

Studenti, pozor, nabídka

U příležitosti zahájení školního roku poskytne Filosofický časopis všem studentům vysokých a středních škol v České republice mimořádnou slevu při koupi výtisků ročníků 1992 a 1993. Cena celého 40. ročníku je Kč 60,-, jednotlivých čísel podle vlastního výběru Kč 10,-.

Časopis s touto slevou můžete koupit v redakci Filosofického časopisu, FLÚ AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1, nebo Vám ho zašleme na dobírku (můžete využít vložený objednávací listek).

Akce bude probíhat od 6. září do 8. října 1993.

Těšíme se na vás.

CO JE TO OSVÍCENSTVÍ?

MICHEL FOUCAULT

I.

Jestliže dnes nějaké periodikum uspořádá mezi svými čtenáři anketu, dělá to nejspíše proto, aby shrnulo různé názory na jev, na který už každý nějaký názor má. Není příliš pravděpodobné, že bychom se mohli o daném tématu dozvědět něco skutečně nového. V osmnáctém století se editoři raději tázali veřejnosti na problémy, které dosud neměly žádná řešení. O efektivnosti takového postupu lze dnes už jen stěží něco říci; rozhodně byl ovšem zábavnější.

V každém případě však v souladu s tímto zvykem uveřejnil v listopadu roku 1784 německý list *Berlinische Monatsschrift* odpověď na otázku: *Was ist Aufklärung?* Odpovídajícím byl Immanuel Kant.

Asi to není příliš významný text. Nicméně mám pocit, že diskrétním způsobem zpřístupňuje historii promýšlení otázky, kterou celá moderní filosofie nebyla schopna zodpovědět, ale ani se jí zbavit. Otázky, která se ve dvou posledních stoletích v různých obměnách stále vrací. Od Hegela přes Nietzscheho, či Maxe Webera, k Horkheimerovi nebo Habermasovi sotva existovala nějaká filosofie, která by nebyla s touto otázkou přímo či nepřímo konfrontována. Co je onou událostí nazývanou *Aufklärung*, která přinejmenším zčásti předurčila to, čím dnes jsme, jak myslíme i jak jednáme? Představme si, že *Berlinische Monatsschrift* stále ještě vychází a ptá se svých čtenářů: "Co je to moderní filosofie?" Možná bychom mohli odpovědět ja-

kousi ozvěnou: Moderní filosofie je ta, která hledá odpověď na otázku tak neopatrně položenou před dvěma stoletími: *Was ist Aufklärung?*

Věnujme se tedy na chvíli Kantovu textu. Zaslouží si pozornost z několika důvodů.

1. O pouhé dva měsíce dříve než Kant odpovídal na tu samou otázku a v témže časopise i Moses Mendelssohn. Kant ale v době, kdy psal svůj text, Mendelssohnův ještě neznal. Jistě, střetnutí německého filosofického hnutí s novým vývojem židovské kultury se nedatuje až od tohoto momentu. Mendelssohn, spolu s Lessingem, pobýval na tomto "rozcestí" už třicet let. Až dosud však šlo spíše o to ukázat, že židovská kultura má své oprávněné místo v rámci německého myšlení - o totéž usiloval Lessing ve svém dramatu *Die Juden* -, nebo určit problémy, které jsou židovskému myšlení i německé filosofii společné; to udělal Mendelssohn v dialogu *Phädon; oder, Über die Unsterblichkeit der Seele*. Díky těmto dvěma textům, publikovaným v *Berlinische Monatsschrift*, německé *Aufklärung* a židovské *Haskala* zjišťují, že patří k téže historii; snaží se určit, z jakých společných procesů vycházejí. Snad je to jistý způsob jak dát najevo, že přijímají společný osud - a dnes už víme, v jaké drama měl tento osud vyvrcholit.

2. To ale není všechno. Sám o sobě, a v rámci křesťanské tradice, nastoluje Kantův text nový problém.

Jistě to nebylo poprvé, co se filosofické myšlení snažilo o reflexi své vlastní přítomnosti. Ovšem, řečeno schematicky, taková reflexe dosud vždy měla jednu ze tří hlavních forem.

* Přítomnost je možné představovat jako něco, co patří k určité epoše světa, která se od ostatních buď odlišuje nějakými svými vnitřními charakteristikami, nebo je od nich oddělena nějakou dramatickou událostí. Tak v Platonově spisu *Ústava* si jeho účastníci uvědomují, že patří k jedné z revolucí světa, které obrací tento svět nazpět, se všemi negativními důsledky, jež mohou následovat.

* Přítomnost může být zkoumána ve snaze dešifrovat v ní znaky oznamující blízkost události. To je princip určitého druhu historické hermeneutiky, jehož příkladem může být i Augustin.

* Přítomnost může být také analyzována jako okamžik přechodu k úsvitu nového světa. Tak Vico popisuje v poslední kapitole knihy *La Scienza Nuova* to, co vidí "dnes": "... vyspělá lidskost [je] rozprostraněna po všech národech, neboť několik málo velkých monarchií vládne tímto světem národů", a dále:

"Všude v Evropě vzkvétá taková civilizace, že je velká hojnost statků, jež mohou učinit lidský život šťastným ..."¹

Způsob, jakým Kant klade otázku po *Aufklärung*, je však zcela rozdílný: není to ani nějaká světová éra, k níž je možné patřit, ani nějaká událost, jejíž příznaky je možné vnímat, ani nějaký úsvit dokonalosti. Kant definuje *Aufklärung* téměř zcela negativně jako *Ausgang*, jako "východ", "cestu ven". Ve svých textech věnovaných historii Kant občas vznesl otázku po počátku nebo definuje vnitřní teleologii historických pohybů. V textu o *Aufklärung* se zabývá pouze otázkou současné reality. Neusiluje o porozumění přítomnosti na základě nějaké totality nebo s ohledem na budoucí stav. Hledá diferencii: jaký rozdíl představuje dnešek oproti včerejšku?

3. Nechtěl bych dopodrobna rozebírat text, který mnohde není, přes svou stručnost, zcela jasný. Rád bych pouze zdůraznil tři nebo čtyři body, které se mi zdají být důležité, jestliže máme pochopit, jakým způsobem se Kant zabýval filosofickou otázkou dneška.

Na samém počátku Kant uvádí, že tato "cesta ven", charakterizující osvícenství, je procesem vysvobozujícím nás ze stavu "nesvéprávnosti".² A "nesvéprávnost" míní určitý stav vůle, který způsobuje, že se v oblastech, v nichž je třeba použít vlastního rozumu, necháváme vést nějakou cizí autoritou. Kant uvádí tři příklady takového stavu: když kniha zastupuje vlastní rozvažování, když duchovní vůdce nahrazuje naše svědomí a když lékař určí, jaká má být naše dieta. (Mimochodem, registr těchto tří kritik se dá snadno identifikovat, i když text jej výslovně nezmiňuje.) V každém případě je tu osvícenství definováno změnou dosavadního vztahu mezi vůlí, autoritou a použitím rozumu.

Poznamenejme rovněž, že Kant tuto "cestu ven" prezentuje spíše dvojnásobným způsobem: charakterizuje ji jako fenomén, jako probíhající proces, ale také jako jistý úkol a závazek. Již na samém počátku upozorňuje, že člověk sám je za svou "nesvéprávnost" zodpovědný. Musíme tedy předpokládat, že uniknout z ní je možné pouze změnou sebe sama, kterou člověk sám

¹ Vico, G., *The New Science of Giambattista Vico*. 3rd ed., (1744). Abridged trans. T. G. Bergin and M. H. Fisch. Ithaca/London, Cornell University Press 1970, s. 370, 372. Český - Vico, G., *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha, Academia 1992, s. 434, 435.

² V anglickém textu je toto Kantovo *Unmündigkeit* přeloženo jako *immaturity*, v textu francouzském (viz poznámka na konci) jako *minorité*. Obojí tedy svědčí pro český ekvivalent *nedospělost*, který ale neodpovídá kontextu českých překladů Kantových děl. Držel jsem se spíše tohoto kontextu, a proto jsem použil pojem *nesvéprávnost*: (pozn. překl.).

v sobě uskuteční. Kant příznačně praví, že osvícenství má svůj vlastní *Wahlspruch* (volební heslo): *Wahlspruch* je rozlišujícím rysem, podle kterého lze někoho rozpoznat, a zároveň je to motto, instrukce, kterou někdo dává sám sobě a nabízí ostatním. A co je tedy touto instrukcí? *Aude sapere*: "odvaha vědět", "mít odvahu, smělost k vědění". Proto musí být osvícenství myšleno jednak jako proces, jehož se lidé účastní kolektivně, a zároveň jako akt odvahy, který je třeba uskutečnit osobním nasazením. Lidé jsou současně prvky i činiteli jednoho procesu. Mohou se stát jeho aktéry v té míře, v jaké se tohoto procesu účastní, a proces sám se uskutečňuje do té míry, do jaké se rozhodnou stát se jeho dobrovolnými aktéry.

