtějí tedy Pullmann a Kolář analyzovat legitimitu normalizačního režimu.

Úrok od normativních definic legitimacy, kterým se rádi věnují filosofové, směřem k více deskriptivnímu, sociálně-vědeckému porozumění tohoto pojmu je samozřejmě možný. Pro historickou práci je takto sociologický přístup možná i adekvátnější než normativní, teoretické bádání. Problém je však v tom, že Pullmannova a Kolářova „weberovská“ pozice se zakládá na nepříliš přesvědčivé interpretaci tohoto myslitele. To podrobně ve své recenzi jejich publikace analyzuje Miloš Havelka;<sup>30</sup> zde se zaměřím pouze na jeden zásadní bod z předešlého citátu. Kolář a Pullmann poznamenávají, že „legitimní byl pro Webera každý systém, ve kterém výkon fyzického násilí státem není zpochybňován“. To je ovšem pravda jen částečně. Weber píše, že klíčovým komponentem legitimní autority (Herrschaft) politických institucí je „víra v [jejich] legitimitu“ (Legitimitäts Glaube).<sup>31</sup> Legitimita u Webera tedy není záležitostí celkového hodnocení režimů – Webera zajímá postoj jednotlivce k politické autoritě.<sup>32</sup> Proto i stalinský či nacistický režim by teoreticky mohly pro Webera být legitimní – ovšem za předpokladu, že by měly *skutečnou podporu svých obyvatel*. A právě zde se nachází kořen problému.

Kolář a Pullmann tvrdí, že pokud režim „nebyl zpochybňován“, pak to stačí na (weberovskou) legitimitu. Následně ukazují, že „ve společ-

<sup>29</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 61.

<sup>30</sup> M. Havelka, *Ideologická kritika ideologické kritiky normalizace*, in: *Soudobé dějiny*, 1–2, 2018, str. 239–241.

<sup>31</sup> Viz M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, str. 122. Tato kniha je k dispozici i v novém anglickém překladu. Pro relevantní pasáže viz M. Weber, *Economy and Society. A New Translation*, přel. K. Tribe, Cambridge (Mass.) 2019, str. 339.

<sup>32</sup> Viz např. D. Beetham, *Max Weber and the Legitimacy of the Modern State*, in: *Analyse & Kritik*, 13, 1991, str. 34–45.

nosti po celou dobu „normalizace“ nedošlo v podstatě k žádným nepokojům“,<sup>33</sup> což stvrzuje jejich závěry. Tím se však dostáváme k problematické dvouznačnosti pojmu „zpochybnění“. Kolář a Pullmann mají jednoznačně pravdu v tom, že schopnost normalizačního režimu vykonávat monopol moci nebyla až do roku 1989 *zpochybněna* žádným masovým protestním hnutím. Je však možné v československé společnosti v období normalizace najít „nezpochybňovanou“ víru v autoritu Komunistické strany? To je těžko představitelné – o jakékoli pozitivně formulované „víře“ obyvatelstva v normalizační režim se v analyzovaných publikacích nedočteme. Kolář s Pullmannem navíc sami píší, jak jsem je citoval výše, že „normalizační režim nikdy nezískal otevřenou podporu společnosti.“<sup>34</sup>

Spíše než vírou tehdejšího obyvatelstva v autoritu komunistického režimu se proto Pullmann napříč svým dílem zaštiťuje konformním jednáním. Opakovaně poukazuje na fakt, že politické uspořádání bylo stabilní a všeobecně považované za „normální“. Lidé si v něm jednoduše žili svými každodenními starostmi a mohli „uvést do svých životů poměrně vysokou míru nonkonformních postojů...“, a přitom sebe sama považovat za dobré socialistické občany.<sup>35</sup> Když Pullmann analyzuje přijatelnost normalizačního režimu, nedívá se tedy na názory či postoje tehdejší populace a na její (weberovskou) víru v legitimitu vlády komunistické strany. Snaží se poukázat na něco, co bychom mohli nazvat „praktickou afirmací“ – tedy na tichý souhlas ovládaných s vládou na rovině skutků spíše než přesvědčení.

Tento typ postoje není v politické filosofii nezvyklý. Obhajoba určité formy tichého souhlasu se objevuje již u Platónova Sókrata a její nejvlivnější verzi vypracoval v sedmnáctém století John Locke. Například Platónův Sókratés v dialogu *Kritón* explicitně spojuje konformní jednání na rovině skutků s uznáním politické autority. Sókratés imituje hlas athénských zákonů a říká, že „kdo z vás zde zůstane, máje možnost viděti, jakým způsobem my soudíme a vůbec spravujeme obec, ten se s námi již, jak tvrdíme, skutkem dohodl, že bude dělat to, cokoli bychom přikazovaly.“<sup>36</sup> Dnešním jazykem řečeno, spokojený pobyt v obci pro

<sup>33</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 86.

<sup>34</sup> Tamt., str. 44.

<sup>35</sup> M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 219.

<sup>36</sup> Platón, *Crito*, 51e (český překlad cit. podle: Platón, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, přel. F. Novotný, Praha 2005, str. 90). Podobný argument přináší i J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král – J. Popelová, Praha 1965, § 119.



Sókrata představuje jistou formu praktické afirmace, jíž se stvrzuje legitimita daného politického uspořádání a autorita jeho zákonů.

Argumentace operující s tichým souhlasem či praktickou afirmací nicméně není v případě Pullmannova výkladu možná, a to z poměrně jednoduchého důvodu. Jak Locke, tak Sókratés totiž opakovaně zdůrazňují, že afirmace či tichý souhlas, mají-li být jakkoli relevantní, musí nutně obsahovat element svobodného rozhodnutí. Jinak tato afirmace zůstává, pokud užijí Pullmannova výrazu, „formální“, a nic z ní tedy nevyplývá.

Roli onoho elementu svobodného rozhodnutí hraje u Sókrata i Locka právo na emigraci. Tichý souhlas vzniká jenom v momentě, pokud „žádný z nás, zákonů, nestojí v cestě a nezakazuje, jestliže někdo z vás chce jít do některé zahraniční osady, když bychom se mu my a obec nelíbily, nebo chce-li jít někam do ciziny a tam žít jako metoik“. <sup>37</sup> Ve filosofické literatuře se pak spor vede zejména o to, jestli samotné právo na emigraci představuje dostatečný element svobodné volby, aby z tichého souhlasu udělal relevantní kategorii pro otázku politické legitimacy. Například David Hume, nejznámější kritik Lockovy teorie tichého souhlasu, je přesvědčený, že to nestačí. Ve slavné pasáži píše: „Můžeme skutečně říct, že se chudý sedlák nebo řemeslník svobodně rozhoduje, zda odejde ze své země, když neovládá žádný cizí jazyk a obyčej je a žije ze dne na den ze svého nízkého výdělku? To můžeme rovnou tvrdit, že tím, že člověk zůstává na palubě lodi, svobodně souhlasí s nadvládou velitele; i když jej odnesli na palubu v spánku a musí skočit do oceánu a zahynout v momentě, když ji opustí.“ <sup>38</sup>

Jestli právo na emigraci je, nebo není dostatečnou podmínkou pro existenci tichého souhlasu, je však v kontextu normalizace veskrze akademickou otázkou. Režim, který na hranicích střílel vlastní občany, žádný prostor pro rozhodnutí nedával. Obyvatelé Československa byli proto jednoznačně v situaci Humova muže, kterého v hlubokém spánku přenesli na loď, jež v mezichase vyplula a teď se nachází uprostřed oceánu. Absence jakéhokoli elementu svobodného rozhodování znamená, že i následné smíření velké části populace se svou situací nic nevypovídá o akceptaci či legitimitě normalizačního režimu.

Ve zkratce řečeno, Pullmannova pozice počítá implicitně se třemi mody interakce mezi obyvatelstvem a režimem. Jsou to (1) hlasitá pod-

<sup>37</sup> Platón, *Crito*, 51d (cit. podle: Platón, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, str. 90).

<sup>38</sup> D. Hume, *Political Essays*, Cambridge 1994, str. 193. (Můj překlad.)

pora, (2) hlasitý odpor a (3) tichá podpora. Přednesený výkladový model normalizace nepočítá s poslední logickou možností: s tichým odporem. Pullmann opakovaně konstatuje, že obyvatelé sice režim aktivně nepodporovali, ale ani se proti němu nebouřili, čímž (v rámci logiky daných tří možností) docházelo k jakési akceptaci či tiché podpoře. To je však neodůvodněné tvrzení. Jak jsem ukázal v předcházejících odstavcích, existuje celá tradice uvažování o tom, jak je možné podporu vládě ustanovit pomocí „tichého souhlasu“ a v jejím rámci pak uvažovat o legitimitě. Bez elementu svobodného rozhodnutí lze však jakoukoli, i tichou, podporu vykázat stěží. Musíme tedy uzavřít, že podobně jako „formální konsensus“ neposkytuje ani idea „tichého souhlasu“ či „praktické afirmace“ dostatečnou oporu Pullmannovu hodnocení normalizačního režimu a jeho přijatelnosti – protože k žádnému relevantnímu souhlasu, přijetí či afirmaci nedochází.

Problematickostí uvažování o praktické afirmaci či tiché podpoře lze předvést i z další stránky. Klíčovým prvkem Pullmannovy analýzy normalizace, jak jsem již zmínil výše, je vyvracení představy o pacifikované společnosti vydané napospas moci komunistické diktatury. Pullmann píše, že lidé „nebyli jen trpnou masou atomizovaných jedinců“, ale „snažili se prosazovat své zájmy pomocí důmyslně propracovaných strategií“.<sup>39</sup> Pavel Kolář pak explicitně tvrdí, že je nutné „poopravit ... představu, že by společnost v komunistické diktatuře byla úplně bezmocná“.<sup>40</sup> To, že byl tento vztah „asymetrický“, Pullmann samozřejmě nepopírá,<sup>41</sup> opakovaně však poukazuje na fakt, že společnost byla často schopna „mařit oficiální cíle a zároveň hájit své vlastní zájmy“.<sup>42</sup>

Tato tvrzení mají svou pevnou roli v pullmannovsko-kolářovském líčení normalizace. Pokud by se totiž ukázalo, že lidé skutečně mohli „mařit oficiální cíle“, ale zároveň se to prostě rozhodli nedělat a kooperovali s režimem, pak bychom vrátili do hry představu „praktické afirmace“ i s elementem svobodného rozhodnutí. Následně bychom mohli říct, že společnost jistým způsobem přece jenom souhlasila s komunistickou diktaturou, která tak nebyla žádným externím, nelegitimním, mocenským vnučením, nýbrž reflexí tehdejších vnitrosociálních vztahů a nálad. Nejjasněji tuto myšlenku vykládá Pavel Kolář, když píše:

---

<sup>39</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 31.

<sup>40</sup> Tamt., str. 117.

<sup>41</sup> Tamt., str. 45.

<sup>42</sup> Tamt., str. 33.

„V Maďarsku byly represe tak rozsáhlé, že v roce 1950 byl nějakým způsobem perzekvován milion lidí; to znamenalo, že represemi byla postížena každá třetí rodina. Takováto kolosální operace nemohla být pouze výsledkem nekalého záměru mocenského aparátu, musela se také opírat o sociální zájmy a podporu těch, kteří z ní profitovali. ... Moc v diktatuře nemůžeme chápat jako zónu přísně oddělenou od společnosti. Naopak, diktátorské panství bylo produktem společenských vztahů mezi vládnoucími a ovládanými, nikoli protipólem společnosti. ‚Moc‘ zajisté mohla někoho zatknout a poslat do pracovního tábora. Avšak čistý nátlak nestačil k tomu, aby někoho přiměla stát se předsedou národního výboru, vedoucím ‚brigády socialistické práce‘ nebo dobrovolným pomocníkem Veřejné bezpečnosti. A právě tyto ‚nedobrovolně dobrovolné‘ činnosti předpokládaly určitou míru (neideologického) přitakání stávajícímu aranžmá. Představovaly průsečík mezi tím, co chtěla ‚moc‘, a tím, co odpovídalo individuálním zájmům občanů.“<sup>43</sup>

Problematicčnost pullmannovsko-kolářovského argumentu propojujícího kooperaci společnosti s „přitakáním stávajícímu aranžmá“ snad nejlépe vynikne v kontrastu s analýzou podobného fenoménu, již předkládá Hannah Arendtová. V nejmrazivějších pasážích *Eichmanna v Jeruzalémě* popisuje Eichmannem organizované židovské transporty, které se v drtivé většině případů obešly bez použití přímého násilí – „všechno probíhalo víceméně hladce a rychle se stalo rutinou“.<sup>44</sup> Tato hladkost při organizaci transportů směřujících (povětšinou) do vyhlazovacích táborů byla zabezpečena tím, že se na ní do jisté míry podílela samotná židovská obec. Probíhalo to následovně:

„Eichmann nebo jeho lidé informovali židovské rady starších, kolik Židů je třeba k naplnění vlaků, a židovští starší zhotovili seznam osob určených k deportaci. Židé se nechali registrovat, vyplňovali nesčetné formuláře, odpovídali na mnohostránkové dotazníky ohledně svého majetku, aby byla usnadněna možnost jeho zabavení; pak se přesně dostavovali na shromaždiště a nastupovali do vlaků. Těch několik málo, kteří se pokusili uprchnout nebo ukrýt, bylo zajištěno zvláštěními židovskými policejními oddíly. Pokud Eichmann mohl vidět, nikdo neprotestoval, nikdo neodmítl spolupracovat.“<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Tamt., str. 116–117.

<sup>44</sup> H. Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě*, pře. M. Palouš, Praha 2019, str. 127.

<sup>45</sup> Tamt., str. 128.

Role židovských funkcionářů byla v celém procesu klíčová, protože:

„židovští představitelé spolehlivě vypracovávali seznamy osob, registrovali jejich majetek, vybírali od deportovaných poplatky na krytí nákladů spojených s jejich transportem a likvidací, udržovali záznamy o vyprázdněných bytech, organizovali policejní jednotky k zajištění transportovaných osob a udržení pořádku při nástupu do vlaků, a konečně, jako jakési závěrečné gesto, předávali zanechané a přesně evidované jmění židovské komunity k závěrečné konfiskaci.“<sup>46</sup>

Obecně tedy židovské komunity spolupracovaly s nacistickými autoritami do té míry, že „při své cestě na smrt polští Židé stěží viděli víc než hrstku Němců.“<sup>47</sup>

Kooperace židovské komunity při hladké přípravě a exekuci transportů do vyhlazovacích táborů je „bezpochyby nejtemnější kapitolou veskrze temného příběhu“.<sup>48</sup> Dá se interpretovat či vysvětlovat mnoha způsoby – určitě však ne tak, jak interpretují vztah mezi mocí a obyvatelstvem Pullmann s Kolářem. Pro představu uvádím parafrázi Kolářova textu, který jsem citoval výše:

„Moc‘ zajisté mohla někoho zatknout a poslat do koncentračního tábora. Avšak čistý nátlak nestačil k tomu, aby někoho přiměla stát se předsedou židovské rady, vedoucím speciálních židovských policejních oddílů nebo dobrovolným pomocníkem při evidenci majetku. Tyto ‚nedobrovolně dobrovolné‘ činnosti předpokládaly určitou míru (neideologického) přitakání stávajícímu aranžmá. Představovaly průsečík mezi tím, co chtěla ‚moc‘ a tím, co odpovídalo individuálním zájmům členů židovské obce.“

Tato parafráze samozřejmě nemá za cíl srovnávat nacistický režim s režimem normalizačním, který byl nesrovnatelně humánnější. Jasně však demonstruje spornost Kolářova a Pullmannova přesvědčení, že za extenzivní a hladkou kooperací se *musí* skrývat implicitní přitakání nebo alespoň pasivní souhlas obyvatel s existujícím režimem. Pullmann s Kolářem zde jednoznačně přehlíží vliv politické moci na rozhodování jednotlivců.

<sup>46</sup> Tamt., str. 131.

<sup>47</sup> Arendtová zde cituje Roberta Pendorfa. Viz tamt., str. 130.

<sup>48</sup> Tamt., str. 131.

Kolaborace s politickou mocí může být totiž motivovaná mnoha důvody, jež nemají sebemenší souvislost s charakterem této moci či se vztahem kolaborujícího k ní. Tím nejvýznamnějším je samozřejmě motiv osobního zájmu. Postavení předsedy národního výboru stejně jako členství v židovských policejních oddílech přinášelo danému kolaborujícímu jistou míru reálné moci spojenou s výhodami pro něj a jeho blízké. I jednoznačné vnitřní odmítnutí existujícího politického aranžmá pak nemusí stačit, aby dotyčný tyto funkce odmítal.<sup>49</sup> Podobnou roli může hrát idea služby komunitě. Myšlenka, že „když tu funkci nevezmu já, jistě přijde někdo výrazně horší,“ se vyskytuje ve všech problematických režimech, jejichž služebníci ji (s různou mírou sebeklamu) zhusta používají na ospravedlnění svých činů před sebou i ostatními. Každopádně platí, že kooperace společnosti s politickým režimem *není* automatickým důkazem podpory tohoto režimu. Politická moc (zejména u diktátorských režimů) disponuje prostředky, které jsou často schopny přesvědčit jednotlivce k extenzivní spolupráci nezávisle na její legitimitě.

Schopnost normalizačního režimu motivovat občany Československa ke kooperaci byla navíc zásadně podepřena stabilitou (z dobové perspektivy dokonce zdánlivou neměnností) tehdejšího geopolitického uspořádání. ČSSR se pevně nacházela v zóně sovětského vlivu, přátelství se Sovětským svazem bylo vepsáno v ústavě a podepřeno „dočasnou“ přítomností masivní okupační armády. To vše v situaci, kdy sovětské vedení opakovaně demonstrovalo svoji ochotu násilně zvrátit jakýkoli politický vývoj, který by vnímalo jako ohrožení svých zájmů. V této (zdánlivě) nezvratitelné situaci není nijak překvapivé, že otevřeně disidentský postoj byl valnou částí populace vnímán jako vlastně nepochopitelný.<sup>50</sup> Nedá se z toho ovšem na žádné úrovni usuzovat nic o reálném přitakání, vnitřním přijetí či tiché podpoře stávajících poměrů, o víře v legitimitu vlády ani nemluvě. Fakt kooperace nic nevypovídá o povaze, přijatelnosti či popularitě normalizačního režimu, a proto z něj nemůžeme vyvozovat žádné pozitivní hodnocení tehdejší politické situace.

---

<sup>49</sup> Snad nejdřásavější umělecké ztvárnění dilemat spojených s kolaborací představuje slovenský film *Obchod na korze* (1965), ve kterém se hlavní hrdina ne zcela dobrovolně účastní procesu „arizace“ židovského majetku.

<sup>50</sup> Toto je fakt, na který opakovaně ve svých publikacích upozorňuje právě Pullmann. Viz např. P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 88–90.

## „Hypernormalizovaný“ jazyk: dvě interpretace

Při povrchním čtení by se mohlo zdát, že Pullmannův *Konec experimentu* a Havlova *Moc bezmocných* mají jen málo společného. První zmíněná je poměrně nedávná, odborná historická publikace, zatímco druhý text je volně psaná filosofická esej (a doplnit bych měl i skutečnost, že Pullmann ve své knize Havla ani jednou necituje). Při bližším pohledu však výše uvedené texty předkládají paralelní interpretace téhož fenoménu a mají stejnou ambici – snaží se analyzovat povahu ideologického jazyka v normalizační společnosti, popsat jeho každodenní fungování a různorodé funkce, které plní. Havlova a Pullmannova koncepce se samozřejmě v mnohém liší, zároveň však obě obsahují vícero styčných ploch, což činí jejich komparaci filosoficky zajímavou. V této kapitole se pokusím tyto konkurenční interpretace povahy a funkce ideologického jazyka popsat a kriticky zhodnotit. To poskytne další úhel pohledu na spor o charakter normalizace analyzovaný v tomto textu.

Václav Havel nabízí svou interpretaci funkce ideologického jazyka zhruba v třetí až deváté kapitole *Moci bezmocných*.<sup>51</sup> Vychází, jak je známo, z podobenství o zelináři, který „umístil do výkladu mezi cibuli a mrkev heslo ‚Proletáři všech zemí, spojte se!‘“.<sup>52</sup> Podle Havla to udělal proto, že „je to jedna z tisíce maličkostí, které mu zajišťují relativně klidný život v souladu se společností“.<sup>53</sup> Jinak řečeno, ideologické heslo v zelinářově výloze má jednu základní funkci, a tou je signalizace zelinářovy konformity. Ta je zabalena do vzletné fráze, protože přímé sdělení jejího významu („Bojím se, a proto jsem bezvýhradně poslušný“)<sup>54</sup> by zelináře ztrapnilo a urazilo. U Havla je tedy jednou z funkcí ideologického jazyka nepřímá signalizace podřízení moci, která (právě kvůli své nepřímosti) může probíhat bez ztráty sebeúcty.

Zelinářovo gesto však neprobíhá v izolaci. „Taková hesla jsou i v jiných výkladech, na oknech, na střeších, na elektrických sloupech, prostě všude; tvoří cosi jako *panoráma jejich každodennosti*“.<sup>55</sup> Ideologický

<sup>51</sup> V následujícím textu budu citovat z vydání V. Havel, *Moc bezmocných*, in: *týž, Moc bezmocných a jiné eseje*, Praha 2017, str. 96–220. Úvahy o povaze a roli disentu, které tvoří nejrozsáhlejší část dané eseje, stojí mimo záběr tohoto článku, a proto je zde nebudu komentovat.

<sup>52</sup> Tamt., str. 104.

<sup>53</sup> Tamt., str. 105.

<sup>54</sup> Tamt.

<sup>55</sup> Tamt., str. 117–118. Kurziva v originálu.

jazyk má proto nejenom funkci signalizace podřízení. Jeho extenzivní používání ve veřejném prostoru vtahuje jednotlivce dovnitř systému, činí jej jeho součástí. Zelinář svým gestem spoluvytváří panoráma nadšené a spokojené socialistické společnosti, a tím stvrzuje autoritu vlády komunistické strany ve veřejné sféře.

Avšak kulisy spokojené společnosti nadšené pro ideu socialismu, jež zelinář a jeho spoluobčané vytváří, zůstávají navzdory svému evidentnímu vlivu stále pouhými kulisami. „Je to jakýsi svět ‚zdání‘, který je vydáván za skutečnost.“ Normalizační člověk proto „musí žít ve lži“,<sup>56</sup> což představuje samozřejmě problém, protože kulisy nadšené socialistické společnosti jsou tím pádem mimořádně křehké. Všudypřítomnost ideologického jazyka je tedy podle Havla schopna vytvořit silný obraz všeobecné konformity a participace, který má reálný vliv na společnost a její jednání. Avšak to, že ideologický jazyk nereflktuje skutečnost (či „pravdu“) je klíčovou slabostí celého „posttotalitního“ uspořádání. Vybudovaný ideologický monolit je mimořádně křehký, a pokud je konfrontován se skutečností, má tendenci být „prozřen“ a zhroutit se.

Pullmann, jak jsem již naznačil výše, přichází s překvapivě podobným obrazem funkce a povahy ideologického jazyka. V první řadě se s Havlem shoduje v tom, že samotný *obsah* ideologických sdělení byl vlastně irelevantní. Stranické vedení v čase normalizace „spoléhalo na statické ideologické floskule“,<sup>57</sup> které byly ve veřejném prostoru donekonečna opakovány. Základním pravidlem bylo, že „autoritativní mluva ... není zpochybňována nebo komentována ve svém obsahu, nýbrž reprodukována ve své formě.“<sup>58</sup> Ani pomyslný Pullmannův zelinář se svým heslem nesnaží nic říct o proletářích a jejich kooperaci. On a jeho spoluobčané svými gesty a sděleními totiž „nedeklarovali konkrétní fakty a názory, nýbrž vyjadřovali svůj souhlas s řádem věcí“.<sup>59</sup>

Na rozdíl od Havla však Pullmann v opakování floskulí nevidí převážku, zdání, či dokonce lež. Tuto možnost (jak jsem předvedl výše) jeho výkladový rámec normalizace vůbec nepřipouští. Ideologické panoráma normalizační společnosti, na němž se podílí (téměř) všichni, interpretuje jako známku „konsensu“. Občané svými proklamacemi budují určitý typ společenské shody, která se stává klíčovou oporou režimu a dodává mu legitimitu.

---

56 Tamt., str. 110.

57 M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 91. Viz též tamt., str. 104–105.

58 P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 51.

59 Tamt., str. 53.

Tato Pullmannova interpretace je samozřejmě nanejvýš sporná z důvodů, které jsem předestřel již v předchozí kapitole. Základní problém tkívá v tom, že „předstíraný“ konsensus<sup>60</sup> není konsensem (podobně jako předstírané přátelství není přátelstvím) – a nedá se z něj usuzovat na reálný „souhlas s řádem věcí“.

Pullmann však na obranu normalizačního ideologického jazyka uvádí dva další argumenty, které stojí za zkoumání. První z nich se věnuje roli tohoto jazyka při artikulaci nonkonformních postojů. Pullmann tvrdí, že ideologický jazyk v normalizační společnosti fungoval jako „autoritativní mluva“, která samotnou formou dodávala vážnost promlouvajícímu. Tato mluva sice sama o sobě nic neznamenala, ale užití správné formy pomáhalo promlouvajícímu například hájit i stanoviska vybočující z oficiální linie. „Vágnost ideologických floskulí totiž umožňovala lidem vnášet do autoritativní mluvy nové významy, požadavky a postoje.“<sup>61</sup> Těto flexibility ideologického jazyka si podle Pullmanna byli občané Československa dobře vědomi: „[O]ficiální hypernormalizované formule [si] velká část obyvatelstva velmi dobře osvojila a na příslušných místech je i používala.“<sup>62</sup> Bezobsažnost ideologického jazyka proto podle Pullmanna představovala jistou výhodu, protože jej občané mohli používat na obhajobu svých různorodých zájmů.

Do jisté míry má Pullmann pravdu. V určitých specifických situacích bylo snad možné hájit se oficiální ideologií i při následování nonkonformních cílů.<sup>63</sup> Vnímat ideologický jazyk jako emancipační nástroj, jímž společnost mohla efektivně tlačit na režim, by však jistě bylo přepjaté. Zásadní problém spočíval v rozdílné schopnosti režimních elit a zbytku populace tento ideologický jazyk užívat. Průměrný občan jistě zvládal reprodukovat základní fráze, avšak kreativní užití postupně se proměňujícího jazyka marxismu-leninismu, který byl navíc rámcován *Poučením z krizového vývoje*, bylo často těžkou úlohou i pro profesionální komunistické kádry – jak ostatně opakovaně dokládá i Pullmann.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 109.

