

Richard Rorty

NAHODILOST, IRONIE, SOLIDARITA

ΔΟΞΑΙ

Knižnice filozofických textů

Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy

Přeloženo z anglického originálu
Richard Rorty: Contingency, irony, and solidarity
Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge
The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP
40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA
10 Stamford Road, Oakleigh, Melbourne 3166, Australia

© Cambridge University Press 1989

First published 1989
Reprinted 1989 (thrice), 1990, 1991 (twice), 1992, 1993

Printed in the United States of America

ISBN 0-521-36781-6 paperback

Památce šesti liberálů:
mých rodičů a prarodičů

Vydání se uskutečňuje díky podpoře Grantové agentury ČR (grantový úkol č. 401/96/0762)
Překlad © Pavel Toman
Obálka a grafická úprava © Stanislava Jelínková

ISBN 80-86039-14-5

Agélastes {Rabelaisovo slovo pro ty, kdo se nesmějí}, neuvažování o přijímaných myšlenkách a kýč jsou jedno a totéž, jsou trojhlavým nepřitelem umění, zrozeného jako ozvěna Božího smíchu, toho umění, které stvořilo fascinující imaginární říši, kde pravdu nikdo nevlastní a každý má právo být chápán. Tato imaginární říše tolerance se zrodila v moderní Evropě jako její nejvlastnější obraz - nebo aspoň obraz našeho snu o Evropě, snu, který byl mnohokrát zrazen a přesto je dost silný na to, aby nás spojoval do bratrstva, které evropský kontinent daleko přesahuje. Víme však, že svět, kde je jednotlivec respektován (imaginární svět románu a skutečný svět Evropy) je křehký a pomíjivý... pokud se dnes zdá, že je evropská kultura ohrožena, pokud nad tím, co je na ní nejdražší - úctou k jednotlivci, k jeho originálnímu myšlení a k jeho právu na nedotknutelný osobní život - visí vnitřní i vnější hrozba, potom věřím, že nejvzácnější esence evropského ducha bude bezpečně jako v trezoru zachována v dějinách románu a v jeho moudrosti.

Milan Kundera, *Umění románu*

PŘEDMLUVA

Tato kniha je založena na dvou cyklech přednášek: třech Northcliffe Lectures, které jsem měl na University College v Londýně v únoru 1986 a čtyřech Clark Lectures na Trinity College v Cambridgi v únoru 1987. Mírně upravené verze Northcliffe Lectures vyšly v *London Review of Books* na jaře 1986. Dalšími úpravami z nich vznikly první tři kapitoly této knihy. Zkrácenou verzi sedmé kapitoly o Nabokovovi jsem přednesl jako Bellit Lecture na Bennington College a tato škola ji vydala jako Bennington Chapbook on Literature. Ostatní kapitoly nebyly dosud vydány.

V některých částech této knihy bruslím na velmi tenkém ledě - v pasážích, kde předkládám kontroverzní interpretace autorů, jimiž se zabývám pouze stručně. To platí obzvláště pro mé zacházení s Proustem a Heglem - autory, o nichž, jak doufám, budu někdy v budoucnosti psát s větší úplností. Ovšem v jiných částech knihy je led poněkud silnější. V poznámkách k těmto částem cituji své dřívější články o nejrůznějších postavách (např. Davidsonovi, Dennetovi, Rawlsovi, Freudovi, Heideggerovi, Foucaultovi, Habermasovi,) které, jak doufám podpoří některé kontroverzní věci, které o nich v této knize tvrdím. Většina z těchto citovaných článků bude přetištěna ve dvou dílech mých sebraných spisů (prozatímne nazvaných *Objectivity, Truth, and Relativism* a *Essays on Heidegger and Others*,) které vyjdou v Cambridge University Press.

Jsem velmi vděčen Karlu Millerovi, profesoru anglické literatury na University College a vydavateli *London Review of Books* za jeho pozvání k přednáškám na University College a rovněž za jeho podporu a rady. Stejně vděčen jsem přednostovi a asistentům na Trinity College jak za jejich pozvání ke Clark Lectures tak i za jejich štědrou pohostinnost během mé návštěvy v Cambridgi. Jsem velmi zavázán třem institucím, které mi poskytly dostatek volna, abych mohl tyto přednášky sestavit: nadaci Johna D. a Catherine T. MacArthurových, Center for Advanced Study University of Virginia a Wissenschaftskolleg zu Berlin. MacArthurovo stipendium, které jsem měl od roku 1981 do roku 1986 mi usnadnilo rozšířit mou četbu a psaní na nové oblasti. Ředitel Center for Advanced Study Dexter Whitehead mi dovolil, abych svou výuku uspořádal tak, aby možnosti, které mi poskytovalo MacArthurovo stipendium byly co největší. Trpěliví a ochotní pracovníci Wissenschaftskolleg, nepochybně nejpodnětnějšího prostředí pro vědce, jaké kdy bylo vytvořeno, dokázali, že můj pobyt zde v letech 1986-1987 byl nejen produktivní, ale i příjemný.

Když jsem oba cykly přednášek revidoval a doplňoval a tak postupně utvářel tuto knihu, dostalo se mi pronikavých a podnětných připomínek od přátel, kteří byli tak laskaví, že věnovali čas četbě rostoucího stohu rukopisu, ať již celého, či části. Jeffrey Stout, David Bromwich a Barry Allen mě ušetřili mnoha přehmatů a měli spoustu užitečných připomínek. Konstantin Kolenda mi navrhl podstatnou změnu v uspořádání témat. Charles Guignon, David Hiley a Michael Levenson mi poskytli poslední praktické rady. Děkuji jim všem. Jsem také vděčen Eusebii Estes, Lyellu Asherovi a Meredith Garmonové za kancelářskou a ediční pomoc a Nancy Landauové za pečlivé korektury. Jeremy Mynot a Terence Moore z Cambridge University Press byli velice ochotní a povzbudiví.

ÚVOD

Snaha o spojení veřejného a soukromého je v pozadí Platonova pokusu o odpověď na otázku „Proč je ve vlastním zájmu každého být spravedlivý?“ i křesťanského tvrzení, že naprosté seberealizace je možné dosáhnout službou druhým. Takové metafyzické či teologické pokusy o sjednocení usilování jednotlivce o dokonalost se smyslem pro společnost po nás požadují, abychom připustili, že existuje společná lidská přirozenost. Žádají po nás, abychom uvěřili, že to, co je nejdůležitější pro každého z nás, je i tím, co máme společného s ostatními, a že zdroje osobního naplnění a lidské solidarity jsou tytéž. Skeptici jako Nietzsche zdůrazňovali, že metafyzika a teologie jsou průhledné pokusy, jak dosáhnout toho, aby altruismus vypadal rozumnější, než skutečně je. Pro takové skeptiky je však typické, že mají své vlastní teorie lidské přirozenosti. Také oni tvrdí, že existuje něco, co je všem lidem společné - například vůle k moci nebo libidální podněty. Zdůrazňují, že na „nejhlubší“ úrovni já není *žádné* vědomí lidské solidarity, že toto vědomí je „pouhý“ výtvar lidské socializace. Tito skeptici tak začali být asociální. Obracejí se zády k samotné představě společnosti širší než uzoučký kroužek zasvěcených.

Historičtí myslitelé se od dob Hegla stále snaží překonat tuto dobře známou distanci. Popírají, že existuje něco takového jako „lidská přirozenost“ nebo „nejhlubší úroveň já“. Jejich strategie je trvat na tom, že socializace a tedy i historické okolnosti pronikají vším - že „za“ socializací a před dějinami není nic pro člověka určujícího. Takoví autoři nám říkají, že otázka „Co to znamená být člověkem?“ by měla být nahrazena otázkami jako „Co to znamená žít v bohaté demokratické spo-

lečnosti dvacátého století?“ a „Jak může být příslušník takové společnosti něčím víc než představitelem role v předem napsaném scénáři?“ Tento historizující obrat nám pomohl k tomu, že jsme se pomalu, ale jistě osvobodili od teologie a metafyziky - od pokusu hledat únik před časem a náhodou. Pomohl nám nahradit Pravdu jakožto cíl myšlení a společenského pokroku Svobodou. Staré napětí mezi soukromým a veřejným tu ale zůstává i po této záměně. Historisté, u nichž převládá touha po sebeutváření, po osobní autonomii (např. Heidegger a Foucault), mají stále sklon pohlížet na socializaci stejně jako Nietzsche - jako na protiklad k něčemu hluboko v nás. Historisté, u nichž převládá touha po spravedlivější a svobodnější lidské společnosti (např. Dewey a Habermas), jsou stále nakloněni k tomu vidět touhu po osobní dokonalosti jako něco nakaženého „iracionalismem“ a „estetstvím“. Tato kniha se snaží být k oběma skupinám historizujících autorů spravedlivá. Trvám na tom, že se nemáme snažit mezi nimi volit, ale dát jim raději stejnou váhu a potom je používat k rozdílným účelům. Autoři jako Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger a Nabokov jsou užiteční jako vzorové příklady, jako ilustrace toho, čím může být osobní dokonalost - sebeutvářející autonomní lidský život. Autoři jako Marx, Mill, Dewey, Habermas a Rawls jsou spíše spoluobčané než příklady. Angažují se ve společném sociálním úsilí - ve snaze o to, aby naše instituce a chování byly spravedlivější a méně kruté. Tyto dvě skupiny autorů bychom měli považovat za *protikladné*, pouze jsme-li přesvědčeni, že úplnější filozofický názor by nám umožnil uchopit v jediné vizi sebeutváření i spravedlnost, osobní dokonalost i lidskou solidaritu.

Neexistuje možnost, že by nám to kdy mohla filozofie nebo kterákoli teoretická disciplína dovolit. Ke spojení těchto dvou snah se můžeme nejvíce přiblížit v případě, že cíl spravedlivé a svobodné společnosti uvidíme v tom, že nechává své občany, ať jsou tak samotářští, „iracionální“ a estetští, nakolik je to těší, činí-li tak ve svém vlastním čase, neškodí druhým a nevyužívají zdroje potřebné pro méně zvýhodněné. K dosažení tohoto praktického cíle lze použít praktická měřítka. Sebeutváření a spravedlnost však nelze spojit na teoretické úrovni. Slovník sebeutváření je nutně osobní, není s nikým sdílen a není tedy vhodný k argumentaci. Slovník spravedlnosti je nutně veřejný a sdílený - je to médium pro argumentativní výměnu.

Pokud bychom se dokázali přimět k přijetí skutečnosti, že žádná teorie přirozenosti Člověka, Společnosti, Racionality nebo čehokoli jiného nemůže sloučit Nietzscheho s Marxem nebo Heideggera s Habermasem, mohli bychom si vztah mezi autory, jejichž tématem je autonomie, a těmi, kteří se zabývají spravedlností, představit jako vztah mezi dvěma různými nástroji - potřebují syntézu právě tak málo jako malířské štětce a páčidla. Jeden druh autorů nám umožňuje pochopit, že společenské ctnosti nejsou ty jediné, že některým lidem se skutečně podařilo stvořit se nově. Uvědomujeme si tak i vlastní napůl artikulovanou potřebu stát se novým člověkem, takovým, že nám ještě chybí slova, jimiž bychom jej popsali. Autoři druhého druhu nám připomínají, že naše instituce a jednání nejsou v souladu s přesvědčeními, k nimž nás vždy již zavazuje veřejný sdílený slovník používaný v každodenním životě. Jedni nám říkají, že nemusíme mluvit pouze kmenovým jazykem, že si můžeme najít vlastní slova a sobě samým jsme odpovědní za jejich nalezení. Druzí nám říkají, že to není jediná odpovědnost, kterou máme. Obě skupiny mají pravdu, nedá se však nijak docílit, aby mluvily stejným jazykem.

Tato kniha se snaží ukázat, jak to vypadá, když přestaneme požadovat teorii, která sjednotí veřejné a soukromé, a spokojíme se s tím, že budeme požadavky sebeutváření i lidské solidarity považovat za stejně hodnotné, přestože navždy nesouměřitelné. Načrtává postavu, kterou nazývám „liberální ironik“. Svou definici toho, co znamená „liberální“, přebírám od Judith Shklar, která tvrdí, že liberálové jsou lidé, kteří si myslí, že krutost je tím nejhorším, čeho se dopouštíme. „Ironikem“ nazývám člověka, který čelí nahodilosti svých nejústřednějších přesvědčení a tužeb - je dostatečně historizující a dostatečně nominalista, aby se vzdal myšlenky, že tyto ústřední touhy a přesvědčení poukazují zpět k něčemu mimo dosah času a prostoru. Liberální ironici jsou lidé, kteří mezi tyto nezaložitelné touhy zahrnují i svou naději, že utrpení bude zmírněno a že ponižování lidí jinými lidmi může přestat.

Pro liberální ironiky není na otázku „Proč nebýt krutý?“ žádná odpověď - neexistuje žádné nekruhové teoretické zdůvodnění přesvědčení, že krutost je strašná. Odpověď není ani na otázku „Jak rozhodnete, kdy bojovat proti nespravedlnosti a kdy se věnovat osobním projektům sebeutváření?“ Taková otázka na liberální ironiky působí stejně beznadějně-

ně jako otázka „Je správné vydat n nevinných k mučení, aby byly zachráněny životy n krát m jiných nevinných? Pokud ano, jaké jsou přesné hodnoty n a m ?“ nebo otázka „Kdy smíme dát přednost členům vlastní rodiny nebo společenství před jinými náhodně vybranými lidmi?“ Každý, kdo si myslí, že existují dobře založené teoretické odpovědi na takové otázky - algoritmy na rozhodnutí takových morálních dilemat - je ve svém srdci stále ještě teologem nebo metafyzikem. Věří v řád mimo čas a náhodu, v řád, který určuje smysl lidské existence a zakládá hierarchii zodpovědností.

Ironičtí intelektuálové, kteří v existenci takového řádu nevěří, jsou ve velké menšině oproti těm, kdo věří, že tu takový řád musí existovat (dokonce i ve šťastných, bohatých a vzdělaných demokraciích). Většina neintelektuálů se stále ještě oddává nějaké formě náboženské víry nebo osvícenského racionalismu. Proto ironie často budí dojem, že je bytostně nepřátelská nejen demokracii, ale i lidské solidaritě - solidaritě s lidskými masami, se všemi lidmi, kteří jsou přesvědčeni, že takový řád musí existovat. Ironie však taková není. Nepřátelství k určité historicky podmíněné a snad přechodné formě solidarity neznamena nepřátelství k solidaritě jako takové. Jeden ze záměrů této knihy je ukázat možnost liberální utopie - utopie, v níž je ironie v příslušném smyslu univerzální. Pometafyzická kultura mi připadá neméně možná než kultura ponáboženská a stejně tak žádoucí.

V mé utopii by se solidarita nechápala jako skutečnost, která má být poznána odstraněním „předsudků“ nebo zavrtáním se do dříve skrytých hloubek, ale jako cíl, kterého má být dosaženo, a to nikoli zkoumáním, ale obrazností, imaginativní schopností vidět cizí lidi jako spolutrpicí. Solidarita se neobjevuje reflexí, ale vytváří se. Vytváří se zvětšováním naší citlivosti ke konkrétním detailům bolesti a ponížení cizích, nám neznámých lidí. Tato zvýšená citlivost nám ztěžuje situaci, kdy lidi od nás odlišné marginalizujeme tím, že si pomyslíme: „Necítí to tak, jak bychom to cítili *my*“ nebo „Utrpení musí existovat vždy, proč by tedy neměli trpět *oni*?“

Tento vývoj, během něhož dospíváme k tomu, že druhé lidi chápeme spíš jako „jedny z nás“ než jako „je“, je věcí detailního popisu toho, jací jsou ti neznámí lidé, a nového popisu toho, jací jsme my sami. Není to úkol pro teorii, ale pro takové žánry, jako je etnografie, novinová zpráva,

komiks, dokumentární drama a především román. Knihy, jako ty Dickensovy, Olive Schreinerové nebo Richarda Wrighta, nám sdělují podrobnosti o tom, jaké utrpení snášejí lidé, kterým jsme dříve nevěnovali pozornost. Knihy Choderlose de Laclos, Henryho Jamese nebo Nabokova nám sdělují podrobnosti o tom, jakých krutostí jsme schopni my sami, a umožňují nám tak nový popis sebe sama. Z tohoto důvodu román, film a televizní program postupně nahradily kázání a pojednání jako hlavní nástroje morální proměny a pokroku.

V mé liberální utopii by se této záměně dostalo uznání, jakého se mu stále ještě nedostává. To by bylo součástí obecného obratu od teorie k vyprávění a tento obrat by byl symbolem toho, že jsme se vzdali pokusů uchopit všechny stránky našeho života v jediné vizi a popsat je jediným slovníkem. Znamenal by uznání toho, čemu v první kapitole říkám „nahodilost jazyka“ - skutečnosti, že nelze nijak vystoupit z různých slovníků, které používáme, a najít metaslovník, který nějak bere v úvahu *všechny možné* slovníky, všechny možné způsoby souzení a pocítování. Historizující nominalistická kultura, jakou tu zkoumám, by se místo toho spokojila s vyprávěními, které přítomnost spojují na jedné straně s minulostí a na druhé straně s utopickými budoucnostmi. A co je ještě důležitější, uskutečňování utopií a uvažování o stále nových utopiích by považovala za nekonečný proces - za nekonečně narůstající uskutečňování Svobody a ne za přibližování k nějaké již existující Pravdě.

ČÁST I

NAHODILOST

1

NAHODILOST JAZYKA

Zhruba před dvěma sty lety se evropské představivosti začala zmocňovat myšlenka, že pravda se spíše vytváří, než objevuje. Francouzská revoluce ukázala, že celý slovník společenských vztahů i celé spektrum společenských institucí se dají změnit skoro přes noc. Tento precedens způsobil, že utopické politické názory začaly být mezi intelektuály spíše pravidlem než výjimkou. Utopická politika odsouvá stranou otázky po vůli Boží i po přirozenosti člověka a sní o vytvoření dosud neznámé formy společnosti.

Přibližně v téže době ukázali romantičtí básníci, co se stane, když se již umění nechápe jako napodobování, ale jako sebeutváření umělce. Pro umění nárokovali místo, které tradičně patřilo náboženství a filozofii, a které osvícenství požadovalo pro vědu. Precedens, který romantici vytvořili, propůjčoval od počátku jejich požadavku přijatelnost. Skutečná role, kterou romány, básně, hry, malby, sochy a stavby sehrály ve společenských hnutích posledního jeden a půl století, mu dodalo přijatelnost ještě větší.

Nyní obě tyto tendence spojily své síly a dosáhly kulturní hegemonie. Pro většinu současných intelektuálů jsou otázky cílů oproti prostředkům - otázky toho, jak dát smysl vlastnímu životu nebo životu svého společenství - spíše otázkami umění, politiky nebo obojího, než otázkami náboženství, filozofie nebo vědy. Tento vývoj vede k rozkolu uvnitř filozofie. Někteří filozofové zůstali věrní osvícenství a nepřestávají se ztotožňovat s věcí vědy. Starý spor mezi vědou a náboženstvím, mezi rozumem a nerozumem vidí jako stále pokračující, nyní ve formě sporu

mezi rozumem a těmi silami, které se domnívají, že pravda se vytváří spíše, než objevuje. Takoví filozofové považují vědu za typicky lidskou činnost a trvají na tom, že přírodověda pravdu objevuje a nikoli vytváří. „Vytváření pravdy“ chápou jako čistě metaforickou a naprosto závadějící formulaci. Politika a umění jsou pro ně oblasti, kde pojem „pravda“ není namístě. Jiní filozofové, kteří pochopili, že svět, jak ho popisují přírodní vědy, nedává žádné morální ponaučení ani nenabízí žádnou duchovní útěchu, z toho vyvodili, že věda není ničím víc než služkou techniky. Zařadili se tak vedle politických utopistů a uměleckých novátorů.

Zatímco první druh filozofů staví proti sobě „přísnou vědeckou skutečnost“, a „to subjektivní“ nebo „metaforu“, vidí druhý okruh filozofů vědu jako další z lidských činností, ne jako oblast, kde se lidé setkávají s „přísnou“ mimolidskou realitou. Podle tohoto stanoviska vynalézají velcí vědci popisy světa, které jsou vhodné k předpovídání a ovládání toho, co se děje, právě tak jako básníci a političtí myslitelé vynalézají jiné popisy světa k jiným účelům. *Žádný* z těchto popisů však není v nějakém smyslu přesnou reprezentací toho, jaký je svět o sobě. Tito filozofové pokládají samotnou myšlenku takové reprezentace za nesmyslnou.

Kdyby byli filozofové onoho prvního druhu, filozofové, jejichž hrdinou je přírodovědec, ti jediní, pravděpodobně bychom nikdy neměli autonomní disciplínu nazývanou „filozofie“ - obor, který se stejně liší od přírodních věd jako od teologie či umění. Filozofie jako taková disciplína není starší než dvě stě let. Za svou existenci vděčí pokusům německých idealistů odkázat vědy na jejich místo a dát jasný smysl vágní představě, že lidé pravdu vytvářejí spíše, než nalézají. Kant chtěl vědy odsunout do oblasti pravdy druhého řádu - pravdy o fenomenálním světě. Hegel chtěl zase přírodní vědy pochopit jako popis ducha, který si dosud není plně vědom své duchovní podstaty, a vyzdvihnout tak k prvořadému postavení ten druh pravdy, jaký nabízejí básníci a političtí revolucionáři.

Německý idealismus byl nicméně krátkodobý a neuspokojivý kompromis. Kant i Hegel došli totiž ve svém zamítnutí myšlenky, že pravda je „tam vně“, jenom na půl cesty. Na svět empirické vědy chtěli pohlížet jako na stvořený svět - hmotu vidět jako utvářenou duchem nebo spočívající v duchu, který je si jen nedostatečně vědom svého duchovního charakteru. Zůstali však při chápání rozumu, ducha nebo hloubek lidského já jako něčeho, co má vnitřní přirozenost - přirozenost, která je

poznatelná pro neempirickou nadvědu zvanou filozofie. To znamená, že se vytvářela pouze polovina pravdy - nižší, vědecká polovina. Vyšší pravda, pravda o rozumu a obor působnosti filozofie, byla stále ještě spíše záležitost objevu než vytváření.

Co bylo dále zapotřebí a co si idealisté nebyli schopni představit, bylo zavržení samotné myšlenky, že by cokoli - duch nebo hmota, já nebo svět - mělo vnitřní přirozenost, která by se dala vyjádřit či reprezentovat. Idealisté totiž myšlenku, že takovou přirozenost nemá nic, zaměňovali s představou, že čas a prostor nejsou skutečné a že lidské bytosti způsobují existenci časoprostorového světa.

Musíme rozlišovat mezi tvrzením, že tam vně je svět, a tvrzením, že tam vně je pravda. Tvrzení, že svět je tam vně, že to není náš výtvar, znamená pro zdravý lidský rozum, že většina věcí v čase a prostoru je důsledkem příčin, které nezahrnují lidské duševní stavy. Tvrzení, že tam vně není pravda, prostě znamená, že pravda není tam, kde nejsou věty, že věty jsou prvky lidských jazyků a že lidské jazyky jsou lidskými výtvary.

Pravda nemůže být tam vně - nemůže existovat nezávisle na lidském rozumu - věty nemohou takto existovat ani být tam vně. Tam vně je svět, ale nikoliv jeho popisy. Pravdivé nebo chybné mohou být pouze popisy světa. Svět sám - bez pomoci popisných činností člověka - nikoliv.

Názor, že pravda je stejně jako svět tam vně, je dědictvím éry, kdy byl svět chápán jako stvoření bytosti, která má svůj vlastní jazyk. Pokud se přestaneme pokoušet porozumět představě takového ne-lidského jazyka, nebudeme v pokušení zaměňovat samozřejmost toho, že svět může být příčinou našeho oprávněného přesvědčení o pravdivosti nějaké věty, s tvrzením, že svět se ze své vlastní iniciativy rozpadá na úseky v podobě vět nazývané „skutečností“. Pokud však lpíme na představě v sobě subsistentních skutečností, je snadné začít slovo „pravda“ psát s velkým písmenem a chápat ji jako něco, co je totožné s Bohem nebo se světem jako Božím projektem. Potom například řekneme, že Pravda je mocná a zvítězí.

Omezení pozornosti na jednotlivé věty v protikladu ke slovníkům takové sjednocení usnadňuje. Často totiž necháváme svět rozhodnout rivalitu mezi alternativními větami (např. mezi „Červená vyhraje.“ a „Černá vyhraje.“ nebo mezi „Udělal to řezník.“ a „Udělal to doktor.“) V takových případech je snadné spojovat skutečnost, že svět obsahuje příčiny oprávněnosti našeho přesvědčení, s tvrzením, že nějaký neязыkový

stav světa je sám příkladem pravdy nebo nějaký takový stav „činí přesvědčení pravdivým“ tím, že mu „odpovídá.“ Obrátíme-li se však od individuálních vět ke slovníkům jako celkům, není to tak prosté. Bere-me-li v úvahu příklady alternativních jazykových her - politický slovník ve starých Aténách proti Jeffersonovu slovníku, morální slovník svatého Pavla proti Freudovu slovníku, Newtonův žargon proti žargonu Aristotela, Blakeův styl proti Drydenovu - je obtížné si myslet, že svět dělá jeden z nich lepším, že svět mezi nimi rozhoduje. Když se pojem „popisu světa“ posune z úrovně vět řízených kritérii uvnitř jazykových her na úroveň jazykových her jako celků, z nichž si nevolíme poukazem na kritéria, není již možné najít jasný smysl představy, že svět rozhoduje o tom, které popisy jsou pravdivé. Začíná být těžké myslet si, že takový slovník je již tam vně ve světě a čeká na nás, až ho objevíme. Pozornost (jak o ni pečují historici myšlení jako Thomas Kuhn a Quentin Skinner) zaměřená spíše ke slovníkům, jimiž jsou věty formulovány, než k jednotlivým větám, nám umožňuje pochopit, že například skutečnost, že nám Newtonův slovník dovoluje předpovídat chování světa mnohem snadněji než slovník Aristotelův, nijak neznamena, že svět mluví newtonštinou.

Svět nemluví. Mluvíme jenom my. Svět může být, jsme-li vybaveni jazykem, pouze příčinou našich mínění. Nemůže nám však nabídnout jazyk, kterým bychom mluvili. To mohou udělat jedině druzí lidé. Pochopení toho, že svět nám neříká, které jazykové hry máme hrát, by nás nicméně nemělo vést k tvrzení, že rozhodnutí o tom, kterou hru hrát je arbitrární nebo je výrazem něčeho hluboko v nás. Důsledkem tohoto pochopení není, že objektivní kritéria pro výběr slovníku mají být nahrazena kritérii subjektivními a rozum vůlí nebo citem. Je to spíše tak, že pojmy kritérií a volby (včetně té „arbitrární“) už nejsou namísto, jde-li o změny od jedné jazykové hry k druhé. Evropa se *nerozhodla* přijmout styl romantické poezie, socialistické politiky nebo galileovské mechaniky. Takový posun byl stejně málo aktem vůle jako výsledkem zdůvodnění. Evropa spíše postupně ztratila návyk používat určitá slova a pomalu získala návyk používat slova jiná.

Pro to, že Země není středem vesmíru, že makroskopické chování se dá vysvětlit na základě mikrostrukturního pohybu a že základním cílem vědeckého teoretizování má být předpovídání a ovládání, jsme se - jak

ukazuje Kuhn v *The Copernican Revolution* - nerozhodli na základě pozorování dalekohledem nebo na základě něčeho jiného. Evropané spíše po sto letech nedůsledného zmatku zjistili, že jejich styl mluvení považuje tyto provázané teze za samozřejmé. Kulturní změna takové důležitosti vyplývá z použití kritérií (nebo „arbitrárního rozhodnutí“) stejně málo, jako se jednotlivci stávají věřícími nebo ateisty či mění manželku nebo okruh přátel za jiný v důsledku použití kritéria nebo *actes gratuits*. V takových záležitostech bychom měli hledat kritéria stejně tak málo v sobě jako ve světě.

Pokušení hledat kritéria je odrůda širšího pokušení chápat svět nebo lidské já, jako kdyby měly vnitřní přirozenost - esenci. Je tedy důsledkem pokušení privilegiovat některý z mnoha jazyků, jimiž habituálně popisujeme svět nebo sami sebe. Dokud si budeme myslet, že existuje nějaká vlastnost jako „být v souladu se světem“ nebo „vyjadřovat skutečnou podstatu já“, kterou mohou slovníky jako celky mít, nebo se jim jí může nedostávat, budeme stále pokračovat v tradičním filozofickém hledání kritéria, které by určovalo, které slovníky tuto žádoucí vlastnost mají. Kdybychom se však někdy dokázali smířit s představou, že většina skutečnosti je k našim popisům reality indiferentní a že lidské já se používáním slovníku vytváří a ne se skrze něj adekvátně nebo neadekvátně vyjadřuje, potom bychom konečně mohli přijmout to pravdivé na romantické myšlence, že pravda se spíše vytváří, než objevuje. Na tomto tvrzení je pravdivé právě to, že *jazyky* se vytvářejí spíše, než objevují, a že pravda je vlastností jazykových entit - vět.¹

Mohu to shrnout tím, že znova popíšu to, čeho podle mého názoru chtěli dosáhnout revolucionáři a básníci posledních dvou století. Na konci osmnáctého století vytušili, že novým popisem můžeme docílit, aby

1 Nemohu nabídnout žádné kritérium individuace odlišných jazyků nebo slovníků, ale nejsem si ani jist, že takové potřebujeme. Filozofové už dlouho používají fráze jako „v jazyce J“, aniž by se příliš starali o to, jak se dá určit, kde jeden přirozený jazyk končí a druhý začíná, nebo o to, kde končí „vědecký slovník šestnáctého století“ a začíná „slovník Nové vědy.“ Takový zlom se objevuje zhruba řečeno tehdy, když mluvíme-li o geografických nebo chronologických odlišnostech, začínáme používat spíše „překlad“ než „výklad“. To se děje tehdy, shledáme-li vhodným začít slova zmiňovat místo používat - zdůrazňovat rozdíly dvou skupin lidského jednání tím, že se prvky těchto jednání dají do uvozovek.

cokoli vypadalo buď dobře, nebo špatně, důležitě, nebo nedůležitě, užitečně, nebo neužitečně. To, co Hegel popisuje jako vývoj ducha postupně si uvědomujícího svou vnitřní přirozenost, je lepší popisovat jako proces stále rychlejších proměn evropských jazykových jednání. Hegel popisuje fenomén, že stále více lidí nabízí radikálnější nové popisy více věcí než kdy dříve, že mladí lidé projdou púluctem změn duchovní podoby dříve než dosáhnou dospělosti. Romantici svým tvrzením, že ústřední lidskou schopností je obraznost a ne rozum, vyjadřovali vědomí, že hlavním nástrojem kulturní změny je spíše nadání mluvit odlišně než správně argumentovat. Politici utopisté od doby Francouzské revoluce nevnímali to, že nějaká věčná základní lidská přirozenost je potlačována a utlačována „nepřirozenými“ nebo „iracionálními“ společenskými institucemi, ale že spíše změna jazyků a jiných společenských zvyklostí může vytvořit takové lidské bytosti, jaké nikdy předtím neexistovaly. Němečtí idealisté, francouzští revolucionáři a romantičtí básníci měli jedno společné - nejasný pocit, že lidé, jejichž jazyk se změnil natolik, že už o sobě nemohou říci, že jsou zodpovědní mimolidským silám, se tak stanou lidmi nového druhu.

Nesnáz, se kterou se střetává filozof, který, tak jako já, sympatizuje s tímto názorem - filozof, který se pokládá spíše za pomocníka básníka než fyzika - je v tom, jak se vyhnout narážkám, že tento názor něco tvrdí správně, že moje filozofie odpovídá tomu, jak věci skutečně jsou. Řeč o tom, že filozofie něčemu odpovídá, připomíná totiž právě představu, jíž se takový filozof chce zbavit. Představu, že svět má vnitřní přirozenost. Z našeho hlediska znamená vysvětlování úspěchů vědy nebo toho, proč je politický liberalismus žádoucí, řečmi o „odpovídání světu“ nebo o „vyjadřování lidské přirozenosti“ asi tolik, jako vysvětlení toho, proč nás opium uspává řečí o jeho hypnotických účincích. Tvrzení, že Freudův slovník uchopuje pravdu o lidské přirozenosti nebo Newtonův slovník pravdu o nebesích, nevysvětluje vůbec nic. Je to pouze prázdný kompliment, jaké se tradičně skládají autorům, jejichž nový žargon shledáváme užitečným. Tvrzení, že neexistuje nic takového jako vnitřní přirozenost, neznamená, že by se vnitřní přirozenost překvapivě ukázala být vnější. Znamená jen, že termín „vnitřní přirozenost“ nám není k užítu, že to je výraz, který nadělal větší škodu, než jakou má sám cenu. Že se máme vzdát představy, že tam vně čeká pravda, aby byla objevena, ne-

znamená, že jsme objevili, že tam vně žádná pravda není.² Znamená to, že bychom svým cílům nejlépe posloužili, kdybychom pravdu přestali pokládat za hluboké téma, za předmět filozofického zájmu, nebo „pravdivé“ za termín, který si zaslouží „analýzu“. „Povaha pravdy“ je téma, kde se nic nedá získat, a v tomto ohledu připomíná „povahu člověka“ nebo „povahu Boha“ a liší se od „povahy pozitronu“ a „povahy oídiovského komplexu“. Toto tvrzení o pouze relativním přínosu je však právě doporučením, abychom o těchto tématech říkali co nejméně a počkali, jak daleko se dostaneme.

Podle pohledu na filozofii, který tu nabízím, se nemají od filozofů žádat argumenty například proti korespondenční teorii pravdy nebo myšlence „vnitřní přirozenosti skutečnosti“. Problém argumentů proti používání běžného a časem osvědčeného slovníku je v tom, že se očekává, že budou formulovány v tomtéž slovníku. Očekává se od nich, že ukážou, jak ústřední prvky tohoto slovníku jsou „podle jeho vlastních měřítek nekonzistentní“ nebo se „samy dekonstruuji“. To se však *nikdy* nedá ukázat. Každý argument, který má dokázat, že naše běžné používání běžného termínu je nekoherentní, prázdné, nejasné, vágní či „pouze metaforické“, musí být nepřesvědčivý a dokazovat kruhem. Toto běžné použití je totiž, konec konců, paradigmatickým koherentním smysluplným doslovným řečí. Všechny takové důkazy parazitují na tvrzení, že je dosažitelný lepší slovník, a jsou jeho zkratkami. Zajímavá filozofie je jen zřídkakdy zkoumáním pro a proti nějaké teze. Obvykle je implicitně nebo explicitně soubojem mezi etablovaným slovníkem, který začal být na obtíž, a zpolo zformulovaným novým slovníkem, který vágně slibuje veliké věci.

Tato druhá „metoda“ filozofie je táž jako „metoda“ utopické politiky či revoluční vědy (na rozdíl od parlamentní politiky a běžné vědy). Je to popisování velké spousty věcí novými způsoby, dokud nevytvoříte vzorce jazykového chování, které budou lákat dorůstající generaci, aby je

2 Nietzsche vyvolal mnoho nejasností tím, že z „pravda není záležitost korespondence se skutečností“ vyvodil „to, co nazýváme pravdami“, jsou jen užitečné lži“. Stejná nejasnost se dá občas najít u Derridy v odvození, že „to, co nazýváme ‚skutečným‘, vlastně není skutečné“ že „neexistuje taková skutečnost, jakou hledali metafyzici“. Takové nejasnosti způsobují, že Nietzsche a Derrida jsou vystaveni obviněním ze seberefrenční nedůslednosti - že totiž tvrdí, že vědí to, co podle nich není možné vědět.

převzala, a nezpůsobí tak, že bude hledat nové přiměřené formy nejazykového chování (např. přijetí nového vědeckého vybavení nebo nových společenských institucí). Taková filozofie nepracuje kousek po kousku, nerozebírá pojem po pojmu ani neověřuje tezi za tezí. Pracuje spíše holisticky a pragmaticky. Říká věci jako „zkusme o tom přemýšlet tímto způsobem“ - nebo přesněji „zkusme ignorovat tradiční zjevně neplodné otázky tím, že je nahradíme následujícími snad zajímavými otázkami“. Nepředstírá, že má lepšího kandidáta na místo věcí, které jsme dělali, když jsme mluvili postaru. Naznačuje spíše, že bychom mohli chtít přestat dělat tyhle věci a začít dělat něco jiného. Pro tento návrh ale neargumentuje na základě předchozích kritérií společných staré i nové jazykové hře. Neboť pokud je nový jazyk skutečně nový, potom žádná taková kritéria neexistují.

Věřen svým vlastním zásadám nebudu nabízet argumenty proti slovníku, který chci nahradit. Místo toho se pokusím zvětšit přitažlivost slovníku, kterému dávám přednost, tím, že ukážu, jak se dá použít k popisu rozmanitých témat. Přesněji řečeno, budu v této kapitole popisovat dílo Donalda Davidsona ve filozofii jazyka jako projev ochoty opustit představu „vnitřní přirozenosti“, ochoty vyrovnat se s *nahodilostí* jazyka, který užíváme. V následujících kapitolách se pokusím ukázat, jak uznání této nahodilosti vede k uznání nahodilosti svědomí a jak tato poznání vedou k obrazu intelektuálního a morálního pokroku jako dějin stále užitečnějších metafor namísto dějin rostoucího porozumění tomu, jak věci skutečně jsou.

V této první kapitole začnu s filozofií jazyka, protože chci vyjádřit důsledky svých tvrzení, že pravdivé mohou být jenom věty a že lidé vytvářejí pravdy tím, že vytvářejí jazyky, jimiž se věty dají formulovat. Soustředím se na Davidsonovo dílo, protože on je filozofem, který pro prozkoumání těchto důsledků udělal nejvíc.³ Davidsonovo pojednání

³ Měl bych poznamenat, že Davidsona nelze pokládat za odpovědného za to, jak jeho názory interpretuji, ani za to, co z jeho názorů vyvozují. Rozsáhlejší formulace této interpretace viz „Pragmatism, Davidson and Truth,“ in Ernest Lepore, ed. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Blackwell, 1984). Davidsonova reakce na tuto interpretaci viz jeho „After-thoughts“ k „A Coherence Theory of Truth and Knowledge,“ in Alan Malachowski, *Reading Rorty* (Oxford: Blackwell, 1990).

jazyka navazuje na jeho pojetí učení se jazyku a metafory a vytváří první systematické pojednání jazyka, které se *naprosto* rozchází s pojetím jazyka jako něčeho, co může být světu, nebo já adekvátní, či neadekvátní. Rozchází se totiž s pojetím, že jazyk je *médium* - médium reprezentace nebo vyjádření.

Co míním médii, mohu vysvětlit poukazem na to, že podle tradičního obrazu lidské situace nejsou lidé prostě sítě přesvědčení a tužeb, ale bytosti, které tato přesvědčení a tužby *mají*. Tradiční názor je, že existuje jádro já, které takové přesvědčení a tužby může sledovat, rozhodovat se mezi nimi, užívat je a vyjadřovat se s jejich pomocí. Tato přesvědčení a tužby je dále možno kritizovat ne prostě poukazem na to, že mohou být navzájem nekoherentní, ale odkazem k něčemu mimo síť, jejímiž jsou vlákny. Podle této úvahy je přesvědčení možné kritizovat, protože neodpovídají skutečnosti. Tužby je možné kritizovat, protože neodpovídají bytostné přirozenosti lidského já - protože jsou „iracionální“ nebo „nepřirozené“. Na jedné straně této sítě přesvědčení a tužeb tedy máme obraz bytostného jádra já a na druhé straně skutečnost. Podle tohoto pojetí je síť výsledkem interakce obou. Střídavě jednu vyjadřuje a druhou reprezentuje. To je tradiční subjekt - objektový obraz, který se idealisté neúspěšně snažili změnit a za který, aniž by se zapletli do idealistických paradoxů, se snažili nalézt náhradu Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson a jiní.

Jedna fáze tohoto usilování spočívala v pokusu zaměnit „mysl“ nebo „vědomí“ „jazykem“ jako médii, v němž se vytvářejí přesvědčení a tužby, třetím zprostředkujícím elementem mezi já a světem. Tento obrat k jazyku byl chápán jako progresivní, naturalizující krok. Působil tak, protože se zdálo snadnější podat kauzální zdůvodnění evolučního vývoje organismů užívajících jazyk než metafyzické zdůvodnění vývoje vědomí z nevědomí. Sama o sobě je ale tato záměna neúčinná. Pokud totiž budeme dále lpět na obrazu jazyka jako média, čehosi co stojí mezi já a mimolidskou skutečností, s níž se já snaží být v kontaktu, neučinili jsme žádný pokrok. Dále totiž užíváme subjekt - objektový obraz a stále vezíme v problémech skepticismu, idealismu a realismu. Pořád jsme totiž schopni ptát se na jazyk otázkami stejného druhu, jako jsme se ptali na vědomí.

Jsou to otázky jako: „Spojuje médium já a skutečnost, nebo je odděluje?“ „Máme médium v první řadě pokládat za médium vyjádření - artikulace toho, co leží hluboko uvnitř já? Nebo je máme v první řadě pokládat za médium reprezentace - ukazování toho, co leží mimo něj, mimo já?“ Idealistické teorie poznání a romantické pojetí obraznosti se bohužel dají z žargonu „vědomí“ do žargonu „jazyka“ převést velice snadno. Realistické a moralizující reakce na takové teorie se dají převést stejně lehce. Bitvy mezi romantismem a moralismem a mezi idealismem a realismem tedy budou se střídavými výsledky pokračovat tak dlouho, dokud si budeme myslet, že je nějaká naděje porozumět otázce, zda je daný jazyk úloze „adekvátní“ - úloze buď náležitě vyjádřit přirozenost lidského druhu, nebo náležitě reprezentovat strukturu mimolidské skutečnosti.

Je třeba se těchto neustálých zvratů zbavit a Davidson nám k tomu napomáhá. Jazyk totiž nepovažuje za médium vyjádření ani reprezentace. Je proto schopen odložit představu, že já i skutečnost mají vnitřní přirozenost, přirozenost, která tam vně čeká na to, až bude poznána. Davidsonův názor na jazyk není ani redukcionistický, ani expanzionistický. Nemá za cíl, jako občas analytičtí filozofové, podat reduktivní definice sémantických pojmů jako „pravda“, „intencionalita“ nebo „reference“. Nepřipomíná ani Heideggerův pokus učinit z jazyka jakési božstvo, něco, čeho jsou lidé pouhými emanacemi. Taková apoteóza jazyka je, jak nás varuje Derrida, pouhou posunutou verzí idealistické apoteózy vědomí.

Tím, jak se vyhýbá redukcionismu i expanzionismu, připomíná Davidson Wittgensteina. Oba filozofové chápou alternativní slovníky jako podobnější alternativním nástrojům než dílům skládačky. Chápat je jako díly skládačky znamená uznat, že všechny slovníky jsou postradatelné nebo redukovatelné na jiné slovníky, nebo že mohou být se všemi ostatními slovníky sloučeny do jediného velikého superslovníku. Pokud se tomuto předpokladu vyhneme, nebudeme mít sklon klást otázky typu „Jaké místo má vědomí ve světě molekul?“, „Závisí na vědomí více barvy než váhy?“, „Jaké místo mají hodnoty ve světě skutečnosti?“, „Jaké místo má intencionalita ve světě kauzality?“, „Jaký je vztah mezi pevným stolem zdravého lidského rozumu a proměnlivým stolem mikrofyzi-
12

bychom se neměli snažit zodpovědět, protože nás to vede buď k evidentním nezdarům redukcionismu, nebo ke krátkodobým úspěchům expanzionismu. Měli bychom se omezit na otázky jako „Stojí naše užívání těchto slov v cestě užívání oněch druhých slov?“ Je to otázka, zda naše použití nástroje není neefektivní a nikoli otázka po tom, zda si naše přesvědčení neprotiřečí.

„Pouze filozofické“ otázky, jako ta Eddingtonova o dvou stolech, jsou pokusy vyvolat umělý teoretický spor mezi slovníky, které dokázaly, že jsou schopny mírové koexistence. Všechny otázky, které jsem výše citoval, jsou příklady, v nichž filozofové svůj předmět chybně pojmenovali díky tomu, že zahlédli těžkosti, které nikdo jiný neviděl. Tím však nemá být řečeno, že si slovníky nikdy nevstupují do cesty. Je naopak typické, že k revolučním výkonům v uměních, ve vědách a v morálním a politickém myšlení dochází tehdy, když si někdo uvědomí, že dva nebo více našich slovníků si navzájem překáží a přistoupí k tomu, že vymyslí nový slovník, který by je nahradil. Například tradiční aristotelovský slovník byl v cestě matematizovanému slovníku rozvinutému v šestnáctém století studenty mechaniky. Právě tak němečtí studenti teologie na konci osmnáctého století - jako Hegel a Hölderlin - zjistili, že slovník, jímž uctívali Ježíše, se dostal do cesty slovníku, ve kterém uctívali Řeky. A stejně stálo u mladého Yeatsa používání rosettiiovských tropů v cestě používání tropů blakeovských.

Postupné vytváření nového, třetího slovníku metodou pokusu a omylu - slovníku, jaké vyvinuli lidé jako Galileo, Hegel a Yeats - není odhalením toho, jak do sebe staré slovníky zapadají. Proto ho také nelze dosáhnout deduktivním postupem - tím, že se začne premisami formulovanými ve starých slovnících. Takové výtvo-ry nejsou výsledkem úspěšného složení dílů skládačky. Nejsou to objevy skutečnosti za fenomény, nezakresleného pohledu na celý obraz, který má nahradit krátkozraké pohledy na jeho části. Je tu na místě analogie s vynálezem nového nástroje nahrazujícího nástroje staré. Přijít s takovým slovníkem je jako opustit sochor a klín, protože byl vymyšlen kladkostroj nebo jako opustit sádra a temperu, protože se vymyslelo, jak vhodně upevnit plátno.

Tato Wittgensteinova analogie mezi slovníky a nástroji má jednu zřejmou nevýhodu. Řemeslník obvykle ví, jakou práci potřebuje udělat již předtím, než zvolí, nebo vynalezne nástroj, kterým ji bude dělat. Naopak
13

člověk jako Galileo, Yeats nebo Hegel („básník“ v mém širokém slova smyslu - ve smyslu „ten, který věci obnovuje“) není obvykle schopen přesně objasnit, co chce udělat, dokud nerozvine jazyk, v němž se mu to podaří. Teprve nový slovník mu umožní formulovat účel tohoto slovníku. Je to nástroj na něco, co se nedalo objevit dříve, než se rozvinul určitý soubor popisů, které sám pomáhá zajistit. Na okamžik ale budu tento rozdíl ignorovat. Chci pouze poznamenat, že kontrast mezi chápáním alternativních slovníků podle modelu skládačky a podle modelu „nástroje“ reflektuje kontrast - řečeno Nietzscheho poněkud zavádějícími slovy - mezi vůlí k pravdě a vůlí k sebepřekonání. Obojí je výrazem protikladu mezi snahou reprezentovat nebo vyjádřit něco, co tu již bylo, a pokusem udělat něco, o čem se dříve nikomu ani nesnilo.

Davidson objasňuje důsledky Wittgensteinova chápání slovníků jako nástrojů tím, že explicitně pochybuje o předpokladech, které jsou mlčky obsaženy v tradičních předwittgensteinovských úvahách o jazyce. Ty považovaly za samozřejmé, že otázky jako „Je jazyk, který právě užíváme, ‚správným‘ jazykem - je adekvátní své úloze média vyjádření nebo reprezentace?“ nebo „Je náš jazyk transparentní, nebo neprůhledné médium?“ jsou smysluplné. Takové otázky předpokládají, že existují relace jako „odpovídat světu“ nebo „být věrný pravé přirozenosti já“, v nichž může stát jazyk vůči ne-jazyku. To doprovází jiný předpoklad, že „náš jazyk“ - jazyk, kterým nyní mluvíme, slovník, který je k dispozici vzdělaným obyvatelům dvacátého století, je jakousi jednotou, čímsi třetím, co stojí v určitém vztahu k druhým dvěma jednotám - k já a ke skutečnosti. Oba tyto předpoklady jsou docela přirozené, jakmile přijmeme představu, že existují nejazykové entity nazývané „významy“, které má jazyk za úkol vyjadřovat nebo představu, že existují nejazykové entity nazývané „skutečnosti“, které má jazyk za úkol reprezentovat. Obě tyto myšlenky uchovávají pojetí jazyka jako média.

Davidsonova polemika proti tradičnímu filozofickému používání termínů „skutečnost“ a „význam“ a proti tomu, co nazývá „schéma - obsahový model“ myšlení a zkoumání, je součástí širší polemiky proti představě, že existuje pevně stanovený úkol, který má jazyk splnit, a entita nazývaná „jazyk“, „tento jazyk“ nebo „náš jazyk“, která může, nebo nemusí tento úkol splňovat dostatečně. Davidsonova pochybnost, zda existuje nějaká taková entita, je paralelou k pochybnostem Gilberta Ry-

lea a Daniela Dennetta o tom, zda existuje to, co nazýváme „duch“ nebo „vědomí“.⁴ Obojí pochybnosti jsou pochybnostmi o užitečnosti představ média mezi já a skutečností - toho média, které realisté považují za transparentní a skeptici za neprůhledné.

Ve své nedávné práci nazvané pěkně „A Nice Derangement of Epitaphs“⁵ se Davidson snaží narušit chápání jazyků jako entit tím, že rozvíjí pojetí toho, čemu říká „předběžná teorie“ o zvucích a nápisech, které právě vytváří náš bližní. Představujme si takovou teorii jako součást širší „předběžné teorie“ o úplném chování tohoto člověka - jako soubor dohadů o tom, co za jakých podmínek učiní. Tato teorie je „předběžná“, protože je třeba neustále ji korigovat tak, aby připouštěla mumláni, poklesky, malapropismy, metafory, tiky, psychotické symptomy, vyložené hlouposti, záblesky geniality a podobně. Pro zjednodušení si představme, že vytváříme takovou teorii o momentálním chování příslušníka exotické kultury, do níž jsem neočekávaně seskočil padákem. Tato zvláštní osoba, která mě pravděpodobně pokládá za stejně podivného, se bude současně zabývat vytvářením teorie o mém chování. Pokud někdy dosáhneme snadné a spokojené komunikace, potom to bude proto, že jeho dohady o tom, co já udělám v dalším okamžiku, a moje vlastní očekávání toho, co za určitých okolností udělám nebo řeknu, se budou více, či méně překrývat a bude to platit také naopak. On i já se spolu navzájem vyrovnáváme stejně, jako bychom se vyrovnávali s mangou nebo hrozným - snažíme se nenechat se zaskočit. Tvrzení, že začínáme mluvit stejným jazykem, podle Davidsona znamená, že „směřujeme k sblížení našich prozatímních teorií“. Jádrem toho, co chce Davidson říci, je, že všechno, „co potřebují dva lidé, pokud mají jeden druhému porozumět prostřednictvím jazyka, je schopnost výrok od výroku sblížovat své prozatímní teorie“.

Davidsonův popis jazykové komunikace se rozchází s obrazem jazyka jako čehosi třetího, co zprostředkovává mezi já a skutečností i s obrazem různých jazyků jako bariér mezi lidmi či kulturami. Že byl něčí

4 K vypracování těchto pochybností srovnej můj článek „Contemporary Philosophy of Mind“, *Synthese* 53 (1982): 322-348. Dennettovy pochybnosti o mých interpretacích jeho názorů viz jeho „Comments on Rorty“, str. 348-354.

5 Tento esej je obsažen v Lepore, ed., *Truth and Interpretation*.

dřívější jazyk nevhodný k zacházení s určitým segmentem světa (např. s hvězdným nebem nad námi nebo se zuřícími vášněmi v nás) znamená právě to, že nyní, poté, co se naučil nový jazyk, je ten člověk schopen s tímto segmentem světa zacházet daleko snadněji. Tvrzení, že dvě komunity mají obtíže spolu vyjít, protože slova, která používají, je tak těžké navzájem překládat, totiž znamená, že pro členy jedné komunity může být obtížné předvídat jazykové či jiné chování členů druhé komunity. Jak píše Davidson:

Měli bychom si uvědomit, že jsme opustili nejen běžné pojetí jazyka, ale vymazali jsme i hranice mezi znalostí jazyka a znalostí toho, jak se vyznat ve světě obecně. Neexistují totiž pravidla jak přijít na prozatímní teorie, které fungují... Na podřízení tohoto procesu pravidlům nebo na jeho vyučování není větší šance než u postupu při vytváření nových teorií, které by se vyrovnaly s novými daty - neboť to tento proces zahrnuje...

Neexistuje nic takového jako jazyk, pokud jazyk je něco podobného tomu, co přinejmenším filozofové předpokládají. Neexistuje proto žádná taková věc, kterou by bylo možné naučit se nebo ovládnout. Musíme se vzdát představy jasné definované společné struktury, kterou uživatelé jazyka ovládnou, a poté aplikují na případy... Měli bychom se vzdát pokusů vysvětlovat poukazem na konvence to, jak komunikujeme.⁶

Tato linie uvažování o jazyku je analogií k názoru Ryla a Dennetta, že pokud používáme mentalistickou terminologii, pak prostě používáme efektivní slovník - slovník, jehož charakteristiku Dennett nazývá „intencionálním postojem“ - k předpovídání toho, co organismus pravděpodobně udělá nebo řekne za různých okolností. Davidson je ve vztahu k jazyku nereduktivní behaviorista stejně jako byl Ryle ve vztahu k vědomí. Ani jeden nijak netouží v behavioristně formulovat ekvivalenty k řečem o míněních nebo o referenci. Oba ale říkají: „Představme si termín „vědomí“ či „jazyk“ ne jako médium mezi já a skutečností, ale prostě jako vlajku, která signalizuje, že je žádoucí užívat určitý slovník, když se snažíme vyrovnat s určitým druhem organismů“. Tvrzení, že daný organismus - nebo když na to přijde, daný stroj - má vědomí zna-

mená, že pro některé účely se vyplatí ho chápat, jako by měl přesvědčení a touhy. Tvrzení, že používá jazyk, znamená právě to, že srovnávání poznámek a zvuků, které vytváří, s těmi, které vytváříme my, se při předpovídání a ovládání jeho budoucího chování může ukázat jako užitečná taktika.

Toto wittgensteinovské stanovisko, které rozvinuli Ryle a Dennett pro vědomí a Davidson pro jazyky, vědomí a jazyky naturalizuje tím, že ze všech otázek o jejich vztahu ke zbytku univerza činí otázky *kauzální* narozdíl od otázek po adekvátnosti reprezentace nebo vyjádření. Má dobrý smysl ptát se, jak jsme došli od opice relativně neschopné myslet k rozvinutému myšlení člověka nebo od neandrtálské k postmoderní mluvě, pokud jsou tyto otázky formulovány jako přímé kauzální otázky. V prvním případě nás odpověď zavádí k neurologii a dále k evoluční biologii. V druhém případě nás ale vede k dějinám idejí chápaným jako dějiny metafory. Pro moje účely v této knize je důležitá tato druhá odpověď. Zbytek kapitoly tedy věnuji tomu, že načrtnu popis intelektuálního a morálního pokroku, který je v souladu s Davidsonovým pojetím jazyka.

Chápat dějiny jazyka a tedy i dějiny umění, věd a mravního vědomí jako dějiny metafory znamená opustit obraz, podle něhož lidské vědomí nebo lidské jazyky stále lépe vyhovují účelům, pro něž je Bůh nebo příroda stvořili (např. mohou vyjadřovat stále více významů nebo reprezentovat stále více skutečností). Představa, že jazyk má nějaký účel, pomine s představou jazyka jako média. Kultura, která by se obou těchto představ zrekla, by byla triumfem tendencí moderního myšlení, které začaly před dvěma sty lety, tendencí společných německému idealismu, romantické poezii a utopické politice.

Neteleologický pohled na dějiny idejí, včetně dějin vědy, dělá pro teorii kultury to, co pro evoluční teorii vykonalo mendelovské mechanistické pojetí přirozeného výběru. Mendel nám dovoluje chápat myšlení spíše jako něco, k čemu zkrátka došlo, než jako něco, co je smyslem celého vývoje. Davidson nám dovoluje o dějinách jazyka a tedy i kultury uvažovat tak, jak nás Darwin učil uvažovat o dějinách korálového útesu. Staré metafory neustále odumírají do doslovnosti a poté slouží jako základ a půda pro metafory nové. Tato analogie nám dovoluje uva-

6 „A Nice Derangement of Epitaphs,“ in Lepore, ed., *Truth and Interpretation*, str. 446. Kurzíva Rorty.

žovat o „našem jazyce“ - to znamená o vědě a kultuře Evropy dvacátého století - jako o něčem, co se zformovalo jako důsledek ohromného počtu naprostých náhod. Náš jazyk i kultura jsou stejně náhodné jako orchideje nebo lidoopové, jsou výsledkem tisíců malých mutací, které si našly niku (a miliónů jiných, které žádnou niku nenašly).

Chceme-li přijmout tuto analogii, musíme podobně jako Mary Hesse chápat vědecké revoluce spíše jako „nové metaforické popisy“ přírody než jako pochopení její vnitřní přirozenosti.⁷ Musíme navíc odolat pokušení myslet si, že nové popisy skutečnosti, jak je nabízí současná fyzikální nebo biologická věda, jsou nějak blíž „věcem samým“, méně „závislé na vědomí“ než nové popisy dějin, které nabízí současná kulturní kritika. Musíme pochopit, že ta konstelace kauzálních sil, která vyvolala diskuse o DNA nebo Velkém třesku, se podobá konstelaci kauzálních sil, která vyvolala diskuse o „sekularizaci“ nebo „pozdním kapitalismu“.⁸ Tyto rozmanité konstelace jsou náhodné faktory a způsobují, že některé věci jsou tématem naší konverzace a jiné nikoli, že určité a nikoli jiné projekty jsou možné a důležité.

Protiklad mezi představou, že dějiny kultury mají *telos* - jako například objevení pravdy nebo osvobození lidstva - a nietzscheovským a davidsonovským obrazem, který tu načrtávám, mohu ještě vyostřit, když ukážu, že je slučitelný s přísně mechanickým popisem vztahu mezi lidmi a zbytkem univerza. Opravdová novinka se totiž nakonec může objevit i ve světě slepých, nahodilých mechanických sil. Novinku si představme jako něco takového, co se přihodí, když například kosmický paprsek pomíchá atomy v molekule DNA a posune tak věci směrem k orchidejím a lidoopům. Orchideje, když přišel jejich čas, nebyly méně nové nebo skvělé pro pouhou nahodilost této nutné podmínky své existence.

7 Viz „The Explanatory Function of Metaphor,“ in Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington: Indiana University Press, 1980).

8 Tomuto spojení odporuje Bernard Williams v diskusi o mých a Davidsonových názorech v šesté kapitole své *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). K částečné odpovědi srovnej můj článek „Is Natural Science a Natural Kind?“ in Ernan McMullin, ed. *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988).

Analogicky, nakolik o tom něco víme nebo se nás to dotýká, bylo Aristotelovo metaforické používání *ousia*, metaforické používání *agape* u svatého Pavla a Newtonovo metaforické používání *gravitas* výsledkem působení kosmických paprsků, které pomíchaly jemnou strukturu určitých rozhodujících neuronů v jejich mozcích. Nebo to byly, řečeno přijatelněji, důsledky nějakých náhodných epizod v dětství - obsesivních zvráceností, které jsou zbytkem osobních traumat v těchto mozcích. Nejde ale vůbec o to, jak tenhle trik funguje. Jeho výsledky byly nádherné. Nic takového nikdy dříve neexistovalo.

Takové chápání dějin idejí se shoduje s Nietzscheho definicí „pravdy“ jako „pohyblivé armády metafor“. Souhlasí také s mým dřívějším popisem lidí jako Galileo, Hegel a Yeats, lidí, v jejichž myslích se rozvíjely nové slovníky a vybavily je tak nástroji, s nimiž se daly dělat věci, které si nikdo neuměl ani představit, dokud tyto nástroje nebyly k dispozici. Abychom však mohli tento obraz přijmout, musíme rozdíly mezi doslovným a metaforickým chápat tak, jak ho vidí Davidson - ne jako rozdíl mezi dvěma druhy významů ani jako rozdíl mezi dvěma způsoby interpretace, ale jako rozdíl mezi dobře známým a neobvyklým použitím zvuků a znaků. Doslovná použití zvuků a znaků jsou ta, která dokážeme zvládnout svými starými teoriemi o tom, co lidé říkají za určitých podmínek. Jejich metaforické použití nás zaměstná rozvíjením nové teorie.

Davidson zdůrazňuje, oč mu jde, když tvrdí, že si nemáme myslet, že metaforické výrazy mají významy, které jsou odlišné od jejich významů doslovných. Mít nějaký význam znamená mít místo v jazykové hře, a to metafory podle definice nemají. Davidson, podle svých vlastních slov, odmítá „tezi, že s metaforou je spojen kognitivní obsah, který si autor přeje vyjádřit a který musí uchopit interpret, má-li porozumět sdělení“.⁹ Prohodit v rozhovoru metaforu je podle jeho názoru podobné jako rozhovor najednou na okamžik přerušit a udělat grimasu, vytáhnout ze své kapsy fotografii a ukázat ji, upozornit na nějakou zajímavost okolí, dát partnerovi políček nebo ho políbit. Vsunutí metafory do textu je jako použití kurzívy, ilustrací, zvláštní interpunkce nebo úpravy.

9 Davidson: „What Metaphors Mean,“ in *Inquiries into Truth* (Oxford University Press, 1984), str. 262.

Tohle všechno jsou možnosti, jak zapůsobit na svého partnera v rozhovoru nebo na čtenáře, ne však pro sdělování poselství. Není přiměřené na nic z toho odpovědět „Co přesně se snažíš říci?“ Pokud by váš partner něco říci chtěl - pokud by chtěl vyslovit větu s nějakým významem - potom by to byl pravděpodobně udělal. Namísto toho se ale domníval, že jeho záměr je možné lépe provést jinými prostředky. To, že se běžná slova používají neobvykle - namísto políčků, políbení, obrázků, gest či grimas - nijak nedokazuje, že by to, co se říká, muselo mít význam. Pokus vyjádřit tento význam by byl snahou najít nějaké běžné (to je doslovné) použití slov - nějakou větu, která již má místo v jazykové hře - a tvrdit, že se dalo využít stejně dobře. Tvrzení, že se metafora nedá parafrázovat, však znamená právě to, že žádná taková běžná věta našim účelům nevyhovuje.

Vyslovit větu bez pevného místa v jazykové hře znamená, jak správně tvrdili pozitivisté, vyslovit něco, co není ani pravdivé, ani nepravdivé - něco, co podle Iana Hackinga, není „kandidátem pravdivostní hodnoty“. Je to proto, že taková věta se nedá potvrdit ani zamítnout, nedá se argumentovat pro ani proti. Dá se pouze vychutnat nebo vyplivnout. To ale neznamená, že se nemůže časem kandidátem pravdivostní hodnoty stát. Pokud se věta spíše *vychutnává* než vyplivuje, může se opakovat, zachytit, šířit. Potom bude postupně vyžadovat habituální použití, běžné místo v jazykové hře. Přestane tak být metaforou - nebo chcete-li, stane se tím, čím je většina vět našeho jazyka, mrtvou metaforou. Znamená to, že naše teorie o jazykovém chování našich bližních nám dovolí vyrovnat se s jejím vyslovením stejně bez přemýšlení, jako se vyrovnáváme s většinou jejich ostatních projevů.

Davidsonovské tvrzení, že metafory nemají smysl, může vypadat jako typická filozofická vytáčka, ale není tomu tak.¹⁰ Je to součást snahy dovést nás k tomu, abychom jazyk přestali pokládat za médium. Ta je opět součástí širší snahy zbavit se tradičního filozofického obrazu toho, co to znamená být člověkem. Význam Davidsonova ústředního tvrzení lze nejlépe zhlédnout na kontrastu jeho chápání jazyka s platonským

a pozitivistickým na jedné straně a romantickým na straně druhé. Platonici a pozitivisté sdílejí redukcionistické pojetí metafory: Myslí si, že metafory buď lze parafrázovat, nebo jsou nepoužitelné k jedinému vážnému úkolu, který jazyk má, totiž k reprezentaci skutečnosti. Romantici mají naproti tomu expanzionistický názor: Myslí si, že metafora je zvláštní, mystická, nádherná, přičítají metafory tajemné schopnosti nazývané „obraznost“, schopnosti, o níž předpokládají, že je v samotném středu já, hluboko v nitru srdce. Zatímco to metaforické připadá irrelevantní platonikům a pozitivistům, to doslovné považují za nepodstatné romantici. První si totiž myslí, že smyslem jazyka je reprezentovat skrytou skutečnost ležící mimo nás, a ti druzí, že jeho účelem je vyjadřovat skrytou skutečnost ležící v nás.

Podle pozitivistických dějin kultury se tedy jazyk postupně formuje kolem obrysů fyzického světa. Podle romantických dějin kultury jazyk postupně dovádí Duch k sebevědomí. Nietzscheovské dějiny kultury a davidsonovská filozofie jazyka vidí jazyk tak, jak my nyní chápeme evoluci, jako neustálé vybíjení starých forem života novými - ne aby naplnily vyšší účel, ale slepě. Zatímco podle pozitivistického náhledu učinil Galileo objev - konečně objevil slova, kterých bylo třeba, která patřičně odpovídala světu, slova, která scházela Aristotelovi - pro Davidsona natrefil na nástroj, který náhodou určitým účelům vyhovoval lépe než všechny nástroje předcházející. Jakmile jsme objevili, co se dá dělat s galileovským slovníkem, nikoho už moc nezajímají věci, které se dělávaly s aristotelovským slovníkem (a o nichž si tomisté myslí, že bychom je měli dělat stále).

Podobně, zatímco romantik chápe Yeatse jako někoho, kdo přišel na něco, na co nepřišel nikdo před ním, vyjádřil něco, co dlouho toužebně očekávalo své vyjádření, davidsonovec ho vidí jako někoho, kdo narazil na určité nástroje, které mu umožnily psát básně, které nebyly pouhými variacemi básní jeho předchůdců. Jakmile jsme jednou měli v ruce Yeatsovy pozdní básně, méně nás zajímá čtení básní Rossettiho. Co platí pro revolucionáře, pro silné vědce a básníky, platí také pro silné filozofy - lidi jako Hegel a Davidson, pro takové filozofy, které více zajímá anulování zděděných problémů než jejich vyřešení. Z tohoto hlediska není nahrazení důkazu jako filozofické metody dialektikou nebo opuštění korespondenční teorie pravdy objevem povahy preexistenční entity

¹⁰ K další obraně Davidsona proti nařčení z vytáček a různým jiným obviněním srovnej můj článek „Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor,“ *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. 61 (1987): 286-296.

nazývané „filozofie“ nebo „pravda“. Je to změna způsobu, jak mluvíme, a tedy i toho, co chceme dělat a co si myslíme, že jsme.