A tady se objevuje třetí problém Kantova textu, spočívající v tom, jak používá slova "lidstvo", *Menschheit*. Důležitost tohoto slova v Kantově koncepci historie je dobře známa. Máme mu rozumět tak, že do procesu osvícenství je zapojen celý lidský rod? V tom případě si musíme osvícenství představit jako historickou změnu, která postihuje politickou i sociální existenci všech lidí na povrchu zemském. Nebo máme pojem "lidstvo" chápat takovým způsobem, z něhož by vyplynulo, že proces osvícenství zahrnuje změnu toho, čím je ustaveno samo lidství lidských bytostí? Pak ale vyvstává otázka poznání, o jakou změnu jde. Ani v tomto ohledu není Kantova odpověď bez určité dvojznačnosti. V každém případě je přes své zdání jednoduchosti spíše komplikovaná.

Kant definuje dvě základní podmínky, za nichž se může lidstvo zbavit své nesvéprávnosti, a obě tyto podmínky jsou zároveň duchovní i institucionální, etické i politické.

První z těchto podmínek je jasné oddělení sféry poslušnosti od sféry používání rozumu. Když Kant stručně charakterizuje stav nesvéprávnosti, připomíná známé heslo: "Nerozumujte, a poslouchajte", což je podle něj forma, kterou se obvykle uplatňuje vojenská disciplína, politická moc a církevní autorita. Lidstvo nedosáhne svéprávnosti tehdy, když od něj nebude nadále vyžadována poslušnost, nýbrž tehdy, když mu bude řečeno: "Rozumujte si jak chcete a kolik chcete, ale poslouchajte." Musíme poznamenat, že slovo *Räsonieren*, jehož tu Kant používá a které použil i v *Kritikách*, neodkazuje k jakémukoliv použití rozumu, nýbrž konkrétně k tomu, v němž rozum nemá žádný jiný účel krom sebe sama. *Räsonieren* znamená myslet pro myšlení samo. Kant tu znovu podává zdánlivě velmi triviální příklady: pro stav svéprávnosti je charakteristické kupříkladu platit daně, a přitom být schopen se kriticky vyjadřovat k daňovému systému, nebo být duchovním, tedy někým, kdo je zodpovědný za fungování farnosti, dostát své odpovědnosti, a zároveň být schopen svobodně posuzovat náboženská dogmata.

Mohlo by se zdát, že se tato koncepce příliš neliší od toho, čím se od šestnáctého století mýnila svoboda svědomí: právo myslet si, co člověk chce, pokud poslechne, když poslechnout musí. Právě tady však Kant přichází s jinou distinkcí - a to poněkud překvapivým způsobem. Rozlišuje mezi soukromým a veřejným používáním rozumu, ale současně dodává, že rozum musí být na veřejnosti svobodný, a naopak podřízený v soukromí. Což je v podstatě pravý opak všeobecně uznávaného významu pojmu svoboda svědomí.

Buďme ale přesnější. Na čem se podle Kanta zakládá toto soukromé používání rozumu? Kde všude se vyskytuje? Člověk, tvrdí Kant, užívá soukromě rozumu tam, kde je "součástí nějakého mechanismu" - tam, kde má ve společnosti hrát nějakou roli a vykonávat nějakou práci. Voják, daňový poplatník, farář, státní zaměstnanec - ve všech těchto rolích je člověk jedním článkem společnosti, nachází se tak ve vymezeném postavení, kde musí aplikovat jistá pravidla a sledovat určité cíle. Kant nepožaduje, abychom byli slepě a bez rozmyslu poslušní, nýbrž abychom způsob, kterým používáme rozum, přizpůsobovali těmto daným okolnostem; rozum tedy musí být podřízen jednotlivým cílům. Jakékoliv svobodné užívání rozumu je tu tedy vyloučeno.

Pokud však na druhé straně člověk myslí pouze proto, aby užíval svého rozumu, pokud jej používá jako myslící bytost (a ne jako součást mechanismu) a jako příslušník rozumem nadaného lidstva, pak takové používání rozumu musí být svobodné a veřejné. Osvícenství tak není pouhý proces, kterým by byla zajištěna osobní svoboda myšlení. Je to spojení univerzálního, svobodného a veřejného užívání rozumu v jedno.

Nyní jsme u čtvrté otázky, kterou je třeba položit Kantovu textu. Snadno pochopíme, že univerzální použití rozumu (oddělené od jakéhokoliv soukromého cíle) je věcí subjektu samého jako individua; stejně tak snadno pochopíme, že svoboda myšlení může být zajištěna zcela negativním způsobem - absencí jakéhokoliv postihu. Ale jak může být zajištěno veřejné použití takového rozumu? Osvícenství, jak jsme viděli, nemůže být pojato zjednodušeně jako všeobecný proces, zasahující celé lidstvo, ani jako povinnost, předepsaná jednotlivcům: ukazuje se nyní jako politický problém. V každém případě zůstává otázkou, jakým způsobem může užívání rozumu nabýt požadované veřejné formy, jak v plném světle uskutečňovat tuto odvahu k vědění, mají-li jednotlivci co možná nejvěrněji zachovávat svou poslušnost. V závěru Kant nabízí Friedrichu II. téměř otevřeně jakýsi druh smlouvy - mohli bychom ji nazvat paktem racionálního despotismu a svobodného myšlení: veřejné a svobodné používání autonomního rozumu bude nejlepším

garantem poslušnosti, pokud ovšem politický princip, jemuž se musíme podřít, bude sám v souladu s univerzálním rozumem.

Opuštěme na tomto místě Kantův text. Nijak nezamýšlím posuzovat jej co do jeho schopnosti podat odpovídající popis osvícenství; a myslím si, že žádný historik, provádějící analýzy sociálních, kulturních a politických změn, které se udály na konci osmnáctého století, by se s takovým textem pravděpodobně nespokojil.

Nicméně i bez ohledu na jeho příležitostnou povahu, a aniž bych měl v úmyslu připisovat mu nějaké přehnaně důležité místo v Kantově díle, přece jen se domnívám, že je nutné zdůraznit souvislost existující mezi tímto krátkým článkem a třemi *Kritikami*. Kant v podstatě popisuje osvícenství jako okamžik, v němž se lidstvo, nepodřízené nějaké autoritě, hodlá vzhopit k užívání vlastního rozumu; právě v tomto momentě je kritika nezbytná, protože její rolí je definovat podmínky, za nichž je myšlení legitimní k určení toho, co můžeme poznat, jak máme jednat a v co můžeme doufat. Nelegitimní používání rozumu je to, které spolu s iluzí rodí dogmatismus či heteronomii; na druhé straně, autonomie legitimního používání rozumu může být zaručena jen tehdy, jestliže je jasně definováno ve svých principech. Kritika je tak v jistém smyslu učebnicí rozumu, jenž dosáhl v osvícenství svéprávnosti; a naopak, osvícenství je věkem kritiky.

Rozhodně nesmíme nechat stranou ani souvislost tohoto textu s ostatními, v nichž se Kant věnuje historii. Ty se většinou snaží určit vnitřní teleologii času a bod, k němuž směřují dějiny lidstva. Analýza osvícenství, definující tyto dějiny jako cestu lidstva ke své vlastní svéprávnosti, tedy lokalizuje soudobou skutečnost se zřetelem k tomuto obecnému pohybu a jeho základním směrům. Současně ale ukazuje, proč je každý jednotlivec právě v tomto okamžiku za onen obecný pohyb jistým způsobem odpovědný.

Podle mé hypotézy stojí tento text v jistém smyslu na křižovatce kritické reflexe a reflexe historické. Jde tu o Kantovu reflexi aktuálního stavu jeho počinání. Bezpochyby to není poprvé, kdy nějaký filosof odůvodňuje to, co v určité chvíli dělá. Ale zdá se mi, že je to poprvé, kdy nějaký filosof takovým způsobem, tak důkladně a zevnitř, spojil význam své práce ve vztahu k vědění, reflexi historie a konkrétní analýzu právě toho okamžiku, v němž píše a kvůli kterému píše. Novost tohoto textu tkví podle mne v tom, že reflektuje "dnešek" jako diferencii v historii a zároveň jako motiv určitého filosofického úkolu.

Díváme-li se na věc tímto způsobem, můžeme, myslím, určit začátek toho, o co vlastně jde: obrys něčeho, co by bylo možné nazvat moderním postojem.

II.

Vím, že moderna je často považována za epochu nebo přinejmenším za řadu rysů charakterizujících nějakou epochu; situována do kalendáře by měla svého předchůdce ve více či méně naivní nebo archaické premoderně, následována by pak byla nevyzpytatelnou a problematickou "postmodernou". A tak se ptáme, zda je moderna následkem osvícenství a jeho vývoje, nebo zda bychom ji neměli vidět jako odtržení či úchylku od základních principů osmnáctého století.