<sup>61</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 53.

<sup>62</sup> M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 219.

<sup>63</sup> Například studium Hegelovy filosofie mohlo být ospravedlněno jeho vlivem na Marxe, i když s marxismem mělo jen málo společného. Viz rozhovor Lukáše Rychetského a Matěje Metelce s Milanem Sobotkou: *Naše doba vidí vše vyhroceněji. S Milanem Sobotkou o Hegelovi a výuce filosofie*, A2, 18, 2020, online: <https://www.advojka.cz/archiv/2020/18/nase-doba-vidi-vse-vyhroceneji> (navštíveno 21. října 2020).

<sup>64</sup> M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 214.



Představa, že občané tento jazyk běžně a úspěšně používají při obhajobě svých zájmů ve střetu s režimem, je proto příliš optimistická. Navíc je těžko představitelné, že by třeba i úspěšné zvládnutí ideologického jazyka situaci občanů nějak zásadně měnilo. Například snaha založit v nějakém závodě nezávislé komunistické odbory skutečně bojující za práva pracujících by na perzekuci narazila téměř okamžitě. Zaštitování se autoritou Marxe či Lenina by organizátorům pomohlo jen stěží. Jednoduše řečeno, vyjednávat s mocí není nikdy snadné, ale vyjednávat s ní v podmínkách diktatury, pomocí formalizovaného jazyka, jímž tato moc vždy mluví výrazně lépe než občan, je nezměrně těžší. Pullmannovo nadnesené tvrzení, že občané dokázali prostřednictvím ideologického jazyka přimět režim, aby plnil jejich „požadavky“ a respektoval jejich „postoje“, je proto nutné korigovat.

Druhým bodem Pullmannovy obhajoby ideologického jazyka v normalizaci je srovnávání tohoto jazyka s dalšími hodnotovými diskursy a jazykovými hrami, jež jsou nutně přítomny v každé moderní společnosti. Cílem Pullmannovy argumentace je ukázat, že normalizační jazyk není ve své formě nijak unikátním vynálezem pozdního socialismu, ale je ekvivalentní jiným diskursům. Usuzovat z formalizovaného jazyka plného opakujících se floskulí na „všeobecné pokrytectví“ (či dokonce „život ve lži“) by proto podle něj bylo chybou.<sup>65</sup>

Pullmann má pravdu minimálně v tom, že samotné použití floskulí a formalizovaného jazyka je poměrně častým fenoménem. Každá společnost vytváří velké množství jazykových her, přičemž „veřejně, na pracovišti, v různých kruzích přátel anebo doma“ mluvíme často různými způsoby.<sup>66</sup> Tato odlišná mluva i v dnešní době navíc často odráží mocenské poměry, očekávání nastavené „seshora“ a hodnoty, se kterými se ne vždy musíme plně ztotožňovat – a tedy jednoznačně není hodnotově neutrální. Dobrým příkladem zde může být jazyk grantových aplikací, které v dnešní době musí zdůrazňovat „internacionalizaci“, vysoký „impakt“ a „outreach“, případně „interdisciplinaritu“. Grantůchtiví pracovníci výzkumných institucí proto vtěsňávají své projekty do předem daného jazykového kódu, který by sami na popsání své práce nikdy nepoužili. Jejich „opakování předem daných floskulí“ však snad nemusíme hodnotit jako „všeobecné pokrytectví“. Hodnotit každý ne-plně-autentický projev nebo čin jako „život ve lži“ by prozrazovalo nepochopení základních mechanismů mezilidské interakce.

---

<sup>65</sup> Tamt., str. 217.

<sup>66</sup> Tamt.

Navzdory tomuto závěru však z Pullmannovy analýzy *nevyplyvá*, že by normalizační jazyk byl jenom dalším kódem – že by byl ekvivalentní jiným specifickým formám jazyka, které používáme například u lékaře, v grantových žádostech či v dnešní politice. Je zde několik klíčových rozdílů, které znemožňují takto neutrální hodnocení normalizační mluvy. Právě na ně poukáži ve zbytku této kapitoly.

V porovnání s ostatními jazykovými kódy je význačná právě „bezobsažnost“ normalizačního ideologického diskursu. I jazyk grantových výzev se navzdory floskulím opírá o reálné hodnoty (otevřenost vědy mezinárodní spolupráci, propojování jednotlivých, často uzavřených disciplín), kterým podstatná část akademiků, včetně autora tohoto textu, autenticky věří. Podobně i pravicový, konzervativní thatcherismus (což je Kolářův a Pullmannův příklad autoritativní mluvy zdánlivě ekvivalentní jazyku normalizace)<sup>67</sup> se opíral o určitou, jakkoli problematickou, vizi společenského uspořádání. Ve strnulém normalizačním světě však (jak se na tom ostatně Pullmann s Havlem shodují) šlo zejména o konformitu. Funkcí ideologického jazyka bylo přimět společnost opakovaně deklarovat věrnost komunistickému režimu v situaci, kdy reálnou podporu tento režim neměl. Výsledná „falešnost“, „zdání“ či rovnou „lež“, která skrze vytvářené „panoráma“ prostupuje celým veřejným prostorem, není srovnatelná s žádnými jinými jazykovými hrami a kódy, které Pullmann uvádí. Jeho neutrální hodnocení normalizačního jazyka jako pouhého dalšího příkladu hodnotového diskursu proto není na místě.

Druhým problémem je mocenský kontext, ve kterém normalizační ideologický jazyk působil. I kdybychom přiznali, jak tvrdí Pullmann, že „hesla ‚demokracie‘, ‚trhu‘, ‚individuálních šancí‘ a ‚tvrdé práce‘ dnes plní podobnou funkci, jakou měli jejich normalizační předchůdci ‚socialismus‘, ‚plánování‘, ‚světlé zítřky‘ nebo ‚dialektický přístup““<sup>68</sup> (což není pravda minimálně z důvodů, které jsem vyložil v předešlém odstavci), zůstává zde problém okolností, za nichž se tento diskurs protlačil do veřejného prostoru a udržoval se v něm. Jazyk demokracie a individuálních šancí se prosadil v podmínkách svobody slova. Proszazování alternativních hodnotových systémů bylo a je možné jak ve veřejném diskursu, tak v politice, kde dlouhodobě působí vícero subjektů vysloveně skeptických jak vůči hodnotám liberální demokracie, tak vůči „trhu“.

67 P. Kolář – M. Pullmann, *Co byla normalizace?* str. 56.

68 M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 226.

Pullmann a Kolář jako by tuto rozdílnost neviděli. Při srovnávání Husáka a Thatcherové například konstatují, že se těmto státníkům podařilo vlastně totéž – „stigmatizovat alternativy“ k vlastnímu hodnotovému diskursu. Pak jen jaksi mimochodem dodávají, že v jednom případě se tak dělo „pomocí represivního legalismu, tedy kriminalizováním opozice“ a v druhém případě „mediálním tlakem“.<sup>69</sup> To však představuje naprosto zásadní rozdíl. Thatcherové vláda čelila reálné opozici s reálnou společenskou podporou, která byla připravená převzít moc v momentě, kdy společnost hodnoty thatcherismu odmítne ve férových volbách. Kromě toho samozřejmě thatcherovský diskurs nebyl všudypřítomný a netvořil žádné „panoráma“ života Anglie osmdesátých let. Londýnští zelináři mezi cibuli a mrkev nevěšeli nápisy „Trh vyřeší všechno“ a nikdo po nich ani takové konání nevyžadoval. Normalizační jazyk je nesrovnatelný s jinými jazykovými kódy jak svou extenzí (tedy téměř všudypřítomností), tak tím, že jeho monopol byl podepřen celým mocenským uspořádáním, a dokonce vepsán do ústavy, bez možnosti kritiky.

Normalizační diskurs tedy není oddělitelný od režimu, jenž jej vynucoval. Aby plnil svou funkci, potřeboval represivní aparát, který potlačoval všechny alternativy a nutil (či „motivoval“) lidi jej používat. Když Pullmann hovoří o „křehkosti“ normalizačního „konsensu“,<sup>70</sup> odkazuje dle mého názoru ke stejnému faktu jako Havel: že bez nucené konformity monolit ideologického jazyka „působí dojmem, že je z papíru a že se začne nezadržitelně trhat a rozpadat“.<sup>71</sup> Právě tato křehkost je znakem, že normalizační diskurs v konečném důsledku *nereflektoval* nastavení společnosti, byl společnosti vnucen, a vymizel beze zbytku, jakmile nebyl mocensky podepírán.

## Závěr: Moc státu v podmínkách absence legitimacy

Závěrem se pokusím načrtnout vůči Pullmannovi alternativní pohled na interakci mezi komunistickou mocí a normalizační společností. V jistém smyslu budu dokonce postupovat přesně opačně. Zatímco Pullmann usuzuje z dlouhodobé stability a široké kooperace na přijetí či legitimitu normalizačního režimu, já nastíním, proč právě *absence* legitimacy ved-

---

<sup>69</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 57.

<sup>70</sup> M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 14.

<sup>71</sup> V. Havel, *Moc bezmocných*, str. 130.

la ke krizi a následnému zhroucení socialistického režimu v Československu.

Legitimita politického režimu, podpora veřejnosti, či (ne)existence společenského konsensu na mocenském uspořádání totiž hrají v politických vztazích zásadní, i když mimořádně komplexní roli. Komplikovaný vztah mezi vládou, ospravedlněním moci a obyvatelstvem analyzuje například David Beetham ve své mimořádně vlivné knize *The Legitimation of Power*.<sup>72</sup> Beetham napříč svou knihou ukazuje, jak ztotožnění obyvatelstva s politickým režimem umožňuje dané vládě efektivně jednat. Zdaleka ne všechna politická opatření jsou totiž přímočaře vynutitelná. Spolupráce občanů *nad rámec* toho, co režim sám dokáže vysledovat, je často klíčem k úspěchu vládních opatření.<sup>73</sup> Stejná situace platí obráceně pro nelegitimní režimy, které (často navzdory obrovskému represivnímu aparátu) mají velké potíže se zaváděním *jistého typu* opatření – zejména pokud tato opatření vyžadují iniciativu, riziko, vlastní rozhodování či zapálení pro věc. Podpora vlády či existence jistého společenského konsensu je tedy pro Beethama klíčovou kategorií, protože vytváří podmínky, díky nimž je možné provádět komplexní opatření či reformy – tedy úspěšně vládnout.

Pokud Beethamovy myšlenky aplikujeme na Československo, musíme souhlasit s Pavlem Kolářem, když tvrdí, že je nutné „poopravit ... představu, že by společnost v komunistické diktatuře byla úplně bezmocná“.<sup>74</sup> Platí také, jak tvrdí Pullmann, že občané byli schopni „mařit oficiální cíle“.<sup>75</sup> Je však důležité specifikovat, *jakou* moc měla společnost a *jakým způsobem* byla schopna mařit oficiální cíle. To se nedělo přímou opozicí, protesty či nedodržováním pravidel a doporučení. Normalizační režim v Československu byl schopen efektivně přimět občany, aby vstávali na šestou do práce, účastnili se schůzí, průvodů a voleb, případně se „dobrovolně“ angažovali v brigádách socialistické práce. To vše byly veřejné, kontrolovatelné aktivity, které si režim bez problémů zvládal „pohlídat“, a proto je nebylo možné přímočaře „mařit“.

Problém nastal jinde. Mezi historiky panuje konsensus – se kterým se Pullmann také ztotožňuje –, že období po roce 1968 charakterizovalo

<sup>72</sup> D. Beetham, *The Legitimation of Power*, New York 1991.

<sup>73</sup> Tento fakt se mimochodem jasně ukazuje v době pandemie COVID-19.

<sup>74</sup> P. Kolář – M. Pullmann (vyd.), *Co byla normalizace?*, str. 117.

<sup>75</sup> Tamt., str. 33.

zásadní přelití aktivity do soukromé sféry. Lidé se věnovali rodině (proto „Husákovy děti“), chalupám či automobilům, vzkvétala trampská kultura a podobně. Autentická angažovanost v (široce definované) veřejné sféře do značné míry vymizela. Obyvatelé Československa si „odbyli“ svou práci, své schůze, brigády a pochody a pak se uzavírali do soukromého světa, kde žili svůj „normální“ život.<sup>76</sup>

Jakmile však rozhodující většina populace vstupuje do veřejného prostoru (čímž zde myslím i sféru práce a zaměstnání) pouze s cílem „si to nějak odbýt“, dlouhodobým výsledkem bude vždy jen jediné: společenská, politická a ekonomická stagnace. Dobré svědectví toho, že hlavní problémy socialistické ekonomiky byly přesně tohoto typu, podává právě Pullmann, když ve svém *Konci experimentu* analyzuje dobový jazyk. Když se režim snažil zjistit, co brzdí socialistickou ekonomiku a co tedy má být cílem „přestavby“, jež měla vyvést hospodářství z krize, opakovaně narážel na to, že podstata problémů „spočívala ,v lidech‘ – jejich ,opatrnictví‘ , ,alibismu‘ a ,nerozhodnosti““. Klíčová byla „neschopnost lidí zbavit se ,administrativních a byrokratických přístupů““. <sup>77</sup> Cílem přestavby tedy mělo být „napravení ,lidských vlastností‘ jako ,pohodlnost‘ či ,sobeckost““. <sup>78</sup> Zásadní bylo „podněcování tvořivé aktivity lidí“.<sup>79</sup> Naopak se bojovalo s „lajdáctvím“, „lhostejností“, „nehospodárností“, „byrokratismem“ atd.<sup>80</sup> Takto bychom mohli citovat ještě dlouho. Celkový obrázek by se však neměnil. Dál by ukazoval situaci, kdy se valná většina obyvatelstva angažuje v práci (či ve veřejném prostoru obecně) jenom do té míry, do jaké to považuje za nezbytně nutné, aby na sebe neupoutala nechtěnou pozornost. Jakékoli očekávání navíc se občanům neomylně a efektivně daří „mařit“. Dlouhodobým a neodvratným výsledkem dané situace je pak neschopnost režimu efektivně vládnout spojená s krizí a stagnací nejen ekonomiky, ale i společnosti jako celku.

Obecně tedy můžeme příběh Československa v letech 1968–1989 popsat právě pomocí kategorie legitimacy. Invaze vojsk Varšavské smlouvy měla za následek výměnu populární a široce přijímané Dub-

---

<sup>76</sup> Jestli je však opuštění veřejného prostoru a pouze soukromý život skutečně „normální“, je otázka přesahující rámec tohoto textu.

<sup>77</sup> M. Pullmann, *Konec experimentu*, str. 130.

<sup>78</sup> Tamt.

<sup>79</sup> Tamt., str. 60–61.

<sup>80</sup> Tamt., str. 24.

čekovy vlády za normalizační Husákův režim. Ten byl schopen velice efektivně nastolit „normální“ poměry, při nichž fungovaly obchody či úřady, lidé chodili do práce a téměř nikdo otevřeně neprotestoval. Daná situace však měla jednu zásadní chybu: ve společnosti absentovala ona Weberova „víra v legitimitu“ politického uspořádání ze strany obyvatelstva. Panoráma ideologických sdělení, jež rámcovalo celý veřejný prostor, tuto absenci nemohlo nijak nahradit. Příмым následkem nelegitimní vlády bylo u naprosté většiny obyvatelstva stáhnutí se z veřejného prostoru a ztráta zájmu o vše, co přesahovalo meze jejich soukromého života. Neexistující motivace dělat cokoli nad rámec seshora určených (a kontrolovatelných) očekávání neomylně vedla do krize, kterou strnulý normalizační režim nedokázal řešit. V momentě prvního uvolňování poměrů se tato absence legitimacy ukázala v plné míře, a když bylo jasné, že vláda již není podepřena ochotou Sovětského svazu intervenovat, režim neodvratně padl.<sup>81</sup>

Filosofie je polemická disciplína, ve které může snaha o artikulaci nesouhlasu či rozdílnosti zastávaných názorů často skrývat to, na čem se obě strany sporu shodnou. Konkrétně v tomto textu bylo mou ambicí ukázat limity a problémy Pullmannova hodnocení normalizace. Jeho snaha o neutrální vykreslení normalizačního diskursu či o obhajobu legitimacy tehdejšího režimu, údajně podepřeného tichým souhlasem společnosti, není, jak jsem se snažil vykreslit, obhajitelná. *Konec experimentu* však navzdory tomu považuji za fascinující a jednoznačně přínosnou knihu. Detailnost, s níž Pullmann vykreslil erozi ideologického jazyka v pozdních osmdesátých letech a s tím související ztrácející se schopnost normalizačních elit artikulovat společenské problémy, nemá minimálně v českém prostředí obdoby. Také jeho argumentace, že společenská vážnost „disentu“ byla až do roku 1989 zanedbatelná, je do značné míry přesvědčivá. Jeho následná teze, že pro pochopení každodenního života či vnitřní dynamiky normalizační společnosti není zkoumání osudů úzké skupiny disidentů nijak zvlášť přínosné, pak představuje důležitý signál směrem dovnitř historické komunity k reorientaci výzkumu naší nedávné minulosti.

Každopádně platí, že „charakter normalizace“ bude i v budoucnosti ožehavým tématem vyvolávajícím ostré spory. Například i proto, že existují oblasti, ve kterých můžeme normalizační společnost hodnotit

---

<sup>81</sup> Pro širší analýzu toho, jak absence legitimacy způsobila neschopnost socialistických režimů efektivně vládnout, viz D. Beetham, *The Legitimation of Power*, str. 185–189.

jednoznačně pozitivně, a to i ve srovnání se současností.<sup>82</sup> Avšak pokusy o celkové, radikální přehodnocení normalizace, jak se o to pokouší Pullmann, jsou odsouzeny k nezdaru.<sup>83</sup>

*Matej Cívik*

---

<sup>82</sup> Například v otázce rodové rovnosti. Viz B. Havelková, *Gender Equality in Law. Uncovering the Legacies of Czech State Socialism*, Oxford 2017.

<sup>83</sup> Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15\_003/0000425, spolufinancovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky. Za zásadní připomínky při psaní tohoto textu děkuji zejména Jakubu Jirsovi, Ondřeji Krásovi, a hlavně Michalu Pullmannovi, jehož ochoty text připomínkovat navzdory jeho kritickému vyznění si velice cením.





## HISTORIOGRAFIE V DIALOGU O INTERPRETACI POZDNÍHO SOCIALISMU

Za text Mateje Cíbika jsem upřímně rád. Po několika vlnách pobouřeného odmítnutí „revizionismu“ v českém dějepiscectví státního socialismu se jedná konečně o seriózní kritickou reflexi perspektivy jednoho z historiků, kteří se v posledních letech vymezili proti psaní dějin československého komunismu jakožto dějin útlaku. Mojí intencí i proto není tvářit v tvář Cíbikově kritice „bránit“ pojetí Michala Pullmanna, jež ostatně není totožné s mým vlastním přístupem. Za smysluplné považuji v prvním kroku své argumentace naopak (1) vyzdvihnout sdílené předpoklady Cíbikova, Pullmannova i mého vlastního pohledu na téma našeho dialogu. Vzhledem k povaze Cíbikovy argumentace a především interdisciplinárnímu charakteru polemiky se mi však jeví účelné pro čtenáře *Reflexe* Pullmannův přístup kontextualizovat a nahlédnout ještě z jiných perspektiv než z té, kterou nabízí Matej Cíbik. V druhém kroku bych proto (2) rád poukázal na myšlenkové inspirace kulturně a sociálně historických přístupů k dějinám moderních diktatur, z nichž vyrůstá pojetí Michala Pullmanna i některých dalších českých historiček a historiků, mezi něž se počítám. V souvislosti s těmito východisky se (3) následně vrátím k některým klíčovým pojmům, jako jsou legitimita a konsensus, k problematice zacházení s jazykem a obecněji povaze ideologie, přičemž bude důležité poukázat i na odlišnou práci s těmito pojmy v rámci našich oborů, filosofie a historiografie (a zastavit se tak u problematiky historizace nedávné minulosti). Konečně (4) se pokusím zamířit k tématu, které považuji v celém sporu o naši nedávnou minulost za klíčové a jež je zároveň nejednoduché reflektovat tak, aby nevedlo k banalizaci či politizaci problému: budu se zabývat souvislostí mezi přijetím či kritickou reflexí hodnotového kánonu, resp. dominantní ideologie soudobého (neo)liberálního kapitalismu a konceptualizací státního socialismu.

### Společná východiska

Matej Cíbik, v souladu s rozšířenou perspektivou historiografie soudobých dějin, kterou v Česku zastává i Michal Pullmann, přinejmenším ve

svém pojetí pozdního socialismu implicitně odmítá východiska teoretiků totalitarismu. Ani podle Mateje Cíbika tak nebyl hlavním principem vládnutí v normalizačním dvacetiletí teror, moc neměla monolitickou povahu a společnost nebyla ve všech svých projevech totálně ovládnutá či manipulovaná. Explicitně pak Matej Cíbič odmítá představu všeprostopující ideologie, která byla naopak teoretiky totalitarismu vnímána jako klíčový aspekt odlišující totalitární režimy od klasických diktatur.<sup>1</sup> V souladu s kritikou teorií totalitarismu Cíbič upozorňuje na skutečnost, že řada aktérů normalizačního Československa (tj. zdaleka ne jen disidenti) v praxi sledovala nonkonformní cíle. Obecně se tak s Michalem Pullmannem i s výsledky mých vlastních výzkumů shoduje na tom, že diktatura, jak ji zažívali například občané pozdně socialistického Československa, nepatří do jakéhosi odděleného světa, v němž platí zcela odlišná logika fungování státu a společnosti, ale může být zkoumána pomocí klasických kategorií, které používáme pro analýzu demokratických i autoritářských režimů.

Jestliže Matej Cíbič ve shodě se stále významnější částí odborné historické literatury neaplikuje na období normalizace představu všeovládající moci a všeprostopující ideologie (popsanou teoretiky totalitarismu v souvislosti s nacismem a stalinismem a i tam spíše ideálně-typicky), neuchyluje se ani k druhému extrému, jenž bývá líčen především některými svědky a pamětníky pozdně socialistické diktatury,<sup>2</sup> totiž k pojetí ideologie jako všemi zúčastněnými dávno odhalené

<sup>1</sup> Klíčovou a dodnes zřejmě nejlivnější práci zde představuje kniha *Původ totalitarismu* německé filosofky H. Arendtové: H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a. M. 1955, v českém překladu: H. Arendtová, *Původ totalitarismu*, I–III, přel. J. Fraňková et al., Praha 1996. Teorii totalitarismu vyrůstající z oboru politologie přinesla práce Carla Friedricha a Zbigniewa Brzezinskeho: C. Friedrich – Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Boston 1965, tato kniha systematizovala některé teze ze starších Brzezinského prací: Z. Brzezinski, *The Permanent Purge. Politics in Soviet Totalitarianism*, Cambridge 1956, a též, *Ideology and Power in Soviet Politics*, New York 1962.

<sup>2</sup> Zde vycházím například z rozhovorů s pamětníky normalizační éry z akademického prostředí, jež jsme realizovali v rámci výzkumu dějin KSČ na FF UK v období normalizace. Jeho hlavní výstup představuje monografie J. Jareš – M. Spurný – K. Volná a kol., *Náměstí Krasnoarmějců 2. Učitelé a studenti Filozofické fakulty UK v období normalizace*, Praha 2012. Podobné akcenty bychom ovšem našli i ve vzpomínkách a rozhovorech zahrnutých v mnoha jiných publikacích (viz např. M. Vaněk, *Obyčejní lidé–?! Pohled do života tzv. mlčící většiny. Životopisná vyprávění příslušníků dělnických profesí a inteligence*, Praha 2009) nebo umístěných v databázi organizace *Paměť národa* (<https://www.pametnaroda.cz/cs/archive>). Pojetí, podle něhož bylo užívání ideologického jazyka pouze předstíráním a přetvářkou, tj. čímsi vnějším,

přetvářky, tj. jako lhaní, jemuž nikdo nevěřil a k němuž se lidé uchýlovali pouze z kariérismu a ve snaze vyhnout se problémům. Matej Cíbk, opět ve shodě s širokým proudem kulturněhistorických analýz moderních diktatur, do něž lze zařadit i Pullmannovy studie, uznává, že „hodnotit každý ne-plně-autentický projev nebo čin jako ‚život ve lži‘ by prozrazovalo nepochopení základních mechanismů mezilidské interakce“.<sup>3</sup> V jakýchkoli podmínkách, komunistické diktatury či liberální demokracie, je totiž jedinec aktérem různých jazykových her a v některých případech ze strategických či jiných důvodů používá ustálené floskule nebo předstírá souhlas, aby se tak vyhnul konfliktům či jiným nepříjemným důsledkům nebo aby pro sebe či pro určitý okruh lidí něco vydobyl. Odlišná mluva v různých prostředích (doma, na pracovišti...), která bývá často uváděna jako symptom normalizační přetvářky a důsledek setrvalého strachu lidí oloupených o svobodu slova, i v dnešní době podle Cíbika (ve shodě s Pullmannem) „často odráží mocenské poměry, očekávání nastavené ‚seshora‘ a hodnoty, se kterými se ne vždy musíme plně ztotožňovat“.<sup>4</sup>

Dialog se tedy odehrává v rámci těchto společně sdílených východisek, ovšem v dalších podstatných otázkách se Matej Cíbk s pojetím Michala Pullmanna rozchází. To bezpochyby platí pro vymezení legitimacy (a posouzení, nakolik se jedná o kategorii vlastní normalizačnímu politickému uspořádání), povahu normalizačního konsensu (resp. oprávněnost o konsensu vůbec hovořit) i příčiny stagnace a rozkladu státního socialismu v druhé polovině osmdesátých let. Klíčovým svorníkem Cíbkova postoje se zdá být jeho přesvědčení, že politické „režimy“ lze z hlediska vztahu moci a společnosti, svobody jednání občanů, získávání politické podpory či způsobů řešení problémů kategoricky rozdělit na ty, jež reprezentují vůli svých občanů, a na ostatní, mezi něž patří i režim normalizační, jež ji nerepresentují, udržují si svoji mocenskou strukturu jinak než prostřednictvím demokratických procedur, a v jejichž případě se tudíž nedá mluvit ani o legitimitě, ani konsensu. V obecné rovině tak Cíbkova kategorizace a jeho pohled na pozdní fázi socialistické diktatury připomínají koncepci posttotalitarismu, jak ji v polovině devadesátých let z pozic komparativní politologie představili Juan Linz a Al-

---

co si aktéři z utilitárních důvodů nasazují jako masku, se opírá také o paradigmatické dobové texty, jak M. Cíbk ukazuje na příkladu Havlovy *Moci bezmocných*.