Podle nietzscheovského názoru, který odmítá rozlišovat mezi skutečností a fenoménem, však změna toho, jak mluvíme, znamená i změnu toho, čím jsme pro své vlastní cíle. Tvrdit s Nietzschem, že Bůh je mrtvý, znamená, že nesloužíme žádným vyšším cílům. Nietzscheovská náhrada objevu sebeutvářením nám místo obrazu lidstva, které se neustále přibližuje světlu, nabízí obraz hladových generací, které se navzájem ušlapávají. Kultura, v níž by se nietzscheovské metafory braly doslova, by pokládala za samozřejmé, že filozofické problémy jsou stejně dočasné jako problémy básnické a že neexistují problémy, které generace spojují v jediný přirozený druh zvaný „lidstvo“. Pochopení lidských dějin jako dějin po sobě následujících metafor nám dovoluje za předvoj druhu považovat básníka, v generickém smyslu tvůrce nových slov, toho, kdo utváří nové jazyky.

Tento bod se v kapitolách 2 a 3 pokusím rozvinout za pomoci pojmu Harolda Blooma „silný básník“. Tuto první kapitolu však zakončím tím, že se vrátím ke svému ústřednímu tvrzení, že nás svět nevybavuje žádným kritériem výběru mezi alternativními metaforami, že jazyky a metafory můžeme srovnávat pouze navzájem, ne však s něčím mimo jazyk, s něčím co se nazývá „skutečnost“.

Toto tvrzení lze hájit jediné tím, co dělali filozofové jako Goodman, Putnam a Davidson - odhalováním neplodnosti pokusů dát nějaký smysl frázím jako „způsob bytí světa“ nebo „odpovídat skutečností“. Toto úsilí může být doplněno dílem filozofů vědy, jako jsou Kuhn a Hesse. Ti vysvětlují, proč není možné skutečnost, že nám galileovský slovník umožňuje lepší předpovědi než slovník aristotelovský, vykládat tvrzením, že kniha přírody je psána jazykem matematiky.

Takové argumenty filozofů jazyka a vědy by se měly chápat na pozadí děl historiků idejí, historiků, kteří se tak jako Hans Blumenberg snažili vystopovat podobnosti a odlišnosti mezi Věkem víry a Věkem rozumu.¹¹

¹¹ Viz. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, přel. Robert Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982)/*Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988).

Ti potvrzují, co jsem uvedl již dříve: Samotná představa, že svět nebo já mají vnitřní přirozenost, kterou může zahlédnout fyzik nebo básník, je pozůstatkem představy, že svět je božím výtvozem, že je dílem někoho, kdo cosi zamýšlel a Sám mluvil jazykem, jímž popsal Svůj projekt. Pouze pokud máme na mysli nějaký takový obraz - obraz univerza, které samo je osoba nebo je osobou stvořeno - můžeme pochopit představu, že svět má „vnitřní přirozenost“. Cena této fráze spočívá právě v tom, že některé slovníky jsou lepší reprezentace světa než jiné a nikoli pouze lepší nástroj k zacházení se světem za tím nebo oním účelem.

Kdybychom se vzdali představy jazyků jako reprezentací a ve svém přístupu k jazyku byli zcela wittgensteinovští, znamenalo by to odbožštit svět. Jenom v případě, že to uděláme, můžeme plně přijmout argument, který jsem uvedl dříve - argument, že protože pravda je vlastností vět, protože je pravda ve své existenci závislá na slovnících a protože slovníky vytvářejí lidé, platí totéž i o pravdách. Dokud si totiž myslíme, že „svět“ je jméno pro něco, co bychom měli ctít a vědět si s tím rady, pro něco, co se podobá osobě v tom, že to dává přednost určitému popisu sebe sama, budeme trvat i na tom, že každé filozofické pojetí pravdy zachraňuje „tušení“, že pravda je „tam vně“. Toto tušení se rovná vágnímu vědomí, že by to byla naše *hybris*, kdybychom opustili tradiční jazyk „úcty před skutečností“ a „objektivitu“ - že by bylo riskantní a rouhačské nepřičítat vědci (nebo filozofovi, básníkovi nebo *někomu jinému*) roli kněze, úlohu uvádět nás ve spojení s oblastí, která člověka transcenduje.

Z hlediska, které tu obhajují, je tvrzení, že „adekvátní“ filozofická doktrína musí udělat místo našim intuicím, reakcionářský slogan, který se vyhýbá zjevným otázkám.¹² Pro mé stanovisko je totiž podstatné, že nemáme žádné předjazykové vědomí, jemuž by měl být jazyk přiměřený, žádné hluboké povědomí o tom, jak se věci mají, vědomí, jehož

¹² K použití tohoto prohlášení na zvláštní případ srovnej moji dikusi v „Contemporary Philosophy of Mind“ o poukazu k intuici v pojetí „subjektivity“ Thomase Nagela a v učení Johna Searla o „imanentní intencionalitě“. K další kritice obou, která je v souladu s mojí vlastní, srovnej Daniel Dennett: „Setting Off on the Right Foot“ a „Evolution, Error, and Intentionality“, in Dennett, in *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997).

jazyková artikulace je úkolem filozofie. To, co se jako takové vědomí označuje, je prostě sklon používat jazyk našich předků, uctívat mrtvoly jejich metafor. Pokud netrpíme tím, co Derrida nazývá „heideggerovskou nostalgií“, nebudeme své „intuice“ pokládat za víc než za otřepané fráze, za víc než za habituální použití určitého repertoáru termínů, za víc než za staré nástroje, za něž dosud není náhrada.

Příběh, který vyprávějí historici jako Blumenberg, mohu zhruba shrnout takto: Před nějakou dobou jsme měli potřebu uctívat něco, co leží mimo viditelný svět. Od sedmnáctého století jsme se snažili nahradit lásku k Bohu láskou k pravdě a svět popisovaný vědou jsme považovali za kvazi-božstvo. Od konce osmnáctého století jsme se snažili nahradit lásku k vědecké pravdě láskou k sobě samým, uctíváním naší vlastní hluboce duchovní či poetické přirozenosti, pokládané za další kvazi-božstvo.

Linie myšlení společná Blumenbergovi, Nietzschemu, Freudovi i Davidsonovi naznačuje, že se snažíme dojít do bodu, kdy již nebudeme uctívat *nic*, kdy *nic* nebudeme považovat za kvazi-božstvo, kdy *všechno* - náš jazyk, naše svědomí, naše společnost - budeme považovat za výsledek času a náhody. Dosažení tohoto bodu by znamenalo, řečeno Freudovými slovy, „považovat náhodu za hodnou toho, aby určovala náš osud.“ V následující kapitole budu tvrdit, že Freud, Nietzsche a Bloom dělají pro naše svědomí to, co pro náš jazyk Wittgenstein a Davidson, totiž že ukazují jeho naprostou nahodilost.

2

NAHODILOST OSOBNOSTI

Když jsem začínal psát o tématu této kapitoly, přišel jsem na báseň Philipa Larkina, která mi pomohla definovat, co jsem chtěl říci. Toto je její poslední část:

And once you have walked the length of your mind, what
You command is as clear as a lading-list
Anything else must not, for you be thought
To exist.
And what's the profit? Only that, in time
We half - identify the blind impress
All our behavings bear, may trace it home.
But to confess,
On that green evening when our death begins,
Just what it was, is hardly satisfying,
Since it applied only to one man once,
And that man dying.

(A jakmile jsi jednou prošel šíří svého vědomí, je tvůj příkaz stejně jasný jako inventární seznam. O ničem jiném si nemusíš myslet, že to existuje. A jaký je zisk? Jenom to, že časem zpola určíme ten slepý otisk, který nese všechno naše chování, a snad určíme jeho původ. Ale vyznat onoho zeleného večera, kdy začíná naše smrt, pouze co to bylo, je sotva uspokojivé. Neboť to platilo pouze jedinkrát pro jediného člověka, a ten umírá.)

Tato báseň mluví o strachu z umírání, ze zániku, k němuž se Larkin přiznával v rozhovorech. „Strach ze zániku“ je ale zbytečná fráze. Nemáme něco jako strach z neexistence jako takové, pouze strach z nějaké konkrétní ztráty. „Smrt“ a „nicota“ jsou stejně nezvučné a prázdné termíny. Tvzení, že se jich bojíme, je stejně nemotorné, jako Epikurův pokus vysvětlit, proč bychom se jich bát neměli. Epikuros řekl: „Když jsem já, není smrt, a když je smrt, nejsem já“, a nahradil tak jednu prázdnotu jinou. Slovo „já“ je totiž stejně prázdné jako slovo „smrt“. Aby se taková slova naplnila smyslem, je třeba přesně doplnit detaily o onom problematickém já, přesně specifikovat, co nebude, konkretizovat svůj strach.

Larkinova báseň naznačuje jak vyjádřit to, z čeho má strach. Ta věc, jejíž zničení se bojí, je jeho charakteristický inventární seznam, jeho osobité vědomí toho, co je možné a důležité. To odlišuje jeho já od všech ostatních. Ztráta této odlišnosti je podle mne tím, z čeho má strach každý básník - každý tvůrce, každý, kdo doufá, že vytvoří něco nového. Každý, kdo svůj život zasvětil snaze formulovat novou odpověď na otázku po tom, co je možné a důležité, má strach ze zániku této odpovědi.

To však neznamená, že se bojí pouze toho, že jeho díla budou ztracena nebo nepovšimnuta. Tento strach se totiž mísí se strachem, že i když se zachovají a někdo si jich všimne, nikdo v nich nenajde nic zvláštního. Slova (nebo tvary, teoremy nebo modely fyzické přírody), která se na jeho povel řadí, se mohou zdát pouze položkami v inventáři, které byly rutinně přeskupeny. Pak by ale nevstíkl jazyku svůj punc a svůj život by strávil přesunováním již vyražených částí. Ve skutečnosti by tedy vůbec žádné já neměl. Jeho výtvoř i jeho já by byly pouze lepší nebo horší exempláře dobře známých druhů. Harold Bloom tomu říká „úzkost silného básníka z ovlivnění“ jeho „hrůza z toho, že zjistí, že je pouhou kopií nebo replikou“.¹

1 Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (Oxford University Press, 1973), str. 80. Srovnej také Bloomovo tvrzení (str. 10), že „každý básník začíná (jakkoliv „nevědomě“) tím, že se strachu ze smrti vzpírá silněji než všichni ostatní muži a ženy.“ Domnívám se, že Bloom by byl ochoten rozšířit použití slova „básník“ i na ty, kdo nepíší verše, a užívat je v širším generickém smyslu, v němž ho používám já - takže Proust, Nabokov, Newton a Darwin, Hegel a Heidegger také spadají pod tento termín. Je třeba vidět, že taková lidé se vzpírají „smrti“ - to je nezdaru tvorby - silněji než většina z nás.

Co by podle této interpretace Larkinovy básně znamenalo úspěšné určení původu „slepého otisku“, který nese každé naše „chování“? Podle všeho to, že člověk pochopil, čím je odlišný - rozdíl mezi vlastním inventářem a inventáři jiných lidí. Kdyby toto poznání mohl dostat na papír (nebo plátno nebo film) - kdyby mohl najít slova nebo formy charakteristické pro svou odlišnost - potom by *dokázal*, že kopií nebo replikou není. Potom by byl tak silný, jak jen kdy nějaký básník byl, to znamená tak silný, jak jen člověk může být. Potom by totiž přesně věděl, co to znamená, že zemře, a tedy by i věděl, čím se mu podařilo se stát.

Zdá se však, že konec Larkinovy básně toto bloomovské čtení popírá. Říká nám, že je „sotva uspokojivé“ určit původ své odlišnosti. To může znamenat, že je sotva uspokojivé stát se individuem - v tom silném smyslu, v němž je vzorem individuality génius. Larkin předstírá, že svou vlastní výzvou pohrdá na základě toho, že úspěšně jí dostát by znamenalo dát na papír pouze něco, co „platilo pouze jedinkrát pro jediného člověka, a ten umírá“.

Říkám „předstírá“, protože pochybuji o tom, že nějaký básník může svůj úspěch při určování původu slepého otisku, který nese všechno jeho chování - všechny své předchozí básně - vážně považovat za triviální. Od doby romantiků, od doby, kdy jsme s Heglem začali chápat sebevědomí jako sebeutváření, nepokládal žádný básník osobitost za vážnou námitku proti svému dílu. V této básni ale Larkin předstírá, že slepé otisky, ty zvláštní nahodilosti, které z každého z nás dělají „já“ a ne jen kopii či repliku někoho jiného, nemají skutečný význam. Naznačuje, že pokud člověk nenajde něco, co je společné všem lidem všech dob a ne pouze vlastní jedinkrát jedinému člověku, nemůže spokojeně zemřít. Předstírá, že být silným básníkem nestačí - že by dosáhl uspokojení, jenom kdyby byl filozofem, v nacházení spojitosti a ne v odhalování nespojitosti.²

2 „Kritici v skrytu své duše milují spojitosti, ale ten, kdo žije jenom se spojitostí, nemůže být básník“ (Bloom, *The Anxiety of Influence*, str. 78). Kritik je v tomto ohledu druh filozofa nebo přesněji to, čemu Heidegger a Derrida říkají „metafyzik“. Metafyzika, říká Derrida, je hledání „soustředné struktury... konceptu hry založené na fundamentální půdě, hry vytvořené na bázi fundamentální nepohyblivosti a uklidňující jistoty, která je sama mimo dosah hry“. (Derrida, *Writing and Difference* [Chicago: University of Chicago Press, 1978], str. 279.) Metafyzici hledají spojitosti -

Myslím, že Larkinova báseň za svou zajímavost a sílu vděčí právě tomuto připomenutí sporu mezi poezií a filozofií, napětí mezi snahou dosáhnout sebeutváření uznáním nahodilosti a úsilím o dosažení obecnosti jejím transcendováním. Totéž napětí prostupuje filozofií od doby Hegla³ a zvláště po Nietzsche. Důležití filozofové našeho století jsou ti, kteří se snažili zcela následovat romantické básníky v tom, že se rozešli s Platonem a svobodu chápou jako uznání nahodilosti. Jsou to filozofové, kteří se snaží oddělit Heglovo lpění na dějinnosti od jeho panteistického idealismu. Přijímají Nietzscheho ztotožnění silného básníka - tvůrce s hrdinou lidstva - namísto vědce, který je tradičně zobrazován

překlenující podmínky možnosti - které zajišťují prostor uvnitř něhož se nespojitost vyskytuje. Tajný sen kritiky je mít k dispozici přihrádku, do níž by mohl zapadnout každý budoucí básník; explicitní naděje předkuhnovských historiků vědy bylo mít takový popis „přirozenosti vědy“, který by nemohla žádná budoucí vědecká revoluce narušit.

Nejdůležitější rozdíl mezi Bloomem a Paul de Manem (nemluvě o těch, které Bloom nazývá „Deconstruction Road Company“) je, že de Man si myslel, že filozofie mu dává vědomí nutné podmínky každé možné poezie - minulé, současné či budoucí. Myslím, že Bloom má pravdu, když odmítá de Manovo tvrzení, že „každý autentický poetický či kritický akt opakuje náhodný, nesmyslný akt smrti, pro nějž jiný termín je problematika jazyka“ (Bloom, *Agon* [82], str. 29). Bloom se chce vyhnout styku s filozofickými pojmy jako „problematika jazyka“ nebo s abstrakcemi jako „náhodný, nesmyslný akt smrti“. Právem se domnívá, že kritice definované jako „umění poznávání skrytých cest, které vedou od básně k básni“ překážejí (*Anxiety of Influence*, str. 96). Stejně jako Freudovo hledání skrytých cest, které vedou od dítěte k dospělému nebo od rodiče k dítěti, je toto umění velmi málo povinováno hledání spojitostí, a to dokonce i spojitostí postulovaných Freudovou vlastní meta-psychologií.

- 3 Bloom říká: „Pokud je argumentace této knihy správná, potom je skrytým tématem poezie posledních tří století úzkost z ovlivnění, strach každého básníka, že pro něho nezbyvá žádná skutečná práce, kterou by mohl udělat“ (*Anxiety of Influence*, str. 148). Chápu to tak, že by Bloom souhlasil s tím, že tento strach je společný stejně tak původním malířům jako původním fyzikům a původním filozofům. V páté kapitole poukazují na to, že Heglova *Fenomenologie* je knihou, která ve filozofii zahájila období opožděnosti a úzkosti, která Nietzsche, Heideggerovi a Derridovi určila úlohu - být něčím více než jen dalším zhoupnutím na téže staré dialektické houpačce. Heglovo vědomí *vzorů* ve filozofii je tím, co Nietzsche nazval „nevýhodou dějin pro život [originálního filozofa]“, neboť pro Kierkegaarda stejně jako pro Nietzscheho ukazuje, že *nyní*, po dosažení Heglovského sebevědomí, již nemůže taková věc jako filozofická kreativita existovat.

jako objevitel. Řečeno obecněji, snaží se vyhnout všemu, co zavání filozofií jako kontemplací - snahou vidět život věrně a v celku - aby tak mohli trvat na pouhé nahodilosti individuální existence.

Tím se sami nacházejí ve stejné trapném, ale zajímavém postavení jako Larkin. Larkin píše báseň o tom, jak neuspokojivé ve srovnání s tím, v co doufali přednietzscheovští filozofové, je dělat jen to jediné, co mohou básníci dělat. Ponietzscheovští filozofové jako Wittgenstein a Heidegger píšou filozofii, aby demaskovali všeobecnost a nutnost individuálního a nahodilého. Wittgenstein i Heidegger se zapletli do sporu mezi filozofií a poezií, který začal Platonem, a oba skončili tím, že se snažili vypracovat čestné podmínky, jak by se filozofie mohla poezii vzdát.

Toto srovnání mohu blíže vysvětlit, když se vrátím k Larkinově básni. Uvažme Larkinův návrh, že by člověk mohl najít více uspokojení v objevení „slepého otisku“, který by platil *ne* pouze „jedinkrát pro jediného člověka“, ale pro všechny lidské bytosti. Nalezení takového otisku chápeme jako objev obecných podmínek lidské existence, objev velkých spojitostí - věčného, nedějinného kontextu lidského života. Že tohle dělají, si kdysi nárokovali kněží. Stejný nárok si později činili řečtí filozofové, později empiričtí vědci a ještě později němečtí idealisté. Chtěli nám odhalit poslední místo moci, přirozenost skutečnosti, podmínky možnosti zkušenosti. Chtěli nám tak oznámit, co skutečně jsme, čím jsme, nikoli svou vlastní mocí, nuceni být. Odhalili by tak punc, který byl vtištěn nám *všem*. Nebyl by to slepý otisk, protože by nebyl věcí náhody, pouhou nahodilostí. Byl by nutný, bytostný, účelový a konstitutivní pro to, co to znamená být člověkem. Dal by nám cíl, jediný možný cíl, totiž úplné poznání samotné této nutnosti, sebevědomí naší bytosti.

V přednietzscheovském filozofickém příběhu jsou zvláštní nahodilosti individuálních životů nedůležité ve srovnání s tímto univerzálním otiskem. Omyl básníků je v tom, že mrhají slovy na zvláštnosti, na nahodilosti - že nám říkají o akcidentálním fenoménu namísto bytostné skutečnosti. Souhlasit s tím, že pouhé časoprostorové umístění, pouhá nahodilá okolnost má význam, by znamenalo redukovat nás na úroveň umírajícího zvířete. Rozumět kontextu, v němž nutně žijeme, by nám naopak dalo mysl právě tak širokou jako vesmír sám, inventární seznam,

který by byl kopií seznamu vesmíru samotného. To, co my považujeme za existující, možné nebo důležité, by bylo tím, co skutečně *je* možné či důležité. Po opsání tohoto seznamu by člověk mohl zemřít spokojen, protože uskutečnil jediný úkol, který je lidstvu kladen, *znát pravdu*, být ve styku s tím, co je „tam vně“. Nebylo by již co dělat, a tedy ani žádná ztráta, které by se bylo možno bát. Zánik by neměl význam, protože by člověk byl totožný s pravdou a pravda podle tohoto tradičního názoru nepomíjí. Zanikla by pouze osobitá živočišnost. Básníci, které pravda nezajímá, nás pouze odvádějí od tohoto bytostně lidského úkolu, a tím nás degradují.

Byl to Nietzsche, kdo první výslovně poukázal na to, že bychom celou představu „poznávání pravdy“ mohli opustit. Jeho definice pravdy jako „pohyblivé armády metafor“ znamená totéž jako tvrzení, že se má opustit celá představa „reprezentace skutečnosti“ jazykovými prostředky a tedy i myšlenka nalezení jediného kontextu všech lidských životů. Jeho perspektivismus se rovná tvrzení, že vesmír nemá žádný inventární seznam, který lze poznat, žádný určitý rozsah. Nietzsche doufal, že jakmile zjistíme, že Platonův „pravý svět“ je pouhý výmysl, budeme v okamžiku smrti hledat útěchu nikoli v překonání podmínek živočišnosti, ale v tom, že jsme tím zvláštním druhem smrtelného živočicha, který sám sebe stvořil tím, že se popisuje podle svého. Přesněji řečeno, stvořil tu jedinou část sebe sama, která má význam pro utváření jeho vlastní mysli. Stvořit svou vlastní mysl znamená spíše vytvořit svůj vlastní jazyk, nedovolit, aby šíři naší mysli určoval jazyk, který nám zanechali jiní lidé.⁴

Při opuštění tradičního pojetí pravdy se však Nietzsche nevzdal myšlenky na objevení příčin toho, že jsme tím, čím jsme. Nevzdal se představy, že jednotlivec by mohl určit původ onoho slepého otisku, který nese všechno jeho chování. Odmítal pouze myšlenku, že toto určování je postupné objevování. Podle jeho názoru nedocházíme takovým sebepoznáním k objevení nějaké pravdy, která je věčně tam vně (nebo zde uvnitř.) Sebepoznání chápal spíše jako sebeutváření. Proces, kterým

docházíme k sebepoznání, jsme konfrontováni s vlastní nahodilostí a určujeme původ příčin sebe sama, je totožný s procesem vynalézání nového jazyka - to znamená s procesem vymýšlení nových metafor. Každý *doslovný* popis vlastní individuality, každé použití zděděné jazykové hry k tomuto účelu musí totiž nutně selhat. Člověk by tak nedokázal určit původ této osobitosti, ale pouze by se mu podařilo ji nakonec vůbec nepokládat za osobitou, ale za případ opakujícího se typu, za kopii nebo repliku něčeho, co je již známé. Selhat jako básník - a tedy podle Nietzscheho i jako člověk - znamená přijmout popis svého já od někoho jiného, provádět předem připravený program a nanejvýš psát elegantní variace na dříve napsané básně. Proč jsem takový, jaký jsem, lze určit jedině vyprávěním příběhu svých příčin novým jazykem.

Může to znít paradoxně, protože *příčiny* si představujeme spíše jako objevené než vynalezené. Vyprávění *kauzálního* příběhu chápeme jako paradigma *doslovného* použití jazyka. Nezdá se, že by metafora, jazyková novinka, byla namíště, obrátíme-li se od jejího prostého vychutnávání k vysvětlování, proč se vyskytly takové novinky a ne jiné. Vzpomeňme si však na tvrzení z první kapitoly, že dokonce i v přírodních vědách občas narážíme na skutečně nové kauzální příběhy, na příběhy, které vytvářejí to, čemu Kuhn říká „revoluční věda“. Dokonce i ve vědách jsou nové metaforické popisy znakem geniality a revolučních skoků vpřed. Pokud tomuto Kuhnovu tvrzení porozumíme tak, že s Davidsonem pochopíme rozdíl mezi doslovným a metaforickým jako rozdíl mezi starým a novým jazykem a ne jako rozdíl mezi slovy, která do světa zapadají a která nikoli, paradox zmizí. Pokud s Davidsonem opustíme pojetí jazyka odpovídajícího světu, potom můžeme pochopit pointu Bloomova a Nietzscheho tvrzení, že silný tvůrce, člověk, který používá slov tak, jak ještě nikdy nebyla použita, si dokáže nejlépe vážit své nahodilosti. Může totiž mnohem jasněji než historik, kritik či filozof usilující o kontinuitu zhlédnout, že jeho jazyk je stejně nahodilý jako jeho rodiče nebo historická epocha. Dokáže si vážit síly tvrzení, že „pravda je pohyblivá armáda metafor“, protože pouze díky své vlastní síle vykročil z jedné perspektivy, z jedné metaforiky do jiné.

Nietzsche se obával, že nahodilosti si mohou doopravdy vážit pouze básníci. My ostatní jsme odsouzeni k tomu zůstat filozofy, trvat na tom, že existuje opravdu jenom jeden pravdivý inventární seznam, jediný

⁴ Moje interpretace Nietzscheho za mnohé vděčí originální a pronikavé knize Alexandra Nehamase *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

pravdivý popis lidské situace, jediný univerzální kontext našich životů. Jsme odsouzeni trávit své vědomé životy tím, že se budeme snažit nahodilosti uniknout, spíše než bychom ji jako silný básník - uznali a přivlastnili si ji. Pro Nietzscheho měla proto hranice mezi silným básníkem a zbytkem lidského druhu stejný morální význam, jaký Platon a křesťanství připisovali rozdílu mezi člověkem a zvířetem. Přestože jsou totiž silní básníci stejně jako ostatní živočichové kauzální produkty přírodních sil, jsou to výtvoři schopné vyprávět historii vlastního utváření slovy, která nikdy dříve nebyla použita. Hranice mezi slabostí a silou je tedy hranicí mezi používáním běžného univerzálního jazyka a vytvářením jazyka, který, přestože je zpočátku neobvyklý a osobitý, nějak umožňuje dotknout se onoho slepého otisku, který nese každé lidské chování. Bude-li mít štěstí - to štěstí, které odlišuje genialitu od výstřednosti - zasáhne také tento jazyk příští generaci jako nevyhnutelný. *Jejich* chování ponese tento otisk.

Jinak řečeno: Západní filozofická tradice chápe lidský život jako triumf, pouze dokud uniká ze světa času, fenoménů a osobního názoru do jiného světa - do světa věčné pravdy. Nietzsche se naopak domnívá, že hranice, kterou je důležité překročit, není hranice oddělující čas od nadčasové pravdy, ale hranice oddělující staré a nové. Lidský život pokládá za vítězný, pouze pokud uniká zděděným popisům nahodilosti své existence a nalézá nové popisy. Je to rozdíl mezi vůlí k pravdě a vůlí k sebepřekonání. Je to rozdíl mezi chápáním spásy jako doteku s něčím větším a trvalejším, než je člověk sám, a spásou, jak ji popisuje Nietzsche: „Přetvoření každého ‚to bylo‘ v ‚tak jsem to chtěl‘.“

Drama individuálního lidského života nebo dějin lidstva jako celku není dramatem, v němž se vítězně dosahuje, nebo tragicky nedosahuje předem určeného cíle. Scénu pro taková dramata netvoří neměnná vnější realita ani neutuchající vnitřní zdroj inspirace. Chápat svůj život nebo život své komunity jako dramatické vyprávění naopak znamená chápat ho jako proces nietzscheovského sebepřekonávání. Paradigmatem takového vyprávění je život génia, který o značné části své minulosti může říci: „Tak jsem to chtěl“, protože objevil možnost, jak popsat svou minulost, možnost, jakou tato minulost nikdy nepoznala. Objevil tak já, kterým se stal, já, o kterém by si nikdo z jeho předchůdců nepomyslel, že je možné.

Z tohoto nietzscheovského hlediska není impulsem myšlení, zkoumání a stále úplnější proměny já údiv, ale hrůza. Je to opět Bloomova „hrůza z toho, že člověk zjistí, že je pouhou kopií nebo replikou“. Údiv, jímž podle Aristotela, začíná filozofie, je údivem nad tím, že se nacházím ve světě větším, mocnějším a vznešenějším, než jsem sám. Strach, s nímž začínají Bloomovi básníci, je strach z toho, že by mohli jednou v takovém světě skončit - ve světě, který nestvořili, ve zděděném světě. Nadějí takového básníka je, že se mu podaří udělat minulosti to, co se ona snažila udělat jemu - že se mu podaří minulost stvořit, včetně toho, že kauzální procesy, které slepě ovlivňovaly všechno jeho chování, ponесou *jeho* otisk. Úspěch v tomto podniku - říkat minulosti „Tak jsem to chtěl“ - je úspěchem toho, čemu Bloom říká „sebezrození“. Význam Freuda je v tom, že nám pomáhá přijmout a začít uskutečňovat toto nietzscheovské a bloomovské povědomí o tom, co to znamená být zralým člověkem. Bloom nazýval Freuda „nevyhnutelným, protože byl, dokonce ještě víc než Proust, tvůrcem mýtů našeho věku, byl pro nás stejně tak teologem a filozofem morálky, jako psychologem a nejvýznamnějším romanopiscem“.⁵ Freudově roli v naší kultuře můžeme porozumět, pokud ho pochopíme jako moralistu, který pomohl odbožštit já tím, že určil původ jeho vzniku v nahodilostech naší výchovy.⁶

Chápat Freuda takto, znamená chápat ho na Kantovském pozadí. Kantovský pojem vědomí zbožšťuje já. Jakmile se, tak jako to udělal Kant, vzdáme představ, že vědecké poznání přísných skutečností je místem našeho styku s jinou mocí než naší vlastní, je přirozené učinit to, co udělal Kant - obrátit se do nitra, najít takové místo v našem mravním vědomí - spíše v usilování o spravedlnost, než ve snažení se o pravdu. Spravedlnost „hluboko v nás“ pro Kanta nastupuje na místo empirické pravdy „tam vně“. Kant byl ochoten zachovat hvězdné nebe nad námi

5 Bloom, *Agon*, str. 43-44. Viz také Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism* (New York: Seabury Press, 1975), str. 112: „Je zvláštností...značné části diskurzu devatenáctého a dvacátého století o lidské přirozenosti i o idejích, že se tento diskurz značně vyjasní, zaměníme-li za ‚osoba‘ nebo ‚idea‘ ‚báseň‘... Nietzsche a Freud mi připadají jako největší příklady tohoto posunu.“

6 Toto tvrzení rozvádím v „Freud and Moral Reflection“, in *Pragmatism's Freud*, ed. Joseph Smith a William Kerrigan (Baltimore: John Hopkins University Press, 1986).

pouze jako *symbol* mravního zákona v nás - příležitostnou, z fenomenální oblasti odvozenou metaforu pro neomezenost, dokonalost a nepodmíněný charakter mravního já, té naší součásti, která není ani fenomenální - produkt času a náhody - ani není důsledkem působení přirozených časoprostorových příčin.

Tento kantovský obrat pomohl připravit scénu pro romantické přisvojení niternosti božského, ale Kant sám se děsil romantických pokusů učinit centrem já spíše osobitou poetickou imaginaci než to, co nazýval „společným mravním vědomím“. Od jeho doby spolu romantismus a moralismus, lpění na individuální spontaneitě a osobní dokonalosti a oddanosti všeobecné univerzálně sdílené společenské zodpovědnosti neustále bojovaly. Freud nám pomáhá tuto válku ukončit. Ruší všeobecnost mravního vědomí a dělá je stejně osobitým jako básníkovy nápady. Umožňuje nám tak chápat mravní vědomí jako historicky podmíněné, jako produkt času a náhody stejně jako politického a estetického vědomí. Freud končí svůj esej o Leonardu da Vinci pasáží, z níž jsem zlomek citoval na konci první kapitoly. Říká:

Pokud náhodu nepovažujeme za hodnou toho, aby určovala náš osud, je to prostě propadnutí do pobožného vidění Univerza, k jehož překonání směřoval sám Leonardo, když napsal, že se Slunce nepohybuje... všichni jsme příliš ochotni zapomenout, že vlastně všechno, co má co dělat s naším životem, je náhoda, už od našeho vzniku ze setkání spermie s vajíčkem... Všichni máme ještě příliš málo úcty před přírodou, která (řečeno temnými Leonardovými slovy, připomínajícími řádky z Hamleta) „je plna nespočetných příčin („ragioni“), které nikdy do zkušenosti nevstoupí“.

Každý z nás lidí odpovídá jednomu z bezpočtu experimentů, jimiž si tyto „ragioni“ přírody do zkušenosti vynucují cestu.⁷

Střízlivý freudismus současné kultury nám usnadňuje chápání našeho svědomí jako takového experimentu: ztotožňovat hlodání svědomí s obnoveným pocitem viny z potlačovaných dětských sexuálních impulsů - z potlačení, která jsou produktem bezpočtu nahodilostí, které nikdy do zkušenosti nevstoupí. Dnes je pro nás obtížné zachytit, jak překvapující

muselo být, když Freud začal popisovat svědomí jako ideální ego ustavené těmi, kdo „nejsou ochotni vzdát se narcisistické dokonalosti... dětství“.⁸ Kdyby udělal jen široké abstraktní kvazi-filozofické prohlášení, že hlas svědomí je internalizovaný hlas rodičů a společnosti, to by nepřekvapilo. Takové tvrzení naznačuje Thrasy machos v Platonově *Ústavě* a dále je rozvíjejí redukcionisté jako Hobbes. To, co je u Freuda nové, jsou podrobnosti, které uvádí o věcech, které se podílejí na formování svědomí, jeho vysvětlení, proč určité velmi konkrétní situace a osoby vyvolávají nesnesitelnou vinu, intenzivní úzkost či doutnající vztek. Pověšme si například následujícího popisu perrody latence:

Ke zničení oidipovského komplexu navíc přistupuje regresivní degradace lidu, superego začíná být zvláště přísné a bezcitné a ego poslušné superega produkuje silné reaktivní útvary v podobě výčitek svědomí, lítosti a čistotnosti... Ale také zde obsesivní neuróza pouze přehání normální metodu zbavování se oidipovského komplexu.⁹

Tato pasáž a jiné, v nichž se Freud zabývá tím, co nazývá „narcisistickým původem soucitu“,¹⁰ nám ukazuje lítost ne jako ztotožnění s obecnou podstatou lidství, kterou sdílíme se všemi ostatními příslušníky svého druhu, ale jako odvedenou zcela určitými způsoby ke zcela určitým lidem a ke zcela konkrétním změnám. Pomáhá nám tak porozumět tomu, že kvůli pomoci jednomu příteli dokážeme podstoupit nekonečnou bolest a přitom se vůbec nestaráme o mnohem větší bolest jiného, o němž si myslíme, že ho máme stejně rádi. Pomáhá vysvětlit, jak někdo může být současně něžnou matkou i nemilosrdnou dozorkyní v koncentračním táboře nebo spravedlivým a mírným smírným soudcem i chladným a odmítavým otcem. Tím, že spojuje výčitky svědomí s čistotností a obojí s obsesivní neurózou, ale (jak to dělá jině) i s náboženskými impulzy a nutkáním vytvářet filozofické sys-

7 Standart Edition (S.E.), XI, 137 (*Studienausgabe*, Frankfurt am Main: Fischer 1969, Bd. X, str. 158). Za znalost této pasáže vděčím Williamu Kerriganovi.

8 „On Narcissism“, S.E. XIV, 94 (*Studienausgabe*, Frankfurt am Main: Fischer 1969, Bd. III, str. 61).

9 S.E. XX, 115 (*Gesammelte Werke*, London, 1940-1952, Frankfurt am Main: Fischer 1960-1968, Bd. XIV, str. 144).

10 S.E. XVII, 88 (*Gesammelte Werke*, London, 1940-1952, Frankfurt am Main: Fischer 1960-1968, Bd. XII, str. 121).

témy, boří Freud všechny tradiční rozdíly mezi vyšším a nižším, mezi bytostným a akcidentálním, mezi centrálním a periferním. Ponechává nám já, které je spleť nahodilostí spíše než alespoň potenciálně dobře uspořádaným systémem schopností.

Freud nám ukazuje, proč krutost v některých případech odsuzujeme a v jiných se z ní radujeme. Ukazuje nám, proč se naše schopnost milovat omezuje na některé zcela konkrétní tvary, velikosti a barvy lidí, věcí a myšlenek. Ukazuje nám, proč v nás pocit viny vyvolávají zcela určité, teoreticky méně významné události a nikoli jiné, které by podle každé běžné teorie morálky měly působit daleko hrozněji. Navíc dává každému z nás výbavu k výstavbě vlastního slovníku mravního rozvažování. Termíny jako „infantilní“, „sadistický“ nebo „obsesivní“ mají na rozdíl od názvů neřestí a ctností, které jsme zdělili od Řeků a křesťanů, zcela určité a velmi odlišné rezonance pro každého jednotlivce, který je používá. Vyvolávají v naší mysli podobnosti a rozdíly mezi námi a zcela konkrétními lidmi (např. našimi rodiči) a mezi současnou situací a zcela konkrétními situacemi naší minulosti. Umožňují nám načrtnout vyprávění o vlastním vývoji, o našem osobním morálním zápase - vyprávění, které je utkáno daleko jemněji, které je daleko více střiženo na tělo našemu individuálního případu než morální slovník, který nám nabízí filozofická tradice.

Toto tvrzení můžeme shrnout, řekneme-li, že Freud dělá mravní rozvažování stejně jemnozrnným, detailním a rozmanitým, jako vždy byly rozvážné kalkulace. Pomáhá tak zrušit rozdíl mezi morální vinou a nepraktičností a smazává tak rozdíl mezi morálním a prozíravým jednáním. Platonova i Kantova filozofie morálky se naopak na tento rozdíl soustředí - stejně jako „filozofie morálky“ v tom smyslu, jak jí obecně rozumějí současní analytičtí filozofové. Kant nás rozštěpil na dvě části, jednu nazývanou „rozum“, která je totožná v nás všech, a druhou (empirické pocity a touhy), která je záležitostí slepých, nahodilých a osobitých dojmů. Freud naopak racionalitu pojímá jako mechanismus, který nahodilosti přizpůsobuje jiným nahodilostem. Jeho mechanizace rozumu ale není pouze další abstraktnější filozofický redukcionismus, pouze další „převrácený platonismus“. Místo aby se zabýval racionalitou stejně abstraktně, simplicisticky a redukcionisticky, jako se jí zabývali Hobbes a Hume (tak, že podržují Platonovy původní dualismy, aby

je mohli převrátit), věnuje svůj čas odkrývání mimořádné jemnosti, subtilnosti a vtipu našich nevědomých strategií. Umožňuje nám tak vidět ve vědě i poezii, genialitě i psychóze - a co je nejdůležitější, také v mravnosti i prozíravosti - nikoli produkty odlišných schopností, ale možné alternativní adaptace.

Pomáhá nám tak brát vážně možnost, že neexistuje žádná ústřední schopnost, žádné ústřední já, nazývané „rozum“ - a tedy brát vážně nietzscheovský pragmatismus a perspektivismus. Freudovská psychologie morálky nám dává pro popis sebe sama slovník, který je radikálně odlišný od Platonova, ale také radikálně odlišný od té stránky Nietzscheho, kterou Heidegger právem odsoudil jako další příklad převráceného platonismu - od romantického pokusu povýšit tělo nad ducha, srdce nad hlavu, mýtickou schopnost zvanou „vůle“ nad stejně mýtickou schopnost nazývanou „rozum“.

Platonská i kantovská představa racionality se soustřeďují kolem myšlenky, že pokud máme být morální, musíme konkrétní jednání podřídít obecným principům.¹¹ Freud naznačuje, že se musíme vrátit k jednotlivému - konkrétní přítomné situaci a možnosti volby chápat jako odlišné, či podobné konkrétním minulým jednáním a událostem. Myslí si, že pouze pokud zachytíme některé rozhodující osobité nahodilosti své minulosti, budeme schopni ze sebe udělat něco hodnotného, stvořit si přítomné já, kterého si můžeme vážít. Učil nás interpretovat to, co děláme nebo si myslíme například ve smyslu naší minulé reakce na určité autoritativní postavy nebo ve smyslu vzorců chování, které nám byly vnuceny v dětství. Naznačoval, že se vychloubáme tím, že splétáme osobitá vyprávění - Fallgeschichten - o svém úspěchu při sebeutváření, o své schopnosti osvobodit se od charakteristické minulosti. Naznačoval, že odsuzujeme spíše svou neschopnost osvobodit se od minulosti než neschopnost řídit se obecnými standardy.

Problém se dá postavit i tak, že se Freud vzdal Platonova pokusu o spojení veřejného a osobního, spojení součástí státu a součástí duše, spojení hledání společenské spravedlnosti s hledáním individuální dokona-

¹¹ V novější analytické filozofii se objevují pochybnosti o tomto předpokladu. Viz spisy J. B. Schneewinda a Annette Baier. Viz také Jeffrey Stout, *Ethics After Babel* (Boston: Beacon Press, 1988).

losti. Freud měl stejnou úctu k půvabům moralismu i romantismu, odmítal však jednomu z nich zaručit přednost před druhým nebo se pokoušet o jejich syntézu. Ostře rozlišoval mezi osobní etikou sebeutváření a veřejnou etikou vzájemného přizpůsobování. Přesvědčuje nás, že mezi nimi není žádný most tvořený všeobecně sdílenými přesvědčeními a tužbami - přesvědčeními a tužbami, které nám náležejí jakožto lidem a spojují nás s našimi bližními prostě *jakožto* lidmi.

Podle Freudova mínění jsou naše vědomé osobní cíle stejně osobité jako nevědomé obsese a fobie z nichž se odvozují. I přes úsilí takových autorů jako Fromm a Marcuse se však freudovská psychologie morálky nedá použít k vymezení společenských cílů, cílů pro lidstvo v protikladu k cílům jednotlivce. Freudovi nelze vnutit platonskou formu tím, že s ním budeme zacházet jako s filozofem morálky nabízejícím obecná kritéria dobra, spravedlnosti či pravého štěstí. *Jediné*, čím je nám užitečný, je jeho schopnost obracet nás od obecného ke konkrétnímu, od snahy o nalezení nutných pravd a nevyhnutelných přesvědčení k osobitým nahodilostem našich individuálních minulostí, k slepému otisku, který nese všechno naše chování. Poskytl nám psychologii morálky, která je slučitelná se snahou Nietzscheho a Blooma nalézt v silném básníkovi archetyp člověka.

Přestože je Freudova psychologie morálky s touto snahou slučitelná, nevyžaduje ji. Těm, kdo sdílejí toto chápání básníka jako paradigmatu, bude Freud připadat osvobozující a inspirující. Předpokládejme však, že vzor vidíme jako Kant v člověku nesobeckém, nesebevědomém, slušném, čestném, v člověku bez fantazie, v člověku, který svědomitě vykonává své povinnosti. To jsou lidé, na jejichž počest Kant psal - lidé, kteří na rozdíl od Platonova filozofa neoplývají žádnou zvláštní pronikavostí ducha nebo zvědavostí a na rozdíl od křesťanského světce neprahnu po tom obětovat se pro lásku ukřižovaného Ježíše.

Kant odlišuje praktický rozum od čistého a rozumové náboženství od entuziasmu právě kvůli takovým lidem. Kvůli nim objevil představu jediného imperativu, jemuž je možné podřizovat morálku. Myslel si totiž, že velikost takových lidí je v tom, že sami uznávají, že mají bezpodmínečný závazek - závazek, který se dá splnit, aniž by se uchýlovali k opatrné kalkulaci, fantastické projekci nebo k novému metaforickému popisu. Kant tak rozvinul nejen novou a nápaditou psychologii morálky,

ale i nový široký metaforický popis všech aspektů života a kultury právě proto, aby učinil intelektuální svět pro takové lidi bezpečným. Podle svých vlastních slov popřel vědění, aby vytvořil prostor pro víru těch lidí, kteří při plnění své povinnosti udělají všechno, co udělat mají, pro víru, že právě oni jsou vzorem lidství.

Často se zdálo, že volba mezi Kantem a Nietzschem je nevyhnutelná, pokud se chceme rozhodnout *alespoň* o tom, co to znamená být člověkem. Freud nám ale nabízí takový pohled na člověka, který nám pomáhá vyhnout se této volbě. Po četbě Freuda nevidíme vzor ani v Bloomově silném básníkovi, ani v Kantově svědomitém naplňovateli univerzálních závazků. Freud sám se totiž vystříhal samotné myšlenky na vzor lidství. Lidstvo nechápe jako přirozený druh s vnitřní přirozeností, s množstvím vnitřních schopností, které se mohou rozvinout, nebo zůstat nerozvinuté. Tím, že se rozchází s Kantovým reziduálním platonismem i s Nietzscheho platonismem převráceným, umožňuje nám chápat jak Nietzscheho nadčlověka, tak Kantovo společné mravní vědomí jako příklady dvou z mnoha forem přizpůsobování, dvou z mnoha strategií, jak se vypořádat s nahodilostmi své výchovy, jak se dohodnout se slepým otiskem. Ve prospěch obou se toho dá říci hodně. Obě mají výhody i nevýhody. Slušní lidé jsou často spíše hloupí. Velcí duchaplní lidé jsou jistě blízko šílenství. Před básníkem stojí Freud v bázní, ale popisuje ho jako infantilního. Člověkem pouze mravním je znuděn, ale označuje ho za dospělého. Ani nad jedním z nich se nerozplývá nadšením a nežádá nás, abychom si z nich zvolili. Nemyslí si, že máme schopnost, která takovou volbu umožňuje.

Nepovažuje za potřebné budovat teorii lidské přirozenosti, která by zajišťovala zájmy jednoho, nebo druhého z nich. Myslí si, že se oba snaží co nejlépe vyjít s materiálem, který mají k dispozici, a nepovažuje lidi jednoho druhu za „opravdověji lidské“ než ty ostatní. Vzdát se pojmu skutečně lidský znamená vzdát se pokusu o zbožštění já jako náhrady za zbožštěný svět kantovského pokusu, který jsem načrtl na konci první kapitoly. Znamená to vzdát se poslední bašty jistoty, posledního pokusu vidět nás všechny tváří v tvář stejným imperativům, stejným bezpodmínečným nárokům. To, co spojuje Nietzscheho a Freuda, je tato snaha - snaha nepovažovat slepý otisk za nehodný toho, aby předem určoval naše životy nebo básně.

Mezi Nietzschem a Freudem je však rozdíl, který můj popis Freudova chápání mravního člověka jako slušného, ale hloupého nepostihuje. Freud nám ukazuje, že pokud nahlédneme do nitra tohoto *bien-pensant* konformisty, pokud ho dostaneme na gauč, zjistíme, že byl hloupý pouze na povrchu. Pro Freuda není nikdo hloupý skrz naskrz, neboť něco takového jako hloupé podvědomí neexistuje. Freud je užitečnější a přijatelnější než Nietzsche, protože nedegraduje velkou většinu lidstva na úroveň umírajících zvířat. Jeho pojetí nevědomé fantazie nám totiž ukazuje, jak každý lidský život chápat jako báseň - nebo přesněji každý lidský život, který není natolik zmučen bolestí, že není schopen naučit se jazyku, ani natolik pohlcen námahou, že nemá žádný volný čas, v němž by vytvářel nový popis sebe sama.¹² Každý takový život vidí jako pokus odít se do vlastních metafor. Jak říká Philip Rieff: „Freud demokratizoval genialitu tím, že tvůrčí podvědomí dal každému.“¹³ Totéž tvrdí Lionel Trilling, který řekl, že Freud „nám ukázal, že poezie je vlastní samotné konstituci myšlení; viděl myšlení ve většině jeho směřování právě jako schopnost tvořit poezii“.¹⁴ Leo Bersani tvrzení Rieffa a Trillinga rozšiřuje, když říká: „Psychoanalytická teorie učinila pojem fantazie tak naprosto problematickým, že bychom již neměli být schopni pokládat rozdíl mezi uměním a životem za samozřejmý.“¹⁵

Může se zdát, že Trillingovo tvrzení, že myšlení je schopnost tvořit poezii, znamená návrat k filozofii a k představě vnitřní přirozenosti člověka. Přesněji řečeno se může zdát, že nás to vrací k romantické teorii

12 K potřebě takové kvalifikace srovnej pozoruhodnou knihu Elaine Scarry *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford University Press, 1985). V této knize staví Scarry do kontrastu němou bolest, ten druh bolesti, který se mučitel snaží ve své oběti vyvolat tím, že ji zbaví jazyka a tím i spojení s lidskými institucemi a schopnosti podílet se na takových institucích, schopnosti, která je dána řečí a volným časem. Scarry zdůrazňuje, že mučitel se skutečně těší z spíše z *pokoření* své oběti než z toho, že ji donutí křičet bolestí. Křik je pouze další pokoření. Tento bod později rozvinu v souvislosti s pojetím krutosti u Nabokova a Orwela v kapitolách 7 a 8.

13 Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer* (New York: Harper & Row, 1961), str. 36.

14 Lionel Trilling, *Beyond Culture* (New York: Harcourt Brace, 1965), str. 79.

15 Leo Bersani, *Baudelaire and Freud* (Berkeley: University of California Press, 1977), str. 138.

lidské přirozenosti, v níž „Obraznost“ hraje roli, kterou Řekové přičítali „Rozumu“. Ale není tomu tak. „Obraznost“ byla pro romantiky pojátkem s něčím, co nejsme my, důkazem, že tu jsme jakoby z jiného světa. Byla to schopnost vyjádření. Co však je podle Freuda společné nám všem nepřilíš zaměstnaným uživatelům jazyka - všem těm z nás, kteří mají pro fantazii čas a vybavení - je schopnost vytvářet metafory.

Podle davidsonovského pojetí metafory, které jsem shrnul v první kapitole, *nevyjadřuje* stvořená metafora něco, co už předem existuje, přestože je ovšem něčím, co už předem existuje, *způsobena*. Pro Freuda není tato příčina rozpomínkou na jiný svět, ale spíše na určitou obsesi vyvolávající kathexi určité osoby, předmětu nebo slova z raného života. Chápeme, že každý člověk vědomě nebo nevědomě přehrává osobité fantazie, a můžeme zhlédnout typicky lidskou (narozdíl od zvířecí) část života každého člověka ve využívání všech konkrétních osob, předmětů, situací, událostí nebo slov, na které člověk narazí ve svém pozdějším životě, k symbolickým účelům. Tento proces je totéž, jako je nově popisovat, a tedy o nich všech říkat: „Tak jsem to chtěl.“

Intelektuál (člověk, který k tomuto účelu používá slova nebo vizuální či hudební formy) viděný z tohoto úhlu je pouze speciální případ - je to jen člověk, který se znaky a zvuky dělá to, co ostatní lidé dělají se svými manželkami a dětmi, se svými spolupracovníky, s nástroji ve svém zaměstnání, s pokladními účty ve svých obchodech, s vlastnictvím, které hromadí ve svých domech, s hudbou, kterou poslouchají, se sporty, kterým se věnují nebo je sledují, se stromy, které míjejí cestou do práce. Čokoliv od zvuku slova přes barvu listu až k pocitu kousku kůže může, jak nám ukazuje Freud, posloužit dramatizaci a krystalizaci lidského pocitu vlastní identity. Každá taková věc totiž v individuálním životě může hrát roli, o níž si filozofové mysleli, že ji může, nebo alespoň má hrát pouze něco obecného, společného nám všem. Může symbolizovat slepý otisk, který nese všechno naše chování. Každá zdánlivě nahodilá konstelace takových věcí může životu udat tón. Každá taková konstelace může založit nepodmíněné přikázání, jehož naplňování může být život zasvěcen - přikázání, které není méně nepodmíněné proto, že může být pochopitelné nejvýše jedné osobě.

Jinak řečeno to znamená, že společenský proces proměny od metafory k doslovnému významu se opakuje ve fantazijním životě jedince. Něco

nazývám spíš „fantazie“ a nikoli „poezie“ nebo „filozofie“, pokud se to točí kolem metafor, které se neujaly u jiných lidí - tj. kolem způsobů mluvení nebo jednání, pro které my ostatní nemůžeme najít žádné využití. Freud nám však ukazuje, jak se něco, co společnosti připadá být nesmyslné, směšné nebo odporné, může stát rozhodujícím prvkem povědomí jednotlivce o tom, kým je, jeho vlastního určení slepého otisku, který nese všechno jeho chování. Pokud naopak nějaká osobní obsese vytváří metaforu, pro niž *můžeme* najít využití, mluvíme o genialitě a ne o excentricitě nebo perverzii. Rozdíl mezi genialitou a fantazií není rozdílem mezi těmi otisky, které sledují něco všeobecného, nějakou již existující skutečnost tam vně ve světě nebo hluboko uvnitř já a těmi, které nikoliv. Je to spíše odlišnost osobitých projevů, jimž se přihodilo, že je druzí lidé přijali - díky nahodilostem určité dějinné situace, kvůli nějaké konkrétní potřebě, kterou náhodou měla v té době daná komunita.

Mám-li to shrnout, pak básnický, umělecký, filozofický, vědecký či politický pokrok vyplývá z náhodné shody osobní obsese s veřejnou potřebou. Silná poezie, morálka zdravého lidského rozumu, revoluční morálka, běžná a revoluční věda i fantazie pochopitelná pouze jediné osobě jsou z freudovského hlediska různé možnosti, jak zacházet se slepými otisky - s otisky, které mohou být jedinečné pro jednotlivce nebo společné členům nějaké historicky podmíněné komunity. Žádná z těchto strategií nemá před ostatními přednost v tom smyslu, že by lépe vyjadřovala lidskou přirozenost. Žádná taková strategie není více, či méně lidská než kterákoli jiná, stejně jako pero není více nástroj než řeznický nůž či hybridní orchidej méně květina než divoká růže.

Jasně si uvědomit co chce Freud říci, by znamenalo překonat to, co William James nazýval „určitou slepotou v lidských bytostech“. Jamesův příklad této slepoty je jeho vlastní reakce, když během cesty přes Apalačské hory přišel na lesní paseku, kde byl les pokácený a nahradila ho blátivá zahrada, dřevěná chata a nějaké prasečí chlívký. James říká: „Les byl zničen, a to, co jeho existenci ‚vylepšilo‘, bylo odporné, něco jako vřed bez jediné stopy uměleckého půvabu, který by nahradil ztracené krásy Přírody.“ Když však, pokračuje James, z chaty vyšel farmář a řekl mu „nemůžeme tu být šťastni, dokud nezačneme některé z těchto zákoutí obdělávat“, zjistil:

Nezachytil jsem celý vnitřní význam situace. Protože světliny ke mně nepromlouvaly o ničem kromě obnažení, myslel jsem si, že ani těm, jejichž silné paže a poslušné sekery je vytvořily, nemohou vyprávět žádný jiný příběh. Když ale na odporné pahýly hleděli oni, mysleli na své vítězství... V krátkosti řečeno, pro mě ta mýtina, která pro mne byla pouhým ošklivým obrazem na sítnici, byla symbolem nasáklým morálními vzpomínkami a pěla skutečný chvalo zpěv povinnosti, úsilí a úspěchu.¹⁶

Byl jsem stejně slepý k osobitě idealitě jejich okolí, tak jako by i oni jistě byli slepí k idealitě svých, kdyby nahlédli do mého podivně uzavřeného akademického života v Cambridgi.

Mám za to, že Freud vyjádřil Jamesovo tvrzení podrobněji tím, že nás nechává zhlédnout onu „osobitou idealitu“ událostí, které jsou příkladem např. sexuální perverze, extrémní krutosti, groteskní obsese a manického klamu, a tak nám pomáhá překonat případy slepoty obzvlášť vzdorující uchopení. Dovoluje nám vidět v každé z nich osobní báseň perverzního člověka, sadisty nebo šílence: každou stejně bohatě strukturovanou a „vonící morálními vzpomínkami“ jako náš vlastní život. Dovoluje nám vidět v tom, co filozofie morálky popisuje jako extrémně nelidské a nepřirozené, plynulé pokračování našeho vlastního jednání. Ale, a to je rozhodující, nedělá to tradičním redukcionistickým způsobem. Netvrdí nám, že umění je *skutečně* sublimace, že vytváření filozofických systémů je *pouhá* paranoia nebo náboženství *pouze* nejasná vzpomínka na zuřivého otce. Neříká nám, že lidský život je *pouze* neustálé odvádění libidální energie. Nechce se dovolávat rozdílu mezi skutečností a fenoménem tím, že by tvrdil, že něco je „pouze“, nebo „skutečně“ něčím docela jiným. Chce nám jen nabídnout další nový popis, abychom ho zařadili vedle všech ostatních, další slovník, další soubor metafor, o němž si myslí, že má naději na to, aby se používal, a stal se tak doslovným.

Pokud je vůbec možné Freudovi připisovat nějaké filozofické názory, potom můžeme říci, že je stejný pragmatik jako James a stejný

16 „On a Certain Blindness in Human Beings“, in James, *Talks to Teachers on Psychology*, eds. Frederick Burkhardt a Fredson Bowers (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), str. 134.

perspektivista jako Nietzsche - nebo snad stejný modernista jako Proust.¹⁷ Z nějakého důvodu totiž ke konci devatenáctého století začalo být možné brát nové popisování lehkovážněji a bezstarostněji, než se bralo kdykoli dříve. Začalo být možné žonglovat s několika popisy téže události, aniž by se kladla otázka, který z nich je správný - chápat nový popis spíš jako nástroj než jako nárok na odhalení esence. To umožnilo považovat nový slovník ne za něco, o čem se předpokládá, že by to mělo všechny ostatní slovníky nahradit, za něco, co si nárokuje reprezentaci skutečnosti, ale prostě za další slovník, další lidský projekt, metaforiku, kterou si určitý člověk zvolil. Je nepravděpodobné, že by se Freudovy metaforicky mohly uchytit, být používány a změnit se v doslovné výrazy v nějaké dřívější době. Naopak je ale nepravděpodobné, že bychom bez freudovských metafor byli schopni tak snadno přijmout Nietzscheho, Jamese, Wittgensteina nebo Heideggera a číst Prousta s takovým zalíbením. Všechny postavy této doby si navzájem hrají do ruky. Živí se řádky všech ostatních. Jejich metaforicky se radují ze společnosti druhých. Je to fenomén, jaké jsme v pokušení popisovat z hlediska postupu Světového Ducha k jasnějšímu sebevědomí nebo z hlediska postupného přibližování širě lidského ducha velikosti vesmíru. Každý takový popis by však zradil ducha hravosti a ironie, který popisované postavy spojuje.

Tato hravost je výsledkem jejich společné schopnosti uvědomit si sílu nového popisu, moc jazyka umožňovat nové a odlišné věci a zvyšovat jejich význam - vědomí, které je možné, pouze pokud se naším cílem stane rozšiřující se repertoár alternativních popisů namísto Jediného Pravého Popisu. Takový posun cíle umožňuje pouze odbožštění světa i já. Tvzení, že jsme je odbožstili znamená, že je nechápeme jako by k nám promlouvaly, jako by měly svůj vlastní jazyk, jako konkurující básníky. Nejsou to ani kvazi-osoby, ani nechtějí být vyjádřeny nebo reprezentovány určitým způsobem.

17 Viz Bloom, *Agon*, str. 23: „...literární kulturou‘ míním současnou západní společnost, protože nemá žádné autentické náboženství ani autentickou filozofii a ani je nikdy nezíská, a protože psychoanalýza, její pragmatické náboženství i filozofie je právě fragmentem literární kultury, budeme jednou alternativně mluvit o Freudianismu nebo Proustismu. Roli Prousta jako morálního příkladu budu rozebírat v kapitole 5.

Svět i já nad námi ovšem mají moc - například zabít nás. Svět nás může slepě a beze slova rozdrtit; němé zoufalství, silná psychická bolest mohou být příčinou toho, že se sami zničíme. Takovou moc si však nemůžeme přivlastnit tím, že přijmeme a potom transformujeme její jazyk, a tak se s hrozící mocí ztotožníme a podřadíme ji svému vlastnímu, mocnějšímu já. Tato strategie je vhodná pouze k zvládnutí jiných osob - například rodičů, bohů a básnických předchůdců. Náš vztah ke světu, k brutální síle a nahé bolesti není totiž stejného druhu jako náš vztah k lidem. Tváří v tvář něčemu nelidskému, něčemu mimojazykovému již nemáme schopnost překonat nahodilost a bolest jejich přisvojením a transformací, máme pouze schopnost je *rozeznat*. Konečné vítězství poezie v jejím starém sporu s filozofií - konečné vítězství metafor sebeutváření nad metaforami objevování - by spočívalo v tom, že bychom se smířili s myšlenkou, že to je jediná moc nad světem, v níž můžeme douhat. Znamenalo by to konečné odsouzení pojetí, že „tam vně“ se dá najít pravda, a ne jenom moc a bolest.

Je svůdné tvrdit, že v kultuře, kde by poezie veřejně a výslovně zvítězila nad filozofií, v kultuře v níž by uznávanou definicí svobody bylo poznání nahodilosti a ne poznání nutnosti, by Larkinova báseň vyzněla naprázdno. V konečnosti by již nebyl žádný patos. Taková kultura ale pravděpodobně nemůže existovat. Tento patos nelze vyloučit. Představit si kulturu ovládanou přehnanou nietzscheovskou hravostí je stejně těžké jako si představit říši filozofů - králů či odumírání státu. Je stejně obtížné si představit lidský život, který by se považoval za úplný, člověka, který by umíral šťastný, protože dosáhl všeho, co si kdy přál.

To platí dokonce i pro Bloomova silného básníka. Dokonce i když se vzdáme filozofického ideálu neustálého a naprostého sebezpozorování proti permanentnímu horizontu „doslovné“ neměnné skutečnosti a nahradíme ho ideálem chápání sebe sama podle svých vlastních měřítek - spíš skrze to, že minulosti řekneme: „Tak jsem to chtěl“ - zůstává pravdou, že tato ochota bude vždy spíše projektem než výsledkem, projektem, na jehož dokončení netrvá život dost dlouho.

Strach silného básníka ze smrti je jakožto strach z neúplnosti důsledkem skutečnosti, že žádný projekt nového popisu světa a minulosti, žádný projekt sebeutváření zavedením vlastní osobité metaforiky se nemůže

vyhnout marginálnosti a parazitnosti. Metafory jsou neobvyklá použití starých slov, ale taková použití jsou možná pouze na pozadí ostatních starých slov používaných starým známým způsobem. Jazyk, který by byl „veskrze metaforou“, by byl jazykem, který nemá žádné využití, tedy nikoliv jazykem, ale pouhým blábolním. Neboť i když souhlasíme s tím, že jazyky nejsou média reprezentace ani vyjádření, zůstávají médii komunikace, nástroji společenského působení, spojení s ostatními lidmi.

Tento nutný korektiv Nietzscheho pokusu o zbožštění básníka, tuto závislost i toho nejsilnějšího básníka na druhých shrnuje Bloom následovně:

Smutnou pravdou je, že básně nemají přítomnost, jednotu, formu či význam... Co tedy je básni vlastní nebo co tvoří? Báseň, bohužel, *nemá* nic a *nevytváří* nic. Její přítomnost je slib, součást substance věcí, ve které doufáme, evidence věcí neviděných. Její jednota záleží na dobré vůli čtenáře... její význam je právě v tom, že existuje nebo, spíše *existovala* ještě jiná báseň.¹⁸

V této pasáži Bloom odbožšťuje báseň a tedy i básníka stejně jako Nietzsche odbožštil pravdu a Freud svědomí. Dělá s romantismem to, co Freud udělal s moralismem. Strategie je ve všech těchto případech stejná: Nahradit zformovanou, jednotnou, přítomnou, samostatnou substanci, něco, co je možné vidět stále a vcelku, spleť nahodilých vztahů, sítí, která se rozprostírá tam a zpět minulým i budoucím časem. Bloom nám připomíná, že i ten nejsilnější básník parazituje na svých předchůdcích, i on může zplodit jenom malou část svého já a je tedy závislý na laskavosti všech těch cizinců kdesi v budoucnosti.

To připomíná Wittgensteinovo tvrzení, že neexistují žádné soukromé jazyky - jeho argument, že nemůžete slovu či básni dát smysl její konfrontací s nejazykovým významem, s něčím jiným než hrstí již používaných slov nebo již napsaných básní.¹⁹ Každá báseň, abych parafrázoval

¹⁸ Bloom, *Kabbalah and Criticism*, str. 122.

¹⁹ „Stejně jako nikdy nemůžeme obejmout (sexuálně nebo jinak) jedinou osobu, ale objímáme celý jeho nebo její rodinný příběh, tak nikdy nemůžeme číst básníka, aniž bychom také četli celý jeho nebo její příběh jako básníka. Problémem je redukci-

Wittgensteina, předpokládá v kultuře množství scénických dekorací, stejně jako každá jiskřivá metafora vyžaduje, aby jí za půdu posloužila spousta těžkopádného doslovného hovoru. Obrátíme-li se od psané básně k životu jako básni, potom by se dalo říci, že nemohou existovat zcela nietzscheovské životy, životy, které jsou čisté jednání a nikoli reagování - životy, které ve větší míře neparazitují na nově ne-popsané minulosti ani nejsou závislé na milodarech dosud nenarozených generací. Ani ten nejsilnější básník nemůže mít větší nárok, než jaký si klade Keats - že „by chtěl být mezi anglickými básníky“, přičemž „mezi nimi“ chápe Bloomovsky jako „v jejich středu“, aby budoucí básníci žili na jeho účet, tak jako on žil na účet svých předchůdců. Podobně ani nadčlověk si nemůže nárokovat víc, než aby jeho odlišnosti od minulosti, jakkoli nutně nedůležité a marginální, byly přesto přeneseny do budoucnosti - aby v zásobárně doslovných pravd budoucnosti byly jeho nové metaforické popisy malých částí minulosti.

Jako shrnutí navrhuji, že nejlépe lze porozumět patosu konečnosti, kterého se dovolává Larkin, nebudeme-li ho interpretovat jako neschopnost dosáhnout toho, v co doufala filozofie - něčeho neosobitého,

nismus a to, jak se mu nejlépe vyhnout. Rétorická, aristotelovská, fenomenologická i strukturalistická kritika vždy redukuje, ať už na obrazy, myšlenky, dané věci nebo fonémy. Morální a jiná vlezle filozofická nebo psychologická kritika vždy redukuje na soupeřící pojetí. My redukujeme - pokud vůbec - na jinou báseň. *Smyslem básně může být jen jiná báseň*“ (Bloom, *The Anxiety of Influence*, str. 94, kurzíva Rorty). Viz také str. 70 a srovnej str. 43: „Vzdejme se beznadějně podniku snažit se „porozumět“ nějaké jednotlivé básni jako entitě o sobě. Sledujme namísto toho cíl naučit se číst každou báseň jako úmyslnou dezinterpretaci dřívější básně nebo poezie vůbec jejím autorem *jakožto básníkem*.“

Mezi Bloomovým antiredukcionismem a ochotou Wittgensteina, Davidsona a Derridy hledat smysl spíše ve vztahu k jiným textům než ve vztahu k něčemu mimo text je určitá analogie. Představa privátního jazyka pramení stejně jako Sellarsův Mýtus Dávnosti z naděje, že slova by mohla svůj smysl získat, aniž by byla závislá na jiných slovech. Tato naděje dále pochází z větší naděje, že se člověk může stát nezávislým etre - en - soi, kterou diagnostikoval Sartre. Sartrův popis antisemity („Portrait of the Anti-Semite“, in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann [New York: New American Library, 1975], str. 345) jako „člověka, který chce být bezcitným kamenem, nespoutaným proudem, plenícím bleskem - zkrátka čímkoli jen ne člověkem“ - je kritikou Zarathustry, toho, co Bloom nazývá „redukcionistickou“ kritikou a Heidegger i Derrida to nazývají „metafyzikou“.

nadčasového a obecného - ale jako zjištění, že od určitého bodu musíme věřit dobré vůli těch, kteří budou žít jiné životy a psát jiné básně. Nabokov svoji nejlepší knihu, *Pale Fire*, vystavěl kolem výrazu „Lidský život jako komentář k záhadné nedokončené básni“. Tento obrat slouží jako shrnutí Freudova tvrzení, že dokonce i lidský život je vytváření složité osobité fantazie, a jako připomenutí toho, že takové vytváření není nikdy dokončeno, když je přeruší smrt. Nemůže být ukončeno, protože neexistuje nic, co by se mělo dokončit. Existuje jenom síť vztahů, kterou je třeba přetkávat, síť, kterou čas každým dnem rozšiřuje.