Ohlížeje se zpět ke Kantovu textu, kladu si otázku, zda nemůžeme chápat modernu spíše jako postoj než jako historickou periodu. A "postojem" míním způsob vztahování se k přítomnosti; dobrovolnou volbu, uskutečňovou určitými lidmi; způsob myšlení a cítění; dále také jistý způsob chování a jednání, vykazující vztah příslušnosti k něčemu a zároveň se prezentující jako úkol. Bezpochyby jde o něco podobného tomu, co Řekové nazývali *ethos*. A v souvislosti s tím si myslím, že by bylo mnohem užitečnější pokusit se, místo odlišování "moderní éry" od "premoderní", či "postmoderní", sledovat, jak od počátku svého formování postoj moderny nacházel sám sebe v zápase s postojem "protimoderny".

Abych krátce charakterizoval postoj moderny, hodlám použít už téměř neodmyslitelného příkladu, totiž Baudelaira; pro své vědomí moderní doby se dnes všeobecně pokládá za jednoho z nejpronikavějších duchů devatenáctého století.

1. Moderna se často charakterizuje jako vědomí diskontinuity času: rozchod s tradicí, pocit novosti, závrať tváří v tvář mžejícímu okamžiku. A zdá se, že totéž má na mysli Baudelaire, definující modernu jako: "pomíjivou, prchavou, nahodilou."³ Být moderní však pro něj neznamena rozeznat a přijmout tento nekonečný pohyb, ale naopak osvojit si jistý postoj k tomuto pohybu; záměrný, obtížný postoj, spočívající ve znovunalézání něčeho věčného, které není ani za, ani nad přítomným okamžikem, nýbrž v tomto okamžiku. Moderna je něco jiného než móda, která pouze následuje běh času; moderní postoj umožňuje zachytit "heroický" aspekt přítomné chvíle. Moderna není fenomén citlivosti na pomíjivou přítomnost, ale vůle "heroizovat" tuto přítomnost.

³ Baudelaire, Ch., *The Painter of Modern Life and Other Essays*. Trans. Jonathan Mayne. London. Phaidon 1964, s. 13.

Omezím se na to, co Baudelaire říká o výtvarném umění svých současníků. Malíři, kteří shledali oděv devatenáctého století nesnesitelně odporným a nechtěli malovat nic jiného než antické tógy, jsou mu k smíchu. Ale malířská moderna pro Baudelaira nespočívá ani v tom, že se na nějakém obraze začnou objevovat černě oděné postavy. Moderním malířem je ten, kdo umí ukázat černý frak jako "nezbytný kostým naší doby", kdo ví jak ukázat skrze aktuální módu podstatný, trvalý a obsesní vztah, který naše doba udržuje ke smrti. "Černé fraky a kabáty nemají pouze politický půvab, jenž je výrazem univerzální rovnosti, ale též půvab poetický, jenž je půvabem duše veřejnosti - nekonečného zástupu najatých plaček (zamilovaní truchlící, političtí truchlící, buržoazní truchlící ...). Každý z nás slaví nějaký pohřeb."⁴ Aby nějak označil tento moderní postoj, Baudelaire někdy využívá dvojího záporu (littotes), jenž je velmi příznačný, neb je prezentován ve formě příkazu: "Nemáte právo nedbat na přítomnost."

2. Je zbytečné dodávat, že tato heroizace je ironická. Moderní postoj nezachází s pomíjivým okamžikem jako s posvátným, aby jej pozdržel anebo prodloužil. Nepídí se po něm jako po prchavé a zajímavé kuriozitě. To by bylo něco, co by Baudelaire nazval - úloha diváka. *Flâneur*, líný, bloumající divák, se spokojí s tím, že má otevřené oči, že pozoruje věci kolem sebe a hromadí vzpomínky. Moderního člověka Baudelaire popisuje jako protiklad *flâneura*: "Stále v pohybu, spěchá, hledá ..., je jisto, že tento muž ... - tento samotář obdařený aktivní imaginací, ustavičně na cestě skrze velkou lidskou poušť - má vznešenější cíl než pouhý *flâneur*, cíl mnohem obecnější, něco jiného než pouhou prchavou radost náhody. Hledá kvalitu, kterou bych si dovolil nazvat 'modernou'... Sám si ukládá za povinnost extrahovat z módy jakýkoliv prvek, který by mohl být poezií v historii." Jako příklad moderny cituje Constantina Guyse. Zdánlivě divákem, sběratelem kuriozit, zůstává: "pozadu, aby se toulal všude, kde by mohl být paprsek světla, ozvěna poezie, záchvěv života nebo akord hudby; všude, kde je šance, že se mu vášně ukáže v jedné ze svých póz, kde se přírodní i konvenční člověk ukazují ve své podivné kráse, kde svítí slunce nad pomíjivými radostmi toho *zkaženého zvířete*."⁵

Ale nemylně se. Constantin Guys není *flâneur*; v Baudelairových očích je moderním malířem *par excellence* proto, že když celý svět usíná, on začíná

pracovat a přetvářet tento svět. Tato transfigurace nezpůsobuje zmizení reality, ale nastoluje obtížně dosažitelnou souhru mezi skutečností reálného a aktem svobody; "přirozené" se stává "více než přirozeným", "krásné" "více než krásným" a jednotlivé předměty se zdají být "vybaveny podobným impulsním životem, jakým žije duše [jejich] stvořitele".⁶ Pro postoj moderny je vysoké hodnocení přítomnosti neoddělitelně spjata s intenzivní snahou představit si ji, představit si ji jinak, než jaká je, a transformovat ji nikoliv zničením, nýbrž uchopením v tom, jaká je. Baudelairova modernost je akce, v níž se extrémní pozornost vůči tomu, co je reálné, střetává s praxí svobody, která současně tuto realitu respektuje i znásilňuje.

3. Avšak moderní doba není pro Baudelaira jednoduše formou vztahu k přítomnosti; je to také způsob, kterým se musí jednotlivec vztahovat sám k sobě. Vědomý moderní postoj je svázán s nezbytným asketismem. Být moderní neznamena dívat se na sebe jako na někoho, kdo je obestřen proudem plynoucích okamžiků, nýbrž brát sebe sama jako objekt komplexního a nesebného zdokonalování: Baudelaire to slovníkem své doby nazývá *dandysem*. Nechtěl bych tu opakovat do detailů dobře známé pasáže o: "vulgární, přízemní, sprosté přirozenosti"; o nezbytné revoltě člověka proti sobě samému, o "doktríně elegance", která ukládá: "svým ambiciózním a pokorným žákům" disciplínu, která je více despotická než ty nejhorší církve; a nakonec stránky o askezi dandyho, tvořícího svým tělem, svým chováním, svými city a vášněmi, celou svou existencí umělecké dílo. Moderním není pro Baudelaira ten člověk, který chce odkrývat sám sebe, svá tajemství a skryté pravdy; je to naopak člověk pokoušející se sebe sama vynalézt. Taková moderna nenabízí: "osvobození člověka v samotné jeho existenci", nýbrž nutí člověka, aby se vyrovnal s úkolem vytvořit sebe sama.

4. Nakonec jednu poznámku. Ironická heroizace přítomnosti, přeměňující hru svobody s realitou, asketické sebezdokonalování - Baudelaire si nepředstavoval, že mají nějaké místo ve společnosti samé anebo v její politické organizaci. Jejich existence je možná pouze v jiném, odlišném prostoru, který Baudelaire nazval uměním.

Nepředstírám, že jsem v těchto několika řádcích mohl shrnout buď komplexní historickou událost, jakou osvícenství na konci osmnáctého století bylo, anebo snad postoj moderny v jeho rozmanitých převlecích, které na sebe mohl brát v posledních dvou stoletích.

⁴ Baudelaire, Ch., On the Heroism of Modern Life. In: *The Mirror of Art: Critical Studies by Charles Baudelaire*. Trans. Jonathan Mayne. London, Phaidon 1955, s. 127.

⁵ Baudelaire, Ch., *The Painter of Modern Life and Other Essays*, c.d., s. 12, 11.

⁶ Tamtéž, s. 12.

Mou snahou bylo na jedné straně zdůraznit rozsah, ve kterém je určitý typ filosofického tázání - ten, který současně problematizuje vztah člověka k přítomnosti, dějinný způsob jeho existence a ustavení sebe sama jako autonomního subjektu - zakořeněn v osvícenství. Na druhé straně jsem se snažil zdůraznit, že to, co nás s osvícenstvím může spojoval, není věrnost jeho doktrinálním elementům, ale spíše setrvalé znovuoobnovování jistého postoje - tj. filosofického éthosu, který by bylo možno popsat jako permanentní kritiku naší historické doby. Chtěl bych se pokusit velice stručně tento éthos charakterizovat.

A. Negativně

1. Tento éthos je především odmítnutím toho, co bych nazval "vyděračstvím" osvícenství. Myslím, že osvícenství jako soubor politických, ekonomických, sociálních, institucionálních a kulturních událostí, na nichž stále ještě do značné míry závisíme, představuje oblast privilegované analýzy. Jako pokus spojit přímou souvislostí pokrok pravdy s dějinami svobody formulovalo, podle mého názoru, osvícenství filosofickou otázku, která je trvalým námětem k uvažování. A v neposlední řadě definovalo rovněž určitý způsob filosofování, jak jsem se snažil ukázat na Kantově textu.