<sup>3</sup> M. Cíbk, *Michal Pullmann a filosofické aspekty sporu o charakter normalizace*, str. 185 v tomto čísle časopisu.

<sup>4</sup> Tamt.

fred Stepan.<sup>5</sup> Podle těchto autorů, vycházejících z Linzovy reflektované totalitaristické perspektivy,<sup>6</sup> sice v „posttotalitárních“ režimech zůstává monistické (nikoli nutně monolitické) centrum, z něž vychází veškerá moc v úzce chápané politické oblasti, avšak objevuje se větší vnitřní ekonomický, sociální a institucionální pluralismus. Ideologie podle těchto autorů sice zůstává přítomným faktorem, ale je již vyprázdněná, a to především ve své utopické složce. Režim se už nevyznačuje širokou a autentickou mobilizací. Ve vládnoucí straně a vůbec na významných řídicích pozicích převažují technokraté a kariéristé. Společnost se více stahuje do soukromí a privatizace společenských hodnot se stává akceptovaným faktem.<sup>7</sup>

Než se pustím do bližšího průzkumu některých aspektů Cíbikovy konceptualizace normalizačního uspořádání (a kritiky některých jeho argumentů, převážně těch historických), musím se zastavit u jím rekonstruované a částečně odmítnuté perspektivy Michala Pullmanna. Ta je totiž v Cíbikově studii podána jako svérázná. Z mého pohledu naopak Pullmannovo pojetí reprezentuje (možná jen o něco explicitněji a místy polemičtěji) vcelku široký proud historiografie soudobých dějin a vyrůstá z celé řady významných výzkumných projektů, publikací a odborných debat několika desetiletí rozvoje sociálních a kulturních dějin moderních diktatur – především v prostředí americké a německé historiografie.

## Pullmann ve vzduchoprázdnu

Cíbik ve své rozsáhlé studii zmiňuje krom Pullmannova *Konce experimentu* a sborníku textů *Co byla normalizace?*, který Pullmann vydal společně s Pavlem Kolářem, pouze jedinou další historickou práci (knihu *Zelinář a jeho televize* od americké historičky Pauliny Bren), okrajově pak ještě uvádí českého historika Milana Otáhalu. Nejen téměř úplná absence zahraničních a domácích výzkumů i diskusí (Pullmannovy výroky jsou zasazeny do kontextu filosofické literatury, který je vůči nim externí, nikoli ale do diskusí historiografických), ale i výrazové prostřed-

<sup>5</sup> J. Linz – A. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore 1996.

<sup>6</sup> Souhrnně viz J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder 2000.

<sup>7</sup> Více k tomu viz R. Buben – M. Pullmann – M. Spurný – J. Růžička, *Diktatura a autoritářské režimy*, in: L. Storchová a kol., *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*, Praha 2014, str. 281–307, zde str. 285–286.

ky, jimiž autor Pullmannovy postoje představuje, navozují dojem, že tu máme co do činění s osamělým a hodně vyhoceným pojetím posledního dvacetiletí státního socialismu v Československu: Pullmann podle Cíbika „zkrátka věří, že režim vládnoucí v Československu v sedmdesátých a osmdesátých letech (s výjimkou jejich úplného závěru) představoval ... uspořádání, jež do velké míry reflektovalo charakter a přesvědčení tehdejší společnosti... Pullmann zastává v současné filosofické literatuře výrazně menšinový názor, že i v podmínkách diktatury ... lze mluvit o ‚dosahování konsensu‘ a ‚legitimitě‘... Pullmann si je jisté vratkosti svých prohlášení o legitimitě komunistické diktatury možná vědom, a proto se v tomto bodě zaštiťuje autoritou Maxe Webera“ atd.<sup>8</sup> Přínejmenším pro čtenáře, který není zasvěcen do desítky let trvajících historických diskuzí o charakteru moderních diktatur tak může vcelku snadno vzniknout dojem, jako by Michal Pullmann ve svém pohledu na státní socialismus reprezentoval jakousi anomálii. Obraz Pullmannovy koncepce jakožto svérázného a osamělého pokusu o reinterpretaci minulosti Matej Cíbik, ať už úmyslně, či mimoděk, prohlubuje nejen mlčením o širokém proudu historiografie státního socialismu (včetně jeho pozdní fáze), jež poukazuje na každodenní vyjednávání i zdroje legitimacy tohoto společenského a politického uspořádání, ale také konkrétními formulacemi sugerujícími svébytnost Pullmannova přístupu. Především pokud se jedná o „Pullmannovo opakované a časté používání významných politicko-filosofických termínů jako konsensus, legitimita či společenská smlouva“.<sup>9</sup>

Měřeno tendencemi historiografie západního světa zhruba od druhé poloviny šedesátých let, je tomu však právě naopak. Michal Pullmann a mnozí další čeští historikové a historičky<sup>10</sup> převážně mladší a střední

---

<sup>8</sup> M. Cíbik, *Michal Pullmann a filosofické aspekty sporu o charakter normalizace*, str. 174–175.

<sup>9</sup> Tamt., str. 173.

<sup>10</sup> K výrazným kulturně a sociálně historickým pracím vztahujícím se k období státního socialismu (vedle textů M. Pullmanna či P. Koláře) patří např. oceňovaná kniha Petra Roubala o československých spartakiádách (P. Roubal, *Československé spartakiády*, Praha 2016) nebo výsledky výzkumu Martina France a Jiřího Knapíka (M. Franc – J. Knapík, *Volný čas v českých zemích 1957–1967*, Praha 2013), sociálně historický přístup zdůrazňující kontinuitu s předválečným a válečným obdobím aplikují např. R. Šustrová a J. Rákosník (J. Rákosník – R. Šustrová, *Rodina v zájmu státu. Populační růst a instituce manželství v českých zemích 1918–1989*, Praha 2016), na pomezí sociálních dějin a dějin vědy pak k výzkumům inspirovaným revizionistickými či postrevizionistickými přístupy patří studie V. Sommera (V. Sommer, *Angažované dějepisectví. Stranícká historiografie mezi stalinismem a reformním komunismem*

generace pro případ české socialistické diktatury aplikují a v některých aspektech snad prohlubují perspektivu, která je výrazně rozšířenější a která je v historické obci v posledních desetiletích zpravidla vnímána jako přesvědčivější než například práce vycházející z teorie totalitarismu. Jak je alespoň mezi historiky soudobých dějin všeobecně známo, již někteří američtí sovětologové šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století akcentovali z hlediska hodnotových postojů i strategií jednání relativně pestrou každodennost lidí v socialistické diktatuře a jejich podíl na utváření legitimacy diktatury. Ve svých pracích se pochopitelně zabývali převážně sovětským stalinismem, proto jejich přístupy a interpretace nelze přímočaře aplikovat na pozdní socialismus. Není ale bez zajímavosti, že už některé tyto pramenně pečlivě podložené studie o nejbrutálnějším období v dějinách sovětské socialistické diktatury poukazují na některé aspekty podstatné i pro Pullmannovy a další sociálně a kulturně historické práce o pozdějších fázích státního socialismu, v SSSR i za jeho hranicemi.

V Česku je i mezi zainteresovanými laiky zřejmě nejnámější postavou tohoto proudu Sheila Fitzpatricková, která prostřednictvím detailního studia široké palety pramenů vykreslila plnokrevný obraz stalinské každodennosti a mimo jiné (spíše empiricky než prostřednictvím bytelnější teoretické reflexe) ukázala nejen variabilitu životních a politických strategií aktérů, ale i skutečnost, že tmelem sovětského režimu nebyly totalitní ambice centra, nýbrž osvojení komunistické utopie ve společenské praxi. Máme ostatně to štěstí, že Fitzpatrickové monografie vycházející z jejího vůbec nejrozsáhlejšího výzkumného projektu, *Každodenní stalinismus*, byla publikována i v češtině.<sup>11</sup> I z hlediska soudržnosti československé normalizace mohou být inspirativní například Fitzpatrickové výzkumy tzv. vydviženců, původně dělníků a rolníků, kteří se díky masivní podpoře vzdělání dostávali koncem dvacátých let do významných funkcí. Fitzpatricková zdůrazňovala, že většina lidí, kteří profitovali

---

1950–1970, Praha 2011, a zejm. V. Sommer a kol., *Řídit socialismus jako firmu. Technokratické vládnutí v Československu, 1956–1989*, Praha 2019). Marián Lóži, Jakub Šlouf a Matěj Bílý prezentují KSČ jako mnohovrstevnatý organizmus s různými skupinami autonomně jednajících aktérů a to dokonce i v období první poloviny padesátých let (M. Bílý – M. Lóži – J. Šlouf, *Regionální elity a komunikace uvnitř KSČ v letech 1945–1956*, Praha 2019). Mezi další autory, kteří se k těmto inspiracím přímo hlásí, nebo z nich přinejmenším čerpají, patří J. Mervart, P. Houda, J. Mrňka, J. Janáč, D. Nečasová a mnozí další.

<sup>11</sup> S. Fitzpatrick, *Každodenní stalinismus. Obyčejný život v neobyčejné době. Sovětské Rusko ve 30. letech*, přel. T. Trusina, Praha 2018 (anglický originál *Everyday Stalinism* byl vydán r. 1999).

z prudké sociální mobility, nový systém nadšeně přijímala a považovala jeho heroické výkony na poli industrializace, upevnění sovětské moci i pozdějších vojenských vítězství za svůj vlastní úspěch. O jejich hodnotový konzervatismus se přitom opíral jak teror třicátých let, tak i kulturní a politická strnulost období pozdějších.<sup>12</sup>

Navzdory jinému kontextu můžeme vidět paralelu v tom, že i československé čistky přelomu šedesátých a sedmdesátých let měly za důsledek sociální vzestup spojený s kariérním postupem desetitisíců až statisíců těch, kdo obsadili uprázdněná místa. Kombinace vděku a hodnotového konzervatismu těchto nových funkčních elit hrála poměrně významnou roli a těžko si představit, že vzhledem k tomuto faktu normalizační uspořádání nemělo jejich alespoň tichou podporu.<sup>13</sup>

Možná ještě větší vliv na Pullmannovu badatelskou perspektivu než generace revizionistů měli tzv. postrevizionisté, a to nejen proto, že se tématem některých z nich od devadesátých let stala i pozdní fáze socialistických diktatur. Důležitější je pozměněné kladení otázek a jiné (spíše kulturně historické, resp. lingvistickým obratem ovlivněné) rozumění problematice jazyka a ideologie. Pro většinu revizionistů totiž ideologie, paradoxně podobně jako pro zastánce totalitaristických přístupů, představovala doktrinální systém pouček a věr – na rozdíl od Arendtové a dalších pouze upozorňovali na to, že mysl aktérů tímto systémem nemusela být plně kolonizována a poukazovali na autonomii jejich myšlení a jednání. Postrevizionisté přestali ideologii chápat jako cosi vnějšího, co zastírá skutečné zájmy těch, kdo ideologii využívají a reprodukují, a co občany buď plně ovládá, vymezuje jim hranice, nebo je jimi užíváno pouze jako falešná maska. Historičky a historici jako Wendy Goldmanová<sup>14</sup> nebo Stephen Kotkin<sup>15</sup> v devadesátých letech poskytli fascinující vhled do praxe osvojování ideologického jazyka. Pojem osvojování je zde klíčový, protože se nejedná ani o bezduché přejímání či dokonce

---

<sup>12</sup> S. Fitzpatrick (vyd.), *Cultural Revolution in Russia 1928–1931*, Bloomington 1978. Viz k tomu M. Pullmann, *Doslov*, in: W. Z. Goldmanová, *Vytváření nepřítel. Udávání a zastrahování ve stalinském Rusku*, přel. J. Spurná – M. Spurný, Praha 2015, str. 267–286, zde str. 273–276.

<sup>13</sup> K pojmu „funkční elity“ viz A. Lüdtke, *Funktionseliten. Täter, Mit-Täter, Opfer? Zu den Bedingungen des deutschen Faschismus*, in: týž (vyd.), *Herrschaft als soziale Praxis*, Göttingen 1991, str. 559–590.

<sup>14</sup> V češtině zatím vyšlo: W. Z. Goldmanová, *Vytváření nepřítel*.

<sup>15</sup> Jeho nejslavnější dílo představuje monografie o budování Magnitogorsku v éře vrcholného stalinismu: S. Kotkin, *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization*, Berkeley – Los Angeles 1995.

úplné ztotožnění se, ale ani o pouhé instrumentální užívání určité formy, kterou by pak lidé mohli v případě potřeby opět odložit. Téma zacházení s jazykem je jedním z bodů předložené polemiky, proto se k němu vracíme. Zde jsem chtěl pouze poukázat na inspirační zdroje a širší kontext Pullmannovy argumentace.

Jestliže se většina dosud zmiňovaných autorek a autorů primárně věnovala problematice vrcholného stalinismu, jež je od tématu normalizačních poměrů dosti vzdálená, je třeba na tomto místě zmínit dva zcela zásadní inspirační zdroje pro interpretační rámec pozdního socialismu, jaký nabízí Michal Pullmann. Těmi jsou studie a celkový přístup rusko-amerického antropologa Alexeje Jurčaka a německého historika Martina Sabrowa.

V osmdesátých letech dvacátého století byl mladý leningradský fyzik Alexej Jurčak členem tamní alternativní scény. Ve své knize *Bylo to na věčné časy, dokud to neskončilo*<sup>16</sup> i pozdějších studiích – to již jako promovaný kulturní antropolog působící na universitě v Berkeley – nabízí právě antropologickou perspektivu a obohatil ji využitím postupů historiografie soudobých dějin, přičemž jeho východiska mají bezpochyby i autobiografické, zkušenostní zázemí. Pomocí pečlivé rekonstrukce pozdně socialistického jazyka Jurčak ve svých studiích ukazuje, že se mnoho sovětských občanů na jedné straně upřímně ztotožňovalo s klíčovými ideály socialismu, jako byly rovnost, pospolitost, solidarita nebo přátelství, ale že se titíž lidé zároveň ve svém každodenním životě od oficiální ideologie distancovali nebo si ji vykládali po svém. Obojí se dělo, tvrdí Jurčak – a explicitně přitom polemizuje i s Václavem Havlem –,<sup>17</sup> aniž by to nutně muselo znamenat přetvářku či lhaní. Nástroj, jak vysvětlit tyto zdánlivé paradoxy, Jurčakovi poskytuje Bachtinův výměr „autoritativního diskursu“,<sup>18</sup> jehož funkce, jak Jurčak ukazuje, se změnila v letech kolem Stalinovy smrti. Oslabující konstativní a posilující performativní funkce řečových výpovědí podle něj na jedné straně oslabovaly možnost reálné proměny a řešení prohlubujících se problémů sovětské společnosti, zároveň ale zajišťovaly stabilitu. Prolínání identifi-

---

<sup>16</sup> A. Jurčak, *Bylo to na věčné časy, dokud to neskončilo. Poslední sovětská generace*, přel. P. Houda – V. Bráníšová, Praha 2018. Anglický originál *Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation* byl publikován r. 2005.

<sup>17</sup> A. Jurčak, *Bylo to na věčné časy*, str. 31–32.

<sup>18</sup> Jurčak vychází zejména z: M. M. Bakhtin, *The Dialogical Imagination. Four Essays by Mikhail Bakhtin*, přel. C. Emerson – M. Holquist, Austin 1994, z Bachtinových do češtiny přeložených textů pak také cituje: M. M. Bakhtin, *Dostojevskij umělec. K poeické prózy*, přel J. Honzík, Praha 1971.



kace s některými hodnotami socialismu, alternativních výkladů vládnoucí ideologie a svévolného zacházení s nimi v praxi ovšem skýtá potenciál vysvětlit nejen dlouho trvající stabilitu sovětského režimu, která podle Jurčaka, jak z výše řečeného vyplývá, nebyla jen vynucená či předstíraná, ale i jeho poměrně rychlou implozi na konci osmdesátých let.

Ačkoliv se Martin Sabrow na rozdíl od Alexeje Jurčaka nezabýval alternativními skupinami či populární kulturou, ale převážně vnitrostranickými diskursy a politikou paměti, a to navíc v bývalé NDR, jeho argumentace se v podstatných aspektech té Jurčakově podobá. Především to platí, pokud jde o problematiku „inscenování jednoty“ či dokonce „vášně pro jednomyslnost“ v pozdně socialistické diktatuře.<sup>19</sup> Sabrow ukázal, jak tento důraz na (vnějškovou) jednotu spoluurčoval rétoriku i praxi stranické politiky, ale také jak pronikal do životní praxe lidí v oblasti estetiky nebo materiálního života – což se proti režimu mohlo obrátit například v podobě rozhořčení nad třeba jen drobnými privilegii stranických elit nebo kterékoli jiné profesní skupiny. Jak ještě blíže ukážu, také Sabrow, podobně jako Michal Pullmann, pro tento aspekt pozdně socialistické diktatury užívá pojem konsensus – i on tak skrze rozpad tohoto konsensu vysvětluje zhroucení socialistických diktatur v pozdních osmdesátých letech.

Pochopitelně, i pokud přistoupíme na Jurčakovu či Sabrowovu argumentaci, nabízí se otázka specifičnosti československé společnosti a pilířů stability zdejšího mocenského uspořádání, jež mohly v důsledku živé zkušenosti pražského jara a následné okupace země oproti východoněmecké a zejména sovětské skutečnosti vykazovat některé významné odlišnosti. Na druhou stranu ovšem není důvod se domnívat, že v Československu, jako sovětském satelitu, „autoritativní diskurs“ fungoval diametrálně odlišným způsobem než v Sovětském svazu a dalších zemích fungujících pod přímým dohledem Moskvy. K místním specifikům jistě patří postupné poddolování jeho autoritativní povahy a odklon od ritualizovaného stvrzování v průběhu reformních šedesátých let – a bylo by na samostatnou úvahu, nakolik je možné Pražské jaro interpretovat také jako rozklad režimu autoritativního diskursu obdobně, jak o něm právě Jurčak píše v souvislosti se sovětskou perestrojkou. Nicméně pokud jde o následné období normalizace, shodnou se historici zastávající různé badatelské perspektivy na poměrně těsné závislosti československého oficiálního diskursu na tom sovětském. A to nejen pokud jde o (ostatně méně

---

<sup>19</sup> M. Sabrow, *Socialismus jako myšlenkový svět. Komunistická diktatura v kulturně historické perspektivě*, přel. P. Kolář, in: *Soudobé dějiny*, 19, 2012, str. 196–208.

podstatnou) obsahovou rovinu, ale především pokud jde o performativní stránku, tedy způsob, jakým byly „pravdy“ zjevovány a jak se s nimi v médiích, na schůzích i jinde, zacházelo. Stejně platí v československém prostředí to, co Jurčeka dovedlo k jeho ústřední otázce, totiž paradox nečekanosti konce státního socialismu a zároveň připravenosti velké většiny lidí na tuto radikální změnu. I zde přitom můžeme jako jeden z důvodů shledávat důraz na performativní funkci jazyka a stvrzování oficiálního diskursu, jež zároveň v praxi připouštěly rozšiřování spektra toho, co bylo možné pojmout do rámce socialistických hodnot. Od angažovaného kolektivismu až po opevňování se v soukromých prostředích a radikální individualismus, od vyznávání klasické buržoazní kultury v duchu devatenáctého století až po lokální adaptace alternativních západoevropských a amerických kulturních proudů. Shodná je i tendence dobových ideologů, disentu a zejména postsocialistické politiky a historiografie líčit státní socialismus prostřednictvím dichotomických modelů ovládajících a ovládaných, loajálních přísluhovačů a odvážných odpůrců.

Kulturně historická i antropologická východiska, která jsem v předcházejících odstavcích předvedl na příkladu dvou autorů, jejichž texty jsou pro případné zájemce k dispozici dokonce i v češtině, využívá Michal Pullmann spolu s dalšími pro analýzu normalizačního uspořádání. V souladu s výše uvedenými i dalšími autory a autorkami přitom klade důraz na zdroje legitimacy socialistické diktatury, na specifickou podobu konsensu a na performativní funkci jazyka v rámci stvrzování a spoluutváření ideologie v éře pozdního socialismu. Právě tyto dva aspekty Matej Cíbk nejrozhodněji rozporoval, je tedy třeba se k nim krátce vrátit.

## Legitimita diktatury a dynamika ideologie

Matej Cíbk rozporuje Pullmannovu tezi o legitimitě československého státního socialismu v sedmdesátých a osmdesátých letech. Zatímco Michal Pullmann podle Cíbka z faktu „tiché podpory“ většiny obyvatelstva normalizačnímu režimu odvozuje jeho legitimitu (ve weberianském, tj. analytickém smyslu toho pojmu), poukazuje Cíbk na skutečnost, že i víra v legitimitu, jak ji definuje Max Weber, musí být skutečná. Cíbk v této souvislosti poměrně vyostřeně obviňuje Pullmanna, že jeho (a Kolářova) „pozice se zakládá na nepřilíš přesvědčivé interpretaci [Webera]“.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> M. Cíbk, *Michal Pullmann a filosofické aspekty sporu o charakter normalizace*, str. 175.

Nepřísluší mi odpovídat stejným tónem a podobně autoritativně tvrdit, že naopak Cíbik vykládá Webera chybně, avšak je třeba alespoň upozornit, že interpretace Weberovy „víry v legitimitu“, kterou M. Cíbik nabízí, není zcela v souladu s myšlenkovou tradicí, v níž tkví kořeny Weberova myšlení. Víra v určitý společenský řád (tj. víra v nenáboženském, přeneseném slova smyslu) se v rámci této myšlenkové tradice neodvozuje od toho, co o ní (resp. o panujících poměrech) aktéři prohlašují, ale je třeba ji interpretovat skrze jejich jednání. Weber v té souvislosti poukazuje na stvrzování stávajícího panství formou osvojování si a akceptování, čímž chce předvést, že legitimita je zakládajícím znakem každého dlouhodobě fungujícího panství. Vzhledem k tomuto výkladovému rámci vztahu státu a společnosti nepřekvapí, že Weber nikde nemluví o „nelegitimním panství“ (illegitime Herrschaft). Tváří v tvář moderním diktaturám se takové pojetí může jevit jako znepokojivé. To je zcela na místě. Právě důraz na akceptování podřízenosti a osvojování konformního jednání či ideologie opravdu nelakuje skutečnost na růžovo, ale naopak vposledku poukazuje na velmi varovné souvislosti. Navzdory možnému prvotnímu dojmu takto široký výměr legitimacy přitom není vyprázdněný. Vede nás totiž ke zcela zásadním otázkám, na čem se legitimita v různých historických situacích zakládá, jak se proměňuje, prostřednictvím jakých nástrojů je posilována, nebo proč se naopak rozpadá (aby se záhy rozpadlo i panství na ní založené).

Prohlubování této teoretické rozpravy by nás nedovedlo ke konkrétní argumentaci týkající se normalizace, jak ji formuloval Matej Cíbik. Proto mi nezbyvá než zůstat u tohoto konstatování. Užití legitimacy u Maxe Webera nicméně v této souvislosti již před třemi lety v odpovědi na text Miloše Havelky pojednal Pavel Kolář v časopise *Soudobé dějiny*.<sup>21</sup>

Podstatnější pro tuto naši polemiku je skutečnost, že ani v interpretačním rámci, který si Cíbik sám vykolíkoval, nelze – ani při velmi vstřícném čtení – přijmout jeho argumentaci proti tezi o vnitřních, společenských zdrojích legitimacy a existenci „tichého souhlasu“. Abych vysvětlil proč, musím zde ve zkratce Cíbikovu argumentaci v tomto bodě rekapitulovat:

Abychom podle Mateje Cíbika v případě normalizační společnosti mohli tvrdit, že existovala víra v legitimitu (v souladu s jeho výkladem Weberova pojetí), musela by v dané době existovat reálná možnost dát najevo ztrátu, resp. absenci takové víry. Takovou možnost pro Mateje

---

<sup>21</sup> P. Kolář, *Normalizace ve své epoše. V odpověď na polemiku Miloše Havelky*, in: *Soudobé dějiny*, 25, 2018, str. 523–536.

Cíbika v liberální demokracii představují svobodné volby (tj. např. volba antisystémových politických stran). Autor však přiznává, že ve filosofické tradici najdeme i autory, pro něž, tak jako například pro Platóna, „spokojený pobyt v obci ... představuje jistou formu praktické afirmace, jíž se stvrzuje legitimita daného politického uspořádání a autorita jeho zákonů.“<sup>22</sup> Tento postoj, připomíná Cíbik, v novověku zastával a dále rozpracoval např. John Locke, oponoval mu naopak David Hume, který poukázal na praktické obtíže (a tudíž jistou vykonstruovanost) takové volby. Řada lidí má podle Huma asi takovou reálnou možnost místo svého pobytu opustit jako pasažér lodi uprostřed oceánu:

„Jestli právo na emigraci je, nebo není dostatečnou podmínkou pro existenci tichého souhlasu, je však v kontextu normalizace veskrze akademickou otázkou. Režim, který na hranicích střílel vlastní občany, žádný prostor pro rozhodnutí nedával. Obyvatelé Československa byli proto jednoznačně v situaci Humova muže, kterého v hlubokém spánku přenesli na loď, jež v mezičase vyplula a teď se nachází uprostřed oceánu. Absence jakéhokoli elementu svobodného rozhodování znamená, že i následné smíření velké části populace se svou situací nic nevyovídá o akceptaci či legitimitě normalizačního režimu.“<sup>23</sup>

Aniž bych chtěl dialog zbytečně zatěžovat reáliemi, zde mi nezbývá než přece jen zmínit některá historická fakta, neboť autorův argument je vposledku historické, nikoli filosofické povahy. Ačkoli to může působit jako detail, jeví se mi zároveň symptomatické, že celá poměrně náročně vystavěná filosofická argumentace stojí na krajně nepřesné charakteristice historické reality: Argument, že „režim, který na hranicích střílel vlastní občany, žádný prostor pro rozhodnutí nedával“, resp. že se dokonce jednalo o absenci „jakéhokoliv elementu svobodného rozhodování“, neobstojí ani tváří v tvář žité paměti tisíců rodin, jejichž příslušníci dodnes vzpomínají, že emigrace (přes Jugoslávii, Bulharsko atd.) byla reálně zvažovanou možností, ani v konfrontaci s historickými prameny. Nejde jen o to, že zhruba rok po okupaci Československa byla cesta do emigrace zcela otevřená – a lidé onen rok zpravidla, budeme-li se držet obrazu Humova muže na palubě, neprospali. Od konce léta 1969 Čes-

---

<sup>22</sup> M. Cíbik, *Michal Pullmann a filosofické aspekty sporu o charakter normalizace*, str. 176.