Pokud se však vyhneme Nietzscheho převrácenému platonismu - domněnce, že život sebeutváření může být stejně úplný a autonomní jako, podle Platonovy domněnky, život kontemplativní - spokojíme se s chápáním lidského života jako stále neúplného, přestože někdy heroického přetkávání takové sítě. Vědomou potřebu silného básníka *dokázat*, že není kopií nebo replikou, pochopíme jako pouhou zvláštní podobu nevědomé potřeby, kterou má každý - potřeby dohodnout se se slepým otiskem, který mu dala náhoda, tvořit své já tím, že tento otisk nově popíše tak, aby - i když pouze marginálně - byl jeho vlastní.

3

NAHODILOST LIBERÁLNÍHO SPOLEČENSTVÍ

Každý, kdo tak jako já v první kapitole tvrdí, že pravda není „tam vně“, bude podezříván z relativismu a iracionalismu. Kdo stejně jako já v druhé kapitole zpochybňuje rozdíl mezi mravností a prozíravostí, bude podezříván z nemorálnosti. Na svou ochranu před takovými podezřeními musím argumentovat tím, že rozlišení mezi absolutismem a relativismem, mezi racionalitou a iracionalitou a mezi mravností a účelností jsou zastaralé a nemotorné nástroje - zbytky slovníku, který bychom se měli snažit nahradit. „Argument“ však není to pravé slovo. Podle mého pojetí intelektuálního pokroku jako zdoslovňování vybraných metafor do všeobecného používání by totiž vyvracení námitek vůči novému popisu nějakých věcí bylo hlavně záležitostí nového popisu jiných věcí, snahy obejít námitky tím, že se zvětší rozpětí něčí oblíbené metafor. Mou strategií tedy bude snaha ukázat ve špatném světle slovník, jímž jsou tyto námitky formulovány, a změnit tak téma, než abych protivníkovi zaručil volbu zbraní a terénu tím, že se k jeho kritice postavím čelem.

V této kapitole budu hájit tvrzení, že institucím a kultuře liberální společnosti by lépe posloužil slovník morální a politické reflexe, který se vyjmenovaným rozdílům vyhýbá, nežli slovník, který je uchovává. Budu se snažit ukázat, že slovník osvícenského racionalismu se stal překážkou zachování a pokroku demokratických společností, přestože pro počátky liberální demokracie byl rozhodující. Budu tvrdit, že k těmto účelům je vhodnější slovník, který jsem načrtl v prvních dvou kapitolách, slovník, který se točí kolem pojmů metafora a sebeutváření spíše než kolem pojmů pravda, racionalita a morální povinnost.

Přesto netvrdím, že davidsonovsko-wittgensteinovské pojetí jazyka a nietzscheovsko-freudovské pojetí svědomí a já, jak jsem je naznačil, poskytují „filozofické založení demokracie“. Pojem „filozofického založení“ totiž zmizí spolu se slovníkem osvícenského racionalismu. Tato pojetí demokracii nezakládají, ale dovolují, abychom nově popsali její metody a cíle. V následujícím se budu snažit přeformulovat naděje liberální společnosti neredukcionisticky a neuniverzalisticky - způsobem, který jejich uskutečnění napomáhá víc nežli staré popisy. Nabízet nový popis našich současných institucí a zvyklostí neznamena jejich obranu proti nepřátelům, je to spíš jako nově zařizovat dům, než ho podepírat a stavět okolo něj barikády.

Rozdíl mezi hledáním založení a pokusem o nový popis je symbolem rozdílu mezi kulturou liberalismu a staršími formami kulturního života. Ve své ideální podobě by totiž liberální kultura byla skrzskrz osvícená a sekulární. Byla by to kultura, v níž nezbyla jediná stopa božství ani ve formě zbožštěného světa, ani ve formě zbožštěného já. V takové kultuře by neměla místo představa, že existují mimolidské síly, jimž by se lidé měli zodpovídat. Představu posvátnosti, ale i „oddanosti pravdě“ a „naplňování nejhlubších potřeb ducha“ by opustila nebo drasticky reinterpretovala. Proces odbožšťování, jak jsem ho popisoval v předcházejících dvou kapitolách, by v ideálním případě vrcholil tím, že bychom již dále nebyli schopni najít žádné využití představy, že konečné, smrtelné, nahodile existující lidské bytosti by mohly odvozovat smysl svého života od něčeho jiného nežli jiných konečných, smrtelných, nahodile existujících lidí. V takové kultuře by varování před „relativismem“, otázky, zda se společenské instituce v moderní době stále více „neracionalizují“, a pochybnosti, zda cílem liberální společnosti jsou „objektivní morální hodnoty“, působily pouze jako starožitnosti.

Abych dodal jistou počáteční přijatelnost tvrzení, že můj názor se dobře shoduje s liberálním státním zřízením, chtěl bych poukázat na některé paralely mezi ním a obranou „negativní svobody“ proti teleologickým koncepcím lidské dokonalosti u Isaiha Berlina. Ve svých *Two Concepts of Liberty* tvrdí Berlin stejně jako já v první kapitole, že se musíme vzdát toho, abychom ke slovníkům, zvyklostem a hodnotám přistupovali jako k dílům skládačky. Říká, že se musíme vzdát „přesvědčení, že všechny pozitivní hodnoty, ve které lidé věří, musí být navzájem slučitelné

a možná ze sebe dokonce navzájem vyplývat“.¹ Důraz, který kladu na freudovo tvrzení, že bychom se měli pokládat za pouhý další z experimentů Přírody, a ne za vyvrcholení toho, co Příroda vytvořila, se odráží i v Berlinově používání fráze J. S. Milla „experimenty v životě“ (podobně jako v používání termínu „experiment“ k popisu americké demokracie u Jeffersona a Deweyho). V druhé kapitole jsem ostře vystoupil proti kantovsko-platonské snaze udělat to, čemu Berlin říká „rozštěpení [naší] osobnosti na dvě: transcendentního dominantního vládce a empirickou změt' tužeb a vášní, kterou je třeba ukáznit a ovládnout“.²

Berlin svůj končí esej citací Josepha Schumpetera, který říká: „Uznat relativnost platnosti svých přesvědčení a přesto za nimi neotřesitelně stát je to, co odlišuje civilizovaného člověka od barbara.“ Komentuje to takto: „Žádat víc než to je snad hluboká a nevyčísitelná metafyzická potřeba; avšak dovolit jí, aby určovala [lidské] jednání, je příznakem stejně hluboké, ale nebezpečnější morální a politické nezralosti.“³ Do argumentu, který jsem tu rozvinul, lze toto Schumpeterovo tvrzení přeložit, tekne-li, že liberální společnosti našeho století produkují stále více lidí, kteří jsou schopni uznat nahodilost slovníku, jímž vyhláší své nejvyšší naděje - uznat nahodilost svého svědomí - a přesto zůstat tomuto svědomí věrní. Postavy jako Nietzsche, William James, Freud, Proust a Wittgenstein ilustrují to, co jsem nazýval „svoboda jako uznání nahodilosti“. V této kapitole budu tvrdit, že takové uznání je nejvyšší ctností příslušníků liberální společnosti a že kultura takové společnosti by měla směřovat k tomu, aby nás z naší „hluboké metafyzické potřeby“ vyléčila.

Abych ukázal, jak obvinění z relativismu vypadá z mého hlediska, budu se zabývat komentářem k Berlinovu esaji od soudobého ostrého kritika liberální tradice Michaela Sandela. Sandel tvrdí, že Berlin „se nebezpečně blíží ztroskotání v relativistickém dilematu“. Ptá se:

Pokud jsou naše přesvědčení pouze relativně platná, proč za nimi neochvějně stát? Podléhá v tragicky uspořádaném morálním univerzu, jaké Berlin předpokládá, ideál svobody nepřekonatelné nesouměřitelnosti hodnot méně než ostat-

¹ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969), str. 167.

² Ibid., str. 134.

³ Ibid., str. 172.

ni ideály? Je-li tomu tak, v čem může spočívat její výsadní status? Pokud ale svoboda žádný morálně privilegovaný status nemá, pokud je to pouze jedna hodnota z mnoha, co se potom dá říci na obranu liberalismu?⁴

Když Sandel klade tyto otázky, považuje za samozřejmý slovník osvícenského racionalismu. Využívá dále skutečnost, že Schumpeter i Berlin sami tento slovník používají, a snaží se tak ukázat, že jejich názor je nekoherentní. Projdeme-li Sandelovy otázky podrobněji, snad nám to pomůže objasnit, jaké názory musí mít lidé, kteří termíny „relativismus“ a „morálně privilegovaný“ pokládají za užitečné. Může nám to naznačit, proč by bylo lepší vyhnout se používání termínu „pouze relativně platný“ k charakterizování myšlenkového postoje lidí, které Schumpeter, Berlin a já chceme chválit.

Tvrzení, že přesvědčení jsou pouze „relativně platná“, může vyvolávat dojem, že se dají ospravedlnit pouze před lidmi, kteří mají určitá jiná přesvědčení - ne před kýmkoli a před každým. Pokud by se ale minulo toto, neměl by tento termín žádnou kontrastivní sílu, protože potom by neexistovaly žádné zajímavé výpovědi, které by byly *absolutně* platné. Absolutní platnost by se omezovala na každodenní otřepané fráze, elementární matematické pravdy a podobně - na taková přesvědčení, o nichž se nikdo nechce přit, protože nejsou ani kontroverzní, ani ústřední pro jeho vědomí toho, kým je nebo pro co žije. Všechna přesvědčení, která pro něčí obraz sebe sama ústřední *jsou*, jsou jimi proto, že jejich přítomnost, či nepřítomnost slouží za kritérium oddělování dobrých lidí od špatných, lidí, jimiž by člověk být chtěl od těch, jimiž by být nechtěl. Přesvědčení které se dá ospravedlnit před *kýmkoli*, je málo zajímavé. Vytrvat při něm nebude vyžadovat „neotřesitelnou odvahu“.

4 „Introduction“ k Michael Sandel, ed., *Liberalism and its Critics* (New York: New York University Press, 1984), str. 8. Tyto komentáře představují spíše Sandelovo pojetí standardní námitky proti Berlinovi, než jeho vlastní postoj. Jinde jsem se zabýval Sandelovými vlastními názory a snažil jsem se vyvrátit některé z jeho námitek proti Rawlsovi, jak je formuloval ve své knize *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982). Viz můj článek „The Priority of Democracy to Philosophy“, in *The Virginia Statute for Religious Freedom*, ed. Merrill D. Peterson a Robert C. Vaughan (Cambridge University Press, 1988).

Termín „pouze relativně platná přesvědčení“ tedy musíme chápat jako kontrastní k výpovědím, které se dají ospravedlnit před všemi, kteří jsou vyzkašení - tedy před všemi těmi, v nichž jsou rozum (jakožto zabudovaná schopnost hledání pravdy) nebo svědomí (jako zabudovaný detektor správnosti jednání) dost silné na to, aby překonaly zlé vášně, vulgární pověry a hanebné předsudky. Pojem „absolutní platnosti“ dává smysl pouze tehdy, předpokládáme-li já, které se poměrně úhledně dělí na část, kterou sdílíme s Bohem, a na část, kterou máme společnou se zvířaty. Pokud ale přijmeme tento protiklad mezi rozumem a vášní či rozumem a kult, budeme jako liberálové argumentovat sami proti sobě. Těm z nás, kteří souhlasí s Freudem a Berlinem, že člověka *nesmíme* rozpolcovat mezi rozum a vašeň, se sluší opustit nebo alespoň omezit používání tradičního rozlišení mezi „rozumovým přesvědčením“ a „přesvědčením vyvolaným spíše důvody než příčinami“.

Nepříjemné lze jeho používání omezit, limitujeme-li protiklad mezi rozumnými a iracionálními formami přesvědčování pouze na vnitřek jazykové hry, nebudeme-li se ho snažit aplikovat na zajímavé a důležité posuny v jazykovém chování. Takové omezené pojetí racionality je to jediné, co si můžeme dovolit, pokud přijímáme ústřední tvrzení první kapitoly - že to, co nakonec rozhoduje, jsou změny slovníku spíše než změny přesvědčení, proměny kandidátů pravdivostní hodnoty spíše než její stanovení. Uvnitř jazykové hry, uvnitř souboru dohod o tom, co je možné a důležité, je užitečné odlišovat důvody přesvědčení od těch jejich příčin, které důvody nejsou. Začínáme přitom s tak zjevnými rozdíly jako mezi sokratovským dialogem a hypnotickou sugescí. Toto rozlišení se potom snažíme upevnit tím, že se zabýváme choulostivějšími případy: brainwashingem, mediální reklamou a tím, co marxisté nazývali „falešné vědomí“. Ovšem hranici mezi přesvědčováním a násilím a tedy ani mezi příčinou změny přesvědčení, která byla také důvodem, a takovou, která byla „pouhou“ příčinou, nijak čistě vést nelze. Tato distinkce však není o nic neurčitější než většina ostatních.

Lakmile ale vzneseme otázku po tom, jak se dostaneme od jednoho slovníku k druhému, od jedné dominantní metaforiky k jiné, začíná rozlišování důvodů a příčin ztrácet svou použitelnost. Ti, kteří mluví starým jazykem a nemají chuť ke změně, ti, kteří to, že mluví právě tímto jazykem, považují za známku rozumnosti nebo mravnosti, budou půvab

nových metafor - nové jazykové hry, kterou hrají radikálové, mládež a avantgarda - pokládat za zcela *iracionální*. Na popularitu nových způsobů řeči se budou dívat jako na záležitost módy: „potřeby rebelovat“ nebo „dekadence“. Otázku, proč lidé takhle mluví, budou považovat za málo důstojné téma hovoru - za záležitost, která by se měla předat psychologovi, nebo pokud by to bylo nutné, policii. Naopak z hlediska těch, kteří se snaží používat nový jazyk, zdoslovnit nové metafory, budou jako iracionální vypadat ti, kdo lpějí na starém jazyce - oběti vášní, předsudků, pověr, pozůstatků minulosti a tak dále. Dá se počítat s tím, že na obou stranách budou filozofové toto protichůdné dovolávání rozdílu mezi důvodem a příčinou podporovat a vytvářet takovou psychologii morálky, epistemologii nebo filozofii jazyka, která druhou stranu postaví do špatného světla.

Přijmout tvrzení, že neexistuje stanovisko vně konkrétního historicky podmíněného a časově vázaného slovníku - který v současnosti užíváme - z něhož by se tento slovník dal posuzovat, znamená vzdát se představy, že mohou existovat důvody pro užívání jazyků nebo uvnitř jazyků důvody pro víru v tvrzení. Je to totéž jako se vzdát představy, že intelektuální nebo politický pokrok je rozumný v jakémkoli smyslu „rozumnosti“, který je vzhledem ke slovníkům neutrální. Protože ale tvrzení, že všechny velké morální a intelektuální posuny evropských dějin - křesťanství, galileovská věda, osvícenství, romantismus a tak dále - byly šťastné průlomové do přechodné iracionality, vypadá nesmyslně, vyplývá z toho poučení, že rozlišování mezi rozumností a iracionalitou je méně užitečné, než se kdysi zdálo. Jakmile jednou zjistíme, že pokrok společnosti či jednotlivce je stejně tak záležitostí používání nových slov jako vyvozování z premis formulovaných starými slovy, zjistíme také, že kritický slovník, který se točí okolo pojmů jako „rozumový“, „kritéria“, „argument“, „základ“ a „absolutní“ není k popisování vztahu mezi starým a novým příliš vhodný.

V závěru eseje o Freudově pojetí iracionality píše Davidson, že jakmile se vzdáme představy „absolutních kritérií racionality“ a termín „rozumný“ tedy budeme používat zhruba ve smyslu „vnitřní koherence“, potom, pokud neomezíme oblast používání tohoto termínu, budeme nuceni nazývat „iracionálními“ mnoho věcí, které chceme chválit. Zejména budeme muset označit jako „iracionální“ to, čemu Davidson říká „ona

podoba sebekritiky a obratu, které si vysoce vážíme a která se považovala za samotnou esenci racionality a za zdroj svobody“. Argumentuje následovně:

Na mysli mám zvláštní touhy nebo hodnoty druhého řádu a ta jednání, která mohou vyvolat. To se děje, když si člověk o nějakých svých tužbách vytvoří pozitivní, nebo negativní úsudek a jedná tak, aby je změnil. Z hlediska tužby, o kterou se jedná, není pro změnu žádný důvod - ten pochází z nezávislého zdroje a je založen na dalších, částečně protichůdných úvahách. Jednající má důvody měnit svoje zvyky a charakter, ale tyto důvody pocházejí z oblasti hodnot nutně vnější obsahům názorů a hodnot, které podléhají změně. Příčina změny, pokud k ní dojde, tedy nemůže být důvodem pro to, co způsobuje. Teorie, která by nedokázala vysvětlit iracionalitu, by nedokázala vysvětlit ani naše rozhodné úsilí, příležitostné úspěchy sebekritiky a sebezdokonalování.⁵

Davidson by se ovšem mýlil, kdyby se sebekritika a sebezdokonalování vždycky odehrávaly v rámci netriviálních tužeb nejvyššího možného řádu, tužeb *pravého* já, tužeb, které jsou pro naše lidství ústřední. Potom by totiž tyto tužby nejvyšší úrovně zmírňovaly a racionalizovaly zápas mezi tužbami první a druhé úrovně. Davidson ale - myslím, že správně - předpokládá, že jediní kandidáti na takové tužby nejvyšší úrovně jsou tak abstraktní a prázdní, že nemají žádnou zmírňující sílu. Typické příklady jsou tu „Chci být dobrý“, „Chci být rozumný“ a „Chci znát pravdu“. Protože to, co se bude *počítat* jako „dobré“, „rozumné“ nebo „pravdivé“, se určuje zápasem mezi tužbami první a druhé úrovně, nejsou zamýšlené protesty dobré vůle na nejvyšší úrovni schopné do tohoto zápasu zasáhnout.

Pokud má Davidson pravdu, jsou předpoklady obvykle uváděné proti Berlinovi a Schumpeterovi chybné. Nesmíme dále předpokládat, že existuje nějaký nejširší možný rámec, v němž se například můžeme ptát: „Pokud svoboda nemá žádný morálně privilegovaný status, pokud je to pouze jedna hodnota z mnoha, co se potom dá říci ve prospěch liberalismu?“ Nesmíme předpokládat, že by liberálové měli být schopni povznést se nad nahodilost dějin a chápat individuální svobodu, kterou moderní

⁵ Donald Davidson: „Paradoxes of Irrationality“, in *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim a James Hopkins (Cambridge University Press, 1982), str. 305.

liberální stát nabízí svým občanům jako pouhou další z hodnot. Nesmíme ani předpokládat, že by bylo rozumné postavit takovou svobodu vedle jiných kandidátů (např. vědomí národního úkolu, které nacisté krátce nabízeli Němcům nebo vědomí souladu s Boží vůlí, které inspirovalo náboženské války) a potom použít „rozum“ k přezkoumání těchto kandidátů a ke zjištění, kteří z nich, pokud vůbec nějaké, jsou „morálně privilegovaní“. Pouze předpoklad, že existuje nějaké takové stanovisko ke kterému bychom se mohli povznést, dává smysl otázce: „Pokud jsou přesvědčení člověka pouze relativně platná, proč za nimi neochvějně stát?“

Naopak se zdá, že pokud připustíme Davidsonovo tvrzení, že nové metafory jsou příčiny, ale ne důvody změny přesvědčení, a tvrzení Mary Hesse, že tím, co umožňuje intelektuální pokrok, jsou nové metafory, nebude namístě ani Schumpeterova fráze „relativní platnost“, ani představa „relativistického dilematu“. Potom nebude existovat nic takového jako „relativistické dilema“, stejně jako pro někoho, kdo nevěří, že existuje Bůh, nebude existovat nic takového jako blasfémie. Nebude totiž žádné vyšší stanovisko, jemuž bychom se zodpovídali a jehož příkazům bychom se mohli protivit. Nebude žádná taková činnost, jako je přezkoumávání soupeřících hodnot, abychom zjistili, které jsou morálně privilegované. Nebude totiž nijak možné povznést se nad jazyk, kulturu, instituce a zvyklosti, které člověk přijal, a vidět je na stejné úrovni s ostatními. Davidson říká: „mluvit jazykem... není rys, který by člověk mohl ztratit, pokud si zachová schopnost myšlení. Není tedy žádná možnost, že by někdo mohl zaujmout stanovisko vhodné ke srovnávání pojmových schémat tím, že by dočasně odložil své vlastní.“⁶ Nebo řečeno Heideggerovými slovy: „řeč mluví člověkem“ [die Sprache spricht den Menschen], jazyky se v průběhu dějin mění, a lidé tedy nemohou uniknout své dějinnosti. Mohou nanejvýš ovlivňovat napětí uvnitř své vlastní epochy tak, aby vytvořili epochu novou.

Pokud jsou ovšem správné předpoklady Sandelových otázek, potom se tedy Davidson a Heidegger mýlí. Davidsonovská a wittgensteinovská filozofie jazyka - uchopení jazyka spíše jako historické nahodilosti než jako média, které postupně přijímá pravou podobu skutečného světa nebo pravého já - považuje věc za vyřešenou. Akceptujeme-li Sandelo-

vy otázky, potom bychom měli naopak žádat filozofii jazyka, epistemologii a morální filozofii, která zajistí zájmy rozumu, zachová rozlišení mezi mravností a prozíravostí a zabezpečí tedy i to, že Sandelovy otázky jsou namístě. Budeme potřebovat odlišné chápání jazyka, které s ním zachází jako s médiem v němž se má objevit pravda, která je tam vně ve světě (nebo alespoň hluboko uvnitř já, na místě, kde nacházíme věčné, nedějinné hodnoty nejvyšší úrovně, které rozhodují v konfliktech na nižší úrovni). Jako modely zkoumání budeme chtít renovovat ‚subjekt - objekt‘ a ‚schéma - obsah‘ modely, které Davidson a Heidegger označovali za zastaralé.

Existuje však možnost rozhodnout tuto patovou situaci mezi tradičním názorem, že vždy je namístě ptát se: „Jak to víš?“ a názorem, že někdy se můžeme zeptat jediné: „Proč takhle mluvíš?“ Filozofie se jako disciplína zesměšňuje, když v takových sporech vystupuje a tvrdí, že chce najít neutrální půdu, na níž by se dal problém rozsoudit. Věc stojí jinak, než kdyby se filozofům podařilo získat nějakou půdu, na níž by se mohli postavit. Bylo by pro ně lepší souhlasit, že není jen *jeden* způsob, jak takové situace řešit, jediné místo, na které je vhodné ustoupit. Možných řešení nerozhodné situace naopak existuje stejné množství jako témat k rozhovoru. Problém se dá uchopit skrze odlišná paradigmatu lidskosti - kontemplativní člověk na rozdíl od básníka, věřící člověk na rozdíl od člověka, který náhodu přijímá jako to, co si zaslouží, aby to určovalo jeho osud. Můžeme k němu také přistoupit z hlediska etiky lidskosti a ptát se, zda by krutosti a bezpráví ubylo, kdybychom se všichni přestali strachovat o „absolutní platnost“, nebo zda naopak pouze takové starosti neudrží naše charakterly dost pevné na to, abychom neochvějně bránili slabého proti silnému. Dá se k němu - podle mého názoru neplodně - přistoupit také cestou antropologie a otázaní, zda existují „kulturní univerzálie“ nebo cestou psychologie a otázky, zda existují „univerzálie psychologické“. Díky této nekonečné pluralitě stanovisek, tomuto ohromnému množství bočních přístupů k problému a pokusů obejít protivníka v praxi patové situace neexistují.

Skutečnou a praktickou patovou situaci, narozdíl od umělé a teoretické, bychom měli pouze tehdy, kdyby určité téma bylo v určité jazykové komunitě - pokud by ve společnosti platila obecná shoda, že určité otázky jsou namístě *vždy*, že určité otázky mají přednost před určitými jinými, že existuje pevný řád diskuse a že obchvatné manévry nejsou povoleny.

Byla by to přesně taková společnost, jaké se liberálové snaží vyvarovat - společnost, jíž by vládla „logika“ a „rétorika“ by byla nezákonná. Pro ideu liberální společnosti je nejdůležitější, že pokud jde o slova v protikladu k činům, o přesvědčování na rozdíl od násilí, pak je možné cokoliv. Tato nepředpojatost se má pěstovat ne proto, že jak učí Písmo, Pravda je veliká a zvítězí, ani proto, že Pravda vždycky zvítězí ve svobodném a otevřeném střetnutí, jak tvrdí Milton. Má se pěstovat kvůli ní samotné. *Liberální je ta společnost, která je ochotna nazvat „pravdivým“ všechno, co se ukáže jako výsledek takových střetnutí.* Proto liberální společnosti špatně posloužíme každým pokusem opatřit jí „filozofické založení“. Snaha o takové založení totiž předpokládá přirozený řád témat a argumentů, který předchází střetům mezi starými a novými slovníky a nedbá na jejich výsledky.

Tento poslední bod mi umožnil vrátit se k širšímu tvrzení, které jsem naznačil již dříve: k tvrzení, že liberální kultura více než soubor založení potřebuje lepší sebedescripci. Představa, že by měla mít nějaké založení, je důsledek osvícenského scientismu, který byl sám pozůstatkem náboženské potřeby potvrzení lidských projektů mimolidskou autoritou. Pro liberální politické myšlení osmnáctého století byla přirozená snaha navazovat na nejslibnější kulturní vývoj té doby, na přírodní vědy. Osvícenství však většinu své rétoriky utkalo okolo obrazu vědce jako jakéhosi kněze, někoho, kdo díky tomu, že je „logický“, „metodický“ a „objektivní“ dosáhl kontaktu s mimolidskou pravdou.⁷ Ve své době to byla vhodná taktika, ale dnes je vhodná méně. Zprv dne již nejsou vědy tou nejzajímavější, nejslibnější nebo nejvíc vzrušující oblastí kultury. Za druhé historici vědy objasnili, jak málo má takový obraz společného se skutečným vědeckým výkonem, jak bezpředmětná je snaha o izolování toho, čemu se říká „vědecká metoda“. Přestože vědy od konce osmnáctého století tisícinásobně vyrašily a umožnily tak realizaci politických cílů, které by se bez nich nemohly nikdy uskutečnit, přece ustou-

pily do pozadí kulturního života. Tento ústup je způsoben především nastávající obtížností zvládnutí různých jazyků, s nimiž vědy pracují. Hlavní to něco, čeho bychom měli litovat, ale spíš něco, s čím je třeba se vyrovnat. To můžeme udělat, jestliže pozornost obrátíme na ty oblasti, které jsou v popředí kultury, na ty, které povzbuzují představivost mladých, tedy na umění a utopickou politiku.

Na začátku první kapitoly jsem tvrdil, že francouzská revoluce a romantismus zahájily éru, v níž jsme postupně došli k uznání historické role jazykové inovace. Toto ocenění je shrnuto ve vágní a zavádějící, ale i hluboké a inspirující myšlence, že pravda se vytváří spíše, než objevuje. Tvrdil jsem také, že literatura a politika jsou ty oblasti, kam se obnovejí současní intelektuálové, když mají starost o cíle spíše než o prostředky. Teď mohu dodat, že bychom proto měli chartu liberální společnosti hledat v těchto oblastech. Namísto naděje osvícenství, že kultura jako celek se dá „racionalizovat“ nebo „zvědečtit“, potřebujeme nový popis liberalismu jako naděje, že se kultura dá „poetizovat“. Znamená to, že naději, že každý nahradí „vášeň“ nebo fantazii „rozumem“, potřebujeme zaměnit nadějí, že se vyrovnají šance na naplnění osobitých fantazií.

Podle mého názoru by ideální liberální stát byl ten, jehož kulturním lidem by byl Bloomův „silný básník“ namísto válečníka, kněze, mudce nebo „logického“ a „objektivního“ vědce hledajícího pravdu. Taková kultura by se zbavila osvícenského slovníku, který zachovává předpoklady Sandelových výhrad vůči Berlinovi. Nepronásledovaly by ji příznaky „relativismu“ a „iracionalismu“. Nepředpokládala by už, že každá forma kulturního života je jenom tak silná, jako její filozofické založení. Představu takového založení by naopak opustila. Ospravedlnění liberální společnosti by chápala pouze jako záležitost srovnávání s jinými pokusy o organizaci společnosti - s těmi minulými i s těmi, které plánují utopisté.

Pokládat takové ospravedlnění za dostatečné by znamenalo vyvodit důsledky z Wittgensteinova vytrvalého ujišťování, že slovníky - všechny slovníky a dokonce i ty, které obsahují slova, která bereme nejvíc vážně, slova nejdůležitější pro naši sebedescripci - jsou lidské výtvo-ry, nástroje pro tvorbu takových artefaktů, jako jsou básně, utopické společnosti, vědecké teorie a budoucí generace. Znamenalo by to ovšem vybudovat na této myšlence rétoriku liberalismu. Znamenalo by to vzdát

7 Tento bod jsem dále rozvedl v „Science as Solidarity“, in *The Rhetoric of the Human Sciences*, ed. John S. Nelson et al. (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), str. 38 - 52, a v „Pragmatism Without Method“, in *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*, ed. Paul Kurtz (Buffalo: Prometheus Books, 1983), str. 259 - 273.

se představy, že myšlenka liberalismu se dá ospravedlnit a že nacistické nebo marxistické nepřátele liberalismu je možné usvědčit z omylu tím, že je zaženeme ke zdi z argumentů - že je donutíme uznat, že liberální svoboda má „morální výsadu“, jaká jejich hodnotám schází. Podle názoru, který tu doporučuji, musí selhat každý pokus dohnat protivníka ke zdi, pokud se ukáže, že tato zeď je jen další ze slovníků, další z možností, jak věc popisovat. Potom se ukáže, že ta zeď je jen namalovaná kulisa, další lidské dílo, další kousek kulturní dekorace. Poetizovaná kultura by netrvala na tom, že za namalovanými zdmi nacházíme zdi skutečné, skutečné prubířské kameny, na rozdíl od těch, které jsou pouhými kulturními artefakty. Byla by to kultura, která by uznávala, že všechny prubířské kameny jsou jen takové artefakty a právě proto by si vytváření stále dalších rozličných a mnohobarevných artefaktů kladla za cíl.

Abych to shrnul: poučení, které chci vyvodit ze své diskuse o tom, zda Berlinova pozice je „relativistická“, je, že na takové obvinění by se nemělo odpovídat, ale vyhnout se mu. Měli bychom se naučit odsouvat stranou otázky jako: „Jak víš, že svoboda je nejvyšší cíl organizace společnosti?“ stejně jako odsouvat stranou otázky jako: „Jak víš, že Jones si zaslouží tvoje přátelství?“ nebo „Jak víš, že Yeats je významný básník, Hegel významný filozof a Galileo významný vědec?“ Věrnost společenským institucím bychom měli chápat jako něco, co se nedá ospravedlnit poukazem ke známým, obecně přijímaným premisám o nic víc než volba přátel nebo hrdinů - co však není ani libovolnější.⁸

Říkám-li „měli bychom“ dělat tohle a „nemůžeme“ dělat ono, nezaujímám samozřejmě neutrální stanovisko. Ve sporu jsem na Berlinově straně a snažím se posloužit mu jako pomocník tím, že odstraním část

8 Nechci znovu oživovat distinkci mezi kognitivním a nekognitivním a ještě méně chci zařazovat věrnost společenským institucím do druhé kategorie. Spolu s Davidsonem mám za to, že distinkce mezi pravdivým a nepravdivým (pozitivistický znak „kognitivního statutu“) se dá použít stejně na výpovědi jako „Yeats byl velký básník“ a „Demokracie je lepší než tyranie“ jako na výpovědi jako „Země se otáčí kolem Slunce“. K otázkám ve formě „Jak víš, že...?“ které jsem uváděl, chci říci, že prostě neexistuje praktický způsob, jak v takových záležitostech umlčet pochybnosti. Ti, kteří takové otázky neustále kladou, vyžadují poznávací stanovisko (epistemic position), jaké nejspíš nikdo v jakékoli záležitosti mravní důležitosti nemůže mít.

filozofického podrostu. Nejsem neutrálnější a ani filozofie nemůže být v politických záležitostech tohoto dosahu neutrálnější, než mohl být Locke. Od něhož tato metafora „pomocníka“ pochází, ve sporu mezi utilitarianismem a korpuskularismem. Ale i zde platí, že pokud tvrdím, že neutralita není desideratum, neříkám to z neutrální filozofické perspektivy. Nekladu základy liberalismu tím, že bych tvrdil, že nová davidsonovská filozofie jazyka nebo kuhnovská filozofie vědy dokázaly, že filozofové minulosti se mýlili ve svém požadování neutrality. Říkám pouze, že Kuhn, Davidson, Wittgenstein a Dewey nám nabízejí nové popisy známých fenoménů, které všechny dohromady podporují Berlinův popis alternativních politických institucí a teorií. Tito filozofové pomáhají politický liberalismus nově popsat, ale i politický liberalismus pomáhá podat nový popis jejich činnosti - popis, který nám dovolu- je zahrnout, že neexistuje žádný přirozený řád filozofického zkoumání. Nic nás nenutí, abychom si nejdřív udělali jasno o jazyce, potom o vedení a mínění, potom o osobnosti a nakonec o společnosti. Neexistuje nic takového jako „první filozofie“ - není to ani metafyzika, ani filozofie jazyka, ani filozofie vědy. Ale ještě jednou a naposled, samo tohle tvrzení o filozofii je pouze další terminologický návrh učiněný ze zcela dobrého důvodu, kvůli vybavení současné liberální kultury slovníkem, který je jí zcela vlastní a kvůli jeho očištění od zbytků slovníku, který byl vhodný pro potřeby dřívějších dnů.

Tohle zřeknutí se filozofické neutrality v zájmu politického liberalismu snad mohu udělat stravitelnějším, odvolám-li se znovu k Wittgensteinově analogii mezi slovníky a nástroji. V první kapitole jsem tvrdil, že problém tohoto srovnání je v tom, že člověk, který navrhuje nový nástroj obvykle - předem - umí vysvětlit, k čemu bude užitečný, nač ho potřebuje, zatímco užitečnost vytvoření nové formy kulturního života, nového slovníku se dá naproti tomu vysvětlit pouze retrospektivně. Na křesťanství, newtonovskou fyziku, romantismus nebo politický liberalismus nemůžeme pohlížet jako na nástroj, pokud stále ještě zjišťujeme, jak je používat. Neexistují totiž dosud žádné jasně formulované cíle, k nimž by byl tento nástroj prostředkem. Jakmile však zjistíme, jak slovníky takových hnutí používat, můžeme vyprávět příběh pokroku, ukázat, jak zdoslovnění určitých metafor posloužilo splnění úkolu - umožnilo všechno to dobré, co se v nedávné době událo. Všechny ty dobré

věci nyní navíc můžeme považovat za zvláštní případy obecnějšího dobra, všezahrnujícího cíle, jemuž hnutí sloužilo. Hegel definoval filozofii jako proces: „zachycování své doby v myšlení“. Já to vykládám ve smyslu „nalezení popisu všech věcí charakteristických pro tvou dobu, věcí, které nejvíc schvaluješ, s nimiž se neochvějně ztotožňuješ, popis, který poslouží za označení cíle, k němuž byl prostředkem historický vývoj vedoucí k naší době“.

Z tohoto chápání „filozofie“ vyplývá, že jak řekl Hegel: „filozofie maluje svou šed' našedo pouze tehdy, když nějaká životní forma zastarala.“ Křesťanství nevědělo, že jeho úkolem bylo zmírnění krutosti, Newton nevěděl, že jeho úkolem byla moderní technologie, romantičtí básníci nevěděli, že jejich úkolem bylo přispět k rozvoji etického vědomí vhodného pro kulturu politického liberalismu. *My* však nyní tohle všechno víme, protože my - „pozdní příchozí“ - můžeme vyprávět příběh pokroku, jaký nemohou vyprávět ti, kdo pokrok skutečně dělají. Takové lidi můžeme považovat spíše za tvůrce nástrojů než za objevitele, protože jasně rozumíme výrobku, který byl s pomocí těchto nástrojů vyroben. Tím výrobkem jsme *my* - naše svědomí, naše kultura, naše životní forma. Ti, kteří nás umožnili, si nedokázali představit to, co umožňují, a tedy ani nemohli popsat cíle, k nimž jejich práce byla prostředkem. To ale *my* můžeme.

Toto tvrzení chci teď použít na konkrétní případ vztahu mezi politickým liberalismem a osvícenským racionalismem. Tento vztah je tématem Horkheimerovy a Adornovy *Dialektiky osvícenství*. Horkheimer a Adorno ukázali, jak se domnívám správně, že síly uvolněné osvícenstvím rozrušily samotné osvícenské přesvědčení. To, co nazývají „rozkladnou racionalitou“ osvícenství, snížilo během triumfu osvícenských idejí v průběhu posledních dvou století hodnotu idejí „rationality“ a „lidské přirozenosti“, kterou osmnácté století považovalo za samozřejmou. Vyvodili z toho, že liberalismus je nyní intelektuálně v koncích, chybi mu filozofické založení a že liberální společnost je v koncích morálně, nedostává se jí společenského pojítka.

Tento závěr je mylný. Horkheimer a Adorno předpokládají, že termíny, jimiž svůj podnik popisovali ti, kdo zahájili historický vývoj, zůstávají těmi termíny, které ho popisují správně, a z toho vyvozují, že rozpad této terminologie zbavuje výsledky vývoje možnosti nebo práva na

další pokračování existence. To se však téměř nikdy neděje. Naopak termíny, které používají zakladatelé nové formy kulturního života, se stávají převážně z výpůjček ze slovníku kultury, kterou chtějí nahradit. Terminologie kultury se začíná formovat teprve tehdy, když nová forma zestárne a stane se sama terčem útoků avantgardy. Terminologie, jejíž pomocí se zralá kultura nenávisťně srovnává s jinými kulturami, pak vypádruje svoji apologii, nebude pravděpodobně tou, jejíž používání způsobilo její zrod.

Horkheimer a Adorno podávají obdivuhodné vysvětlení toho, jak osvícenský skepticismus snižuje hodnotu filozofických založení společností, kterým rozumí jako nástrojům panství vládců. Říkají:

Osvícenství nakonec strávilo nejen symboly [společenské jednoty], ale i jeji následovníky, obecné pojmy, a neušetřilo žádný zbytek metafyziky... Situace pojmů tváří v tvář osvícenství je stejná jako situace soukromých vlastníků vztahu k průmyslovým trustům: žádný z nich se nemůže cítit bezpečně.⁹

K rozlišením, která nedokázala odolat tomuto rozpadu, patří „absolutní versus relativní platnost“ a „mravnost oproti prozíravosti“. Jak to vyjadřují Horkheimer a Adorno, duch osvícenství diktuje, že „každý určitý teoretický názor podléhá destruktivní kritice, že je pouhou vírou - dokud se dokonce i ze samotných pojmů ducha, pravdy a ovšem i osvícenství samotného nestane animistická magie“.¹⁰ To se dá přeložit do svého žargonu tím, že řekneme, že se na každý určitý teoretický názor začíná pohlížet jako na další ze slovníků, další z popisů, další způsob omluvení.

Horkheimer a Adorno považovali za pravděpodobné, že civilizace nemůže tento proces přežít, ale mimo toho, co Ricoeur příhodně nazval „hermeneutikou podezření“ - mimo neustálého vědomí, že každý nový teoretický návrh bude jen další omluvou pro udržení statu quo, nenavrhli nic užitečného. Tvrdili, že „pokud se uvažování o destruktivním aspektu

⁹ Max Horkheimer a Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Seabury Press, 1972), str. 23 (*Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1969, str. 29).

¹⁰ Ibid., str. 11 (str. 17).

pokroku ponechává jeho nepřátelům, slepě pragmatické myšlení ztrácí svou transcendující kvalitu i svůj vztah k pravdě“.¹¹ Pro jeho přátele však neměli žádný návrh. Neměli žádnou utopickou vizi kultury, která by byla schopná přijmout a využít porozumění rozkladnému charakteru racionality, sebebedestruktivnímu charakteru osvícenství. Nesnažili se ukázat, jak by „pragmatické myšlení“ mohlo prohlédnout a stát se jasnožřivým.

Právě to ale udělali různí jiní autoři - lidé, kteří chtěli zachovat osvícenský liberalismus a zároveň opustit osvícenský racionalismus. John Dewey, Michael Oakeshott a John Rawls, ti všichni pomohli narušit představu transhistorického „absolutně platného“ souboru pojmů, které by posloužily za „filozofické založení“ liberalismu. Všichni ale toto rozrušování pokládali za cestu k posílení liberálních institucí. Tvrdili, že liberální instituce by byly mnohem lepší, kdyby se zbavily potřeby ohajovat se za pomoci takových založení - mnohem lepší, protože by nemusely odpovídat na otázku: „V čem spočívá výsadní statut svobody?“ Všichni tři by ochotně souhlasili s tím, že kruhové ospravedlnění našich zvyklostí, ospravedlnění, které staví jeden rys naší kultury do dobrého světla tím, že uvádí nějaký jiný, nebo že naši kulturu srovnává s jinými podle našich vlastních měřítek, je to jediné ospravedlnění, jaké můžeme dostat. Tvrdím, že bychom v autorech, jako jsou tito, měli vidět seberušící a sebenaplnující triumf osvícenství. Jejich pragmatismus je antitezí osvícenského racionalismu, přestože sám byl právě tímto racionalismem (dialekticky) umožněn. Může sloužit jako slovník zralého (zbaveného vědy a filozofie) osvícenského liberalismu.

K připomenutí jejich stanoviska bych chtěl z každého z těchto autorů ocitovat jednu pasáž. U Deweyho se ozývá Heglova definice filozofie, když říká:

Uznáme-li, že pod maskou pojednávání o poslední realitě se filozofie zaměstnávala drahocennými hodnotami zakoreněnými ve společenských tradicích, že povstala ze střetnutí o společenské cíle a z konfliktu zděděných institucí a s nimi neslučitelných současných tendencí, potom uvidíme, že úlohou budoucí filozofie je objasňovat lidské ideje ze společenských a morálních svárů jejich doby.¹²

¹¹ Ibid., str. xiii (str. 3).

¹² John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948), str. 26.

V Rawlsových přednáškách o Deweym se odráží myšlení Berlina i Deweyho, když říká:

Tím, co ospravedlňuje koncepci spravedlnosti, není její věrnost předem nám danému řádu, ale její přiměřenost našemu hlubšímu sebeporozumění a našim aspiracím, našemu zjištění, že pokud jsou naše dějiny a tradice zakoreněny v našem veřejném životě, pak je to pro nás ta nejrozumnější doktrína.¹³

Lomčně Oakeshott píše ve větě, kterou by stejně tak mohl napsat Dewey:

Morálka není ani systém obecných principů, ani kodex pravidel, ale lidový jazyk. Obecné principy a dokonce pravidla z něho mohou být odstraněny, ale (tak jako jiné jazyky) není výtvorem gramatiků; dělají ho ti, kteří jím mluví. Co má mravní výchova naučit, nejsou teorémy, jako že správné chování znamená jednat fér nebo být štedrý, ani pravidla jako „říkej vždycky pravdu“, ale co jak tímto jazykem inteligentně mluvit... Není to prostředek k formulování pravidel o chování, ani k řešení takzvaných morálních problémů, ale cvik v užívání termínů, jimiž máme myslet, volit, jednat a vyjadřovat se.¹⁴

Tato citace z Oakeshotta mi dává odrazový můstek ke zdůvodnění, proč si myslím, že rozdíl mezi mravností a prozíravostí i samotný termín „mravnost“ nám nejsou nadále příliš užitečné. Můj argument vyvolává běžné protikantovské tvrzení, které tu Oakeshott pokládá za samozřejmé, že „mravní principy“ (kategorický imperativ, utilitární princip atd.) mají smysl, pouze pokud zahrnují nevýslovné odkazy k celé řadě institucí, zvyklostí a slovníků morálního a politického rozvažování. V nejlepším případě jsou to pedagogické pomůcky k osvojení takových zvyklostí. Tento bod je společný Heglovi a takovým moderním kritikům konvencionální morálky a filozofie práva, jako jsou Annette Baier, Stanley Fish, Jeffrey Stout, Charles Taylor a Bernard

¹³ John Rawls: „Kantian Constructivism in Moral Theory“, *Journal of Philosophy* 77 (1980): 519.

¹⁴ Michael Oakeshott, *Of Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press, 1975), str. 78-79.

Williams.¹⁵ Jakmile přijmeme toto tvrzení, položíme přirozeně otázku „Protože je klasická kantovská opozice mezi mravností a opatrností formulována právě pomocí opozice mezi poukazem k principu a poukazem k účelnosti, má vůbec nějaký smysl podržovat termín „mravnost“, vzdáme-li se pojmu „mravní princip“?“

Oakeshott navrhuje odpověď v heglovských intencích. Pojem „mravnost“ můžeme zachovat, pouze nakolik můžeme morálku přestat pokládat za hlas božské části našeho já a namísto toho ji začít chápat jako hlas našeho já jakožto členů společenství, uživatelů společného jazyka. Rozlišení mezi mravností a prozíravostí můžeme zachovat, pokud je nechápeme jako rozdíl mezi poukazem k nepodmíněnému a poukazem k podmíněnému, ale jako rozdíl mezi poukazem k zájmům našeho společenství a poukazem ke svým vlastním, možná protikladným osobním zájmům. Význam tohoto posunu je v tom, že neumožňuje klást otázku: „Je naše společnost mravná?“ Nedovoluje mi, abych si myslel, že existuje něco, co se k mému společenství vztahuje tak, jako se toto společenství vztahuje ke mně, že existuje nějaké širší společenství zvané „lidstvo“, které má svou vnitřní přirozenost. Tento posun je přiměřený tomu, co Oakeshott nazývá *societas* na rozdíl od *universitas*, společnost pojímaná jako spolek excentriků spolupracujících za účelem vzájemné ochrany spíše než jako spolek spřízněných duší sjednocený společným cílem.

Oakeshottova odpověď se shoduje s tezí Wilfrida Sellarse, že morálka je záležitost toho, čemu říká „intence - my“ [we - intentions], že jádrem významu „nemravného jednání“ je „taková věc, jakou *my* neděláme“.¹⁶ Podle tohoto pojetí je nemravné jednání tím, co dělají - pokud vůbec někdo - pouze zvířata nebo lidé z jiných rodin, kmenů, kultur nebo historických epoch. Jestliže ji udělá jeden z nás nebo dělá-li ji opakovaně, potom taková osoba přestává být jedním z nás. Stává se vyvržencem, někým, kdo nemluví naším jazykem, ačkoli se kdysi zdálo, že ano. Pod-

le Sellarsova stejně jako podle Heglova chápání přijímá filozofie morálky podobu odpovědi na otázku: „Kdo jsme, jak jsme se stali tím, čím jsme, a čím se můžeme stát?“ spíše než na otázku: „Jaká pravidla mají ovládat moje jednání?“ Řečeno jinými slovy: filozofie morálky dostává podobu historického vyprávění a utopické spekulace než hledání abstraktních principů.

Toto oakeshott - sellarsovské chápání morálky jako souboru zvyklostí a návyků - oživuje rozdíl mezi pojetím morálky jako božské části naší duše a jako nahodilého lidského artefaktu, jako společenství, které během svého růstu podléhalo proměnám času a náhody, jako dalšího z experimentů Přírody. Vysvětluje, proč se rozdíl mezi mravností a prozíravostí rozpadá, jakmile se pokusíme převést ho na otázky po morálce, zla, požitku, které drží pohromadě naši společnost, je svou povahou „nemravná“ či „prozíravá“. Taková distinkce má smysl pouze pro jednotlivce. Pro společnost by měla smysl, pouze kdyby „lidstvo“ mělo nějakou přirozenost mimo a nad rozličnými formami života, které dosud dějiny přinesly. Pokud ale požadavky mravnosti jsou požadavky jazyka a pokud jazyky jsou dějinné nahodilosti a nikoli pokusy o uchopení skutečného obrysu světa nebo já, je „stát neochvějně za svými morálními předsudčeními“ věci ztotožnění se s takovou nahodilostí.

Pokusím se teď spojit tento bod a své dřívější tvrzení, že hrdinové liberální společnosti jsou silný básník a utopický revolucionář. Taková myšlenka se bude zdát paradoxní a odsouzená k nezdaru, dokud básníka a revolucionáře považujeme za „odcizené“. Paradox se však začne rozplývat, jakmile se vzdáme předpokladu, který se skrývá za mnoha moderními použitími termínu „odcizení“. Je to představa, že odcizení jsou ti, kdo ve jménu lidskosti protestují proti tyranským a nelidským společenským restrikcím. Můžeme ji nahradit ideou, že básník a revolucionář protestují ve jménu společnosti samé proti těm jejím aspektům, které nejsou věrné obrazu, který o sobě má.

Zdá se, že toto nahrazení ruší rozdíl mezi revolucionářem a reformátem. Ideální liberální společnost se však dá definovat jako společnost, v níž tento rozdíl je zrušen. Liberální je taková společnost, jejíž ideály je možné naplnit spíše přesvědčováním než mocí, spíše reformou než revolucí, svobodným a otevřeným střetáváním nynějších jazykových či jiných zvyklostí s návrhy nových. To ale znamená, že ideální

15 Je to ovšem také tvrzení běžné u Marxe a marxistů. Bohužel bylo ale toto tvrzení takovými autory překrouceno do neostře distinkce mezi „ideologií“ a formou myšlení (vlastní marxistům), která tomu, aby byla ideologií, uniká. O nepoužitelnosti pojmu „ideologie“ viz Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

16 Viz Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (London: Routledge - Kegan Paul, 1968), kapitoly 6 a 7. K tomuto bodu se vrátím v kapitole 9.

liberální společnost nemá jiný účel než svobodu, jiný cíl než ochotu sledovat, jak taková střetnutí pokračují, a řídit se jejich výsledkem. Nemá žádný jiný účel než básníkům a revolucionářům usnadňovat život a současně dohlížet na to, aby oni znesnadňovali život ostatním pouze slovy a nikoli činy. Je to společnost, jejíž hrdinové jsou silný básník a revolucionář, protože uznávají, že jsou tím, čím jsou, mají takovou morálku, jakou mají, mluví jazykem, kterým mluví, nikoli proto, že aproximuje Boží vůli nebo lidskou přirozenost, ale proto, že určití básníci a revolucionáři minulosti mluvili tak, jak mluvili.

Považovat svůj jazyk, své svědomí, svou morálku i nejvyšší naděje za zdoslovnění toho, co kdysi bylo náhodně utroušenými metaforami, znamená přijmout identitu, která člověka uzpůsobuje k občanství v takovém ideálním liberálním státě. Proto by ideální občan takového ideálního státu byl ten, kdo zakladatele a udržovatele své společnosti chápe spíš jako takové básníky než jako lidi, kteří objevili nebo jasně předvídali pravdu o světě nebo lidstvu. On sám básníkem může a nemusí být, může a nemusí nacházet vlastní metafory svých osobitých fantazií, může a nemusí si tyto fantazie uvědomovat. Jistě však bude dost freudovský, aby v zakladatelích a tvůrcích společnosti, uznávaných zákonodárcích svého jazyka a tedy i své morálky viděl lidi, kteří náhodou našli slova, která odpovídala jejich fantaziím, metafory, které náhodou odpovídaly vágně pocíťovaným potřebám zbytku společnosti. Jistě bude dost bloomovský, aby považoval za samozřejmé, že revoluční umělec a revoluční vědec a nikoli akademický umělec a běžný vědec nejjasněji zosobňují ctnosti, které, jak doufá, bude ztělesňovat jeho společnost sama.

Abych to shrnul, občané mé liberální utopie by byli lidé, kteří si jsou vědomi nahodilosti jazyka svého morálního rozvažování, a proto i svého svědomí, a tedy i své komunity. Byli by to liberální ironici - lidé, kteří splňují Schumpeterovo kritérium civilizovanosti, lidé, kteří svůj závazek spojují s vědomím jeho nahodilosti. Tuto kapitolu chci uzavřít pokusem blíže zaostřit tento obraz liberálního ironika tím, že můj názor porovnám s názory dvou filozofů, s nimiž v mnohém souhlasím, ale jejichž názory se od mého odchyľují různým směrem. Odlišnosti jsou hrubě řečeno tyto: Michel Foucault je ironik, který není ochoten být liberálem, zatímco Jürgen Habermas je liberál, který není ochoten být ironikem.

Foucault i Habermas jsou stejně jako Berlin kritici tradičních platonických a kantovských pokusů o vydělení ústřední části já. Oba vidí v Nietzschelem autora kritického významu. Foucault si o něm myslí, že ho naučil vyhýbat se pokusům o suprahistorickou perspektivu, pokusům o nalezení věčného počátku - že ho naučil spokojovat se s genealogickým vyprávěním nahodilostí.¹⁷ Naučil ho také podezřívavosti k liberálnímu pohlízet skrze nové svobody, které přináší politická demokratická, na nové formy útlaku, které zavádějí demokratické společnosti.

Zatímco Foucault bere Nietzscheho jako inspiraci, Habermas, přestože souhlasí s nietzscheovskou kritikou „subjektocentrického rozumu“, o něm myslí, že nás zavádí do slepé uličky. Myslí si, že Nietzsche kvůli „emancipaci“ lidstva objasnil úpadek toho, čemu sám říká „filozofie subjektivity“ (hrubě řečeno, pokusů odvodit mravní závaznost z naší vlastní podstaty, najít hluboko uvnitř nás, mimo historické nahodilosti a inkontinenty socializace počátky naší odpovědnosti druhým). „S Nietzschelem,“ tvrdí Habermas: „se kritika moderny [tj. pokus vypořádat se se ztrátou společenské soudržnosti, jakou nacházíme v předmoderních společnostech]“¹⁸ poprvé vzdává podržení svého emancipačního obsahu.¹⁹ Habermas toto odmítání pokusů o emancipaci pokládá za Nietzscheho odkaz Heideggerovi, Adornovi, Derridovi a Foucaultovi - za odkaz, který má katastrofální důsledky, za odkaz, který způsobil, že filozofická reflexe je pro liberální naději v lepším případě irelevantní a v horším nepřátelská. O takových myslitelích - teoreticích pohlcených svou vlastní ironií - si Habermas myslí, že vytvářejí určitou filozofii subjektivity redukovanou ad absurdum.

¹⁷ Viz Foucault „Nietzsche, Genealogy History“ in *Language, Counter - Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), zejm. str.146, 152-153.

¹⁸ Viz Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, přel. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), str. 139 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 166): „Od konce osmáctého století měl diskurs moderny pod stále novými tituly jediné téma: slábnutí etly společenských vazeb, privatizaci a rozdělení - zkrátka deformaci jednostranně racionalizované každodenní praxe, která evokuje potřebu něčeho ekvivalentního sjednocující moci náboženství.“

¹⁹ Ibid., str. 94 (str. 117).

Jeho vlastní reakcí je snaha oslabit Nietzscheho útok na naše náboženské a metafyzické tradice tím, že „filozofii subjektivity“ nahrazuje „filozofií intersubjektivity“ - staré „subjektocentrické pojetí ‚rozumu‘“ společně Kantovi a Nietzschemu nahrazuje tím, čemu říká „komunikativní rozum“. Provádí tu stejný krok jako Sellars - oba filozofové se snaží vykládat rozum spíše jako internalizaci společenských norem než jako zabudovanou součást lidského já. Habermas chce demokratické instituce „založit“, stejně jako v to doufal Kant - ale udělat to lépe, tak, že se jako záštity, pod níž se společnost může stát kosmopolitnější a demokratičtější, dovolává představy „komunikace bez nadvlády“ namísto „úcty k důstojnosti člověka“.

Foucaultova reakce na snahy Habermase, Deweyho a Berlina - na pokusy vybudovat filozofii kolem potřeb demokratické společnosti - je poukaz na nedostatky této společnosti, na to, jak *ne*nechává prostor pro sebeutváření, pro osobní projekty. Stejně jako Habermas a Sellars přijímá Meadův názor, že já je výtvozem společnosti. Narozdíl od nich však není připraven uznat, že já formovaná moderními liberálními společnostmi jsou lepší než ta, která stvořily dřívější civilizace. Velká část Foucaultova díla - podle mého názoru ta nejhodnotnější - ukazuje, jak kulturní asimilace typická pro liberální společnosti uvalila na jejich členy takové druhy útlaku, o nichž se dřívějším předmoderním společnostem ani nesnilo. Foucault ovšem není ochoten vidět v úbytku bolesti kompenzaci takových omezení, stejně jako Nietzsche v něm nebyl ochoten vidět kompenzaci podrážděnosti „otrocké morálky“.

Můj nesouhlas s Foucaultem se rovná tvrzení, že úbytek bolesti tato omezení opravdu kompenzuje. Souhlasím s Habermasem, že Foucaultovo pojetí toho, jak moc formovala naši současnou subjektivitu, „odfiltrává všechna hlediska, podle nichž erotizace a internalizace subjektivní přirozenosti znamenaly také zisk svobody a možnosti vyjádření“.²⁰

20 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 292 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 342). Habermasova námitka odráží námitky Michaela Walzera a Charlese Taylora. Srovnej jejich eseje ve *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986). Podobné námitky uvádím v „Moral Identity and Private Autonomy“, in *Foucault*, ed. Francois Ewald (Paris: Editions du Seuil).

Tvrdím si však, že je daleko důležitější, že současná liberální společnost již nahradila instituce pro svoje zlepšování - pro zdokonalování, které může být trvalé nebezpečí, jaká vidí Foucault. Obávám se ovšem, že západní společenské a politické myšlení by mohlo mít svou poslední *konceptuální* revoluci, které bylo třeba, již za sebou.²¹ Tvrzení J. S. Milla, že vlády by se měly zabývat optimalizací rovnováhy mezi vměšováním do osobních životů a zabráněním utrpení, mi připadá jako opravdu poslední slovo. Odhalování toho, komu se působí utrpení, můžeme ponechat vlivu svobodného tisku, svobodných univerzit a osvíceného veřejného mínění - osvíceného knihovníka jako *Madness and Civilization* a *Discipline and Punish* nebo jako *Germania*, *Black Boy*, *The Road to Wigan Pier* a 1984.

Foucault ovšem s Marxem a Nietzschem sdílí přesvědčení, že jsme zašli příliš daleko, než aby reforma mohla fungovat, že je zapotřebí prudkého utřesení, že naše představivost a vůle jsou tak omezené socializací, které se nám dostalo, že nejsme schopni společnosti, kterou máme nyní, ani navrhnout alternativu.²² Nebyl ochoten si myslet, že mluví jako příslušník *jakéhokoliv* „my“, byl daleko méně než já ochoten říkat „my liberálové“. Tvrdí:

Neodvolávám se k žádnému „my“ - k žádnému z těch „my“, jejichž konsensus, hodnoty a tradice vytvářejí rámec myšlení a definují podmínky, za kterých můžeme potvrdit jeho platnost. Problém je však právě v rozhodnutí, zda je skutečně vhodné postavit se dovnitř „my“, abychom prosazovali principy, které uznáváme, a hodnoty, které přijímáme, nebo zda není spíše nutné vypracovávat tuto otázku budoucí formování nějakého „my“ umožnit.²³

21 To ovšem neznamená, že svět má za sebou poslední *politickou* revoluci, kterou potřeboval. Je obtížné představit si zmenšení krutosti v zemích jako Jižní Afrika, Paraguay a Albánie bez násilné revoluce. V takových zemích je ale otevřená odvaha (jako odvaha vůdců COSATU nebo signatářů Charty 77) významnou ctností, ne tím druhem reflexivních postřehů, který přispívá společenské teorii. Na těchto místech je ten druh „demaskování“, který Foucault tak dobře ovládá, irrelevantní. Moc se tu totiž otevřeně napaňuje a nikdo nemá žádné iluze.

22 Foucault jednou v rozhovoru řekl: „Myslím, že představit si jiný systém znamená rozšířit naši participaci v systému současném“ (*Language, Counter - Memory, Practice*, str. 230).

23 *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), str. 385. Citát je z rozhovoru s Rabinowem.

To je samozřejmě problém. Nesouhlasím však s Foucaultem v tom, že je skutečně nutné vytvářet nějaké nové „my“. Základní bod mého nesouhlasu je přesně v tom, zda „my liberálové“ stačí, nebo nestačí.²⁴

Foucault by neocenil moje tvrzení, že jeho knihy může liberální reformistická politická kultura asimilovat. Myslím, že částečným vysvětlením jeho reakce by bylo, že přes svůj souhlas s Meadem, Sellarsem a Habermasem v tom, že já, lidský subjekt je prostě tím, co z něj dělá kulturní přizpůsobení, stále uvažuje pomocí něčeho hluboko uvnitř lidských bytostí, něčeho, co se kulturním přizpůsobováním deformuje. Jedním z důkazů pro to je, že se Foucault zjevně zdráhá uznat, že (jak budu tvrdit ve čtvrté kapitole) neexistuje nic takového jako „jazyk utlačovaných“. Občas naznačuje, že mluví „za“ duševně nemocného nebo že jeho dílo odkrývá „porobené vědění... bloky historického vědění, které byly přítomné avšak skryty uvnitř stavby funkcionalistické a systematické teorie“.²⁵

Mnoho pasáží z Foucaulta, včetně té výše citované o „my“, ilustruje to, co Bernard Yack nazývá „touhou po totální revoluci“ a „požadavkem, aby naše autonomie byla ztělesněna v našich institucích“.²⁶ Myslím si, že právě takové touhy by se u občanů liberální demokracie měly

24 Souhlasím s Foucaultem v tom, že vytvoření nového my může vzniknout z položení správné otázky. Komunita intelektuálů byla vytvořena v sedmáctém století Galileiho otázkou „Je nějaký pohyb „přirozenější“ než ostatní?“ Jiná byla vytvořena Marxovou otázkou „Je stát něčím víc než výkonným orgánem buržoazie?“ Utváření nových komunit ale není o nic více cílem o sobě než politická revoluce. Rozšiřování rozsahu našeho současného „my“ je na druhé straně jedním ze dvou projektů, které ironický liberál za cíle o sobě považuje. Tím druhým projektem je vynalezení sebe sama. (Ale „cílem o sobě“ míní ovšem pouze „projekt, jehož obranu na základě nekruhového argumentu si nedokážu představit“.)

25 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972 - 77*, ed. Colin Gordon (Brighton: Harvester Press 1980), str. 82. Habermas tuto pasáž komentuje (in *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 279 - 280 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 328)). Souhlasím s ním v tom, že ilustruje Foucaultův pokus vyhybat se sebereferenčním těžkostem tím, že „svou genealogii vyčleňuje ze zbytku lidských věd způsobem, který je slučitelný s fundamentálními předpoklady jeho vlastní teorie“. Souhlasím s ním také, že je to pokus neúspěšný.

26 Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986), str. 385. Yack uvádí velmi dobré důvody pro svoje tvrzení,

omezovat na osobní život. Taková autonomie, jakou hledají sebeutvářející komunity jako Nietzsche, Derrida nebo Foucault, není něčím, co by někdy mohly ztělesňovat společenské instituce. Autonomie není něco, co všichni lidé mají v sobě a co společnost může uvolnit, přestane-li je utlačovat. Je to něco, čeho chtějí určití zvláštní lidé dosáhnout a málokterí skutečně dosahují. Touha po autonomii se netýká liberálního přání odstranit krutost a bolest přání, které Foucault sdílel, přestože nebyl ochoten je takto vyjádřit.

Většina ironiků omezuje toužení po autonomii na soukromou sféru, jako to dělal Proust a jak to měli udělat Nietzsche a Heidegger (jak dokazují v páté kapitole). Foucault se s touto oblastí nespokojil a Habermas ji ignoruje jako bezvýznamnou pro jeho účely. Kompromis, který najdu v této knize, znamená totéž jako tvrdit: „Privatizujte nietzscheovské a sartrovské - foucaultovské snažení o autenticitu a čistotu, abyste neokouzli k politickému postoji, který by vás vedl k přesvědčení, že nějaký společenský cíl je důležitější než odstranění krutosti.“

Tolik tedy k mému nesouhlasu s Foucaultovým pokusem být ironikem, což by byl liberálem. Můj nesouhlas s pokusem Habermase být liberálem, což by byl ironikem, se ozřejmí, jakmile si uvědomíme, jak hluboký odpor by citl k mému tvrzení, že liberální utopie by byla *poetická* kultura. Habermas v své estetické řeči o metafoře, konceptuální novosti a sebeodkrývání vidí nešťastnou zaujatost tím, co on nazývá „svět odkrývající funkcí jazyka“. On rozdíl od jeho „funkce při řešení problémů“ v „nitrosvětské praxi“. Nedůvěřuje velebení této první funkce, jak je nachází u neonietzscheovců, jako jsou Heidegger a Foucault. Za stejně pochybnou považuje i Castoriadovu snahu v *Imaginary Institution of Society* dovolávat se této funkce.²⁷

27 Představa něčeho hluboce lidského, co společnost deformuje, pochází od Rousseaua a vede přes Kantův pokus vidět část lidského já jako vyjmutou z přírody. Sellarsova naturalizace distinkce mezi závazkem a benevolencí nám, podobně jako Meadův názor na já, pomáhá vytrhnout kořeny pokušení typického pro současný radikálníismus chápat „společnost“ jako o sobě odlišťující.