To ale neznamená, že musíme být "pro", nebo "proti" osvícenství. Je dokonce obzvlášť zapotřebí odmítnout cokoli, co by se mohlo prezentovat ve formě zjednodušené a autoritativní alternativy: buď osvícenství přijmete a zůstanete věrni tradici jeho racionalismu (který jedni považují za pozitivní, zatímco pro druhé je spíše výtkou), nebo jej kritizujete a zkoušíte uniknout jeho racionalistickým principům (opět viděným buď jako dobré, nebo jako špatné). Osobodit se z tohoto vyděračství se nám nepodaří tím, že do naší snahy určit, co dobrého či špatného by mohlo osvícenství obsahovat, vneseme "dialektické" nuance.

Nikdy nesmíme zapomenout, že osvícenství je událost, nebo spíš řada komplexních historických procesů, lokalizovaných v určitém bodu vývoje evropských společností. Jako takové zahrnuje prvky sociální změny, typy politických institucí, formy vědění, projekty racionalizace vědění a praxe, technologické přeměny, které je obtížné shrnout jedním slovem, přesto, že mnohé z těchto fenoménů zůstávají dodnes důležité. Ten, který jsem tu vyvedl a který se mi zdá být základem celé jedné formy filosofické reflexe, není ničím jiným než způsobem reflexivního vztahu k přítomnosti.

Humanismus je něco zcela jiného. Je to téma, nebo spíš soubor témat, která se v evropských společnostech během doby opětovně zjevují při různých příležitostech; témat, která, vždy svázaná s hodnotovými soudy, doznala velikých a zřejmých změn jak co do obsahu, tak i co do hodnot, které uchovávala. Navíc sloužila i jako kritický princip rozlišování. V sedmáctém století se humanismus prezentoval jako kritika křesťanství, nebo i víry všeobecně; jiný humanismus, křesťanský, zase oponoval jistému asketickému a mnohem více theocentrickému humanismu. V devatenáctém století zase existoval nedůvěřivý humanismus, nepřátelský a kritický vůči vědě, a na druhé straně tu byl jiný, který do téže vědy vkládal své naděje. Humanismem byl i marxismus, stejně tak existencialismus a personalismus; v jisté době se dostávalo podpory i humanistickým hodnotám reprezentovaným národním socialismem; a i sami stalinisté kdysi o sobě tvrdili, že jsou humanisty.

To samozřejmě neznamená, že bychom měli vše, co bylo kdysi spojeno s humanismem, zavrhnout, mějme však na paměti, že téma humanismu je věc příliš pružná a různorodá, příliš rozporná, než aby nám mohla sloužit jako nějaká osa pro reflexi. To, co je nazýváno humanismem, je ve skutečnosti, přinejmenším od sedmáctého století, vždy založeno na jistých koncepcích člověka, převzatých z víry, vědy nebo politiky. Humanismus tak slouží k obarvení a ospravedlnění těch koncepcí člověka, v nichž je nakonec

devatenácté století byla historiografie humanismu šestnáctého století, tak důležitého pro lidi jako Saint-Beuve nebo Burckhardt, zcela odlišná a někdy v příkrém rozporu s osvícenstvím a osmnáctým stoletím. V devatenáctém století byla tendence postavit se proti oběma přinejmenším stejně silná jako snaha jedno s druhým zaměřovat.

Myslím si, že stejně jako se musíme osvobodit od intelektuálního a politického vyděračství teze "být pro, nebo proti osvícenství", je třeba zbavit se historického a morálního zmatku směřujícího téma humanismu s otázkou osvícenství. Analýza jejich komplexních vztahů v posledních dvou stoletích by byla zajímavým projektem, a pokud máme vnést do vědomí nás samých a naší minulosti trochu jasnosti, pak by byla i důležitá.

B. Pozitivně

I když jsme vzali výše zmíněná vymezení v potaz, vidíme že je třeba dát tomuto možnému filosofickému ethosu, spočívajícímu v kritice našeho používání řeči, našeho myšlení a jednání, v kritice skrze historickou ontologii nás samých, pozitivnější obsah.

1. Takový filosofický ethos můžeme charakterizovat jako jistý *mezí postoj*. Nemám tu na mysli nějaké odmítající gesto. Je třeba pohybovat se mimo alternativu venku-uvnitř; je třeba setrvávat na hranicích. Kriticismus vskutku sestává z analyzování a reflektování hranic. Jestliže však Kantova otázka byla otázkou po poznání toho, u kterých mezí se vědění musí vzdát jejich překročení, pak dnes, jak se mi zdá, je třeba, aby se tato kritická otázka vrátila k pozitivnímu tázání: co je nám dáno jako univerzální, nezbytné, závazné, kde se vyskytuje cokoliv jedinečného, nahodilého a cokoliv, co je výsledkem svévolného omezování? Podstatou je, krátce řečeno, změnit kritiku, vedenou ve formě nutného omezování v praktickou kritiku, která má formu možného překračování mezí.

Následky jsou zřejmé: taková kritika nebude nadále používána k hledání formálních struktur s univerzální platností, ale spíše k historickému zkoumání událostí, které nás vedly k ustavení a k pochopení nás samých jako subjektů našeho jednání, myšlení a naší řeči. V tomto smyslu nejde o kritiku transcendentální a jejím cílem není učinit metafyziku možnou: je genealogická ve svém záměru a archeologická svou metodou. Je archeologická - a nikoli transcendentální - v tom smyslu, že neusiluje o nalezení univerzálních struktur všeho vědění nebo všeho možného morálního jednání, ale snaží se

pracovat s příklady diskursu, které artikulují to, co si myslíme, jak jednáme a co říkáme, jako s historickými událostmi. A genealogická v tom smyslu, že nebude vyvozovat z formy toho, jak existujeme, to, co nemůžeme konat a vědět; nýbrž v nahodilosti, díky které jsme takoví, jací jsme, objeví možnost, že nadále nebudeme jednat, myslet a existovat tak, jak jednáme, myslíme a existujeme doposud. Není úsilím umožnit metafyziku, která se nakonec stane vědou; je snahou dát nový impuls, tak silný a tak široký, jak jen to bude možné, nedefinovatelnému dílu svobody.

2. Pokud se ovšem nehodláme spokojit s pouhým tvrzením nebo s nějakým prázdným snem o svobodě, domnívám se, že takový historicko-kritický postoj bude nutně muset být také experimentálním. Myslím tím to, že dílo vykonané na mezích nás samých musí na jedné straně otevřít oblast historického výzkumu a na straně druhé samo podstoupit zkoušku realitou a přítomností, jednak za účelem rozeznání situací, v nichž je změna možná a žádaná, jednak pro určení přesné formy, kterou by tato změna měla mít. To znamená, že tato historická ontologie nás samých musí upustit od všech projektů prosazujících se jako globální či radikální. Ze zkušenosti víme, že snaha o únik ze systému současné reality, stejně jako snaha o vytváření obecných programů jiné společnosti, jiného způsobu myšlení, jiné kultury, jiné vize světa vedla pouze k návratu těch nejnebezpečnějších tradic.

Před těmito programy nového člověka, které ty nejhorší politické systémy opakovaly po celé dvacáté století, dávám přednost těm skutečně specifickým transformacím, které se v posledních dvaceti letech ukazují jako možné v některých oblastech zasahujících způsoby naší existence a našeho myšlení, vztahy k autoritě, vztahy mezi pohlavími, způsob, kterým vnímáme šílenství nebo chorobu; dávám přednost dokonce těm částečným změnám, které byly uskutečněny za vzájemného působení historické analýzy a praktického postoje.

Mohu tak charakterizovat filosofický ethos příslušející ke kritické ontologii nás samých jako jistý historicko-praktický test mezí, které můžeme překračovat, a tedy jako dílo námi uskutečněné na nás samých jako svobodných bytostech.

3. Ještě jedna námitka by bezpochyby mohla být oprávněná: jestliže se vždy omezíme na tento typ částečného a lokálního výzkumu či testu, neriskujeme, že se staneme podřízenými všeobecnějším struktur, kterých si nemusíme být příliš dobře vědomi a nad nimiž nemusíme mít žádnou kontrolu?

K tomu dvě odpovědi. Musíme se po pravdě řečeno vzdát naděje na to, že vůbec dosáhneme hlediska, které by nám mohlo zprostředkovat přístup k nějakému úplnému a konečnému vědění toho, co může konstituovat naše histo-

rické meze. A proto je teoretická a praktická zkušenost našich limitů a možností pohybovat se mimo ně vždy sama omezena a determinována; proto začínáme vždy znovu a znovu.