<sup>23</sup> Tamt., str. 177.

koslovensko jako většina komunistických diktatur opět obsesivně a tvrdě střežilo své hranice a cestování bylo spojeno s řadou obtěžujících, někdy i ponižujících procedur. Avšak v následujících dvou dekadách i tak milióny Čechů a Slováků vyjžděly za hranice země. Sám jsem byl v rámci bádání o tehdejších universitním prostředí překvapen, v jaké šíři byly i v tomto období realizovány studijní pobyty v západoevropských zemích. Díky existujícím syntetičtějším výzkumům můžeme množství cest do zahraničí i kvantifikovat. Jak uvádí Jan Rychlík, československé hranice překračovalo na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let ročně zhruba pět miliónů lidí, statisíce do západních zemí nebo do zemí, z nichž se dalo na Západ bez větších obtíží odejít (Jugoslávie). Zhruba pět tisíc z nich přitom každý rok emigrovalo.<sup>24</sup>

Pokud by se tedy argumentace proti tezi o existenci tichého souhlasu výrazné části společnosti skutečně měla opírat o praktickou nemožnost jednat jinak, musela by povolát ke své podpoře jiné historické skutečnosti. Obávám se ovšem, že takové se budou hledat obtížně. Za subversivní jednání či vzepření se panujícímu uspořádání jako takovému se platí v každém systému, v roce 1980 v řadě případů sice bolestivěji než o deset či dvacet let později, ovšem evidentně méně bolestivě než o třicet či čtyřicet let dříve. Kde leží hranice, která nám dovoluje mluvit o „absenci jakéhokoli elementu svobodného rozhodování“? Pokud moment svobodného rozhodování nepřiznáme obyvatelům pozdě socialistického Československa, jak jejich situaci v tomto ohledu odlišíme například od otroků v někdejším belgickém Kongu, vězňů nacistického koncentračního tábora, zajatců na americké základně Guantánamo nebo současných obyvatel Severní Koreje? Neochuzujeme se prostřednictvím podobných absolutních soudů a dichotomií (společenské uspořádání je buď svobodné a legitimní, nebo zcela nesvobodné a nelegitimní) o analytické nástroje, které mohou být významnou pomůckou pro porozumění společenské dynamiky a legitimacy panství v různých fázích existence rozmanitých forem vládnutí?

V souvislosti s osvojováním a používáním ideologického jazyka si Matej Cívik všímá paralel i rozdílů mezi Havlovou a Pullmannovou analýzou. Není první. Sám Michal Pullmann o tom, v čem se shoduje s pozorováním pronikavých svědků oné doby, jakými bezpochyby byli Václav Havel nebo Milan Šimečka, často hovoří. I výše zmiňovaný Ale-

---

<sup>24</sup> J. Rychlík, *Cestování do ciziny v habsburské monarchii a v Československu. Pasová, vízová a vystěhovalecká politika 1848–1989*, Praha 2007, str. 107–121.

xej Jurčak upozorňuje na Havlovu nebo také Charchodinovu<sup>25</sup> analýzu rituálního používání ideologických floskulí, aby se následně, podobně jako Pullmann, distancoval od podle něj zjednodušující a účelové dichotomie života v pravdě a života ve lži. Tyto modely sdílejí zásadní problém:

„Ačkoli k jedné binární opozici (přijetí / nepřijetí ideologie) nabízejí alternativu, činí tak způsobem, jenž vytváří další problematické binární opozice – ‚pravda‘ / ‚lež‘, ‚realita‘ / ‚maska‘, ‚odhalování‘ / ‚přetvařování‘. Podle těchto binárních modelů bychom měli veřejné politické akty, jakými jsou hlasování pro oficiální rezoluci či vyvěšení provládního hesla na manifestaci, interpretovat ‚doslovně‘ – jako deklarace faktu, že daný subjekt podporuje stát. Tyto deklarace jsou pak buď pravdivé (vyjadřují ‚skutečnou‘ podporu), nebo falešné (podporu ‚předstírají‘). V základech takového porozumění leží některé problematické axiomy, jež se týkají povahy jazyka, vědění, významu a subjektu. Z tohoto hlediska je jedinou funkcí jazyka vztahovat se k již existujícímu světu a konstatovat fakta... Chceme-li dojít k jemnějšímu chápání pozdního socialismu a jeho paradoxů, potřebujeme se dostat ‚za‘ tyto problematické axiomy a prozkoumat, jak se lidé v tomto systému angažovali, jak jej interpretovali a jakou realitu si v něm vytvářeli.“<sup>26</sup>

Tuto kritiku, jak jsem již výše naznačil, Matej Cífbík částečně sdílí a sám zmiňuje, že ritualizované užívání jazyka, kdy se mluvčí spíše hlásí k určitému kódu či sounáležitosti či obeznamenosti s pravidly, než že by mu skutečně šlo o obsah řečeného, můžeme pozorovat v jakémkoli společenském uspořádání a že tento fakt neodlišuje například pozdně socialistickou diktaturu od liberální demokracie. Cífbík ale nesouhlasí s rozšířenou kulturně historickou (v jeho pojetí ovšem specificky Pullmannovou) perspektivou, že lidé i v diktatuře prostřednictvím osvojeného ideologického jazyka vyjednávali s mocí, někdy dosahovali svých cílů a podíleli se i na postupné proměně myšlení či ideologie. Podle Cífbíka je vyjednávání s mocí „v podmínkách diktatury, pomocí formalizovaného jazyka, jímž tato moc vždy mluví výrazně lépe než občan“ téměř nemožné a „Pullmannovo nadnesené tvrzení, že občané dokáží prostřednictvím ideolo-

<sup>25</sup> O. Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley 1999.

<sup>26</sup> A. Jurčak, *Bylo to na věčné časy*, str. 31–32.

gického jazyka přimět režim, aby plnil jejich ‚požadavky‘ a respektoval jejich ‚postoje‘, je proto nutné korigovat“.<sup>27</sup> Zásadní rozdíl mezi různými jazykovými kódy například v prostředí liberálního kapitalismu a normalizačním ideologickým jazykem pak Cíbik spatřuje jednak v údajné bezobsažnosti normalizačních floskulí a zároveň v mocenském kontextu, tj. skutečnosti, že vyžadovaný jazyk veřejné komunikace v normalizační éře „potřeboval represivní aparát, který potlačoval všechny alternativy a nutil (či ‚motivoval‘) lidi jej používat“.<sup>28</sup>

Podobně jako v prvním případě staví Cíbik svůj argument na poměrně vyhoceném pojetí normalizační reality, tedy na svém vlastním soudu o dějinách. Skutečně represivní aparát pozdně socialistického režimu „potlačoval všechny alternativy“? Pozdně socialistická realita byla ve skutečnosti plná nejrůznějších komunit s vlastním jazykovým kódem, od hudebních subkultur, přes Klub za starou Prahu až po ekologické aktivisty z hnutí Brontosaurus. Prostřednictvím důkladného studia těchto skupin můžeme, podobně jako to činil Alexej Jurčak na příkladu leningradského archeologického kroužku či prostředí tamní technické inteligence, skutečně sledovat, jakým způsobem občané prostřednictvím oficiálně zaužívaných formulací opírajících se o dominantní ideologii byli schopni otevírat nové možnosti pro svoje individuální i kolektivní jednání. Sám jsem takové postupy popsal mimo jiné na příkladu ekologické žurnalistiky (časopis *Nika*) a environmentálních aktivit sedmdesátých i osmdesátých let.<sup>29</sup> Jak jsme ukázali prostřednictvím výzkumu o Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v normalizační éře,<sup>30</sup> nemuselo navíc nutně platit ani to, že moc mluví formalizovaným jazykem „výrazně lépe než občan“.<sup>31</sup> Řada zejména vzdělaných lidí, včetně opozičních aktivistů, ovládala ve skutečnosti oficiální jazyk výrazně bravurněji než například agenti Státní bezpečnosti, kteří je vyslychali, z čehož vznikalo mnoho tragikomických příhod, ale někdy opravdu i argumentační převaha, jež v příslušném vztahu (i tak mocensky asymetrickém jako je situace vyslychajícího a vyslychaného) mohla sehrát důležitou roli. Tím spíš pak umění zacházet s ideologickým

---

<sup>27</sup> M. Cíbik, *Michal Pullmann a filosofické aspekty sporu o charakter normalizace*, str. 185.

<sup>28</sup> Tamt., str. 187.

<sup>29</sup> M. Spurný, *Mezi vědou a politikou*, in: M. Kopeček (vyd.), *Architekti dlouhé změny. Expertní kořeny postsocialismu v Československu*, Praha 2019, str. 267–313.

<sup>30</sup> J. Jareš – M. Spurný – K. Volná a kol., *Náměstí Krasnoarmějců 2*.

<sup>31</sup> M. Cíbik, *Michal Pullmann a filosofické aspekty sporu o charakter normalizace*, str. 185.

jazykem napomáhalo k dosahování dílčích cílů v méně „represivních“ situacích, jako bylo vyjednávání o uspořádání hudebního festivalu Porta, podpora studijního pobytu vlastních studentů v západní Evropě nebo třeba argumentace pro záchranu větší části zástavby pražského Žižkova. Moc nebyla všemocná a nepředstírané vyjednávání ze strany lidí obeznámených s neformálními pravidly používání ideologického jazyka nalezne téměř v každém koutě normalizační reality.

Pro Cíbikovu argumentaci je charakteristické konstruování dichotomií (legitimní a nelegitimní vláda, skutečný konsensus a tichý nesouhlas, svobodná volba způsobu promlouvání a jeho represivní vynucování), do nichž se pak snaží vtěsnat historickou realitu. Zatímco v naší současnosti spatřuje příklad legitimní vlády a dosahování konsensu podmíněného možností svobodné volby, naplňují pro něj normalizační poměry kritéria antagonistického modelu, tj. nelegitimní vlády obsluhující se pouze vynucovaným přitakáváním jakýchsi nedobrovolných pasažérů. Prostřednictvím některých historických reálií a příkladů, na jejichž obšírnější rozvedení v tomto textu ovšem nebyl prostor, jsem se pokusil ukázat, že Cíbikovy vposledku historické soudy o dobové realitě (na nichž pak staví filosofickou argumentaci) se příliš nepotkávají s výsledky pramenného výzkumu o éře normalizace. Zdá se však, že hlavní příčina odlišných stanovisek či jistého míjení spočívá v odlišných postupech vlastních našim oborům, jež mají vliv i na to, jak myslíme a rozumíme dějinám. Zatímco filosof je zvyklý pomoci jednoznačných odpovědí na otázky dospívát ke kategorickému a začasťe i normativnímu soudu, historik (a tím spíše sociální či kulturní historik) pracuje s mnohovrstevnatostí společenské reality a jejími dynamickými proměnami v čase. Tam, kde si filosof kladde otázku, zda politický režim byl, či nebyl legitimní, budeme jako historici raději analyzovat možné zdroje legitimacy a zjišťovat, jak se během sledovaného období (třeba i normalizačního dvacetiletí) proměňovaly. A tam, kde filosof (či politolog) dospěje porovnáním reality s modelem či předem definovanými kategoriemi k tvrzení, že určité politické uspořádání bylo nesvobodné (nebo naopak svobodné), budeme jako historici vyprávět o podobách a zkušenostech znesvobodňování i osvobozování, které často nacházíme vzájemně propletené podivuhodně blízko sebe.

## Dějiny a současnost

Otázky, které minulosti klademe, pojmy, které používáme, a způsoby, jakými interpretujeme lidské jednání, v posledu vyrůstají z našeho hod-



notového zakotvení. Není žádný důvod, aby tomu tak nebylo rovněž v případě sporu o legitimitu či možnosti vyjednávání v pozdním socialismu. Většina aktérů dosavadních debat o revizionismu v českém dějepisectví tento aspekt dosud zmiňovala buď velmi povrchně (spíše ve snaze stigmatizovat jednotlivé autory např. jako „postmarxisty“ či rovnou „bolševiky“), nebo raději vůbec ne. Jako sociální a humanitní vědci se zpravidla zdráháme našim kolegům a kolegyním (a tím spíše sami sobě) připomínat jejich či naši vlastní, metodologicky nepohodlnou, zaujatost, jejíž tematizování nás činí zranitelnějšími a jež bude v případě historiků a historiček nutně vzbuzovat podezření z nepřipustného prezentizmu a instrumentalizace dějin.

Navzdory sebestopětější snaze o neutrální historizaci nedávné minulosti bude ovšem náš pohled vždy výrazně spoluformován tím, zda současný politický a ekonomický systém vnímáme primárně jako výsledek svobodného rozhodnutí a cestu k emancipaci či důstojnému životu pro všechny, či naopak spíše jako uspořádání charakteristické koncentrací moci a kapitálu, s výraznou komponentou odcizení a znesvobodňování. V prvním případě budeme mít tendenci k dichotomiím, v jejichž rámci bude současnost vzorem „svobodného uspořádání“, zatímco jiné modely budou spadat do kategorie nesvobodných, nelegitimních či represivních režimů – to se do jisté míry přihodilo i Mateji Círbikovi. Ten například konstruuje principiální rozdíl mezi normalizačním a současným jazykovým kódem s odkazem na to, že „jazyk demokracie a individuálních šancí se prosadil v podmínkách svobody slova“, podobně vyzvedává „férové volby“, které se podle něj konají v kapitalistických podmínkách. Efektivní fungování kapitalistické ekonomiky pak Círbik považuje za důsledek vysoké vnitřní motivace pracujících, kreativity vyrůstající zdola a obecně „měkkých faktorů“, které nelze řídit a kontrolovat z jednoho centra. Co přesně nám ale vyšší flexibilita, motivovanost či výkon pracujících v podmínkách liberálního kapitalismu (oproti pozdní normalizaci) říká o legitimitě současného panství, není vůbec jasné. Jak známo, to, co Círbik považuje za svobodné přijetí a vnitřní motivaci, jiní autoři interpretují jako sebedisciplinaci, která je efektivním nástrojem moderního vládnutí.<sup>32</sup> Vládnutí, v jehož neoliberalní variantě se člověk stává dispo-

---

<sup>32</sup> Klasickou práci v tomto ohledu představuje pochopitelně M. Foucault, *Zrození biopolitiky*, přel. P. Horák, Brno 2009, vycházející z Foucaultových přednášek pronesených v Paříži r. 1979, viz k tomu recenzi: J. Růžička, *Michel Foucault. Zrození biopolitiky*, in: *Reflexe*, 37, 2009, str. 132–142. Ještě o něco dříve, než Foucault pronesl své legendární přednášky k tématu biopolitiky, vyšla v USA práce Garyho Beckera, v níž se autor zaměřil na sebedisciplinaci a ekonomickou redukci člověka a lidského

nibilním subjektem – bytostí, jež sama sebe redukuje tak, aby maximalizovala svoji využitelnost na pracovním trhu. Jakkoli ideologie, o níž se dnešní systém opírá, zpravidla není jakožto ideologie vnímána a není většinou autoritářsky vynucována (byť například popírání vlastnických práv je rovněž možné kriminalizovat), zajišťuje si výrazně efektivněji svoji hegemonii jinými prostředky. Jak již v šedesátých letech upozornil Ladislav Hejdaček, „měrou, jakou se zmenšuje možnost i nutnost tvrdého mocenského zákroku, zvyšují se požadavky na kvalitní ideologii. Ideologie je však tím účinnější, čím méně vystupuje jako ideologie proti neideologickému myšlení.“<sup>33</sup>

Prostředky reprodukce a udržování hegemonie současné ideologie, ačkoli jsou výrazně sofistikovanější než v dobách normalizačního autoritářství, ovšem rovněž nepostrádají mocenské aspekty. Politická moc je sice kontrolována prostřednictvím soutěže více politických subjektů v různých typech voleb a její jednotlivé pilíře jsou odděleny, o to výraznější je ovšem koncentrace jen dílčím způsobem kontrolovatelné ekonomické moci. Ta vytváří zásadní nerovnosti a z participace a svobodné volby činí v řadě oblastí značně formální záležitost. Myslet si, že koncentrace ekonomické moci na straně těch, kdo si z pochopitelných důvodů přejí zachování stávajícího řádu, nemá vliv na „férové volby“, znamená z mého pohledu procházet současný svět (neo)liberálního kapitalismu, se všemi jeho ostrými kontrasty mezi mocí a bezmocí, s klapkami na očích.

Otázka, jak je to v našem současném systému s opravdovou vírou v legitimitu vládnoucích elit – jež nelze redukovat na elity v úzkém slova smyslu politické – , v tom smyslu, jak této víře rozumí Matej Cíbik, je tak přinejmenším podobně zapeklitá, jako v podmínkách socialistické diktatury. Nejen oněm zhruba třiceti procentům lidí, kteří se dlouhodobě neúčastní „férových“ voleb, ale ani ostatním, nevidíme do hlavy. Přesto se s Matejem Cíbikem shodnu na konstatování, že naše soudobé panství je, ve weberiánském smyslu, legitimní. Lidé si stále ve své většině jsou ochotni osvojit jazyk, jež v různých oblastech života otevírá cestu k úspěchu na trhu práce, a dávají přednost konsensu – v tom, zda „skutečnému“ či panujícím uspořádáním vynucenému, bychom se zřejmě

---

jednání v tou dobou nastupujícím neoliberalním pojetí uspořádání společnosti a hospodářského života: G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago 1976.

<sup>33</sup> L. Hejdaček, *Ideologie a kých*, in: *Plamen*, 6, 1968, str. 12–21, citováno podle: <https://www.hejdaneck.eu/File/Show/119> (navštíveno 23. června 2021).

již rozcházeli – před otevřeným protestem či volbou těch politických subjektů, jež k takovému protestu vyzývají. Jeho legitimitu každodenně stvrzují svým jednáním. Nikoli ovšem nutně proto, že by v ni v nějakém autentickém smyslu „věřili“.

Zda lidé tváří v tvář drastickému prohlubování propastí mezi majetnými a nemajetnými či s povědomím o hrozící ekologické katastrofě, která bezprostředně souvisí s dynamikou kapitalistické exploatace, věří ve spravedlnost stávajícího systému a oprávněnost jeho elit k vládnutí, zkrátka nevíme. Stěží to proto bude moci být v budoucnu předmětem historického tázání. Co naopak studovat můžeme, jsou podoby osvojování si ideologie, z níž stávající systém vyrůstá, užívání povolených strategií jednání a reprodukce dominantních vzorců chování. Tedy to, co stávajícímu panství poskytuje potřebnou legitimitu v tom smyslu, jak s tímto pojmem v návaznosti na Maxe Webera pracují mimo jiné kulturní a sociální historici.

Jeden rozdíl oproti pozdnímu socialismu tu však přece jen je. Zatímco v osmdesátých letech byla myšlenka na emigraci ve smyslu opuštění daného společenského uspořádání živá, mnohými prakticky zvažovaná a, jak jsem vyložil výše, i v Československu praktikovaná – byť byla spojená s řadou překážek a ne právě snadno realizovatelná –, v současnosti tuto alternativu, tzn. žít dále náš život moderního člověka mimo stávající kapitalistické vztahy, v praxi nemáme. Poslední ostrůvky s alternativními systémy jsou nejen většinou děsuplné, ale na celosvětově dominujícím kapitalistickém uspořádání společenských a ekonomických vztahů (nepřiznaně) stále závislejší. Kapitalismus, o jehož postupné přenesení na Mars a zřejmě i do dalších koutů vesmíru již někteří technologicky osvědčení obchodníci se vši vážností hovoří, zkrátka zaživa opustit nelze.

*Matěj Spurný*



Martin Kočí  
THINKING FAITH AFTER  
CHRISTIANITY  
A Theological Reading of Jan  
Patočka's Phenomenological  
Philosophy

Albany (State University of New York Press) 2020, 291 str.

Dnešní doba bývá označována za dobu postmetafyzickou, která se pře o možnosti metafyziky vůbec. Ostatně Jürgen Habermas vydal nedávno knihu s herderovským názvem *Také jedny dějiny filosofie*,<sup>1</sup> v níž se pokouší o rekonstrukci či genealogii metafyziky z perspektivy postmetafyzické doby. Tato genealogie se snaží postihnout, co ztráta metafyziky pro filosofické myšlení znamená a zda je rozum sám ze sebe schopen plnit podobnou funkci jako metafyzika, přičemž pojem metafyziky není u Habermase nějakým způsobem úžeji vyhraněn (např. ve smyslu ontotheologie). Dnešní odvracení se filosofie od metafyziky však nesdílí současná fenomenologie, v níž je stále živá diskuse o tzv. „theologickém obratu“ ve francouzské fenomenologii. K českému překladu zásadních statí Dominiquea Janicauda *Na rozhraních fenomenologie*, který tezi o theologickém obratu předložil s po-

lemickou špičkou, vyšly i na stránkách *Reflexe* dva diskusní články.<sup>2</sup> Autor jednoho z nich, Martin Kočí, nyní předložil novou monografii týkající se možnosti theologické interpretace díla Jana Patočky.

Kniha je rozdělena do sedmi kapitol, které rámuje úvod a závěr doplněný bibliografií, jmenným a věcným rejstříkem. První kapitola začíná interpretací raných Patočkových prací, které zdůrazňují oddělení disciplín filosofie a theologie. V návaznosti na M. Heideggera by autentická theologie podle Patočky nespočívala v „nauce o Bohu“ a jako východisko by si vzala autentický zápas každodenní existence (26).<sup>3</sup> Patočkovu kritičnost vůči theologii nechápe Kočí jako její odmítnutí, ale jako destrukci určitého typu theologie. V tomto smyslu je proto Patočka pojímán právě jako předchůdce pozdějšího theologického obratu ve fenomenologii, což patří k jedné z hlavních tezí knihy. Fenomenologie, která se snaží myslet Absolutno či Boha přísně z perspektivy bytí-ve-světě, nabízí možnost myslet nově úkol fundamentální theologie (44).

Druhá kapitola s pěkným názvem *Sola ratiōne?* zasazuje problematiku vztahu filosofie a metafyziky do Patočkových analýz krize moderny, která je pojímána zároveň jako krize rozumu. Patočka přichází s kritikou přísně vědecké, objektivizující a kalkulující

<sup>1</sup> J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin 2019.

<sup>2</sup> Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie. Transcendence, jevení a zkušenost*, přel. M. Pokorný, Praha 2019; P. Prášek, *Fenomenologie bez theologie*, in: *Reflexe*, 58, 2020, str. 191–212; M. Kočí, *Theologický obrat jako výzva*, in: tamt., str. 213–228.

<sup>3</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

racionality, jež nepřipouští jinou formu myšlení. Kapitola diskutuje tuto krizi na základě textů T. G. Masaryka, F. Nietzscheho, E. Husserla a M. Heideggera. Na pozadí Patočkova přemítání o „nadcivilizaci“ autor ukazuje, že se jedná také o krizi duchovní. Kočí podtrhuje skutečnost, že Patočka vidí v křesťanství alternativní formu rozumu jako jiného, vertikálního způsobu myšlení (81). Vertikální myšlení nezůstává v zajetí čistě imanentní, objektivní racionality. Ve třetí kapitole (93–117) je vyzdvížen zásadní rozdíl mezi metafyzickou filosofií a metafyzickým myšlením, přičemž první chápe Boha jako nejvyšší jsoucno, které je zcela přístupno racionálnímu uchopení. Naproti tomu metafyzické myšlení nespočívá ve „vědě o božském“, nezachází s Bohem jako s předmětem; metafyzické myšlení vychází bytostně z pozice člověka kladoucího otázku, který si je vědom své bytostné konečnosti a dějinnosti (111). Kočí považuje spolu s Patočkou tuto perspektivu za nepřekročitelnou a hlásí se k jeho „filosofii distinkce“, která si je vědoma toho, že Boha a základní metafyzické otázky nelze nahlížet jako otázky týkající se ryze objektivní, mimosvětské reality. Kočí považuje Patočkovu kritiku metafyziky za myšlenkově inspirativnější pokus než pokusy o překonání ontotheologie u M. Heideggera, J.-L. Mariona či J. D. Caputa, které v této kapitole rovněž zasvěceně analyzuje (101–111).

Čtvrtá kapitola se věnuje theologickému čtení Patočkova „negativního platonismu“ jako možnosti rozvr-

žení metafyzického myšlení po konci tradiční metafyziky v postmoderním kontextu. Metafyzické myšlení vyrůstá ze zkušenosti svobody, která je Patočkou označena za zkušenost transcendence. Kočího theologická interpretace spočívá ve vypracování paralely mezi náboženskou vírou a Patočkovým pojetím Ideje jako distance na základě platónského motivu chórismu. Víra je v návaznosti na Patočkovu Ideu charakterizována jako život v problematičnosti, jako modus myšlení, a sice myšlení Boha jako „nemožné možnosti“ (140). Poučení pro teologii tedy zní: myslet metafyzicky, ale zároveň nepředmětně, nebo přesněji „nadpředmětně“.

Pátá kapitola vykládá Patočkovu dekonstrukci a demytologizaci křesťanství ne jako jeho odmítnutí, ale spíše jako pokus o přeformulování toho, co by křesťanství mělo být (156). Zvláštní pozornost věnuje Kočí následujícímu citátu z *Kacířských esejí*: „Pro tento svůj základ v propastném prohloubení duše je křesťanství dosud největším a nepřekonatelným, ale též do konce nedomyšleným vzmachem, který člověka uschopnil k boji proti úpadku.“<sup>4</sup> Považuji tuto větu za centrální motiv, k němuž se Kočího interpretace Patočky vztahuje. Celou knihu lze totiž považovat za jednu velkou reflexi toho, co tato „nedomyšlenost“ ve vztahu ke křesťanství znamená. Kočí se pokouší domýšlet, jak by měla vypadat theologie, která se nechává poučit Patočkovou kritikou. Nedomyšlenost v teologii je na jedné straně chápána jako neustálý korektiv

<sup>4</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje*, in: *týž, Sebrané spisy*, III, *Péče o duši*, III, Praha 2002, str. 108.

proti fundamentalismu a dogmatismu (169), na druhé straně jako pohyb duše v neustálé reflexi na sebe samu a na svou konkrétní a existenciální zakořeněnost ve světě (170). Pro křesťanství by pak v Kočího interpretaci mohla nedomyšlenost spočívat v otevření se budoucnosti, otevření se Transcendenci, kterou nelze vlastnit. Požadováno je křesťanství, které překonává jak mýtus, tak racionalismus.