28 Uvedej např. Habermasův komentář k Castoriadisově představě „sebetransparentnosti společnosti, která svůj imaginární počátek neskrývá pod mimosociálními projekcemi a explicitně o sobě ví jako o sebeustavující společnosti“ (*The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 318 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 370)). Habermas mě i Castoriadise kritizuje, že se oddáváme Lebensphilosophie; toto obvinění zhruba znamená, že oba chceme spíše poetizovat než argumentovat racionálně. Můj vlastní (jistě více sympatizující

Habermas je ochoten přijmout kuhnovský argument, že „specifické jazyky vědy a technologie, práva a mravnosti, ekonomie a politologie atd. žijí z oživující moci metaforických tropů“.²⁸ Myslí si však, že já zacházím příliš daleko - nebezpečně daleko - když tvrdím, že „věda a mravnost, ekonomie a politika jsou vydány procesu jazykotvorných protuberancí *přesně stejně* jako umění a filozofie“.²⁹ Chtěl by, aby se „platnost“ odkrývání světa vždy ověřovala nitrosvětskou praxí, aby existovaly *argumentativní* zvyklosti, realizované v „expertních kulturách“, které by se nedaly zvrátit vzrušujícími romantickými objevy nových světů. Víc se bojí takového „romantického“ svržení ustavených institucí, jehož příkladem byli Hitler a Mao než dusivého působení toho, co Dewey nazýval „krustou konvence“ (např. možného dusivého působení tradičního rozdělení „sfér kultury“). Více se bojí těch, kteří jako Foucault chtějí vidět, jak se jejich vlastní autonomie odráží v institucích, než toho, z čeho měl strach právě Foucault - dispozice „expertních kultur“ vykonávat „biomoc“.³⁰

Habermasova odpověď na obojí obavy je nicméně táž. Domnívá se, že nebezpečí z obou stran je možné se vyhnout, pokud se změny ve veřejných institucích a zvyklostech uskutečňují v procesu „komunikace bez nadvlády“. To mi připadá jako dobrá reformulace tradičního liberálního tvrzení, že jediná cesta k odstranění krutosti, která přetrvává ve společenských institucích, spočívá v maximalizaci kvality vzdělání, svobody tisku, možností vzdělávání, možností politicky působit a podobně. Rozdíl mezi Habermasovým pokusem o rekonstrukci nějaké podoby racionalismu a mým tvrzením, že kultura by měla být poetická, se neod-

jíci) názor na Castoriadis viz můj článek „Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future“, *Northwestern University Law Review*.

28 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 209 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 245).

29 Ibid., str. 206 (str. 241). Tímto citátem se Habermas vyrovnává s hlavní myšlenkou mého článku „Deconstruction and Circumvention“, *Critical Inquiry* 11 (1984): 1-23 a tvrdí, že jsem dovolil, aby „střízlivý pragmatismus“ byl zatemněn „nietzscheovským pathosem *Lebensphilosophie*, která prodělala jazykový obrát“.

30 Habermas ovšem nijak nezapomíná na takové nebezpečí, které diagnostikoval jako „kolonizaci životního světa“. (Srovnej jeho *Theory of Communicative Action*, vol. 2, str. 391-396 (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, Bd. 2).)

ráží v žádné neshodě politických názorů. Nerozcházíme se v hodnocení tradičních demokratických institucí, v tom, jaká zlepšení tyto instituce potřebují ani v tom, co to znamená „svoboda od nadvlády“. Rozdíly mezi námi se dotýkají pouze obrazu, jaký by o sobě měla mít demokratická společnost, rétoriky, kterou by měla používat k vyjádření svých nadějí. Na rozdíl od politických neshod s Foucaultem, jsou mé neshody s Habermasem tím, čemu se říká „pouze filozofické“ rozdíly.

Habermas si myslí, že pro demokratickou společnost je podstatné, aby obraz, který o sobě taková společnost má, ztělesňoval univerzalizmus a nějakou podobu racionalismu, osvícenství. Svůj popis „komunikativního rozumu“ pokládá za cestu k aktualizaci racionalismu. Já ani univerzalizmus, ani racionalismus aktualizovat nechci, chci obojí opustit a nahradit něčím jiným. V Habermasově záměně „subjektocentrického rozumu“ „rozumem komunikativním“ tedy vidím jen zavádějící formulaci toho, co se naléhavě snažím říci já: Liberální je taková společnost, která je ochotná nazývat „pravdivým“ (nebo „správným“ či „spravedlivým“) vše, co vznikne jako výsledek nepokřivené komunikace, jakýkoli názor, který vyhraje ve svobodném a otevřeném střetnutí. Tato záměna znamená opuštění obrazu předzjednané harmonie mezi lidským subjektem a předmětem poznání a tedy i opuštění tradiční epistemologicko - metafyzické problematiky.

Habermas je ochoten se většiny této problematiky vzdát, ale dokonce i poté, co tak učinil, neustále trvá na chápání nepokřivené komunikace jako konvergentního procesu a pokládá tuto konvergenci za podmínku „dobré“ takové komunikace. Zbývá neshoda, kterou s Habermasem mám, spočívá v tom, že jeho univerzalizmus nutí, aby takovou konvergenci postavil na místo nedějinného základu, zatímco mně lpění na nahodilosti jazyka nutí k podezíravosti k samotné představě „všeobecné platnosti“, kterou by taková konvergence měla potvrzovat. Habermas chce zachovat tradiční příběh (společný Heglovi a Piercovi) asymptotického přibližování k *foci imaginarii*. Já bych ho chtěl nahradit příběhem rostoucí ochoty žít s pluralitou a přestat vyžadovat všeobecnou platnost. Svobodně dosaženou dohodu chci chápat jako dohodu o tom, jak dosahovat společných cílů (např. předpovídání a řízení chování atomů nebo lidí, vyrovnávání životních šancí, zmenšování krutosti), ale tyto společné cíle bych chtěl vidět na pozadí rostoucího vědomí radikální rozmanitosti osobních cílů, radikálně poetického charak-

teru individuálních životů a pouze poetických základů „vědomí my“, které je za našimi společenskými institucemi.

Moje cesta, jak dosáhnout spravedlnosti pro tvrzení ironiků, jimž Habermas nedůvěřuje - Nietzscheho, Heideggera a Derridy - je opuštění universalismu. Habermas je chápe z hlediska veřejných potřeb. Souhlasím, že jako filozofové *veřejnosti* jsou v lepším případě nepoužitelní a v horším nebezpeční, ale chci trvat na roli, kterou oni a jim podobní mohou hrát v přizpůsobování ironikova vědomí *osobní* identity jeho liberálním nadějím. To jediné, oč tu běží, je však přizpůsobování, nikoli syntéza. Moje „poetická“ kultura se vzdala pokusů o sjednocení toho, jak osobně zachází-me s vlastní konečností, s vědomím povinnosti člověka k jiným lidem.

Pro Habermase je ovšem samo toto rozškatlukování já, toto rozdělení posledního slovníku člověka na dvě nezávislé části, napadnutelné. Takové rozškatlukování mu připadá jako ústupek iracionalismu, jako pokus zaručit práva něčemu „odlišnému od rozumu“. Podle mého názoru je údajný protiklad mezi rozumem a něčím od něho odlišným (např. vášněmi, Nietzscheho vůlí k moci, Heideggerovým Bytím) něco, co můžeme nicméně opustit, opustíme-li pojetí „rozumu“ jako názvu pro uzdravující, smiřující, sjednocující moc - zdroj lidské solidarity. Pokud takový zdroj neexistuje, pokud představa lidské solidarity je prostě výtvar moderní doby vzniklý šťastnou shodou okolností, pak nadále nepotřebujeme, aby pojem „komunikativního rozumu“ nahradil „subjektocentrický rozum“. Nepotřebujeme náboženství nahrazovat filozofickým popisem uzdravující a sjednocující moci, která by dělala práci, kterou dříve dělal Bůh.

Náboženské i filozofické popisy suprahistorického základu nebo konvergence k cíli dějin bych rád nahradil historickým vyprávěním o nástupu liberálních institucí a zvyklostí - institucí a zvyklostí, které byly vytvořeny kvůli zmenšení krutosti, k umožnění vlády souhlasem ovládaných, kvůli tomu, aby komunikace probíhala co možná bez nadvlády. Takové vyprávění by objasnilo, za jakých podmínek by představu pravdy jako korespondence se skutečností mohla postupně nahradit představa pravdy jako toho, co se v průběhu svobodných a otevřených střetnutí stává přesvědčením. Tento posun od epistemologie k politice, od vysvětlování vztahu mezi „rozumem“ a skutečností k vysvětlování toho, jak politická svoboda změnila naše povědomí o tom, k čemu je lidské

Habermas zdržuje. Habermas chce stále trvat na tom, že „transcendentní moment *univerzální* platnosti rozlamuje ve dvě každou provinciálnítu... nárokovaná platnost se liší od společenského oběhu de facto ustavených zvyklostí, a přesto mu slouží jako základna existujícího konsensu.“ Právě tento nárok obecné platnosti činí nepřijatelným to, co jsem nazval „nahodilostí jazyka“, a je nárokem, který by si poetická kultura mé liberální utopie již nekladla. Namísto toho by souhlasila s Deweyem, že „obraznost je ústřední nástroj dobra... umění je mravnější než moralita. Neboť ty jsou buď posvěcením statu quo, nebo směřují k tomu, aby se jím staly... Mravní proroci lidství byli vždy básníci, i když mluvili volným veršem nebo v podobenstvích.“³¹

31 John Dewey, *Art as Experience* (New York: Capricorn Books, 1958), str. 348.

ČÁST II

IRONIE A TEORIE

4

SOUKROMÁ IRONIE A LIBERÁLNÍ NADĚJE

Všichni lidé s sebou nosí soubor slov, která používají k ospravedlnění svého jednání, přesvědčení a životů. Jsou to slova, jimiž formulujeme chválu svých přátel i opovržení našimi nepřáteli, naše dlouhodobé projekty, pochybnosti našeho nejhlubšího já i naše nejvyšší naděje. Jsou to slova, jimiž vyprávíme, někdy prospektivně, někdy retrospektivně, příběh našich životů. Tato slova budu nazývat „posledním slovníkem“ člověka.

Je „poslední“ v tom smyslu, že pokud se zpochybní hodnota těchto slov, nemá jejich uživatel žádné nekruhové argumentativní odvolání. Tato slova jsou tak daleko, jak jen se dá s jazykem zajít - za nimi je pouze bezmocná pasivita nebo hledání útočiště v násilí. Malá část posledního slovníku sestává z nečetných, flexibilních a všudypřítomných termínů, jako „pravdivý“, „dobrý“, „správný“ a „krásný“. Jeho větší část zahrnuje početnější, rigidnější a lokálnější termíny, jako „Kristus“, „Anglie“, „profesní normy“, „slušnost“, „laskavost“, „Revoluce“, „Církev“, „progresivní“, „rigorózní“, „kreativní“. Ty dělají většinu práce.

„Ironika“ definuji jako toho, kdo splňuje tři podmínky: (1) Má neustálé a radikální pochybnosti o posledním slovníku, který v současnosti používá, protože je ovlivněn jinými slovníky, které za poslední pokládají lidé nebo knihy, s nimiž se střetl; (2) uvědomuje si, že argument vyjádřený jeho současným slovníkem nemůže takové pochyby ani podpořit, ani odstranit; (3) pokud o své situaci filozofuje, potom si nemyslí, že jeho slovník je blíž skutečnosti než jiné, že je ve styku s mocí, kterou není on sám. Ironici, kteří mají sklon filozofovat, nechápou volbu mezi

slovníky jako něco, co se odehrává uvnitř neutrálního a univerzálního metaslovníku ani jako pokus proboujet si cestu za fenomény, ke skutečnosti, ale prostě jako rozehrávání nového proti starému.

Takové lidi nazývám „ironiky“, protože poznání, že cokoliv se dá pomocí nového popisu podat jako dobré, nebo špatné a zřeknutí se pokusu formulovat kritéria volby mezi posledními slovníky, je staví do pozice, kterou Sartre nazýval „metastabilní“. Nikdy nejsou schopni brát se docela vážně, protože si vždycky jsou vědomi, že termíny, jimiž se popisují, podléhají změně. Neustále si uvědomují nahodilost a křehkost svých posledních slovníků, a tedy i svých já. Takoví lidé přirozeně přijímají směr myšlení, který rozvíjím v prvních dvou kapitolách této knihy. Pokud jsou to i liberálové, lidé, pro které (podle definice Judith Shklar) „je krutost tou nejhorší věcí, které se dopouštějí“, přijmou přirozeně také názory, které nabízím ve třetí kapitole.

Protikladem ironie je zdravý lidský rozum. Ten je totiž heslem těch, kteří všechno důležité sebevědomě popisují termíny posledního slovníku, jemuž přivykli oni a ti kolem nich. Mít zdravý lidský rozum znamená pokládat za samozřejmé, že výroky formulované v tomto posledním slovníku postačují k popisu a posuzování přesvědčení, jednání a životů těch, kdo používají alternativní poslední slovníky. Lidé hrdí na svůj zdravý rozum budou linii myšlení rozvinutou v první části mé knihy považovat za nechutnou.

Namítneme-li něco proti zdravému rozumu, odpovídají jeho příznivci nejprve zobecněním a výkladem pravidel té jazykové hry, kterou jsou zvyklí hrát (jako někteří řečtí sofisté a Aristoteles ve svých etických spisech). Pokud však žádná fráze formulovaná ve starém slovníku nestačí k uspokojení námítky, potřeba odpovědi vede k ochotě jít za samozřejmosti. V tomto bodě se rozhovor může změnit v sokratovský. Otázka „Co je x ?“ se nyní klade tak, že ji nelze zodpovědět prostě vytvořením paradigmatu x - ovosti. Je tedy možné požadovat definici, esenci.

Klást takové sokratovské požadavky ovšem ještě neznamená stát se ironikem v tom smyslu, jak tento termín používám já. Znamená to pouze stát se „metafyzikem“ v tom smyslu, jak tento termín přejímám od Heideggera. V tomto smyslu je metafyzik ten, kdo chápe otázku „Co je vnitřní přirozenost (např. spravedlnosti, vědy, poznání, Bytí, víry, mrav-

nosti, filozofie)?“ v jejím běžném významu. Předpokládá, že přítomnost termínu v jeho vlastním posledním slovníku zajišťuje, že poukazuje k něčemu, co *má* skutečnou esenci. Metafyzik se neustále drží zdravého rozumu v tom, že se netáže na samozřejmosti, které zahrnuje používání daného posledního slovníku a zejména ne na to, zda existuje jediná trvalá skutečnost, kterou lze nalézt za mnoha dočasnými fenomény. Nepopisuje nově, ale pouze analyzuje staré popisy pomocí jiných starých popisů.

Ironik je naproti tomu nominalista a historista. Myslí si, že vnitřní přirozenost, skutečnou esenci nemá nic. Domnívá se také, že výskyt termínů jako „spravedlivý“, „vědecký“ nebo „rozumný“ v současném posledním slovníku není důvod si myslet, že sokratovské zkoumání esence spravedlnosti, vědy nebo rozumnosti nás dovede někam dál za jazykové hry jeho doby. Svůj čas tráví v obavách nad možností, že byl zasvěcen do špatného kmene, že se naučil hrát špatnou jazykovou hru. Trápí se tím, že proces socializace, který z něho udělal člověka a dal mu jazyk, mu mohl dát nesprávný jazyk, a tak z něho udělat špatného člověka. Nemůže však uvést měřítko špatnosti. Čím víc je tedy puzen k tomu, aby svou situaci artikuloval filozofickými termíny, tím víc si připomíná svoji nezakořeněnost neustálým používáním termínů, jako „Weltanschauung“, „perspektiva“, „dialektika“, „konceptuální rámec“, „historická epocha“, „jazyková hra“, „nový popis“ a „ironie“.

Na to odpovídá metafyzik tím, že takovou řeč nazývá a trvá na tom, že nejde o to, jaký jazyk se používá, ale Metafyzici se domnívají, že lidé svou přirozeností touží po obrazu poznání jako vztahu mezi lidmi a „skutečností“ a představu, že máme potřebu a povinnost do tohoto vztahu vstupovat. Říká nám také, že „skutečnost“, pokud se jí patřičně zeptáme, nám pomůže určit, jaký by měl být náš poslední slovník. Metafyzici tedy věří, že tam vně ve světě existují skutečné esence, které objevit je naše povinnost a které jsou připraveny nám při svém objevování pomáhat. Nevěří, že se dá novým popisem dosáhnout, aby cokoliv vypadalo dobře nebo špatně - nebo, pokud tomu věří, hluboce toho litují a drží se myšlenky, že skutečnost nám pomůže takovým svodům odolat.

Ironici naopak hledání posledního slovníku nechápou (ani trochu) jako

cestu k porozumění něčemu jinému, než je tento slovník. Za úkol diskurzivního myšlení nepovažují *vědění* v jakémkoli smyslu, který se dá vysvětlit pojmy jako „skutečnost“, „skutečná esence“, „objektivní hledisko“ a „korespondence jazyka a skutečnosti“. Nedomnívají se, že jeho úkolem je najít slovník, který něco přesně reprezentuje, transparentní médium. Pro ironiky „poslední slovník“ neznámá „slovník, který umlčuje všechny pochybnosti“ nebo „splňuje naše kritéria konečné platnosti, adekvátnosti nebo optimálnosti“. Reflexe se podle nich neřídí kritérii. Kritéria nejsou podle jejich názoru nic víc než fráze, které kontextuálně definují termíny posledního slovníku používaného v současnosti. Ironici souhlasí s Davidsonem, pokud jde o naši neschopnost vystoupit mimo náš jazyk, abychom ho mohli srovnat s něčím jiným a s Heideggerem, pokud jde o nahodilost a dějinnost tohoto jazyka.

Tato odlišnost vede k jejich odlišným postojům ke knihám. Metafyzici vidí knihovny jako rozdělené podle disciplín, jak to odpovídá různým předmětům vědění. Ironici je vidí rozdělené podle tradic, v nichž každý příslušník zčásti přijímá a zčásti modifikuje slovník autorů, které četl. Ironici považují spisy všech lidí s poetickým nadáním, všech původních duchů, kteří měli talent pro nové popisování - Pythagora, Platona, Milтона, Newtona, Goetha, Kanta, Kierkegaarda, Baudelaira, Darwina, Freuda - za obilí, které se má semlít ve stejném dialektickém mlýně. Naproti tomu metafyzici chtějí začít tím, že si ujasní, kteří z těchto lidí byli básníci, kteří filozofové a kteří vědci. Za podstatné pokládají správné určení žánrů - uspořádání textů vzhledem k předem určenému systému souřadnic, k systému, který naši pozornost jistě obrátí k jasné odlišnosti nároku vědění od ostatních nároků, i kdyby snad nedělal nic jiného. Ironik by se naopak chtěl vyhnout tomu, aby s knihami, které čte, manipuloval s pomocí *jakéhokoli* takového systému (přestože si s ironickou rezignací uvědomuje, že se bez toho sotva může obejít).

Pro metafyzika znamená „filozofie“, vymezená poukazem ke kanonické posloupnosti Platon - Kant, usilování o vědění o určitých - totiž obecných a důležitých - věcech. Pro ironika je takto definovaná „filozofie“ pokusem o používání a rozvíjení určitého předem zvoleného posledního slovníku - slovníku, který se točí kolem rozlišení mezi fenoménem a skutečností. Ještě jednou opakují, že předmětem jejich sporu je nahodilost jazyka - zda to, co zdravý rozum naší kultury sdílí s Plato-

nem a Kantem, je upozornění na to, jaký svět je, nebo je to pouze charakteristický rys diskurzu lidí obývajících určitý úsek časoprostoru. Metafyzik předpokládá, že naše tradice nemůže přinést problémy, které není schopná vyřešit, že slovník, u kterého se ironik obává, že by mohl být pouze „řecký“, „západní“ nebo „buržoazní“, je nástrojem, který nám dovolí dojít k něčemu univerzálnímu. Souhlasí s platonskou teorií rozpomínky v té podobě, jak ji přeformuloval Kierkegaard - že totiž pravdu máme v sobě, že máme zabudovaná kritéria, která nám umožní poznat ten pravý poslední slovník v případě, že ho uslyšíme. Smysl této teorie je v tom, že naše současné poslední slovníky jsou dostatečně blízko tomu správnému, dovolují nám přibližovat se k němu - formulovat premisy, z nichž se vyvodí správný závěr. Metafyzik se domnívá, že přestože ještě nemusíme znát všechny odpovědi, kritéria jejich správnosti již máme. Myslí si tedy, že „správný“ neznámá pouze „vhodný pro ty, kdo mluví tak jako my“, ale má silnější význam - význam „uchopení skutečné esence“.

Pro ironika není předem dáno, že snahy o nalezení posledního slovníku se budou sblížovat. Věty jako „Všichni lidé svou přirozeností touží po vědění“ nebo „Pravda není závislá na lidském rozumu“ jsou pro něho pouze fráze používané k hlásání lokálního posledního slovníku, common sense západu. Ironikem je právě potud, nakolik jeho vlastní poslední slovník takové názory neobsahuje. Jeho popisu toho, co dělá, když hledá lepší poslední slovník, než který používá v současnosti, dominují metafory vytváření spíše než objevování, obměňování a novinek - více než konvergence k něčemu předem přítomnému. O posledních slovnících uvažuje spíše jako o poetických výkonech než jako o plodech pilného zkoumání podle předem formulovaných kritérií.

Protože metafyzici věří, že velkou část „správného“ posledního slovníku již máme a pouze potřebujeme promyslet jeho důsledky, pokládají filozofické zkoumání za záležitost zjišťování vztahů mezi různými frázemi, které kontextuálně definují termíny takového slovníku. Také zjemňování a ujasňování použití termínů považují za záležitost vetkávání těchto frází (intuicí, jak by raději řekli) do průzračného systému. To má dva důsledky. Zaprvé se snaží soustředit na méně početné, flexibilnější a všudypřítomnější položky tohoto slovníku - na slova jako „pravdivý“, „dobrý“, „osoba“ a „objekt“. Čím je totiž termín méně kontrastní, tím

více frází ho bude používat. Za druhé, za paradigma filozofického zkoumání považují logický argument - tedy spíše zjišťování deduktivních vztahů mezi větami než srovnávání slovníků a jejich kladení do kontrastu.

Typická strategie metafyzika je odhalení zdánlivého protikladu mezi dvěma frázemi, dvěma intuitivně samozřejmými větami, a potom návrh rozlišení, které tento protiklad zruší. Metafyzici poté pokračují zasazením tohoto rozdílu do sítě již propojených distinkcí - do filozofické teorie - což původnímu rozlišení odlehčí od části zátěže. Je to stejná metoda výstavby teorií, jakou používají soudci při rozhodování obtížných případů a teologové při interpretaci obtížných textů. Tato činnost je pro metafyzika paradigmatickou racionality. Filozofické teorie pokládá za konvergentní - za sled objevů o přirozenosti takových věcí, jako jsou pravda a osobnost, objevů, které se neustále přibližují tomu, jak věci skutečně jsou, a kulturu jako celek přivádějí blíže k přesné reprezentaci skutečnosti.

Ironik ovšem na posloupnost takových teorií - vzájemně propletených struktur nových distinkcí - pohlíží jako na postupné nevýslovné nahrazování starého slovníku novým. To, co metafyzik nazývá „intuice“, nazývá on „fráze“. Je nakloněn tvrzení, že když se vzdáme staré fráze (např. „Počet biologických druhů je pevný,“ „Lidé se od zvířat liší, protože v sobě mají božskou jiskru“ nebo „Černí nemají žádná práva, která by bílí museli respektovat“) spíše proděláme změnu, než objevíme skutečnost. Když ironik sleduje posloupnost „velkých filozofů“ a interakce mezi jejich myšlením a jeho společenským zasazením, vidí posloupnost změn v jazykových a jiných zvyklostech Evropanů. Zatímco metafyzik považuje Evropany za zvlášť úspěšné při objevování toho, jak věci skutečně jsou, ironik pokládá za zvlášť rychlé proměny obrazu, který o sobě mají, jejich dalšího sebeutváření.

Metafyzik si myslí, že uvádět argumenty pro vlastní napadnutelné názory - argumenty, které by začínaly z relativně nenapadnutelných premis - je prvořadou intelektuální povinností. Ironik se domnívá, že takové argumenty - logické argumenty - jsou svým způsobem docela v pořádku a jsou užitečné jako nástroje výkladu, ale nakonec nejsou ničím víc než způsoby, jak lidi dovést k tomu, aby změnili své zvyklosti, aniž by připustili, že to udělali. Argument, kterému ironik dává přednost, má

dialektickou formu v tom smyslu, že za jednotku přesvědčení považuje slovník a nikoli větu. Jeho metodou je spíše nový popis než dedukce. Ironici se specializují na nové popisování celých oblastí předmětů nebo událostí částečně neologistickým žargonem v naději, že lidé podnítí k tomu, aby tento žargon přijali a rozšiřovali. Ironik doufá, že jakmile dojde používání starých slov v nových významech do konce - nemluvě o slovech docela nových - lidé již nebudou klást otázky formulované starými slovy. Logiku tedy pokládá za služku dialektiky, zatímco metafyzik dialektiku považuje za jakousi rétoriku, která je sama podřadnou náhražkou logiky.

„Dialektiku“ jsem vymezil jako snahu rozehrávat slovníky proti sobě navzájem, nikoli pouze vyvozovat jednu větu z druhé a tedy jako částečnou náhradu dedukce novým popisem. Použil jsem Heglových slov, protože Heglova *Fenomenologii* považuji jak za začátek konce platonsko - kantovské tradice, tak i za vzor ironické schopnosti využívat možnosti masivního nového popisu. Z tohoto hlediska není Heglova takzvaná dialektická metoda argumentativní procedurou ani cestou sjednocování subjektu a objektu, ale prostě literární obratností - obratností v překvapivém proměňování tvarů pomocí hladkých rychlých přechodů od jedné terminologie k druhé.

Místo aby uchovával staré fráze a vytvářel rozlišení, která by je pomáhala udržet pohromadě, měnil Hegel neustále slovník, jímž se staré fráze artikulovaly; namísto budování filozofických teorií a jejich obhajování se vyhýbal diskusi neustálým střídáním slovníků a tedy změnou tématu. Prakticky, ačkoli nikoli teoreticky se vzdal představy dosažení pravdy ve prospěch představy dělat věci nově. Své předchůdce nekritizoval za to, že by jejich tvrzení byla nepravdivá, ale za to, že jejich jazyk byl zastaralý. Objevem takové kritiky se raný Hegel vymanil z platonsko - kantovské posloupnosti a zahájil tradici ironické filozofie, která pokračuje u Nietzscheho, Heideggera a Derridy. To jsou filozofové, kteří své výkony definují spíše vztahem ke svým předchůdcům než svým vztahem k pravdě.

Aktuálnější název pro to, co jsem nazval „dialektikou“, by byl „literární kritika“. V Heglově době ještě bylo možné chápat divadelní hry, básně a romány jako osvěžení něčeho již známého, pokládat literaturu

za služku poznání, krásu za služku pravdy. Pozdní Hegel považoval filozofii za disciplínu, která má před uměním tu přednost, že poznává takovým způsobem, který umění nemá k dispozici. Myslel si ovšem, že tato disciplína, jakmile nyní dosáhla zralosti v podobě jeho absolutního idealismu, by mohla učinit a učiní umění stejně zastaralým jako náboženství. Není však bez ironie a dialektiky, že to, co Hegel skutečně způsobil objevem ironické tradice v rámci filozofie, napomohlo ve filozofii k odstranění kognitivních a metafyzických prvků. Pomohl ji změnit v literární žánr.¹ Praxe mladého Hegla rozrušila možnost té konvergence k pravdě, o níž teoretizoval pozdní Hegel. Velkými komentátory pozdního Hegla jsou autoři jako Heine a Kierkegaard, lidé, kteří s Heglem zacházeli stejně, jako my dnes zacházíme s Blakem, Freudem, D. H. Lawrencem nebo Orwelem.

My, ironici, takové autory nechápeme jako anonymní kanály pravdy, ale jako zkratky určitého posledního slovníku a přesvědčení a tužeb typických pro jeho uživatele. Pozdní Hegel se stal názvem takového slovníku a Kierkegaard a Nietzsche se stali názvy jiných. Když se nám tvrdí, že skutečné životy, které tito lidé žili, měly s knihami a s terminologií, která k nim přivábila naši pozornost, málo společného, odsouváme to stranou. Jména takových lidí považujeme za jména hrdinů jejich knih. Netrápíme se rozlišováním Swifta a *saeva indignatio*, Hegla a Ducha, Nietzscheho a Zarathustry, Marcela Prousta a vyprávěče Marcela nebo Trillinga a Liberální Obraznosti. Nestaráme se o to, zda se těmto autorům podařilo žít podle obrazu, který o sobě měli.² Chceme vědět, zda tyto obrazy máme přijmout - přetvořit sebe docela, nebo zčásti k obrazu těchto lidí. Do zodpovídání této otázky se pouštíme experimentováním

1 Z tohoto hlediska byla analytická filozofie i fenomenologie návratem k předheglovskému, více, či méně kantovskému způsobu myšlení - pokusem zachovat to, co nazývám „metafyzika“, tím, že ji učinily studiem „podmínek možnosti“ média (vědomí, jazyk).

2 Viz Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, str. 234, kde říká, že se nezajímá o „toho nešťastného malého muže, který psal [Nietzscheho knihy]“. Zajímá se spíše (str. 8) o Nietzscheho „úsilí vytvořit ze sebe umělecké dílo, literární postavu, která je také filozofem [což je také] jeho úsilí nabídnout pozitivní názor, aniž by upadl zpět do dogmatické tradice“. Z hlediska, které zastávám, by mohl být Nietzsche prvním filozofem, který vědomě dělal to, co Hegel dělal nevědomě.

se slovníky, které namíchali takoví lidé. Jejich termíny nově popisujeme sebe samy, svou situaci i svoji minulost a výsledky srovnáváme s alternativními novými popisy, které používají slovníky jiných postav. My, ironici, doufáme, že tímto neustálým novým popisováním vytvoříme ta nejlepší já, jaká můžeme stvořit.

Takové srovnávání, toto rozehrávání postav proti sobě navzájem, je hlavní činností, která se dnes skrývá pod termínem „literární kritika“. Vlivní kritici, ti, kteří navrhuji nové kánony - lidé jako Arnold, Pater, Leavis, Eliot, Edmund Wilson, Lionel Trilling, Frank Kermode, Harold Bloom - se nezabývají úkolem vykládat skutečný smysl knih ani hodnotit to, čemu se říkáva jejich „literární hodnota“. Svůj čas věnují spíše tomu, že staví knihy do kontextu jiných knih, postavy do kontextu jiných postav. Děje to se stejně, jako když do kontextu starých přátel a nepřátel umístíme nového přítele či nepřítele. V průběhu tohoto podniku revidujeme své názory jak na to staré, tak i na to nové. Revidujeme současně i svou mravní identitu tím, že revidujeme svůj vlastní poslední slovník. Pro ironiky je literární kritika tím, čím by pro metafyziky mělo být hledání obecných principů morálky.

Pro nás ironiky nemůže jako kritika posledního slovníku sloužit nic než jiný takový slovník, na nový popis neexistuje jiná odpověď než další nový popis. Protože za slovníky není nic, co by posloužilo jako kritérium volby mezi nimi, je kritika záležitostí pozorování toho i onoho obrazu, ale nikoli věcí srovnávání obou obrazů s originálem. Ke kritice nějaké postavy nemůže sloužit nic než jiná postava nebo v případě kultury jiná kultura - postavy a kultury jsou pro nás totiž vtělené slovníky. Pochybnosti o našich charakterech a naší kultuře se dají vyřešit nebo utišit pouze rozšířením naší obeznámenosti. Nejsnáze to lze udělat, čteme-li knihy a ironici tedy věnují více svého času tomu, že k sobě přiřazují knihy než zařazování lidí ze skutečného života. Obávají se, že pokud budou znát pouze lidi ze svého okolí, zůstanou třet ve slovníku, v němž byli vychováni, a proto se snaží seznámit se zvláštními lidmi (Alkibiades, Julien Sorel), se zvláštními rodinami (Karamazovi, Casaubonové) a se zvláštními společenstvími (teutonští rytíři, Nuerové, sungští mandaríni).

Ironici literární kritiky čtou a chápou je jako morální poradce prostě proto, že takoví kritici mají výjimečně široký rozsah obeznámenosti.

Morálními poradci nejsou proto, že mají zvláštní přístup k morální pravdě, ale protože již mnohé prošli. Přečetli víc knih, a jsou proto lépe připraveni, aby nepadli do pastí slovníku nějaké jednotlivé knihy. Ironici zejména doufají, že jim kritici pomohou při provádění takových dialektických výkonů, jakými tak vynikal Hegel. Znamená to, že doufají, že jim kritici nějakou syntézou pomohou i nadále obdivovat knihy, které si prima facie odporují. Rádi bychom současně obdivovali Blakea i Arnolda, Nietzscheho i Milla, Marxe a Baudelaira, Trockého i Eliota, Nabokova i Orwella. Doufáme proto, že nám některý kritik ukáže, jak se dají knihy takových lidí poskládat, aby dohromady vytvořily nádhernou mozaiku. Doufáme, že je kritika dokáže nově popsat tak, že rozšíří kánon a dá nám soubor klasických textů tak bohatý a rozmanitý, jak je to jen možné. Tento úkol rozšiřovat kánon nastupuje - pro ironika - na místo pokusů filozofů morálky vyvážit obecně přijímané mravní názory na jednotlivé případy a obecně přijímané morální principy.³

Je známo, že termín „literární kritika“ se v průběhu našeho století neustále rozšiřoval. Původně znamenal srovnávání a hodnocení her, básní a románů - snad příležitostně s letným pohledem na výtvarné umění. Potom byl rozšířen tak, aby zahrnoval i minulou kritiku (například Drydenovy, Shelleyho, Arnoldovy a Eliotovy prózy, stejně jako jejich poezii). Dále se velmi rychle rozšířil i na knihy, které byly zdrojem kritického slovníku kritiků minulosti nebo jsou zdrojem kritického slovníku současných kritiků. Znamenalo to rozšířit ho na teologii, filozofii, teorii společnosti, reformní politické programy a revoluční manifesty. Zkrátka to znamenalo rozšířit ho na každou knihu, která by snad mohla nabídnout kandidáty pro něčí poslední slovník.

Poté, co se rozsah literární kritiky takhle rozšířil, má samozřejmě stále menší smysl nazývat ji *literární* kritikou. Avšak z nepodstatných historických důvodů, které mají co dělat s tím, jak intelektuálové dostávají

místa na univerzitách, protože předstírají, že se věnují zvláštním akademickým disciplínám, jméno zůstalo. Namísto změny termínu „literární kritika“ v cosi jako „kulturní kritika“ jsme tedy rozšířili slovo „literatura“ tak, aby zahrnovalo vše, co kritizuje literární kritika. Očekávalo se, že literární kritik toho, čemu T. J. Clarke říkal „trockisticko - eliotovská“ kultura New Yorku třicátých a čtyřicátých let, přečetl *Zrazenou Revoluci a Interpretaci snů*, stejně jako *Pustou zemi*, *Man's Hope* a *Americkou tragédii*. V současné orwellovsko - bloomovské kultuře se očekává, že četl *Souostroví Gulag*, *Filozofická zkoumání* a *The Order of Things*, stejně jako *Lolitu* a *Knihu smíchu a zapomnění*. Slovo „literatura“ dnes zahrnuje všechny knihy, které by mohly být morálně relevantní - mohly by případně změnit něčí povědomí o tom, co je možné a důležité. Použití tohoto termínu nemá nic společného s přítomností „literárních kvalit“ v knize. Nyní se namísto objevování a výkladu takových kvalit očekává, že kritik bude napomáhat morální reflexi návrhy, jak revidovat kánon morálních příkladů a poradců, a návrhy, jak uvnitř tohoto kánonu uvolňovat, nebo kde je to nutné, vyostřovat napětí.

Vzestup literární kritiky na výjimečné místo v rámci vysoké kultury demokracií - její postupné a pouze polovědomé převzetí kulturní role dříve postupně nárokované náboženstvím, vědou a filozofií - bylo provázáno nárůstem počtu ironiků oproti metafyzikům mezi intelektuály. To rozšířilo propast mezi intelektuály a veřejností. Metafyzika je totiž vetkána do veřejné rétoriky moderních liberálních společností stejně jako rozdíl mezi morálním a „pouze“ estetickým - rozlišení, které se často využívá k vykázaní „literatury“ na podřízené místo v kultuře a k důkazu tvrzení, že romány a básně se nedotýkají morální reflexe. Zhruba řečeno pokládá rétorika těchto společností za samozřejmou většinu z těch protikladů, o nichž jsem (na začátku třetí kapitoly) tvrdil, že se z nich staly překážky liberální kultury.

Tato situace vedla k obviňování ironických intelektuálů z „nezodpovědnosti“. Některá z těchto obvinění pocházejí od ignorantů, od lidí, kteří nečetli knihy, před nimiž ostatní varují, a kteří pouze instinktivně brání své tradiční role. Mezi ignoranty počítám náboženské fundamentalisty, vědce, kteří jsou uraženi tvrzením, že „vědeckost“ není nejvyšší intelektuální ctností, a filozofy, pro které je článkem víry to, že rozum-

3 Používám zde Rawlsův pojem „reflexivní rovnováha“. Dalo by se říci, že literární kritika se snaží o vytvoření takové rovnováhy mezi vlastními jmény autorů spíše než mezi větami. Jeden z nejsnadnějších způsobů jak vyjádřit rozdíl mezi „analytickou“ a „kontinentální“ filozofií je, že první z nich se zabývá větami a druhá vlastními jmény. Když se kontinentální filozofie objevila na angloamerických katedrách literatury pod maskou „teorie literatury“, nebyl to objev nové metody přístupu, ale pouze připojení dalších jmen (filozofů) k oboru těch, mezi nimiž se hledá rovnováha.

nost vyžaduje rozvíjení obecných mravních principů, jaké formulovali Mill a Kant. Stejně obvinění však vznášejí i autoři, kteří vědí o čem mluví a jejichž názory mají nárok na respekt. Jak jsem již naznačil, nejdůležitější z těchto autorů je Habermas, který vystavěl ucelenou, pečlivě vyargumentovanou polemiku proti těm kritikům osvícenství (např. Adorno, Foucault), u kterých se zdá, že se ke společenským nadějím liberálních společností obracejí zády. Podle Habermasova názoru se Hegel (a Marx) vydali špatným směrem, když trvali na filozofii „subjektivity“ - sebereflexe - namísto pokusu rozvinout filozofii intersubjektivní komunikace.

Jak jsem již řekl ve třetí kapitole, chci proti polemikám, jako je ta Habermasova, hájit ironii i návyk považovat za dominantní intelektuální disciplínu literární kritiku. Tato obrana spočívá v tom, že jasně oddělím soukromé a veřejné. Zatímco Habermas pokládá linii ironického myšlení, která vede od Hegla přes Foucaulta a Derridu, za ničivou pro společenskou naději, já tuto linii považuji za většinou bezvýznamnou pro veřejný život a politické otázky. Ironičtí teoretici jako Hegel, Nietzsche, Foucault a Derrida mi připadají nedocenitelní pro naše pokusy vytvořit si osobní obraz sebe sama, ale skoro zbyteční, když přijde na politiku. Habermas se domnívá, že úkolem filozofie je zajistit nějaké pojítko společnosti, které by nahradilo náboženskou víru, a za nejlepšího kandidáta považuje osvícenské řeči o „universalitě“ a „racionality“. Ironickou kritiku osvícenství a představy racionality proto považuje za uvolňování vazeb mezi členy liberálních společností. Kontextualismus a perspektivismus, za který jsem v předchozích kapitolách velebil Nietzscheho, pokládá za nezodpovědný subjektivismus.

Habermas předpokládá spolu s marxisty a s mnohými z těch, které kritizuje, že skutečný význam filozofického názoru spočívá v jeho politických důsledcích a že poslední referenční rámec, uvnitř kterého lze soudit filozofického, narozdíl od pouze „literárního“ autora, je rámec politický. Pro tradici, v níž Habermas pracuje, je stejně zřejmé, že nejdůležitější je politická filozofie, jako pro analytickou tradici to, že nejdůležitější je filozofie jazyka. Jak jsem však říkal ve třetí kapitole, bylo by lepší vyhnout se chápání filozofie jako „disciplíny“ s „nejdůležitějšími problémy“ nebo společenskou funkcí. Stejně tak by bylo lepší vyhnout se představě, že filozofická reflexe má přirozený počátek - že nějaká z jejích podoblastí předchází ostatní v přirozeném řádu ospravedlnění. Podle ironického názoru, který tu nabízím, totiž nic takového

jako „přirozený“ řád ospravedlnění přesvědčení nebo tužeb není. Neexistuje ani dostatek příležitostí používat rozlišení mezi logikou a rétorikou, mezi filozofií a literaturou nebo mezi rozumnými a nerozumnými metodami změny názorů jiných lidí.⁴ Pokud nemá já žádný střed, potom existují pouze různé možnosti vplétání nových kandidátů do dříve existujících spleť přesvědčení a tužeb. Jediné důležité politické rozlišení v této oblasti je rozdíl mezi použitím síly a přesvědčováním.

Habermas a jiní metafyzici nedůvěřiví k pouze „literární“ koncepci filozofie se domnívají, že liberální politické svobody vyžadují určitou shodu o tom, co je obecně lidské. My ironici, kteří jsme také liberálové, si myslíme, že takové svobody nevyžadují shodu o žádném základnějším tématu než o tom, že ony samy jsou žádoucí. Viděno z tohoto úhlu, je tím jediným, co má význam pro liberální politiku, široce sdílené přesvědčení, že jak jsem řekl ve třetí kapitole: „pravdivým“ nebo „dobrým“ budeme nazývat všechno, co je výsledkem svobodné diskuse - že pokud se postaráme o politickou svobodu, pravda a dobro se už o sebe postarají.

„Svobodná diskuse“ tady neznamená „zbavenou ideologii“, ale prostě takovou diskusi, jaká probíhá, jsou-li tisk, soudnictví, volby a univerzity svobodné, společenské pohyby časté a rychlé, gramotnost všeobecná, vyšší vzdělání běžné a jestliže mír a bohatství zaručují dostatek volného času potřebného k naslouchání spoustě různých lidí a k přemýšlení o tom, co říkají. S Habermasem sdílím pierceovský názor, že jediné obecné pojetí našich kritérií pravdy je to, které se odvolává k „nezkreslené komunikaci“,⁵ ale domnívám se, že se nedá mnoho říci o tom,

4 Tam, kde jsou tyto spleti přesvědčení a tužeb velmi podobné pro velké počty lidí, je užitečné mluvit o „apelu na rozum“ nebo na „logiku“, protože to prostě znamená apelovat na široce sdílený společný základ, připomínat lidem věty, které tvoří část tohoto základu. Obecněji: Všechny tradiční metafyzické distinkce mohou dostat solidní ironický význam sociologizací - jejich chápáním jako rozdílů mezi nahodile existujícími soubory zvyklostí nebo strategiemi používanými v rámci takových zvyklostí a nikoli jako odlišností mezi přirozenými druhy.

5 To neznamená tvrdit, že „pravdivé“ může být definováno jako „to, čemu budeme věřit na konci zkoumání“. Ke kritice této pierceovské doktríny srovnej Michael Williams: „Coherence, Justification and Truth,“ *Review of Metaphysics* 34 (1980): 243-272 a druhou část mého „Pragmatism, Davidson and Truth,“ in Ernest Lepore, ed. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, str. 333-355.

co tu znamená „nezkreslená“ mimo „taková, jakou získáte, máte-li demokratické politické instituce a podmínky k zajištění jejich fungování“.⁶

Společenské pojítka, které by drželo pohromadě ideální liberální společnost, jakou jsem popisoval v minulé kapitole, je jen o málo víc než shoda o tom, že smyslem organizace společnosti je ponechat každému šanci na sebeutváření podle jeho nejlepších schopností a že tento cíl vyžaduje kromě míru a bohatství i standardní „buržoazní svobody“. Toto přesvědčení by nebylo založeno na nějakém názoru na obecně sdílené lidské cíle, lidská práva, povahu racionality, Dobro pro Člověka ani cokoliv jiného. Bylo by to přesvědčení nezaložené na ničem hlubším než na historických skutečnostech, které naznačují, že bez ochrany něčeho takového, jako jsou instituce buržoazní liberální společnosti, by lidé byli méně schopni přičinit se o svá osobní spasení, vytvářet osobní obrazy sebe sama, své spleti přesvědčení a tužeb nově utkávat ve světle toho, s jakými novými lidmi a knihami se náhodou setkají. V takové ideální společnosti by se diskuse o veřejných záležitostech točila kolem toho, (1) jak vyvážit potřeby míru, bohatství a svobody, pokud podmínky vyžadují, aby jeden z těchto cílů byl obětován pro některý z ostatních a (2) jak vyrovnat možnosti k sebeutváření a potom nechat samotné lidi využívat, nebo odmítnout své příležitosti.

Tvrzení, že tohle je jediné společenské pojítka, které liberální společnosti potřebují, se týkají dvě hlavní námitky. První, že pro praktické použití není toto pojítka dost pevné - že (převážně) metafyzická rétorika veřejného života demokracií je nezbytná pro další trvání svobodných institucí. Druhá je, že být liberální ironik - někdo, pro koho je krutost tím nejhorším, čeho se dopouštíme, a nemít žádné metafyzické přesvědčení o tom, co mají všichni lidé společného - je psychologicky nemožné.

První námitka je předpovědí toho, co by se stalo, kdyby v naší veřejné rétorice nahradila metafyziku ironie. Druhá je tvrzením, že rozštěpení mezi veřejným a soukromým, které obhájí, nefunguje: že se nikdo

nemůže rozdělit na soukromého sebetvůrce a veřejného liberála, že táž osoba nemůže být v různých okamžicích Nietzsche i J. S. Mill.

První z těchto námitek chci odmítnout celkem rychle, abych se mohl soustředit na tu druhou. Tato první námitka se rovná předpovědi, že kdyby ve veřejnosti v širším měřítku převážily ironické představy, kdyby protimetafyzické a antiesencialistické názory na povahu morálky, rozumnosti a lidstva byly obecně přijímány, liberální společnosti by to oslabilo a rozložilo. Snad je tato předpověď správná, ale existuje nejméně jeden pádný důvod, proč ji nepovažovat za správnou. Je to analogie s upadáním náboženské víry. Tento úpadek, a zejména úpadek schopnosti lidí brát vážně představu posmrtných odměn liberální společnosti nejen neoslabil, ale naopak je ještě posílil. Mnoho lidí v osmnáctém a devatenáctém století předpovídalo opak. Mysleli si, že víra v nebe je nutná k zajištění mravní síly a společenského pojítka - že má nějaký smysl, aby například ateista přísahal před soudem, že bude mluvit pravdu. Jak se ovšem ukázalo, ochota snášet utrpení kvůli budoucí odměně se dá přenést z individuálních odměn na společenské, z vlastní naděje na ráj na naděje svých vnoučat.⁷

Důvod, proč tento posun posílil liberalismus, je v tom, že zatímco víra v nesmrtelnou duši byla neustále otřásána vědeckými objevy a pokusy filozofů udržet krok s přírodovědou, není jasné, jak by nějaký posun vědeckého nebo filozofického názoru mohl ublížit té společenské naději, jaká charakterizuje moderní liberální společnosti - naděje, že život nakonec bude svobodnější, méně krutý, s více volným časem, bohatší na zboží i zkušenosti nejen pro naše potomky, ale i pro potomky všech ostatních. Jestliže někomu, jehož životu dala tato naděje smysl, řeknete, že filozofové jsou stále ironičtější, pokud jde o skutečnou esenci, objektivitu pravdy a existenci nedějinné lidské přirozenosti, nevzbudíte pravděpodobně mnoho zájmu a ještě méně pravděpodobně způsobíte nějakou škodu. Představa, že liberální společnost drží pohromadě filozofická přesvědčení, mi připadá absurdní. To, co společnost drží pohromadě, jsou společné slovníky a naděje. Slovníky obyčejně parazitují na nadějích - v tom smyslu, že hlavní funkcí slovníků je vyprávění

6 Naproti tomu Habermas a ti, kteří s ním souhlasí, že Ideologiekritik je pro filozofii ústřední, si myslí, že se o tom dá říci docela hodně. Problém spočívá v tom, zda si myslíme, že je možné dát slovu ideologie zajímavý význam - který značí více než „špatná idea“.

7 Hans Blumenberg považuje, a podle mne právem, toto přenesení za ústřední pro rozvoj moderního myšlení a společnosti.

příběhů o budoucích výsledcích, které budou kompenzací současných obětí.

Moderní gramotné světské společnosti závisejí na existenci dostatečně konkrétních, optimistických a přijatelných *politických* scénářů, na rozdíl od scénářů o posmrtné spáse. K udržení společenské naděje je zapotřebí, aby si členové takové společnosti byli schopni vyprávět příběh o tom, jak by se věci mohly zlepšit, a neviděli žádné nepřekonatelné překážky uskutečnění tohoto příběhu. Pokud je v poslední době taková společenská naděje těžší, není to proto, že by vzdělanci zradili, ale proto, že od konce druhé světové války běh událostí ztěžuje vyprávění přesvědčivého příběhu tohoto druhu. Cynické a nad veškerou kritiku povznesené Sovětské impérium, neustálá krátkozrakost a nenasytost přežívajících demokracií a populační exploze hladovějící jižní polokoule způsobují, že problémy, jimž čelili naši rodiče ve třicátých letech - fašismus a nezaměstnanost - vypadají jako téměř zvládnutelné. Lidé, kteří se snaží aktualizovat a přepsat standardní sociálně demokratický scénář o lidské rovnosti, scénář, jaký psali jejich prarodiče kolem přelomu století, nejsou příliš úspěšní. Problémy, u nichž společenští vědci se sklony k metafyzice věří, že jsou způsobeny naší neschopností najít správné teoretické pojítko - filozofii, která dokáže v individualistické a pluralistické společnosti získat široký souhlas - jsou, domnívám se, způsobeny řadou historických nahodilostí. Tyto nahodilosti usnadňují pohled na posledních pár století evropských a amerických dějin - století rostoucích veřejných nadějí a osobní ironie - jako na ostrůvek v čase, obklopený bídou, tyranií a chaosem. Jak říká Orwell: „Zdá se, že demokratické vyhlídky končí ostnatým drátem.“

K tomuto bodu o ztrátě společenské naděje se vrátím, až se v osmé kapitole budu zabývat Orwellem. Prozatím se pouze snažím oddělit veřejnou otázku „Je opuštění metafyziky politicky nebezpečné?“ od osobní otázky „Je ironie slučitelná s vědomím lidské solidarity?“ K tomu mi může pomoci odlišení toho, jak působí nominalismus a historismus v současnosti, v liberální kultuře, jejíž veřejná rétorika - rétorika, v níž se mládež socializuje - je stále metafyzická, od toho, jak by mohly působit v budoucí kultuře, která by si veřejnou rétoriku vypůjčila od nominalistů a historistů. Máme sklon předpokládat, že nominalismus a historismus jsou výlučným vlastnictvím intelektuálů, vysoké kultury a že masy

nemohou být tak blazeované jde-li o jejich poslední slovníky. Vzpomeňme si však, že i ateismus byl kdysi výlučným vlastnictvím intelektuálů.

I v ideální liberální společnosti by intelektuálové byli ironici, přestože neintelektuálové nikoli. Neintelektuálové by ovšem podle zdravého rozumu byli nominalisté a historisté. Pokládali by se tedy za skrz naskrz nahodilé a o nahodilostech, které se jim přiházejí, by neměli nějaké zvláštní pochybnosti. Nebyli by to knihomolové ani by literární kritiky nepovažovali za morální poradce. Podle zdravého rozumu by to však nebyli metafyzici, podobně jako je v bohatých demokraciích stále více ateistů. Nepociťovali by větší potřebu odpovídat na otázky: „Proč jsi liberál? Proč se staráš o ponižování cizinců?“, než pociťoval průměrný křesťan šestnáctého století u otázky: „Proč jsi křesťan?“ nebo než jakou cítí dnes většina lidí u otázky „Jsi spasen?“⁸ Takoví lidé by nepotřebovali oprávnění pro své vědomí lidské solidarity, protože nebyli vychováni, aby hráli jazykovou hru, v níž pro taková přesvědčení požadujeme a dostáváme ospravedlnění. V jejich kultuře se na pochybnosti o veřejné rétorice neodpovídá sokratovským vyžadováním definic a principů, ale deweyovským požadavkem konkrétních alternativ a programů. Taková kultura by mohla být - nakolik mohou říci - stejně sebekritická a oddaná lidské rovnosti jako naše vlastní dobře známá, stále ještě metafyzická liberální kultura - ne-li více.

Ale i když snad mám pravdu v tom, že liberální kultura, jejíž veřejná rétorika by byla nominalistická a historistická, je možná i žádoucí, nemohu pokračovat tvrzením, že by mohla nebo měla existovat kultura, jejíž veřejná rétorika by byla *ironická*. Neumím si představit kulturu, která by svou mládež socializovala tím, že by ji učila o procesu vlastní socializace neustále pochybovat. Ironie mi připadá jako nutně osobní záležitost. Podle mého vymezení se ironik nemůže obejít bez kontrastu mezi posledním slovníkem, který zdědil, a tím, který se snaží vytvořit. Ironie je, ne-li niterně rozzlobená, tedy alespoň reaktivní. Ironici musí mít něco, o čem by mohli pochybovat, něco, čemu by mohli být nepřátelští.

To mně přivádí k druhé z námitek, které jsem uvedl výše. K představě, že na tom, že je někdo ironik, je něco, co ho činí nevhodným k tomu,

8 Nietzsche ironicky řekl: „Demokracie je naturalizované křesťanství.“ (*Will to Power (Der Wille zur Macht)*, no. 215). Odhlédněme od ironie, a měl docela pravdu.

aby byl liberálem, a že pouhé oddělení osobních a veřejných zájmů na překonání tohoto napětí nestačí.

Toto tvrzení se dá učinit přijatelným, řekneme-li, že mezi představou, že společenské uspořádání směřuje k lidské rovnosti, a představou, že lidé jsou prostě vtělené slovníky, existuje napětí alespoň *prima facie*. Představa, že my všichni máme prvořadou povinnost zmenšovat krutost, učinit lidi rovnými s ohledem na jejich vystavenost utrpení, zdánlivě pokládá za samozřejmé, že v lidech je něco, co vyžaduje úctu a ochranu zcela nezávisle na jazyku, kterým mluví. Naznačuje, že to důležité je nejazyková schopnost pociťovat bolest a že rozdíly ve slovníku jsou daleko méně důležité.

Metafyzika - ve smyslu hledání teorií, které uchopí skutečnou podstatu - se snaží najít smysl tvrzení, že lidé jsou něčím víc než spleť přesvědčení a tužeb, která nemá střed. Mnoho lidí považuje takové tvrzení za nezbytné pro liberalismus, protože pokud by muži a ženy nebyli nic víc než soudové postoje - nic víc než přítomnost nebo nepřítomnost schopnosti používat úsloví formulovaná nějakým historicky podmíněným slovníkem - potom by nejen lidská přirozenost, ale i lidská *solidarita* začaly vypadat jako excentrické a pochybné představy. Zdá se totiž, že solidarita se všemi možnými slovníky je nemožná. Metafyzici nám tvrdí, že pokud neexistuje nějaký společný ur-slovník, potom nemáme žádný „důvod“ nebýt krutí k těm, jejichž poslední slovníky jsou velmi nepodobné našim. Univerzalistická etika vypadá jako neslučitelná s ironií prostě proto, že je těžké představit si formulaci takové etiky bez nějakého učení o přirozenosti člověka. Takový poukaz na skutečnou esenci je však antitezí ironie.

Skutečnost, že standardním požadavkem kladeným ironiky jejich společností je větší otevřenost, více prostoru pro sebeutváření, je tedy vyvažována tím, že tento požadavek se zdánlivě vztahuje pouze na svobodu mluvit nějakým ironickým teoretickým metajazykem, který nemá pro člověka na ulici žádný smysl. Snadno si dokážeme představit ironika, který naléhavě žádá více svobody, více volného prostoru pro Baudelaire a Nabokovy, ale ani jedinou myšlenku nevěnuje tomu, oč usiloval Orwell: dostat například víc čerstvého vzduchu do uhelných dolů nebo sejmut z hřbetu proletářů břímě Strany. Vědomí, že spojení mezi ironií a liberalismem je velmi volné a spojení mezi metafyzikou a liberalis-

mem poměrně těsné, je tím, co způsobuje, že lidé nedůvěřují filozofické ironii a literárnímu estétství jako „elitářství“.

Proto autoři jako Nabokov, který vyhláší opovržení „aktuálním brkem“ a směřování k „estetickému ráji“, působí jako mravně pochybení a snad i politicky nebezpeční. Ironičtí filozofové jako Nietzsche a Heidegger působí často stejně, dokonce i když zapomeneme na to, že byli využiti nacisty. Naproti tomu, přestože si uvědomujeme zneužití marxismu bandami hrdlořezů, které si říkají „marxistické vlády“, zneužití křesťanství inkvizicí a Grandrindovo zneužití utilitarismu, nemůžeme se o marxismu, křesťanství a utilitarismu nezmínit s úctou. Byla totiž doba, kdy všechny posloužily lidské svobodě. Není však jasné, zda jí kdy posloužila ironie.

Ironik je typický moderní intelektuál a jedině ty společnosti, které mu dávají svobodu, aby artikuloval svoje nepřátelství, jsou liberální. Je tedy svůdné z toho vyvozovat, že ironici jsou přirozeně protiliberální. Mnoho lidí od Juliána Benda po C. P. Snowa pokládá spojení mezi ironií a antiliberalismem za téměř samozřejmé. Dnes mnoho lidí považuje za samozřejmé, že záliba v „dekonstrukci“ - jedno z hesel ironiků současnosti - je jasným znakem nedostatku morální odpovědnosti. Předpokládají, že známkou morálně důvěryhodného intelektuála je jaksi přímočará, nesebevědomá, transparentní próza - přesně taková, jakou nechce psát žádný sebeutvářející ironik.

Přestože některé z těchto vývodů mohou být mylné a některé z těchto předpokladů nepodložené, přece je na podezření, které ironie vyvolává, něco správného. Ironie, jak jsem ji definoval, vyplývá z vědomí moci nového popisu. Většina lidí však nechce být nově popisována. Chtějí, aby byli bráni tak, jak sami sobě rozumějí - bráni vážně přesně tak, jací jsou a přesně tak, jak mluví. Ironik jim říká, že jazyk, kterým mluví, je k dispozici jemu a jemu podobným. Na tomto tvrzení je něco potenciálně velmi krutého. Nejsnáze lze totiž lidem způsobit trvalou bolest, ponížíme-li je tím, že se věci, které pokládali za nejdůležitější, ukážou jako marné, zastaralé a bezmocné.⁹ Představme si, co se stane, když nejdražší majetek dítěte - ty věcičky, kolem nichž spřádá své fantazie, které ho

9 Srovnej diskusi Judith Shklar o ponižení na str. 37 její *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984) a diskusi Ellen Scarry o využívání ponižení mučitelů v první kapitole *The Body in Pain*.

trochu odlišují od všech ostatních dětí - se označí jako „krámy“ a odhodí. Nebo si představme, co se stane, když se tento majetek zesměšní vedle majetku jiného bohatšího dítěte. Něco podobného se nejspíš děje primitivní kultuře, když je podrobena kulturou pokročilejší. Totéž se někdy stává neintelektuálům v přítomnosti intelektuálů. Jsou to všechno mírnější podoby toho, co se stalo Winstonu Smithovi, když byl zatčen: rozbili jeho těžitko, Julii uhodili do břicha a tím začali proces, který ho měl donutit, aby se popisoval O'Brienovými slovy a ne svými vlastními. Když nově popisující ironik ohrožuje poslední slovník nějakého člověka, a tedy i jeho schopnost porozumět si svými a nikoli jeho termíny, naznačuje mu tím také, že jeho já a jeho svět jsou marné, zastaralé a *bezmocné*. Nový popis často ponižuje.

Povšimněme si však, že nový popis a možné ponížení nejsou pevněji spojeny s ironií než s metafyzikou. Také metafyzik nově popisuje, ale činí to jménem rozumu a nikoli obraznosti. Nový popis je rodový rys intelektuála, ne specifický znak ironika. Proč tedy ironici vzbuzují *zvláštní* odpor? Klíč k odpovědi získáme ze skutečnosti, že metafyzik obvykle svůj nový popis podepře argumentací, či - jak to popisuje ironik - ukrývá svůj nový popis pod pláštěm argumentace. To ale samo o sobě problém neřeší, protože argumentace je vzhledem k liberalismu a antiliberalismu stejně neutrální jako nové popisování. Rozhodující rozdíl je nejspíš v tom, že nabízet argumenty na podporu svého nového popisu je totéž jako tvrdit posluchačům, že jsou *vzdělávání*, namísto pouhého pře-programování - že Pravda již v nich byla a potřebovala pouze vytáhnout na světlo. Nový popis, který se prezentuje jako odkrývání pravého já partnera, právě přirozenosti společného veřejného světa, který sdílají mluvčí i jeho partner, naznačuje, že osoba, která se nově popisuje, získává moc, její moc se nezmenšuje. Tento náznak zesílí, je-li spojen s tvrzením, že dřívější chybné popisování sebe sama mu vnutil svět, tělo, ďábel, učitelé nebo represivní společnost. Konvertita ke křesťanství nebo k marxismu získává pocit, že popisovat se nově je totéž, jako odkrýt své pravé já a své skutečné zájmy. Dochází k přesvědčení, že přijetí tohoto nového popisu je potvrzením spojení s mocí silnější nežli kterákoli z těch, které ho v minulosti utlačovaly.

100 V krátkosti řečeno: metafyzik si myslí, že existuje spojení mezi novým popisem a mocí a že správný nový popis nás může osvobodit. Ironik žádá

podobná ujištění nenabízí. Musí říci, že naše šance na svobodu závisejí na historických nahodilostech, které jsou novými popisy nás samých ovlivňovány pouze příležitostně. Nezná žádnou tak velikou moc, jako je ta, s níž je prý obeznámen metafyzik. Když tvrdí, že jeho nový popis je lepší, nemůže dát termínu „lepší“ tu ujišťující váhu, kterou mu dává metafyzik, když ho vykládá jako „v lepší korespondenci se skutečností“.

Z toho tedy vyvozují, že ironik není obviňován ze sklonu k ponižování, ale z neschopnosti zvětšovat moc. Není žádný důvod, proč by ironik nemohl být liberálem, ale nemůže být „pokrokovým“ a „dynamickým“ liberálem v tom smyslu, jak si to někdy nárokují liberální metafyzici. Nemůže totiž nabídnout stejnou společenskou naději jako oni. Nemůže tvrdit, že přijetí jeho nového popisu vás samých nebo vaši situace vám lépe umožní zdolat síly, které se proti vám shromáždily. Podle jeho pojetí je to záležitost zbraní a štěstí, ne věcí toho, zda máte na své straně pravdu nebo zda jste odhalili „běh dějin“.

Mezi liberálním ironikem a liberálním metafyzikem jsou tedy dva rozdíly. První se týká jejich povědomí o tom, čím pro liberalismus může být nový popis; druhý jejich vědomí spojení mezi veřejnou nadějí a soukromou ironií. První rozdíl je v tom, že ironik si myslí, že liberálním účelům slouží *jedině* ty nové popisy, které odpovídají na otázku: „Co ponižuje?“, zatímco metafyzik chce odpovědět také na otázku: „Proč bych se měl vyhýbat ponižování?“ Liberální metafyzik chce, aby naše *přání být přátelští* bylo podepřeno nějakým důvodem, argumentem, který zahrnuje nový popis nás samotných, který zdůrazní společnou lidskou podstatu jako něco víc než naši společnou schopnost snášet ponížení. Liberální ironik prostě chce, aby se novým popisem rozšířily naše *šance být přátelští*, vyhnout se ponižování druhých. Myslí si, že vnímavost k ponižování je *jediným* společenským pojítkem, které je zapotřebí. Zatímco metafyzik považuje za vlastnost druhých lidí jejich vztah k širší společné moci - např. racionalitě, Bohu, pravdě nebo dějinám - ironik považuje za morálně významnou definici člověka - mravního subjektu - být „něčím, co může být ponižováno“. Jeho vědomí lidské solidarity je založeno na vědomí společného nebezpečí a nikoli na společném vlastnictví nebo sdílené moci.

Co tedy s problémem, o němž jsem mluvil dříve: že lidé chtějí být popisováni podle svého? Jak jsem již naznačil, liberální ironik řeší tento 101

problém tím, že řekne, že je třeba rozlišovat mezi novým popisem pro osobní a veřejné účely. Pro své osobní účely mohu vás a kohokoli jiného nově popsat termíny, které s mým postojem k vašemu skutečnému nebo možnému utrpení nemají nic společného. Moje osobní cíle a ta část mého posledního slovníku, která nemá význam pro mé veřejné jednání, se vás netýkají. Pokud jsem však liberál, potom ta část mého posledního slovníku, která pro takové jednání význam má, po mně vyžaduje, abych si byl vědom všech nejrozumnějších možností ponížení druhých lidí, na které mohu svým jednáním působit. Liberální ironik tedy potřebuje tolik imaginativní obeznamenosti s alternativními posledními slovníky, kolik je jen možné. Nejenom pro svoje poučení, ale také proto, aby porozuměl skutečnému a možnému ponížení lidí, kteří takové alternativní poslední slovníky užívají.

Naproti tomu liberální metafyzik usiluje o poslední slovník s vnitřní a organickou strukturou, takový, jehož střed není rozpolcený rozlišením na veřejné a soukromé, nechce žádnou slátaninu. Myslí si, že uznání toho, že každý chce být chápán tak, jak sám sobě rozumí, nás zavazuje k nalezení nejmenšího společného jmenovatele našich termínů, jediný popis, který postačí jak soukromým, tak i veřejným účelům, sebevymezení i vztahům člověka k ostatním. Modlí se spolu se Sokratem, aby vnitřní a vnější člověk byli jako jeden - aby ironie již nebyla nutná. Má sklon uvěřit spolu s Platónem, že části duše a státu si odpovídají a že rozlišení esenciálního a akcidentálního v duši nám ve státě pomůže odlišit spravedlnost od nespravedlnosti. Takové metafory vyjadřují přesvědčení liberálního metafyzika, že metafyzická veřejná rétorika liberalismu musí zůstat ústřední i pro poslední slovník každého jednotlivého liberála, protože tato jeho část vyjadřuje to, co sdílí se zbytkem lidstva - je to část, která umožňuje solidaritu.¹⁰

10 Habermas se například pokouší zachránit něco z osvícenského racionalismu pomocí „diskurzivní teorie pravdy“, která chce ukázat, že „mravní hledisko“ je „univerzální“ a „nevyjadřuje pouze mravní názory průměrného mužského člena moderní západní společnosti ze středních vrstev“ (Peter Dews, ed., *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* [London: Verso, 1986] (*Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 225)). Pro ironika je skutečnost, že nikdo před vznikem moderních západních společností takové názory neměl pro otázku, zda je má sdílet, zcela irelevantní.