To ale neznamená, že nejsme schopni ničeho jiného než existence v chaosu a nahodilosti. Dílo zpochybňování má svoji všeobecnost, systematickosti, homogenitu i svá východiska.

a/ Východiska

Jsou určena něčím, co bychom mohli nazvat "paradox vztahů mezi schopností a mocí". Víme, že velkou nadějí či příslibem osmnáctého století, nebo alespoň jedné jeho části, byl souběžný a vyvážený růst osobností respektujících se navzájem. A navíc se v celé historii západních společností (zde se pravděpodobně počíná jedinečný historický osud západu - podivný osud, jehož dráha se tolik odlišovala od ostatních, osud, který tolik zevšeobecňoval a tak silně ostatním dominoval) můžeme poučit o tom, že boj o svobodu a získávání nových schopností utvářely stálé prvky. Dnes nejsou vztahy mezi růstem schopností a růstem autonomie tak jednoduché, jak osmnácté století mohlo doufat. Poznali jsme, jaké formy mocenských vztahů byly uplatňovány různými technologiemi (ať už mluvíme o produkci s cíli ekonomickými nebo o institucích, jejichž cílem je sociální regulace, nebo o technikách komunikace): disciplína, jak individuální, tak kolektivní, procesy normalizace, vedené jménem státní moci, požadavky společnosti či populačních zón, to jsou některé příklady. Jde tedy o to, jak může být růst schopností oddělen od intenzifikace mocenských vztahů.

b/ Homogenita

To vede ke studiu něčeho, co bychom mohli nazvat "praktické systémy". Za homogenní oblast reference tu považujeme nikoliv reprezentace, které lidé sami sobě přisuzují, nikoliv podmínky, jimiž jsou určeni, aniž by o nich sami věděli, ale spíše to, co lidé dělají a jak to dělají. Jde tedy o ty formy racionality, které organizují způsoby, jakými jsou věci dělány (což bychom mohli nazvat technologickým aspektem), a o svobodu, se kterou uvnitř takových praktických systémů lidé jednají, reagují na to, co dělají ostatní, měnící pravidla hry vzhledem k nějakému smyslu (což bychom mohli nazvat strategickou stránkou těchto praxí). Homogenita historicko-kritických analýz

je tak zajištěna skrze tuto oblast praxí, s jejich technologickou a strategickou stránkou.

c/ Systematickosti

Praktické systémy vyrůstají ze tří širokých oblastí: ze vztahů kontroly nad věcmi, ze vztahů působení na ostatní a ze vztahů k sobě samému. To neznamená, že každá z těchto oblastí je těm ostatním zcela cizí. Dobře víme, že kontrola nad věcmi je zprostředkována našimi vztahy k ostatním; a vztahy k ostatním naopak vždy ovlivňují vztah, který člověk má k sobě samému, a tak dále. Existují ale tři osy, jejichž specifičnost a vzájemná souvislost musí být analyzována: osa vědění, osa moci a osa etiky. Jinak řečeno, historická ontologie nás samých musí odpovídat na otevřené série otázek; musí provést blíže neurčený počet zkoumání, která mohou být množena a specifikována tak dlouho, jak bude zapotřebí, která však budou adresovat otázky systematizované tímto způsobem: Jak jsme ustaveni jako subjekty našeho vlastního vědění? Jak jsme ustaveni jako subjekty podléhající mocenským vztahům nebo je sami uskutečňující? Jak jsme ustaveni jako morální subjekty svého jednání?

d/ Všeobecnost

Konečně, taková historicko-kritická zkoumání jsou velmi specifická v tom smyslu, že jsou vždy prováděna na nějakém materiálu, epoše, celku určitých praxí a diskursů. A přece, alespoň na úrovni západních společností, z nichž pocházíme, mají jistou všeobecnost v tom smyslu, že stále zasahují naši dobu: jako například problémy vztahu mezi šílenstvím a přičetností, nebo zdravím a nemocí, zločinem a zákonem; problém role sexuálních vztahů, a tak dále.

Jestliže evokuji tuto všeobecnost, nemám v úmyslu tvrdit, že musí být sledována ve své metahistorické kontinuitě napříč časem nebo že musí být nalezeny všechny její podoby. Co je třeba uchopit, je rozsah, v němž to, co o ní víme, formy moci, které jsou v ní vyjádřeny, a zkušenost nás samých, kterou jsme v ní zažili, nekonstituují nic než určité historické figury skrze jistou formu problematizace, která definuje objekty, pravidla jednání, způsoby vztahování se k sobě. Studium [způsobů] problematizace (to jest toho, co není ani antropologickou konstantou, ani chronologickou variací) je tedy způsobem analyzování otázek všeobecné důležitosti v jejich historicky jedinečné formě.

Nevím, zda se vůbec někdy staneme úplně svéprávnými. Mnoho z naší zkušenosti nám napovídá, že historická událost osvícenství nás zcela svéprávnými neučinila a že ani dosud svéprávní nejsme. A přece se mi zdá, že bychom mohli kritickému tázání, kterým se zabýváme přítomností a námi samými, tomu tázání, jež bylo formulováno Kantovou reflexí osvícenství, přece jen přisoudit jistý význam. Myslím si, že tato Kantova reflexe je způsobem filosofování, který nebyl v posledních dvou stoletích zcela bez významu či efektivnosti. Kritická ontologie nás samých samozřejmě nesmí být brána jako nějaká teorie, doktrína, nebo dokonce jako nějaký celek akumulovaného vědění; je to postoj, éthos, filosofický život, v němž je kritika toho, čím jsme, současně historickou analýzou mezí, které jsou nám uloženy, a experimentem jejich možného překročení.

Tento filosofický postoj musí být vyjádřen v práci, vykonávané formou zkoumání. Tato zkoumání mají svou metodologickou koherenci v archeologickém a zároveň genealogickém studiu praxí, jež jsou chápány jako technologické typy racionality a zároveň jako strategické hry svobody; mají svou teoretickou koherenci v definici historicky jedinečných forem, v nichž byly problematizovány všeobecné rysy našich vztahů k věcem, k ostatním lidem i k nám samým. Jejich praktická koherence tkví ve snaze umožnit, aby historicko-kritická reflexe podstoupila test konkrétní praxe. Nevím, zda je dnes nutné tvrdit, že tento kritický úkol dosud obnovuje víru v osvícenství; myslím si, že takový úkol vyžaduje práci na našich omezeních, to jest trpělivou činnost, která dává formu naší netrpělivosti, s níž se dožadujeme svobody.

Přeložil Stanislav Polášek

Překlad tohoto Foucaultova textu byl pořízen dle jeho anglické verze v Foucault Reader, edited by Paul Rabinow, New York, Pantheon 1984, kde vyšel pod názvem What is Enlightenment?, s přihlédnutím k textu francouzskému, který vyšel pod názvem Qu'est-ce que les Lumières? poprvé v le Magazine Littéraire v dubnu tohoto roku. Redakce děkuje nakladatelství Gallimard a rodině Michela Foucaulta za laskavý souhlas s uveřejněním této stati.

What is Enlightenment?

Michel Foucault

In his famous reply to the question of what is enlightenment, Kant states that enlightenment is a process which frees us from a state of immaturity, freeing us for the use of our own reason. The critique of this mature reason is then the sole instance which can ensure its autonomy and it is thus indispensable. As long, however, as we are satisfied that the limits of our reason come from some formal and universally valid structures and with certain conditions which govern our knowledge a priori and limit it, we forget that these limits themselves have, to a certain extent, a historical origin. It is not therefore a case of recognising those limits to understanding we are not able to go beyond, but rather of constantly inquiring about what reveals itself to us as universal and what as singular and random. Such an inquiry into our present, inquiry into our limits, accompanied by the attempt to go beyond these limits, shows the path which must be followed if our aim is the freedom of the human spirit.

S.P.

R é s u m é

Qu'est-ce que les Lumières?

Michel Foucault

Dans sa fameuse réponse sur la question "qu'est-ce que les Lumières?" Kant constate que les Lumières sont un processus qui nous débarrasse de l'état d'immaturité, en nous faisant capables d'utiliser notre raison. Ainsi, la critique de cette raison mûre est la seule instance qui peut assurer son autonomie et, en conséquence, elle est indispensable. Mais si nous acceptons comme fait que les limites de notre raison viennent de quelques structures formelles qui sont valides universellement et sous certaines conditions gouvernent et limitent a priori notre connaissance, nous oublions que l'origine de ces limites est à certain point historique. Pour cela, il ne s'agit pas de la connaissance de ces limites pour comprendre que nous ne sommes pas capables de les franchir, mais plutôt d'une investigation permanente sur ce qui nous apparaît comme universel ou comme singulier et accidentel. Une telle investigation concernant notre présence, nos limites, accompagnée par l'essai de franchir ces limites, nous montre la route qu'on doit suivre si notre but est la liberté de l'esprit humain.

S.P.