V šesté kapitole (175–198) se Kočí vyrovnává s Derridovým výkladem Patočkova pojetí křesťanství, které představil ve své knize *Donner la mort*. V centru této debaty stojí zejména pojem odpovědnosti. V návaznosti na Patočku by jádro křesťanství nepředstavoval kult, nýbrž víra pojatá jako myšlení ve smyslu *fides quaerens intellectum* (196). Sedmá a závěrečná kapitola (199–225) staví do centra pozornosti motiv sebeobětování či sebevzdání, jak se objevuje v Patočkově pozdním díle. Tuto ideu kenozé chápe Kočí správně jako vrchol Patočkova zájmu o křesťanství. Patočka v této souvislosti vykládá Ježíšův výkřik na kříži „proč si mě opustil?“, aniž by se explicitně vztahoval k Matoušovu evangeliu nebo 22. žalmu. V dialogu s motivem oběti jako daru u Mariona vyzdvihuje Kočí Patočkovu charakteristiku „absolutní sebeoběti“ jako oběti „za nic“: obět není výměna za něco, nýbrž jde až do samého konce, aniž by se měla čeho chytit. Jedná se o traumatickou obět, která však má interpersonální prvek, protože umožňuje druhým dojít k novému porozumění bytí. Patočkou poučená teologie tedy nemá podle Kočího hledat vědění o Bohu, nýbrž má se pokoušet myslet Boha, který se obětoval,

a vybízí nás tak k životu v solidaritě otřesených (225). Teologie tedy neznamená zřeknout se racionálního myšlení. Teologie znamená radikálně žít a myslet transcendenci z pozice konečné a dějinné bytosti ve světě.

Kniha je čtivě napsaná a velmi dobře sleduje základní linku své interpretace. Autor jde čtenáři vstříc, když do textu pravidelně vkládá jak zpětný pohled na již vypracovanou interpretaci, tak výhled na další kapitoly. Kočí interpretuje Patočku jako předchůdce „theologického obratu“ ve fenomenologii. Podobně jako Husserl má Patočka spojovat své hledání určitého typu otevřeného metafyzického myšlení s krizí a kritikou novověké racionality. Kočí se velmi dobře orientuje v současné debatě na hranici filosofie a teologie a představuje náhledy několika relevantních autorů, jako jsou Yves Lacoste (40 nn.), Jean-Luc Marion (104–107), John D. Caputo (107–109) nebo Jacques Derrida (175–198). Nepřekvapí, že se kniha vyrovnává i s mysliteli, jimiž byl Patočka ovlivněn – s Husserlem, Heideggerem nebo Masarykem. Tyto vlivy však v mé recenzi zůstaly stranou, jelikož jsem se koncentroval na interpretaci Patočkova díla z perspektivy jeho vztahu k teologii, metafyzice a křesťanství. Stranou zůstal i dialog s jinými interpretacemi Patočkova myšlení – Kohák, Chvatík, Karfík, Hagedorn a Evink –, o nichž kniha rovněž na mnoha stránkách poučeně pojednává.

Autor interpretuje celé Patočkově dílo. Patočka přitom nenapsal žádnou jednu velkou knihu, která by se věnovala metafyzice. Kočí tak sbírá z Patočkova díla jednotlivé střípky a snaží

se z nich vytvořit jeden velký obraz či spíše mozaiku. Tento obraz však není statický, nýbrž sleduje pohyby a proměny Patočkova myšlení od rázné distance od theologie až po rozpracování některých ryze křesťanských motivů, jejichž původ však zůstává Patočkou částečně nevysloven. Kniha tak opíše oblouk od první Patočkovy statě s názvem *Theologie a filosofie* z roku 1929 až po záznamy textů z *Čtyř seminářů k problému Evropy* z roku 1973 a *Kačířské eseje* z roku 1975.

Kočí nedělá z Patočky ani kryptotheologa, ani plachého metafyzika: respektuje Patočkovu odmítání „laciného metafyzického happyendu“ a „metafyzické utopie“,<sup>5</sup> zároveň ale konstatuje stupňující se Patočkův zájem o křesťanství (13 n.): Patočku očividně onen komplex náboženství-theologie-křesťanství-metafyzika nenechává klidným a vrací se k němu na nejrůznějších místech svých spisů. Jestliže v těchto fenoménech vidí výzvu k filosofickému uchopení, vidí Kočí Patočkovu dílo jako výzvu k otázce, co by se theologické myšlení mohlo od Patočky naučit. V českém prostředí patří takováto theologická interpretace spíše k výjimkám, což z knihy dělá zajímavý a inspirativní počín. Kočí si je přítom dobře vědom možných úskalí theologické interpretace Patočkova díla a snaží se vyhnout tomu, aby Patočku theologií uzurpoval (k metodologii srv. 134 n.). Jde mu spíše o odkrytí latentně přítomného křesťanského myšlení v Patoč-

kově díle (192). Patočkovu myšlení chápe jako skutečnou výzvu k přemýšlení, jako výzvu k novému reformulování metafyzického a theologického myšlení.

Pokud bychom knize měli něco závažnějšího vytknout, je to občasná absence kritického pohledu na samotné Patočkovy výklady – zejména ty, jež jsou určitým způsobem problematické. Například Patočkovu chápání Platónova díla by si zasloužilo alespoň krátkou reflexi. Stálo by za kritickou úvahou, zda Patočkův výklad chórismu nebo Ideje nepředstavuje spíše Patočkova Platóna než Platóna samotného. Je Platónova Idea skutečně jen to, jak ji vykládá Patočka? Mohlo by současné metafyzické myšlení navázat i na jiné motivy u Platóna? Více zpřoblematizovat by si zasloužilo i chápání Kanta (např. 164).

Knihu lze považovat za neotřelý příspěvek do debaty nad Patočkovým dílem, která vybízí k domýšlení jeho názorů a metafyzického myšlení vůbec. Kočí dokázal pojmenovat důležité otázky a zdůraznit některé neuralgické body v Patočkově díle, které jsou pro rozhovor filosofie a theologie zásadní.<sup>6</sup> Theologie to nemá v současné době lehké a zjevně hledá směr, kterým se má vydat. Kočí určitý směr naznačuje, když theologii traktuje jako živé myšlení, které dokáže vést kompetentní dialog se současným filosofickým myšlením, aniž by svou vlastní tradici hodilo přes palubu. Autor volá v návaznosti na Patočku

<sup>5</sup> J. Patočka, *Záznamy přednášek a seminářů*, in: týž, *Péče o duši*, III, str. 404.

<sup>6</sup> Srv. např. nově reakci Martina Rittera v jeho knize *Into the World. The Movement of Patočka's Phenomenology*, Cham 2019, str. 181 n.



po teologii a metafyzice, které si budou vědomy své problematičnosti a křehkosti v bytostné dějinnosti a konečnosti existence. Takováto teologie není znehodnocením „života ve zdejšího“, jež kritizují Nietzsche či Rilke, nýbrž theologickým myšlením „odspoda“. Není to už filosofická „nauka o Bohu“, nýbrž kladení filosofické „otázky po Bohu“ s vědomím, že člověk má výhradně svou vlastní perspektivu, z níž se po Bohu, smyslu a celku táže.

Situace člověka v jeho dějinnosti musí být brána vážně a musí být zohledněna i v rámci theologického myšlení. Čím déle čtenář knihu čte, tím více narůstá jeho zvědavost, jak

tedy vypadá ona teologie inspirovaná Patočkou? Co navrhuje Kočí jako pozitivní rozpracování Patočkových podnětů? Jakým směrem se má vydat křesťanství „po“ Patočkovi? Mezi řádky prosvítají náznaky Kočího pojetí (235), ale šřeji rozpracovaný rozvrh – jaký představila například Lenka Karfíková ve svém krátkém, ale hutném článku *Křesťanství jako otevřený příběh*<sup>7</sup> – zatím chybí. Kniha Martina Kočího budí napjaté očekávání a čtenář se už těší na jeho novou publikaci, v níž domyslí a dořekne to, co zde pouze naznačil. Snad nebudeme muset čekat příliš dlouho.

*Jakub Sirovátka*

---

<sup>7</sup> L. Karfíková, *Křesťanství jako otevřený příběh*, in: *Reflexe*, 22, 2001, str. 59–64.

Vladislav Suvák

## FOUCAULT

### Od starosti o seba k estetice existence a ešte ďalej

Bratislava (Petrus) 2021, 250 str.

Tematizace antických forem sebevztahu, kterým Michel Foucault věnuje intenzivní pozornost v posledních letech svého života (1979–1984), se obecně označují jako „etický obrat“: záměrem je upozornit na jistou diskontinuitu v autorově přístupu ke zkoumání subjektu. Avšak v posledních patnácti letech, kdy byly publikovány všechny přednáškové kurzy na Collège de France a rozhovory z osmdesátých let, se ukazuje, že dílo tohoto myslitele je možné číst i jinak než z hlediska diskontinuitních zvrátů.<sup>1</sup> Tím nemám na mysli, že by se Foucault pokoušel vypracovat jednotný filosofický systém. Spíš se nabízí možnost poukázat na jistá „stálá“ témata, jimž kontinuálně věnoval pozornost, a prozkoumat modifikace přístupů, které při jejich zkoumání volil.

Právě tímto směrem se vydává kniha Vladislava Suváka, věnovaná Foucaultovu pozdnímu myšlení jako celku a jeho početným exkurzům do antiky. Jelikož v českém a slovenském intelektuálním prostředí nemáme k dispozici mnoho studií, které by se pokoušely vylíčit motivy Foucaultova pozdního myšlení s ohledem na problematizaci antických podob sebe-vztahu<sup>2</sup> je tato publikace vítaným přírůstkem.

Recenzovaná kniha je tvořena souborem osmi studií, v nichž Suvák pojímá Foucaultovu tematizaci starověkých forem subjektivace jako integrální součást genealogie moderního subjektu. Záměrem autora je prostřednictvím kontinuálního čtení Foucaultova korpusu textů z osmdesátých let vyjasnit dílčí témata jeho pozdního myšlení, jako jsou governmentalita,<sup>3</sup> péče o sebe, kultura sebe samého, mluvení pravdy, estetika existence či dějiny subjektivty, o kterých jednotlivé studie této knihy pojednávají. I když Suvákovou ambicí není podat komplexní interpretaci Foucaultova pozdního myšlení, kniha nepostrádá tematickou koherenci a jednotlivé studie na sebe navzájem odkazují a vy-

<sup>1</sup> Důvodem takového čtení byla zřejmě i samotná Foucaultova stylizace jako myslitele, „který píše, aby ztratil tvář“, M. Foucault, *Archeologie vědění*, přel. Č. Pelikán, Praha 2002, str. 31.

<sup>2</sup> Foucaultovým exkurzům do antiky se v českém prostředí věnuje i knižní publikace Vojtěcha Hladkého, *Změnit sám sebe*, Červený Kostelec 2010.

<sup>3</sup> V českém překladu přednáškového kurzu *Zrození biopolitiky* od Petra Horáka je francouzský pojem „gouvernementalité“ přeložen jako „vládnutelnost“, srv. M. Foucault, *Zrození biopolitiky. Kurz na Collège de France (1978–1979)*, přel. P. Horák, Brno 2009. V recenzi jsem se rozhodla použít jiný český ekvivalent: „governmentalita“, který respektuje autorovo překladatelské rozhodnutí (slovenský termín je „governmentalita“). Suvák nebere Horákův překlad jako přesvědčivý a následuje původní slovenský překlad od Miroslava Marcelliho.

jasňují dílejší témata v jejich vzájemné souvislosti.

Navzdory tomu, že autorovou intencí je zejména zprehlednění vybraných oblastí a témat Foucaultova myšlení, je namíště v úvodu zdůraznit dva příspěvky, které pokládám za osobitý interpretační počín autora: V první řadě jsou to autorovy exkurzy k textům Aischina a Pyrrhóna ve druhé kapitole (41–72)<sup>4</sup> a exkurzy k dalším textům z korpusu sókratovských řečí (*logoi Sókratikoí*) v kapitole třetí (101–112). Suvák – jakožto historik antického myšlení – pak využívá Foucaultovy výklady antické starosti jako interpretační mřížku, umožňující poukázat na téma péče o sebe i u dalších antických myslitelů a textů, než kterým Michel Foucault věnoval pozornost ve svých přednáškových kurzech. Autor pak také pozoruhodně analyzuje Foucaultovu koncepci péče o sebe v konfrontaci s Patočkovým pojetím péče o duši, kterou se zabývá ve čtvrté kapitole (129–146).

Ve zbylé části tohoto textu stručně představím vybraná témata, která pokládám za důležitá zejména z hlediska mapování Foucaultova pozdního myšlení. Spíše než na kontinuální výklad jednotlivých kapitol se tedy zaměřím na kritické čtení tematických celků, které vycházejí z autorovy úvodní prezentace některých témat knihy: governmentality (13–40), péče o sebe a estetika existence (41–128), Patočka versus Foucault (129–152), subjektivita a pravda (153–210) a dějiny subjektivity (211–230).

První kapitola knihy (13–40), ne-soucí příznačný název Governmentality, si klade za cíl osvětlit jeden z klíčových motivů Foucaultova myšlení, které mu umožnily přesunout zájem od zkoumání praktik donucování k praktikám subjektivace, tzn. od způsobů, jakými je subjekt konstituován jako produkt komplexních vztahů mezi vědění a mocí, ke způsobům, jakými individuum uplatňuje moc samo na sebe, aby se tak mohlo ustanovit jako subjekt určitého jednání. Řečeno Suvákovými slovy: „Do popredia sa dostáva subjekt, vstupujúci do hier pravdy a nepravdy, ktoré už nemajú iba podobu vedenia, nie sú iba súčasťou kontrolných inštitúcií, ale pôsobia aj tak, že subjekt sa utvára prostredníctvom seba“ (14). Aby Suvák priblížil Foucaultovu zmenu prístupu ke zkoumání subjektu, volí si jako výchozí téma koncept governmentality, která tuto změnu perspektivy podmínila a umožnila. Governmentalitu bychom mohli velmi zhruba definovat jako praxi vládnutí, jako soubor praktik ustavující strategie, jejichž prostřednictvím se individua k sobě navzájem vztahují ve své svobodě.<sup>5</sup> Governmentality tak zahrnuje jak oblast ovládání ve smyslu usměrňování chování druhých ve vymezeném poli možností, tak i působení na sebe samého.

Uvedená koncepce governmentality, pojaté jako průsečík, na němž se kříží politické vedení individuí s etickým vedením sebe samého, je však výsledkem jistých posunů, kterými prochází Foucaultova analýza moci od

4 Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

5 M. Foucault, *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, in: týž, *Moc, subjekt a sexualita*, přel. M. Marcelli, Bratislava 2000, str. 153.

počátku sedmdesátých let. Autor proto správně situuje analýzu governmentality do širšího korpusu Foucaultova pojetí moci, kterou chápe jako přechod od mikrofyziky moci k analýze vládnutí v širokém slova smyslu. Suvák se navíc pokouší zasadit Foucaultův zájem o studium moci do celkového kontextu francouzské intelektuální tradice reagující na události z května 1968 ve Francii: „Foucault v jednom rozhovore vysvětluje, že ani ľavica, ani pravica nedokážu objasniť mechanizmy moci. Táto úloha sa podľa neho ani nemohla uskutočniť pred rokom 1968, lebo by sa musela oprieť o každodenné zápasy najnižších vrstiev, v rámci ktorých sa zviditeľňuje konkrétna povaha moci – zároveň je potrebné, aby zostala mimo poľa politických analýz“ (15).

Jako úběžník Suvákovy interpretace Foucaultových tematizací moci, subjektu a pravdy je možné pojmát problém teorie a praxe. Autor situuje Foucaulta mezi myslitele jako Roland Barthes a Gilles Deleuze, kteří se v reakci na otázky týkající se uplatňování moci pokoušeli nanovo vymezit právě tento vztah. Během sedmdesátých let se Foucault pokouší vztah mezi teorií a praxí kriticky přehodnotit formulováním mikrofyziky moci, jež se vzdaluje jak od právních teorií suverenity, tak od dominantní ideologie, kladoucí moc do opozice k pravdě.<sup>6</sup> Pro Foucaulta je moc především jistou praxí, jež se uplatňuje ve své aktualitě, v mnohopočetných silových vztazích a prostupuje ty nejneopatrnější oblasti každodenního života.

Suvák ukazuje, že problém teorie a praxe se znovu nastoluje počátkem osmdesátých let, když Foucault zamýšlí zkoumat techniky vztahu k sobě samému (techniques de soi), tj. způsoby, jakými jedinci řídí sebe samy za účelem ustanovit se jako subjekty etického jednání. Podle Suváka si v předmluvě k druhému svazku *Dějiny sexuality* Foucault „uvědomuje, že praktiky vzťahovania sa na seba samého sa nedajú uchopiť teoreticky, pretože tak, ako ich vymedzuje terminológiou z produktívnej oblasti umenia (gr. *techné*), nezapadajú do tradičnej diferenciácie teórie a praxe“ (35). Autor zdůrazňuje, že Foucault se tuto dichotomií pokouší překročit, „respektíve, chce ju úplne opustiť, aby mohol vypracovať kritickú genealógiu skúsenosti človeka s vlastnou sexualitou“ (35).

K první kapitole je možné na okraj poznamenat, že autorův výklad Foucaultova pojetí moci působí místy poněkud nesystematicky, a to zejména v podkapitole věnované mikrofyziky moci. I když je kapitola členěna do podkapitol Mikrofyzika moci a Stopy governmentality, její rozdělení nekoresponduje úplně s vymezením obou koncepcí a je spíše volné. Suvák klade velký důraz na historický kontext Foucaultova pojetí mocenských vztahů, čímž se z jeho výkladu vytrácí konkrétnější definice mikrofyziky moci. Navíc autor při charakterizaci mikrofyziky moci pracuje spíše s pozdějšími texty a nevěnuje pozornost raným přednáškovým kurzům nebo dílu *Dohlížet a trestat* (v textu je zmíněno jenom jednou, 20), v nichž toto

<sup>6</sup> Týž, *Leçon du 5 janvier 1983*, in: týž, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982–1983*, Paris 2008, str. 4–5.

pojetí moci postupně krystalizovalo. Autor nadto uvádí, že analýza moci a její úzké propojení s pravdou se objevuje až v přednáškovém kurzu *Je třeba bránit společnost* z roku 1976 (18). Problém pravdy je však pro Foucaulta přinejmenším stejně zásadní jako otázka moci. Už v *Řádu diskursu* (1969) zamýšlí prozkoumat naši „vůli k pravdě“,<sup>7</sup> přičemž své zkoumání dále rozvine v prvním přednáškovém kurzu na Collège de France.<sup>8</sup> Pro myšlení vztahu mezi mocí a pravdou Foucaulta povede v první polovině sedmdesátých let k formulování „dějin režimů pravdy“.<sup>9</sup>

Druhá část kapitoly, jež je věnována governmentalitě, pak působí v porovnání s první částí o něco precizněji a zřetelněji. Nastíněním posunů od zkoumání vládnutí z hlediska politické racionality ke zkoumání vládnutí se zřeteltem na řízení sebe samého si autor připravuje půdu pro následující zkoumání Foucaultových exkurzů do antiky.

Ve druhé (41–72) a třetí (73–128) kapitole autor přistupuje ke konkrétním formám sebe-vztahu, kterými se Foucault zabývá od přednáškového kurzu *Hermeneutika subjektu* (1981–1982) až do sklonku svého života. Poukazem na etymologii pojmu péče o sebe (*epimeleia heautú*) Foucault upozorňuje čtenáře na to, že antické podoby starosti je třeba chápat v prv-

ní řadě jako jistou činnost nebo jako soubor praktik, které na sebe jedinec uplatňuje (46). Suvák přehledně definuje a mapuje posuny mezi sókratovsko-platónskou péčí o sebe v klasickém období Řecka a kultivací sebe samého hellénistické doby, která do sebe zahrne péči o sebe jako integrální součást etického vztahování se k sobě.

Výsledky těchto genealogických studií péče o sebe Foucault stihne publikovat ještě před svou smrtí. Péči o sebe v klasickém období Řecka je věnován druhý svazek *Dějin sexuality*, který nese název *Užívání slasti*. Praktickým kultivace sebe samého se věnuje třetí svazek nazvaný *Péče o sebe*. Suvák však sleduje zejména interpretační linii péče o sebe z přednáškových kurzů, na jejichž základě charakterizuje diference oddělující sókratovsko-platónský přístup k péči o sebe od kultivace sebe samého. Na tyto kontrasty upozorňuje prostřednictvím Platónova dialogu *Alkibiadés I*, který je v přednáškovém kurzu *Hermeneutika subjektu* exemplárním textem klasické podoby péče o sebe. Tři základní motivy filosofické starosti, kterým Suvák věnuje pozornost ve Foucaultových přednáškách – dialogický charakter zkoumání, péče o sebe jako podmínka správného uplatnění politické moci a sókratovský pedagogický model – se v příštích stoletích vytrácí a nahradí je nový model péče o sebe. Proces této

<sup>7</sup> Slovenský překlad: M. Foucault, *Rád diskursu*, přel. M. Marcelli, Bratislava 2000, str. 15.

<sup>8</sup> Týž, *Leçon du 9 décembre 1970*, in: týž, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970–1971*, Paris 2011, str. 118–119.

<sup>9</sup> Týž, *23 Janvier 1984*, in: týž, *Le pouvoir psychiatrique. Leçons au Collège de France, 1973–1974*, Paris 2003.

transformace se vyznačuje přechodem od dialogu k preskriptivním textům, od pedagogického modelu k modelu terapeutickému a nakonec dochází i k transformaci samotné povahy péče, která má být uplatňována na celek života, na *éthos*. Pro Foucaulta je *éthos* způsobem bytí a jednání jednotlivce, jenž se druhým zpřítomňuje v jeho celkovém životním postoji i v jeho chování a zároveň je úzce spjatý s praxí svobody.<sup>10</sup>

I když je Suvákův didaktický styl psaní ke čtenáři poměrně vstřícný, místy se může zdát, že autor se až příliš ztotožnil s Foucaultovým stylem myšlení a občas přehlíží nesamozřejmost některých pojmů. Kupříkladu pojem *éthos*, který je pro Foucaulta poměrně klíčový již od *Hermeneutiky subjektu*, je blíže specifikován až v šesté kapitole věnované kynické *parrhésii* (174), přitom se poměrně často vyskytuje už od druhé kapitoly. Na druhé straně je potřeba zdůraznit, že Suvákova interpretace nezůstává jenom u deskriptivního výkladu Foucaultových genealogických zkoumání starosti. Za jednu z nejzdařilejších částí této studie považují Suvákovy exkurzy k dalším antickým textům, převážně ze žánru tzv. sókratovských řečí (*logoi Sókratikoí*), prostřednictvím kterých rozvíjí autor pomyslný dialog s Foucaultem o převaze sókratovsko-platónské podoby péče o sebe v klasickém období. Autor podotýká, že „Foucault v zhode s dobovými historikmi antickej filozofie posudzuje sókratovské dialógy takmer výlučne na základe Platónových textov z rané-

ho a stredného obdobia“ (58). Suvák na okraj poznamenává, že v období, kdy se Foucault zabýval antickými způsoby života, téměř nikdo nevěnoval pozornost systematické analýze sókratovských řečí. Není proto divu, že se Foucaultova pozornost orientovala především na platónské dialogy, jejichž interpretace měla mezi dobovými historiky filosofie silné zastoupení. Samotnému Foucaultovu myšlení můžeme ale vytknout tendenci k přílišné schematizaci, důsledkem které je i stanovení poměrně ostrého rozlišení mezi sókratovskou a hellénistickou podobou péče o sebe. Suvákovy exkurzy do antiky toto striktní rozdělení reflektují a pokouší se je narušit: „zdá sa, že by sme vedeli uviesť niekoľko textov a tém, ktoré dávajú klasickým podobám starosti o seba širší význam, než je ten výchovný a politický...“ (83). Mezi tyto texty autor řadí kupříkladu Aischinův dialog *Alkibiadés*, Xenofónova *Memorabilia* nebo i Antisthenovy řeči *Aias* a *Odysseus*. Suvák v těchto textech z klasického období nachází hned několik momentů charakteristických pro pozdější hellénistickou podobu péče o sebe, již staví rovněž do kontrastu se sókratovsko-platónskou tradicí kladoucí důraz na sebepoznání. Například na rozdíl od Platónova dialogu *Alkibiadés I* kladé Aischinův dialog důraz spíše na asketické praktiky než na gnoseologii duše. Z dialogu podle Suváka navíc vyplývá, že péče o sebe se „zakladá na neprerušovanom celožitovnom úsilí o utváranie vlastného života“ (61). Autor svými exkurzy zdařile ukazuje,

<sup>10</sup> Slovenský předklad: Týž, *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, in: Týž, *Moc, subjekt a sexualita*, přel. M. Marcelli, Bratislava 2000, str. 137–138.

že jistá témata charakteristická pro pozdější hellénistickou podobu péče o sebe najdeme již v textech antických filosofů klasické doby, což problematizuje Foucaultovo ostré dělení mezi těmito dvěma obdobími.

Ve druhé části knihy přesouvá autor pozornost k poslednímu období Foucaultova myšlení, které se vyznačuje zájmem o téma vztahování se subjektu k pravdě. Součástí posledního kurzu na Collège de France s názvem *Odvaž se k pravdě* (*Le courage de la vérité*) je i nenápadná, avšak interpretačně zajímavá Foucaultova zmínka Patočkova přednáškového cyklu *Platón a Evropa*. Suvák se toto neobyčejně „setkání“ dvou filosofů pokouší explikovat na pozadí jejich interpretace dialogu *Lachés*, aby tak nechal vyvstat rozdíl mezi Foucaultovou péčí o sebe a Patočkovou péčí o duši. Autorovým záměrem zde přitom není pouhá komparace dvou pojetí starověkých forem starosti. Jde mu spíše o „hľadanie rôznych podob súčasných problematizácií starosti na pozadí antického myslenia“ (130). Suvákova pozice má v této souvislosti blíže k Foucaultovi, avšak jeho ambicí je ukázat, v jakém smyslu jsou exkurzy do antiky u obou těchto myslitelů významné pro současné promýšlení starosti.