Toto rozlišení mezi ústřední, sdílenou a závaznou částí a okrajovou, osobitou a volitelnou částí ale právě ironik odmítá provést. Myslí si, že ho se zbytkem druhu nespojuje společný jazyk, ale *prostě* vnímavost k bolesti a zejména k té zvláštní bolesti, která lidi odlišuje od zvířat - k ponížení. Podle jeho pojetí není lidská solidarita záležitost podílu na společné pravdě nebo společném cíli, ale společné sobecké naděje, že jeho svět - věcičky kolem, které vetkal do svého posledního slovníku - nebude zničen. Pro veřejné účely nezáleží na tom, zda je poslední slovník každého jednotlivce odlišný, pokud existuje dostatečný přesah, takže každý má nějaká slova, jimiž by vyjádřil, že je žádoucí vstupovat do fantazií jiných lidí stejně jako do svých vlastních. Ale tato přesahující slova - jako „laskavost“, „slušnost“ nebo „důstojnost“ - netvoří slovník, kterého by všichni lidé mohli dosáhnout reflexí své přirozenosti. Výsledkem takové reflexe není nic mimo posílení vědomí možného utrpení. Nevytváří *důvod, proč se starat* o utrpení. Liberálnímu ironikovi nejde o nalezení takového důvodu, ale o ujištění, že si *všimne* utrpení, když k němu dojde. Jeho nadějí je, že tváří v tvář možnosti ponížit někoho s docela odlišným posledním slovníkem nebude svým vlastním slovníkem omezován.

Pro liberálního ironika je pohotovost imaginativní identifikace tím, čím by podle metafyziků měla být výslovně morální motivace - racionalita, láska k Bohu nebo láska k pravdě. Ironik nepokládá touhu předejít skutečnému i možnému ponížení druhých a svou schopnost představit si ho - bez ohledu na rozdíly pohlaví, rasy, kmene a posledního slovníku - za opravdovější, centrálnější nebo „podstatněji lidskou“ než kteroukoli jinou část svého já. Považuje ji ovšem za něco, co stejně jako schopnost sestavovat diferenciální rovnice, vyvstalo v dějinách lidstva pozdě a co je stále ještě spíše lokálním jevem. Je v první řadě spojena s Evropou a Amerikou posledních tří set let. Není spojena s nějakou větší mocí, než jaká je vtělena v konkrétní historické situaci, například se schopností bohatých evropských a amerických demokracií šířit své zvyky do jiných částí světa, se schopností, která se zvětšila určitými nahodilostmi v minulosti a která se určitými, ne tak vzdálenými nahodilostmi zmenšuje.

Zatímco liberální metafyzik se domnívá, že dobrý liberál ví, že určité rozhodující věty jsou pravdivé, liberální ironik si myslí, že dobrý liberál má určité know - how. Zatímco jeden si myslí, že liberální kultura se

soustřeďuje kolem teorie, druhý se domnívá, že se soustřeďuje kolem literatury (ve starším a užším smyslu tohoto termínu - divadelních her, básní, a zejména románů). Jeden si myslí, že úkolem intelektuála je zachovat a ubránit liberalismus tím, že ho podepře nějakými pravdivými větami o širokých tématech, a druhý se domnívá, že to je úkol rozšiřovat naši schopnost poznávat a popisovat nejrůznější věcičky, kolem nichž jednotlivci nebo společenství soustřeďují své fantazie a své životy. Ironik vidí v základních slovech metafyziky, a zejména veřejné rétoriky liberálních demokracií pouhý další z textů, další soubor lidských věcíček. Jeho schopnost porozumět tomu, jaké je soustředit svůj život kolem takových slov, se neliší od jeho schopnosti pochopit, jaké je soustředit svůj život kolem lásky ke Kristu nebo k Velkému Bratrovi. Jeho liberalismus nespočívá v oddanosti těmto konkrétním slovům, ale v jeho schopnosti chápat funkce mnoha různých souborů slov.

Tato rozlišení mi pomáhají objasnit, proč ironická filozofie toho zatím mnoho neudělala, a ani neudělá, pro svobodu a rovnost. Pomáhají však také objasnit, proč „literatura“ (ve starším a užším smyslu) stejně jako etnografie a žurnalistika toho dělají hodně. Jak jsem řekl dříve, bolest je mimojazyková. Je tím, co nás lidi pojí se zvířaty, která neužívají řeč. Proto neexistuje nic takového jako „hlas utlačovaných“ nebo „jazyk obětí“. Jazyk, který oběti užívaly dříve, již nefunguje a ony příliš trpí, než aby daly dohromady nová slova. Úkol, jak převést jejich situaci do jazyka, musí tedy za ně udělat někdo jiný. V tom jsou dobří liberální romanopisec, básník nebo žurnalista. Liberální teoretik obvykle nikoli.

Podezření, že filozofická ironie liberalismu nepomáhá, je docela správné, ale není to proto, že ironická filozofie je nutně krutá. Je to proto, že liberálové začali očekávat, že filozofie bude dělat určitou práci - totiž odpovídat na otázky jako „Proč nebýt krutí?“ a „Proč být laskaví?“ a mají pocit, že každá filozofie, která tento úkol odmítá, krutá být musí. Takové očekávání je ale výsledkem metafyzické výchovy. Když se tohoto očekávání zbavíme, nebudou liberálové po ironické filozofii chtít, aby dělala práci, kterou dělat nemůže, kterou z definice není schopná vykonat.

Metafyzické spojení teoretizování se společenskou nadějí a literatury s osobním zdokonalováním se v ironické liberální kultuře převrací. V liberální metafyzické kultuře se očekávalo, že ty disciplíny, které měly za úkol projít mnoha osobními fenomény k jedině obecné společné skuteč-

nosti - teologie, přírodověda, filozofie - budou lidi spojovat a pomohou tak odstranit krutost. Naproti tomu v ironické kultuře patří tento úkol disciplínám, které se specializují na hutnější popis soukromého a osobitého. Tento úkol, o kterém se předpokládalo, že ho mají naplnit důkazy o společné lidské přirozenosti, musí splnit především romány a etnografie, které zvyšují naši citlivost k bolesti těch, kdo nemluví naším jazykem. Solidaritu je třeba budovat z malých kousků, nelze ji objevit, jak již čeká v podobě nějakého ur-jazyka, který všichni poznáme, jakmile ho uslyšíme.

Naproti tomu v naší stále ironičtější kultuře je filozofie důležitější pro hledání osobního zdokonalení než pro nějaké společenské úkoly. V dalších dvou kapitolách budu tvrdit, že ironičtí filozofové jsou filozofové soukromí - filozofové, kterým jde o posílení ironie nominalistů a historistů. Jejich dílo se nehodí pro veřejné účely, pro liberály *qua* liberály je bez užitku. V kapitolách 7 a 8 nabídnu příklady, jak mohou romanopisci udělat něco společensky užitečného - pomoci nám všimnout si zdrojů krutosti v nás samotných a toho, že se vyskytuje i v oblastech, kde jsme si jí nevšimli.

SEBEUTVÁŘENÍ A AFILIACE: PROUST, NIETZSCHE A HEIDEGGER

Abych ilustroval své tvrzení, že teorie se pro ironiky stala prostředkem k osobnímu zdokonalování spíše než k lidské solidaritě, budu mluvit o některých typických postavách ironické teorie: mladém Heglovi, Nietzsche, Heideggerovi a Derridovi. Budu používat slova „teoretik“ a nikoli „filozof“, protože etymologie slova „teorie“ mi dává některé potřebné konotace a vyhýbá se jiným, které nemohu potřebovat. Lidé, o nichž budu mluvit, si nemyslí, že existuje něco jako „moudrost“ v jakémkoli smyslu, který by Platon uznal. Termín „milovník moudrosti“ tedy působí nepatřičně. *Theoria* však vzbuzuje představu přehlížení širokého úseku krajiny z velké vzdálenosti, a to právě takoví lidé dělají. Všichni se specializují na to, jak zaujmout určitý odstup a ze široka přehlédnout to, co Heidegger nazýval „tradice západní metafyziky“ - a čemu já říkám „platonsko - kantovský kánon“.

Položky v tomto kánonu, díla velkých metafyziků, jsou klasické pokusy o to, zhlédnout všechno najednou a vcelku. Snaha metafyziků povznést se nad mnohost fenoménů v naději, že se z této výšky zjeví neočekávaná jednota, příznak toho, že zhlédli něco *skutečného*, něco, co stojí za fenomény a vytváří je. Naproti tomu ironický kánon, kterým se chci zabývat, je sérií ohlédnutí za snahou metafyziků o povznesení k těmto výšinám, řadou pokusů zhlédnout jednotu, která je jejím základem. Ironický teoretik nedůvěřuje metafyzické metafoře pohledu visle dolů. Nahrazuje ji historistickou metaforou zpětného pohledu na minulost podél horizontální osy. To, na co se ohlíží, nejsou věci vůbec, ale velmi zvláštní lidé, kteří píšou velmi zvláštní knihy. Tématem ironické

teorie je teorie metafyzická. Pro ironického teoretika je příběh lásky k nějaké nedějinné moudrosti a víry v ní příběhem postupných pokusů o objevení posledního slovníku, který není pouhým posledním slovníkem jednotlivého filozofa, ale posledním slovníkem v každém ohledu - slovníku, který není jen osobitým historickým výtvozem, ale posledním slovem, k němuž směřovalo bádání i dějiny, slovem, které činí další bádání i dějiny zbytečnými.

Cílem ironické teorie je pochopit metafyzické nutkání - nutkání teoretizovat - natolik, že se ho člověk naprosto zbaví. Ironická teorie je tedy žebřík, který má být odhozen, jakmile člověk objeví, co jeho předchůdce pohánělo k teoretizování.¹ To poslední, co by ironický teoretik chtěl nebo potřeboval, je teorie ironie. Nezabývá se tím, že by sobě a svým kolegům ironikům opatřoval metodu, platformu nebo založení. Dělá pouze to, co dělají všichni ironici - pokouší se dosáhnout autonomie. Snaží se vymanit ze zděděných nahodilostí a vytvořit si své vlastní, vymanit se ze starého posledního slovníku a vytvořit si takový, který by byl jenom jeho. Rodovým znakem ironiků je, že nedoufají v utišení pochybností o svých poslední slovnících něčím mocnějším, než jsou oni sami. Znamená to, že jejich kritérium řešení pochybností - jejich měřítkem osobní dokonalosti - je autonomie a nikoli afiliace k cizí moci. Jediné, čím ironici můžou měřit svůj úspěch, je minulost - ne žít podle ní,

1 Moto ironickému teoretizování dal pozdní Heidegger, když svoji přednášku z roku 1962 „Zeit und Sein“ uzavřel slovy „Ohled k metafyzice stále převažuje dokonce i v záměru metafyziku překonat. Naším úkolem je proto ustát ve všem překonávání a metafyziku ponechat jí samé“ (*On Time and Being*, přel. Joan Stambaugh [New York: Harper & Row, 1972], str. 24 (*Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, str. 51)). Heidegger je si živě vědom možnosti, která se nakonec uskutečnila v Derridově díle - že se s ním bude zacházet stejně jako on sám zacházel s Nietzsche, jako s dalším (posledním) stupněm žebříku, který musí být odvržen. K příkladům tohoto vědomí srovnej jeho vyvrácení „francouzské“ představy, že jeho dílo je pokračováním Heglova, a odmítnutí toho, že existuje něco takového jako „Heideggerova filozofie“ („Summary of a Seminar.“ *ibid.*, str. 48 (str. 51)). Srovnej také pasáž o nebezpečí, že slova jsou považována za upozornění a znaky (*Winke und Gebärde*), chápány jako pojmy, jako nástroje pro uchopení něčeho jiného, než jsou samy (*Zeichen und Chiffren*) (*On the Way to Language*, přel. Peter Hertz [New York: Harper & Row, 1971], str. 24-27 (*Unterwegs zur Sprache*, Neske: Pfullingen 1959, str. 115 ff.)).

ale popisovat ji svými vlastními termíny a tedy být schopen říci: „Tak jsem to chtěl.“

Rodovým úkolem ironika je to, co Coleridge doporučoval velkému a původnímu básníkovi: stvořit vkus, podle něhož bude posuzován. Ale soudcem, kterého má na mysli ironik, je on sám. Chce být schopen shrnout svůj život podle svého. Dokonalý život v sobě bude zahrnovat ujištění, že alespoň poslední z jeho posledních slovníků je naprosto *jeho*. Specifickou diferencí, která vymezuje ironického *teoretika*, je prostě to, že jeho minulost spočívá v určité, poměrně úzce vymezené literární tradici - zhruba řečeno v platonsko - kantovském kánonu a poznámkách k němu. To, co ironik hledá, je nový popis tohoto kánonu, který mu dovolí uniknout moci, kterou ho ovládá - zlomení kouzla, kterému propadl, protože knihy tohoto kánonu četl. (Řečeno metafyzicky, a tedy zavádějícím způsobem: Ironik chce objevit tajné, pravé, magické jméno filozofie - jméno, jehož užívání změní filozofii z jeho pána v jeho služebníka.) Vztah ironického teoretika ke zbytku ironické kultury není na rozdíl od vztahu metafyzika ke zbytku metafyzické kultury vztahem abstraktního ke konkrétnímu, obecného problému ke zvláštním případům. Je prostě záležitostí toho, které konkrétní věci bere ironicky - které položky vytvářejí relevantní minulost. Minulost, to jsou pro ironika knihy, které naznačují, že by mohlo existovat něco takového jako neironizovatelný slovník - slovník, který by nebylo možné nahradit novým popisem. Ironického teoretika je možné považovat za literárního kritika, který se specializuje na takové knihy - na tento konkrétní literární žánr.

V naší stále ironičtější kultuře se často citují dva příklady těch, kdo dosáhli dokonalosti, jakou popisoval Coleridge: Proust a Nietzsche. Alexander Nehamas ve své poslední knize o Nietzsche obě postavy spojuje. Poukazuje na to, že neměli společné jenom to, že svůj život strávili tím, že zděděné nahodilosti nahrazovali svými vlastními, ale i to, že si také právě takto rozuměli. Oba si byli vědomi, že samotný proces sebeutváření je záležitost nahodilostí, jichž si nemohou být zcela vědomi, ale ani jeden se netrápil metafyzickými otázkami vztahu mezi svobodou a determinismem. Proust i Nietzsche jsou vzoroví nemetafyzici, protože se tak zřejmě starali jen o to, jak vypadají sami před sebou, a ne jak vypadají před vesmírem. Zatímco však Proust metafyziku pokládal pou-

ze za jednu z mnoha podob života, pro Nietzscheho byla obsesí. Nietzsche nejen nebyl metafyzik, ale byl to i protimetafyzický teoretik.

Nehamas cituje pasáž, v níž Proustův vypravěč tvrdí, že věří:

... že při tvorbě uměleckého díla nejsme nijak svobodni, nevolíme si, jak ho uděláme, existuje předem a my jsme tedy povinni - protože je současně nutné i skryté - dělat to, co bychom museli udělat, kdyby bylo přírodním zákonem, to znamená objevit je.

Komentuje ji takto:

Ale tento objev, který {Proust} výslovně popisuje jako „odhalení našeho pravého života“, je možné udělat jenom v samotném procesu tvorby uměleckého díla, které jej popisuje a konstituuje. Dvojznačný vztah mezi objevováním a tvorbou, který přesně ladí s Nietzscheho názorem, také dokonale zachycuje napětí v samotné představě možnosti stát se tím, kým člověk skutečně je.²

Ve významu, který jí dal Nietzsche, neznamená výraz „kým člověk právě je“ to, „kým celou dobu byl“, ale „kým se sám stal během vytváření vkusu, podle kterého se nakonec sám posuzuje“. Termín „nakonec“ je ovšem zavádějící. Naznačuje nějaké předem určené místo spočinutí. Proces uvědomování si vlastních příčin jejich popisováním však musí pokračovat i v okamžiku smrti. Poslední popis sebe sama na smrtelné posteli bude mít příčiny, na jejichž nové popsání už nebude čas. Bude diktován přírodním zákonem, který již člověk nemá čas objevit (na který však jednou narazí jeho silní, obdivující kritici).

Metafyzik jako Sartre může ironikovo úsilí o dokonalost pokládat za „marnou vášeň“, ale ironik jako Nietzsche nebo Proust si bude myslet, že tato fráze mívá rozhodující problém. Téma marnosti by vyvstalo, pouze kdyby se člověk snažil překonat čas, náhodu a popisování sebe sama objevem něčeho mocnějšího, než je cokoli z nich. Pro Nietzscheho a Prousta ovšem *nic* mocnějšího nebo důležitějšího než popis sebe sama neexistuje. Nesnaží se čas a náhodu překonat, ale využít. Jsou si zcela vědomi toho, že to, co se počítá jako řešení, dokonalost nebo autonomie, bude vždy výsledkem toho, kdy člověk náhodou zemře nebo se

zblázní. Důsledkem této relativity však není marnost. Není totiž žádné veliké tajemství, v jehož objevení ironik doufá a před jehož objevem by mohl zemřít nebo padnout. Jsou pouze smrtelné věcičky, které má nově uspořádávat novým popisováním. Kdyby byl živ nebo zdrav déle, bylo by více materiálu, který má uspořádat, a tedy i různých nových popisů, ale nikdy by to nebyl ten pravý popis. Přestože totiž důsledný ironik může užívat pojem „lepšího popisu“, nemá žádné kritérium jak ho aplikovat a pojem „správný popis“ tedy používat nemůže. Ve své neschopnosti stát se *être-en soi* tedy nevidí žádnou marnost. Skutečnost, že nikdy nechtěl být jediný nebo aspoň nechtěl chtít být jediný, je právě tím, čím se liší od metafyzika.

Přes tyto podobnosti je mezi Proustem a Nietzschem rozhodující rozdíl a ten je pro moje účely klíčový. Proustův projekt má málo společného s politikou; veřejné záležitosti používá stejně jako Nabokov pouze jako místní kolorit. Naproti tomu Nietzsche často mluví, jako kdyby měl nějaké společenské poslání, jako by měl názory, které mají význam pro veřejné jednání - názory příznačně protiliberální. Ale jako také v Heideggerově případě, tento antiliberalismus působí nahodile a osobitě - zdá se, že takové sebeutváření, jehož modely jsou Nietzsche a Heidegger, nemá nic zvlášť společného s otázkami sociální politiky. Myslím si, že srovnání obou s Proustem může napomoci osvětlení situace a podepřít tak tvrzení z konce čtvrté kapitoly, že totiž poslední slovník ironika by se měl rozštěpit na velkou soukromou a malou veřejnou část, na oblasti, které k sobě nemají žádný zvláštní vztah.

Jako první hrubé vymezení rozdílu mezi Proustem a Nietzschem můžeme zaznamenat, že Proust se stal tím, kým je, díky tomu, že reagoval na lidi a nově je popisoval - na skutečné, živé lidi z masa a krve, se kterými se setkal - zatímco Nietzsche nově popisoval a reagoval na lidi, se kterými se setkal v knihách. Oba se chtěli stvořit tím, že psali vyprávění o lidech, kteří nabízeli jejich popisy; chtěli dosáhnout autonomie pomocí nového popisování zdrojů heteronomních popisů. Ale Nietzscheho vyprávění - vyprávění shrnuté v části „Jak se ‚Pravdivý svět‘ stal bajkou“ v *Soumraku model* - nepopisuje postavy, ale slovníky, za jejichž zkratky slouží určitá slavná jména.

110 Rozdíl mezi lidmi a myšlenkami je ovšem pouze povrchní. Důležité je, že zatímco lidé, se kterými se setkával Proust, lidé, kteří popisovali

jeho a které on popisoval ve svých knihách - rodiče, služební, rodinní přátelé, spolužáci, vévodkyně, nakladatelé, milenci - jsou pouze sbírkou, jsou to pouze lidé, na které Proust náhodou narazil. Naproti tomu slovníky, kterými se zabývá Nietzsche, jsou dialekticky propojeny, navzájem k sobě niterně vztaženy. Není to náhodná sbírka, ale dialektický proces, který slouží k popisu života někoho mnohem většího nežli Friedrich Nietzsche. Jméno, které Nietzsche nejčastěji dává této postavě, je „Evropa“. Do života Evropy, narodil od Nietzscheho života náhoda nezasahuje. Stejně jako u raného Hegla ve *Fenomenologii ducha* a v Heideggerově *Dějinách Bytí* není v tomto vyprávění místo pro náhodilost.

Evropa, Duch a Bytí nejsou pouhé shluky nahodilostí, výtvořů náhodných střetnutí - to, čím byl, jak dobře věděl, sám Proust. Tento vynález hrdiny, který je větší než oni sami a vzhledem k jehož kariéře vymezují svůj vlastní význam, je tím, co Hegla, Nietzscheho a Heideggera odlišuje od Prousta a dělá z nich spíše *teoretiky* než romanopisce: lidi, kteří namísto vytváření něčeho malého vzhlíží k něčemu velikému. Přestože jsou to opravdoví ironici a nemetafyzici, nejsou tito autoři ještě plnokrevní nominalisté, protože se nespokojují s uspořádáváním maličkostí. Chtějí také popisovat něco velikého.

Tím se jejich vyprávění liší od *Hledání ztraceného času*. Proustův román je sítí drobných, navzájem se oživujících nahodilostí. Vypravěč se nemusel nikdy znovu setkat s magdalénkou. Nedávno zchudlý princ z Guermantů se nemusel oženit s Madame Verdurin a mohl si najít nějakou jinou bohatou dědičku. Takové nahodilosti mají smysl pouze zpětně - a mají odlišný smysl v každém novém popisu. Ve vyprávěních ironické teorie však Platon *musí* ustoupit svatému Pavlovi a křesťanství *musí* ustoupit osvícenství. Po Kantovi *musí* následovat Hegel a po Heglovi Marx. Proto je ironická teorie tak zrádná, tolik podléhá sebeklamu. Je to jeden z důvodů, proč každý nový teoretik obviňuje své předchůdce, že byli převlečení metafyzici.

Ironická teorie musí být formálně vyprávění, protože ironikovi jeho nominalismus a historismus nedovoluje, aby si myslel, že jeho dílo zakládá vztah ke skutečné esenci; může založit pouze vztah k minulosti. Na rozdíl od jiných forem ironického psaní - a zejména narodil od ironického románu, jehož typickým příkladem je Proust - to však není vztah

k osobité minulosti autora, ale k širší minulosti, k minulosti druhu, rasy, kultury. Není to vztah k různorodé sbírce nahodilých skutečností, ale k říši možného, k říši, kterou prochází hrdina v nadživotní velikosti, a možnosti cestou postupně vyčerpává. Šťastnou náhodou dosáhla kultura konce této palety možností právě v době, kdy se vypravěč sám narodil.

Postavy, které používám jako vzory ironického teoretizování - Hegel *Fenomenologie*, Nietzsche *Soumraku model* a Heidegger „*Dopisu o humanismu*“ - mají jedno společné: představu, že něco (dějiny, západní člověk, metafyzika - něco dost významného, aby to mělo osud) vyčerpalo svoje možnosti. Nyní je tedy třeba všechno obnovit. Nezajímá je pouze obnova sebe sama. Chtějí obnovit také tuto velikou věc a jejich vlastní autonomie bude vedlejším produktem této veliké obnovy. Chtějí něco vznešeného a nevyslovitelného, ne pouze něco krásného a nového - chtějí něco nesouměřitelného s minulostí, nejen se minulosti znovu zmocnit nějakým novým uspořádáním a popisem. Nechtějí pouze vyslovitelnou a relativní krásu nového uspořádání, ale nevyslovitelnou a absolutní vznešenost Zcela Jiného; chtějí Totální Revoluci.³ Potřebují vidět svou minulost jako nesouměřitelnou se vším, za co se minulost sama považovala. Ironické romanopisce naproti tomu nezajímá nesouměřitelnost. Spokojují se s pouhou odlišností. Osobní autonomie lze dosáhnout i takovým novým popisem vlastní minulosti, který minulost nenapadl. Nevyžaduje tu apokalyptickou novost, kterou si žádá ironická teorie. Ironik, který není teoretik, se nebude trápit myšlenkou, že jeho vlastní nové popisy minulosti budou materiálem pro nové popisy jeho následovníků; jeho postoj k následovníkům je prostě „Hodně štěstí!“ Ironický teoretik si však žádné následovníky neumí představit, protože je prorokem nové éry, éry v níž termíny používané v minulosti nebudou mít žádné využití.

Ke konci čtvrté kapitoly jsem řekl, že ironického liberála nezajímá moc, ale dokonalost. Ironický teoretik ovšem stále ještě chce tu moc, která pochází z úzkého vztahu k někomu velmi velikému; je to jeden z důvodů, proč zřídka kdy bývá liberálem. Nietzscheho nadčlověk má s Heglovým světovým duchem a Heideggerovým Bytím společnou dualitu, jaká se připisuje Kristovi: je zcela člověkem, ale ve svém nevyslo-

vitelném aspektu zcela Bohem. Křesťanské učení o vtělení bylo nezbytné pro Heglovo pochopení vlastního projektu a zase se vynořuje, když si Nietzsche začíná představovat sám sebe jako Antikrista, a opět, když Heidegger, bývalý jezuitský novic, začíná popisovat Bytí jako nekonečně laskavé a Zcela Jiné.

Také Prousta zajímala moc, ne však nalezení někoho většího, než je sám, někoho, koho by mohl ztělesňovat nebo oslavovat. Jediné, co chtěl, bylo vymanit se z područí konečných sil tím, že jasně ukáže jejich omezenost. Nechtěl se s mocí přátelit ani se zmocňovat druhých, ale prostě se osvobodit od popisů jeho já, které nabízeli lidé, se kterými se setkal. Nechtěl být pouze postavou, o níž si tito lidé mysleli, že jí je - být zmrazen v rámu fotografie brané z perspektivy jiného člověka. Měl strach z toho, že by byl, podle Sartrových slov, očima druhého proměněn ve věc (například „tvrdým pohledem“ St. Loupa nebo Charlusovým „záhadně upřeným pohledem“).⁴ Jeho metoda jak se zbavit takových lidí - jak dosáhnout autonomie - byla nově popisovat ty, kdo popisovali jeho. Načrtával je ze spousty různých perspektiv - a zvláště v mnoha různých údobích - a tak ukázal, že stanovisko žádného z těchto lidí není výsadní. Proust dosáhl autonomie tak, že si vysvětlil, proč ostatní nejsou autority, ale prostě spolu-nahodilosti. Popisoval je nově jako produkty cizích postojů k nim, stejně jako on sám byl výsledkem jejich postojů k němu.

Na konci svého života a románu Proust ukázal, co udělal s časem, který měl k dispozici, a ukázal, co čas udělal těmto lidem. Napsal knihu, a tedy stvořil své já - autora této knihy - které tihle lidé nedokázali předpovídat ani si je představit. Stal se pro lidi, které znal, právě takovou autoritou, jakou by v obavách jeho mladšího já mohli být oni pro něj. Tento výkon mu dovolil opustit samotnou představu autority a spolu s ní i myšlenku, že existuje výsadní hledisko, z něhož by se dal on sám nebo kdokoli jiný popisovat. To mu umožnilo odbýt pokrčením ramen celou představu afiliace s vyšší mocí - té afiliace, kterou Charlus nabízel Marcelovi při jejich prvním setkání a kterou metafyzici tradičně nabízejí svým čtenářům - afiliace určené k tomu, aby se jejich epigon cítil jako ztělesněná Všemohoucnost.

4 *Remembrance of Things Past*, přel. Charles Scott - Moncrief (New York: Random House, 1934), vol. 1, str. 571, 576.

Proust udělal z autorit, se kterými se setkal, postavy časové a konečné tím, že je považoval za výtvary nahodilých okolností. Stejně jako Nietzsche se zbavil strachu, že by mohla existovat předem daná pravda o něm samém, jeho pravá esence, kterou by druzí mohli objevit. Proust to však byl schopný udělat, aniž by si nárokoval znalost pravdy, která zůstala skrytá autoritám z jeho mládí. Podařilo se mu demaskovat autoritu, aniž by jako autoritu kladl sebe sama, odhalit ambice mocných, aniž by je sdílel. Z autoritativních postav neudělal konečné tím, že by objevil, čím „skutečně“ jsou, ale tím, že pozoroval, jak se z nich stávají jiní lidé, než byli dříve, sledoval, jak vypadají nově popsány podle jiných autorit, které proti nim rozehrával. Důsledkem celého tohoto zkonečňování bylo, že se Proust přestal stydět za svou konečnost. Nahodilost ovládl tím, že ji uznal, a tím se osvobodil od strachu, že by nahodilostí, se kterými se setkával, mohly být něčím víc než jen pouhé nahodilosti. Ostatní lidi změnil ze svých soudců v spolutrpitele a uspěl tak při vytváření vkusu, podle kterého soudil sám sebe.

Nietzsche se podobně jako Proust a mladý Hegel těšil ze svého nadání k novým popisům, ze své schopnosti pohybovat se tam a zpět mezi protikladnými popisy stejné situace. Všichni tři byli schopní se tvářit, jako kdyby v jednom sporu stáli současně na obou stranách, zatímco ve skutečnosti měnili perspektivu a tím i spor v problém následných odpovědí. Všichni tři vychutnávali změny, které přináší čas. Nietzsche rád ukazoval, že prý všechno, co se kdy podávalo jako hypotéza o „člověku“, není „v podstatě nic víc než výpověď o člověku ve velmi omezeném časovém rozpětí“.⁵ Obecněji řečeno, ukazoval, že každý popis je relativní vzhledem k potřebám určité historicky podmíněné situace. On i mladý Hegel využívali tuto techniku k tomu, aby velké mrtvé filozofy - veliké autory nových popisů, které ironik, zabývá-li se filozofií, musí sám nově popisovat a tedy překonávat, pokud se jim chce dostat na roveň a ne zůstat jejich epigonem - učinili konečnými.

Tato strategie, když ji používají teoretici a ne romanopisci, působí zřejmý problém - problém, který Heglovi komentátoři shrnují frází „konec dějin“. Pokud se někdo vymezuje pomocí vlastní původnosti tváří v tvář řadě předchůdců a je hrdý na to, že je schopen popsat je nově a ještě

úplněji a radikálněji, než se popisovali navzájem, začne nakonec klást otázku: „A kdo bude nově popisovat mě?“ Teoretik chce *vidět* spíše než *uspořádávat*, spíše se vznést nad než manipulovat, a proto se musí starat o takzvaný problém sebereferece - o problém, jak vysvětlit nebyvalý úspěch svého popisování pomocí své vlastní teorie. Chce objasnit, že nikdo se nad něho nemůže povznést tak, jako se on vznesl nad všechny ostatní, protože říše možností je nyní vyčerpána. Nezbyvá takřikajíc žádný dialektický prostor, jímž by se dalo stoupat; je tedy tam, kam až může myšlení dojít. Otázka: „Proč si mám myslet a jak bych mohl tvrdit, že nové popisování končí mnou?“ se dá také chápat jako otázka: „Jak mám zakončit svou knihu?“ *Fenomenologie ducha* končí dvojznačnou poznámkou. Její poslední řádky se dají interpretovat buď jako začátek nekonečné budoucnosti, nebo jako přehled hotového příběhu. Jak je ale známo, končí některé z Heglových pozdějších knih poznámkou: „A tak se Německo stalo nejvyšším národem a dějiny došly ke Konci.“

Kierkegaard řekl, že kdyby Hegel svou *Wissenschaft der Logik* uvedl větou: „Toto je pouze myšlenkový experiment“, byl by největším myslitelem, který kdy žil.⁷ Zařazení této poznámky by prokázalo Heglovo pochopení vlastní konečnosti i konečnosti všech ostatních. Heglovo úsilí o autonomii by se tak stalo osobním a Hegel by tak odmítl pokušení domnívat se, že dosáhl spojení s něčím větším. Věřit, že se Hegel záměrně zdržoval spekulací o tom, který národ nastoupí po Německu a který filozof nastoupí po něm, protože své vědomí vlastní konečnosti chtěl dokázat tím, čemu Kierkegaard říká „nepřímá komunikace“ - ironickými gesty namísto tvrzení - by bylo milosrdné a příjemné, ačkoli nepodložené důkazy. Bylo by pěkné si myslet, že záměrně - jako výzvu pro své následovníky - nechal budoucnost otevřenou, aby s ním udělali to, co on udělal se svými předchůdci, ne jako arogantní předpoklad, že udělat něco dalšího již není možné. Ale ať už je to s Heglem jakkoli, pro-

6 *Přednášky k dějinám filozofie* končí tím, čím začínala *Fenomenologie*, Heglovou *Aufhebung* Fichteho a Schellinga a tvrzením, že Duch, který nyní o sobě ví, že je absolutní „dosáhl svého cíle.“

7 Kierkegaardův *Deník*, citovaný (bez uvedení stránky) Waltrem Lowriem v jeho poznámkách ke Kierkegaardovi, *Concluding Unscientific Postscript*, přel. David Swenson a Walter Lowrie (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1968), str. 558.

blém toho, jak činit druhé konečnými a současně ukazovat vědomí vlastní konečnosti - splnit to, co Kierkegaard požadoval po Heglovi - je výzvou ironické teorii. Je to problém, jak překonat autoritu bez nároku na ni. Tento problém je ironickým protikladem metafyzické otázky, jak překonat zlom mezi fenoménem a skutečností, časem a věčností, jazykem a ne-jazykem.

Neteoretici, jako je Proust, takový problém nemají. Vypravěč *Hledání ztraceného času* by se nezneklidňoval otázkou: „Kdo nově popíše mně?“ Jeho práce totiž končí, jakmile uspořádal události svého života podle vlastního řádu, vytvořil vzor ze všech maličkostí - Gilberty a hlohu, barvy oken v kapli Guermantů, zvuku jména „Guermantes“, dvou procházek, věží, které si zdánlivě vyměňují místo. Ví, že tento vzor by byl odlišný, kdyby zemřel dříve, nebo později, protože maličkostí, které by do něj bylo třeba zasadit, by bylo více, nebo méně. O to však nejde. Proustův problém není v tom, jak zabránit tomu, aby byl *aufgehoben*. Krása, protože je závislá na formování mnohosti, je samozřejmě pomíjivá. Bude totiž pravděpodobně zničena, když se k této mnohosti přidají nové prvky. Krása vyžaduje rámec a smrt jí tento rámec zajistí.

Vznešenost naproti tomu není pomíjivá, relační, reaktivní ani konečná. Ironický teoretik je narozdíl od ironického romanopisce v neustálém pokušení usilovat nejen o krásu ale i o vznešenost. Z tohoto důvodu je v neustálém pokušení znovu propadnout metafyzice, usilovat o velikou skrytou skutečnost namísto vzorce fenoménů - upozorňovat na někoho většího než je sám (nazývaného „Evropa“, „dějiny“ nebo „Bytí“,) někoho, koho zosobňuje. Vznešenost není syntéza rozmanitosti, a tedy se jí nedá docílit novým popisem časového sledu událostí. Usilovat o vznešenost znamená snažit se vytvořit vzor z celé říše *možností*, ne jenom z drobných nahodilých skutečností. Od doby Kanta má metafyzické úsilí o vznešenost podobu pokusů o formulování „nutných podmínek všech možných *x*“. Když filozofové dělají takové transcendentální pokusy, začínají hrát o větší sázky než o tu osobní autonomii a dokonalost, jakých dosáhl Proust.

Teoreticky Nietzsche tuto kantovskou hru nehraje. V praxi však zraňuje svůj perspektivismus a nominalismus, právě když tvrdí, že vidí nejen jinak, ale i hlouběji, že nejenom reaguje, ale je i svobodný. Myslí si, že ho před touto zradou zachrání historismus, ale není tomu tak. Dělá si

totiž zálusk na dějinnou vznešenost, na budoucnost, která přerušila všechny vztahy s minulostí, a tedy s novým filozofickým popisem minulosti může být spojena pouze negací. Zatímco Kant a Platon tuto vznešenost rozumně umístili zcela mimo čas, Nietzsche a Heidegger tento trik nemohou použít. Musí zůstat v čase a domnívat se, že je od zbytku času dělí nějaká rozhodující událost.

Toto hledání dějinné vznešenosti - blízkosti k událostem, jako je uzavření trhliny mezi subjektem a objektem, příchod nadčlověka nebo konec metafyziky - vede Hegla, Nietzscheho a Heideggera k tomu, že si představují sami sebe v roli „posledního filozofa“. Pokus stavět se do této polohy je pokusem psát něco, co znemožňuje, aby byl člověk popisován jinak než podle svého - aby se stal prvkem v krásném vzoru někoho jiného, další z maličkostí. Snažit se o vznešenost neznamená jenom snažit se o vytvoření vkusu, podle kterého se člověk posuzuje, ale i znemožnit všem ostatním, aby soudili podle jiného vkusu. Proust by byl docela spokojený s myšlenkou, že by se mohl stát prvkem v krásných vzorech jiných lidí. Těšilo ho představovat si, že by pro nějakého svého následovníka mohl hrát stejnou roli, jakou pro něho sehrál některý z jeho předchůdců - řekněme Balzac nebo Saint-Simon. To je ovšem někdy víc, než může ironický teoretik jako Nietzsche unést.

Povšimněme si rozporu mezi Nietzscheho obranou „perspektivismu“ a jeho polemikou s „reaktivností“. Dokud se zabývá relativizací a historizací svých předchůdců, spokojuje se Nietzsche s tím, že je nově popisuje jako tkáně vztahů k historickým událostem, společenským podmínkám, jejich předchůdcům atd. V takových okamžicích je věrný svému přesvědčení, že já není substance a že celou představu „substance“ - něčeho, co není možné podříditi perspektivismu, protože to má skutečnou esenci, vlastní výsadní hledisko - bychom měli opustit. Ale v jiných okamžicích na svůj perspektivismus docela zapomíná - když si představuje nadčlověka, který by nebyl pouhou změti osobitých reakcí na minulé podněty, ale *čistým* sebeutvářením, čistou spontaneitou. Když začne vysvětlovat, jak se stát krásným, odlišným a nepodobným všemu, co kdy existovalo, potom mluví o lidských já, jako by to byly zásobárny toho, čemu říká „vůle k moci“. Nadčlověk jí má nesmírnou zásobu a Nietzscheho vlastní zásoba je nejspíš také docela slušně velká. Nietzscheho perspektivista se zajímá o nalezení hlediska, z něhož by pohlížel na zdě-

děné perspektivy tak, aby zahlédl nádherný vzor. Tento Nietzsche se dá přetvořit tak, jak to podle Prousta dělá Nehamas; je možné ho uvidět tak, jak se stvořil jako autor svých knih. Ale Nietzscheho jako teoretika vůle k moci - Nietzscheho, kterého Heidegger napadá jako „posledního metafyzika“ - zajímá stejně jako Heideggera to, aby se dostal za všechny perspektivy. Chce vznešenost, ne pouhou krásu.

Kdyby byl Nietzsche schopen uvažovat o kánonu filozofů stejně, jako Proust uvažoval o lidech, které náhodou potkal, nebyl by v pokušení stát se teoretikem, neusiloval by o vznešenost, unikl by Heideggerově kritice a splnil by očekávání Kierkegaarda i Nehamase. Nebyl by Kierkegaardem bez křesťanství, nezůstal by sebevědomě „estetický“ v Kierkegaardově smyslu slova. Kdyby zůstal věrný svému perspektivismu a antiesencialismu, vyhnul by se pokušení, kterému podlehl Hegel. Je to pokušení myslet si, že když objevíte, jak své předchůdce podřadit nějaké obecné představě, objevíte něco víc než jejich nový popis - popis, který se ukazuje jako užitečný pro vaše vlastní sebeutváření. Když z toho dále vyvozujete, že jste objevili, jak se od těchto předchůdců úplně odlišit, jak dělat něco docela jiného, než dělali oni, pak se dopouštíte toho, čemu Heidegger říkal „znovupropadnutí metafyzice“. Teď si totiž nárokujete, že žádný z popisů, které lze použít na ně, nelze použít na vás - že jste od nich oddělení propastí. Chováte se, jako kdyby člověk novým popisováním svých předchůdců vstoupil do vztahu s nějakou od něho odlišnou mocí - s něčím, co se píše s velkým písmenem: Bytím, Pravdou, Dějinami, Absolutním věděním nebo Vůlí k moci. To chtěl říci Heidegger, když Nietzscheho nazval „pouze převráceným platonikem“. Stejně nutkání k afiliaci, jaké vedlo Platona k zvěčnění „Bytí“, přivedlo Nietzscheho k úsilí o spojení s „Děním“ a „Mocí“.

Proust žádné takové pokušení neměl. Na konci svého života zjistil, že se ohlíží podél časové osy a sleduje, jak barvy, zvuky, věci a lidé zapadají na své místo podle jeho nejnovějšího popisu. Nedomníval se, že shlíží na posloupnost časových událostí, jako kdyby vystoupil z perspektivního do ne-perspektivního modu popisování. *Theoria* nebyla součástí jeho ambice; byl to perspektivista, který se nemusí starat o to, zda je perspektivismus správná teorie. Z Proustova příkladu tedy vyvozují poučení, že romány jsou pro vyjádření poznání relativity a nahodilosti autoritativních postav bezpečnější médium než teorie. Romány jsou to-

tiž obvykle o lidech - o něčem, co je, narozdíl od obecných představ a posledních slovníků, docela zřejmě časově vázané a zasazené do tkáně nahodilostí. Románové postavy stárnou a umírají - samozřejmě se podílejí na konečnost knih, v nichž se objevují. Nejsme proto v pokušení domnívat se, že jsme zaujali postoj ke všem *možným* postavám, zaujmeme-li postoj k postavám románu. Naproti tomu knihy, které jsou o představách, dokonce i když je napsali historisté jako Hegel a Nietzsche, působí spíš jako popisy věčných vztahů mezi věčnými předměty, než jako genealogické zprávy o původu posledních slovníků, které by ukazovaly, jak takové slovníky vznikají z náhodných setkání tím, že někdo do někoho náhodou vrazil.⁸

Kontrast mezi Proustem a Nietzschem, jak jsem ho načrtl, vyvolává ústřední problém, o jehož vyřešení se snažil Heidegger: jak totiž můžeme psát historické vyprávění o metafyzice - posloupnosti pokusů o objevení nového popisu minulosti, který by už budoucnost nemohla nově popsat - aniž bychom se sami stali metafyziky? Jak můžeme vyprávět historické vyprávění, které končí u nás, aniž bychom se zesměšili tak jako Hegel? Jak je možné být teoretikem - psát vyprávění spíše o představách než o lidech - který si nenárokují vznešenost, jakou jeho vyprávění vylučuje?

Přestože Nietzsche stále mluví o „novém dni“, „nové cestě“, „nové duši“ a „novém člověku“, jeho dychtivost prolomit omezení kladená minulostí někdy zmírňuje to, že si kajícně uvědomuje, jak si Hegel natloukl zadek, a obecněji i povědomí o nevýhodách, které má pro život příliš mnoho historického vědomí. Je si vědom, že ten, kdo se chce vytvořit znovu, nemůže si dovolit být příliš apolinský. Zejména nemůže napodobovat Kantův pokus přehlédnout shora celou říši možností. Představa pevné, neměnné „říše možností“ se totiž dá těžko sloučit s myšlenkou, že by člověk mohl svými silami tuto říši rozšiřovat - nejen zaujmout své místo v předem určeném schématu, ale změnit toto schéma. Ironický teoretik má dilema: buďto tvrdit, že uskutečnil poslední ote-

8 Existují samozřejmě romány jako *Doktor Faust* Thomase Manna, ve kterých postavy jsou pouze oblečené obecnosti. Forma románu sama vnímání kontingence nezajišťuje. Pouze trochu ztěžuje se tomuto vnímání vyhnout.

vřenou možnost, nebo že stvořil nejen novou skutečnost, ale i nové možnosti. Požadavky teorie ho nutí, aby tvrdil to první, požadavky sebeutváření aby tvrdil to druhé.

Nietzsche, to je zamotaná instruktivní studie napětí mezi těmito dvěma požadavky - vypětí, které Nietzscheho neomezenému smyslu pro humor působila snaha vidět se světově dějinně - napětí stupňovaného touhou být někým naprosto novým a zjištěním, že tato ambice je již docela staromódní. Je to však vážný Heidegger, kdo nám o tomto napětí říká nejvíc. Byl, co se tohoto dilematu týče, daleko rozpačitější a výmluvnější než Hegel i Nietzsche, bylo pro něj obsesí. Tvrzení, že jeho řešení se postupně v průběhu třicátých let stalo Heideggerovým ústředním zájmem, není příliš přehnané.

V polovině dvacátých let Heidegger ještě mohl svůj problém - jak se stát ironickým teoretikem - bez rozpaků promítat na něco většího („Dasein“) tím, že „vinu“ (v hlubším „ontologickém“ smyslu) ztotožnil se skutečností, že se člověk sám nestvořil. Říká nám: „Pobyt jako takový je vinen.“ Pobyt je totiž neustále pronásledován „hlasem svědomí“, který mu připomíná, že je „stíhán“ vlastní nestálostí [*Unheimlichkeit*], nestálostí, která je „základním charakterem Bytí ve světě, přestože je v každodennosti zakryta“.⁹ Autenticita je uznání této nestálosti. Dosahují jí pouze ti, kdo poznají, že jsou „vrženi“ - uznají, že nemohou (alespoň *ještě* nemohou) říci minulosti: „Tak jsem to chtěl“.

Pro Heideggera - raného i pozdního - jsou zvyklosti, kterých se člověk účastní, a zejména jazyk, poslední slovník, kterého užívá, tím, co člověk je. Tento slovník totiž určuje, co se dá považovat za možný projekt. Tvrzení, že Pobyt je vinen, znamená, že mluví jazykem někoho jiného a žije tedy ve světě, který nestvořil - ve světě, který právě z tohoto důvo-

du není jeho *Heim*. Je vinen proto, že jeho poslední slovník je tím, do čeho byl vržen - je to jazyk, kterým náhodou mluvili lidé, mezi nimiž vyrůstal. Většina lidí by se proto necítila vina, ale lidé, kteří s Heglem, Proustem a Heideggerem sdílejí určité nadání a ambice, *ano*. Nejjednodušší odpověď na otázku: „Co Heidegger míní slovem ‚Pobyt‘?“ je tedy: „lidi jako je on sám“ - lidi, kteří nemohou snést myšlenku, že nejsou vlastními tvůrci. Jsou to lidé, kteří ihned chápou smysl Blakeova vyhlášení: „Musím stvořit Systém, nebo se stanu otrokem jiného Člověka.“¹⁰ Nebo přesněji řečeno, takoví lidé jsou „autentický Pobyt“ - Pobyt, který ví, že je Pobyt, že pouze *nahodile* je tam, kde je, a mluví tak, jak mluví.

Zdá se, že si Heidegger, když psal *Bytí a čas*, vážně myslel, že realizuje transcendentální projekt, podává totiž přesný seznam „ontologických“ podmínek pouze „ontických“ stavů. Zdá se, že byl opravdu přesvědčen, že běžné nálady a životní plány neintelektuálů jsou „založeny“ schopností lidí, jako je on sám nebo Blake, dispozicí k naprosto odlišným úzkostem a plánům. (S vážnou tváří nám třeba tvrdí, že „vina“, jak byla vymezena výše, je podmínkou možnosti například toho, že se cítíte provinile, protože jste ještě nevrátili dlužné peníze.) Stejně jako se zdá, že Kant se nikdy neptal sám sebe, jak je při omezeních lidského poznání, jaká rozeznává *Kritika čistého rozumu*, možné zaujmout „transcendentální stanovisko“, z něhož údajně měla být napsána, ani Heidegger se v tomto období nedotýká otázky metodologické sebereference. Nikdy se neptá, jak je možná „ontologie“, jejímž vytvářením se zabýval, platili její důsledky.

Těmito poznámkami o nedostatku rozpaků se nesnažím pošpinit Heideggerovu ranou (vnitřně nekonzistentní, kvapně napsanou a brilantně původní) knihu. Heidegger koneckonců nebyl první filozof, který svou osobitou duchovní situací pokládal za esenci toho, co to znamená být člověkem. (První jasný případ takového filozofa je Platon, první západní filozof, jehož díla se dochovala.) Poukazují spíše na to, že Heidegger měl v průběhu třicátých let výborné důvody pro to, aby přestal používat slova Pobyt, „ontologie“ a „fenomenologie“

9 Viz *Sein und Zeit*, 15. vyd. (Tuebingen: Max Niemeyer, 1979), str. 285: „Das Dasein als solche ist schuldig.“ Srovnej str. 277: „Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins“ a str. 274: „Ruf der Gewissens“ (který se u pozdního Heideggera objevuje jako *Stimme des Seins*). Dobrý rozbor těchto pasáží *Sein und Zeit* podává John Richardson, *Existential Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 1986), str. 128-135. Richardson říká (str. 132): „Nemožnost úplného sebestvoření, toto vědomí, že nikdy nemůžeme být, příčinou sebe sama“, je první nicota [Nichtigkeit - Heideggerův výraz pro nedokonalost, která nás činí vinými] v tom, co Heidegger nazývá ‚vinou‘.“

10 *Jerusalem*, tabule 10, řádka 20. Další řádka zní: „Nebudu Zdůvodňovat a Srovnávat; moje práce je Tvořit.“

a aby přestal mluvit o „podmínkách možnosti“ různých dobře známých citů a situací. Měl výborný důvod, aby přestal mluvit tak, jako kdyby jeho tématem bylo něco jako „to, jací hluboko ve svém nitru skutečně jsou všichni lidé“ a začal výslovně mluvit o tom, co ho skutečně trápí: o svém konkrétním osobním závazku k určitým filozofům minulosti, o svém strachu, že by ho jejich slovníky mohly zotročit, o své hrůze z toho, že by se mu nikdy nemuselo podařit stvořit sebe sama.

Od doby, kdy se začal zcela věnovat Nietzsche, (jemuž v *Bytí a čas* věnoval sotva jediný pohled) se Heidegger až do své smrti soustřeďuje na otázku: „Jak se vyhnout tomu, abych se stal metafyzikem, další z poznámek k Platonovi?“ První odpověď na tuto otázku, kterou nám nabízí, je změna označení toho, co chce psát, z „fenomenologické ontologie“ na „dějiny Bytí“ - historii pár tuctů myslitelů, lidí, kteří stvořili sami sebe a následující epochy světa tím, že byli ztělesněním nového „porozumění Bytí“ (*Seinsverständnis*). Všichni takoví myslitelé byli metafyzici v tom, že se odvolávali k nějaké podobě řeckého rozlišení mezi jevem a skutečností. Všichni si mysleli, že se přibližují k něčemu (ke Skutečnosti), co je již očekává. Dokonce i Nietzsche, chápaný jako (a na tom Heidegger trvá) teoretik vůle k moci jakožto poslední skutečnosti, byl metafyzik - i když „poslední metafyzik“, protože provedl poslední zbývající transformaci Platona, jeho převrácení, takže Skutečností učinil to, co Platon označoval jako Jev.¹¹

11 Habermas považuje posun od „fenomenologické ontologie“ k „dějinám Bytí“ za důsledek toho, jak se Heidegger zapletl s nacisty. V *The Philosophical Discourse of Modernity (Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985) říká: „Mám podezření, že Heidegger mohl svoji cestu k temporální *Ursprungsphilosophie* pozdního období najít pouze díky své dočasné identifikaci s Národně socialistickým hnutím - jehož vnitřní pravdu a velikost dosvědčoval ještě v roce 1935“ (str. 155 (str. 185)). Dále tvrdí, že Heidegger chtěl ze své slepoty k povaze nacistického hnutí obvinít „sublimované dějiny povznesené k nejvyšším výšinám ontologie. Tak se zrodil koncept dějin Bytí“ (str. 159 (str. 189)). Velká část příběhu, který Heidegger ve třicátých a čtyřicátých letech o dějinách Bytí vypráví, však měla svou předzvěst v jeho přednáškách o „Základních problémech fenomenologie“ z roku 1927 a pravděpodobně by tvořila druhou část *Bytí a čas*, kdyby tato kniha byla někdy dokončena. Mám podezření, že by k „obratu“ došlo, i kdyby na-

Tento nový popis minulosti a zvláště Nietzscheho - tento popis západu jako místa, kde se platonismus převrátil a skončil jako vůle k moci - Heideggerovi dovolil, aby sám sebe vykreslil jako myslitele nového druhu. Nechtěl být ani metafyzikem, ani ironikem, ale spojit výhody obou. Spoustu času strávil snahou dát termínu „metafyzika“ ten pejorativní význam, který od něho převzal Derrida a zpopularizoval ho - v tomto smyslu ho používám v této knize. Spoustu času však strávil i v opovržení estétskou a pragmatickou lehkomyšlností ironiků. Myslel si o nich, že jsou to diletantští tlachalové, kterým chybí hluboká vážnost velkých metafyziků - jejich zvláštní vztah k Bytí. Jako schwarzwaldský nádeník měl hluboce zakořeněnou nechuť k severoněmeckým kosmopolitním mandarinům. Jakožto filozof chápal vzestup ironických intelektuálů - z nichž mnozí byli Židé - jako příznak degenerace toho, co nazýval „věkem obrazu světa“. Ironickou kulturu našeho století, vysokou kulturu, jejíž ústřední postavy jsou Proust a Freud, považoval za pouhé ne-Myslíci sebeuspokojování pometafyzického nihilismu. Chtěl tedy najít možnost jak nebýt ani metafyzikem, ani estétem. Metafyziku

cisté moc nikdy nezískali a i Heideggerovi se ani nesnilo o tom, že by se stal Hitlerovou *eminence grise*.

Důležitým rysem dějin Bytí, který ve dvacátých letech *není* přítomen, je tvrzení, že „vyčerpává své možnosti“ s Nietzsche. Mám proto tušení, že rozhodující detaily „sublimovaných dějin pozdvižených k výšinám ontologie“ nebyly stanoveny toho dne, kdy se Heidegger sám sebe zeptal: „Jak budu před dějinami vypadat ve své nacistické uniformě?“ ale spíš toho dne, kdy se sám sebe zeptal „Uvidí mě dějiny pouze jako dalšího z Nietzscheho žáků?“ Habermas má jistě pravdu v tom, že Heidegger potřeboval najít pro svůj nacismus nějakou omluvu a že sebeočistění (na-prosto nepřesvědčivě) vetkal do příběhu, který dál vyprávěl. Podle mého názoru je to ale příběh, který by napsal stejně, i kdyby toho, za co se musel omlouvat, bylo méně.

Co se týká obecné otázky vztahu mezi Heideggerovým myšlením a nacismem, jsem přesvědčen, že se tu nedá říci o mnoho více, než že jeden z nejoriginálnějších myslitelů století měl náhodou docela špatný charakter. Byl to ten druh člověka, který je kvůli svým vlastním ambicím schopen zradit své židovské kolegy a potom dokáže zapomenout, co udělal. Pokud ovšem zastáváme pojetí že já nemá střed, jak jsem uvedl v druhé kapitole, jsme připraveni považovat vztah mezi rozumovými a mravními ctnostmi i vztah mezi autorovými knihami a ostanými součástmi jeho života za nahodilé.

chtěl namísto prostého smetení se stolu (jako to udělali Proust a Freud) považovat za pravé a osudové určení Evropy. Chtěl však také trvat na tom, že metafyzika, a tedy i Evropa, jsou na svém konci, protože - teď když byl Platon převrácen naruby - metafyzika vyčerpala svoje možnosti.

Heidegger tento úkol kladl jako nutnost pracovat v určitém posledním slovníku a přitom tento slovník současně jaksi „dávat do závorek“ - uchovávat vážnost jeho konečnosti a současně ho nechat, aby vyjádřil vlastní nahodilost. Chtěl vybudovat slovník, který by se neustále rozebíral a současně se stále bral vážně. K tomuto problému poukazoval Heglův a Nietzscheho historický perspektivismus, ale Hegel ztratil směr tím, že mluvil, jako kdyby Absolutní vědění čekalo za rohem a jazyk byl pouze postradatelný „prostředek“, který nahradí konečná jednota Subjektu a Objektu. Nietzsche nás naopak podvedl v tom, že nadčlověk se prý nějak obejde bez *všech* slovníků. Vágně naznačuje, že dítě, které v Zarathustrově podobenství přemůže lva (který zase přemohl velblouda), bude nějak mít všechny výhody myšlení a žádnou z nevýhod mluvení konkrétním jazykem.

Je třeba uznat, že Heidegger problém nemíjí. Když musí přiznat barvu, tak pro nejazykovou nevyslovitelnost neopouští nominalismus. Namísto toho dělá odvážný a urážlivý návrh toho, čím by mohla být filozofie ve věku ironie. V *Bytí a čas* je věta, která, jak myslím, popisuje jeho ambice jak před, tak i po jeho *Kehre*: „Posledním úkolem filozofie je uchovávat *silu nejelementárnějších slov*, jimiž se vyjadřuje Pobyť, a zabránit, aby ji běžné porozumění nesnížilo na úroveň oné nepochopitelnosti, která působí... jako zdroj pseudoprotblémů“ (*Being and Time*, str. 262).

První soubor kandidátů na „nejelementárnější slova“, který nám Heidegger nabídl, byla slova jako *Dasein*, *Sorge* a *Befindlichkeit* v nových významech, které jim přiřadil, když psal *Bytí a čas*. Během *Kehre*, v průběhu (jak si to představuji já) postupného zjišťování, že žargon této knihy i její transcendentální ambice z ní dělají lákavý cíl pro kierkegaardovský a nietzscheovský výsměch, nabídl další soubor kandidátů - emblematická slova, která používali velcí mrtví metafyzici - slova jako *noein*, *fysis* a *substantia*, která Heidegger předefinoval tak, aby vyhovovala jeho záměru ukázat, že tito metafyzici se navzdory zdání snažili vyjádřit vě-

domí konečnosti Pobyť.¹² Oba soubory slov v sobě mají zabudovanou ironii - oba mají vyjadřovat vědomí autentického Pobyť, že se bez nějakého posledního slovníku nemůže obejít a že současně žádný slovník nemůže zůstat poslední - mají vyjadřovat jeho vědomí vlastní „metastability“. „Pobyť“ bylo takřikajíc Heideggerovo jméno pro ironika. V jeho pozdním období však toto slovo nahrazuje „Evropa“ nebo „Západ“ - personifikace místa, kde Bytí naplňovalo úděl, který skončil ironií. Mluvit o ironii znamená pro pozdního Heideggera mluvit o předposledním stádiu v příběhu Evropy, o fázi, která Heideggerovi bezprostředně předchází a jejímž symbolem je pro něj Nietzsche - o stádiu, kdy se „svět stává názorem“, protože intelektuálové (a postupně i všichni ostatní) si uvědomují, že rekontextualizací, novým popisem, můžeme způsobit, aby cokoli vypadalo dobře, nebo špatně, zajímavě, nebo nudně.¹³

12 Použití toho, co Heidegger, snad v řídce chvíli dobromyslné lítosti, nazval „za vlasty přitaženou a jednostranou heideggerovskou metodou exegeze“ (*Introduction to Metaphysics*, přel. Ralph Mannheim [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959], str. 176 (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, str. 134)), končí vždy poznáním, že velký filozof (nebo básník), jehož text se zkoumá, předjímal *Sein und Zeit*. Text vždy poukazuje na to, že *Sein* a *Dasein* jsou navzájem spojeny, že Bytí není něco vzdáleného a nekonečného, ale něco, co „je, pokud je Pobyť“ (viz *Sein und Zeit*, str. 212: „Allerdings nur solange Dasein ist, das heisst die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein“; srovnej *Introduction to Metaphysics*, str. 139, (*Einführung in die Metaphysik*, str. 106), kde se toto říká o jádru Parmenidova Zlomku 8).

Na jedné straně chce Heidegger říci, že on i Parmenides (oba členové klubu Myslitelů na rozdíl od epigonů, kteří dezinterpretují a banalizují jejich práci) postupují stejným směrem: „Na samém počátku západní filozofie začalo být jasné, že otázka Bytí nutně zahrnuje základy Bytí-tu“ (*Introduction to Metaphysics*, str. 174). Na druhé straně chce říci, že Bytí samo se v důsledku rostoucí *Seinsvergessenheit* od parmenidovy doby změnilo. Měl problémy s tím, jak oba nároky spojit.

13 Viz „The Age of the World Picture“, in *The Questions Concerning Technology and Other Essays*, přel. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977) a zejména str. 129 („Die Zeit des Weltbildes“, in: *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann 1950, zvl. str. 82): „Světový Obraz, chápáný bytostně, tedy neznámená obraz světa, ale svět představovaný a pojímaný jako obraz. Jsoucí ve svém celku se nyní chápe takovým způsobem, že je Bytím teprve a pouze, nakolik je kladeno člověkem, který je reprezentuje a vysvětluje.“ Pokud, tak jako já, člověk zapomene na Bytí a myslí si, že jsoucna jsou to jediné, co existuje, pak tato „humanistická“ vyhlídka - kterou sám Heidegger opovrhoval - bude odpovídat tomu, jak rozumíme Heideggerovu

Podle mého výkladu jsou všechna Heideggerova „nejelementárnější slova“ určena k tomu, aby vyjadřovala nesnáze ironického teoretika - napětí, které Hegel i Nietzsche cítili, ale odsunuli stranou, ale které Heidegger bere s celou vážností. Všechna taková slova v sobě mají zahrnovat obtížnost toho, jak být teoretikem a ironikem současně. Když tedy Heidegger tvrdí, že píše o nesnázích někoho jiného - „Evropy“ - píše o sobě, o svých nesnázích. To, co spojuje raného a pozdního Heideggera, je naděje, že objeví slovník, který mu zachová autenticitu - a zablokuje každý jeho pokus o afilaci s vyšší mocí, o dosažení *ktéma eis aiei*, o uniknutí z času do věčnosti. Potřebuje slova, která nelze „znivelizovat“, která není možné používat, jako kdyby byla částí „správného“ posledního slovníku. Potřebuje poslední slovník, který se sám spotřebovává i obnovuje - slova, která by jasně ukázala, že nejsou reprezentacemi skutečné esence, že to nejsou možná setkání s vyšší mocí, že to nejsou nástroje moci ani prostředky k cílům, že to nejsou pokusy Pobytu vyhnout se odpovědnosti za sebeutváření. Chce slova, která by takřikajíc jeho práci udělala za něj - která by ho zbavila napětí, které cítí tím, že by toto napětí vzala na sebe. Musí tedy převzít názor na jazyk, který není jen proti-wittgensteinovský, ale i proti-lockovský, názor, který není obvyklý od sedmáctého století, kdy ustaly spekulace o „Adamově“ jazyce. Pro Heideggera závisí filozofická pravda na volbě *fonémů*, na samotném *zvuku* slov.¹⁴

tvzení, že „jazyk mluví člověkem“ a jeho velebení „poetického“ jako toho, co „otevřít světy“. První tři kapitoly této knihy a zejména velebení „básníka“ ve třetí kapitole jsou pokusem dále rozvést představu „světa jako obrazu“, kterou Heidegger podává v tomto eseji. Chci ale, stejně jako Derrida, Heideggera převrátit na hlavu - pečovat o to, co on si hnusil.

- 14 To je nejjasnější na Heideggerově lpění na mluvení - lpění, kterým se velmi zabýval Derrida, který Heideggera převrací tím, že trvá na „prioritě psaného“, věnuje se ale tvaru psaných slov stejným způsobem, jako se Heidegger věnoval zvuku mluvených. Srovnej např. Heideggerův esej „Bytnost jazyka“, který obsahuje takové pasáže, jako „Když [Hölderlin] nazývá slovo květinou úst a jejich květem, slyšíme, jak se zvuk jazyka zemitě pozdvihá. Odkud? Z Mluvení, kam se odeběrá zjevování Světa. Zvuk zaznívá v signálu k shromáždění, který, otevřený Otevřenému, nechává Svět zjevovat ve všech věcech“ (*On the Way to Language*, str. 101 (*Unterwegs zur Sprache*, Neske: Pfullingen 1959, str. 208)).

Je snadné tento názor považovat za redukci ad absurdum Heideggerova projektu. Pokud však vidíme obtížnost úkolu, který si Heidegger kladl - problému, jak překonat, zařadit a odsunout všechny minulé teorie, aniž by sám teoretizoval, můžeme zahlédnout přitažlivost takové projektu. V jeho vlastním žargonu to vystupuje jako problém, jak mluvit o Bytí a nemluvit o tom, co mají všechna jsoucna společného. (Mluvit tím druhým způsobem je podle Heideggerovy definice podstatou metafyziky.) Otázka toho, zda je jeho údajně neteoretický žargon opravdu natolik odlišný od záměrně teoretického žargonu jiných lidí, vystupuje u Heideggera jako otázka, jak „se dotknout povahy jazyka, aniž by ji člověk znásilňoval“.¹⁵ Přesněji řečeno je to problém, jak nesměšovat „poukazy a gesta“ [*Winke und Gebärden*] se „znaky a šíframi“ [*Zeichen und Chiffren*] metafyziky - jak například zabránit tomu, aby se fráze

Když Heidegger říká, že „němčina a řečtina jsou dva filozofické jazyky“ a že „řečtina je jediný jazyk, ve kterém to, co se říká, je,“ rozumím tomu tak, že chce říci, že filozofie je nepřežítelná ve stejném smyslu, jak se to tvrdí o poezii - že jde o *zvuk*. Pokud si to nemyslí, nemá jeho nekonečná hra se slovy, se vyzváním staroněmeckých slov smysl. (Srovnej např. diskusi o *war, wahr* a *wahren* in *Early Greek Thinking*, přel. David Krell a Frank Capuzzi [New York: Harper & Row, 1975], str. 36). Heideggera totiž nezajímá etymologie a odmítá obvinění, že obchoduje s chybými etymologiemi. Zajímají ho jenom *rezonance*: Kauzální historie, které tyto rezonance vytvořily, nebo nevytvořily, jsou irelevantní.

Heidegger chce, aby myšlení bylo „básnivé“, a chce, abychom si uvědomili, že „Je to vlastně řeč, kdo mluví. Člověk mluví teprve a pouze, když odpovídá řeči tím, že naslouchá její výzvě“ (*Poetry, Language, Thinking*, přel. Albert Hofstadter [New York: Harper & Row, 1971], str. 216 („...dichterisch wohnet der Mensch...“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske: Pfullingen 1954, str. 184)). Nikdy nám ale o vztahu mezi básníky a mysliteli neříká nic příliš osvětleného - o tom, proč se například Sokles a Hölderlin počítají k těm prvním a on sám a Parmenides k těm druhým. To, jak závidí Hölderlinovi, je téměř hmatatelné, ale soutěžit s Hölderlinem nechce. Říká sice „myslíme totéž, co Hölderlin říká básnivě“, ale ihned považuje za nutné vložit zmatený odstavec - beru všechno zpátky - který například tvrdí: „Poezie a myšlení se setkávají v jednom a tomtéž pouze tehdy a jedině, pokud zůstávají rozhodně v odlišnosti své povahy“ (ibid., str. 218 (str. 187)).

Heidegger nechtěl být považován o nic více za „ztroskotaného básníka“ než za profesora, který překládal Nietzscheho do akademického žargonu. První z těchto popisů nás ale napadne téměř ihned, když čteme to, co psal po válce, zatímco ten druhý, když čteme určité pasáže ze *Sein und Zeit*.

- 15 *On the Way to Language*, str. 22 (*Unterwegs zur Sprache*, Neske: Pfullingen 1959, str. 112).