NOVÁ EDIČNÍ ŘADA ORBIS PHAENOMENOLOGICUS

Nakladatelství Karl Alber ve Freiburgu i. Br. začíná v letošním roce realizovat pozoruhodný ediční projekt. Pod titulem ORBIS PHAENOMENOLOGICUS bude vycházet knižní řada, jejímž cílem je poskytnout rozsáhlý přehled o současném stavu fenomenologického bádání v rozličných kulturních oblastech a zároveň přinést dosud nezveřejněná nebo těžko přístupná díla původní fenomenologické literatury. Cíťadostí edice je maximální vydavatelská pečlivost, takže každý svazek bude vybaven bohatými doprovodnými texty komentáři, bibliografiemi, rejstříky a dokumenty.

Řada je členěna na pět základních oddílů:

I. Přínos fenomenologie pro ostatní filosofické a vědecké disciplíny (např. pro ontologii, logiku, antropologii, etiku, estetiku, matematiku, psychologii, sociologii);

II. Fenomenologie ve svém vztahu k dějinám a současnosti filosofie (od před-sokratiků až k postmoderně a východnímu způsobu myšlení);

III. Jednotlivá fenomenologická témata (pravda, svět, tělesnost, realita, intersubjektivita, řeč, čas);

IV. Osobnosti a oblasti (díla jednotlivých autorů a směrů v určitých zemích či regionech);

V. Texty - původní díla a překlady.

Nás může zajímat, že pro oddíl IV. je plánován také svazek, věnovaný Janu Patočkovu.

Díla budou vycházet v němčině a angličtině.

Vydavateli jsou Kah Kyung Cho (USA), Yoshihiro Nitta (Tokyo) a Hans Rainer Sepp (Freiburg i. Br.). Svým personálním obsazením chce ediční rada naznačit další konkrétní zájem: přispět i na fenomenologické půdě k celosvětovému dialogu mezi východem a západem.

Prvním svazkem, který vychází letos, je v rámci oddílu V. dosud nevydané dílo ruského fenomenologa a estetika Gustava Špeta: *Die Hermeneutik und ihre Probleme* (vyd. A. Haardt a R. Daube-Schackat). Následující svazek má být věnován mnichovsko-göttingenské škole (vyd. H. R. Sepp), další budou konkrétně zaměřeny např. na tato témata: Fenomenologie a Mahájána-Buddhismus (odd. II), Freiburská fenomenologie (IV), Problém světa ve fenomenologii (III), Fenomenologie ve východní Asii (IV), Fenomenologie a teorie poznání (I), Fenomenologie a etika (I), Fenomenologie a novokantovství (II), Pojem času ve fenomenologii (III) a jiné.

Ivan Blecha

TEXTY

ODPOVĚĎ NA OTÁZKU: CO JE TO OSVÍCENSTVÍ?

IMMANUEL KANT

Osvícenství¹ je vykročení člověka z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti. Nesvéprávnost je neschopnost používat svůj vlastní rozum bez cizího vedení. Tato nesvéprávnost je zaviněna námi samými, když její příčinou není nedostatek rozumu, ale nedostatek rozhodnosti a odvahy používat ho bez cizího vedení. Sapere aude! Měj odvahu používat svůj vlastní rozum!, je tedy heslem osvícenství.

Lenost a zbabělost jsou příčinou, proč tak značná část lidí, i když je příroda již dávno zprostila cizího vedení (naturaliter majorennnes),² přesto raději zůstává po celý život nesvéprávná, a proč je pro jiné tak snadné prohlásit se za jejich poručníky. Být nesvéprávný je tak pohodlné! Mám-li knihu, která je za mne moudrá, duchovního, který řeší otázky mého svědomí, lékaře, který určuje moji dietu atd., nemusím se aspoň sám namáhat. Mohu-li zaplatit, nemusím myslet; jiní už tu nepřijemnou práci udělají za mne. O to, aby největší část lidí (včetně celého krásného pohlaví) považovala krok k svéprávnosti - kromě toho, že je obtížný - také za velmi nebezpečný, po-

¹ Německý výraz "Aufklärung" má v češtině několik významů: označuje buď činnost, "osvěcování", buď výsledek této činnosti, "osvěcení", popř. "osvěcenost", nebo konečně hnutí či epochu, které si učinily osvěcování lidstva cílem - "osvícenství". Rozhodující je kontext, ani ten však není vždy jednoznačný: (pozn. překl.).

² *Majorennis*, e vzniklo z *major annis* = plnoletý, dospělý: (pozn. překl.).

starají se už oni poručníci, kteří na sebe dobrotivě vzali vrchní dohled nad nimi. Když byli nejdřív své stádečko ohlupili a pečlivě zajistili, aby se tito klidní tvorové neodvážili učinit ani krok bez vodítka, na které je uvázali, ukazují jim nebezpečí, které by jim hrozilo, kdyby se pokusili jít sami. Po pravdě řečeno, není to nebezpečí zas tak velké, neboť po několika pádech by se nakonec i oni naučili chodit; takový příklad ale činí bojácným a odrazuje obvykle od všech dalších pokusů.

Pro každého jednotlivého člověka je tedy těžké vymanit se z nesvéprávnosti, jež se mu stala takřka druhou přirozeností. Dokonce se mu v ní zalíbilo a je zprvu opravdu neschopen používat svého vlastního rozumu, protože mu dosud nebylo dovoleno, aby to zkusil. Předpisy a pravidla, tyto mechanické nástroje rozumného používání, či spíše zneužívání jeho přirozených vloh, představují okovy jeho přetrvávající nesvéprávnosti. A kdyby se jí někdo přece jen zbavil, udělal by přesto i přes nejužší příkop jen nejistý skok, protože na takový svobodný pohyb není zvyklý. Proto je jen málo lidí, kterým se podařilo vymanit se samostatným zpracováním svého ducha z nesvéprávnosti, a přesto jít pevným krokem.

Spíše je možné, že se samo osvítil určité publikum, ano, je to takřka nevyhnutelné. Neboť tu se najde vždy několik samostatně myslících lidí, dokonce i mezi dosazenými poručníky davu, kteří budou - když byli sami shodili járho nesvéprávnosti - šířit ducha rozumného oceňování své vlastní hodnoty a přesvědčení o povolanosti všech lidí k samostatnému myšlení. Na tom je zvláštní to, že publikum, které jimi bylo předtím pod toto járho přivedeno, je potom samo nutí, aby pod ním zůstali, je-li k tomu podněcováno některými ze svých poručníků, kteří jsou sami jakéhokoliv osvětlení neschopni. Proto je tak škodlivé šířit předsudky: nakonec se vymstí i na těch, kteří, nebo jejichž předchůdci byli jejich příčinou. Revolucí se snad lze zbavit osobního despotismu nebo vykořisťování a zvláště, nikdy jí však nedosáhneme opravdové reformy smýšlení; nástrojem ovládnutí bezmyšlenkovitého davu budou nové předsudky stejně, jako jimi byly ty staré.

K tomuto osvětlení ale není třeba ničeho jiného než svobody; a sice toho nejneškodnějšího ze všeho toho, co lze nazvat svobodou, totiž svobody užívat ve všem veřejně svého rozumu. Ze všech stran však slyším křičet: nerozumujte! Důstojník říká: nerozumujete, exercírujte! Berní úředník: nerozumujete, platte! Duchovní: nerozumujete, věřte! (Jen jeden jediný pán na světě říká: rozumujte, jak chcete a o čem chcete, ale poslouchejte!) Ve všech těchto případech jde o omezování svobody. Ale, které omezování svobody je překážkou osvětlení? A které ne, které je mu dokonce na prospěch? - Odpoví-

dám: veřejné užívání vlastního rozumu musí být vždycky svobodné a jen ono může přinést osvětlení mezi lidmi; naproti tomu soukromé používání rozumu lze velmi omezit, aniž by to nějak zvlášť překáželo pokroku osvětlení. Veřejným užíváním vlastního rozumu však rozumím takové, při kterém někdo užívá svého rozumu jako učenec před celou veřejností čtenářského světa. Jeho soukromým užíváním nazývám, když smí užít svého rozumu v nějaké svěřené mu občanské funkci či úřadě. V mnoha záležitostech, které se dotýkají zájmů obce, je ovšem nezbytný určitý mechanismus, vzhledem k němuž se musejí někteří členové obce chovat pouze pasívně, aby byli vládou pomoci umělé jednomyslnosti přidrženi k veřejným účelům, anebo aby jim bylo aspoň zabráněno tyto účely mařit. Zde potom ovšem není dovoleno rozumovat, nýbrž musí se poslouchat. Pokud se ale taková součástka stroje zároveň považuje za člena celé obce, ano, celé světoobčanské společnosti, a osobuje si tak statut učenice, který se obrací svými spisy na veřejnost ve vlastním smyslu slova, může ovšem rozumovat, aniž by tím trpěly záležitosti, k nimž je zčásti nasazen jako pasívní člen. Tak by například bylo velice škodlivé, kdyby chtěl důstojník, který dostal od svého představeného určitý rozkaz, ve službě mudrovat o jeho účelnosti a užitečnosti; musí poslouchat! Nelze mu ale oprávněně bránit v tom, aby jako učenec zaznamenával chyby ve válečné službě a předkládal své poznámky veřejnosti k posouzení. Občan nesmí odpirat placení uložených mu daní; prostoreká kritika takových povinností, když je má plnit, může být dokonce potrestána jako veřejné pobuřování (způsobilé vyvolat obecnou neposlušnost). Týž občan nicméně nejedná v rozporu se svou povinností, když jako učenec veřejně vyjadřuje své myšlenky o nevhodnosti nebo i nespravedlnosti vypsanych daní. Podobně je duchovní povinen upravit svůj výklad pro své žáky v hodinách katechismu a pro svou obec věřících podle symbolu³ církve, které slouží, neboť pod touto podmínkou byl přijat. Ale jako učenec má naprostou svobodu, ano, je dokonce povolán k tomu, aby publiku sděloval všechny své pečlivě zvážené a dobře míněné názory na nedostatky onoho symbolu a své návrhy na lepší uspořádání náboženství a církve. Není na tom také nic, co by bylo možno přičítat k tíži jeho svědomí. Neboť to, co učí z titulu svého úřadu, jako funkcionář církve, podává jako něco, co nemá volnost vykládat podle svého