Foucault zmiňuje Patočkův přednáškový cyklus *Platón a Evropa* v kontextu vlastního promýšlení péče o sebe v Platónových dialozích *Alkibiadés I* a *Lachés*. Tyto dialogy zakládají podle Foucaulta dvě velké západní filosofické tradice formulováním odliš-

ných odpovědí na otázku po předmětu sókratovské péče. Dialog *Alkibiadés I*, na straně jedné, je svým důrazem na sebepoznání zakladatelem tradice ontologie a gnoseologie duše. V dialogu *Lachés*, na straně druhé, se předmětem péče stává život sám (*bios*), kdy jde o vztah mezi pravdivým mluvením a filosofickým stylem života, mezi *parrhésiá* a *éthosem*. Patočka zajímá Foucaulta jenom do té míry, do jaké v něm spatřuje ojedinělého představitele filosofické tradice reflektující zakořeněnost západní metafyziky a celé evropské racionality v sókratovském pojetí péče o duši, kterou Patočka nachází v Platónových dialozích. Odbočku k Patočkovi zakončí Foucault tím, že jej bez váhání začlení do západní tradice gnoseologie duše, která má svým důrazem na duši jako předmět starosti blíže k Platónovu dialogu *Alkibiadés I* než k dialogu *Lachés*.<sup>11</sup>

S tím se však Suvák plně nespojuje a předkládaná kapitola má být v jistém smyslu kritickým posouzením Foucaultova unáhleného závěru. I z tohoto důvodu je zřejmě převážná část kapitoly věnována Patočkově koncepci péče o duši. Autor se pokouší číst pozdější fenomenologické práce ze sedmdesátých let, včetně kurzu *Platón a Evropa*, který měl k dispozici Foucault, v kontextu starších Patočkových přednášek k antické filosofii z padesátých let. Už v těchto raných přednáškách nacházíme péči o duši jako základní rys sókratovsko-platónské filosofie, usilující o vnitřní obrodu člověka, která vychází ze zkušenosti

<sup>11</sup> M. Foucault, *Leçon du 22 février 1984*, in: týž, *Le gouvernement de soi et des autres*, II, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983–1984*, Paris 2009, str. 118–119.

ztráty smyslu. Terapeutický charakter sókratovské filosofie nakonec spočívá v ustanovení odlišného vztahování se ke smyslu, který bude sehrávat důležitou roli v pozdějších Patočkových úvahách o dějinnosti a zrodu evropské duchovnosti: „Nemýlíme-li se, pak je toto nalézání smyslu v hledání, které vyplývá z jeho nepřítomnosti, jako novém rozvrhu života smyslem Sókratovy existence. Stálé otrásání naivního povědomí smysluplnosti je novým způsobem smyslu, objevením jeho souvislosti se záhadností bytí a jsoucna vcelku.“<sup>12</sup>

Čtením Patočkových přednášek věnovaných péči o duši ze sedmdesátých let dává Suvák částečně za pravdu Foucaultovi, totiž že Patočku můžeme řadit do filosofické tradice, která pojímá sókratovskou péči z hlediska gnozeologie duše. Oproti Foucaultovi však v Patočkově péči o duši nachází i ryze sókratovský prvek, spočívající v orientaci na úsilí o hledání pravdy, která je postupující kritikou našich původních mínění a domněnek a úsilím o vyjasňování naší vlastní situace.<sup>13</sup> „Vyjasňovanie vlastnej situácie je činnosť, ktorá približuje Patočku k Sókratovi nielen v platónskom či metafyzickom zmysle..., ale aj vo význame, ktorý dáva sókratovskej starosti Foucault: *epimeleia* je skúška seba samého...“ (147). Patočkův fenomenologický projekt filosofie jako terapeutické péče o duši Suvák tedy chápe nejenom jako radikální reflexi skutečnosti, ale jako snahu o vnitřní proměnu člověka, spočívající v hledá-

ní hlubšího životního smyslu. Ten se má projevovat v samotném přístupu k pravdě, která má doprovázet nepřetržitě úsilí o projasňování naší situace.

Základní distinkci mezi Patočkou a Foucaultem autor nakonec sledává v odlišném pojetí dějinnosti, která je do značné míry i příčinou rozdílných pojetí sókratovské péče o sebe. Zatímco Foucault jako „šťastný pozitivista“ brojí proti jakékoli tendenci hledání původního smyslu, a to i v případě jeho zájmu o antické podoby péče o sebe, Patočka sledává v Sókratovi zrod dějinného člověka a základ evropské duchovnosti, spočívající v procesu uskutečňování péče o duši.

Vzhledem k tomu, že vztah mezi Foucaultem a Patočkou bývá interprety obecně spíše přehlížen, je o to víc potěšující, že si autor předsevzal toto téma podrobně rozebrat v předkládané studii. Čtení Patočkových a Foucaultových přednášek umožnilo Suvákovi přistoupit k tématu s obezřetností a pečlivě naznačit místa, ve kterých přístupy obou myslitelů k antické péči o sebe konvergují s ohledem na jejich celkovou filosofii.

Po krátké odbočce k Patočkově se Suvák obrací k dalšímu z podstatných témat Foucaultova pozdního myšlení – vztahu mezi subjektem a pravdou (153–210). Foucaulta v tomto období zajímají antické podoby vztahu k sobě a k druhým, v nichž si jedinec konstituuje imanentní vztah k pravdě, jež se zpřítomňuje v jeho jednání a v celkovém životním postoji. V takto pojatém vztahu „neplatí kauzálna súvislosť

<sup>12</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, str. 55.

<sup>13</sup> Týž, *Platón a Evropa*, in: *Týž, Péče o duši*, II, Praha 1999, str. 149.



medzi poznaním pravdy a pravdivým konaním“ (155), charakteristická pro naše súčasné podoby prístupu k pravde. S pozmenením perspektivy zkoumání moci začátkem osmdesátých let Foucault v antice nachází kromě konstituce vědecko-filosofického režimu pravdy i odlišnou modalitu vztahování se subjektu k pravdě ve formě technologií sebe samého. Studie Vladislava Suváka se zaměřuje především na jednu z těchto technik – *parrhésii*, která se zejména v posledním přednáškovém kurzu *Odvaha k pravdě* (1983–1984) stane pro Foucaulta ústřední při zkoumání kynického způsobu života. Avšak ještě předtím, než se autor dostane ke kynikům, postupně mapuje Foucaultův zájem o *parrhésii* v rámci sókratovsko-platónské tradice i hellénistické kultury sebe samého, které ji pojímali jako jednu z praktik sebe samého: „*parrhésia* je slobodná reč, reč oslobodená od pravidiel a rétorických postupov, reč, ktorá je záväzkom, lebo ten, kto hovorí ‚Hovorím pravdu!‘ sa zaväzuje konať to, čo hovorí“ (160). Filosofická *parrhésia* je jakožto asketická praktika upřímné promluvy realizací praxe svobody právě v té míře, v jaké reprezentuje závazek, jež si ten, kdo říká pravdu, ustanovuje ve vztahu k sobě, čímž zároveň přijímá všechny konsekvence s ní spojené.<sup>14</sup>

Suvákův výklad bychom mohli na tomto místě doplnit a poukázat na to, že Foucaultův vztah k filosofii se během sedmdesátých let značně proměnil. Filosofie už není jako v *Řádu diskursu* pojata jako jeden ze systémů vyloučení, nakořik popírá vztah

pravdy k moci, ale jako místo praxe svobody, kde se jedinec ustanovením specifického vztahu k pravdě formuje jakožto subjekt kritiky. Jak podotýká autor „*Základná funkcia parrhésie* nie je demonštrácia pravdy, ale kritika – kritika účastníkov rozhovoru aj samotného hovorcu“ (162).

Subjekt kritiky *par excellence* Foucault nakonec objeví ve zcela jedinečné formě kynické *parrhésie*, kterou pojme jako „etické zavřenie politickej parrhésie a radikalizáciu sókratovskej irónie“ (177). Právě v ní podle autora Foucault nachází možnosti odporu vůči stávajícím formám nadvlády i nové formy estetiky existence vycházející z asketického vztahu k pravdě. Suvák zdařile explikuje nejenom genealogické analýzy kynické *parrhésie* z přednáškových kurzů z osmdesátých let, ale čtenáři rovněž přibližuje důvody, proč právě kynický způsob života zajímá mezi ostatními antickými formami sebe-vztahu pro Foucaulta tak význačné místo. Podle autora Foucault v antickém kynismu nachází filosofický způsob života a přístupu k pravdě, který se obejde bez řešení tradiční dichotomie mezi teorií a praxí. *Parrhésia* umožňuje konstituovat vztah k pravdě jako eticko-politický závazek spjatý s celkovým způsobem života, ve kterém Foucault podle Suváka nachází novou formu etického sebe-vztahu a politické kritiky, která se z naší společnosti téměř vytratila.

V závěrečné části Suvák osvětluje Foucaultův zájem o antické formy sebe-vztahu v širším kontextu dějin

<sup>14</sup> M. Foucault, *Leçon du 12 janvier 1983*, in: týž, *Le gouvernement de soi et des autres*, str. 61–62.

praktikování subjektivity: „Foucaultovým zámerom nie je vypracovať históriu starosti o seba, ale problematizovať súčasné podoby vzťahu k sebe na pozadí toho, ako sa tento vzťah problematizuje v grécko-rímskej a ranokresťanskej kultúre“ (220). Podobným argumentem se autor pokouší vyvrátiť i kritické námitky Pierra Hadota,<sup>15</sup> pokud jde o Foucaultovo čtení antických textů, které považuje za příliš moderní: „Na obranu Foucaulta by sme mohli povedať, že jeho záujem o antickú etiku je skôr genealogický než historický“ (214). I přesto, že Suvák přiznává argumentům Pierra Hadota jistou oprávněnost, pokouší se především nastítnit Foucaultovu perspektivu a obhájit jeho přístup k antice jakožto součást genealogie moderního subjektu.

Ve zbývajících částech závěrečné kapitoly (219–230) dává autor do vzájemné souvislosti tři hlediska, kterými Foucault rámcuje svoje historicko-kritické analýzy v osmdesátých letech: tematizace historických forem sebe-vztahu, genealogie moderního subjektu a kritická ontologie přítomnosti. Z početných pozdních článků a rozhovorů, které Foucault poskytl v posledních letech svého života, vyplývá, že svoje studie o šílenství, vězení a sexualitě pojímá jako součást

širšího projektu kritické ontologie přítomnosti, která by měla obecně rámcovat historicko-kritické analýzy pravdy, moci a subjektu.<sup>16</sup> Návaznost na Immanuela Kanta a jeho odpověď na otázku *Co je osvícenství?* je v tomto ohledu zcela zásadní: „kritickou ontologii nás samých třeba chápat jako postoj, *éthos*, jako filozofický život, kde kritika toho, čo sme, je zároveň historickou analýzou hraníc, ktoré sa pred nás kladú, i pokusom o ich prekročenie“.<sup>17</sup> Filozofický *éthos*, k němuž se hlásí i sám Foucault v návaznosti na zmíněný Kantův text, je podle Suváka „historicko-praktická skůška hraníc, ktoré môžeme prekračovať, práca vykonaná nami samými na nás samých ako slobodných bytostiach“ (230). Na rozdíl od Kanta se však Foucault nepokouší stanovit univerzální podmínky možného poznání ani vymežit jeho hranice. Foucault se umísťuje na samotnou hranici, která pro něj nemá jiný než sociální význam, a analýzou historických podmínek její možnosti se pokouší problematizovat zdání její přirozenosti.<sup>18</sup> V tomto kontextu nás autor rovněž vybízí k hledání etického rozměru Foucaultových genealogických zkoumání moderního subjektu. Ten se podle něj pohybuje mezi „históriami formovania subjektu a možnosťami jeho budúcich trans-

<sup>15</sup> P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris 2001, str. 335–337.

<sup>16</sup> M. Foucault, *O genealogii etiky. Nástin rodícího se díla*, in: H. Dreyfus – P. Rabinow, *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, přel. J. Hasala a kol., Praha 2002, str. 349.

<sup>17</sup> Slovenský překlad: M. Foucault, *Čo je osvietenstvo?*, in: *týž, Moc, subjekt a sexualita*, přel. M. Marcelli, Bratislava 2000, str. 96.

<sup>18</sup> Tamt., str. 92.

formací“ (230). Můžeme doplnit, že kritika přítomnosti je pro Foucaulta v jistém smyslu praxí svobody, která se uskutečňuje tím, že problematizuje stávající režimy pravdy a technologie vládnutí.

Kniha Vladislava Suváka je navzdory několika zanedbatelným výhradám kvalitní a přehlednou studií vyjasňující důležitá témata Foucaultova pozdního myšlení. Autorova erudice se projevuje znamenitou obe-

známeností s korpusem Foucaultova pozdního díla, které mu umožňuje detailně zmapovat jednotlivé posuny na rovině Foucaultova promýšlení antic-  
kých pojetí vztahu k sobě. Recenzovaná publikace dostává nárokům, které si autor v úvodu knihy stanovuje, a proto ji doporučuji každému, kdo má zájem zorientovat se ve Foucaultově pozdním myšlení.

*Simona Raševová*

André Comte-Sponville

## DUCH ATEISMU

Praha (Filosofia), přel. H. Fořtová, 2020, 220 str.

Ateismus se může na první pohled jevit jako osvobozující pozice: netřeba dál trvat na existenci zázraků, Boha a dalších bytostí, které nelze vidět, a člověk není nijak povinen účastnit se náboženských rituálů. V oblasti myšlení je však na ateismus kladen požadavek: to, co věřící hájil, musí ateista – na rozdíl od někoho, komu se dnes říká agnostik – popírat. A co víc, musí popírat nejen jedno, ale všechna náboženství. Stejně tak platí, že pokud si chce ateista zachovat vztah ke spiritualitě a nebýt v jejích věcech pouze popíračem, musí si hlídat, co všechno mu jeho ateismus v této oblasti umožňuje a co nikoli.

Potřeba definitivně otázku víry rozřešit vede tradičně mnohé věřící ke snaze potvrdit víru ze světa – „Tak dokonalý, pestrý, účelně uspořádaný svět přece musí mít Stvořitele!“ –, zatímco mnohé ateisty vede ke snaze víru ze světa popřít – „Rozmanitost je vysvětlitelná evolucí, takže Bůh neexistuje.“ Právě tato rozepře vedla André Comte-Sponville k sepsání knihy *Duch ateismu (L'Esprit de l'atheisme, 2006)*, která je od loňského prosince díky Haně Fořtové dostupná i v českém překladu. Comte-Sponville zde působí jako vskutku „dospělý“ intelektuál. Nikoli proto, že „vyrostl“ ze svého

křesťanství a přešel k ateismu, což ve své knize vícekrát přiznává, ale proto, že *Ducha ateismu* píše s vědomím nerozřešitelnosti otázky víry a ateismu. Coby ateista tedy svou knihu nepíše s cílem potírat náboženství, ale s dobrou vůlí být ve smíru s každým jeho nefanatickým projevem – právě proto je jeho kniha dnes velmi potřebná. Comte-Sponville je pak dospělý intelektuál také proto, že knihu píše na základě potřeby zodpovědně zvolit mezi vírou a ateismem a jako filosof přispět k řešení problémů, jako jsou fanatismus či nihilismus.

I když kniha nese podtitul *Úvod do spirituality bez Boha*, neklade si za cíl pouze navrhnout spiritualitu pro ateisty: to je úkolem až poslední ze tří částí spisu, kde také autor poprvé objasňuje, co vůbec spiritualitou míní. První část Můžeme se obejít bez náboženství? chce jednak řešit hrozby náboženského fanatismu a bezbožného nihilismu, jednak obhájit ateismus jako pozici, která neškodí morálce a společenskému soužití. Jakmile tento problém Comte-Sponville probere, může se v druhé části Existuje Bůh? zabývat jak nerozřešitelností otázky víra vs. ateismus, tak svým vlastním rozhodnutím pro ateismus. Odpovědí na otázky „Můžeme se obejít bez náboženství?“ „Existuje Bůh?“ a „Jakou spiritualitu pro ateisty?“ se pak autor chce zapojit do „boje za osvícenství“ (15),<sup>1</sup> což je v jeho pojetí „boj za svobodu“, ale také „za toleranci, za odlišení církve od státu, za svobodu věřit a nevěřit“.

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

„Záměrně jsem chtěl,“ píše autor v předmluvě, „aby bylo [toto dílo] stručné a přístupné – abych šel co nejpřímější cestou k tomu zásadnímu a abych se obrátil na větší počet lidí. Zdálo se mi, že otázka je naléhavá. Učenost a spory odborníků mohou počkat; svoboda ducha nikoliv“ (16). Naléhavost je v autorově tónu patrná a není se čemu divit. Boj, o němž píše, probíhá i patnáct let po sepsání *Ducha ateismu*: v době, kdy jsem knihu začínal číst, se ve Francii řešila nevěle některých muslimských organizací podepsat tzv. „chartu republikánských hodnot“ – tedy dokument zaměřený především proti radikálnímu islamismu a politickému islámu. V naší zemi, ke které nyní Comte-Sponvillova kniha promlouvá, se však boj za odluku církve od státu nezdá být tak naléhavý: místo debaty o jisté „chartě hodnot“ zde spíše probíhaly diskuse o zdanění církevních restitucí, přičemž namísto je možná spíše boj za odluku státu od církve. „Učenost“ tak protentokrát snad čekat nemusí.

V první části nazvané Můžeme se obejít bez náboženství? autor nejprve podává vlastní vymezení náboženství. Comte-Sponville se přiklání k myšlence, že takzvaná náboženství bez Boha (buddhismus či taoismus) „jsou více směsí spirituality, morálky a filosofie“ (22). Náboženství pak v jeho pojetí není „jakýkoli organizovaný celek víry a rituálů týkajících se posvátných, nadpřirozených a transcendentních věcí“, jak to navrhuje klasická Durkheimova definice, ale spíše celek týkající se „především jednoho či několika božstev, víry a rituálů, které sjednocují v jednom morálním či duchovním společenství ty, kdo se

s ním identifikují nebo jej praktikují“ (24). Toto vymezení autorovi umožňuje potýkat se především s klíčovými monoteismy v kontextu západní civilizace – judaismem, křesťanstvím a islámem – a pominout jiné duchovní tradice, jako jsou právě buddhismus či taoismus. V knize je přítomné očividné, že hlavním „prototypem“ náboženství je pro autora jeho bývalé vyznání, tedy křesťanství.

Otázku, zda se obejdeme bez náboženství, pokládá Comte-Sponville dvakrát. Nejprve s ohledem na jednotlivce, následně s ohledem na společnost.

Má-li náboženství vztah k jednotlivci, je podle autora jeho silou poskytnutí útěchy tváří v tvář smrti. Comte-Sponville však zamítá představu, podle níž náboženství jednotlivci v jeho vlastní smrti něco ulehčuje, protože peklo, jehož vizi před nás náboženství kladou, je horší než nicota, která navíc z definice nijak hrůzná není – ruší všechna utrpení i strachy, tedy i strach ze sebe samé. Stále však podle autora existuje úzkost z nicoty, kterou není tak lehké odstranit epikúrovským „smrt se nás netýká“, a víra nabízí vyhlídku na věčnost. Proto bude pro celou koncepci důležitá Comte-Sponvillova představa spirituality, která věčnost nakonec nabídne také, i když ne v takové podobě, aby nás upokojila po smrti blízkého. Zde autor explicitně přiznává, že ateismus oproti náboženství nenabízí útěchu. Ateistické náhražky náboženských rituálů selhávají – přinejmenším v případě pohřbu. Tvrdí-li tedy Comte-Sponville, že se jednotlivce bez náboženství nakonec *může* obejít, opírá toto tvrzení především o své osobní svědectví

a svědectví jiných, podle nichž se člověk bez náboženství obejde.

Pokud jde o vztah náboženství ke společnosti, podle autora nás dějiny učí, že je možné obejít se bez náboženství v užším smyslu – dokazují to východní civilizace s „náboženstvími“ bez bohů. „Zůstává však faktem, že žádná společnost se nemůže obejít bez pouta, bez spojení“ (32). Spojení přitom autor vymezuje jako „sdílení“: „sdílení znamená podělit se bez dělení“ (34), tj. jednotlivci ve společnosti se podílejí na jednom systému hodnot a principů, na morálce. To, že si takový systém v každou chvíli netvoříme, nýbrž že ho dědíme a třeba i kriticky na něj navazujeme, chápe autor jako „věrnost“. „Věrnost je to, co zůstane z víry tehdy, když jsme ji ztratili“ (40). Aby společnost byla společností, potřebuje tedy mít tyto dva prvky. A jedinec je bez nich buď nihilistou, nebo fundamentalistou – a každopádně barbarem. Comte-Sponville přitom absenci zakotvení hodnot v Bohu jako zásadní problém nevidí: „Upřímně: potřebujete věřit v Boha, abyste si mysleli, že je upřímnost lepší než lež, statečnost lepší než zbabělost..., spravedlnost lepší než bezpráví, láska lepší než nenávisť?“ (41).

K řečenému dodejme, že opravdově se ztotožnit s opakem – tj. s tvrzením, že například k upřednostňování lásky před nenávisť je nutná víra v Boha – by zřejmě vyžadovalo určitého génia. Comte-Sponville se však vypořádává s problémem příliš lehce. To je patrné na jeho shrnutí celé věci do jednoduché opozice: 1) buď bez Boha z křesťanského Západu nic nezbyvá „a v tom případě běžte spát“ (46), tj. Západ je pro vás mrtvý, umí-

rající či unavený, nebo 2) něco zbývá a v tom případě žádný problém neexistuje – hodnoty jednoduše dědíme. Vidí-li čtenář společně s autorem na prvním místě hrozbu volného pole pro boj dvou barbarství (nihilismu a fundamentalismu), rád „věrnost“ a „sdílení“ přijme jako celkem neproblematickou alternativu. Čelíme-li vážné hrozbě, je důležité se pro jednu z alternativ, tj. pro Boha, nebo děděnou hodnotu, zodpovědně rozhodnout.

„Věrnost“ má pak podle autora vždy přednost před vírou: dát přednost víře podle něho znamená „obětovat jistě lidstvo pouze nejistému Bohu“ (48). Pokud podle něho tento princip akceptují jak křesťan, tak ateista, ukazuje se, že se mají na čem shodnout, mají co sdílet, a to je nakonec důležitější než samotná víra. „Věrní“ jsme pak především morálce, tu si nevybíráme a ta je podle autora křesťanská. Po zbytek první části tak autor představuje to, co nazývá „křesťanským ateismem“. Ptá se po odlišnostech věrného křesťana a věrného ateisty veden třemi Kantovými otázkami, totiž co mohu poznat, co mám konat, a v co mohu doufat.

Z hlediska poznání není mezi věrným křesťanem a věrným ateistou rozdíl: ani jeden Boha přísně vzato nepoznává. Z hlediska morálky podle autora také rozdíl neexistuje – alespoň ne podstatný: ke změně úhlu pohledu dochází pro ateistu například v otázce potratů. Autor pak obecně o morálce ateistů uvádí, že ani není-li Boha, není vše dovoleno, „neboť já sám sobě vše nedovoluji“ (58). To však nebrání tomu, aby ateistu nespádělo toto nihilistické „pokušení postmoderny“ (61) a to společně se sofistickým „nic není pravda“.

Obrana proti obojímu je podle autora také k dispozici: totiž racionalismus a humanismus, které dohromady stojí v základu osvícenství (64–65). Osvícenství však může podle autora čtenáři připadat jako nedostačující z hlediska duchovních otázek, a proto, aby tento nedostatek doplnil, píše Comte-Sponville knihu právě o spiritualitě.

Přípravou na výklad spirituality je už odpověď na Kantovu třetí otázku: v co mohu doufat? Ta zní pro ateistu jasně: v nic, zatímco věřící smí doufat ve vše. Ateista by se proto měl vzdát jakéhokoli doufání v něco, co by mohlo být, a netoužit po tom, co není v jeho moci (Comte-Sponville zde nezapře vliv stoicismu, a hlavně svého oblibence Spinozy), a naopak přenést pozornost na to, co má nyní. Vztah k tomu, co může být, má být nahrazen vděkem za to, co je, a radostí z toho. Autor tento postoj nazývá „radostnou beznadějí“.

Pominu detaily a anekdoty, jimiž autor svůj výklad v první části dokresluje, a přejdu rovnou k části druhé: Existuje Bůh? Autor zde pokorně předesílá, že uvedenou otázku rozhodnout nemůže, a tak spíše proto, aby dosvědčil, že jeho přihlášení se k ateismu je poctivé, uvádí šest důvodů – tři negativní, tři pozitivní –, proč on sám v Boha nevěří. Jeho důvody nejsou nijak originální, podány jsou tu méně, tu více precizně, avšak ateistovi bezesporu poskytují dobrý sumář, který může dále podrobněji rozvíjet, a věřícímu zase mohou sloužit jako východisko k polemice. Tyto důvody nyní stručně představím.

První z negativních argumentů je pojmenován Slabost „důkazů“: tradiční důkazy Boží existence podle autora

nedokazují existenci Boha, ale spíše poukazují na meze našeho myšlení. Druhý negativní argument spočívá v tom, že nemáme-li s Bohem vlastní zkušenost (a autor tvrdí, že ji sám nemá), nemáme důvod v něj věřit. Námitku v podobě nauky o skrytém Bohu Comte-Sponville z několika důvodů odmítá, např. proto, že Bůh, jež nazýváme milujícím Otcem, by jakožto skrytý byl spíše „otcem krkavčím“. Třetí negativní důvod: Bůh slouží či sloužil také jako teoretické vysvětlení světa. Comte-Sponville ale poukazuje na to, že v takovém případě se to, čemu nerozumíme, vysvětluje něčím, čemu nutně rozumíme ještě méně.

První ze tří „pozitivních“ Comte-Sponvillových argumentů proti víře v Boha vychází z poukazu na přemíru zla ve světě. Víru v Boha Stvořitele je podle autora sice možné hájit na základě mýtu o dědičném hříchu, případně argumentem, že přítomnost zla je „daň“ za stvoření, nebo si lze dokonce pomoci pojmem „slabého“ či „nemohoucího“ Boha. Všechny tyto formy obhajoby se ale zdají být jen slabou záplatou na zkušenost zla ve světě – nejde tu jen o události, jako byl holocaust, z nichž lze vinit svobodné aktéry, ale také fenomény jako vrozené genetické vady, hroznivé nemoci a nakonec i krutost v řádu přírody.

Druhý pozitivní argument je zřejmě autorův nejosobitější: nazývá jej „lidská průměrnost“. Comte-Sponville doznává, že o lidstvu – a pokorně z něj nevyjímá sebe samého – nemá příliš vysoké mínění. Nejde o to, že by autor považoval lidský rod za zlý od základu, nicméně lidé jsou podle něho nesnesitelně průměrní. Podle auto-

ra sice existovali i výjimeční jedinci – uváděni jsou např. Michelangelo, Mozart, Shakespeare a Einstein –, ale vcelku lze lidstvo obtížně považovat za geniální výtvar geniálního Stvořitele – a co teprve tvořil-li člověka „k obrazu svému“.