„dům Bytí“ (jeden z Heideggerových popisů jazyka) chápala jako „pouhý chvatný obraz, který nám pomáhá představit si to, oč se snažíme“.¹⁶ Jediné řešení takového problému je nedávat Heideggerova slova do žádného kontextu, nechávat je jako pohyblivé figurky ve hře ani jako nástroje a ani je nepokládat za důležité pro jakékoli otázky mimo jeho vlastních. Krátce řečeno, dopřát jeho slovům výsadu, jakou dáváte básni, kterou milujete příliš, než abyste ji chápali jako předmět „literární kritiky“ - básni, kterou recitujete, ale (ze strachu, abyste ji nepoškodili) nevztahujete k ničemu jinému.

Taková prosba má smysl, pouze pokud jde o fonémy, o zvuk. Pokud by o ně totiž nešlo, mohli bychom svobodně chápat Heideggerova slova - zlomky posledního slovníku, který pro sebe rozvinul - jako žetony v jazykové hře, do níž mohou vstupovat i jiní než on sám. Mohli bychom dokonce i termíny jako *Haus des Seins* chápat kontextuálně, jak je to běžné u Saussura a Wittgensteina, jako další více, či méně užitečný nástroj k nějakému účelu, který je samotnému termínu vnější. Pokud to však uděláme, budeme nakonec dohnáni zpět k otázce: „Jaký smysl má hrát takovou hru?“ a „K jakému účelu je tento poslední slovník užitečný?“ Zdá se, že jediná možná odpověď na obě otázky je ta, kterou podává Nietzsche. Zvětšuje naši moc; pomáhá nám získat to, co jsme se dříve rozhodli chtít.¹⁷

Heidegger se domnívá, že pokud se máme vyhnout právě takovému ztotožňování pravdy s mocí - vyhnout se humanismu a pragmatismu, jaký hájí tato kniha, formám myšlení, které považoval za nejupadlejší podoby nihilismu, jímž vrcholí metafyzika - musíme tvrdit, že poslední slovníky nejsou pouze prostředky k cílům, ale skutečné domy Bytí. To však vyžaduje, aby filozofický jazyk poetizoval tak, aby záleželo na fonémech a ne jenom na tom, jak se použijí.

Většina současných námitek proti wittgensteinovskému pojetí jazyka a pragmatickému pojetí pravdy pochází od „realistických“ filozofů (např.

Wilfrida Sellarse, Bernarda Williamse), kteří tvrdí, že fyzikální věda má přednost před ostatními oblastmi diskurzu. Pro Heideggera je právě tohle špatné pochopení věci. Podle jeho názoru se pragmatismus, Wittgenstein a fyzikální věda potřebují navzájem. Myslí si, že nikoli fyzika, ale poezie ukazuje nepřiměřenost chápání jazyka jako jazykových her. Všimněme si jednoho z jeho příkladů neparafrázovatelnosti, použití slova *ist* v Goethově verši „Über allen Gipfeln ist Ruh“.¹⁸ Zdá se, že snaha vykládat toto *ist* jako nástroj k dosažení nějakého cíle je tady jaksi v nepořádku. Samozřejmě se tak chápat dá a Heidegger neuvádí žádné důvody, proč by nemělo. Chce však, abychom se zamysleli nad otázkou „Pokud se *zdá*, že s takovým výkladem je něco v nepořádku, čím by musel být jazyk, aby něco v nepořádku *bylo*?“ Jeho odpověď zní, že by musela existovat určitá „elementární slova“ - slova, která mají sílu i mimo své použití „společným porozuměním“. Společné porozumění je to, co zachycuje teorie jazykových her. Ale síla je to, co nám má pomoci zachytit představa „domu Bytí“. Kdyby slova neměla sílu, nebylo by zapotřebí filozofie jako pokusu o její zachování.

Takové pochopení toho, co Heidegger myslel výrazem „konečný úkol filozofie“, vede zjevně k otázce: „Jak Heidegger pozná elementární slovo, když ho uvidí, jak pozná slovo, které má sílu a ne jenom použití?“ Je-li stejně konečný, stejně vázaný časem a místem jako my ostatní, jak může tvrdit, že je schopen rozeznat elementární slovo, když ho uslyší, aniž by se znovu stal metafyzikem? Vodítko k odpovědi na tuto otázku můžeme najít ve verši jedné z mála básní, které publikoval (přestože jich zjevně napsal mnoho): „Právě započatá báseň Bytí je člověk.“ O člověku - nebo spíše o evropském člověku - tu uvažuje jako o někom, kdo celý život přechází od určitých posledních slovníků k určitým jiným. Pokud tedy chcete rozeznat elementární slova, píšete bildungsroman o postavě jménem „Evropa“, snažíte se zahlédnout klíčové změny v životě Evropy. Heideggera pokládáte za někoho, kdo pro „báseň Bytí“ dělá to, co by kritik mohl udělat pro „poezii v angličtině“. Dostatečně ambiciózní kritik (jako je Bloom) nevytváří kánon jen z básníků, ale také z básní a řádků básní, snaží se identifikovat právě ty verše té a té

16 Ibid., str. 26 (str. 117).

17 Heidegger si myslí, že toto pojetí jazyka se stalo nevyhnutelným, jakmile Platon odlišil „smysl“ a „smyslový nosič smyslu“. Tato nevyhnutelnost je součástí širší nevyhnutelnosti, kterou vidí v posloupnosti od Platona k Nietzsche - osudové rozpřádání distinkce mezi jevem a skutečností do distinkce tvoje versus moje moc.

18 *Introduction to Metaphysics*, str. 90 (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, str. 68).

básně, které následujícím básníkům otevřely, nebo uzavřely možnosti. „Nejelementárnější“ verše anglické poezie jsou ty, které určují, v jakém dějinném postavení se nachází anglický píšíci básník dvacátého století: jsou domem, ve kterém žije, ne nástroji, které používá. Takový kritik píše bildungsroman o tom, jak se anglická poezie stala tím, čím je dnes. Heidegger píše bildungsroman o tom, čím je, řečeno jeho vlastními slovy: „dnes Bytí“.¹⁹ Snaží se identifikovat filozofy a slova, kteří byli rozhodující pro to, že se Evropa dostala do bodu, kde je nyní. Chce nám dát genealogii posledních slovníků, která by ukázala, proč dnes používáme ty poslední slovníky, které používáme, tím, že by nám vyprávěla příběh o teoreticích (Herakleitos, Aristoteles, Descartes atd.), kterým se nemůžeme vyhnout, ale musíme jimi projít. Kritériem výběru postav, kterými se bude zabývat, a slov, která bude izolovat, mu však není to, že filozofové nebo slova jsou autority na něco jiného než na sebe samotné - například na Bytí. Neodhalují nic kromě nás - nás ironiků dvacátého století. Odhalují nás, protože nás *udělaly*. „Nejelementárnější slova, jimiž se vyjadřuje Pobyt“, nejsou „nejelementárnější“ v tom smyslu, že by byly blíž tomu, jak jsou věci o sobě, ale pouze v tom smyslu, že jsou blíží *nám*.

Svůj příběh o Heideggerovi mohu shrnout, řeknu-li, že doufal, že se vyhne Nietzscheho opětovnému upadnutí z ironie do metafyziky - tomu, jak se nakonec vzdal své vůli k moci - tím, že nám namísto vyprávění podává *litanii*. Naprosto chápal problém, který měli Hegel i Nietzsche s tím, jak zakončit svá vyprávění, a - ke konci svého života - doufal, že se vyhnul pasti, do které oni padli díky tomu, že své vyprávění o dějinách Bytí považoval za pouhý žebřík, který je možné odhodit, za pouhou lest, která má naši pozornost obrátit k „nejelementárnějším slovům.“ Chtěl nám pomoci, abychom zaslechli slova, která z nás udělala to, co jsme. Měli bychom jim naslouchat, jak se nakonec rozhodl, ne kvůli tomu, abychom něco překonali - například „západní ontologii“ nebo sami sebe - ale spíše kvůli *Gelassenheit*, schopnosti *neusilovat* o moc, schopnosti *nechtít* překonat.²⁰

19 Rozdíl je v tom, že kritik jako Bloom chce zůstat od postavy, kterou vytváří, odlišný, zatímco Heidegger s ní chce splynout.

20 Srovnej pasáž z „Zeit und Sein“ citovanou v poznámce 1 této kapitoly.

Analogie mezi takto vymezeným Heideggerovým usilováním a snahou Prousta, jak jsem je popsal dříve, je docela zjevná. Proustova snaha zbavit pojem autority váhy tím, že všechny možné autority označí za spolutrpící, je paralelou Heideggerova pokusu prostě naslouchat rezonancím slov metafyziků namísto jejich využívání jako nástrojů. Jeho označování toho, co dělá, jako *andenkendes Denken* - myšlení, které si vzpomíná - analogii s Proustem ještě usnadňuje. Heidegger i Proust si myslí, že vzpomínka může napravit to, co nás tvořilo, a že toto napravení bude samo znamenat totéž, jako stát se tím, čím člověk je.

Po načrtnutí této analogie teď mohu vysvětlit, co je na ní v nepořádku - proč si myslím, že Heidegger zklamal tam, kde Proust uspěl. Proust uspěl, protože neměl veřejné ambice - neměl žádný důvod věřit, že zvuk jména „Guermantové“ by mohl něco znamenat pro kohokoli mimo jeho vypravěče. Má-li toto jméno dnes skutečně rezonance pro spousty lidí, je to proto, že čtení Proustova románu se pro ně náhodou stalo právě tím, čím náhodou byla procházka *a côté de Guermantes* pro Marcela - zkušeností, kterou potřebují nově popsat, a tak navázat na ostatní zkušenosti, pokud mají úspěh ve svých projektech sebeutváření. Heidegger se však domníval, že zná některá slova, která v moderní Evropě mají nebo by měla mít rezonance pro každého, slova, která se nedotýkají pouze osudů lidí, kteří náhodou přečetli spoustu filozofických knih, ale i veřejného osudu Západu. Nebyl ochoten uvěřit tomu, že by slova, která tolik znamenala pro něj - slova jako „Aristoteles“, *fysis*, „Parmenides“, *noein*, „Descartes“ a *substantia* - byly pouze jeho osobní ekvivalenty slov jako „Guermantes“, „Combray“ a „Gilberta“.

To je však to jediné, čím ve skutečnosti byly. Heidegger měl ve své době největší teoretickou obraznost (mimo přírodní vědy); dosáhl vznešenosti, o kterou se pokoušel. To ale nezabránilo tomu, aby se nestal docela zbytečným pro lidi, kteří nesdílejí jeho asociace. Pro lidi jako jsem já, kteří je sdílejí, je exemplární, gigantickou a nezapomenutelnou postavou. Čtení Heideggera se stalo jednou ze zkušeností, s nimiž se musíme vyrovnat, nově je popsat a navázat je na své ostatní zkušenosti, abychom uspěli ve svých projektech sebeutváření. Heidegger však není všeobecně veřejně prospěšný. Lidem, kteří pokusy metafyziků - jako byli Platon a Kant - o spojení s nějakou nedějinnou mocí nikdy nečetli, nebo je četli a byli jimi pouze pobaveni, připadá ironická teorie jako

absurdně přehnaná reakce na prázdnotu hrozbu. Takoví lidé budou Heideggerovo *andenkendes Denken* považovat za stejně naléhavý projekt, jako byl pokus strýčka Tobyho o vybudování modelu opevnění Namuru.

Heidegger si myslel, že by díky své znalosti určitých knih mohl rozoznat určitá slova, která jsou pro všechny současné Evropany tím, čím je pro Marcela litanie jeho vzpomínek. To však nedokázal. Neexistuje takový seznam elementárních slov, žádná obecná litanie. Elementárnost elementárních slov, jak jí rozumí Heidegger, je osobní a osobitá záležitost. Seznam knih, které Heidegger četl, není pro Evropu a její osud významnější než spousta jiných seznamů jiných knih a bez pojmu „osud Evropy“ se v každém případě můžeme obejít. Taková historická dramaturgie je totiž pouze dalším z pokusů o vyhnání myšlenky na smrtelnost myšlenkami na afilii a vtělení.²¹

Heidegger se vůbec nemýlil, když tvrdil, že poezie ukazuje, čím může být jazyk, není-li prostředkem k cíli, ale naprosto neměl pravdu, když si myslel, že může existovat všeobecná báseň - něco, co by spojovalo nejlepší vlastnosti filozofie a poezie, něco, co by bylo mimo metafyziku i ironii. Fonémy jsou důležité, ale žádný není moc dlouho důležitý pro hodně lidí. Heideggerova definice „člověka“ jako „básně Bytí“ byla skvělým, ale beznadějným pokusem o záchranu teorie její poetizací. Člověk obecně ani Evropa konkrétně nemají osud, ani jedno z nich se nevztahuje k nějaké nadlidské postavě tak, jako báseň ke svému autorovi. Ani ironická teorie není nic víc než jedna z velkých literárních tradic Evropy - velikostí výkonů, které jsou jejími nejlepšími příklady, srovnatelná s moderním románem, přestože daleko méně významná pro politiku, společenskou naději nebo lidskou solidaritu.

Když se Nietzsche a Heidegger drží toho, že oslavují své osobní kánony, když zůstávají u maličkostí, které pro ně nejvíc znamenají, jsou stejně skvělí jako Proust. Jsou to postavy, které my ostatní můžeme využít jako příklady a jako materiál ke svým pokusům vytvořit si nové já psaním bildungsrománu o svém starém já. Jakmile se však snaží podávat názory na moderní společnost, osud Evropy nebo současnou politiku, začínají být v lepším případě nudní a v horším případě sadističtí. Když čteme Heideggera jako profesora filozofie, kterému se využitím jmen a slov velkých mrtvých metafyziků jako prvků osobní litanie podařilo překonat svoji podmíněnost, je nanejvýš sympatickou postavou. Ale jako filozof našeho veřejného života, jako komentátor techniky a politiky dvacátého století je rozzlobený, malicherný, závistivý a obsesivní - a příležitostně, ve svých nejhorších chvílích (jako ve svém obdivu k Hitlerovi poté, co Židé byli vyhnáni z univerzit) krutý.

Tímto tvrzením opakuji to, co jsem naznačil na konci předchozí kapitoly: že ironie není pro veřejnost příliš užitečná a že ironická teorie, není-li přímo jejím protikladem, je alespoň natolik odlišná od metafyzické teorie, že se nedá posuzovat podle stejných měřítek. Metafyzika doufala, že spojí náš osobní a veřejný život, pokud ukáže, jak je možné spojit sebeobjevování a politickou užitečnost. Doufala, že nám dá poslední slovník, který by se nerozpadal na soukromou a veřejnou část. Doufala, že bude krásná v malém osobním měřítku i vznešená ve velkém veřejném. Ironická teorie šla ve svém pokusu o dosažení této syntézy pomocí vyprávění namísto systému stejnou cestou. Byl to však beznadějný pokus.

Metafyzici jako Platon nebo Marx se domnívali, že mohou dokázat, že budeme schopni více prospět našim bližním, pokud nás filozofická teorie dovede od jevů ke skutečnosti. Oba doufali, že je možné překonat trhlinu mezi veřejným a soukromým, odlišnost povinností k sobě a povinností k ostatním. Marxismu záviděla všechna pozdější intelektuální hnutí, protože se na čas zdálo, že ukázal, jak spojit sebeutváření a společenskou zodpovědnost, pohanské hrdinství a křesťanskou lásku, kontemplativní nezaujatost a revoluční zápal.

Podle mého pojetí ironické kultury je možné takové protiklady kombinovat v životě, ale nikoli je spojovat teoreticky. Měli bychom přestat čekat na následníka marxismu, na teorii, která by spojila slušnost a vzne-

21 Viz Alan Megill, *Prophets of Extremity* (Berkeley: University of California Press, 1985), str. 346: „Pojem krize v dějinách předpokládá to, co chce zničit - představu dějin jako kontinuálního procesu, dějin s velkým D.“ Megillova kritika toho, co nazývá Heideggerovým „estétstvím“, je paralelou mé kritiky Heideggerova pokusu o dějinou vznešenost. Megill definuje „estétství“ jako „pokus navrátit do našeho myšlení a do našich životů tu podobu povznesení, to znovuprobuzení *ekstasis*, které se podle osvícenského a post - osvícenského názoru omezovalo na oblast umění“ (str. 342). Pokud „estétství“ chápeme takto, potom se snažím v této knize (a zejména v mém náčrtu liberální utopie ve třetí kapitole) navrhnout, abychom tento pokus vnesli do našich životů a nesnažili se ho vnášet do politiky.

šenost. Ironici by se ve svých posledních slovnících měli smířit s trhlinou mezi veřejným a soukromým, se skutečností, že rozhodování pochybností o vlastním posledním slovníku nemá nic zvlášť společného s pokusy zachránit ostatní lidi od bolesti a ponížení. Spojování a nový popis maličností, které jsou pro člověka důležité - dokonce i když těmito maličkostmi jsou filozofické knihy - nepovede k porozumění něčemu většímu než sobě samotnému, něčemu jako „Evropa“ nebo „dějiny“. Měli bychom přestat usilovat o kombinaci sebeutváření a politiky, zvláště jsme-li liberálové. Ta část slovníku liberálního ironika, která má co dělat s veřejným jednáním, nebude nikdy zahrnovat zbytek jeho posledního slovníku ani do něj nebude zahrnuta. V osmé kapitole budu tvrdit, že politický diskurz liberalismu by udělal dobře, kdyby zůstal tak neteoretický a prostoduchý, jak působí (a jak ho hodnotil Orwell), bez ohledu na to, jak rafinovaný bude diskurz sebeutváření.

6

OD IRONICKÉ TEORIE K OSOBNÍM NARÁŽKÁM: DERRIDA

Derrida se k Heideggerovi vztahuje stejně jako Heidegger k Nietzsche. Oba jsou velice inteligentní čtenáři i velmi zničující kritici svého předchůdce. Ten je postavou, od níž se nejvíc naučili a kterou nejvíc potřebují překonat. Derrida pokračuje v řešení problému, který byl Heideggerovou obsesí; problému, jak spojit ironii a teoretizování. Má však tu výhodu, že sledoval Heideggerovo selhání, stejně jako Nietzsche a Heidegger sledovali selhání Hegla.

Derrida se od Heideggera učí, že jde o fonémy, ale uvědomuje si, že Heideggerova litanie je právě jen jeho, ne Bytí nebo Evropy. Jeho problémem se stává, jak říká na konci „Différance“, přemýšlení o skutečnosti, že „neexistuje jedinečné jméno“ - nebo obecněji žádná určitá litanie - „bez nostalgie, to znamená mimo mýtus čistého mateřského nebo otcovského jazyka, mimo ztracenou vlast myšlení“.¹ Chce objevit, jak se rozejít s pokušením ztotožňovat se s něčím velikým - s něčím jako je „Evropa“, „hlas Bytí“ nebo „člověk“. Ve své odpovědi na Heideggerův *Dopis o humanismu* říká, že Heideggerovo používání slova „my“ vychází z „eschatoteleologické situace“, která je „vepsána metafyzice“.² Problém Heideggerova uvažování o „přítomnosti přítomného“ je v tom, že „z hluboké nutnosti, z níž člověk nemůže uniknout pouhým rozhodnutím, může pouze metaforizovat jazyk, který dekonstruuje“.³ Heideg-

1 Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), str. 27.

2 Ibid., str. 123.

3 Ibid., str. 131.

gerovo *andenkendes Denken* není než nostalgické, a mýtus o ztraceném jazyce, o „elementárních slovech“, jejichž sílu je třeba obnovit, je pouze dalším pokusem uvěřit tomu, že některá slova mají před ostatními přednost díky moci, která není naše, že některé poslední slovníky jsou něčemu nedějinnému a nutnému blíže než jiné.⁴

Podobně jako u Heideggera se i Derridovo dílo dělí na rané profesorštější období a na pozdní období, kdy jeho psaní začíná být víc excentrické, osobnější a originálnější. Jak jsem již řekl, Heidegger v *Bytí a čas* lije nietzscheovské víno do kantovských nádob. V kontextu standardního německého akademického projektu hledání „podmínek možnosti“ běžných zkušeností říká nietzscheovské věci. I Derridovo rané dílo se

4 Většinu své kritiky Heideggera v páté kapitole jsem převzal od Derridy, zejména z „The Ends of Man“ a z „Différance“. Velmi přesnou charakteristiku a kritiku toho čtení Heideggera, které odvozují z Derridy, podává John D. Caputo: „The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty“, *Review of Metaphysics* 36 (1983): 661–685. Caputo správně tvrdí, že mě, stejně jako Derridu: „zajímá destrukce dějin ontologie v negativním smyslu,“ a že se domnívám, že představa, že má „pozitivní smysl“ je „Heideggerovou poslední iluzí“ (str. 676). Mýlí se ale, když tvrdí, že můj nebo Derridův názor zaručuje, že „nedojdeme dál než propozicionální diskurz“ (str. 677–678). Všechno, co já (nebo, pokud mu rozumím, Derrida) chci vyloučit, je úsilí být nepropozicionální (poetický, odemykající svět) a současně tvrdit, že se tím dostáváme k něčemu původnímu – k něčemu, čemu Caputo říká „mlčení, z něhož pramení každá řeč“ (str. 675). Nominalismus popsáný v první kapitole (nominalismus, o němž si myslím, že ho Derrida sdílí) vyžaduje, abychom odmítli Caputovo heideggerovské tvrzení, že „jazyk není systém slov, vymyšlený k lidským účelům, ale událost, která dává zrození věcem“. Toto tvrzení na mne působí jako záměna kauzálních podmínek záhadnými transcendentálními „podmínkami možnosti“ vysněnými Kantem. Jak jsem řekl na začátku první kapitoly, chceme my nominalisté očistit romantismus od posledních stop německého idealismu – a jak budu argumentovat níže, to znamená eliminovat *argumentativní odkaz* k nepropozicionálnímu. Přesně to nám pomáhají udělat Derrida, Davidson a Bloom tím, že nám dovolují chápat samotné básníky jako *ursprünglich* a ne jako pasivní recipienty darů Bytí. Naproti tomu, jak říká Caputo, pro Heideggera „je autentický řečník ... přemožen věcmi samými, ustupuje jim, nechává je, aby si v něm našly slova“ (str. 674). Právě tomuto přání po spojení s Něčím Jiným a Větším Derrida na Heideggerovi nejvíce nedůvěřuje a já si myslím, že správně. Dobrou odpověď na Caputův článek dává Lyell Asher: „Heidegger, Rorty and the Possibility of Being“ in *Ethics/Aesthetics: Postmodern Positions*, ed. Robert Merrill (Washington, D. C.: Mouton Press, 1988).

dá číst jako takový projekt – projekt toho, jak jít hlouběji, než Heidegger při hledání toho, oč usiloval i on, slov, která vyjadřují podmínky možnosti všech předchozích teorií – celé metafyziky i všech předchozích pokusů o rozrušení metafyziky, včetně toho Heideggerova. Podle této interpretace chce Derrida Heideggerovi podkopat půdu pod nohama stejně jako to Heidegger udělal Nietzsche. Jeho projekt je ovšem pokračováním Heideggerova v tom, že i on chce najít slova, která nás dostanou „za“ metafyziku – slova, která mají sílu nezávisle na nás a předvádějí nám svou nahodilost.

Mnoho Derridových obdivovatelů, zejména Rodolphe Gasché, četlo jeho rané dílo takto. Gasché však svojí knihu začíná tím, že říká, že se nebude zabývat *Glas* ani Derridovým dílem po *The Truth in Painting* a že pomine „delikátní otázku, co máme považovat za filozofičtější a co za literárně hravější“.⁵ Gasché pokračuje tím, že rané Derridovo dílo rekonstruuje jako pokus formulovat „systém mimo Bytí“, systém „infrastruktur“, (např. *différance*, odstup, iterabilita) který by nás dostal za, nebo pod Heideggera.⁶ Myslí si, že Derrida „dokázal“, že:

5 Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), str. 4.

6 Gasché bere Derridovo tvrzení, že „différance“ není „slovo ani pojem“, vážně a aplikuje ho na všechny ostatní derridovské termíny, které považuje za označení infrastruktury. Toto tvrzení jsem kritizoval v „Deconstruction and Circumvention“, *Critical Inquiry* 11 (1983): 1–23, kde argumentuji, že Derrida se, stejně jako Heidegger, snaží mít obojí: vyslovit nevyslovitelné pomocí vyhlášení, že slovo, které pouští do oběhu, není taková věc, která se dá do oběhu pustit. Stejně jako pozdní Heidegger se i raný Derrida občas pouští do slovní magie – v naději, že objeví slovo, které se nedá používáním zbanalizovat a využít metafyzikou, slovo, které si podrží svou nestabilitu i poté, co se stane běžným. Zdá se, že Gasché si myslí, že tato magie funguje, například když říká: „Infrastruktura navíc není esence, protože není závislá na žádné kategorii toho, co je přítomné, nebo nepřítomné... Nemá stabilní charakter, ani autonomii, ani ideální identitu, a tedy není *substance* ani *hypokeimenon*. Její „esenci“ je nemít esenci. A přece je infrastruktura vybavená určitou univerzalitou.“ Dělat Derridovým slovům takové komplimenty na mně působí jako hvízdání ve tmě – jako tvrzení, že by bylo pěkné, kdyby byla slova, která by měla tuhle nesmyslnou kombinaci vlastností bez vysvětlování, čím by tato kombinace měla být umožněna. Přednost pozdního Derridy před raným se mi zdá být právě v tom, že se přestává spoléhat na magii slov a místo toho se spoléhá na způsob psaní – na vytvoření stylu namísto vynalézání neologismů.

...,zdrojem“ všeho bytí mimo bytí je zobecněné, nebo spíše obecné psaní, jehož esenciální nepravda a nepřítomnost je fundamentálně nerozhodnutelnou podmínkou možnosti i nemožnosti přítomnosti v její identitě a identity v její přítomnosti. „Zdrojem“ bytí a jsoucnosti je pro Derridu systém nebo řetězec různých infrastruktur a nerozhodnutelností mimo bytí.⁷

V Derridově raném díle tuto interpretaci podporuje hodně věcí a já se nebudu zabývat otázkou, nakolik je Gaschého popis Derridových raných záměrů přesný. Zjevný problém takové interpretace je však v tom, že celá představa „rozrušování“ a „podmínek možnosti“ zní hrozně metafyzicky. Znamená to, že působí, jako by předpokládala, že existuje fixní slovník, v němž se dá takový projekt provést - že všichni lidé, které Gasché nazývá „filozofové reflexe“, vědí, co to znamená objevit „podmínky možnosti“, a dokáží říci, kdo uspěl při rozrušování teorie někoho jiného.⁸

Gaschého popis hledání „podmínek možnosti filozofického diskurzu“ naznačuje, že porozumění tomu, co jsou takové podmínky a znalost toho, jak je hledat, jsou věci „standardních pravidel filozofie“.⁹ Bylo by však podivné, kdyby nám poukaz na taková pravidla dovolil pominout problém, o kterém jsem se zmínil před diskusí o Heideggerovi, skutečnost, že oblast možností se rozšiřuje, kdykoli je vymyšlen nějaký nový slovník, takže nalezení „podmínek možnosti“ by vyžadovalo, abychom o všech takových vynálezech uvažovali, ještě než se objeví. Představa,

7 Gasché, *The Tain of the Mirror*, str. 177.

8 Trochu detailněji se Gaschého knihou zabývám v „Is Derrida a Transcendental Philosopher?“ *The Yale Journal of Criticism* (1989). Srovnej také moji diskusi s Christofem Norrisem o otázce, zda by Derrida měl být chápán jako „hravý“ nebo „vážený“ in *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*, ed. Reed Dasenbrock (Minneapolis: University of Minnesota Press,). Norrisův příspěvek - „Philosophy as Not Just a ‚Kind of Writing‘: Derrida and the Claim of Reason“ - je částečně odpovědí na můj článek „Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida“, obsažený v mých *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982). Můj příspěvek - „Two Senses of ‚Logocentrism‘: A Reply to Norris“ se obrací proti tvrzení, že Derrida podává filozofické základy tzv. dekonstruktivní literární kritiky a argumentuje také, že Derridův rozhled a strategie se dramaticky liší od Paul de Man, autora, jehož díla určila tón takové kritiky.

9 Gasché, *Tain*, str. 122.

že máme k dispozici metaslovník, který nám dává „logický prostor“, do kterého „umístíme“ cokoli, kdo kdy řekl, na mě působí jako pouhá další verze snu o „přítomnosti“, z něhož se nás snaží probudit ironici od dob Hegla.

Ať už Derridu zpočátku pokoušely transcendentální projekty, které mu připisuje Gasché, nebo nikoli, navrhuji, abychom pozdní Derridovy spisy četli jako proměnu takových systematických projektů na rozrušení obecné teorie v osobní anekdoty. Podle mého názoru spočívá Derridovo konečné řešení problému, jak se vyhnout heideggerovskému „my“, a obecněji jak se vyhnout pasti, do níž padl Heidegger ve snaze spojit se s něčím větším, než byl on sám, nebo se do toho vtělit, spočívá v tom, o čem Gasché pohrdavě mluví jako o „divokých osobních studiích“.¹⁰ Pozdní Derrida svoje filozofické myšlení privatizuje, a ruší tak napětí mezi ironií a teoretizováním. Teorii - snahu zahlédnout své předchůdce najednou a vcelku - opouští kvůli fantaziím o těchto předchůdcích, hraní si s nimi, kvůli tomu, aby dal zelenou běhu asociací, které vyvolávají. Z těchto fantazií neplyne žádné poučení ani žádný veřejný (pedagogický nebo politický) užitek, ale pro Derridovy čtenáře mohou být příkladné - jako návrhy, že by se dalo dělat něco, co se dřív dělalo zřídka.

Takové fantazírování je podle mého názoru konečným výsledkem ironického teoretizování. Návrat k osobní fantazii je jediným řešením problému sebereferece, který takové teoretizování klade, problému, jak se distancovat od svých předchůdců, aniž by se člověk dopustil přesně toho, za co je odsuzuje. Myslím si tedy, že Derridova důležitost spočívá v tom, že měl odvahu vzdát se pokusů o sjednocení soukromého a veřejného, přestal se snažit spojovat hledání osobní dokonalosti s úsilím o veřejnou odezvu a užitek. Vznesené privatizuje, protože se z osudu svých předchůdců poučil o tom, že veřejné nikdy nemůže být víc než jen krásné.

Hledání vzneseného bylo u Heideggera hledáním slov, která mají „sílu“ a ne jenom směnou hodnotu, kterou jim dává jejich role v jazykových hrách. Dilema, se kterým se Heidegger střetl, jakmile izoloval a publikoval své výsledky, je v tom, že se tato slova rázem stala součástí široce rozšířené heideggerovské jazykové hry a tedy byla degradována z *Winkel* na *Zeichen*, z Myšlení na metafyziku. Jakmile něco zveřejnil, ztratila

10 Ibid., str. 123.

jeho „elementární slova“ sílu tím, že získala použití (např. se stala názvy „filozofických problémů“ - „problém přítomnosti“, „problém technologie“ atd). Derrida se z Heideggerova příkladu poučil, že problém není „dotknout se podstaty jazyka a nepoškodit ji“, ale spíš to, jak vytvořit styl natolik odlišný, že znemožní srovnávat jeho knihy s knihami jeho předchůdců. Poučil se, že „jazyk“ nemá podstatu o nic víc než „Bytí“ nebo „člověk“ a že snaha omezit jazyk na „elementární slova“ je marná.

Pozdní Derrida proto namísto omezování rozšiřuje. Místo toho, aby s Heideggerem doufal, že bude říkat „stále totéž“, že bude „vnášet do jazyka vždy a znovu tento příchod Bytí, který je... jedinou věcí myšlení“, ¹¹ namáhá se, aby nikdy stejnou věc neřekl dvakrát. Zatímco u Heideggera víte, že se dostanete k potřebě rozlišovat jsoucna a Bytí, pamatovat na Bytí nebo být Bytí vděčný, ať už má být téma článku jakékoli, u pozdního Derridy nikdy nevíte, co přijde dál. Derridu nezajímá „nádherná jednoduchost“, ale nestálost zamotaného. Nezajímá ho ani čistota, ani nevyslovitelnost. S filozofickou tradicí ho pojí *jedině* to, že zdrojem jeho nejživějších fantazií jsou filozofové minulosti.

V první půlce *The Post Card*, nazvané „Envois“, je text, který nejlépe ilustruje to, co pokládám za vrchol Derridova díla. Na rozdíl od *Glas* je „Envois“ čtivé a působivé. Za tyto vlastnosti vděčí své formě - je to řada milostných dopisů. Ta zdůrazňuje osobní charakter tohoto díla. Nic není osobnější než milostný dopis - pro nic jiného nejsou obecné představy méně významné nebo méně patřičné. V milostném poměru nebo v milostném dopise závisí všechno na sdílení osobních asociací, tak jako když „obchodní cestující“, ¹² který v „Envois“ píše dopisy, vzpomíná „na den, kdy jsme koupili tu postel (na těžkosti s kreditem a na perforovanou cenovku v obchodním domě a potom na jednu z těch hrozných

scén mezi námi.)“ ¹³ Hodně ze své dojemnosti získávají dopisy poukazy k událostem a lidem ze skutečného života - přistání v Heathrow, přednášky v Oxfordu, přistání na Kennedyho letišti, vyučování na Yale, zotavování z nehody na skateboardu, zaoceánský telefonický rozhovor („a pak se zasměješ a Atlantik se vzdaluje“). ¹⁴

V průběhu dopisů rozvádí autor svoje fantazie o pohlednici, na kterou narazil v Oxfordu - reprodukcí obrazu ze třináctého století zobrazujícího dvě postavy - jednu nadepsanou „plato“ a druhou „Socrates“. Svě milostné dopisy píše na rub nesčetných kopií této pohlednice a do nekončena fantazíruje o vztazích mezi Sokratem a Platonem. Tento pár nakonec doprovází spousta jiných dvojic - Freud a Heidegger, oba Derridovi dědečci, Heidegger a Bytí, Subjekt a Objekt, S a p, autor sám a „ty“, jeho „láska“ - a dokonce „Fido“ a Fido. ¹⁵ Fantazie jsou, podobně jako dopisy samy, směsí osobní erotiky a veřejné filozofie. Osobité obsese se v nich mísí s reflexemi paradigmatického pokusu, jak uniknout z pouze osobního - s reflexemi metafyziky, hledání obecnosti.

Sokrates se obvykle zobrazuje jako ošklivý malý plebejec, který krásného mladého šlechtice inspiroval k napsání dlouhých dialogů o závažných tématech. Možná proto, že nějaký pisár jména postav na obrázku zaměnil, nám pohlednice ukazuje „platona“ jako ošklivého, špatně ob-

13 Ibid., str. 34/40.

14 Derrida nás ale nechává hádat, zda všechny dopisy napsala táž osoba nebo byly téže osobě adresovány a také zda „láska“ (nebo lásky), o níž se mluví, je (nebo jsou) muž, či žena, skutečná, nebo imaginární, konkrétní, nebo abstraktní, shodná, nebo odlišná od autora (nebo od tebe, čtenáře knihy) atd. Na str. 5/9 říká: „Že podepsaní a adresáti nejsou vždy od jednoho *envoi* k druhému viditelně a nutně identičtí, že podepsaní nemusí být nutně zaměňováni s odesilatelí, ani adresáti s příjemci, to jest čtenáři (například s *tebou*) atd. - o tom všem získáš zkušenost a budeš to občas pociťovat docela živě, přestože nejasně.“

15 „S“ a „P“ jsou zkratky pro „subjekt“ a „predikát“ často používané v dílech analytické filozofie. (Protože je ale na naší pohlednici „plato“ s malým „p“ a „Socrates“ s velkým „S“, píše Derrida vždy malé „p.“) My Derridovi obdivovatelé jsme v pokušení učeně psát o vztahu mezi relací S-p v „Envois“ a relací S-a („Savoir absolu“, Lacanovo „petit a“, a vším podobným) v *Glas* - ale takovému pokušení je třeba odolat. Nikdo nechce kompletní soubor poznámek k *The Post Card* o nic víc než k *The Finnegans Wake*, *Tristram Shandy* nebo *Hledání ztraceného času*. Čtenářův vztah k autorům takových knih závisí z velké části na tom, aby byl ponechán o samotě a vysnil si vlastní poznámky.

11 Heidegger: „Letter on Humanism“, in *Basic Writings*, ed. David Krell (New York: Harper & Row, 1977), str. 241 („Brief über Humanismus“, in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann 1949, str. 193).

12 „Píšu ti dopisy obchodního cestujícího a doufám, že uslyšíš smích a zpěv - to jediné (jediné co?), co se nedá poslat, a ne slzy. Nakonec mě zajímá jenom to, co se nedá odeslat, co se v žádném případě nedá vypravit“ (*The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*, přel. Alan Bass {Chicago, University of Chicago Press, 1978}, str.41). Originál je *La Carte Postale de Socrate à Freud et au delà* (Paris: Aubier-Flammarion, 1980), str. 19. (Dále budu uvádět čísla stran originálu i překladu, první překlad.)

lečeného mužika, který stojí za velkým dobře oblečeným „Sokratem“ a uklání se mu. Ten sedí za stolem a je zaměstnán nějakým psaním. Z nejasného důvodu vykukuje mezi Sokratovým pozadím a židlí, na které sedí, něco velkého (trochu podobného skateboardu) - něco, co Derrida ihned vyloží tak obscénně, jak to jen jde:

Zatím ti říkám, že vidím, jak *Platon* dostává za *Sokratem* erekci a vidím šílenou hybris jeho ocasu, nekonečnou, přehnanou erekci procházející jako jediná představa Paridovou hlavou a potom židlí písaře, než pomalu, ještě horká vklouzne pod *Sokratovu* pravou nohu, v harmonii se symfonií pohybu tohoto snopu falů {*ce faisceau de phallus*}, hrotů, brků, per, prstů, nehtů a *grattoirs*, dokonce i krabic na tužky, které všechny ukazují stejným směrem.¹⁶

Od tohoto místa rozehrává Derrida všechny možné variace: ovlivňuje filozofy, vytváří si fiktivní filozofy, aby mu sloužili jako statisté, staví filozofy na hlavu, proniká do nich zezadu, oplodňuje je, takže plodí nové představy atd. Stále víc asociací se vrší na sebe a nakonec se nejčastěji objevují tři jména - jméno Freuda (který se soustřeďoval na sexuální inverze a omyly), Heideggera (který se soustřeďoval na dialektické inverze a chybné interpretace) a Fida (o tom více později).

Jako příkladu toho, co nám Derrida v „Envois“ nabízí, si všimněme, jak spojuje metafyzické puzení k privilegovanému poslednímu slovníku, k obecným představám, s pudem mít děti (ozvěna toho, jak Sokrates v *Theaitetu* mluví o „babickém umění“ a „větrných vejcích“). V úvodu korespondence říká své „lásce“: „Zradilo nás, že jsi chtěla obecnost, která je tím, čemu já říkám dítě.“¹⁷ Tradičně se myslí, že děti, stejně jako obecné veřejné pravdy (nebo privilegované popisy nebo jedinečná jména), které metafyzici chtějí předat potomstvu, jsou možností, jak se vyhnout smrti a konečnosti. Ale děti i následující generace filozofů mají sklon k otco- a matkovraždě. Tahle skutečnost vede Derridu k tomu, aby napsal: „Alespoň mi pomoz, aby k nám smrt přišla jenom od nás. Nevzdávej se

obecnosti.“¹⁸ Navíc je těžké určit, kdo jsou rodiče dítěte nebo filozofie. Derrida, poté, co uvedl téma dětí, v dopise píše: „Program obou podvodníků {platon a Sokrata} je v tom, že i oni ode mne chtějí mít dítě.“

Hned potom ovšem říká:

K čertu s dítětem, s jedinou věcí, kterou pořád probíráme, dítě, dítě, dítě. Nemožné poselství mezi námi. Dítě je to, co by si člověk neměl být schopen „poslat“. Nikdy nebude, nikdy by nemělo být znakem, dopisem a dokonce ani symbolem. Spisy - děti, které se narodily mrtvé, které se odesílají, abychom o nich už neslyšeli - právě proto, že děti jsou především to, co chceme slyšet samo promluvit. Nebo to je to, co říkají ti dva starci.¹⁹

Podle Derridova názoru nikdy nic nemluví „za sebe“, protože nic nemá původnost - nerelační absolutní charakter - jakou hledají metafyzici. Přesto si nemůžeme pomoci a chceme vytvořit něco, co by tak mluvilo. Kdyby *existovalo* „jedinečné jméno“, „elementární slovo“ nebo „bezpodmínečná podmínka možnosti“, byla by to pro Derridu tragédie: „Neboť toho dne, kdy bude existovat interpretace Oxfordské pohlednice, jediná a správná interpretace, bude konec dějin. Nebo toho, jak se naše láska stává prózou.“²⁰ Pokud se nemýlím v tom, že Derridův pozdní styl chápu jako odmítnutí transcendentálních pokušení jeho raného stylu, potom můžeme tvrzení „nikdy se nesmírím s tím, že bych vydal něco jiného než pohlednice, že bych mluvil k *nim*“²¹ rozumět takto: „děti ti nepošlu, jenom pohlednice, žádné veřejné obecnosti, jenom soukromé osobitosti.“²²

18 Str. 118/130.

19 Str. 25/29-30. Srovnej tuto pasáž se závěrem Heideggerova „Zeit und Sein“, citovaným v předcházející kapitole: „Ohled k metafyzice stále převažuje dokonce i v záměru metafyziku překonat. Naším úkolem je proto opustit všechno překonávání a ponechat metafyziku jí samé.“ Představme si, že by Heidegger řekl: „K čertu s metafyzikou, s jedinou věcí, kterou jsem se kdy zabýval.“

20 Str. 115/127.

21 Str. 13/17. K „nim“ rozumím jako Platonovi a Sokratovi.

22 Ale to, že je Derrida stále zaujat seberefrenčním paradoxem, který je obsažen v tom, že by udělal obecné programové prohlášení, ilustruje str. 238/255: „Nikdy se nedozví, jestli se mi tenhle pohled líbí, nebo ne, jestli jsem pro, nebo proti.“

16 Ibid., str. 18/22-23. „Paris“ je poukaz na Matěje z Paříže, autora knihy o věštění osudu, kterou ilustruje obrázek na pohlednici. Obscenost scény, kterou tu Derrida líčí, kontrastuje s cudností, kterou Sokratovi připisuje Platon (jeho odmítnutí sexuální obcovat s Alkibiadem a snad také s Platonem samotným).

17 Str. 23/28.

Neuvěřitelné bohatství struktury „Envois“ - bohatství, jakého dosahuje jen několik současných spisovatelů a žádný jiný profesor filozofie - je pěkně ilustrováno tím, jak Derrida proti sobě rozehrává mínění o dětech a mínění o knihách. Asimilace, která u Derridy navazuje na spoustu dalších věcí - například na kontrast mezi (nekonečným) textem a (konečnou) knihou v *Grammatologii*, se nyní objevuje jako kontrast mezi láskou pro ni samotnou a láskou kvůli početí dětí. Ten, kdo nepíše nic než pohlednice, nemá heglovský problém s tím, jak zakončit svou knihu, ani Gaschého problém jak zjistit, zda se při hledání infrastruktur dostal na samé dno. Nevytvoří však ani žádný „rezultát“, žádný „závěr“. Nebude žádný „výsledek“ - nic, co bychom si mohli (láskyplně ukryté v dlaních nebo chované na ruku) odnést z „Envois“, jakmile jsme ji dočetli.

Tato redukce veřejných výtvorů na osobní, knih na děti, psaní na sex, myšlení na lásku, touhy po heglovském absolutním věděni na touhu po dítěti²³ pokračuje, když Derrida spojuje Freuda s Heideggerem:

Zde jsou Freud a Heidegger, spojují je v sobě jako dva veliké duchy „*grande époque*“. Dva přežívající dědy. Neznali se navzájem, ale podle mne tvoří pár a vlastně právě proto, pro tuto jedinečnou anachronii. Jsou spolu svázáni, aniž by se navzájem četli a vedli spolu korespondenci. Často jsem s tebou o téhle situaci mluvil a chtěl bych tento obraz popsat v *Le legs*: dva myslitelé, jejichž pohledy se nikdy nestřetly a kteří, aniž by si kdy vyměnili jediné slovo, říkají totéž. Jsou obráceni na stejnou stranu.²⁴

Co je to „totéž“, co říkají Heidegger a Freud, specialista na Bytí a hledač malých neslušných tajemství? Je možné je interpretovat tak, že říkají *spoustu* stejných věcí, je tedy otázka: „Proč si Derrida myslí, že právě *tento* pár značí konec veliké epochy, která začíná spojením Plato-

na se Sokratem?“ Nejlepší odpověď, která mně napadá, je, že Heidegger i Freud byli ochotni připisovat význam fonémům a grafémům - podobě a zvuku slov. Ve Freudově popisu nevědomého původu vtipů i v Heideggerových (většinou falešných) etymologiích nalézáme stejnou pozornost pro to, co knihy *la grande époque* považovaly za nepodstatné - pro „materiální“ a „akcidentální“ vlastnosti znaků a zvuků, které lidé používají, aby získali to, co chtějí. Pokud je tato odpověď alespoň částečně správná, potom neustálé hledání útočiště ve slovních hříčkách, zvukových ozvěnách a grafických vtipch je tím, co bychom měli očekávat od toho, kdo se rozhodl „jenom posílat pohledy“. Problémům se zakončováním knih, obvinění ze sebereferece, kritice, že člověk dělá to, z čeho obviňoval jiné, se totiž lze vyhnout jedině přenesením těžiště svého psaní na tyto „materiální“ vlastnosti - na to, co se až dosud považovalo za marginální. Takové asociace jsou nutně osobní. Do slovníků a encyklopedií si totiž najdou cestu hned, jak je zveřejníme.²⁵

ta k Freudovi a Heideggerovi“ (ibid.). V Derridově raném žargonu je to epocha „knihy“ (v protikladu nejprve k textu a později k pohlednici). Je to také epocha, kterou Heidegger identifikoval jako epochu „západní metafyziky“ - „logocentrická epocha“, která se soustřeďovala kolem hledání toho, co Husserl nazýval „epoché“: uchopení esence pomocí dekontextualizace. „Říkají totéž“ je ironický poukaz na Heideggerovo požívání této fráze. Na pohlednici s platonem a Sokratem jsou oba obráceni na stejnou stranu a jejich pohledy se nesetkají. K dědům srovnej str. 61/68, kde Derrida popisuje Sokrata (na pohlednici) jako „mladého, jak se tvrdí v {Platonově druhém} dopise, mladšího než Platon, hezčího a většího, jeho velikého syna, jeho děda nebo velikého vnuka, jeho *vnuka*.“ Derrida v této pasáži říká: „Je to S, {subjekt Platonových dialogů - t.j. Sokrates} kdo napsal všechno“, co napsal Platon. To je tvrzení, které se odvolává na skutečnost, že „Platonovým snem“ bylo „dokázat, aby Sokrates psal, aby psal to, co chce, svou poslední vůli, jeho vůli... a tedy se stát Sokratem a jeho otcem, a tím i svým vlastním dědem“ (str. 52/59). Je to také poukaz k pasáži z druhého dopisu, kde Platon říká: „Není a nebude žádný Platonův spis. Co se tak nyní nazývá, jsou myšlenky mladšího a krásnějšího Sokrata.“ Délka této (velmi zkrácené) poznámky může těm, kdo nejsou seznámeni s „Envois“, naznačit, co jsem mínil „bohatstvím struktury“ - bohatstvím, které je částečně umožněno tím, že „pouhé asociace“ mezi zvuky a znaky se berou vážně. Téměř každých pár řádek „Envois“ by mohlo zplodit stejně dlouhou poznámku.

25 Například asociace mezi „Hegel“ a „heglovský“ nebo mezi Hegel a Duch jsou veřejné. Derridova asociace mezi Hegel a *aigle* je privátní.

23 Srovnej str. 39/44-45: „dítě, živé nebo mrtvé, zůstává nejkrásnější a nejživější z fantazií, je stejně výstřední jako absolutní věděni.“

24 Str. 191/206. Odkaz *Le legs* poukazuje na „*Legs de Freud*“, jeden z esejů obsažených v druhé polovině *The Post Card*. Derrida se tu zabývá mimo jiné Freudovými dětmi (zvláště Sofií a Ernestem); titul je anglo-francouzská slovní hříčka, je tu i dvojsmyslnost mezi Freudovými knihami a Freudovými dětmi. „Velká epocha“ (*la grande époque*) se vztahuje k „velké epoše (jejíž technologie se vyznačuje papírem, perem, obálkou, individuálním subjektem jako adresátem atd.), která jde řekněme od Sokra-

To nás přivádí k dalšímu páru: „Fido“ - Fido. Odkazy na něj jsou v „Envois“ zhruba stejně časté jako na dvojici Freud - Heidegger. „Fido“ je jméno psa Fida, stejně jako „„Fido““ je jméno stejného psa. (Všimněme si, že nová jména, ale ne noví psi, se vytvářejí stejně rychle, jako stačíme dávat do uvozovek.) Oxfordští filozofové (např. P. H. Nowell-Smith, Gilbert Ryle) říkali představě, že „všechna slova jsou jména“, teorie významu „Fido“ - Fido. Tato teorie byla často (mezi jinými Austinem) spojována s Platonem. Je to protiklad názoru spojovaného se Saussurem a Wittgensteinem, že slova nezískávají svůj význam spojením se svými referenty (pokud nějaké mají), ale vztahem jejich použití k používání jiných slov. (Používání slova „Fido“ se za určitých okolností můžete naučit tak, že někdo na Fida ukáže a řekne: „To je Fido“, ale používání slova „dobro“ se nemůžete naučit mlhavou vzpomínkou na jeho Formu a jejím označením tímto slůvkem, ani slovu „já“ označením nápadné vlastnosti sebe sama.)

Podruhé se dvojice „Fido“ - Fido v „Envois“ objevuje v průběhu ohromného mnohahohlednicového dodatku o „neúplném páru hrozných dědů... dvojici Platon/ Sokrates, rozdělitelném i nedělitelném, jejich nekonečném oddělování, smlouvě, která je s námi pojí do konce věků.“ Derrida říká:

Je to problém „„Fido“ - Fido“ (vždyť víte, Ryle, Russel, atd.) a problém, jak zjistit, zda volám svého psa nebo zda zmiňuji jméno, které nosí, když jeho jméno používám nebo když je jmenuji. Obdivuji toto teoretizování, často navíc Oxfordské, jeho mimořádnou a nutnou subtilnost, stejně jako jeho chladnou duchaplnost, *psychoanalyticky řečeno*, vždycky budou přesvědčeni o zákoně uvozovek.²⁶

Rozdíl mezi „Fido“ a Fido se často používá k ilustraci Russelovy distinkce mezi „zmíněním“ slova (abychom např. řekli, že má čtyři písmena) a jeho „použitím“ (abychom např. zavolali psa). Toto rozlišení nám dovoluje oddělit „esenciální“ význam, použití nebo funkci „Fido“ od „akcidentálních“ vlastností tohoto jména (např. od toho, že jako znak nebo zvuk nám připomíná latinské sloveso *fidere* a tedy věrnost [fidelit-

ty], a tedy takové literární postavy, jako je věrný pes Dudleyho Dorigha Věrný Pes atd. atd.).²⁷ Před lety obvinil John Searle „přesvědčený o zákoně uvozovek“ Derridu, že při rozboru Austinova díla tuto distinkci opomenul.²⁸ Derrida odpověděl tím, že vznesl pochybnosti o užitečnosti a rozsahu platnosti samotného tohoto rozlišení - pochybnosti, které se urážlivě netýkaly Searlových námitek. Searle totiž řekl: „Pokud hrajete podle pravidel Austinovy jazykové hry, pokud respektujete jeho motivy a záměry, potom vaše kritika nefunguje. Pokud naopak máte pocit, že máte volnost číst v něm, cokoli chcete, například ho chápat psychoanalyticky, nemůžete tvrdit, že ho *kritizujete*. Využíváte ho prostě jako postavu ve svých fantaziích, popouštíte uzdu asociacím, které pro Austinův projekt nemají význam.“

Ve své odpovědi Searlovi²⁹ se Derrida tomuto dilematu systematicky vyhýbá. Proč se však nedal druhou cestou? Proč jeho odpověď Searlovi byla dvakrát tak fantastická a volně asociativní než jeho původní kritika Austina a přesto plná vážných ujištění o své upřímnosti a opravdovosti? Nejspíš ze stejného důvodu, proč by odporoval gaschéovské otázce: „Máme „Envois“ považovat za filozofické, nebo za hravé literární dílo?“ Jsem přesvědčen o tom, že Derrida nechce udělat ani jediný tah v jazykové hře, která rozlišuje mezi fantazií a argumentací, filozofií a literaturou, vážným a hravým psaním - v jazykové hře *la grande époque*. Není ochoten hrát podle pravidel posledního slovníku někoho jiného.

Neodmítá ji proto, že by byl „iracionální“ nebo „ztracen ve fantazii“ nebo příliš hloupý, než aby porozuměl tomu, co mají Austin a Searle na

27 Srovnej str. 243/260-261: „Ale ano Fido, jsem ti věrný jako pes. Proč ‚Ryle‘ vybral tohle jméno, Fido? Protože se o psu říká, že *odpovídá* svému jménu, jménu Fido například? Protože pes je ztělesnění věrnosti a lépe než kdokoli jiný odpovídá svému jménu, zvláště když to je Fido?... Proč Ryle vybral jméno psa, Fido? Právě jsem o tom dlouze mluvil s Pierrem, který mi šeptá: ‚aby byl příklad důvěryhodný‘.“ Všimněme si v této pasáži přehlížení distinkce užívání - zmiňování. Všimněme si také sousední pasáže o anglosaských filozofech: „Ale vždycky přijde chvíle, kdy vidím, jak se jejich hněv opevňuje na společné frontě; jejich odpor je jednomyslný: ‚a úvozovky - ty nepatří psům! {*les guillemets, c'est pas pour les chiens!*} a teorie a význam a reference a jazyk!“ *Mais si, mais si.*“

28 Viz Searle: „Reiterating the Differences: A Reply to Derrida“, *Glyph* 1 (1977): 198-208.

29 Derrida: „Limited Inc“, *Glyph* 2 (1977): 162-254.

mysli, ale proto, že se snaží stvořit sám sebe tím, že vytvoří svou vlastní jazykovou hru, snaží se vyhnout tomu, aby přivedl na svět další Sokratovo dítě, aby byl další poznámkou k Platonovi. Snaží se najít hru, která jde napříč tradičního rozlišení mezi rozumným a nerozumným. Jako profesor filozofie mu však působí problémy této distinkci uniknout.³⁰ Přestože by bylo surové ptát se Prousta, zda jeho román máme číst jako dějiny společnosti, nebo jako studii sexuální obsese, nebo Yeatse, zda skutečně věří všem těm žvástům o měsíčních fázích, od filozofů se tradičně očekává, že na takové otázky budou odpovídat. Pokud se považujete za romanopisce nebo básníka, jste zbaveni spousty nepříjemných otázek kvůli té magické záři, která obklopuje „tvůrčího umělce“. O profesorech filozofie se ale předpokládá, že jsou z tvrdší hmoty, a tak musí zůstat na veřejnosti.

Taková záře obklopuje autory, kteří nejsou spojeni s žádnou konkrétní disciplínou, a proto se nečeká, že by hráli podle předem známých pravidel.³¹ Naléhavě žádám, abychom Derridu zahalili do tohoto nimbu a za jeho cíl pokládali onu autonomii, k jaké směřovali Proust a Yeats. Má to tu výhodu, že se můžeme vyhnout pitvání jeho spisů podle pravidel, která určil někdo jiný. Místo toho se můžeme pohodlně opřít a těšit se z nich – počkat až uvidíme, jakou útěchu nebo příklad nám můžou nabídnout, jestli se ukáže, že mají pro naše úsilí o autonomii nějaký význam. Pokud na nás nezapůsobil Platon ani Heidegger, je velká šance, že nám nebudou vůbec k ničemu; pokud ano, mohou být rozhodující. Každý, kdo přečetl z filozofie málo, bude mít málo z „Envois“, ale pro určité malé publikum to může být velmi důležitá kniha.

Přijetí tohoto návrhu znamená vzdát se pokusů tvrdit s Gasché a Cullerem, že Derrida něco dokázal nebo někoho vyvrátil (např. Austina).

Znamená to také vzdát se představy, že Derrida vyvinul „dekonstruktivní metodu“, která „přísně“ ukazuje, jak „se dekonstruuje“ „vyšší“ z dvojice protikladných pojmů (např. forma - látka, přítomnost - nepřítomnost, jedno - mnohé, pán - rab, francouzský - americký, Fido - „Fido“). Pojmy neničí nic, ani sebe samy, pojmy ničí lidi. Hegla stálo spoustu tvrdé práce, než docílil dialektických inverzí, o nichž tehdy předstíral, že je pozoroval a nikoli vytvořil. Dosažení takových efektů, jako „přítomnost je pouze zvláštní případ nepřítomnosti“ nebo „použití není nic než zvláštní případ zmínění“ stojí spoustu těžké práce.³² Takové rekontextualizaci nestojí v cestě nic než nedostatek důvtipu, ale nepůsobí tu žádná *metoda*, je-li metoda procedura, které se lze naučit poukazem na pravidla.³³ Dekonstrukce není nový postup, který umožnily poslední filozofické objevy. Rekotextualizace obecně a zejména převrácení hierarchií pokračuje již dlouhou dobu. Sokrates rekontextualizoval Homéra, Augustin rekontextualizoval pohanské ctnosti a změnil je ve velkolepé neřesti a Nietzsche potom tuto hierarchii převrátil, Hegel rekontextualizoval Sokrata i Augustina, aby z nich obou udělal své *aufgehoben* předchůdce, Proust (znovu a znovu) rekontextualizoval každého, koho potkal, a Derrida (znovu a znovu) rekontextualizuje Hegla, Austina, Searla a všechny ostatní, které čte.

Pokud to však je stále jen dialektická inverze, proč to zní tak urážlivě odlišně, když to dělá Derrida? Prostě proto, že Derrida využívá „akcidentální“ materiální vlastnosti slov, zatímco Hegel, přestože odmítal hrát podle pravidla, že vztah „protikladnosti“ může být pouze mezi větami a ne mezi pojmy, stále lpí na tom, že zvuku a podobě slov nemůžete

32 Tento poslední příklad je Cullerův. Říká: „Derrida má docela pravdu, když tvrdí, že užití/zmínění je nakonec hierarchie stejného druhu jako vážné/nevážné a řeč/psaní. Všechno jsou to pokusy řídit jazyk tím, že určité aspekty jeho iterability označíme jako parazitické nebo odvozené. Dekonstruktivní čtení by ukázalo, že hierarchie má být obrácená a že *použití* není nic než zvláštní případ *zmínění*“ (*On Deconstruction*, str. 120n).

33 „Dekonstruovat texty“ se učíme stejným způsobem, jako se učíme odhalovat sexuální symboly, buržoazní ideologii nebo sedm druhů dvojznačnosti textů; je to jako učit se jezdit na kole nebo hrát na flétnu. Někteří lidé na to mají fortel a jiní při tom budou vždycky spíš neohrabaní - ale „filozofické objevy“ například o povaze jazyka to neusnadňují ani tomu nebrání, stejně jako jízdu na kole neusnadňují ani jí nebrání objevy, které se týkají povahy energie.

30 Mám podezření, že kdyby Derrida byl bohatý beletrista, který začal s poezií a romány a potom přešel na filozofii, ale nikdy by si nevydělával jejím vyučováním na živobytí, jeho kolegové by mu ani zdaleka neztěžovali život tak jako nyní.

31 Jak říká Jonathan Culler: „Představa disciplíny je představa zkoumání, jímž se dá psaní dovést do konce“ (*On Deconstruction* [Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1982], str. 90). Autor, který se chlubí svou schopností plodit otevřené konce, nepřispěje žádné disciplíně, ale to neznamená, že je nedisciplinovaný. Privátní disciplína není disciplínou v Cullerově „veřejném“ smyslu slova, ale přesto může znamenat spoustu tvrdé a přesné práce.

přikládat žádnou váhu.³⁴ Derridův postoj k takovým pravidlům je, že je samozřejmě potřeba se jimi řídit, pokud se chceme přit s jinými lidmi, ale že s filozofy se dají dělat i jiné věci než se s nimi přit.³⁵ Tato pravidla umožňují argumentativní diskurz, ale Derrida odpovídá na otázku: „Co by se stalo, kdybychom je ignorovali?“ Odpovídá *ambulando*, když píše takovou prózu, jakou nacházíme v *Glas* a „Envois“ – takovou, u níž nemůžete od řádky k řádce říct, zda se čeká, že věnujete pozornost „symbolickým“ nebo „materiálním“ vlastnostem použitých slov. Když čtete *Glas* nebo „Envois“, rychle ztratíte zájem na otázce: „Mám tohle pokládat za nositele smyslu nebo za znak?“ Při čtení takového textu je rozlišení mezi použitím a zmíněním pouhým rozptýlením.³⁶

Co je na takovém psaní dobrého? Pokud chceme argumenty, které vedou k závěrům, potom vůbec nic. Jak jsem již řekl, ze zkušenosti takového čtení si nelze odnést žádnou výpověď – stejně jako ze spisů pozdního Heideggera. Má se tedy posuzovat spíš podle „literárních“ než „filozofických“ kritérií? Nikoli, protože stejně jako v případě *Fenomenologie Ducha*, *Hledání ztraceného času* a *Finnegans Wake* neexistují žádná předem dostupná kritéria. Čím je kniha nebo způsob psaní originálnější, čím je bezpříkladnější, tím méně je pravděpodobné, že máme po ruce kritéria, tím menší smysl má snaha zařadit ji do nějakého žánru. Musíme se podívat, zda pro ni můžeme najít nějaké využití. Pokud ano, bude dost času na rozšíření hranic toho nebo onoho žánru tak, aby se

tam vešla, a na určení kritérií, podle nichž je takové psaní dobré. Pouze metafyzici si myslí, že naše současné žánry a kritéria vyčerpávají říši možností. Ironici ji neustále rozšiřují.

Proč ale máme být nakloněni tvrzení, že „Envois“ se počítá k „filozofii“, přestože jeho výsledkem není nic, co by se dalo rozumně nazvat filozofickou teorií? Inu, z jediného důvodu, protože pouze lidé, kteří jsou zvyklí číst filozofii, by z ní snad mohli mít požitek. Můžeme také říct, že filozofie je jednou z jejích příčin a jedním z jejích témat. To však není docela přesné. Bylo by lepší říci, že *filozofy* – určité filozofy – počítá mezi své příčiny a témata. Jak Derrida postupuje, vztahuje se stále více k Platonovi a Heideggerovi samotnému, ne k jejich učení.³⁷ Zatímco ironické teoretizování od Hegla po Heideggera bylo o metafyzickém teoretizování, Derridovy rané spisy byly o ironickém teoretizování. Tak jako bylo jejich psaní v nebezpečí, že se změní v další metafyziku, bylo i jeho psaní ohroženo tím, že se změní ne-li přímo v metafyziku, tak alespoň v další teoretizování. Jeho pozdní spisy se tomuto nebezpečí vyhýbají částečně proto, že jsou o těch, kteří teoretizují. S odvoláním na protiklad, který jsem načrtl v páté kapitole, připomíná Derrida stále méně Nietzscheho a stále více Prousta. Čím dál míň se zabývá vznešeným a nevyslovitelným a stále více krásným, i když fantastickým novým uspořádáváním toho, na co si vzpomíná.

V páté kapitole jsem tvrdil, že Proust nereagoval na obecné představy, ale na lidi, které znal jako dítě (např. svoji babičku) nebo je náhodou potkal později (např. Charlese Haase, Mme. Greffulhe, Roberta de Montesquieu). Podobně reaguje Derrida na dědy a domácí, na jejichž kolenou jsou hýčkáni profesori filozofie (např. Platóna a Sokrata, Windelbanda a Wilamowitze) a na lidi, na které narazil v průběhu své kariéry (např. Austina, Matěje z Paříže, Searla, Rylea, Fida).³⁸ Řekl jsem také, že Proustův triumf je v tom, že napsal knihu, která se vyhnula všem popisům, které na něj použily (nebo o kterých si představoval, že by je použili) autoritativní postavy, které znal. Proust napsal knihu nového druhu, nikdo dříve *nepomyslel* na něco takového, jako je *Hledání ztra-*

34 Ve své době – než se Hegel stal velkým mrtvým filozofem – byla také *Fenomenologie* urážlivě autonomní. Také Hegel měl obdivovatele (např. Engelse a Lenina), kteří věřili, že objevil „metodu“, stejně jako Culler a jiní věří, že ji objevil Derrida.

35 Všimněme si jiné Derridovy odpovědi Searlovi: „Jo, fajn, nic proti *zákonům*, jimiž se tahle problematika {použití a zmínění} řídí, pokud nemáme klást otázku zákona, a to zákona vlastního jména vzhledem k těmto dvojicím, jimž se říká uvozovky. Říkám (jim a tobě, můj milý), toto je mé tělo, do práce, miluj mně, analyzuji tělo, které ti nabízím, které tu rozkládám na posteli z papíru, vyber úvozovky z vlasů, od hlavy k patě, a pokud mně dost miluješ pošleš mi nějaké novinky. Potom mně pochováš, abys mohl klidně spát. Zapomeneš na mne, na mne a moje jméno“ (str. 99/109).

36 Viz str. 186/201: „Nikdy se nedovíš, ty ani oni, zda když používám jméno, je to proto abych řekl, *Sokrates* jsem já, nebo ‚Sokrates‘ má sedm písmen. To je důvod, proč nikdy nebude možné překládat.“

37 „Martin {Heidegger} má tvář starého Žida z Alžíru“ (str. 189/204); „A také Geviert, nejhezčí pohled, který nám Martin poslal z Freiburgu...“ (str. 67/75).

ceného času. Nyní na něj ovšem myslíme všichni - alespoň každý, kdo chce psát bildungsroman, se s Proustem musí vyrovnat stejně jako každý, kdo chce psát poezii v angličtině, se musí vyrovnat s Keatsem.

Abych to shrnul: Tvrdím, že Derrida v „Envois“ napsal takovou knihu, na jakou nikdo dříve ani nepomyslel. Pro dějiny filozofie udělal to, co Proust udělal pro svůj vlastní životní příběh: Všechny autoritativní postavy a všechny popisy, které by na něj tyto postavy mohly použít, proti sobě navzájem rozehrál s tím důsledkem, že vzhledem k jeho dílu ztrácí samotný pojem „autority“ použití. Dosáhl autonomie stejně jako Proust - *Hledání ztraceného času* ani „Envois“ nezapadají do konceptuálního schématu, které se dříve používalo k hodnocení románů nebo filozofických pojednání. Heideggerovské nostalgii se vyhnul, stejně jako se Proust vyhnul nostalgii sentimentální - neustálou rekontextualizací všeho, co se vynoří v paměti. On i Proust rozšířili hranice možností.