³ Termín "symbol" užívá Kant jako zkratku pro tzv. symbolické knihy, tj. oficiální vyznání víry určité církve. Pro katolíky jsou to kánony a dekrety Tridentského koncilu (1564), pro německé protestanty oba Lutherovy katechismy (1529), resp. Augšpurské vyznání víry (1530); (pozn. překl.).

vlastního dobrého zdání, nýbrž co byl zjednan učít podle předpisů a jménem někoho jiného. Řekne: Naše církev učí to a to; a toto jsou důkazy, které přitom církev používá. Potom vyvodí pro svou obec veškerý praktický užitek z těchto ustanovení (která by třeba sám s plným přesvědčením nepodepsal), protože není zcela nemožné, že je v nich obsažena pravda, v každém případě se v nich aspoň nenachází nic, co by vnitřnímu náboženství odporovalo. Neboť kdyby si myslel, že tam něco takového našel, nemohl by s dobrým svědomím vykonávat svůj úřad a musel by ho složit. Použití rozumu, k němuž sahá pověřený učitel před svou obcí, je pouze soukromé, protože takové shromáždění je - ať sebevětší - vždy jen domácím shromážděním, a pokud jde o ono použití, není tento učitel jako kněz svobodný a nesmí ani být svobodný, protože vykonává jen cizí zadání. Naproti tomu jako učenec, který mluví k veřejnosti ve vlastním smyslu slova, totiž ke světu, a užívá tedy jako duchovní svého rozumu veřejně, těší se neomezené svobodě uplatňovat svůj rozum a mluvit za svou vlastní osobu. Neboť, že by i poručníci lidu (v duchovních věcech) sami měli být opět nesvéprávní, je hloupost, která by vedla k zvětšení hlouposti.

Avšak nemělo by existovat nějaké shromáždění duchovních, například církevní sněm, nebo nějaká ctilhodná třída (classis, jak se mezi Holanďany sama označuje) oprávněná přísežně se zavázat věrností určitému neměnnému symbolu, a vykonávat tak jakési stálé poručnictví nad všemi svými údy a jejich prostřednictvím nad vším lidem, a dokonce toto poručnictví zvětšit? Pravím: To je zcela nemožné. Taková dohoda, jež by byla uzavřena jen proto, aby znemožňovala jakékoliv další osvěcování lidského rodu, by byla naprosto neplatná a nicotná, i kdyby byla stvrzena nejvyšší mocí, říšskými sněmy, a nejslavnostnějšími mírovými smlouvami. Žádná epocha se nemůže zavázat a zapřísahat, že uvede následující epochu do takového stavu, který by ji znemožnil rozšiřovat její poznatky (zejména ty nejdůležitější), očišťovat je od omylů, a vůbec postupovat v osvětě kupředu. Byl by to zločin proti lidské přirozenosti, jejíž původní určení tkví právě v tomto postupu vpřed; a naši potomci jsou plně oprávněni zavrhnout ona usnesení, protože byla přijata proti všemu právu a bezbožným způsobem. Zkušebním kamenem všeho toho, co může být ustanoveno jako zákon pro lid, je otázka, zda by si takový zákon mohl uložit nějaký lid sám. Na určitou krátkou dobu a v očekávání nějakého lepšího zákona by to jistě bylo možné, aby byl nastolen určitý pořádek; zároveň by ale bylo ponecháno každému občanovi, zejména každému duchovnímu, na vůli, aby jakožto učenec veřejně, tj. prostřednictvím spisů, vyjadřoval své poznámky o nedostatecích stávajícího zřízení, přičemž by zavedený pořádek stále trval, dokud by se nahlédnutí povahy těchto věcí tak

dalece veřejně nerozšířilo a neověřilo, že by mohli spojením svých hlasů (i když ne hned všech) přednést před trůn návrh, aby vzal v ochranu ty obce, které by se dohodly podle svých pojmů a lepšího poznání na změněném uspořádání náboženských záležitostí, aniž by ale překážely těm, kdo chtějí nechat vše při starém. Avšak dohodnout se na nějakém strnulém, nikým veřejně nezpochybnitelném stavu náboženství, byť i jen na dobu jednoho lidského života, a zmařit tak určitý časový úsek v postupu lidstva k nápravě a učinit ho neplodným, a tím pro potomstvo dokonce škodlivým, je naprosto nepřijatelné. Člověk sice může pro svou osobu, ale i pak jen na určitý čas, odložit své osvětlení v tom, co by měl vědět; avšak zcela se ho zříkat, ať už pro svou osobu, tím spíše pak pro své potomstvo, znamenalo by porušovat a pošlapávat posvátná lidská práva. Avšak co se o sobě nesmí usnést ani národ sám, to smí tím méně o národu rozhodnout panovník; neboť jeho zákonodárná autorita spočívá právě v tom, že ve své vůli sjednocuje úhrnnou vůli národa. Dohlíží-li jen na to, aby každé opravdové či domnělé zlepšení bylo v souladu s občanským zřízením, může jinak nechat své poddané, aby dělali pro spásu svých duší, co považují sami za nutné; do toho mu nic není. Musí ale zamezit tomu, aby jeden druhému násilím nebránili usilovat podle všech svých schopností o určení a zajištění své spásy. Majestátu panovníka škodí dokonce i to, když se do toho vměšuje tím, že považuje za nutné podrobovat dohledu své vlády spisy, v nichž se jeho poddaní pokoušejí ujasnit si své názory, a rovněž, když tak činí z vlastního nejvyššího rozhodnutí, čímž se vystavuje výtce: *Caesar non est supra grammaticos*, a také, ba ještě mnohem více, když svou nejvyšší moc snižuje tak hluboko, že ve svém státě podporuje duchovní despotismus několika tyranů proti ostatním svým poddaným.

Klade-li se otázka, zda nyní žijeme v osvětě věku, odpověď zní: ne. Jistě ale žijeme ve věku osvícení. K tomu, aby lidé - jak se teď věci mají - byli jako celek v stavu, nebo i jen mohli do něho být uvedeni, kdy by dovedli ve věcech náboženství dobře a spolehlivě používat svého vlastního rozumu, k tomu chybí ještě velmi mnoho. Avšak, že se jim nyní otevírá volné pole, aby se k tomu svobodně propracovali, a že překážek bránících jejich všeobecnému osvětlení neboli jejich vymanění se z nesvéprávnosti, kterou sami zavinili, pozvolna ubývá, o tom máme přece jen zřetelná znamení. V tomto ohledu je tento náš věk věkem osvícení neboli věkem Bedřicha II.

Kníže, který se nedomnívá, že je pod jeho důstojnost říci, že považuje za svou povinnost v náboženských věcech lidem nic nepřepisovat, nýbrž ponechat jim naprostou svobodu; který pro sebe odmítá dokonce i pyšné jméno

tolerance,⁴ je sám osvícený a zaslouží si, aby byl vděčným světem, přítomným i budoucím, oslavován jako ten, jenž jako první zbavil lidský rod nesvéprávnosti, přinejmenším z hlediska vlády, a dovolil každému, aby ve všech záležitostech svědomí používal svého vlastního rozumu. Pod jeho vládou směji úctyhodní duchovní jakožto učenci, aniž by to bylo na újmu jejich úředních povinností, svobodně a veřejně předkládat své soudy a náhledy odchylné se tu a tam od přijatého symbolu; tím spíš to smí činit každý jiný, kdo není omezován žádnou úřední povinností. Tento duch svobody se šíří i za hranicemi, dokonce i tam, kde musí zápasit s vnějším odporem vlády, která sama sobě nerozumí. Vždyť ta má před sebou zářivý příklad, že od svobody se není třeba ničeho obávat, pokud jde o veřejný klid a jednotu obce. Lidé se sami od sebe pomalu vymaní z hrubé nevědomosti, pakliže nevytváříme záměrně umělé překážky, abychom je v ní udrželi.