V posledním pozitivním argumentu pojmenovaném Touha a iluze pak Comte-Sponville nalézá v Bohu víry to, po čem nejnvtitřněji toužíme (snad i to, po čem vůbec nejnvtitřněji toužit lze): „Nekonečno lásky, spravedlnosti, pravdy...“ (33). Ale náboženství, které takového Boha nabízí, je podle něho podezřelé: jako by si člověk vytvořil iluzi šitou přesně na míru svých nejhlubších přání. A věřit, že věci se mají tak, jak to zrovna odpovídá našim touhám, zavání podle něho pošestilostí.

Poslední část *Ducha ateismu*, nazvaná Jakou spiritualitu pro ateisty?, je podle autora nejdůležitější. Spiritualitou Comte-Sponville nazývá „život ducha“, přičemž „duch“ je „schopnost myslet, vztahovat se k pravdivému, univerzálnímu nebo k smíchu“ (146). Duch je tedy tomu všemu otevřený – a zatímco metafyzika je myšlením této otevřenosti, spiritualita je jejím prožíváním, pocitováním a praktikováním (147). Z tohoto výměru je patrné, že spiritualita Boha nepotřebuje. Podle autora je překvapivé, že jsme si na Západě začali myslet, že „náboženství“ a „spiritualita“ jsou synonyma. Tak tomu ale vůbec není! (151). Být ateistou znamená „popírat, že absolutno je Bůh“ (148), znamená to popírat transcendenci absolutna. Nelze ovšem popírat i samo absolutno? To se autorovi zdá nemožné: „Celek všech podmínek je nutně bezpodmínečný, celek všech vztahů je nutně absolutní, celek všech

hledisek žádným hlediskem není“ (148). Celek se v tuto chvíli stává klíčovým pojmem a možná také klíčovou slabinou autorovy koncepce.

Možnost spirituality pro ateisty je tedy vysvětlena a nadále jde jen o to, jak má vypadat, jaká má být. Nejde pouze o etickou úroveň věrnosti a sdílení: „je třeba jít dále nebo výše: ve své krajnosti se spirituální život dotýká mystiky“ (152). Co se ale mystikou míní? Comte-Sponville cituje Wittgensteina: „Něco je přece nevyslovitelné. To se *ukazuje*, je tím, co je mystické.“ A připojuje: „Mystické není to, *jak* svět je, *nýbrž* to, *že je*“ (152). Jestliže se pak v metafyzice ptáme po takto chápaném bytí, ve spiritualitě je zakoušíme.

Následně chce autor takovou zkušenost popsat. Nejdůležitějším vodítkem k ní je pro něj tzv. oceánský pocit, pocit vedoucí i ke změněnému stavu vědomí. Píše o něm Romain Rolland a následně Freud (ten mj. upozorňuje, že jej nikdy nezažil). Co to je za pocit? „Znamená to zakoušet sebe sama s celkem“ (160). Zakoušet se s celkem jako jednota. V tomto pocitu ztrácí smysl mluvit o štěstí i absurditě, ani jedno v tu chvíli není tématem, problémem, otázkou.

Takovou zkušenost nazývá autor mystickou a snaží se popsat svou první zkušenost tohoto druhu: ačkoli jde o „zážitek ticha“, nemělo by to podle něho bránit pokusu o ní promluvit, hledat pro ni slova – zde autor spatřuje svůj postoj v opozici k Wittgensteinovi („O čem se nedá mluvit“ atd.) či Lao-c'ovi („Tao je nevyslovitelné“). V devíti podkapitolách pak rozvádí charakteristiky své zkušenosti. Ta se ukazuje jako zkušenost nepřítomnosti



ega a toho, co s sebou ego nese: obeznámenost s věcmi, jazyk, myšlení i dogmata a společenské normy. Vše v této zkušenosti proto náhle působí jako nové a jako simultánní: zmizela časovost – předjímání budoucnosti a podržování minulosti – a v tomto smyslu je také zakoušena věčnost a v důsledku i pokoj. V této zkušenosti pak podle autora přijímáme v lásce svět takový, jaký je.

Následující podkapitoly mají už spíše dodatkový ráz, v jedné z nich například Comte-Sponville dovozuje, proč jsou mystikové vzdáleni náboženství a vlastně i Bohu. Podstatná je podkapitola Spiritualita pro všední den, kde si autor klade otázku, zda výše popsaná zkušenost stačí k založení spirituality. Poznává, že se jedná o zkušenost výjimečnou, kterou mnozí v životě ani nezažijí, a proto na svou otázku odpovídá negativně. Mystická zkušenost, označená také jako „vrchol žití“ (200), pak sice může posloužit jako cíl, kritérium či vodítko pro spiritualitu, která se může projevat i tak, že se této zkušenosti přibližuje. „Avšak“, dodává autor, „ten, kdo ji [zkušenost], byť jen jednou dosáhne, uvědomí si v tomtéž okamžiku, že ji nikdy neopustil a že ji nikdy neopustí“ (200). Je vlastně překvapivé, že „zpětný“ vliv mystické zkušenosti na život ateisty a na vztahy *mezi* ateisty autor více nerozvádí – nejednalo by se snad o něco přináležejícího ke spiritualitě, avšak něco jiného řádu než „jen“

věrnost a sdílení hodnot a morálky? Sdílenou spiritualitu nakonec nabízí náboženství a v tomto ohledu by proti ateismu získalo pomyslný bod, podobně jako tomu bylo v případech útěchy při úmrtí blízkých.

Comte-Sponvillovu koncepci etiky a spirituality lze srovnat s naukou filozofa, kterého on sám překvapivě skoro necituje, totiž s Aristotelem jakožto autorem *Etiky Nikomachovy*. Ohledně tohoto spisu existuje interpretační spor: je blažeností *pouze* kontempace, nebo je blažeností kontempace *ve spojení* s občanskými ctnostmi?<sup>2</sup> Ať tak, nebo onak, Aristotelés míní, že bez kontempace jedinec blaženosti nedosáhne. Comte-Sponville zastává podobnou tezi ohledně spirituality, bez níž má být blaženost nemožná (mystická zkušenost je v *Duchu ateismu* mimochodem také nazvána kontemplací). To vysvětluje, proč autor přikládá spiritualitě takovou důležitost.

Zdá se nyní, že spiritualita, o níž autor hovoří, není dostupná pro každého: přinejmenším není zjevné, zda se takto chápaný spirituální život otevře tomu, kdo nezakusí absolutno. Toto však jistě není argument proti uvedené koncepci: platí pro svět, který podle autora nebyl stvořen pro člověka – a ostatně ani u Aristotela nemohl blaženosti dosáhnout každý.

Jednou z věcí, které však lze hodnotit kriticky, je lehkost, s níž se Comte-Sponville vyrovnává s některými otázkami – je to zřejmě důsledek

<sup>2</sup> Srv. např. J. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, in: *týž, Essays on Plato and Aristotle*, Oxford 1997, str. 179–200; R. Heinaman, *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, in: *Phronesis*, 33, 1988, str. 31–53; D. Reeve, *Beginning and Ending with Eudaimonia*, in: R. Polansky (vyd.), *Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York 2014, str. 14–33.

autorovy snahy oslovit co nejširší veřejnost. Například představa spirituality je podle autora určena mystickou zkušeností jako vrcholem života. Je to určitý úběžník, k němuž se máme přibližovat. Kdo však onu zkušenost neučinil, ten nemůže vědět, k čemu se ve skutečnosti má blížit. Musí tedy na onu zkušenost čekat jako na vykoupení: věčnost je sice podle autora nyní, ale v Království ještě nejsme. Kýžená spiritualita imanence zde tedy naráží na zásadní problém.

Otázka, zda je spiritualita možná bez oceánské zkušenosti, má pak ještě jednu dimenzi: Ona mystická zkušenost je *zkušenost*, a zažil-li ji někdo, nelze ji podle autora v jistém smyslu zpochybnit – lze jen věřit, že sám mám zkušenost stejnou či podobnou nebo že o ní mám alespoň odpovídající představu. V tomto ohledu více činit nelze. Dodejme však, že se lze přít o slovech, která o ní byla vyřčena – a která Wittgenstein zakazoval říci –, a způsobu, jakým je pojednána, a především myšlena. Předložit jinou formulaci oné zkušenosti totiž také v důsledku znamená – pokud se držíme Comte-Sponvillova modelu – předložit jinou formulaci spirituality. Pokud však tvrdíme, že jiná formulace je v rozporu s formulací druhého, neznamená to nakonec také tvrdit, že se jeho formulace na svém předmětu, tj. oné zkušenosti, něčím provinila, resp. že jí v něčem neodpovídá?

Slabé místo Comte-Sponvillovy charakteristiky mystické zkušenosti spatřuji v tom, že je vlastně příliš restriktivní. Cesta, kterou se k ní dostáváme, vede přes Celek, případně absolutno, případně podobně scelující element. Podle Comte-Sponvilla

si sice můžeme pro absolutno vybrat vlastní pojem (bytí, příroda, vznikání), ale pokaždé má jít zjevně o pojem určitého Celku. Celek přitom není jen důležitým pojmem v Comte-Sponvillově charakteristice mystické zkušenosti, je i samotným vodítkem pro její charakterizaci. Problematickým bodem této kategorie však je, že celek není dán. Autor sám odkazuje na Kantovu *Kritiku čistého rozumu*, podle níž platí, že každá snaha myslet celek ústí do antinomií. Proto chce autor místo myšlení celku hovořit o své zkušenosti celku. Když však vztáhneme na Comte-Sponvillov popis této zkušenosti opět prosté uvažování, dospíváme k určitému paradoxu. Na jedné straně totiž autor hovoří o splynutí se světem, na druhé straně o *svých* konkrétních zkušenostech a konkrétních zkušenostech dalších jedinců. Lze však v tomto případě, kdy je individuální já zakoušejícího stále ve hře, hovořit o splynutí?

Možná právě proto není „oceánský pocit“ přístupný každému: je to tím, že ne každý je schopen nějakou svou výsadní zkušenost zpětně reflektovat jako zkušenost celku či jednoty s celkem. Možná jeho citlivost není takové zkušenosti otevřena – jednoduše to pro něho není možné. Comte-Sponville však ve svém „systému“ kategorii Celku nezdůvodněně přijímá, bere ji jako východisko, přičemž ateistům nabízí spiritualitu spinozovského rázu či spiritualitu blízkou východním náboženstvím: „Být ateistou neznamená popírat existenci absolutna; znamená to popírat jeho transcendenci, jeho spiritualitu, jeho zosobnění – znamená to popírat, že absolutno je Bůh“ (148). Je na místě otázka, zda by byl spirituální

život bez předpokladu Celku možný, vztah k němu, upuštění od prosazování  
zda by bez něj byla Comte-Sponvillo- sebe samého.<sup>3</sup>  
va slova planá. Ve skutečnosti by zbý-  
valo mnoho: přijímání světa, otevřený

*Vojtěch Kinter*

---

<sup>3</sup> Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

## ZA JANEM SOKOLEM

V úterý 16. února odešel ve věku nedožitých osmdesáti pěti let profesor Jan Sokol, filosof, vysokoškolský učitel, překladatel, disident a politik.

Je těžké vyjmenovat, kým vším Jan Sokol byl – ten výčet by byl dlouhý, i kdyby se měl omezit jen na seznam povolání, která v různých etapách svého života zastával. Zdá se až neuvěřitelné, že někdo dokáže uspět v tolika tak různých profesích. Jan Sokol začal řemeslem – vyučil se zlatníkem a pracoval jako jemný mechanik. Jakkoli byl k řemeslu donucen režimem, který mu nedovolil studovat, vzpomínal na ně rád. A ačkoli je pak opustil, smysl pro poctivost ve všem, co dělal, a přesnost a preciznost, kterou zlatník musí mít, mu zůstaly: i když pracoval se slovem – i tehdy byl přesný a precizní.

Na vysokou školu se nakonec přece jen dostal: nejprve sice jen do dílny Fakulty technické a jaderné fyziky Univerzity Karlovy, kde se podílel na stavbě lineárního urychlovače, později jako dálkový student Fakulty matematicko-fyzikální. To už ale pracoval ve Výzkumném ústavu matematických strojů, kde vedl vývoj programových systémů. Ačkoli sám obor nevystudoval, byl v něm dobrý, ba vynikající, a to ve své době nejen v rámci naší republiky. Proto mohl vést a učit ostatní kolegy. A mimo jiné i proto ho nevyhodili z práce po podpisu Charty 77: jako programátora ho potřebovali. (Ovšem samozřejmě nejen jeho, VÚMS byl útočištěm pro více tehdejšímu režimu názorově nepohodlných lidí.)

První publikace Jana Sokola nebyly filosofické, ale týkaly se právě programování a operačních systémů. Vedle těch úzce odborných napsal i popularizační knížku *Jak počítá počítač*, která vyšla také v němčině a maďarštině. Nejen ve filosofii, ale též v otázkách technických se snažil o srozumitelnost i pro široký okruh nezásvěcených. Možná v tom byl první náznak učitele, kterým se později stal. Sám rád přicházel věcem na kloub a uměl vysvětlit, jak fungují. Snad v tom byla jeho vrozená zvědavost, možná to bylo i díky jeho dědečku Nušlovi, matematiku a astronomovi, který jej hodně ovlivnil a na kterého často a rád vzpomínal. Ten ho také na Ondřejovské hvězdárně zasvěcoval do tajů různých astronomických a geodetických přístrojů, z nichž některé dokonce sám vymyslel. Jan Sokol byl schopný vysvětlit princip fungování ledasčeho, vnímal a reflektoval ale také změnu, resp. předěl, který během jeho života nastal – totiž že už ani při nejlepší vůli není běžný člověk schopen pochopit princip strojů a přístrojů, které užívá a s nimiž zachází. Ostatně nejen uživatel, ale ani ten, který konstruuje určitou část technických zařízení, není schopen porozumět tomu, jak funguje celek. Jan Sokol ovšem dokázal vysvětlit mnohé.

Příznávám, že mi to imponovalo – a nejen pokud šlo o techniku moderní. Daleko spíše jsem obdivovala, jak se vyzná v již dávno nepoužívaných postupech starých zeměměřičů a astronomů, kteří se dobrali tak neuvěřitelně přesných údajů. V postupech, které byly znamením vstupu do světa geometrického, v němž byl doma i Jan Sokol. Možná opět díky dědečku Nušlovi, a ostatně i dědeček Sokol byl matematik.

Jan Sokol měl matematiku rád a hlavně věděl, jak je v životě důležitá. I proto byl přesvědčeným zastáncem povinné maturitní zkoušky z matematiky, byť by mělo jít jen o samotné základy této disciplíny. Dobře věděl, jak se různé hry s čísly dají snadno zneužít, a sám jim rozhodně nepodléhal. Jan Sokol byl matematikem, ale nefascinoval ho svět věčných geometrických jsoucen. Přiznám se, že mě to kdysi v jednom našem rozhovoru překvapilo, ale to jsem ho tehdy ještě málo znala. Později mi došlo, že na tom nic překvapivého nebylo. V centru zájmu Jana Sokola byl vždy člověk; matematický svět dokonalý, ale neživý, mu nijak neučaroval. Snad i proto studium matematiky nedokončil – převážil zájem o obory humanitní. V době svého dálkového studia na Matematicko-fyzikální fakultě se již pohyboval v prostředí bytových seminářů, podílel se na připravovaném ekumenickém překladu Bible a překládal v tehdejších Čechách nedostupné a neznámé autory, jako byli Pierre Teilhard de Chardin, Maurice Blondel, Claude Tresmontant, Carl Friedrich von Weizsäcker, Karl Rahner nebo mistr Eckhart – to však zdaleka není výčet všech autorů, jejichž knihy Jan Sokol přeložil. Dohromady jde o obrovský kus práce, který zvládal samozřejmě vedle svého hlavního pracovního úvazku ve VÚMS.

Zásadní zlom do života Jana Sokola přinesl rok 1989, po kterém se, ostatně jako mnozí jeho přátelé, stal z disidenta politikem: v prvních svobodných volbách byl zvolen poslancem, byl předsedou poslaneckého klubu Občanského fóra a stal se místopředsedou Sněmovny národů Federálního shromáždění. Ačkoli v následujících volbách, tedy v roce 1992, již spolu s Občanským hnutím, za něž kandidoval, neuspěl, jeho stopa ve formování naší polistopadové politické kultury byla, domnívám se, výrazná. Do vysoké politiky se ještě dvakrát vrátil: nejprve v roce 1998 coby ministr školství v Tošovského vládě a poté jako protikandidát Václava Klause v prezidentských volbách v roce 2003. Na tom, že kdyby býval vyhrál, mohla se naše země ubírat nepoměrně lepší cestou, se dnes mnozí shodneme. Ale Jan Sokol se z politiky nevytratil, člověkem v pravém slova smyslu politickým nepřestal být, naopak: *polis* a správa věcí veřejných ho zajímaly, orientoval se v nich a promlouval k nim. Politiku chápal jako „jednání s lidmi o veřejných věcech“ a v tomto smyslu ji neopustil nikdy: vždy byl ochoten do debaty přispět a jeho hlas nám bude chybět – zazníval totiž ve veřejném prostoru k aktuálním problémům, jasně a moudře, s nadhledem i trochou humoru.

Nutno připomenout, že jakkoli ho mnohé události posledních let, zejména na naší domácí politické scéně, zrovna netěšily, zůstával i v tomto ohledu optimistou. Nebyl z polistopadového vývoje zklamaný. Jednak proto, že, jak sám říkal, nečekal ráj na zemi a jeho očekávání byla v tomto ohledu střídmá a realistická, jednak proto, že byl člověkem bytostně pozitivním a nikdy si nenechal zastínit to dobré, co přece jen kolem sebe vždy máme, jen mnohdy nevidíme. A samozřejmě v tom hrála roli i jeho zkušenost a srovnání s režimem totalitním. Nepamatuji si, že by někdy naříkal – nadáváním na poměry čas neztrácel. Nebyl zvyklý jen čekat, co přijde; snažil se něco dělat a posouvat stav k lepšímu alespoň tam, kde na to stačil – ať už šlo o jeho nejbližší okolí, nebo o záležitosti veřejné. Debaty neodmítal a jezdil na různá setkání. Mnoha lidem se vybaví typická postava

Jana Sokola s černým baretem krácející zpravidla pěšky od nádraží... Diskutoval zejména o tématech, která mu ležela na srdci – snažil se argumentovat a vysvětlovat je lidem z různých sociálních, názorových či vzdělanostních skupin. Znepokojovala ho demagogie některých současných politiků založená na práci s lidským strachem. Měl ostatně s tím, jak to dopadá, když většina takovým řečem podlehne, bohatou osobní zkušenost. A tak například trpělivě vysvětloval, že strach z muslimských migrantů v zemi, kde prakticky žádní nejsou, není vůbec na místě... Jeho mnohaletá přednášková činnost přesahující daleko akademickou půdu byla projevem jeho důvěry v sílu vzdělání a výchovy.

Proto také věnoval tolik svých sil vzdělávání a universitě. Směl na ní samozřejmě učit až po roce 1989, kdy mohl též sám oficiálně dostudovat humanitní obory. Šlo však spíše o stvrzení jeho erudice, kterou získal daleko dříve – právě v prostředí debat bytových seminářů a při překládání knih. Většinou v okruhu přátel, s nimiž ho seznámila jeho žena Františka, dcera Jana Patočky.

Sám Jan Sokol na dobu bytových seminářů a lidi, které na nich potkával, vzpomínal vždy jako na dobu a setkání, která pro něj byla jednoznačně formativní. Jako by se mu v tomto prostředí otevřel zcela nový svět. Vzhledem k jeho rodinnému zázemí se mi ten akcent zdál vždy poněkud zvláštní. Vždyť pocházel z intelektuálské rodiny, tatínek byl architekt, maminka kunsthistorička a mezi jejich přátele patřili třeba Jaroslav Seifert či František Tichý, ale i již zmiňovaný Jan Patočka nebo Václav Černý. Pro Jana Sokola bylo ale setkání s Jiřím Němcem a okruhem lidí kolem něho a jeho ženy Dany opravdu klíčové. Šlo většinou o praktikující katolíky, kteří Janu Sokolovi ukázali ještě jinou podobu katolictví, než byla ta řekněme tradiční, v níž byl vychováván a která mu coby patnáctiletému jaksí přestala stačit. Ukázali mu podobu víry, která není souborem katechismových pouček, ale cestou, cestou důvěry a spolehnutí se, po které kráčel do posledních dní. To bylo podstatné pro jeho opětné sblížení s katolickou církví, v jejímž prostředí se pohyboval a kterou považoval za svůj „domov“. Byl však bytostným ekumenikem a měl řadu přátel z jiných církví, především z evangelické. Jan Sokol byl nejen jednou z nejvýraznějších postav křesťanského disentu, ale aktivně činný byl v církvi i ve svobodných dobách, spolupracoval s Českou křesťanskou akademií a jedenáct let obohacoval svými kázáními bohoslužby břevnovské farnosti v bazilice sv. Markéty.

Diskuse v rámci bytových seminářů a překladatelská práce s nimi spojená byly pro Jana Sokola významné i z hlediska jeho profesního směřování po revoluci. Nemám teď na mysli jeho politické angažmá, které považoval podobně jako řada jeho spolusignatářů-chartistů za přirozený krok, za službu, kterou má člověk nabídnout spoluobčanům, jejichž důvěře se těší. Myslím na jeho příklon k humanitním vědám, které si ho získaly a kterým se věnoval na universitě až do konce života.

Tak jako byl pro mne osobně Jan Sokol výraznou postavou politiky, stejně výrazně zapůsobil na nás, kteří jsme v době porevoluční studovali na universitě. Přesvědčivost našich tehdejších učitelů, kteří najednou mohli přednášet veřejně, měla bezesporu souvislost s atmosférou oněch bytových seminářů, kterými

prošli či je i sami pořádali. Fascinace, kterou v nás posluchačích vzbuzovaly přednášky Ladislava Hejdánka, Erazima Koháka nebo právě Jana Sokola, spočívala v tom, že pro ně filosofie nebyla akademickým podnikem, ale živým dotazováním se, které zcela konkrétně formovalo jejich vlastní životní cesty. I díky tomu byl Jan Sokol tak oblíbeným učitelem – nepředkládal žádnou školskou filosofii, ale myšlenky, které – vezmeme-li je vážně – nutí k svému promítnutí do konkrétních životních postojů a kroků. Byla to živá filosofie v pravém slova smyslu. Jeho studenti vždy cítili, že nejde jen o nějaké penzum vědomostí, ale opravdové vzdělávání. Že v posledku nejde o diplom, kterým studium zakončí; věděli, že od Jana Sokola dostávají daleko víc. Pokračoval v tradici myslitelů, jako byli Emanuel Rádl, Tomáš Garrigue Masaryk a Václav Havel či Sokolův tchán Jan Patočka, tedy těch, kteří své poznání stvrzovali činy.

Mezi takové činy nepatří jen politická angažovanost Jana Sokola. Přesvědčení o významu výchovy a vzdělání ho – nejen na postu ministra školství – vedlo k zájmu o co nejlepší podobu a organizaci jeho institucionalizované podoby. Jak by mělo vypadat vysokoškolské studium, promýšleli společně se Zdeňkem Pincem ještě v době totality. Ve svobodné společnosti se pokusili – a to úspěšně – převést svoje představy do reality. Nejprve v podobě Institutu základů vzdělanosti, v roce 2000 pak založením Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, jejímž byl Jan Sokol prvním děkanem. Do formy studia na naší fakultě, zejména jejího široce koncipovaného výrazně liberálního bakalářského programu, se propadlo přesvědčení Jana Sokola o potřebě humanitní vzdělanosti. Chtěl vychovávat lidi s širokým rozhledem, kteří nepropadnou žádnému „fachidiotství“, jak sám říkával. A nebyl to z jeho strany výraz přezíravosti k těm, kdo jsou dobrými odborníky ve svých disciplínách, jen varování před úzkou oborovostí, která může být omezující a již sám rozhodně nepodléhal.

Šíře intelektuálního záběru Jana Sokola byla ohromná a nebývalá. V tomto smyslu bývá označován za myslitele „renesančního“ či „polyhistora“, což platí jen v jistém ohledu. Představa myslitele „renesančního“ totiž implikuje – alespoň v mém vnímání – tak trochu rozevlátost či zvidavost rozbíhající se různými směry. Jan Sokol byl však při svém až neuvěřitelném rozhledu a přehledu zároveň osobností střídmostou a soustředěnou. A to ve dvojmyslu: jednak byl vždy při tom, co dělal. Byl dané chvíli opravdu přítomen. Ne že by neplánoval a nepřemýšlel dopředu, ne že by nevzpomínal a nereflektoval minulé – naopak, z minulosti se uměl poučit a dokázal to zúročit jako málokdo. Vždy se však soustředil na to, co právě dělal, a především na toho, s kým mluvil, a na to, co mu druhý říká. Dával tím najevo, že si jej váží, že je s ním v daný okamžik opravdu v dialogu, který je otevřený a z něhož může vzejít něco nového pro obě strany. A bylo jedno, zda proti němu seděl věhlasný profesor nebo student prvního ročníku. Zajímal se o názor druhého a nedával najevo intelektuální převahu. Studenti to cítili a měli ho za to rádi.

Ona vnitřní soustředěnost snad způsobovala i jeho vyrovnanost a klid, který kolem sebe šířil. Přesto, že jsem mu na fakultě mohla být hodně let nablízku, nepamatuji si ho nikdy ve spěchu. Bylo mi vždy záhadou, jak je možné, že toho

tolik stihne – psát, přednášet, číst, orientovat se v současném dění... Snad proto, že uměl vážit čas a rozlišovat mezi podstatným a nepodstatným – a s tím druhým čas opravdu neztrácel.

Jakási soustředěnost je cítit i z jeho textů, ať už je řadíme k filosofii, či antropologii, ať se věnují vědě, či náboženství, institucím a politice, či etice. Sám Jan Sokol takto neškatulkoval, resp. jeho texty samy se jednoznačněmu zařazení vzpírají.