ČÁST III

KRUTOST A SOLIDARITA

38 Fido vlastně není osoba a není vlastně ani pes, ani jméno osoby nebo psa. Přesto nám Fido připadá na konci „Envois“ docela známý. Viz například str. 129/141: „Zpět k našim přátelům. Fido a Fido se najednou zdají {*paraît*} být velmi veselí, už asi týden.“ Nebo také na str. 113/124: „Celou dobu jsem hladil, jinýma rukama, mezi jinými věcmi a jinými slovy, našeho přiloženého přítele {*notre ami ci-joint*}, myslím ‚Fida‘ a Fida.“ (Derrida tu namísto očekávaných plurálů užívá singulár nejspíš proto, aby zamlžil tradiční distinkci.) Viz také str. 41/47: „Přinesl jsem si je, a pak jsem si jich objednal celou zásobu {pohlednic se Sokratem a Platonem}, na stole mám dvě hromádky. Dnes ráno jsou to dva věrní psi, Fido a Fido, dvě maskované děti, dva unavení veslaři.“ Viz také str. 178/193: „Například (říkám to, abych tě uklidnil: budou věřit, že jsme dva, tedy ty a já, že jsme právně a sexuálně identifikovatelní, pokud se jednoho dne neprobudí) v našich jazycích mně, Fidovi, chybí {*manque*} pohlaví.“ A konečně str. 113/125: „Basta, jak říká Fido, dost o tom.“

HOLIČ Z KASBEAMU: NABOKOV O KRUTOSTI

Distinkce mezi veřejným a soukromým, jak jsem ji rozvíjel v celé druhé kapitole, znamená, že bychom měli rozlišovat knihy, které nám pomáhají dosáhnout autonomie, a knihy, které nám pomáhají stát se méně krutými. Knihy prvního druhu mají význam pro „slepé otisky“, pro charakteristické nahodilosti, které vytvářejí osobité fantazie. Přepracovávání takových fantazií věnují svůj život ti, kdo usilují o autonomii - doufají, že vystopují původ tohoto slepého otisku, a tak se, řečeno s Nietzsche, stanou tím, kým jsou. Knihy druhého druhu mají význam pro naše vztahy k ostatním, pomáhají nám uvědomit si vliv našeho jednání na druhé lidi. Jsou to knihy, které mají význam pro liberální naději a pro otázku, jak s takovou nadějí smířit soukromou ironii.

Knihy, které nám pomáhají stát se méně krutými, se dají zhruba rozdělit: (1) na knihy, které nám pomáhají zhlédnout působení společenských zvyklostí a institucí na jiné; (2) na ty, které nám pomáhají zhlédnout působení našich soukromých osobitostí na jiné. Typické příklady knih prvního druhu jsou například knihy o otroctví, chudobě a předsudcích. Patří sem *Podmínky dělnické třídy v Anglii* - zprávy skandalizujících novinářů a vládních komisí, ale také romány jako *Chaloupka strýčka Toma*, *Bídníci*, *Sister Carrie*, *The Well of Loneliness* a *Black Boy*. Takové knihy nám pomáhají zhlédnout, jak krutí jsme díky společenským zvyklostem, které jsme považovali za samozřejmé.

Knihy druhého druhu - knihy, kterými se budu zabývat v této a v následující kapitole - jsou o tom, jak jsou určití lidé krutí k určitým jiným lidem. Někdy této funkci poslouží psychologická díla, ale nejužitečněj-

ší takové knihy jsou romány, které ukazují slepotu určitých postav k bolesti postav jiných. Tím, že se ztotožníme například s panem Causaubonem v *Middlemarch* nebo s paní Jellybyovou v *Bleak House*, si můžeme lépe všimnout toho, co děláme my sami. Takové knihy především ukazují, jak může naše úsilí o autonomii - naše osobní obsesivní zaujetí dosažením určitého druhu dokonalosti - způsobit, že se neohlížíme na bolest a ponížení, které působíme. Jsou to knihy, které dramaticky podávají konflikt mezi povinnostmi k sobě samému a povinnostmi k ostatním.

Knihy, které mají význam pro odstranění společenské nebo individuální krutosti - jako knihy s „morálním poselstvím“ - jsou často kladeny do protikladu ke knihám, jejichž cíle jsou „estetické“. Ti, kdo zavádějí takový protiklad mezi morálním a estetickým a dávají přitom přednost morálnímu, obvykle rozlišují mezi bytostně lidskou schopností - svědomím - a zvláštní vedlejší schopností: „estetickým vkusem“. Ti, kdo zavádějí stejný protiklad ve prospěch „estetického“, často předpokládají podobné rozlišení. V takovém případě se však předpokládá, že středem já je ironikova touha po autonomii, po dokonalosti, která nemá se vztahy k jiným lidem nic společného. Tento nietzscheovský postoj vynáší postavu „umělce“ stejně, jako opačný postoj vynáší ty, kdo „žijí pro druhé“. Předpokládá, že cílem lidské společnosti není obecné štěstí, ale jistota, že zvláště nadaní - ti, kdo jsou schopni autonomie - mají možnost dosáhnout svého cíle.

Podle pojetí já, které jsem rozvedl v druhé kapitole, chápeme „svědomí“ i „vkus“ jako rance osobitých přesvědčení a tužeb a ne jako „schopnosti“, které mají určitý předmět. Pro protiklad morální - estetické tedy máme málo využití.¹ Toto rozlišení, jak je tradičně používají „moralisté“ i „estéti“, pouze zatemňuje rozdíl mezi důležitostmi pro autonomii a významem pro krutost, který se tu snažím zavést. Tradiční obraz já rozděleného na kognitivní hledání správného přesvědčení, morální hledání správného jednání a estetické hledání krásy (nebo „adekvátního

vyjádření pocitů“) ponechává málo prostoru ironii nebo úsilí o autonomii.²

Vzdáme-li se tohoto tradičního obrazu, potom přestaneme klást otázky jako: „Jde této knize o pravdu, nebo o krásu? Chce hájit zájmy správného chování, nebo slasti?“ a místo toho se budeme ptát: „Jakým cílům tato kniha slouží?“ Naše první a nejširší klasifikace cílů bude postavena na dvou rozlišeních. První je rozdíl mezi oblastí cílů, které se nyní dají stanovit v rámci nějakého známého, široce používaného posledního slovníku, a cílem vypracovat *nový* poslední slovník. Použití této distinkce rozdělí knihy na ty, jejichž úspěch se dá posuzovat na základě známých kritérií, a na ty, u nichž to není možné. Tato skupina obsahuje jenom nepatrný zlomek všech knih, ale zahrnuje také nejdůležitější knihy - ty, které nakonec mají největší význam.

Druhé rozlišení rozdělí tuto třídu na knihy, které usilují o vypracování nového *osobního* posledního slovníku, a na ty, které usilují o vypracování nového *veřejného* posledního slovníku. První slovník rozvíjíme kvůli odpovědi na otázky, jako: „Čím budu?“ „Čím se můžu stát?“ a „Co jsem?“ Druhý rozvíjíme kvůli odpovědi na otázku: „Čeho a na jakých lidech si musím všimnout?“ Člověk, kterého jsem ve čtvrté kapitole nazýval „liberálním ironikem“, potřebuje oba tyto slovníky. Pro malou skupinu lidí - pro křesťany (a pro jiné lidi), pro které se hledání osobní dokonalosti shoduje s projektem života pro druhé - se obě otázky překrývají. Pro většinu však zůstávají odděleny.

2 Tento kantovsko - weberovský obraz tří autonomních oblastí je centrální pro Habermasovo dílo - a zvláště pro *The Theory of Communicative Action*, přel. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987) (*Theorie des kommunikativen Handelns*) a *The Philosophical Discourse of Modernity (Der philosophische Diskurs der Moderne)*. Myslím si, že Habermas správně zdůrazňuje, jakým způsobem prospěla oddělenost a autonomie tří „expertních kultur“ - zhruba řečeno vědy, práva a literární kritiky - účelům liberální společnosti (např. při její ochraně proti rádobě Lysenkům nebo Ždanovům). Myslím si ale, že jeho koncentrace na tuto službu ho vede k příliš zjednodušenému názoru na vztah mezi literaturou a morálkou - jak společenskou, tak individuální. Habermase taková klasifikace vede k tomu, že literaturu chápe jako věc „adekvátnosti vyjádření pocitů“ a literární kritiku jako věc „soudů vkusu“. Tato pojetí prostě nejsou práva roli, kterou zejména romány začaly hrát v reformách společenských institucí, v mravním vzdělávání mládeže a při formování obrazu, který intelektuál má o sobě samém.

1 Zejména se nebudeme domnívat, že umělec musí být nepřítelem konvenční morálky. Nietzsche nebyl schopen úplně se osvobodit od kantovského spojování „umění“ a „estetického“ a to přispělo k tomu, že byl slepý k možnosti *liberální* ironie - stejně jako někdy Bernard Shaw.

Liberální ironik se rekonstrukci standardní distinkce morální - estetické, nakolik se dotýká knih, může nejvíc přiblížit odlišením těch knih, které jednání dávají nové podněty (to se týká *všech* zatím zmíněných knih) od těch, které prostě nabízejí zábavu. První naznačují (někdy přímo a někdy v narážkách), že je třeba změnit svůj život (v širším, či užším ohledu). Druhé tento problém nekladou - vedou nás do světa bez výzev.³ Jeden z nešťastných důsledků popularity rozlišování mezi morálním a estetickým je to, že se hledání autonomie zaměňuje s potřebou zábavy a potěšení. Taková záměna je snadná pro ty, kdo nejsou ironici a nechápou, co to znamená ironikem být - pro lidi, kteří o posledním slovníku, který používají, neměli nikdy žádné pochybnosti. Takoví lidé - metafyzici - se domnívají, že knihy, které nedávají prostředky k cílům formulovaným obvykle v tomto slovníku, musejí být, ne-li přímo nemravné a zbytečné, vhodné pouze pro osobní projekty. Jediný osobní projekt, který si však dokážou představit, je hledání potěšení. Domnívají se, že kniha, která nám dává potěšení, nemůže být vážným filozofickým dílem a nemůže nést žádné „morální poselství“. Mezi romány a morálkou dokážou zahlédnout jedině vztah „inspirace“ - taková díla nám

3 Tato hranice mezi stimulací a zábavou samozřejmě pro různé lidi odděluje různé knihy. Různí lidé vedou různé životy, cítí se vyzývaní různými situacemi a žádají si volno od různých projektů. Každý pokus projít knihovnu a přerovnat knihy s touto distinkcí na mysli bude relativní k našim zvláštním zájmům. Přesto je jasné, že při takovém pokusu nebudeme dávat na různé police Fanonovu *Wretched of the Earth* a Wordsworthovo *Prelude* ani Freudovy *Introductory Lectures on Psychoanalysis* a *Middlemarch*, ani *Education of Henry Adams* a *Krále Leara* ani *A Genealogy of Morals* a *Nový Zákon* ani Heideggerův *Letter on Humanism* a Baudelaireovy básně. Tato distinkce mezi stimulací a zábavou tedy není paralelní s tradičními hranicemi mezi kognitivním a nekognitivním, mezi morálním a estetickým nebo „literárním“ a neliterárním. Nepřizpůsobuje se ani žádným standardním distinkcím formy nebo žánru.

Tato distinkce přesto pro většinu lidí oddělí všechny právě zmíněné knihy od Beerbohmovy *Zuleika Dobson*, *Murder on the Orient Express* Agáty Christie, Elliotovy *Old Possum's Book of Practical Cats*, Runcimanovy *History of the Crusades*, Tennysonových *Idylls of the King*, Saint-Simonových *Memoirs*, *Thunderball* Iana Fleminga, MacCuleyových *Essays*, Woodhousova *Carry on, Jeeves!*, Harlekýnových romancí, *Urn-Burial* Sira Thomase Browna a nekomplikované pornografie. Takové knihy se zapojují do fantazií svých čtenářů, aniž by naznačovaly, že by s nimi, nebo s tím, kdo je má, mohlo být něco v nepořádku.

připomínají naši povinnost a podporují její splnění. Toto nedostatečné pochopení ironie je jedním z důvodů, proč je liberální metafyziky těžké přesvědčit o tom, že někteří autoři, kteří dávají potěšení jen malé skupině čtenářů, kteří jejich narážky chápou, ale pro liberální naději nemají význam - například Nietzsche a Derrida - mohou být přesto ohromné postavy schopné změnit směr filozofického myšlení. Je také těžké je přesvědčit o hodnotě knih, které nám pomáhají vyhnout se krutosti a varují nás ne před společenským bezprávím, ale před sklony ke krutosti, které jsou vlastní usilování o autonomii.

V této a v následující kapitole se budu takovými knihami zabývat. Vladimir Nabokov a George Orwell měli docela odlišné nadání a jejich obrazy sebe sama byly docela odlišné. Přesto budu tvrdit, že jejich výkony jsou téměř shodné. Oba varují liberálního ironického intelektuála před pokušením být krutý. Oba dramaticky podávají napětí mezi soukromou ironií a liberální nadějí.

V následující pasáži Nabokov přispívá k tomu setření distinkcí, kterého tu chci dosáhnout:

...*Lolita* neobsahuje žádné morální ponaučení. Pro mne existuje prozaické dílo pouze do té míry, pokud mi poskytuje to, co zhruba nazvu estetickým blahem, čili pocit být nějak někde napojen na jiné stavy bytí, kde je umění (zvědavost, něha, laskavost, extáze) normou. Takových knih není mnoho. Všechno ostatní je buď vrcholný brak, nebo to, co někteří nazývají literaturou velkých idejí, která se velmi často neliší od vrcholného braku přicházejícího v ohromných sádrových blocích, jež jsou opatrně přemísťovány z jednoho století do druhého, dokud se neobjeví nějaký odvážlivec a s rozmachem do Balzaka, Gorkého či Manna nepráskne kládívem.⁴

Orwell zahlazuje totéž rozlišení, když v jednom ze svých velmi řídkých sklouznutí k tirádám: „The Frontiers of Art and Propaganda“, píše přesně to, co si tak Nabokov oškliví:

4 Nabokov: „On a book entitled *Lolita*“, in *Lolita* (Harmondsworth: Penguin, 1980), str. 313. [„Ke knize s názvem *Lolita*“, in *Lolita* (Odeon, Praha, 1991), str. 317.] Kde je jasné, že citace je z této knihy, bude uvedena číslem strany v závorce.

Na nemoci, na niž umíráte, nemůžete mít čistě estetický zájem; vůči člověku, který vám chce proříznout hrdlo, nemůžete být nezaujatí. Ve světě, kde proti sobě bojují fašismus a komunismus, musí každý myslící člověk zaujmout postoj... Toto období zhruba deseti let, kdy se literatura a dokonce poezie pletla do psaní letáků, velice posloužilo literární kritice, protože zničilo iluzi čistého estétství... Zbavilo pozlátka umění pro umění.⁵

Tato pasáž spojuje dvě chybně položené otázky, které, jak si Nabokov správně uvědomoval, spolu nemají co dělat. První je otázka, zda si na to, abychom se postavili veřejným nebezpečím, máme udělat volno od osobních projektů. Tato otázka nedává smysl, protože na ni nikdy nebudeme mít dobrou *obecnou* odpověď - jak už to bývá, Orwell a Nabokov se ovšem byli schopni shodnout v konkrétním případě: Oba se marně snažili zapsat do armád, které se formovaly ke svržení nacismu. Druhá otázka zní: „Je tu umění kvůli umění?“ To je stejně špatná otázka. Její smysl je jednak „Je estetické blaho ve své podstatě dobré?“ a také „Je estetické blaho správný cíl autora?“ Pokud ji chápeme v prvním významu, je odpověď samozřejmě a triviálně ano. Pokud jí však rozumíme v méně triviálním druhém smyslu, musíme ji odmítnout. Není nic takového jako „autor“, ani žádný důvod se domnívat, že každý, kdo píše knihu, by měl mít stejný záměr nebo být poměřován podle stejných standardů.

Pokud rázně odmítáme otázky po „cíli autora“ nebo o „povaze literatury“ stejně jako představu, že literární kritika vyžaduje, abychom taková nemotorná témata brali vážně, můžeme i Nabokova s Orwellem smířit, stejně jako bych rád smířil Deweyho a Heideggera. Snaha o osobní dokonalost je pro některé autory - autory jako Platon, Heidegger, Proust a Nabokov, kteří sdílejí určité nadání - naprosto přiměřený cíl. Pro jiné autory - pro lidi jako Dickens, Mill, Dewey, Orwell, Habermas a Rawls, kteří všichni mají jiné nadání - je naprosto přiměřený cíl služba lidské svobodě. Nemá žádný smysl třídit tak odlišné činnosti podle jediné stupnice za pomoci ustavování umělých druhů jako „literatura“, „umění“ nebo „psaní“, žádný smysl nemá ani snaha o jejich syntézu. „Cíl psaní“ neexistuje o nic víc než „cíl teoretizování“. Orwell i Nabokov se nane-

štěstí zapletli do pokusů exkomunikovat lidi s talenty a zájmy odlišnými od svých vlastních. To zamlžilo spoustu podobností mezi nimi, podobností, které by se neměly zatemňovat filozofickými spory, jaké se vedou pomocí umělých a ošřepaných protikladů jako „umění versus morálka“ nebo „styl versus substance“.

Hlavní podobnost, o kterou se budu opírat v této a v následující kapitole, je v tom, že knihy Nabokova i Orwella se liší od knih autorů, kterými jsem se zabýval v druhé části - Prousta, Nietzscheho, Heideggera a Derridy - tím, že jejich ústřední téma není sebeutváření, ale krutost. Nabokov i Orwell byli političtí liberálové v tom obecném smyslu slova, který lze rozšířit tak, aby zahrnoval Prousta i Derridu (nikoli však Nietzscheho nebo Heideggera). Měli zhruba stejné politické krédo i podobné reakce na stejné politické události. Co je důležitější, oba splňovali kritérium liberála podle Judith Shklar: je to člověk, který věří, že krutost je tím nejhorším, čeho se dopouštíme.⁶ Nabokov psal o krutosti zevnitř, pomáhal nám zahlédnout, jak hledání osobního estetického blaha vede ke krutosti. Orwell psal o krutosti většinou z vnějšku, z hlediska obětí, a tvořil tak to, čemu Nabokov říkal „aktuální brak“ - knihy, které pomáhají zmenšit budoucí utrpení a které slouží lidské svobodě. V osmé kapitole ale budu tvrdit, že na konci své poslední knihy, v portrétu O'Briena, dělá Orwell totéž co Nabokov. Pomáhá nám dostat se *dovnitř* krutosti, a pomáhá nám tak formulovat nejasné pocíťovanou souvislost umění a mučení.

Ve zbytku této kapitoly vám nabídnu interpretaci Nabokova, která spojuje tři z jeho rysů: estétství, zaujetí krutostí a víru v nesmrtelnost. „Věříme, že jsme smrtelní,“ píše Nabokov, „stejně jako se blázen považuje za Boha“.⁷

Abychom viděli, jak vypadá Nabokovovo estétství, když se zabývá autorem, kterého bere vážně, všimněme si jeho přednášky o Dickensově *Bleak House*. Na jednom místě tu dlouze cituje z kapitoly, kde Dickens popisuje smrt chlapce Jo. Je to kapitola, jejíž kóda je známý odsta-

6 Viz Judith Shklar, *Ordinary Vices*, str. 43-44, a kap. 1, passim.

7 „Comme un fou se croit Dieu, nous nous croyons mortels“ je moto *Invitation to a Beheading*. Nabokov tuto větu připisuje „melancholickému, extravagantnímu, moudrému, vtipnému a vůbec rozkošnému Pierru Delalande, kterého jsem vymyslel“.

5 George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell* (Harmondsworth: Penguin, 1968), vol. 2, str. 152.

vec, který začíná: „Smrt, Vaše veličenstvo! Smrt, vznešení pánové a vážené publikum!“ [Dead, your Majesty! Dead, my lords and gentlemen!] a končí „A smrt kolem nás krouží každý den“. [And dying around us every day.] Pokud je někde u Dickense volání po veřejném jednání, pak je to zde. Nabokov nám ale tvrdí, že kapitola je „lekcí stylu, ne pocitu účasti“.⁸ Vidíme, že kdyby Nabokov místo „ne“ řekl „stejně jako“, souhlasil by s ním každý. Tím, že říká „ne“, potvrzuje svoje stanovisko jako ten, koho nezajímá nic než „estetické blaho“, kdo si myslí, že „studium sociologického nebo politického vlivu literatury má být ponecháno hlavně těm, kdo jsou díky temperamentu nebo vzdělání imunní vůči estetickým vibracím opravdové literatury, těm, kdo necítí významné mrazení v zádech“ (LL, str. 64). Nabokov musí předstírat nepřijatelné, že totiž Dickens nezajímala, nebo aspoň neměla zajímat skutečnost, že jeho knihy byly daleko silnějším podnětem k reformě společnosti než sebrané spisy všech britských teoretiků společnosti jeho doby.

Proč Nabokov trvá na tom, že mezi housmanovským mrazením a emocí účasti, která nutila liberální státníky včetně jeho otce k agitaci za odvolání nespravedlivých zákonů, je nějaká neslučitelnost, nějaký vztah protikladnosti? Proč prostě netvrdí, že jsou to dvě odlišná dobra, která si nijak nekonkurují? Má naprostou pravdu, když říká: „To drobné chvění, které nám přebíhá mezi lopatkami, je docela jistě ta nejvyšší forma vzrušení, jaké lidstvo během vývoje čistého umění a vědy dosáhlo“ (LL, str. 64). Toto prohlášení prostě vyjadřuje závažný význam termínu „čistý“. Zdánlivě je ale naprosto slučitelné s tvrzením, že schopnost chvět se studem a rozhořčením nad zbytečnou smrtí dítěte – dítěte, k němuž nemáme rodinné, kmenové ani třídní vazby – je ta nejvyšší forma vzrušení, jaké lidstvo dosáhlo během vývoje moderních společenských a politických institucí.

Nabokov nijak nehájí svůj předpoklad, že reforma společnosti nemá na naši pozornost stejný nárok jako „čisté umění a čistá věda“. Nevádí žádné zdůvodnění pro své pochybnosti, zda i lidé nadaní tak jako Dickens někdy nemohli v téže knize dělat i docela odlišné věci. Bylo by daleko jednoduší souhlasit s tím, že *Bleak House* vyvolával pocity účasti, které pomohly změnit zákony Anglie a Dickens učinil nesmrtelným

také díky tomu, že psal tak, že ještě dnes, dlouho po tom, co konkrétní hrůzy jeho století nahradily jiné, nám působí mrazení mezi lopatkami. Nabokov ovšem stále a znovu trvá na tom, že *to jediné*, o co jde, je tento výkon – působení dosahované stylem na rozdíl od působení dosaženého pomocí pocitu účasti.⁹ Nikdy nevysvětluje, jakou stupnici důležitosti používá ani to, proč bychom měli trvat na *jediné* stupnici. Není nijak zřejmé, že „čisté umění a čistá věda“ znamenají víc než odstranění utrpení, a dokonce ani to, že má smysl se ptát, co znamená víc – jako bychom se nad obojí mohli povznést a posuzovat jejich nároky z neutrálního hlediska.

Sdílím s Nabokovem podezřívavost vůči obecným idejím, jde-li o pokusy filozofů vtěsnat naše morální citění do pravidel rozhodování morálních dilemat. Z neschopnosti najít taková pravidla si však беру poučení, že bychom měli přestat mluvit v kvazi-metafyzickém stylu o „úkolu autora“, o „tom, o co nakonec jde“ nebo o „nejvyšším pocitu“ – přestat pracovat na úrovni abstrakce, kterou osídlují takové vybledlé přízraky, jako „lidský život“, „umění“ a „morálka“ – zůstat někde uprostřed. Měli bychom zůstat u otázek po tom, co vyhovuje určitým cílům. Prvním krokem ke smíření Orwella s Nabokovem tedy bude tvrzení, že Orwell má s Dickensem společné některé důležité cíle (vyvolat chvění z rozhořčení, vzbuzovat citovou změnu a stud), a Nabokov jiné (působit mrazení, estetické blaho).

Nabokov ale nechce smíření. Chce být spolu s Dickensem pokládán za člena exkluzivní skupiny, z níž je Orwell – spolu s dalšími objekty jeho pohrdání, jako jsou Balzac, Stendhal, Zola, Gorki, Mann, Faulkner a Malraux – navždy vyloučen. Důležité vodítko k jeho motivům nám dává z pasáž, kde vykládá, proč Dickens čte tak, jak ho čte:

Je samozřejmé, že mě čaroděj zajímá víc než učitel nebo vypravěč, který si přede své vlákno. V případě Dickense se mi zdá, že to je jediný postoj, jak ho

8 Nikdy se sice nedokáže přinutit, aby řekl, že umělci by neměli věnovat pozornost společenskému zlu, nebo by se neměli snažit je změnit. Vzpirá se ale každému pokusu o to, a to často ze zcela nepodstatných důvodů. Nepřesně a nesmyslně tvrdí, že „tyto ubohé děti v *Bleak House* se nevážou tolik ke společenským podmínkám padesátých let devatenáctého století jako ke dřívějším dobám a jejich odrazům“. Se stejnou nenáležitostí odmítá kapitolu o Siru Leicesterovi a Lady Dedlockové jako „obžalobu aristokracie“, jako „naprosto nezajímavou a nedůležitou, protože autora znalost této vrstvy byla mimořádně ubohá a povrchní“ (LL, str. 64–65).

8 Vladimir Nabokov, *Lectures on Literature*, ed. Fredson Bowers (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980), str. 94. Dále budu tuto knihu citovat v závorkách jako „LL“.

udržet naživu, stranou od reformistů, šestákových románů, sentimentálního braku a stranou divadelních nesmyslů. Tam navždy září z výše, u níž známe přesnou výšku, obrys a utváření i horské stezky, jimiž se tam skrze mlhu dostaneme. Jeho velikost je v jeho obraznosti (LL, str. 65).

Mlha, o níž mluví, je mlha, kterou Dickens popisuje v úvodní kapitole *Bleak House*. Nabokov říká, že Dickens využívá Londýnskou mlhu k oživení standardního tropu: právního miasma, které povstává z jednání kancléřského soudu. Nabokov si přeje, aby chom Dickensův útok na kancléřský systém - a obecněji zobrazení konfliktů mezi tím, čemu v uvozovkách říká „dobro“ a „zlo“ - považovali za pouhou „kostru“ *Bleak House*. Gratuluje Dickensovi k tomu, že „je příliš umělcem“, než aby tato kostra byla „vtíravá nebo jasná“. Autoři bez jeho schopností, lidé, kteří píší „aktuální brak“, nevědí, jak „morální“ kostru svého díla obalit masem. Spojíme-li tedy obě metafory, tvoří mlhavé a bažinaté předhůří literatury hromady nakupených koster - romány např. Orwella a Manna. Pro nedostatek přísné obraznosti nejsou autoři, kteří mohou dávat lekce v pocitech účasti, ale nikoli lekce stylu, schopni dosáhnout nesmrtnosti.

Na právě citované pasáži bychom si měli všimnout dvou věcí. Za prvé, že Nabokov o Dickensovi nepíše pro své studenty ani pro vzdělanou veřejnost, ale *pouze* kvůli Dickensovi samému. Chce prokázat laskavost jednomu z mála sobě rovných. Chce, aby se mu dostalo nesmrtnosti, kterou si zaslouží. Když například říká, že Edmund Wilson „brilantně“ podává Dickense v *The Wound and the Bow*, ale že „sociologická stránka“ Dickense není „ani zajímavá, ani důležitá“, tvrdí nám, že literární kritika, kterou Wilson brilantně ovládá, vytváří stejně hustou mlhu, jako obzvlášť brilantní členové kancléřství.¹⁰ Tím, že ukazuje na vrcholek

10 Nabokov si při čtení *The Wound and the Bow* musel uvědomit, jak snadno se dá Wilsonova obecná strategie - sledovat autorovy obsese, formování jeho kariéry k nějakému ranému traumatu - použít v jeho, Nabokovově případě. Zjištění, že toto použití již Wilsona napadlo, ho muselo rozrušit. Mám podezření, že ho rozzlobila také Wilsonova kvazi-freudovská interpretace Housmana. Nabokovova řeč o chvění byla jistě ovlivněna Housmanovým *Name and Nature of Poetry* (nejznámější anglickou manifestací toho, čemu Nelson Goodman říká „Tingle - Immersion“ jako teorie estetické zkušenosti). Měl rád Housmanovu poezii, když studoval na Trinity, přestože později *A Shropshire Lad* nelaskavě hodnotil jako „svazeček veršů o mladých mužích a smrti“.

hory nad mlhou a nachází pěšinky, kterými ho lze dosáhnout, chrání Nabokov Dickense před lidmi jako Wilson, před plíživou mlhou dějinného času a smrtící náhody.

Za druhé toho, že Nabokovův zájem na Dickensově nesmrtnosti je důsledek jeho vlastního intenzivního celoživotního řešení otázky, zda může přežít smrt a setkat se na onom světě se svými rodiči. Toto přežití a taková setkání se najednou v posledních řádcích *Invitation to a Beheading* objeví jako pointa tohoto románu. Jsou také tématem zpěvu v básni „Pale Fire“ Johna Shadea a nádherných závěrečných vět *Lolity*:

A nelituj C.Q. {Clare Quiltyho}. Někdo si musel vybrat mezi ním a H.H. {Humbertem Humbertem} a někdo si přál, aby H.H. žil alespoň o pár měsíců déle, aby tě mohl nechat žít v myslích budoucích pokolení. Myslím na zubry a anděly, na tajemství trvanlivých barviv, na prorocké sonety, na útočiště umění. To je jediná nesmrtnost, kterou my dva můžeme sdílet, má Lolito (str. 307/312).

V této pasáži, stejně jako v mnoha jiných, mluví Nabokov o nesmrtnosti v „literárním“ smyslu - člověk je nesmrtný, pokud se jeho knihy budou číst navždy. Ale jinde a zejména ve své autobiografii mluví o nesmrtnosti v běžném teologickém a metafyzickém smyslu - o šanci nějak přežít smrt a být tak schopen setkat se se svými milovanými mrtvými ve světě mimo čas.¹¹ Se svým strachem ze smrti nedělá žádné tajnosti (SM, str. 80):

Znovu a znovu má mysl vynakládala ohromné úsilí na rozlišení nejslabších osobních odlesků v neosobní temnotě po obou stranách mého života. Že tuto temnotu způsobují pouze zdi času, které mne a moji otlučenou pěst oddělují od svobodného světa bezčasí, je víra, kterou s radostí sdílím s tím nejkřiklavěji zmalovaným divochem (SM, str. 14).

Nabokov se znovu a znovu snažil o spojení své zcela nemoderní starosti o metafyzickou nesmrtnost s daleko důvěryhodnějším pojetím

11 Vladimir Nabokov, *Speak, Memory: An Autobiography revisited* (New York, Pyramid, 1968), str. 14, 37, 57, 87, 103. Tuto knihu budu dále citovat v závorkách jako „SM“.

nesmrtelnosti literární. Chtěl zahlédnout nějakou spojitost mezi působením chvění, působením estetického blaha, uměním v tom smyslu, v němž on sám, Joyce a Dickens byli umělci a Orwell a Mann nikoli, a osvobozením od času, vstupem do jiného stavu bytí. Byl si jist, že existuje spojitost mezi nesmrtelností díla a nesmrtelností člověka, který ho tvoří - hrubě řečeno mezi estetikou a metafyzikou. Není však nijak překvapující, že není schopen říci, v čem spočívá.

Nejlepším příkladem tohoto galantního, velkolepého a předem k zániku odsouzeného úsilí je jeden z mála Nabokovových pokusů o dílo v jemu cizím médiu obecných idejí. Je to esej „The Art of Literature and Common Sense“, kde vyslovuje stejný zobecněný protest proti obecným idejím, jaký nacházíme u Heideggera. Heidegger i Nabokov se shodují v tom, že zdravý rozum je sebeklamná apologie bezmyšlenkovitosti a vulgarity. Oba podávají stejnou obranu jedinečné a osobité ironie. Odmítají platonské a demokratické tvrzení, že člověk by měl mít jenom taková přesvědčení, která lze obhájit na základě široce sdílených premis. Tématem Nabokovova eseje je „přednost detailu před obecným“ (LL, str. 373). Jeho teze zní: „Tato schopnost divit se maličkostem - bez ohledu na hrozící nebezpečí - tyto odbočky ducha, tyto poznámky v knize života jsou ty nejvyšší formy vědomí a právě v těchto dětsky spekulujících stavech myslí, tolik odlišných od zdravého rozumu a jeho logiky víme, že svět je dobrý“ (LL, str. 374).

Netvrdí nám tu pouze tautologicky, že v takových chvějivých maličkostech vrcholí „čisté umění a čistá věda“. Tvrdí, že tyto maličkosti jsou „ty nejvyšší formy vědomí“. Toto tvrzení má dvojí interpretaci - morální a metafyzickou. Může znamenat, že maličkosti jsou tím, oč se nejvíc vyplatí usilovat, nebo něco takového jako minil Platon, že to je vyšší forma vědomí proto, že nás uvádí do kontaktu s něčím nečasovým, že nás uvádí mimo proud času, do říše mimo čas a náhodu. Pokud toto tvrzení chápeme pouze v jeho morálním smyslu, můžeme na ně odpovědět, že maličkosti jsou tím, oč mají usilovat lidé jako Nabokov, ale že jiní lidé s jiným nadáním - lidé, jejichž mozek není zapojen na tvorbu maličkostí, ale kteří jsou například dobří ve vytváření hrůzy z morálního rozhořčení - mohou právem usilovat o vlastní podobu dokonalosti. Nabokov však chtěl toto morální tvrzení absolutizovat a opřít ho o tvrzení metafyzické. Chtěl tvrdit, že bránu nesmrtelnosti otevírá osobitá

obraznost, v jaké sám vyniká, a nikoli takové zobecňování představ, v jakém vynikal Platon. Zdmi času proniká do světa mimo náhodu spíše umění než matematika.

Problém tohoto eseje je v tom, jak Nabokov spojuje literární nesmrtelnost s nesmrtelností osobní. Pokud je v sázce pouze první z nich, potom se ovšem Platon mýlil a Nabokov, Heidegger a Derrida mají pravdu.¹² Pokud chcete zůstat v paměti budoucích generací, zabývejte se raději poezií než matematikou. Pokud chcete, aby se vaše knihy četly a ne s úctou balily do zdobené kůže, měli byste se raději snažit vyvolat chvění než říkat pravdu. To, čemu říkáme zdravý rozum - soubor široce přijímaných pravd - je, přesně jak si to mysleli Heidegger i Nabokov, sbírka mrtvých metafor. Pravdy jsou kostry, které zbydou poté, co se schopnost působit na smysly - vyvolávat chvění - opotřebovala všedností a dlouhým používáním. Když z motýlího křídla otřete šupinky, dosáhnete transparence - formální struktury bez smyslového obsahu - ale nikoli krásy. Jakmile se opotřebuje svěžest metafory, zbyde plochý do-

12 Od doby Platona jsme se poučili o tom, že obecné ideje jsou pouze nástroje k praktickým účelům, k účelům, které jsou časem zapomenuty, ale že určité představy přezívají. Dnes umíme s mravními ideály, společenskými uspořádáními a s lidskými bytostmi zacházet lépe, než si představoval Homér. Jak říká Nabokov: „Ve fiktivní bitvě {homo} americus versus {homo} homericus získá cenu lidstva první z nich“. Homér ale přezívá, protože přezívají jeho obrazy. Chlapci, kteří se řídí Achilovou etikou („vždycky překonat ostatní“) jsou jen nudní surovci, ale určitá Homérova epiteta stále způsobují, že se jejich tišší spolužáci chvějí. Nikdo neví a ani nepovažuje za důležité, zda chtěl Shakespeare ve svých římských dramatech podat společenskopolitický názor; ale John Shade mluví za nás antiplatoniky, když na Kinbotovu poznámku, že „si váží hlavně purpurových pasáží“ Hamleta, odpovídá: „Ano, můj drahý Charlesi, já se při nich dmu jako ratlík na kousku trávníku, který znečistila dánská doga.“ Otázka, zda se usadit na Sabinské farmě, přestala být aktuální, ale vždycky se pokloníme Horácovi, když nějakou pasáž označíme jako purpurovou. Sám Platon, přestože se mýlil v obecných idejích, přezívá jako první bílý mág. On je čaroděj, který spleť první pramínky sítě metafor, které Derrida říká „bílá mytologie“ Západu. Jeho zvláštní oheň ještě doutná a jeho slunce ještě září, dlouho poté, co se matematika, kterou tak obdivoval, stala nástrojem v rukou výrobce bomb a dlouho poté, co se morální náhledy, které chtěl zjemnit a očistit, ukázaly jako nekonzistentní přísloví celkem primitivní kultury. Vzhledem k tomu, co Whitehead nazývá „objektivní nesmrtelnost“, jsou ovšem velké postavy minulosti, jak Nabokov říká o Dickensonovi: „veliké ve své obraznosti.“

slovný transparentní jazyk - jazyk, který se nepřipisuje žádné konkrétní osobě, ale „zdravému rozumu“, „úsudku“ nebo „intuici“ - představy tak jasné a přesně určené, že je můžete zcela prohlédnout. Pokud se tedy vašim metaforám dostane společenského využití, tak jako metaforám Eukleida, Newtona nebo J. S. Milla a stanou se doslovnými, budete abstraktně uctívání a konkrétně zapomenuti. Přestanete být člověkem a stane se jménem. Pokud však vaše díla, stejně jako Catullova, Baudelaireova, Derridova a Nabokovova způsobují chvění, máte šanci přežít jako něco víc než pouhé jméno. Můžete být, jako Landor a Donne, jedním z lidí, s nimiž by nějaký budoucí Yeats chtěl večeřet na konci své cesty.

Nicméně, přestože je to pravda, nemá to žádnou souvislost s domněnkou, že literární nesmrtelnost je spojená s nesmrtelností osobní - s tvrzením, že skutečně *budete* tam vně, mimo zdi času, čekat na hosty k večeři. Kant dokázal a Nabokov to s lítostí přiznává, že tomuto tvrzení *nemůže* přijatelnost propůjčit nic. Čekání, stejně jako každá jiná představitelná činnost, zabírá čas.¹³ Ale i když odmítneme tento metafyzický nárok, musíme brát vážně další Nabokovovo tvrzení, že v „tomto dětsky spekulujícím stavu myslí víme, že svět je dobrý“.

Nabokov si myslí, že „dobro“ je něco iracionálně konkrétního, něco, co je třeba více než intelektem pojímat představivostí. Platonovu úsečku převrací tak, že schopností mravního vědění se stává *eikasia* a nikoli *nous*.¹⁴ Říká:

Z hlediska zdravého rozumu je „dobrota“ řekněme nějakého jídla stejně abstraktní jako jeho „špatnost“, obojí jsou kvality, které podle zdravého úsudku nelze vnímat jako hmotné a úplné předměty. Když ale provedeme ten nutný myšlenkový obrat, který je jako naučit se plavat nebo řezat míče, zjistíme, že „dobrota“ je něco okrouhlého a smetanového, krásně zardělého, něco v čistém rouše a s holýma rukama, co nás chovalo a utěšovalo (LL, str. 375).

13 Nabokov stejně jako Kant rezignoval před skutečností, že swedenborgovské spekulace nevedou nikam: „Cestoval jsem zpátky v čase - a myšlení se beznadějně vytrácelo, jak jsem šel - k vzdáleným oblastem, kde jsem tápal po nějakém tajném východě, jenom abych zjistil, že vězení času je koule bez východů“ (SM, str. 14).

14 Nabokov mohl být ovlivněn Bergsonovým pokusem o převrácení platonismu a zvláště *The Two Sources of Morality and Religion*. Viz Nabokov, *Strong Opinions* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1974), str. 42, 290. Dále cituji v závorkách jako „SO“.

Ve stejném eseji spojuje tuto představu dobra jako něčeho „skutečného a konkrétního“ se svým vědomím solidarity s „několika tisíci“ ostatních, kteří sdílejí jeho nadání:

...iracionální víra v dobrotu člověka... začíná být něčím víc než vratkou základnou idealistických filozofií. Stává se pevnou pravdou, která hraje duhovými barvami. Znamená to, že dobrota se stává ústřední a hmatatelnou součástí našeho světa, světa, který se na první pohled dá jen těžko ztotožnit s moderním světem vydavatelů novin a jiných mazaných pesimistů, kteří vám budou tvrdit, že je mírně řečeno nelogické aplaudovat přednostem dobra v době, kdy se policejní stát nebo komunismus snaží změnit zeměkouli na pět milionů čtverečních mil hrůzy, hlouposti a ostnatého drátu... V rozhodně a neotřesitelně nelogickém světě, který inzerují jako domov ducha, jsou ale bozi války neskuteční ne proto, že jsou ve fyzickém prostoru dostatečně vzdáleni od skutečnosti lampy na čtení a hmatatelnosti plnicího pera, ale protože si neumím představit (a to říká hodně) okolnosti, které by mohly zasáhnout do krásného a milovaného světa, který tiše přežívá, zatímco si umím dobře představit, jak ostatní snílci, kterých se po zemi toulají tisíce, trvají na těchto iracionálních božských standardech i během nejtemnějších a oslepujících hodin fyzického nebezpečí, bolesti, prachu, smrti (LL, str. 373).

Při výkladu těchto pasáží nacházím důležitý psychologický bod: To jediné, co může člověku dovolit spojení altruismu s radostí, to jediné, co umožňuje hrdinné jednání i nádhernou řeč, je nějaký velmi specifický řetěz asociací s nějakými vysoce osobitými vzpomínkami.¹⁵ Freud

15 V tomto smyslu, přestože v jiných nikoli, má Nabokov pravdu, když tvrdí, že „každý myslí v obrazech a nikoli slovy“ (SO, str. 14). Budu tvrdit, že pokud nemůžete užívat jazyk, nemůžete si být vědomi vnitřních obrazů o nic víc, než vnějších předmětů, ale tato sellarsovská „psychologicky nominalistická“ teze nám dovoluje souhlasit s tím, že tím, co lidi individuuje, co jim dává zvláštní příchuť a vlastní neurózy, nejsou odlišné propozicionální postoje, ale odlišné spojování slov jejich posledních slovníků (včetně slova „dobro“, které se objevuje ve slovníku téměř každého) s konkrétními situacemi. V případě zvláštních lidí jako Nabokov, kteří mají zvláštně uspořádanou mysl, to znamená asociace s extrémně živými a detailními obrazy těchto situací. Nabokov ale samozřejmě zachází příliš daleko, když tvrdí, že lidé bez jeho zvláštní eidetické schopnosti vedou jednoduché vulgární životy. Mysl může být bohatá a zajímavá mnoha způsoby, které obraznost nezahrnují (např. hudba - k níž byl Nabokov podobně jako Yeats a narozdíl od svého otce naprosto necitlivý).

tvrdil totéž a byl tím člověkem, kterého Nabokov nesnášel stejně obsesivně a intenzivně jako Heidegger Nietzscheho. V obou případech to byla nesnášenlivost k předchůdci, který mohl napsat všechny jejich nejlepší řádky. Tato psychologická teze spojuje Huma, Freuda a Nabokova a odlišuje je od Platona a Kanta. To však není ani metafyzické tvrzení o „přirozenosti dobroty“ ani epistemologické tvrzení o „znalosti dobroty“. Nechat se pohánět nebo inspirovat obrazem není totéž jako znát svět. Abychom mohli vyprávět o střetnutích s obrazy nebo o jejich důsledcích na chování, nepotřebujeme postulovat svět mimo čas, v němž jsou takové obrazy doma.

Nabokov by však byl schopen propojit využití svého nadání s přirozeností věcí, jedině kdyby z těchto dvou zásadně protiplatonských tvrzení - o povaze literární nesmrtnosti a o povaze morální motivace - nějak dokázal vyždímat trochu metafyziky. Pouze tehdy by si mohl myslet, že ho jeho zvláštní nadání staví do epistemologicky výsadního postavení, kdy si je vědom tajemství, že - jak věří křiklavě namalovaní divoši a jak nakonec zjistil Cincinnatus C. - čas a kauzalita jsou jen pouhý vulgární podvod. Své tvrzení, že Dickensův zájem na společenské reformě byl jenom slabostí velkého umělce, i svůj názor, že aktuální autoři jako Orwell si za své služby lidské svobodě nezaslouží žádné díky, by byl schopen obhájit, pouze kdyby by se mu takové propojení podařilo.

Soubor obecných představ, které Nabokov shromáždil v naději, že přesvědčí sám sebe o tom, že čas a kauzalita *jsou* podvod, je podivnou nesourodou směsí platonského atemporalismu a protiplatonského sensualismu. Je to pokus spojit pohodlí staromódní metafyziky s módní protimetafyzickou polemikou společnou Bergsonovi a Heideggerovi. Je to, podobně jako systémy obecných představ, které vytvářejí ironičtí teoretici ve snaze napadnout samotnou myšlenku obecné představy, jak říká Stanley Fish „sebestravující artefakt“. Přesto i takové nevyvážené výtvořiny dosahují svou umnou kombinací dogmatu a ironie stejné měnlivosti jako báseň Johna Shadea „Pale Fire“. Tak jako tato báseň je i Nabokovův systém stínem brkoslava okamžik před tím, než se rozbije o zdi času.

Proč Nabokov potřeboval takový výtvor? Proč takhle riskoval? Myslí si, že pro to měl dva důvody a žádný z nich nemá se strachem ze smrti nic společného. První a důležitější byl přehnaný pocit soucitu. Jeho

výstředně velická schopnost radovat se, osobitá vloha zakoušet tak veliké blaho, že se zdá až nesouměřitelné s existencí utrpení a krutosti, způsobily, že přestal být schopen snášet realitu utrpení. Nabokovova schopnost soucitu s druhými byla stejně velická jako Proustovo nadání soucítit sám se sebou - nadání, které byl překvapivě schopen zapojit do své snahy o sebeutváření. Pro Nabokova začalo blaho časně. Neměl příležitost k sebelitosti ani potřebu sebeutváření. Rozdíl mezi Proustovým románem a romány Nabokova je rozdíl mezi bildungsrománem a crescendo stále vášnivějších vyznání stejné dětské víry. Zdá se, že Nabokov nikdy neutrpěl ztrátu, z níž by se obviňoval, nikdy sebou nepohrdal, nikdy o sobě nepochyboval nebo si nedůvěřoval. *Nepotřeboval* usilovat o autonomii, kout svědomí v kovárně své duše, hledat vlastní poslední slovník. Byl hrdinou pro své rodiče i pro sebe - velice šťastný člověk. Kdyby neměl mysl uspořádanou tak, že se neustále dokázal divit a těšit se z aranžování slov do měnlivých vzorů, byl by pouze s sebou spokojený a nudný.

Rubem schopnosti dosahovat blaha však byla jeho neschopnost vyrovnat se s myšlenkou intenzivní bolesti. Síla soucitu ho dovedla k románu, který mezi jeho obdivovateli vyvolal nejvíc protestů: *Bend Sinister*. V tomto románu je šílenci umučen k smrti osmnáctiletý syn Adama Kruga, protože jeho složku špatně založili nezkušení byrokrati z revoluční vlády. Nabokov se nesnaží podat Krugovu bolest. Dokonce odmítá realitu tak veliké bolesti schválit. Hrdinu tedy přenáší do jiné „říše bytí“ stejně jako v *Invitation to a Beheading*. Tam, jakmile mu useknou hlavu, Cincinnatus vstane a pozoruje, jak se popraviště a diváci rozplývají a pak „se dá tím směrem, kde, soudě podle hlasů, stojí bytosti jemu blízké“. V *Bend Sinister* uchrání Nabokov Kruga před zjištěním, co se děje, „zásahem antropomorfního božstva ztělesněného mnou“.¹⁶ Říká: „pocítil jsem k Adamovi záchvat soucitu a sklouzl k němu po šikmém paprsku bledého světla - způsobil jsem mu okamžité šílenství, ale alespoň ho uchránil od nesmyslné agónie jeho logického osudu“ (str. 193-194). Autor tu prostupuje „škvírou v jeho {Krugově} světě, která vede do jiného světa, světa něžnosti, jasu a krásy“ (str. 8). Nabokovova hra s obecnými představami nesmrtnosti, s představou, že v jeho i našich svě-

16 Vladimir Nabokov, *Bend Sinister* (Harmondsworth: Penguin, 1974), str. 11. Dále cituji číslem strany v závorce.

tech je stejná štěrbinu jako v tom Krugově, byla dalším výrazem onoho soucitu, který Cincinnata i Kruga zachránil.

Je tu však i druhý důvod, se kterým je třeba počítat. Zdá se, že si Nabokov nikdy nepovolil společenskou naději. Byl synem známého liberálního státníka, který byl zabit, když jeho synovi bylo dvaadvacet let. Okruh otcových přátel - k němuž patřil např. H. G. Wells, s nímž se Nabokov setkával u stolu svého otce - neměl čas na metafyziku, protože své naděje soustřeďoval na budoucí generace. Byli příkladem záměny naděje na osobní nesmrtelnost nadějí v budoucí generace, jak jsem se jí zabýval ve čtvrté kapitole. Zdá se, že po této naději není u Nabokova ani stopa. Snad ji jednou měl, ale v důsledku vraždy svého otce ji opustil. Snad ji nikdy neměl, protože brzy poznal, že on a jeho otec mají protikladná, i když stejně veliká nadání, a že by zradil sám sebe, kdyby se jenom maličko pokusil napodobit toho, koho tak vášnivě miloval. Ať už pro to byl jakýkoli důvod, vždycky odmítal jakýkoli zájem na politickém dění. V *The Gift* jde Fjodor ulicemi Berlína dvacátých let a všimá si, že „z domovních oken visí tři druhy vlajek: černo - žluto - červené, černo - bílo - červené, a čistě červené: každá z nich nyní něco znamená a co je nejměšnější, toto něco může v někom vzbuzovat hrdost, nebo nenávisť“. To, že si všimne vlajek, uvádí meditaci o sovětském Rusku, která končí tím, že si Fjodor pomyslí:

Ó, ať všechno pomine a upadne v zapomnění - a znova za dvě stě let dá nějaký neschopný ambiciózní člověk průchod svému zklamání skrze sny prostřádků o dobrém životě (to znamená, pokud nepříjde mé království, kde každý zůstává sám pro sebe a kde není rovnost ani autority - pokud o něj ale nestojíte, ani já na tom netrvám a je mi to jedno).¹⁷

Nabokov neměl žádnou představu - a kdo ji má? - o tom, jak vytvořit stát bez rovnosti a autorit. Ale také si nic nesliboval od moderní liberální ideje - práce pro budoucnost, v níž by krutost nebyla institucionalizována. V tomto ohledu patřil ještě antice, době, kdy taková společenská naděje byla pro intelektuály tak zjevně nerealistická a nezajímavá. Dokážeme si představit, že by jeho metafyziku onoho světa mohl napsat Platonův současník, který dílem napodobuje *Faidóna* a dílem na něj reaguje -

současník, který nesdílel Platonovu potřebu světa, v němž by se nemusel stydět, ale který potřeboval svět, v němž by nemusel pociťovat soucit.

Kdyby ovšem Nabokovova kariéra romanopisce vyvrcholila vytvořením Fjodora Godunova-Čerdynčeva, Cincinnata C. a Adama Kruga, nečetli bychom ho tak často. Postavy, které jsem právě uvedl, jsou známé, protože je vytvořil autor dvou jiných - Humberta Humberta a Charlese Kinbota. Ti jsou ústředními postavami Nabokovových knih o krutosti - ne o té „bestiální frašce“ jako u Lenina, Hitlera, Graduse a Paduka, ale o té *zvláštní* krutosti, jaké jsou také schopni ti, kteří jsou schopni dosáhnout blaha. Tyto knihy jsou reflexí možnosti, že mohou být citliví zabijáci, krutí estéti, nelibostní básníci - mistři obraznosti, kteří jsou spokojeni s tím, že životy jiných lidí mění v obrazy na plátně, aniž by si prostě všimli, jak tito lidé trpí. Nabokova dovedla jeho nespokojenost s nestálým filozofickým kompromisem, který vypracoval, a alespoň občasné pochybnosti o vlastní neochotě uvažovat v pojmech lidské solidarity k tomu, aby uvažoval o možnosti, že se zmýlil. Byl tak poctivý, že své nejlepší knihy napsal, aby prozkoumal možnost, zda by jeho nejostřejší kritici nakonec nemohli mít pravdu.

Takoví kritici naznačovali, že Nabokov je ve skutečnosti Harold Skimpole. Skimpole, šarmantní estét v *Bleak House* způsobí smrt Joa - toto jednání Nabokov krásně popisuje jako „zradu opravdového dítěte falešným“ (LL, str. 91). Skimpole si nárokuje privilegia dítěte a básníka. Životy všech ostatních, bez ohledu na to, jak trpí, vidí jako poezii.¹⁸ To, že vzal pět liber za vyznění místo Joova pobytu Tulkinghornovu agentu, pokládá za zábavné zřetězení okolností,¹⁹ za příjemnou básničku - John Shade tomu říká „jakési volání a ozvěna, vzájemný vztah vzorců ve hře“. Tvrzením, že nechápe pojmy jako „peníze“ a „odpovědnost“, se snaží očistit z obvinění, že žije z milodarů a utrpení druhých.²⁰

Z jeho autobiografie je jasné, že to jediné, co by Nabokova skutečně mohlo dovést k pochybnostem, je strach, že je nebo byl krutý. Přesněji

18 Charles Dickens: *Bleak House* (New York: Signet, 1964), str. 445, 529.

19 Srovnej Nabokovovu interpretaci této pasáže v LL, str. 90.

20 To byl občas názor Edmunda Wilsona na to, co dělal jeho přítel Nabokov. Wilson se příležitostně stavěl do role Johna Jarndyce, trpělivého a velkorysého příznivce, protikladu Nabokova i šarmantně amorálního Skimpola.

řečeno, děsil se toho, že by si nevšimnul utrpení někoho, s kým se stýká (SM, str. 86-87). Nabokova hrozně trápila vzpomínka na bolest, kterou snad nevědomky způsobil spolužákovi nebo guvernantce. Musela ho strašit myšlenka, že by nakonec mohl být Skimpole. Intenzita jeho strachu z krutosti ukazuje podle mne na to, že *Pale Fire* bychom měli číst, jako by byl o dvou Nabokovových personae. Na jedné straně je John Shade, který spojuje Nabokovovy osobní ctnosti a jamdycovskou trpělivost se svým monstrózním přítelem, falešným dítětem Kinbotem. Na druhé straně je Kinbote sám, jeho hlavním rysem je neschopnost všimnout si utrpení ostatních a zejména Shadea, *ale je daleko lepší spisovatel než Shade*.

Nabokovovy nejlepší výtvoři jsou obsese - Kinbote, Humbert Humbert a Van Veen - které si sám hnusí, *přestože píšou stejně dobře jako jejich tvůrce ve svých nejlepších chvílích* - hnusí si je stejně jako si Dickens hnusil Skimpola. Humbert je, říká Nabokov: „zbytečný a krutý chudák, kterému se daří působit ‚dojemně‘“ (SO, str. 94) - daří se mu to, protože umí psát stejně dobře jako Nabokov. Kinbote a Humbert jsou výjimečně citliví ke všemu, co působí na jejich vlastní obsese nebo co je vyjadřuje, ale vůbec si nevšimají věcí, které se týkají někoho jiného. Tyto postavy představují - tak jako žádné před nimi - tu zvláštní podobu krutosti, která Nabokovovi dělala největší starost - nedostatek zvědavosti.

Než uvedu románové příklady tohoto krutého nedostatku zvědavosti, chtěl bych uvést jiný důkaz mého posledního tvrzení. Vzpomeňme si na Nabokovovu krátkou definici termínu „umění“ uvedenou v závorkách v dříve citované pasáži o „estetickém blahu“. V doslovu k *Lolité*, s vědomím, že by to mohla být nejdiskutovanější pasáž z jeho snad nejčtenějšího manifestu, ztotožňuje umění se současnou přítomností „zvědavosti, něžnosti, laskavosti a extáze“. Všimněme si, že „zvědavost“ je tu na prvním místě.²¹

Myslím si, že Nabokov se do této závorky snaží propašovat nepřijatelnou a ad hoc morální filozofii stejně jako se snaží do fráze „jiné stavy bytí“, kterou používá k vymezení „estetického blaha“, vpašovat metafyzickou nesmrtelnost. Pokud jsou znakem umělce zvědavost a něžnost,

nedají-li se oddělit od extáze - takže tam, kde nejsou přítomné, není blaho možné - potom nakonec není žádný rozdíl mezi estetickým a morálním. Dilema liberálního estéta je vyřešeno. K tomu, aby člověk jednal správně, je třeba dělat pouze to, v čem vynikají umělci - všimnout si toho, čeho si většina ostatních lidí nevšimá, být zvědavý, když ostatní něco samozřejmě přijímají, vidět dočasnou měnlivost a ne jenom formální strukturu, která je jejím základem. Zvědavý, citlivý umělec bude vzorem morálky, protože jedině on je tím, kdo si vždycky všeho všimne.

Za tímto názorem je opět převrácený platonismus. Platon měl pravdu v tom, že znát dobro znamená ho konat, ale uvedl pro to právě ten chybný důvod. Myslel si, že „znát dobro“ je věci uchopení obecné ideje, ale znát dobro ve skutečnosti znamená vycítit, co má význam pro druhé lidi, jaký je jejich obraz dobra - všimnout si, zda si ho představují jako něco oválného, smetanového a zardělého, nebo jako nějaký blýskavý klenot v podobě hranolu. Něžný, zvědavý umělec by byl někdo, kdo, tak jako Shade a na rozdíl od Skimpola nebo Kinbota, má čas na fantazie jiných lidí, ne jenom na svoje vlastní. Byl by básníkem bez posedlosti, jehož básně přesto mohou vést k extázi.²²

ters, ed. Simon Karlinsky (New York: Harper, 1979), str. 304; 13. prosince, 1956) je narážkou na stejně jízlivou Wilsonovu poznámku o osm let dříve. Wilson v roce 1948 napsal Nabokovovi následující: „Nikdy jsem nemohl pochopit, jak se ti daří na jedné straně studovat motýly z hlediska jejich výskytu a na druhé straně předstírat, že je možné psát o lidech a vynechat všechny otázky, které se týkají společnosti a prostředí. Došel jsem k závěru, že jsi v mládí prostě převzal slogan konce století *l'art pour l'art* a nikdy nepromyslel jeho důsledky. Brzy ti pošlu svoji knihu (*The Triple Thinkers*), která ti snad pomůže tyto problémy vyřešit“ (ibid., 211; 15. listopad, 1948). Nabokov mu okamžitě odpověděl. Poté co odmítl Faulknera a Malrauxe, dva z Wilsonových nejoblíbenějších autorů jako „populární a prostřední“, říká: „„Umění pro umění“ neznamená nic, dokud není definován termín ‚umění‘. Dej mi nejdřív svoji definici a potom se můžeme bavit“ (ibid., 211; 21. listopad, 1948). Wilson tuto výzvu nepřijal, ale Nabokov ve výše citované pasáži ano.

22 Srovnejme Nabokovův seznam charakteristik umění s tím, co je, jak říká Baudelaire, normou v Cythere, totiž „řád, krása, rozkošnický luxus a klid“. Taková byla i norma venkovských domů Nabokovova dětství, ostrovů uprostřed „otevřeně řečeno děsivé země“, jak říká Nabokov (SM, str. 85 - 86). Nabokovova definice dává sloganu „umění pro umění“ a vztahu mezi uměním a morálkou nový obrat. Baudelaireův popis Cytherské normy nezmiňuje žádný vztah k jiným lidem, snad mimo rozkošnického potěšení. Nabokovův ano.

21 Pozadí této definice umění je zajímavé. Protože se zdá, že Nabokov nikdy na nic nezapoměl, je pravděpodobné, že jízlivá poznámka Wilsonovi o „vyčichlé bolševické propagandě, kterou jsi nasával ve svém mládí“ (*The Nabokov - Wilson Let-*

Nabokov ale docela dobře věděl, že se extáze a něžnost nejen dají oddělit, ale mají navíc i tendenci se vylučovat - že básníci bez posedlosti, takoví jako Shade, jsou většinou druhořadí. To je „morální“ poznání, k jehož dosažení nám pomáhají jeho romány a pro které je jeho estetická rétorika zcela bezvýznamná. Docela dobře ví, že úsilí o autonomii je v rozporu s pocitem solidarity. Jeho morální filozofie by byla přesvědčivá pouze tehdy, kdyby bylo pravda, že jak říká Humbert: „básníci nikdy nezabíjejí“. Ale Humbert samozřejmě zabíjí - a stejně jako Kinbote je právě tak veliký umělec, je schopen vytvořit stejně měnlivou extázi jako Nabokov sám. Nabokov by si přál, aby se tyto čtyři charakteristiky umění od sebe nedaly oddělit, musí však čelit nepříjemné skutečnosti, že autoři mohou prožívat a vytvářet extázi, ale nemusejí být schopni všimnout si utrpení, starat se o lidi, jejichž životy jim dodávají materiál. Byl by rád, kdyby všechno zlo ve světě - každý nedostatek něžnosti a laskavosti - způsobovali nebásníci, zobecňující vulgární Padukové a Gradusové, kteří nejsou zvědaví.²³ Ví ale, že tomu tak není.²⁴ Zoufale by si přál, aby umělecké nadání bylo postačující podmínkou morální ctnosti, ale ví, že mezi nahodilou a selektivní zvědavostí auto-

nomního umělce a politickým projektem jeho otce - vytvořením světa, kde něžnost a laskavost jsou normy lidskosti - není žádná vazba. Vytváří tedy postavy, které jsou extatické a kruté, pozorné a bez srdce, básníky, kteří jsou zvědaví pouze selektivně, posedlé, kteří jsou stejně citliví jako otupělí.²⁵ Nejvíce se bojí toho, že člověk nemůže mít obojí - že neexistuje syntéza extáze a laskavosti.

Dva jeho vrcholné romány vyslovují tento strach.²⁶ Na obou si zaslouží pozornost naprostá originalita obou jejich hlavních postav - Humberta a Kinbota. Nikoho před ním nenapadlo ptát se, jaké by to bylo být Skimpole, génius, který kolem sebe slovem „poezie“ jenom nehází, ale který skutečně ví, co to je. Tento zvláštní génius - zrůda je Nabokovův

23 Nabokov mohl do tohoto seznamu zahrnout i Lenina. Je ale možné, že to neudělal, protože musel mít podezření, že má s Leninem víc společného nežli každý z nich s Padukem nebo Gradusem. Myslím si, že Lenin se vznášel v hlubinách Nabokova svědomí jako děsivá postava O'Briena - člověk, který ovládne svět protože spojuje Padukovu krutost s něčím nepříjemně podobným Nabokovově inteligenci. Nabokovův oficiální postoj je, že „Lenin se, řekneme od Jamese Joyce, liší stejně jako hrst šterku od modrého diamantu, přestože oba byli ve Švýcarském exilu a oba napsali ohromné množství slov“ (SO, str. 118-119). Pochybuji ale o tom, že by tomu mohl věřit.

24 Ví nejen, že se Humbert mylí, když říká, že „básníci nikdy nezabíjejí“, ale také že je nesmysl tvrdit s Kinbotem, že „kdo zabíjí, je vždycky podřadnější než jeho oběť“ (Pale Fire, str. 157). „Podřadnost“ tady totiž nic neznamená - je to jedna z těch strojově obecných představ. Kdybychom dokázali specifikovat, v jakém ohledu jsou vrazi vždy podřadnější než jejich oběti, v jakém ohledu je např. Humbert podřadnější než Quilty nebo O'Brien podřadnější než Winston, snad bychom řekli něco užitečného. Ale jediné, co můžeme říci, je, že jsou podřadnější *morálně* - a pokud chceme říci toto, pak by bylo lepší říci „Nezabiješ“ a spokojit se s tím. Nabokov obecné představy kritizuje v tom, že jakmile pomíneme konkrétní detaily, všechno se rychle zatemní a výsledek může stejně zůstat nevyřešen.

25 Z Humberta a Kinbota dělá tak zajímavé postavy to, že přestože na ostatní lidi zřídka reagují způsobem, který se dá předpovídat, nejsou k ostatním lhostejní. Nejsou jen *intenzivně* a přesto selektivně zvědaví, ale jejich vlastní mysl nachází „ve hře jaksi překroucený vzor“, motiv v životech ostatních. Otázka, zda tento vzor skutečně existuje, je stejně špatně položená jako otázka, zda umělec „pravdivě reprezentuje“ lidské pocity. Jakmile umělec dokončil své dílo, je stejně „zde“ jako vzor, který konvenční morálka nachází v témže příběhu radosti a utrpení. Když Kinbote čte mezi řádky Shadeovy básně příběh Zemby, „vymýšlí si stejně“ málo, jako „nepřesně reprezentuje“. Tím, že na stimul reaguje, vytváří stimul nový.

Je důležité si všimnout, že Kinbote se o Shadeovu báseň velmi *stará*, i když z falešných důvodů. Velmi usilovně o ní přemýšlí, přestože jeho myšlení jde zcela odlišným směrem než Shadeovo. To ilustruje myšlenku, že i perverzní egocentrický komentář - to, čemu Bloom říká „silná interpretace [strong reading]“ - je stále komentář. Stejně jako Heideggerova interpretace Kanta je stále interpretací Kanta, tak je i reakce někoho, jako je Kinbote, na sebevraždu Shadeovy dcery něčím, s čím musíme počítat. Je to něco, na co bychom měli být stejně zvědaví jako na reakci Johna Shadea, která byla napsat „Pale Fire“, nebo Sybil Shadeové, která byla přeložit do francouzštiny Donnovu řeč o smrti a zázraku a Marwellovu *The Nymph on the Death of her Fawn*. (Viz Nabokov, *Pale Fire* {New York: Berkeley, 1968}, str. 33, 161-162.) Lidé na nesnesitelnou extázi, beznadějně toužení nebo intenzivní bolest reagují, jak nejlépe dovedou, a jakmile opustí říši jednání a vejdou do říše psaní, nikomu nespěšně tázání, zda tato reakce je „přiměřená“. Přiměřenost je totiž záležitost zaujetí místa v předem ustavené a známé struktuře. Zvědavost, kterou Nabokov považoval za podstatnou pro umění, spočívá v tom, nespokojit se nikdy s takovou strukturou.