Položil jsem těžiště osvícenství, vykročení lidí z jejich jimi samými zaviněné nesvéprávnosti, především do věci náboženských, protože ve věcech umění a vědy nemají naši vládci zájem vystupovat v roli poručníků nad svými poddanými; nadto je ona nesvéprávnost nejen neškodlivější, ale také ze všech nejvíce zneuctivující. Ale způsob myšlení hlavy státu, která je nakloněna té první svobodě, jde ještě dál, a nahlíží dokonce, že i v případech zákonodárství nehrozí žádné nebezpečí, dovolí-li svým poddaným, aby veřejně užívali vlastního rozumu a veřejně předkládali světu své myšlenky o jeho lepším uspořádání, dokonce i s upřímnou kritikou existujícího zákonodárství. V tom máme zářný příklad postoje, kdy ještě žádný panovník nepředělal toho, kterého uctíváme my!

Avšak také jen ten, kdo se nebojí - sám jsa osvícený - stínů, a zároveň má k zajištění veřejného pokoje po ruce dobře vycvičené početné vojsko, může říci to, čeho se republika nemůže odvážit: **rozumujte, jak chcete a o čem chcete, jen poslouchejte!** Zde se ukazuje zarážející, neočekávaný běh lidských věcí, jako je v něm ostatně i jinak, když ho pozorujeme ve velkém, téměř vše paradoxní. Vyšší stupeň občanské svobody se zdá být svobodě ducha lidu na prospěch, a přece jí vytyčuje nepřekročitelné meze; nižší stupeň svobody pro něho vytváří naproti tomu prostor, aby se rozšířil podle všech svých schopností. Když byla příroda rozvinula pod touto tvrdou slup-

kou jádro, o které nejněžněji pečuje, totiž sklon a povolání člověka k svobodnému myšlení, působí toto jádro pomalu zpět na smýšlení lidu (čímž se lid stává stále způsobilějším svobodně jednat), a posléze dokonce i na zásady vlády, která sama shledává, že je pro ni prospěšnější zacházet s člověkem, který je přece něco víc než stroj, způsobem odpovídajícím jeho důstojnosti.⁵

Přeložil Jaromír Loužil

KOMENTÁŘ KE KANTOVU VEŘEJNÉMU UŽÍVÁNÍ ROZUMU

Kantova odpověď na otázku, co je osvícenství, je příležitostný článek, kterým Kant přispěl do diskuse podnícené časopisem *Berlinische Monatsschrift*. Na první pohled se může zdát, že článek stojí na okraji Kantova díla. Nepřináší žádný fundamentální filosofický výkon a Kant v něm zdánlivě jen prohlubuje Friedrichovu tezi určenou poddaným jeho osvíceného veličenstva: přemýšlej, ale poslouchej!

Jenomže se ukazuje, že článek je v mnohém ohledu pozoruhodný a velice závažný, protože uvádí celý Kantův filosofický výkon do širších dobových a kulturních souvislostí, a nejenom výkon Kantův. Článek je sebereflexí osvícenství a pokouší se na poměrně malé ploše, ale velice výstižně charakterizovat duchovní potenciál osvícenství, řekněme jeho emancipační projekt. Přitom Kant tento projekt poněkud proměňuje s ohledem na německé poměry a zároveň dává určitý smysl svému vlastnímu kritickému výkonu ve filosofii.

Populární je článek zvláště díky svému prvnímu odstavci, kde je uvedena známá a častokrát opakovaná definice osvícenství, až se zdá, jako by Kant více než první odstavec nenapsal. Klíč k pochopení Kantovy úvahy je ovšem až na dalších stránkách, kde Kant rozlišuje mezi veřejným a soukromým užíváním rozumu.

Soukromě užívám rozum, když mám zadané cíle a hledám vhodné prostředky na jejich dosažení: když jsem v úřadě a užívám rozumu k plnění úředních funkcí, když někde pracuji a snažím se zajistit si tak obživu apod. (v poněkud jiném diskursu je tento rozum nazván instrumentální). Veřejně užívání rozumu naproti tomu překračuje tuto pragmatickou rovinu lidského snažení a života, zakládá jinou skutečnost, skutečnost veřejnou, v níž člověk vstupuje do jiných vztahů než na úřadě či v zaměstnání, zde vystupuje jako rozumná, svobodná a morální bytost, rovná všem ostatním.

⁴ Problém interpretace tohoto místa se stal slovenskému překladateli podnětem k pozoruhodné úvaze o ambivalentnosti Kantova postoje k osvícenství Bedřicha II. Srv. Bžoch, A., *Immanuel Kant alebo otázka na odpoveď, čo je to osvietenstvo*. Bratislava, Romboid 1993, s. 50 an. (Za upozornění na tento článek děkuji dr. St. Poláškov; pozn. překl.)

⁵ V *Buschingsche wöchentliche Nachrichten* z 13. září (1784) čtu dnes 30. anonci zářijového čísla *Berlinische Monatsschrift*, v němž je ohlášena odpověď pana Mendelssohna na tutéž otázku. Tato odpověď se mně ještě nedostala do rukou, jinak bych zadržel tuto svou, která nechť tu nyní stojí jako příklad, jak dalece může náhoda způsobit shodu myšlenek: (pozn. I. Kanta).

V našem článku Kant jako základní podoby veřejnosti, tohoto společenství rozumných a svobodných lidí, uvádí především učenecy svět, zmiňuje světoobčanské společenství, v němž koneckonců by měly být zakotveny státní a politické instituce a jen v náznaku se objevuje morální společenství. Nejdůkladněji ale Kant ve svých spisech

Kantova odpolitizování Rousseauovy obecné vůle, jež má podobu jejího znítemění, nejsou pragmatické ohledy na stát, na potřebu poslušnosti, ukázněnosti lidí apod., ale vycházejí z jeho pochopení osvícenství samého. Uskutečnění osvícenství musí vycházet z individuální proměny a mravního zdokonalování každého jednotlivce. Odtud Kantovo odmítnutí účelné revoluce a její nahrazení reformou smýšlení.

konzumní společnosti se tento svět stal netušeným polem uplatnění toho, co Kant nazývá soukromé užívání rozumu, které s sebou nutně nese prvky manipulace, pragmatické kalkulace a propagandy. Veřejnost není vůbec nějakým samozřejmým činitelem kantovsky pojaté kultivace člověka, ale je neustále vystavena jistým nebezpečím, o jejichž rafinovaných způsobech podvazujících veřejnost zájmům instrumentálního rozumu neměl Kant tušení.

Emancipační projekt osvícenství, veřejnost, učenec svět i moralita byly takto v chodu svého uskutečňování podrobeny instrumentalizaci, jejímž původcem bylo osvícenství samo. Osvícenství v tomto ohledu působilo sebedestruktivně.

Uvedený výklad Kantova článku se otevírá, soustředíme-li se na jeho vztah k osvícenství. Ovšem je třeba přiznat, že takovýto osvícenský obraz Kanta příliš nesedí těm, kteří jej nahlíží především v souvislosti s navazujícím německým idealismem. Hegelův a Schellingův panteismus se osvícenství nepochybně vymykají. Ovšem celá otázka duchovních proměn osvícenského projektu emancipace, k nimž v souvislosti s vývojem evropské kultury a společnosti došlo, je natolik komplikovaná, že jen důkladné studie mohou do této věci vnést více světla. Domnívám se však, že kantovsky pojatá odvaha k myšlení zůstane v každém případě poznávacím znamením osvícenského impulsu německé filosofie.

Milan Znoj

Poznámka redakce: Podle našich zjištění a mínění znalců Kantova díla je výše uvedený Kantův text s největší pravděpodobností prvním českým publikovaným překladem této stati vůbec.

DOCUMENTA PHILOSOPHIAE

IMMANUEL KANT. 1724-1794.

GLOSSA JUBILEJNÍ¹

JOSEF LUDVÍK FISCHER

Stojíc téměř na rozhraní dvou století, tvoří dílo Immanuele Kanta (1724-1794) mohutný uzel, v němž slévají se filosofické proudy 18. století ve velkolepou syntesu stejně originální jako mnohoznačnou (a proto labilní); a z něhož rozbíhají se mnohonásobné paprsky vlivů, určujících vývoj filosofického myšlení po celé 19. století. Bez Kantova díla je německá filosofie 19. století vůbec nemyslitelná; filosofie francouzská nezapře hluboké stopy jeho působení; nedovedla se mu ubránit ani filosofie anglická. Nebylo snad významnějšího myslitele po Kantovi, který by byl neformuloval svůj poměr k němu, ať již pozitivně, či negativně; a není snad jediného filosofického problému, jež by bylo možno řešit bez zřetele k řešení, podanému Kantem.

¹ Publikováno jako úvodní studie k: Immanuel Kant, *O svazu národů. (Myšlenky k všeobecným dějinám ve světoobčanském smyslu)*. Přeložil O. F. Babler. Brno 1924. Text byl převzat v původní podobě, ve Filosofickém časopisu neprošel redakční ani jazykovou úpravou; (pozn. redakce).