Často se uvádí, že měl nadání říkat složité věci jednoduchým a srozumitelným způsobem. To jistě ano. Nešlo ovšem jen o schopnost jasně se vyjádřit (a nepodlehnout případnému pokušení předvést se, oslnit čtenáře či posluchače svojí sečtělostí a znalostí – intelektuálním hrám nepodléhal). To, že uměl složité věci vyjádřit jednoduše a srozumitelně, bylo podloženo tím, že je nejprve dokázal poctivě promyslet. Až poté mohl vyslovit výměr na první pohled jednoduchý a přece silný, např. že pravda je to, na co se dá spolehnout, nebo určit svobodu jako prostor mezi „nemohu“ a „nesmím“. Promýšlel s jasným cílem porozumět, aby to k něčemu bylo. Totiž aby člověk věděl, jak jednat. Sám přiznával, že ho nezajímaly dějiny filosofie ani ontologie jaksi o sobě. Jakkoli byla jeho universitní kariéra strmá, nebyl typem akademického vědce či filosofa. Jeho myšlenkové zaměření formoval život, živý zájem o druhé a společnost. Ne že by se v dějinách filosofie neorientoval, naopak: jen málo lidí je tak sečtělých, jako byl on. Jakkoli mu to jeho znalosti umožňovaly, nestal se však „odborníkem na“ Platóna, Kanta či Nietzscheho. Filosofoval sám, a nesnažil se přitom vytvořit filosofický systém, ostatně k pokusům zachytit a pokrýt všechno byl poměrně skeptický (a měl pro ně i označení – „vesmír a okolí“). Přesto byl konsistentní. Jeho texty a přednášky vytvářejí organický celek myšlenek, které do sebe zapadají. Snad v nich lze tušit odpovědi na ony tři slavné Kantovy otázky: Co mohu vědět? Jak mám jednat? V co mohu doufat? Sám Sokol svůj prvotní zájem o filosofii vysvětloval opravdu potřebou ujasnit si, jak jednat ve vlastně zcela praktické situaci. A tímto nárokem bylo vedeno jeho filosofování i nadále – hlavní otázkou Jana Sokola vždy zůstávalo, jak má člověk žít.

Jedním z leitmotivů, které Jan Sokol sledoval, je pojetí života jako dluhu či dědictví. Daru, který jsme si ničím nezasloužili a máme se o něj starat. A to ať již máme na mysli život jednotlivce, nebo život vůbec. Pro chápání života, ale i pro myšlení Jana Sokola obecně měl klíčový význam francouzský filosof a theolog Pierre Teilhard de Chardin, k jehož knihám se dostal díky Jiřímu Němcovi již v šedesátých letech. Jakkoli v díle Jana Sokola nalézáme podněty od mnoha dalších autorů, setkání s Teilhardem bylo pro jeho další směřování opravdu zásadní. Otevřelo mu totiž zcela nový pohled na život a svět: pohled křesťanský, slučující evoluční teorii s biblickým chápáním světa jako Božího stvoření. Když Honza na ten šokující objev vzpomínal, naprosto jsem mu rozuměla a musela se vnitřně pousmát – mám za sebou totiž zkušenost téměř identickou. Ovšem s tím rozdílem, že já četla Teilharda v českém překladu – byla jsem tehdy na gymnáziu a jméno Jana Sokola, překladatele uváděného v tiráži, jsem ještě ani neznala a kdoví, zda to nebylo poprvé, kdy jsem je vůbec zaznamenala.



Dnes jsem neskonale vděčná, že jsem ho mohla poznat osobně a být mu tolik let nablízku. Jakkoli byl výjimečný množstvím svých talentů a obdarování i tím, jak je dokázal zúročit, zůstával Jan Sokol neuvěřitelně skromný, a tak jsem tuto šíři odkrývala postupně. Spolu s tím stále zřetelněji vystupovala ona vnitřní jednota či integrita, úběžník patrný ze všeho, co dělal, jímž byla v posledku víra – neokázalé a ryzí křesťanství. Chvilí mi trvalo, než jsem to rozpoznala. Ostatně jedním z prvních překladů Jana Sokola byl výběr z evangelií publikovaný pod názvem *Poselství Ježíšovo*, knižně vyšla i jeho nedělní kázání z břevnovského kláštera (*Naděje na neděli*). A tak se mi zdá až symbolické, že poslední promluvy, které pro svoji farnost ještě v lednu tohoto roku připravil, byly na téma „vyznání víry“. *Credem* byl totiž celý život Jana Sokola.

*Marie Pětová*

## IVAN HAVEL A FILOSOFIE

Nedávno zesnulý Ivan M. Havel (1938–2021) nebyl filosof. Vzpomínka na něho a zamyšlení nad jeho odkazem na stránkách filosofického časopisu nicméně není od věci, a to přinejmenším z následujících tří důvodů: (1) Ivan Havel měl dosti zajímavou a důležitou úlohu v nezávislém myšlení předlistopadové éry (tedy v prostředí, z něhož pochází i přítomný časopis), a to v letech i v tzv. „šedé zóně“, (2) jeho vlastní odborná práce v rámci informatiky se od jisté doby zaměřovala na umělou inteligenci a kognitivní vědy, které s filosofií sousedí, a (3) Ivan Havel byl důležitou a vlivnou postavou v diskusi o vztahu filosofie a humanitních disciplín k vědě a o povaze vědeckosti vůbec. Zmíněné tři ohledy se nicméně všelijak prolínají a proplétají, a snad bude pro čtenářovu (i autorovu) orientaci nejsnazší rozčlenit látku tak, že nejprve bude pojednán Ivan Havel jako výkonný vědec-informatik, pak Ivan Havel jako zájemce o filosofii a katalyzátor filosofické komunikace a nakonec Ivan Havel jako bojovník proti „scientismu“, popularizátor vědy a prorok transdisciplinarity.

### 1. Vědec-informatik

Je snadno představitelné, že za trochu jiných okolností by Ivan Havel zůstal výborným mainstreamovým vědcem (nejspíš s širokým rozhledem a chutí diskutovat, takoví už mnozí vědci jsou). *Google Scholar* mu připisuje devět set třicet tři citací, přičemž v jeho stovky položek čítající bibliografii generují nejvíce citací tři články z jeho poddoktorandských let 1972–1974. Havel studoval střední i vysokou školu se zpožděním večerně při zaměstnání (z tzv. kádrových důvodů musel jako patnáctiletý do učení a pak do navazující práce), ale vzdělání a věda ho lákaly o to víc a náhlé svobody pražského jara využívá k nástupu do doktorského studia na University of California v Berkeley: koncem roku 1971 se vrací s doktorátem a nastupuje do Ústavu teorie informace a automatizace (ÚTIA) na Československé akademii věd.

Doktorát a bezprostředně následující práce spadají do teorie formálních jazyků a konečných automatů, jak ji založil v padesátých letech geniální Noam Chomsky. Bylo jistě těžké udržet kontakt se špičkovým výzkumem v této oblasti bez přímého styku se světovou vědou – možnost vyjíždět na konference a stáže, za normalizace obecně značně byrokraticky sešněrovaná, po vzniku Charty 77 nadobro zmizela. Ivanův poslední hojně citovaný článek z této oblasti je z roku 1979 – koncem téhož roku ztrácí zaměstnání v ÚTIA (opakovaně odmítal podepsat odsouzení Charty 77) a hledá si práci jako programátor.

Programovat samozřejmě uměl výborně, už roku 1966 byl programátorem v rámci trojčlenného týmu, který dal světu metodu GUHA, dodnes užívanou techniku pro data-mining, tedy softwarové nacházení srozumitelných pravidelností, vzorců a zákonitostí ve větším množství dat. Během let v ÚTIA se od čistě akademického oboru formálních jazyků a konečných automatů posouval směrem k robotice a umělé inteligenci a v osmdesátých letech vskutku programoval robo-

tické aplikace v hutnictví (jako zaměstnanec družstva invalidů Meta). Říkám to vše i proto, že v posledních desetiletích býval Ivan Havel občas líčen jako odpůrce mainstreamové vědy a někdy dokonce jako osoba pro ni nebezpečná. Pokud něčím takovým byl (uvidíme, že spíše ne), tedy rozhodně jakožto kompetentní *insider*, a ne jakožto popletený *outsider*.

## 2. Zájemce o filosofii a katalyzátor filosofické komunikace

Do kontaktu s filosofií přivedly Ivana Havla jeho nenasytná zvědavost i solidarita s vězněným bratrem. Kolem poloviny sedmdesátých let začal docházet do filosofických salonů Dani Horákové, které pořádala u sebe v Pařížské ulici a o nichž se Ivan doslechl od svého bratra. Líbily se mu zřejmě dost na to, aby po jejich skončení rozběhl vlastní filosoficko-všehochuťový salon, tzv. Pondělky, do něhož přešla přinejmenším část osazenstva z Pařížské. Po nepravděpodobnějších počátcích se konávaly každé druhé pondělí zhruba od konce září do května nebo června, a to od listopadu 1977 až do prosince 1989, se zhruba roční přestávkou v letech 1986–1987, kdy policie začala zadržovat přednášející, a v bytě pak probíhala přestavba.

Ve srovnání se soustředěnou prací v bytových seminářích nemohly jednorázové přednášky či diskuse na Pondělcích jít do hloubky: sehrávaly ale důležitou úlohu v tom, že se u nich setkávali různě orientovaní myslitelé a vzdělaní laici, díky čemuž bývaly teorie, které třeba vypadaly výborně v uzavřeném prostředí sympatizujících zájemců, konfrontovány s otázkami a námitkami zvenku – a někdy se ukazovalo, že s nimi mají nesnáz. Takovou roli nesympatizujícího čtenáře fenomenologických textů podnětně sehrával zejména Pavel Materna (některé Pondělky byly rovnou plánovány jako panelové diskuse). Člověk tu mohl potkat další myslitele vedle těch, u kterých už studoval, slyšet o dalších tématech a setkat se s dalšími přístupy, docela jako na konferencích za svobodnějších poměrů. Příležitostně se mohl člověk i rozhodnout, že u někoho, koho takto potkal, v budoucnu určitě chce studovat. Tato funkce Pondělků byla v Praze jedinečná a značně přínosná – samozřejmě, příslušníci různých filosofických společenství se setkávali i na jednorázových přednáškách zahraničních hostů, ale tam šlo primárně o něco jiného než o vzájemnou konfrontaci.<sup>1</sup>

Vedle pořádání bytového filosofického salonu byl Ivan Havel v osmdesátých letech také hvězdou „sedé zóny“, již pro naši potřebu můžeme definovat jako události, které byly tím či oním režimním orgánem schválené a leckdy i veřejné, ale u nichž bylo jasné, že je třeba o nich nemluvit nebo mluvit jen málo a opatrně, protože kdyby se o nich mluvilo moc, pravděpodobně by se o nich dozvěděly

---

<sup>1</sup> Nejčastěji přednášeli Zdeněk Neubauer, sám hostitel a Radim Palouš, hned po nich Jan Sokol, Pavel Materna, Jiří Fiala a Martin Palouš. Opakovaně přednášeli i Jiří Němec, Petr Rezek, Zdeněk Pinc, Daniel Kroupa, Ivan Chvatík či autor této vzpomínky, spíše vzácně zavítali i Stanislav Sousedík, Ladislav Hejránek, Tomáš Halík nebo zahraniční hosté. Úplný přehled viz J. Wohlmut Markupová, *Ivan M. Havel. Od Puzuka k Sakatekovi (1938–1989)*, Praha 2017, str. 199–207.

nějaké nebezpečnější složky tehdejšího režimu, překazily by je a způsobily nepříjemnosti jejich organizátorům. Sám jsem od roku 1980 docházel do výběrového semináře prof. Katětova Matematické metody v psychologii (na MFF UK) a na přednáškovou řadu pro veřejnost Filozofické otázky kybernetiky – tehdy v Ústředním domě armády (ÚDA) v Dejvicích, přednášky pak byly po několika letech přesunuty do ústředí Československé vědecko-technické společnosti na Novotného lávce. U Katětova se scházela menší noblesní společnost, nějakých osm až dvanáct lidí: k pravidelným účastníkům patřili Ivan Havel, Zdeněk Neubauer, Jiří Fiala či Cyril Höschl a přednášelo se a diskutovalo na širokou škálu témat, v nichž ale skoro vždy nějak figurovaly lidská mysl nebo matematika (často obojí).

Čtenáře *Reflexe* – stejně jako tehdy mě – budou možná více zajímat Filozofické otázky kybernetiky, kde Ivanu Havlovi občas sekundoval Zdeněk Neubauer. Středně velká posluchárna bývala plná, chodilo přes padesát lidí a Havel vycházel z tehdy nové Hofstadterovy knihy *Gödel, Escher, Bach. The Eternal Golden Braid* (1979). Bohatý a často zábavný materiál z knihy podkládal důkladnějšími výklady z matematiky, logiky a informatiky, přičemž hlavním poselstvím přednáškové řady bylo: když nezůstanete u povrchních samozřejmostí a budete kutat hlouběji, pak se – budete-li dostatečně přesní a důslední – dosti často dostanete do situace, kde zůstává rozum stát (aporii) a kde jste z toho vedle (paradoxů).

Hofstadter sám hovoří poněkud vágně o strange loop, podivném zacyklení, a Havel tyto myšlenky rozvíjel, aniž by došel k nějakému jasně formulovatelnému metafyzickému – s ohledem na vypracovanost a jasnost dílčích příkladů kontrastující s absencí či vágností pozitivních závěrů jeho počínání mohlo připomínat pozdního Wittgensteina. Havel si hodně všímal autoreference jako stavební součásti mnoha známých paradoxů, počínaje paradoxem lháře, a bavilo ho nacházet nebo vymýšlet nové („Připomíná vám tato věta Agathu Christie?“). Věděl samozřejmě o Russellově návrhu autoreference omezit (např. v teorii typů), ale na příkladu Gödela ukazoval, že by bylo nešťastné se jí systematicky vyhýbat, protože může skýtat jinak nedosažitelný, mocný myšlenkový nástroj.

Ještě zajímavější než autoreferenční paradoxy byly aporie, v nichž se ocitá například pozorovatel Escherových grafík. Jedna intuice tu naráží na druhou a je jí eliminována, aby pak znovu povstala z popela při pokusu druhé, dočasně vítězné intuice o ovládnutí celého pole – máme tu na mysli díla jako *Drawing Hands* nebo *Waterval*. Zde nabízel Neubauer svého druhu výřezek, když opakovaně a s velkým důrazem hovořil o nemožnosti dosáhnout „God-like position“ (když jsem později hledal, co mohlo být předlohou tohoto trochu neohrabaného pseudocítátu, jako nejpravděpodobnější kandidát se ukázal Putnamův „God’s eye point of view“).

Ve zpětném pohledu mi připadá, že tyto Havlovy přednášky měly – přinejmenším na mě – značný formativní účinek: nabízely způsob, jak přistupovat ke zvláštním aporetickým strukturám u Huma, starověkých skeptiků, Descarta či Platóna i k některým důležitým aporiím v systematické filosofii (jako je svoboda/determinace, realismus/idealismus apod.). Není tu dost místa na podrobnější

výklad, ale čtenář, kterého by uvedené téma zajímalo, nalezne více zejména v mém článku *Jak jsem se stal pluralistou ... a jak se to projevuje*.<sup>2</sup> Ukazují tam, jak se tento Havlem inspirovaný pluralismus stává nepostradatelným pracovním nástrojem jak v řadě závažnějších úseků dějin filosofie, tak při filosofické práci samé (a ukazují také jeho nepochopení v určité dobové verzi české tzv. postmoderny).

Důležitou a donedávna málo známou filosofickou aktivitou Ivana Havla v letech 1979–1982 bylo jeho psaní vězněnému bratrovi. Ivanovi s ním pomáhají i jeho noví filosofičtí přátelé, především Zdeněk Neubauer, Jiří Němec a Radim Palouš (k němuž také Ivan dochází do tzv. Kampademie, uzavřené filosofické společnosti, jejíž setkání probíhala jednou za čtrnáct dní v pondělí a střídala se s pondělním Havlovým salonem). Ivan často doslova opisuje stránky textů, které od nich dostal, tedy jejich vlastní úvahy, kratší překlady (například z Heideggera či Levinase) a reakce na Václavovy dopisy, ale dosti obsáhle a zajímavě píše i sám: dopisy se základním komentářem vyšly roku 2010 péčí Jana M. Hellera a Martina C. Putny pod názvem *Dopisy od Olgy*.<sup>3</sup>

Sluší se připomenout i to, že Ivan Havel se po uvěznění svého bratra a odjezdu Dani Horákové do Německa stává řídicí postavou samizdatové Edice Expedice, kterou Václav Havel s Daňou Horákovou založili a v níž vycházely i filosofické a filosoficky relevantní texty.

### 3. Bojovník se „scientismem“, prorok transdisciplinarity, organizátor a popularizátor

Po zhruba sedmiměsíční epizodě v Občanském fóru se Ivan Havel roku 1990 stává zakládajícím členem a ředitelem Centra pro teoretická studia Univerzity Karlovy (CTS) a šéfredaktorem kvalitního časopisu pro popularizaci vědy zvaného *Vesmír*, v němž svého času publikoval i Patočka. K obojímu byl výborně disponován: nejpozději od berkeleyského doktorského studia pravidelně četl americký časopis pro popularizaci vědy *Scientific American*<sup>4</sup> a spoustu výborných popularizujících bestsellerů ze všech oblastí věd, takže se v nejnovější vědě výtečně orientoval, byl známou osobností s mezinárodními styky a přívětivým diskutérem. Přesto však na CTS i na *Vesmír* pohlížela část české vědecké veřejnosti s podezřením a někdo možná i s odporem.

To podezření a ten odpor byly reakcí na podivínské výpady obou Havlů proti „scientismu“, inspirované pravděpodobně především Zdeňkem Neubauerem.

<sup>2</sup> J. Moural, *Jak jsem se stal pluralistou ... a jak se to projevuje*, in: *Ostium*, 3, 2019, str. 1–16, dostupné online: <https://ostium.sk/language/sk/jak-jsem-se-stal-pluralistou-a-jak-se-to-projevuje/> (navštíveno 1. srpna 2021).

<sup>3</sup> Ivan M. Havel a kol., *Dopisy od Olgy*, Praha 2010.

<sup>4</sup> Vzpomínám, s jakým potěšením publiku v ÚDA sděloval, že Hofstadterův šířící se věhlas dokládá i to, že tradiční rubriku Martina Gardnera *Mathematical Games* v časopise *Scientific American* po třiceti letech nahradila nová Hofstadterova rubrika *Metamagical Themas*.

Václav Havel ve svém česky psaném projevu pro americký Kongres mylně vycházel z toho, že tento český diskurs je mezinárodně srozumitelný, a tehdejší Havlův překladatel (údajně Michael Žantovský) s katastrofálními následky přeložil Havlovo „scientisté“ jako „scientists“ (neboli „vědci“), takže velká část světové veřejnosti, která by na Havla byla ráda pohlížela se sympatiemi, se cítila nucena se od něho distancovat nebo ho přijímat pouze selektivně a s výhradami. Dosti podobně, i když s daleko menším a pouze lokálním dopadem, se tehdy s despektem o scientismu vyjadřoval i Ivan Havel a některé další postavy spjaté s CTS (vedle již zmíněného Zdeňka Neubauera třeba Dušan Třeštík).

Dnes je tato epizoda českých intelektuálních dějin již více méně zapomenuta a věřím, že k tomu přispěl i můj článek z roku 1999, v němž jsem ukázal, že svérázný český pojem scientismu je v cizině prakticky neznámý a že jeho čeští zastánci jej užívají (a tedy nejspíš i myslí) dosti zmateně.<sup>5</sup> Někdy v této době byly v CTS zavedeny pondělní odpolední semináře a několik semestrů jsem tam vedl četbu Poppera a Kuhna, která tehdy – v součinnosti s prací Zdeňka Kono-páska na poli „science studies“ neboli vědozpytu a v diskusích s Bruno Latourem a dalšími návštěvníky – vedla k oživení předtím skomírající české filosofie vědy. Jedním z následků těchto seminářů jsou i záchranné nové překlady základních Popperových a Kuhnových prací, které od té doby postupně vycházejí.

Ivan Havel měl samozřejmě vědu ohromně rád: byl schopen do ní i nikoli nevýznamně přispívat a jako určující četbu svého dětství uvádí krásný životopis Marie Curie-Skodowské od její dcery<sup>6</sup> (obsahující působivé pasáže, v nichž se mladá polská intelektuálka vyznává z nadšení pro pozitivismus).<sup>7</sup> Byl nicméně loajální i k filosofickým druhům svých filosofických začátků, v lepším i horším. Transdisciplinárně orientované CTS bylo přesto výtečnou školou a nejspíš jí dosud je, i když některé velké postavy prvních dvaceti let je a bude těžké nahradit. R. I. P.

*Josef Moural*

<sup>5</sup> J. Moural, *Scientismus. Osudy jednoho pojmu (u nás i v cizozemí)*, in: *Kritický sborník*, 18, 4, 1998–1999, str. 7–18. Článek je zestručněným shrnutím několikahodinové diskuse, kterou jsme s Ivanem vedli na výletě v lesích nad Slapskou přehradou na jaře 1998.

<sup>6</sup> Viz V. Šlajchrt, *Když se internet zamyslí*, in: *Respekt*, 9. února 2008, dostupné online: <https://www.respekt.cz/tydenik/2008/7/kdyz-se-internet-zamysli> (navštíveno 1. srpna 2021).

<sup>7</sup> E. Curieová, *Paní Curieová*, přel. E. Sgallová, Praha 1964, str. 50.

## ŘEČ NA ROZLOUČENOU S IVANEM HAVLEM<sup>1</sup>

Vážení přátelé náčelníka Centra pro teoretická studia Ivana Havla!

Bolestná událost, která nás opět jednou zaskočila, se nazývá smrt. Od té doby, co je člověk člověkem, nemůže se před touto událostí schovat. I kdybychom se nikdy s nikým zemřelým neloučili, víme, že jsme smrtelní. I kdybychom si tuto nejtajemnější stránku svého života jakkoli zastírali a pokoušeli se na ni nemyslet, je pořád s námi a zásadním způsobem spoluurčuje všechno naše konání i nekonání. Jak říká Friedrich Hölderlin: „Život je smrt, a i smrt je přec život.“<sup>2</sup>

Mnohokrát jsme se s Ivanem v našem transdisciplinárním centru nad tímto tajemstvím všech tajemství zamýšleli – ať už vážně, inspirování filosofickými úvahami velkých filosofů, nebo – jak už bylo naším dobrým zvykem – v žertu. Když jsem mu přispěl do gratulovníku k šedesátinám úvahou o čase, v jejímž závěru nemohlo samozřejmě téma smrti chybět,<sup>3</sup> odpověděl mi jako jednomu ze sto deseti gratulantů takto:

„Gratulant Ivan Chvatík mi opět, zde pod benigním názvem *Čas přítomnosti*, připomíná, že umřu. Dobře dělá, chovám se totiž, jako bych měl být nesmrtelný: jen za deset měsíců tohoto roku přibylo do mé knihovny dalších 217 nepřečtených knih... Je to gratulantovo nesmrtelné téma: *smrt*. O své bytí se staráme ve ‚smrtné vážnosti‘, což nám zajišťuje ‚jistotu o spolehlivosti pravdy a skutečnosti,‘ píše na straně 289. ‚A právě proto, aby naše jednání a náš život vůbec tuto skutečnost a opravdovost neztratily, nemůžeme být nesmrtelní. – ‚Aby naše jednání a náš život ony bohubíbe věci neztratily, říkám si, přece stačí mít jen *iluzi*, že jsme smrtelní. Možná, že je to jen *čistě teoretická* ‚možnost nebýt, co nám umožňuje být‘ <289>. Provazolezec nemusí vědět, že kdosi pod něj umístil záchrannou síť – ba *nesmí* to vědět, nemá-li přijít o svůj obdiv k vlastní velikosti a o radost z potlesku publika. – ‚Skutky neskutky, proč bychom nemohli být velcí díky klamně iluzi? Co když – podobně jako nás naše smysly šetří od nekonečné záplavy zbytečných podrobností – jsme též ušetřeni strašlivé jistoty – že jsme nesmrtelní?‘“<sup>4</sup>

Ano, Ivan Miloš Havel, náš náčelník, je nesmrtelný.

Ivan Chvatík

<sup>1</sup> Řeč pronesená na pohřbu Ivana M. Havla 10. května 2021.

<sup>2</sup> F. Hölderlin, *V rozmilé modři*, přel. I. Chvatík, in: I. Chvatík et al., *Krupobití. Gratulovník k 70. narozeninám Daniela Kroupy*, Ústí nad Labem 2019, str. 24.

<sup>3</sup> J. Fiala – I. Chvatík (vyd.), *Transdisciplinární gratulovník Ivanu M. Havlovi k šedesátým narozeninám*, Praha 2000, str. 285–292.

<sup>4</sup> Tamt., str. 611–612.

## AUTOŘI ČÍSLA

Ondřej Beran, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,  
ondrej.beran@upce.cz

Matej Cibik, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,  
matej.cibik@gmail.com

Hana Fořtová, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky,  
Praha, fortova@flu.cas.cz

Eliška Fulínová, Centrum pro teoretická studia, Univerzita Karlova,  
Akademie věd České republiky, Praha,  
fulinova.eliska@gmail.com

Ivan Chvatík, Centrum pro teoretická studia, Univerzita Karlova,  
Akademie věd České republiky, Praha,  
chvatik@cts.cuni.cz

Stela Chvojková, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
stela.chvojkova@seznam.cz

Jacques Joseph, Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
jacques.joseph@natur.cuni.cz

Marek Kettner, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
Marek.Kettner@ff.cuni.cz

Vojtěch Kinter, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
vkinter@seznam.cz

Tomáš Koblížek, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky,  
Praha, koblizek@flu.cas.cz

Ondřej Kvapil, École normale supérieure, Paříž,  
ondrej.kvapil@ens.psl.eu

Josef Moural, Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně  
v Ústí nad Labem, Josef.Moural@ujep.cz



Olga Navrátilová, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova,  
Praha, navratilova@etf.cuni.cz

Marie Pětová, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha,  
marie.petova@fhs.cuni.cz

Martin Rabas, Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
martin.rabas@gmail.com

Simona Raševová, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
sis.rasevova@gmail.com

Jakub Sirovátka, Teologická fakulta, Jihočeská univerzita  
v Českých Budějovicích, jsirovatka@tf.jcu.cz

Matěj Spurný, Ústav pro soudobé dějiny, Akademie věd  
České republiky, Ústav hospodářských a sociálních dějin,  
Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,  
matej.spurny@ff.cuni.cz

Frédéric Worms, École normale supérieure, Paříž,  
frederic.worms@ens.psl.eu