26 Poznámku využiji k tomu, abych řekl něco o tom, proč považuji *Lolitu* a *Pale Fire* za vrchol Nabokovovy tvorby. Tvrdím, že bychom měli tyto romány chápat tak, že se soustředí na stejné téma jako Nabokovův raný román *The Gift* - totiž na volbu mezi něžností a extází, s níž se setkávají ti umělecky nadaní, na nutnost být zvědaví

příspěvek k naší znalosti lidských možností. Mám však podezření, že takový příspěvek mohl přinést jenom ten, kdo se obával, že částečně vytváří svůj autoportrét.²⁷

pouze selektivně. Ve srovnání s těmito romány je *The Gift* didaktický, je to soubor ilustrací obecných představ. Nabokovova dráha byla formována, stejně jako dráha Heideggera, snahou didaktický nebýt, vyhnout se používání slov, která zmatněla, která byla běžným používáním zredukována na průhlednost. Nabokov svůj první román, *Mary*, kritizuje takto: „Postavy emigrantů, které jsem shromáždil před tímto kukátkem {*Mary*}, byly pro oko času tak průhledné, že za nimi bylo snadné rozeznat nálepky“ (Nabokov, *King, Queen, Knave* {New York: Putnam, 1968}, str. viii). Heidegger se obával, že skutečností, že slova, která si vymyslel, přešla do obecného užívání a tím byla redukována na úroveň pouhých „pojmů“, pouhých nástrojů k dosažení nějakého jim vnějšího cíle, by se celá jeho dřívější práce ukázala, nebo se již ukázala jako nesmyslná. Analogicky si můžeme představit, že si Nabokov uvědomoval, že jeho rané dílo je ve vážném nebezpečí, že bude posuzováno takovými obecnými termíny, jako tu nabízím. Nejsou to jediné termíny, s jejichž pomocí lze dělat to, co se snažím udělat a za co Nabokov lidmi pohrdal – „dát“ ho do vztahu k románpiscům, jako je Orwell, kteří mají odlišné cíle a nadání. Nabokov sdílel Heideggerovu naději, že nakonec přijde se slovy a knihami, které by byly tak nezařaditelné, které by se tak jasně nehodily do všech známých seskupení podobností a rozdílů, že by takovou banalizací netrpěly. Ale, jak nás naučil Hegel, žádný významný individuální výkon takové banalizaci neunikne, protože „význam“ je určen právě stupněm námahy potřebné k podřazení zvláštního univerzálnímu, syntéze osobitého a společenského. Nejvýznamnější výkony jsou ty, které takovou syntézu činí mimořádně obtížnou, nikoli však nemožnou. Heidegger dosáhl dokonalé rovnováhy mezi počáteční maximální obtížností syntézy a konečnou transparentcí, a tedy svého vrcholu ve svém středním období – v období, kdy psal to, čemu říkal „dějiny Bytí.“ Potom, ve svém posledním období, se stal *pouze* osobitým, sledoval privátní vazby, privátní rezonance, privátní obsese. Nabokov stejně dokonalé rovnováhy dosáhl ve svém středním období – v období *Lolity* a *Pale Fire*. Potom, v období, které začíná *Adou* a končí *Look at the Harlequins!*, se také on stává *pouze* osobitým. Dokonce už v *Adě* mluví polovinu času jenom sám se sebou. Jak řekl Robert Alter, *Ada* je „jiskřivé, ale někdy přehnané téměř mistrovské dílo, kterému chybí dokonalá selektivita a zvládnutí *Lolity* a *Pale Fire*“ („*Ada, or the Perils of Paradise*“, in Peter Quennell, ed., *Vladimir Nabokov: A Tribute* {London: Weidenfeld, 1979}, str. 104). Oba jeho velké romány mají typickou Nabokovovskou osobitost, kterou všechny dřívější romány postrádají (snad mimo *Invitation to a Beheading*) a dokonalost formy, kterou postrádají ty pozdější.

- 27 Humbertova nymfolepsie i Kinbotova homosexualita působí tak přijatelně a zajímavě (tak „šarantně“, abychom použili slova, které v *Bleak House* všichni používají o Skimpolovi), že – možná přesně jak Nabokov zamýšlel – v myslí jeho čtenářů vyvolávají otázky o vlastních Nabokovových názorech na sex. Považují to za další

Další doklad pro tuto interpretaci obou románů bych chtěl podat citací další poznámky z Doslovu k *Lolitě*. Nabokov tu vyjmenovává „nervová vlákna románu... skryté body, podvědomé souřadnice, s jejichž pomocí je vystavěny zápletky knihy“ (str. 315/318). Tvrdí nám, že mezi těmito tajnými uzlovými body je „kasbeamský holič (který mě stál měsíc práce)“.²⁸ Ten se objeví jenom v jedné větě:

V Kasbeamu mě jeden moc starý holič moc mizerně ostříhal: žvanil cosi o svém synovi, který hraje baseball, a při každé retoretné souhláске mi plívl za krk, tu a tam si do mé pláštěnky otřel brýle nebo přerušil třesavku svých nůžek, aby mi

ze slavných Nabokovových falešných vodítek. V těchto zrůdách je jistě něco z Nabokova samotného, ale nemá to nic společného s nějakou zvláštní podobou sexu. Sexuální obsese jsou jenom šikovné příklady obecnějšího fenoménu.

- 28 Město Kasbeam je popsáno tak, jak je vidět z vrcholu blízkého kopce, slovy, která anticipují slova použitá těsně před koncem románu v okamžiku klimaxu, kdy Humbert hledí z jiného kopce na jiné „titěné“ město, z něhož k němu stoupá „melodie dětí při hře“. Vtom Humbert pozná, že „beznadějně palčivá bolest nepramení z toho, že vedle mě nestojí Lolita, ale že v té harmonii chybí její hlas“ (str. 306). Tento okamžik v něm vyvolá to, co dříve nazval „všudypřtomné riziko a děs... jež *nynti* musím zaznamenat“ (str. 167/170). Humbert, který píše tento příběh a umírá na srdeční chorobu tento děs popisuje takto: „Bohužel jsem nebyl s to transcendovat prostou lidskou skutečností, že ať najdu jakoukoli duchovní útěchu, ať mi budou poskytnuty jakékoli věčné pravdy, nic nepřiměje Lolitu zapomenout na hnusnou žádost, kterou jsem na ni uvalil. Dokud se mně nebude moci dokázat – mně, jaký jsem, dnes, se svou duší, neoholenou bradou a s hnilobným rozkladem – že v neko-nečném běhu věcí nezáleží ani za mák na tom, jestli severoamerickou dívenku jménem Dolores Hazeová oloupil o dětství maniák, dokud se tedy tohle nebude moci dokázat (a pokud ano, pak je život fraška), nevidím nic, co by vyléčilo mé zoufalství, než melancholický a velmi místně aplikovaný utiňující prostředek umění slovesného. Slovy starého básníka:

Morálním citěním smrtelník platí času

daň za svůj smysl pro smrtelnou krásu (str. 281/286).

Ten starý básník je Nabokov sám. Domnívám se, že doufal, že básníci musí tuto daň platit, ale nebyl si jist, a nebyl si tedy ani jist, že život není fraška.

Nejsem si jistý, zda „stál mně měsíc práce“ znamená, že Nabokov větu o holiči přepisoval měsíc, nebo zda mu asociace představ, že by si někdo nevšíml smrti dítěte druhého, měsíc bránil v psaní, nebo zda mu v psaní bránilo střetnutí s jiným (snad skutečným holičem). Pro Nabokova je typické, že své čtenáře nechává hádat.

ukázal vybledlé novinové výstřižky, a já ho tak málo sledoval, že jsem se oťrásl hrůzou, když ukázal prstem na zarámovanou fotografii mezi letitými šedivými vodičkami a mě došlo, že ten hráč s knírkem je už třicet let na pravdě boží (str. 211/216).

Tato věta zosobňuje Humbertův nedostatek zvědavosti - nepozornost ke všemu, co je nepodstatné pro jeho posedlost - a následnou neschopnost dosáhnout stavu bytí, v němž je normou „umění“, jak je vymezil Nabokov. Tato neschopnost je paralelou neschopnosti popsané dříve, když Humbert po paměti reprodukuje dopis, v němž mu Charlotta nabízí svatbu a dodává, že vynechal aspoň půlku i „jednu lyrickou pasáž, kterou jsem tehdy víceméně přeskočil, týkala se Lolitina bratra, jenž zemřel, když mu byly dva a jí čtyři, a jak bych ho měl hrozně rád“ (str. 68/70).

Je to jedno ze dvou míst v celé knize, kde je zmínka o mrtvém bratrovi Lolity. Ve druhé z nich si Humbert stěžuje, že Charlotta jen zřídka mluví o své dceři - o jediném tématu, které ho zajímá - a zvláště na to, že častěji mluví o mrtvém chlapci než o živé dívce (str. 80/82). Humbert se rmoutí, že Lolita sama v jeho přítomnosti nikdy nemluví o svém předhumbertovském životě. Jednou však vyslechl, jak se baví s přítelkyní a říká tohle: „Víš, na umírání je hrozný, že člověk je dočista odkázanej sám na sebe“ (str. 282/287). To ho vede k úvaze: „Prostě nemám nejmenší ponětí, co se odehrává v mysli mé drahé“ a „je dost dobře možné, že za těmi hroznými klackovitými klišé se v ní skrývá zahrada, soumrak a palácová branka - zešeřelá a pomilováníhodná krajina, které byla mně, oděnému v poskvrněné hadry a zmítanému bídými křečemi, čirou náhodou naprosto a nepokrytě odepřena.“

Během této meditace o možnostech, které ho nikdy dříve nenapadly, si Humbert vzpomene na příležitost, kdy si Lolita mohla uvědomit, že její jiná přítelkyně má „tak báječného bachratého růžolícího papírka a malého buclatého bratříčka a zbrusu novou sestřičku a domácí krb a dva psy s vyceněnými zuby, a Lolita neměla nic“ (str. 285/289-290). Zůstává na čtenáři, aby si to dal dohromady - aby si spojil poznámku Lolity o smrti se skutečností, že kdysi měla malého buclatého bratříčka, který zemřel. Nabokov od svých ideálních čtenářů - od lidí, kterým říká „spousta malých Nabokovů“ - očekává, že si toho, a skutečnosti, že si to nespojí

Humbert sám, všimnou. Ale s lítostí a opovržením si uvědomuje, že většina čtenářů toto očekávání nesplní, a proto nám v Doslovu říká, oč jsme přišli.

Podívejme se, jak toto sdělení působí na čtenáře, který si teprve potom vzpomene, že smrt dítěte je Nabokovův standardní příklad největší bolesti - důvod napsání básně Johna Shadea „Pale Fire“ i ústřední událost v *Bend Sinister*. Takovému čtenáři se rozbřeskuje, že byl právě tak nepozorný k větě, která stála měsíc práce, a k tomu mrtvému kníratému synovi, jak se Nabokov obával. Čtenář se najednou sám sobě ukáže, ne-li rovnou jako pokrytec, pak alespoň jako krutě málo zvědavý, poznává svého dvojníka, svého bratra v Humbertovi a Kinbotovi. Najednou *Lolita* obsahuje „morální ponaučení“.²⁹ Není to však nesahat na holčičky, ale všimnout si toho, co člověk dělá, a zejména toho, co lidé říkají. Mohlo by se totiž ukázat a velmi často se ukazuje, že se ti lidé snaží říct, jak trpí. Jsme-li natolik zaměstnání budováním osobního sexuálního blaha jako Humbert nebo osobního estetického blaha jako čtenář, který si věty o holiči nevšiml napoprvé, potom je pravděpodobné, že budou trpět ještě víc.

Přejdeme-li od Lolity k *Pale Fire*, můžeme si všimnout, že Shade dostal všechnu Nabokovovu něžnost, laskavost a zvědavost, ale Kinbote všechnu extázi. Shadeova báseň o smrti jeho dcery není ani zdaleka tak dobrá jako román *Pale Fire*. Je to proto, že zbytek románu, Kinbotův komentář, nám dává něco, co nám Shade dát nemůže - obvyklé utrpení postaršího smrtelníka obklopuje letnými pohledy na Zelbu, na to, čemu Humbert Humbert říká „ráj, jehož nebe má barvu plamenů pekelných“.³⁰ Kinbote je div soustředěnosti na sebe, člověk, který o sobě ví, že je (mimo svých snů) zcela bez srdce, ale má daleko víc fantazie než Shade. Psy-

29 Těsně předtím, než v Doslovu podává definici „estetického blaha“ a „umění“, Nabokov říká: „Nepišu ani nečtu didaktickou prózu, a přes tvrzení Johna Raye neobsahuje *Lolita* žádné morální ponaučení“ (str. 313/317).

30 V určitém hrozném smyslu má Kinbote naprostou pravdu, když svoji předmluvu k „Pale Fire“ uzavírá takto: „Bez mých poznámek by Shadeův text neměl vůbec žádnou lidskou realitu, protože lidská realita básně, jako je ta jeho (příliš náladové a málomluvné na autobiografické dílo)..., naprosto závisí na realitě svého autora, jeho prostředí, jeho vazeb atd., na realitě, kterou mu můžou dodat jenom moje poznámky. Pod toto tvrzení by se můj drahý básník nejspíš nepodepsal, ale ať je to dobře, nebo špatně, poslední slovo má komentátor.“ Nabokov rád vkládá pravdu do úst těm, kdo si neuvědomují, co říkají; jiným příkladem toho je předmluva k *Lolité* (od „Johna Raye, Jr., Ph.D.“).

chotici nakonec *mívají* daleko víc fantazie než my ostatní. V Humbertovi a Kinbotovi se Nabokovovi podařilo vytvořit sociopaty, kterým se na rozdíl od skutečných psychotiků podařilo napsat historie svých případů a věděli přitom docela přesně, jak tyto historie budou znít normálním uším. Kinbote je velmi zvědavý na všechno, co se nějak týká jeho touhy po chlapcích nebo po slávě. Všechno ostatní ho otravuje a nudí. Zuří, že se Shade odvážil napsat o smrti své dcery a o radosti svého manželství a nikoli o „slávě Zemby“, o Kinbotových veselých oblíbencích a jeho nešťastné ženě. Bez jeho komentáře by ale Shadeova báseň byla jenom těžkomyslná. Zaznamenáníhodnou z ní dělá kontrapunkt mezi básní a komentářem. Shadeova něžnost a laskavost jsou viditelné teprve díky Kinbotově nelítostnému úsilí o extázi, které nutně vylučuje pozornost k ostatním lidem. Daleko spíš si všimneme radostí nebo utrpení člověka, obrací-li se k nim naše pozornost díky překvapivé netečnosti druhého člověka. Stejně jako chudoba poddaných začíná být viditelná díky nápadnému mrhání šlechy nebo chatrče černochů díky bazénům bílých, tak i smrt Shadeovy dcery je daleko živější v Kinbotově odmítání než v Shadeových vlastních vzpomínkách. Hegel měl pravdu: Teze unikne po chvíli naší pozornosti, nezachytí-li odraz, bledý oheň zbrusu nové, zářící antiteze.

Vyjádřeno Nabokovovými neoblíbenějšími slovy chvály je Kinbote, protože krutější, také drzejší a strážlivější - a tedy i lepší spisovatel - než Shade. Shadeovy verše jsou psány, podle jeho vlastního vyznání, v atmosféře nad bodem mrazu. Ve své básni poznamenává, že jeho pověst literárního kritika je vždy „o jediný prchavý krůček“ za Robertem Frostem. Kinbote najednou tuto řádku glosuje s patřičným respektem k zájmům autora a mluví za Nabokova, když říká: „V teplotní tabulce poezie je vysoko nízko a nízko vysoko, takže bod, kdy dochází k dokonalé krystalizaci, je nad vlažnou snadností“ (*Pale Fire*, str. 136).³¹

Kinbote chápe, oč tu Shadeovi jde, protože jak se patří u dvou stránek jediného tvůrce, má Shade s Kinbotem hodně společného. Shade si to

31 Nejsem si jist, zda Kinbote mluví za Nabokova, když pokračuje chválou Frostova „Stopping by Woods on a Snowy Evening“ a říká: „Se vším svým výjimečným nadáním by John Shade nikdy nedosáhl, aby jeho vločky takhle klesaly.“ Ale i přes podezřelé termíny, které Kinbote při své chvále Frosta používá („báseň, kterou zná každý americký chlapec z paměti“) se obávám, že Nabokov dobře věděl, že on sám nedokáže psát poezii tak dobře jako Frost, a tedy to nedokáže ani Shade.

uvědomuje. Ačkoli je velice krutý, není Kinbote dost vulgární, aby mohl být fyzicky brutální, a to pro Shadea znamená hodně (str. 145). Shadeovo vědění, že „bez ... Hrdosti, Rozkoše a Lenosti by se snad nikdy nezrodila poezie“ (str. 150), mu dovoluje být ke Kinbotovým vidinám trpělivý tak, jak by nebyl k někomu, kdo by fyzicky ublížil. Chápe Kinbota jako kolegu umělce, ve kterém, stejně jako u Swifta a Baudelaira, duch onemocněl dříve, než selhalo tělo (str. 111). Oba mají stejný názor na tyrany a blázny - na lidi jako jsou Monsieur Pierre, Gradus a Paduk, jejichž brutalita pro ně vyrůstá z hluboké vulgárnosti. Jejich vulgárnost spočívá v tom, že jsou posedlí obecnými představami a ne konkrétními motýly, slovy nebo lidmi.

Ačkoli si je Kinbote v obecnosti vědom nebezpečí obecných představ, přesto má sám některé velmi zlé, zatímco Shadeovi se skutečně podařilo všech se jich odříci.³² Jedna z Kinbotových nejhorších před-

At' už je to jakkoli, Nabokov měl velmi rád metaforu krystalizace. Krystal je jiný stav bytí než tekutost, mizí v něm průhlednost a někdy je nahrazena iridescencí. Ale krystaly musí být umělé a stejně neopakovatelné, jak se to obvykle tvrdí o sněhových vločkách. Gradusova neschopnost pochopit jiné než obecné představy, má paralelu v jeho neschopnosti mít rád jakékoli nehomogení a neprůhledné sklo - jako toho - „malého hrocha z fialového skla“ (*Pale Fire*, str. 169) a „malou žirafu z krystalu“ (str. 132), kterou oceňuje v průběhu svých cest. Kinbote pěkně popisuje, jakou podobu přijímá marxismus, když se stane státním náboženstvím Říka: „Ideje v moderním Rusku jsou strojem vyseknuté bloky v nelomených barvách; odstíny jsou nezákoné, intervaly uzavřené, křivka hrubě odstupňovaná.“ Dá se bezpečně předpokládat, že Gradus v hrochovi a žirafě obdivoval jejich podobu se životem - to jest jejich blízkost průhledné konvenční reprezentaci těchto zvířat.

32 Toto odřeknutí se objevuje v té pasáži *Pale Fire*, kde se Shade vzdává svých starostí o nesmrtelnost duše a zvláště o nesmrtelnost duše jeho dcery jako „chatrného nesmyslu“. Když zjistil, že důkaz nesmrtelnosti, o němž si myslel, že ho objevil, spočívá na tiskové chybě, píše (II. 806-815):

Ale najednou se mi rozbřeslo, že *toto*
Je skutečný smysl, kontrapunktické téma;
Právě toto; ne text, ale textura; ne sen
Ale shoda vzhůru nohama.
Ne chatrný nesmysl, ale tkáň smyslu.
Ano! Stačilo, že jsem v životě mohl nalézt
Jakési volání a ozvěnu, jakési
navzájem vztažené vzory ve hře...

stav je estétství, víra, že existuje něco jako „literární technika“ nebo „básnické nadání“ - praktická schopnost, která se vznášejí osvobozena od nahodilosti života individuálního básníka. Domnívá se proto, že na to, aby dosáhl nesmrtelnosti, mu stačí najít dobrého básníka, říci mu o sobě všechno a potom počkat, až ho oslaví nepomíjivými verši. Od Shadea očekává, že „spojí krásu Zemby s krásou svých veršů“ (str. 144), protože si myslí, jak mu řekl Shade, že „slova můžeme zapráhnout jako cvičené blechy a nechat je na jiných blechách jezdit“ (str. 144). Tato představa, že jazyk se dá nějak oddělit od autorů, že literární technika je božská moc, která působí nezávisle na pomíjivých nahodilostech a zvláště na autorově nahodilém pojetí toho, co je dobro, je kořenem „estétství“ v tom špatném smyslu, kdy estetika je záležitostí formy a jazyka a nikoli obsahu a života. V tomto smyslu neměl romanopisec Nabokov žádný zájem na tom, aby byl estét, i když Nabokov teoretik si nemohl vymyslet lepší vysvětlení svého konání.

Nabokov se často interpretuje jako estét v tomto smyslu, zvláště pak těmi, jejichž dílo je ilustrací podivného barthovského názoru, že jazyk funguje sám o sobě, nebo jejichž dílo z takového názoru vyrůstá.³³ Nabokov teoretik se svými zobecněními takový výklad podporuje, ten ale přehlíží to, co podle mne ilustruje Nabokovova nejlepší tvorba: Estetic-

Shade se rozhoduje, že umělcovo uznání nahodilosti, uznání absence (nebo, což vyjde nastejno, naprosté nejistitelnosti) jakékoli pořádací moci, má přednost před nároky náboženství nebo filozofie mravů na to, že objevily pravé jméno a přirozenost takové moci. Naproti tomu záliba v obecných představách (o níž si Kinbote není schopen uvědomit, že ji sdílí s Gradusem) vychází najevo, když Kinbote od Shadea žádá „heslo“ a dostane „soudit“. Když Shade odmítne podat teologické zdůvodnění tohoto hesla, řekne Kinbote: „Ted jsem tě dostal, John: jakmile odmítne Vyšší Inteligence, která plánuje a spravuje naše individuální přístupy, musíme přijmout nevyslovitelně děsivou představu, že Náhoda sahá až na věčnost“ (str. 151). To je přesně představa, kterou Shade přijal v právě citovaných řádcích, představa, jejíž důsledky se dají utišit jedině tím, čemu Humbert říká „velmi lokální paliativum uměleckého vyjádření“.

- 33 David Rampton a Ellen Pifer oba začínají své výtečné revizionistické knihy o Nabokovovi citací a litoostí nad spoustou takových interpretací a zdůrazňují „morální“ stránku Nabokova. Z obou těchto knih jsem se velmi poučil a zvláště z Ramptonovy diskuse románu *The Gift*. Viz. Rampton, *Vladimir Nabokov: A Critical Study of the Novels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) a Pifer, *Nabokov and the Novel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

ky užitečné je jediné to, co se dotýká naší citlivosti pro to, co bychom měli udělat se sebou nebo s druhými.

Na tom můžeme trvat a přitom souhlasit s Barthesem a s ostatními textualisty, že smyslem románů, her nebo básní není „správně“ reprezentovat lidské pocity nebo situace. Literární umění, nestandardní, nepředvídatelné použití slov se nemůže poměřovat přesností reprezentace. Ta je záležitostí podrobení se konvencím, ale smyslem psaní je naopak právě prolomení krutého konvence. Skutečnost, že literární hodnota není záležitostí upevňování široce používaného posledního slovníku, že to není záležitost úspěšného sdělování věcí, které již víme, ale nedokážeme je uspokojivě vyjádřit, by však neměla zakrývat fakt, že literární jazyk parazituje a vždy bude parazitovat na běžném jazyce a zvláště na běžném jazyce morálky. Literární zájem bude i nadále vždycky parazitovat na zájmu morálním. Zejména nemůžete vytvořit zaznamenáníhodnou postavu, aniž byste tím čtenáři naznačovali, jak má jednat.³⁴

Svůj výklad o Nabokovovi můžu shrnout, když řeknu, že se snažil bránit proti nařčení z nevěry projektu svého otce tím, že manipuloval s určitými obecnými představami o funkci „spisovatele“, představami, které tuto funkci spojují s jeho zvláštním nadáním i s jeho mimořádným strachem ze smrti. To ho vedlo k vytvoření osobní mytologie o zvláštní elitě - umělcích, kteří mají dobrou obraznost, nikdy nezabývají, jejich život je syntézou něžnosti a extáze, ucházejí se o doslovnou i literární nesmrtelnost a kteří, narozdíl od jeho otce, nemají žádnou víru v obecné představy o obecných měřítcích všeobecného blahobytu. Je to mytologie, do níž se neúspěšně snažil zahrnout i Dickense a k níž se utíkal, kdykoli se ho někdo zeptal (nebo kdykoli se zeptal sám sebe), co udělal pro ulehčení lidského utrpení. Nabokov ale také dobře věděl, že jeho nadání a umě-

- 34 To, co dělá z Humberta a Kinbota světlejší a mnohem zaznamenáníhodnější postavou, než jsou Cincinnatus nebo Van Veen, je naprostá uvěřitelnost a každodennost situací, do nichž jsou zapojeni, jejich jednání se zdravými lidmi (jako Lolita nebo Shade) a nejen s jejich vlastními fantaziemi nebo s jinými fantasty (jako Monsieur Pierre nebo Ada). Cincinnatus je stejně sympatický jako Shade a Van Veen stejně odporný jako Humbert, ale méně konkrétním - a tedy méně morálně užitečným - způsobem. Konkrétnost postavy v románu je totiž věcí toho, že je zasazená do situací, k nimž si čtenář může ve svém vlastním životě představit analogické.

lecké nadání obecně nemají žádnou zvláštní vazbu ani k soucitu a laskavosti, ani nemůžou „vytvářet světy“.³⁵ Stejně dobře jako John Shade věděl, že to jediné, co se dá s takovým nadáním dělat, je uspořádat své vztahy k tomuto světu, ke světu, v němž ošklivé děti bez nadání, jako Shadeova dcera a chlapec Jo, jsou ponižovány a umírají. Nabokovovy nejlepší romány jsou ty, které ukazují, že není schopen uvěřit svým vlastním obecným představám.

35 Nabokov tento výraz stvoření světa používá stále znovu. Srovnej David Bromwich: „Why Writers Do Not Create Their Own Worlds“ (in *Romantic Argument* {Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 19}) k vysvětlení nedostatků této metafor, které se vrací ke Kantovi a parazituje na jeho nešťastné distinkci mezi formou a obsahem.

8

POSLEDNÍ EVROPSKÝ INTELEKTUÁL: ORWELL O KRUTOSTI

Orwelovy poslední dva romány jsou výborné příklady toho, co Nabokov považoval za „aktuální brak“, protože jejich význam vyplývá z toho, že vedly k veliké praktické změně. Kdyby nenapsal *Farmu zvířat* nebo *1984*, nečetli a neobdivovali bychom dnes Orwelovy eseje, nestudovali jeho životopis ani bychom se nesnažili jeho slovník mravního rozvažování integrovat do svého vlastního. *Lolita* a *Pale Fire* budou žít tak dlouho, dokud budou nadaní posedlí čtenáři, kteří se budou ztotožňovat s Humbertem a Kinbotem. Ale dokonce i Irving Howe, který napsal jedno z prvních a nejlepších pojednání o *1984*, souhlasí s tím, že Orwell je jedním z těch autorů, „kteří nejvýznamněji žijí pro svou éru“.¹

Orwelovy nejlepší romány bude široké publikum číst pouze tak dlouho, dokud budeme politiku dvacátého století popisovat stejně jako Orwell. Jak dlouho to bude, to bude záviset na nahodilostech naší politické budoucnosti. Na tom, jací lidé se na nás budou ohlížet, na tom, co zpětně dosvědčí události příštího století o těch našich, na tom, jak se lidé rozhodnou popisovat bolševickou revoluci, studenou válku, krátkou

1 Howe pokračuje: „Je možné, že takoví autoři nepřežijí svoji dobu, protože to, co je dělá tak vzácnými a roztomilými pro jejich současníky - ona směs zoufalé aktuality a zoufalé něžnosti - pravděpodobně není kvalitou, která provází největší umění. Nemělo by ale záležet na tom, že v budoucnosti nebudou Silone nebo Orwell působit tak důležitě jako na mnoho lidí naší doby. Víme, co pro nás dělají, a víme, že to nemohou udělat jiní autoři, včetně daleko větších“ („1984: History as Nightmare“, in *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Samuel Hynes {Englewood Cliffs, N. J.: Prentice—Hall, 1971}, str. 53).

americkou hegemonii a roli zemí jako Brazílie nebo Čína. Orwell považoval naše století za období, kdy se „lidská rovnost stala technicky možnou“ a kdy se současně,

...praktiky, které byly dlouho opuštěné, v některých případech stovky let - věznění bez soudu, využívání válečných zajatců jako otroků, veřejné popravy, mučení kvůli doznání, zadržování rukojmí a deportace celých populací - nejen začaly být opět běžné, ale tolerovali a dokonce hájili je lidé, kteří se považovali za osvícené a pokrokové.²

Tento popis našeho století může jednou vypadat jako zaslepený nebo krátkozraký. Jestli bude, pak bude i Orwell vypadat jako člověk, který napadal zlo, kterému docela nerozuměl. Naši potomci ho budou číst stejně, jako my čteme Swifta - s obdivem ke člověku, který posloužil lidské svobodě, ale s malým sklonem přijímat jeho klasifikaci politických tendencí nebo slovník morálního a politického rozvažování. Někteří současní levicoví kritici Orwella (např. Christopher Norris) si myslí, že Orwella můžeme za zaslepeného a krátkozrakého pokládat *již* dnes. Myslí si, že skutečnosti, na něž upozorňoval, se již dají uvést do kontextu, v němž působí zcela odlišně. Na rozdíl od Norrise si nemyslím, že bychom takový lepší alternativní kontext měli. Za čtyřicet let od doby, kdy Orwell psal, nepřišel, pokud vím, nikdo s lepší možností, jak postavit politické alternativy, s nimiž jsme konfrontováni. Pokud neodděluje jeho raná varování před nenasytnými hloupými konzervativci od varování před komunistickými oligarchy, zůstává jeho popis naší politické situace - nebezpečí a alternativ, které máme k dispozici - stejně užitečný jako kterýkoli z ostatních, které se nabízejí.

Nabokov se domníval, že snaha o takovou - nutně dočasnou - užitečnost prozrazuje nedostatek nadání nebo jeho mrhání, které považoval za podstatné pro postavu „spisovatele“. Také Orwell měl na tuto mytickou postavu určité názory, názory naprosto opačné Nabokovovým. V sedmé

2 *The Penguin Complete Novels of George Orwell* (Harmondsworth: Penguin, 1983), str. 861. Na 1984 v tomto vydání se budu odvolávat číslem strany v závorce. Všimněme si, že tyto praktiky byly docela běžné v devatenáctém století mimo Evropu - např. v Africe nebo v Asii. Orwell ale mluví o Evropě. Stejně jako já v této knize je Orwell vědomě provinciální, píše o určitém druhu lidí, které zná, a o jejich morální situaci. Provizorní titul 1984 byl *The Last Man in Europe*.

kapitole jsem žádal, abychom si toho nevšíмали. Různí autoři chtějí dělat různé věci. Proust chtěl autonomii a krásu, Nietzsche a Heidegger chtěli autonomii a vznešenost, Nabokov chtěl krásu a sebezáchovu a Orwell chtěl být užitečný lidem, kteří trpí. Všichni uspěli. Každý z nich byl brilantně, *stejně* jako ostatní, úspěšný.

Orwell uspěl, protože psal přesně ty správné knihy ve správnou dobu. Jeho popis konkrétní historické nahodilosti byl, jak se ukázalo, přesně tím, co bylo zapotřebí ke změně budoucí liberální politiky. Zlomil moc toho, co Nabokov rád nazýval „bolševická propaganda“, nad myšlením liberálních intelektuálů v Anglii a Americe. Posunul nás tím o dvacet let před naše francouzské protějšky. Ti museli počkat na *Souostroví Gulag*, než si přestali myslet, že je liberální naděje nutí k přesvědčení, že věci za železnou oponou se nutně zlepší a že solidarita proti kapitalistům po nich požaduje, aby přehlíželi, co dělají komunističtí oligarchové. Zatímco Nabokov zvyšoval citlivost svých čtenářů na neustálé nebezpečí krutosti v malém měřítku, krutosti, k jaké vede hledání osobního blaha, Orwell dělá ty své citlivějšími k omluvám pro krutosti, které do oběhu pustila určitá skupina lidí - k používání rétoriky „lidské rovnosti“ intelektuály, kteří se spojili s nápadně úspěšnou bandou zločinců.

Orwellův veliký praktický přínos je vtom, že nás dělá citlivějšími k takovým omluvám, nově popisuje politickou situaci po druhé světové válce díky tomu, že nově popisuje Sovětský svaz. To, co Howe nazývá spojením „zoufalé něžnosti se zoufalou aktuálností“ v *Farmě zvířat* a v prvních dvou třetinách 1984, stačilo na dosažení tohoto omezeného praktického cíle. V poslední třetině 1984 nám však nabízí něco jiného - ne něco aktuálního, je to spíše výhled než popis. Od chvíle, kdy Winston s Julií jdou do bytu k O'Brianovi, začíná být 1984 knihou o O'Brianovi a ne o totalitních státech dvacátého století. Jádrem této části knihy jsou citace z *Teorie a praxe oligarchického kolektivismu* (jejímž spoluautorem je O'Brien) a jeho výklad, proč Winston musí být mučen a ne prostě zastřelen („Cílem mučení je mučení“). Je to vize - jak říká Howe - „post - totalitarismu“.³ Není to už varování před tím, co se na světě

3 Howe říká: „Je ohromně důležité si všimnout, že svět 1984 není totalitarismus tak jak známe, ale totalitarismus po svém světovém triumfu. Přísně vzato je možné spočtenost Oceánie nazývat post totalitní“ (str. 53).

děje v současnosti, ale vytvoření postavy, která ilustruje, co by se jednou mohlo stát. Orwell nebyl první, kdo naznačoval, že by malé skupiny zločinců mohli získat nad moderními státy kontrolu a díky moderní technologii zůstat u moci navždy. Byl však první, kdo se ptal, jak by si mohli rozumět intelektuálové v takových státech, jakmile by již bylo jasné, že liberální ideály se nijak nevztahují k možné budoucnosti lidstva. O'Brien je jeho odpověď na tuto otázku.

Chtěl bych se těmito úkoly, které si Orwell klade v posledních dvou románech - nově popsat Sovětské Rusko a stvořit postavu O'Briena - zabývat odděleně. Začnu prvním z nich a k O'Brienovi se vrátím později. Orwellovi obdivovatelé často naznačují, že se mu nový popis podařil díky tomu, že nám připomněl některé jednoduché pravdy - morální pravdy, které jsou stejně zřejmé jako, že „dvě a dvě jsou čtyři“. Často jsou ale znervóznění jeho druhým výkonem a mají sklon, říká Howe, ignorovat „apokalyptické zoufalství“ 1984 a namísto toho „oslavovat {Orwellu} lidskost a „dobrotu“.⁴ Ruku v ruce s tím jde tendence tvrdit, že Orwell nebyl ve skutečnosti nijak zvlášť schopný autor, že ale to, co mu chybělo na uměleckých schopnostech, vynahradil tím, že byl dobrý člověk. Například Lionel Trilling říká: „Orwellovo přirozené nadání snad není nijak převratné; má své kořeny v kvalitě ducha, která by měla být stejně častá, jako je skromná. Dá se popsat jako jakási centrální mravnost, jako přímý vztah k morální - a politické - skutečnosti.“⁵

Trillingovská díkce se ozývá i u Orwella samotného. V často citované pasáži na konci „Why I Write“ Orwell říká: „Není možné napsat nic, co by se dalo číst, pokud se člověk stále nesnaží vymazat svoji osobnost. Dobrá próza je jako okenní tabule.“⁶ Výše v tomto eseji uvádí jako je-

den ze čtyř možných důvodů proč psát „dějinný impuls“ a vymezuje ho jako „touhu vidět věci tak, jak jsou, objevit pravé skutečnosti a zachovat je pro budoucí využití“ (CEJL, I, 4). Tyto a podobné pasáže z Orwellových esejů se často vykládají spolu s následující pasáží z 1984:

Strana člověka nabádá, aby odmítl svědectví vlastních očí a uší. To je její konečný a nejpodstatnější příkaz. Jeho naděje však zeslábla, když si pomyslel, jaká obrovská síla stojí proti němu, s jakou lehkostí by ho kterýkoli stranický intelektuál vyřídil v debatě tím, že by ho zahrnul pečlivě volenými argumenty, kterým by ani nerozuměl, natož aby na ně odpověděl. A přesto je v právu! Oni se mýlí a on má pravdu. Co je zřejmé, prosté a pravdivé, to je třeba bránit. Samozřejmosti jsou pravdivé, na tom trvej! Hmotný svět existuje, jeho zákony se nemění. Kameny jsou tvrdé, voda je mokrá, volné předměty padají směrem ke středu Země. S pocitem, že to říká O'Brienovi a také že razí významnou zásadu, napsal: „Svoboda znamená svobodně prohlásit, že dvě a dvě jsou čtyři. Jestliže toto je dáno, všechno ostatní z toho vyplyne“ (str. 790/57).

Neustálé zdůrazňování těchto (a jiných podobných)⁷ pasáží přivedlo mnohé komentátory k závěru, že Orwell nás učí, jak se postavit všem těm potměšilým intelektuálům, kteří se nám snaží tvrdit, že pravda není „tam vně“, že to, co se považuje za možnou pravdu, je funkcí slovníku, který používáte, a že to, co se považuje za pravdu, je důsledek vašich ostatních přesvědčení. Orwell se, v krátkosti řečeno, vykládal jako realistický filozof, jako obhájce zdravého rozumu proti vzdělaným ironickým pohrdačům.⁸

Podle této interpretace je klíčovým protikladem Orwellova myšlení standardní metafyzický protiklad mezi vymyšleným fenoménem a nahou skutečností. Tu zakrývá špatná netransparentní próza a špatná, zbytečně komplikovaná teorie. Jakmile z okenní tabule setřeme špínu, stane se pravda o každé morální nebo politické situaci zřejmou. Potom pouze

4 „Zcela otevřeně v Anglii a opatrněji v Americe narůstá mezi intelektuály touha snižovat Orwellův výkon, často pod maskou oslavování jeho humanity a „dobroty“. Před apokalyptickým zoufalstvím knihy se cítí v rozpacích, začínají se ptát, zda snad není trochu přehnaná a bez humoru, a dokonce naznačují, že v ní zaznívá hysterie člověka na smrtelné posteli. Nedá se ani popřít, že bychom se všichni cítili lépe, kdyby se tato kniha dala pominout“ (str. 42).

5 Trilling: „Orwell on the Future“, in *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Samuel Hynes, str. 24.

6 *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, I, 7. Dále cituji v závorkách jako CEJL.

7 Srovnej např. CEJL, III, 119.

8 Např. Samuel Hynes shrnuje poučení 1984, když říká: „Přesvědčení Winstona Smitha jsou tak prostá, jako že dva a dva jsou čtyři: minulost je pevná, láska je privátní a pravda je neměnná. Všechny mají toto společné: kladou meze moci člověka; dosvědčují skutečnost, že některé věci nelze změnit. To rozhodující je vně politiky- je to smysl bytostné lidskosti“ (Hynes: „Introduction“ k *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Samuel Hynes, str. 19).

ti, kdo dovolili své osobnosti (a zejména rozmrzelosti, sadismu a hladu po moci), aby zamlžila jejich pohled, nebudou schopni pochopit jasné morální skutečnosti. Jedna z takových jasných morálních skutečností je, že je lepší být laskavý nežli mučit. Pouze ti, kdo to nechtějí vidět, se budou snažit jasným epistemologickým a metafyzickým skutečnostem vyhnout rafinovanými filozofickými konstrukcemi (např. koherenční teorií pravdy a holistickou filozofií jazyka - prostředky, jaké jsem používal v první kapitole). K těmto morálním skutečnostem patří, že pravda je „nezávislá“ na lidském myšlení i jazyce a že gravitace není „relativní“ vzhledem k žádnému způsobu lidského myšlení.

Z důvodů, které jsem již uvedl, se nedomnívám, že tam vně ve světě existují nějaké jasné morální skutečnosti nebo pravdy nezávislé na jazyce ani nějaká neutrální půda, na níž by bylo možné se postavit ve sporu, zda má mučení přednost před laskavostí nebo naopak. Chci proto navrhnout odlišnou interpretaci Orwella. Nejde o to, že bych ho chtěl mít ve filozofické diskusi na své straně. Neměl větší chuť do takových sporů ani nebyl při jejich řešení zručnější než Nabokov.⁹ Jde spíš o to, že o tom, co dělali Orwell i Nabokov - zvyšovat citlivost svého publika na případy krutosti a ponížení, kterých si dříve nevšímali - nemá smysl uvažovat jako o odhalování fenoménů a zjevování skutečnosti. Lepší je o tom uvažovat jako o novém popisu toho, co by se mohlo stát nebo co se děje - srovnatelném ne se skutečností, ale s alternativními popisy stejných událostí. V případě komunistických oligarchů nám Orwell a Solženicin dali alternativní kontext, alternativní perspektivu, z níž my, liberálové - lidé, kteří si myslí, že krutost je tím nejhorším, čeho se dopouštíme - můžeme popsat politické dějiny našeho století.

Rozhodování mezi různými popisy dějin, jak nám je nabízeli Sartre a Orwell na konci čtyřicátých let, stejně jako rozhodování mezi popisy naší politické situace, jak nám je nyní nabízejí Frederic Jameson a Irving Howe, není věcí přijetí, nebo odmítnutí konfrontace s tvrdými nepříjemnými skutečnostmi. Není ani věcí zaslepenosti, nebo nezaslepenosti ideologií. Je to záležitost rozehrávání scénářů proti kontrastním scénářům, projektů proti alternativním projektům a popisů proti novým popisům.

9 K Orwellově neschopnosti číst filozofii srovnej Bernard Crick, *George Orwell: A Life* (Harmondsworth: Penguin, 1980), str. 25, 305, 343, 506. Viz. také *CEJL*, III, 98.

Nové popisy, které mění naše názory na politickou situaci, se okením tabulím příliš nepodobají. Naopak, jsou to věci, jaké jsou schopni vytvořit pouze autoři s velmi zvláštním nadáním, autoři, kteří píší v tu správnou chvíli právě tím správným stylem. I sám Orwell ve svých lepších chvílích opouštěl rétoriku transparency jasných skutečností a uznával, že dělá věc stejného *druhu* jako jeho oponenti, apologeti Stalina. Všimněme si například následující pasáže:

„Imaginativní“ psaní je něco jako boční útok na pozice, které jsou proti čelnímu útoku opevněny. Autor, který se snaží o něco, co není chladně „intelektuální“, může se slovy v jejich primárním významu udělat jen velmi málo. Svého účinku dosahuje, pokud vůbec, úskočným používáním slov - oklikou (*CEJL*, II, 19).

Ve *Farmě zvířat* spočívala tato úskočnost v tom, že neuvěřitelně komplexní a propracovaná levicovou politickou diskusi ohromně a absurdně odlehčil tím, že politické dějiny svého století převyprávěl způsobem vhodným pro děti. Trik zabral, protože snaha zahlédnout důležité rozdíly mezi Stalinem a Hitlerem a pokračovat v analýzách nedávných politických dějin za pomoci termínů jako „socialismus“, „kapitalismus“ a „fasismus“ začala být těžkopádná a neprůchodná. Řečeno kuhnovskou terminologií: navršilo tolik anomálií, které vyžadovaly připojení tolika epicyklů, že tato přerostlá struktura prostě vyžadovala prudkou ránu na správném místě, ten správný výsměch ve správnou chvíli. Proto byla *Farma zvířat* schopná zvrátit liberální názory. Sílu jí nedává její vztah ke skutečnosti, ale vztah k nejpobulárnějšímu alternativním popisům posledních událostí. Byla to strategicky umístěná páka, ne zrcadlo.

Takovým svým obdivovatelům, jako je Trilling, přináší Orwell nový pohled na zjevné morální skutečnosti. Pro své marxistické současníky, jako byl Isaac Deutscher, a pro současné marxisty, jako je Norris, byl v nejlepším případě prostoduchý.¹⁰ Podle mého názoru nebylo Orwel-

10 K této reakci srovnej rozbor Orwella od Isaaca Deutschera v „The Mysticism of Cruelty“, in *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Hynes. K dalšímu použití označení „renegát“ a dalším pochybám o tom, zda Orwell znal dostatečně filozofii, srovnej Norris: „Language, Truth and Ideology: Orwell and the Post-War Left“, in *Inside the Myth*, ed. Christopher Norris (London, 1984).

lovo myšlení ani průhledné, ani prosté. To, jak máme poválečnou politickou situaci popisovat, nebylo a stále není *zřejmé*. Použitelný politický popis totiž používá slovník, který naznačuje odpovědi na otázku „Co dělat?“ podobně jako použitelný vědecký popis je ve slovníku, který zvyšuje naši schopnost předpovídat a řídit události. Orwell nám nedal žádná vodítka, jak odpovídat na Černyševského otázku. Říkal nám pouze, jak se na ni *nesnažit* odpovídat, jaký slovník *přestat* používat. Přesvědčil nás, že náš dosavadní politický slovník nemá pro naši současnou politickou situaci valný význam, ale nedal nám nový. Poslal nás zpět k rýsovacímu prknu, kde jsme pořád. Nikdo zatím nepřišel s širokým rámcem, který by nám dovoloval vztáhnout naše veliké a vágní naděje na lidskou rovnost a skutečné rozdělení moci ve světě. Kapitalisté zůstávají stejně nenasycení a krátkozrací a komunističtí oligarchové stejně cyničtí a zkažení (pokud nás nepřekvapí Gorbačov), jak nám tvrdil Orwell. Ve světě se neobjevila žádná třetí síla a neokonzervativci ani postmarxistická levice nepřišli s ničím jiným než s nostalgií. Možnost, že bychom Orwella považovali za zaslepeného a krátkozrakého, zůstává tedy stále pouze čistě teoretická. Nikdo totiž nepřišel s přijatelným scénářem, jak uskutečnit to, čemu Orwell říkal „technická možnost lidské rovnosti“.

Předváleční liberálové si mysleli, že takový scénář mají. Ve třicátých letech si určitou dobu i sám Orwell myslel, že má takový scénář. Opakované selhání jeho předpovědí, zjištění, že jeho generaci ukolébalo používání „marxistické teorie“ jako nástroje ruské politiky, a znechucení cynickými proroctvími např. Jamese Burnhama, ho však vedly k tomu, že napsal *Farmu zvířat* a první dvě třetiny *1984*. Tyto knihy dosáhly svého cíle ne díky tomu, že by nás stavěly tváří v tvář morálním skutečnostem, ale proto, že nám ukázaly, že již nemůžeme dále používat svoje staré politické představy a teď nemáme žádné, které by pro směřování událostí k liberálním cílům byly k něčemu. Všechna obvinění z „masochistického zoufalství“ a „cynické beznaděje“, která se proti Orwellovi vznášejí, zůstanou bezpředmětná, dokud někdo nepřijde s nějakými novými scénáři.

Orwell ale dosáhl něčeho víc než jen tohoto negativního, přestože nutného a užitečného výsledku, že nás poslal zpět k rýsovacímu prknu.

194 Podařilo se mu to v poslední třetině *1984* - v té části, která je o O'Brienovi.

novi. Naznačil zde alternativní scénář, který by vedl *špatným* směrem. Přesvědčil nás, že je velká šance na to, aby stejný vývoj, který technicky umožňuje lidskou rovnost, umožnil nekonečné zotročení. Přesvědčil nás totiž, že nic v přirozenosti pravdy, člověka nebo dějin tomuto scénáři nebrání ani nesvědčí ve prospěch meziválečného liberálního scénáře. Přesvědčil nás totiž, že všechna intelektuální a poetická nadání, která umožnila řeckou filozofii, moderní vědu i romantickou poezii, by jednoho dne mohla najít využití na ministerstvu pravdy.

Podle mého výkladu *1984* nemá Orwell pro O'Briena žádnou *odpověď* a nemá zájem mu nějakou dávat. O'Brien považuje celou představu „čekání na odpověď“, výměny myšlenek či společného uvažování za symptom slabosti. Orwell O'Briena nevymyslel, aby byl dialektickým šermířem, moderním protikladem Thrasy Macha. Vymyslel ho, aby nás před ním varoval, jako je možné někoho varovat před tajfunem nebo slonem samotářem. Orwell tu nezaujímá filozofické stanovisko, ale snaží se ukázat konkrétní politickou možnost jako reálnou tím, že odpovídá na tři otázky: „Jak se budou popisovat intelektuálové v určité možné budoucnosti?“ „Co si se sebou počnou?“ a „Jak se využije jejich nadání?“ O'Brien nepovažuje za šíleného, pobloudilého, svedeného chybnou teorií ani slepého k morálním skutečnostem. Pokládá ho prostě za *nebezpečného* a *možného*. Orwellův druhý veliký výkon, kromě toho, že ukázal absurditu sovětské propagandy, je v tom, že nás ostatní přesvědčil, že je samozřejmě možné, aby žil nějaký O'Brien.

Jako důkaz pro to, že tato interpretace poslední části *1984* není tak docela přitažená za vlasy, mohu ocitovat článek, který Orwell napsal v roce 1944. Rozebírá tu „velmi nebezpečný omyl, dnes tak rozšířený v zemích, kde se neetabloval totalitarismus“:

Omyl spočívá ve víře, že za vlády diktatury můžeš být svobodný *vnitřně*... Největší chyba je představovat si, že člověk je autonomní individuum. Tajná svoboda, které prý můžeš užívat za despoticke vlády, je nesmysl, protože tvé myšlenky nejsou nikdy docela tvé vlastní. Filozofové, spisovatelé, umělci a dokonce i vědci nepotřebují jenom podporu a publikum, potřebují také neustálou stimulaci druhými lidmi... Zrušte svobodu slova a tvůrčí schopnosti vyschnou (CEJL, III, 133).

Jak tento citát navazuje na pasáž z Winstonova deníku, kterou jsem uvedl výše, která končí: „Svoboda znamená svobodně prohlásit, že dvě a dvě jsou čtyři. Jestliže toto je dáno, všechno ostatní z toho vyplývá“? Domnívám se, že je možné rozumět jim tak, že nejde o to, zda „dvě a dvě jsou čtyři“, a ještě méně o to, zda je tato pravda „subjektivní“ nebo zda „odpovídá vnější skutečnosti“. Jde jen o to, že pokud tomu věříš, můžeš to říci, aniž by ti to ublížilo. Jinými slovy jde o tvoji schopnost mluvit s jinými lidmi o tom, co ti připadá jako pravda, ne o tom, co je pravda skutečně. Pokud se postaráme o svobodu, pravda se o sebe postará sama. Pokud jsme dost ironičtí, jde-li o naše vlastní poslední slovníky, a dost zvědaví, jde-li o slovníky ostatních, nemusíme se starat o to, zda jsme v přímém styku s morální skutečností, zaslepeni ideologií, nebo slabí „relativisté“.

Orwellovo tvrzení, že neexistuje nic jako *vnitřní* svoboda, nic jako „autonomní individuum“, považuji za tvrzení historistických i marxistických kritiků „liberálního individualismu“. Znamená, že není nic hluboko uvnitř každého z nás, žádná společná lidská přirozenost, žádná zabudovaná lidská solidarita, nic, co by se dalo použít jako referenční bod morálky.¹¹ Lidé nemají nic než to, co jim vtiskla socializace - svou schopnost používat jazyk, a tak si s jinými lidmi vyměňovat přesvědčení a touhy. Když Orwell říká: „Zrušit třídní rozdíly znamená zrušit část svého já“, a dodává, že kdyby měl „vystoupit z gangu třídy“, dal by se „sotva identifikovat jako tatáž osoba“, opakuje toto tvrzení. Být člověk znamená mluvit *konkrétním* jazykem, který nám dovoluje probírat určitá přesvědčení a touhy s určitými lidmi. To, zda naše socializace proběhla u neandrtálců, ve staré Číně, na Etonu, Summerhillu nebo na ministerstvu pravdy, je historická nahodilost. Pouze tím, že jsme lidé, ještě nemáme společné závazky. Jediné, co sdílíme se všemi ostatními lidmi, je totiž to samé, co sdílíme se všemi zvířaty - schopnost pociťovat bolest.

Na posledně řečené lze reagovat i tvrzením, že náš morální slovník by se měl rozšířit tak, aby zahrnoval zvířata stejně jako lidi. Lepší, jak jsem naznačil ve čtvrté kapitole, je snaha vymezit to, co odlišuje lidskou od zvířecí bolesti. Tady nastupuje O'Brien. Připomíná nám, že lidé, kteří

se socializovali - v jakémkoli jazyce, jakékoli kultuře - sdílejí schopnost, která ostatním živočichům chybí. Je jim možné způsobit zvláštní druh bolesti. Je možné je ponížit tím, že násilně zrušíme konkrétní struktury jazyka a víry, v nichž se socializovali (nebo na které jsou hrdí, protože si je sami vytvořili). Přesněji řečeno: Takové struktury je možné použít k ukojení O'Brienova přání „roztrhat lidské vědomí na kusy a zase složit do nových tvarů, podle toho, jak si usmyslíme“.

Že sadismus usiluje o ponížení a ne jenom o pouhou bolest, ukázala detailně Elaine Scarry v *Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Vyplývá to z jejího argumentu, že to nejhorší, co někomu můžete udělat, není nechat ho křičet v agonii, ale využít tuto agónii k tomu, aby se nebyl schopen rekonstituovat ani po tom, co bolest pomine. Toho dá se dosáhnout, jestliže ho donutíme dělat nebo říkat něco - a pokud je to možné, věřit, toužit po věcech a myslet myšlenky - u čeho se později nebude schopen vyrovnat s tím, že je udělal nebo si je myslel. Můžete, říká Scarry, „zrušit jeho svět“ tím, že mu znemožníte, aby používal jazyk k popisování toho, čím byl.

To bych teď chtěl použít na případ O'Briena, který Winstona nakrátko donutí věřit, že dvě a dvě je pět. Povšimněme si, že na rozdíl od „Rutherford se spiknul s generálním štábem Eurasie“, to není něco, čemu by věřil sám O'Brien. Nevěří tomu ani Winston poté, co byl zlomen a propuštěn. Není a nemůže to být učení strany. (V knize *Teorie a praxe oligarchického kolektivismu*, jejímž spoluautorem je O'Brien, se říká, že „při konstrukci děla nebo letadla“ dvě a dvě být musí čtyři {1984, str. 858/130}.) Donutit Winstona, aby uvěřil, že dvě a dvě je pět, má jediný smysl, zlomit ho. Když někoho donutíme, aby bezdůvodně popřel svou víru, je to první krok k tomu, že nebude schopen mít já, protože nebude schopen utkat ze svých přesvědčení a tužeb souvislou síť. Stává se nerozumným v přesném smyslu slova: Pro své přesvědčení není schopen uvést žádný důvod, který by se hodil k jeho ostatním přesvědčením. Nepřestává být rozumný v tom smyslu, že by ztratil kontakt se skutečností, ale v tom smyslu, že nadále není schopen rozumově hodnotit - ospravedlnit se sám před sebou.

To, že Winston na chvíli věří, že dvě a dvě je pět, má stejnou „rozbíjecí“ funkci jako to, že na chvíli zatouží po tom, aby se krysy prokousaly obličejem Julie a ne jeho. Tato epizoda se však od té předchozí liší tím, že to bylo konečné, nezvratné zrušení. Winston by snad někdy dokázal

¹¹ Nebo pouze, dodal bych, jako referenční bod pro jasné a zřetelné představy o matematické rovnosti dvou dvojek a čtyřky. O „statutu“ matematické pravdy se ale vede filozofický spor, který zde není třeba rozvádět.

do souvislého příběhu o svém charakteru a životě zahrnout i přesvědčení, že kdysi, za zvláštních okolností věřil, že dvě a dvě je pět. Momentální iracionalita je něco, kolem čeho se dá utkat příběh. Ale kolem přesvědčení, že kdysi chtěl, aby *to udělali Julii*, se příběh utkat nedá. Proto si O'Brien schoval krysy na poslední, nejlepší dějství, kdy Winston musel přihlížet, jak se rozpadá na kusy, a věděl přitom, že ty kousky nebude nikdy schopen znovu posbírat.

Zpátky k věci: skutečnost, že dvě a dvě není pět, není podstatou celé záležitosti. Jde o to, že Winston si ji vybral jako symbol a že O'Brien to ví. Kdyby existovala nějaká *pravda*, přesvědčení, které by Winstona zlomilo, potom by pro O'Briena bylo stejně dobré, kdyby Winstona donutil, aby uvěřil této *pravdě*. Předpokládejme, že by Julie (jako zdánlivý starožitník pan Charrington) byla po dlouhou dobu členem Ideopolicie. Předpokládejme, že by ji O'Brien nařídil, aby Winstona svedla, že by to O'Brien Winstonovi řekl a kromě svého zřejmě nespolehlivého slova mu nedal žádný důkaz. Předpokládejme dále, že Winstonova láska k Julii by byla taková, že pouze stejné mučení, jaké mu dovolilo věřit, že dvě a dvě je pět, by ho mohlo donutit, aby uvěřil, že Julie byla O'Brienovým agentem. Výsledek by byl stejný a výsledek je to jediné, o co O'Brienovi jde. Pravda a lež tu jdou stranou.

O'Brien chce Winstonovi způsobit tolik bolesti, kolik je jen možné, a proto mu jde o to, aby Winstona přinutil uvědomit si, že ztratil soudržnost, že již není schopen používat jazyk nebo být já. Přestože můžeme říci: „Věřil jsem něčemu chybnému,“ nikdo si nemůže říci: „Právě teď věřím něčemu chybnému.“ Nikoho tedy nelze ponížit ve chvíli, kdy věří lži, nebo pouhou skutečností, že jí uvěřil. Mučitelé ale doufají, že lidé zakusí největší ponížení, když si zpětně řeknou: „Ted, když jsem uvěřil *tomuhle* nebo zatoužil po onom, se nikdy nemohu stát tím, kým jsem doufal, že budu, kým jsem si myslel, že jsem. Příběh, který jsem o sobě vyprávěl, můj obraz jako čestného, loajálníhoho nebo zbožného - už nedává smysl. Protože neexistuje slovník, v němž bych o sobě mohl vyprávět koherentní příběh, neexistuje ani svět, o němž bych si mohl představovat, že v něm žiji.“ Pro Winstona byla věta „Udělejte to Julii!“ tou, kterou nemohl upřímně vyslovit, aniž by ztratil možnost znovu se sebrat, a tou nejhorší věcí na světě byly náhodou krysy. Pravděpodobně má ale každý z nás právě takový vztah k nějaké větě a k nějaké věci.

Pokud je možné tuto klíčovou větu a tuto klíčovou věc objevit, potom je možné, jak říká O'Brien, lidské vědomí roztrhat na kusy a zase je složit do nových tvarů, podle toho, jak si usmyslíme. Cílem je tu však zvuk trhání a ne výsledek skládání. Jde o ničení. Skládání je jenom bezvýznamný přídavek. Když například začne Winston milovat Velkého Bratra, není důležité, že Velkého Bratra ve skutečnosti milovat nelze. Jde o to, že mezi Winstonem, který miluje Velkého Bratra, a Winstonem, který miloval Julii, cenil si skleněného těžítka a pamatoval se na výstřižek, který dokazoval, že Rutherford byl nevinný, není cesty tam ani zpět. Smyslem zlomení Winstona není, aby souhlasil s idejemi strany. Vnitřní strana ho nemučí proto, že by měla strach z revoluce nebo že by byla uražena myšlenkou, že snad někdo může nemilovat Velkého Bratra. Mučí Winstona proto, aby mu způsobila bolest a zvýšila tak potěšení svých členů a zvláště O'Briena. O'Brienovo intenzivní sedmileté studium Winstona mělo jediný cíl, umožnit bohaté, komplikované, křehké a poutavé představení duševní bolesti, které mu Winston nakonec poskytl. Jediný smysl toho, že tu zlomenou věc ještě chvíli nechávají naživu, sedět v kavárně U Kaštanu je v tom, že může stále pociťovat bolest, když obrazovka hraje „Pod košatým kaštanem/ prodali jsme se navzájem“. Mučení tu není, aby přimělo lidi k poslušnosti, ani kvůli tomu, aby je donutilo uvěřit lžím. O'Brien říká: „Účelem mučení je mučení.“

Pro nadaného, citlivého intelektuála žijícího v posttotalitní kultuře to je podobné heslo jako „umění pro umění“ nebo „pravda kvůli ní samé“, protože mučení je nyní jediná dostupná forma umění i jediná intelektuální disciplína. Je to ústřední věta 1984. Je to také věta, s níž se komentátoři nejhůř vyrovnávají. Mnozí souhlasí s Johnem Stracheyem, že:

... od okamžiku, kdy jsou Winston s Julií nutně chyceni a začíná jejich vyslýchání a mučení, se kniha zhoršuje... téma fyzického mučení, přestože bylo zjevně další z jeho posedlostí, není tématem, které by byl Orwell schopen zvládnout. Nebyl, stejně jako většina z nás, nikdy mučen. A kdo s tím nemá žádné osobní zkušenosti, ten o tom také nejspíš vůbec nic neví.¹²

12 John Strachey: „The Strangled Cry“, in *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Hynes, str. 58-59. Myslím si, že Orwell Stracheymu výslovně odpověděl, když napsal: „Fašismu nejlépe rozumějí ti, kdo bud' za něho trpěli, nebo ti, kdo v sobě

Na tuto poslední Stracheyho námitku se dá, myslím, docela snadno odpovědět. Strachey si nevšímá toho, že poslední třetina 1984 není o Winstonovi, ale o O'Brienovi - ne o tom, jaké je být mučen, ale o mučení.

Toto přehlédnutí je důsledkem přirozené touhy ztotožňovat Orwella s Winstonem. Kdybychom se této touze poddali, byly by jádrem románu pasáže jako ta dříve citovaná, v níž Winston trvá na důležitosti víry, že dvě a dvě jsou čtyři. Poslední třetina románu by byla pouze hysterickým a zbytečným přívažkem. Pasáže, které jsem zdůrazňoval - kde nám O'Brien říká o tom, jak věci vypadají zevnitř strany - bychom četli jako *reducciones ad absurdum* O'Brienovy dialektické pozice, nebo tak, jak je vykládá Raymond Williams. „Účelem mučení je mučení. Účelem moci je moc“, vykládá ve smyslu fráze, kterou Orwell použil k označení postoje Jamese Burnhama: „hlad po moci... je přirozený instinkt, který není třeba vysvětlovat.“

Williams uznává, že je příliš snadné prostě ztotožňovat Orwella s Winstonem, ale domnívá se, že ztotožnění Orwella s O'Brienem by znamenalo zradit v poslední chvíli sebe sama. Williams to komentuje:

Není nutné popírat existenci ani častý výskyt pronásledování, moci a mučení „pro ně samotné“... chceme-li pokračovat v odporu proti přerušení všech vazeb mezi mocí a politikou. A tomuto zrušení musíme odporovat, i kdyby jen proto, že by jinak nemělo smysl snažit se hodnotit společenské systémy nebo kriticky zkoumat, kde se ten nebo onen systém zlepšil, či zhoršil.¹³

Williams si myslí, že kdyby měl Burnham pravdu, že hlad po moci je přirozený instinkt, pak by v tom, zda je sociální demokracie lepší než fašismus, nebyla žádná „skutečnost“ ani „objektivní pravda“. Tvrdí, že Burnhamův postoj „diskredituje všechna současná politická přesvědče-

mají kousek fašisty“ (CEJL, II, 172). Orwellovi životopisci se zabývají jeho výbuchy sadismu. Zvláště viz. Crick, *George Orwell*, str. 275 a str. 504, 572. Srovnej také Daphne Patai, *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984). Patai tvrdí, že sadismus byl v jádru Orwellově povaze docela blízko. Nepřipadá mě příliš přesvědčivá, ale jistě shromáždila spoustu materiálu. Orwell měl také oči pro sadismus druhých; srovnej poznámky o sadismu G. B. Shawa v CEJL, III, 222. Volba jména „O'Brien“ a popis jeho fyzického zjevu mohou být vědomým, nebo nevědomým políčkem Shawovi.

¹³ Raymond Williams, *Orwell* (London: Fontana, 1984), str. 142-125.

ní a aspirace, protože to jsou nutně jen zástěrky nahé moci a touhy po ní... Je zrušeno také tázání a dokazování a tedy i možnost odhalení pravdy“. Williams se domnívá, že Orwell, nakrátko a v posledním okamžiku, podlehl zhoubnému názoru, že taková možnost *není*. Stejně jako Strachey si myslí, že román na konci vykolejil.

Williams svou knihu o Orwellovi končí citací jeho ostré kritiky Burnhama: „Uctívání moci zamlžuje politické soudy, protože téměř nevyhnutelně vede k přesvědčení, že současné trendy budou pokračovat“ a říká:

Ale i Orwell sám, ačkoli byl vždy oponentem privilegií a moci, se v románu poddává právě tomuto poslušnému názoru. Varování, že by svět mohl jít touto cestou, se v absolutnosti románu stalo imaginativní poslušností její nevyhnutelnosti. A potom: znovu chrastit tímhle řetězem znamená projevít nedostatek úcty těm mnoha mužům a ženám - k nimž podle všeho patřil Orwell sám - kteří bojovali a bojují proti ničivým a ignorantským tendencím, které jsou stále tak mocné, a kteří si uchovali dost síly, aby si dokázali představit lidskou důstojnost, svobodu a mír a pracovat pro ně.¹⁴

Williamsův poukaz na „sílu představit si... lidskou důstojnost, svobodu a mír“ mě vrací k tvrzení, že jsme stále ještě u kreslicího prkna. Nemyslím si, že my liberálové si dnes *umíme* představit budoucnost „lidské důstojnosti, svobody a míru“. Znamená to, že si nedokážeme vyprávět příběh o tom, jak se dostat od běžné přítomnosti k takové budoucnosti. Dokážeme načrtnout různá socioekonomická uspořádání, kterým bychom před tím současným dali přednost. Nemáme však jasnou představu o tom, jak se dostat od skutečného světa k těmto teoreticky možným světům, a tedy ani jasnou představu, pro co pracovat. Jako východisko musíme brát svět, jak nám ho Orwell ukázal v roce 1948: zeměkouli rozdělenou na bohatý, svobodný, demokratický, sobecký a nenasytý První svět, neměnný Druhý svět, řízený nenapadnutelnou a nelídnou vnitřní stranou, a hladovějící, přelidněný a zoufalý Třetí svět. My liberálové nemáme žádný přijatelný velkorysý scénář změn tohoto světa, abychom tak uskutečnili „technickou možnost lidské rovnosti“.

¹⁴ Ibid., str. 126.

Nemáme žádný scénář, jak změnit svět, scénář, který by se podobal těm, jaké měli Nabokovův otec a naši dědové kolem roku 1900.

Tato neschopnost představit si, jak se dostat odsud tam, není věcí ztráty morální rozhodnosti ani záležitostí teoretické povrchnosti, podvádění nebo zrady sebe sama. Není to něco, co bychom mohli napravit pevnějším rozhodováním, transparentnější prózou nebo lepším filozofickým pochopením člověka, pravdy nebo dějin. Náhodou se prostě stalo, že tak věci dopadly. Někdy se ukazuje, že věci jsou právě tak špatné, jak se zdálo na první pohled. Orwell nám pomohl formulovat pesimistický popis politické situace, který čtyřicet let dalších zkušeností pouze potvrdilo. Tyto špatné zprávy jsou nesmlouvavou skutečností současných politických spekulací, která blokuje všechny liberální scénáře.¹⁵

Narozdíl od názoru Stracheyho a Williamse, že by bylo lepší, kdyby kniha skončila dříve, se domnívám, že představa nekonečného mučení - že budoucnost je „pošlapávání tváře člověka - navždy“, je pro 1984 podstatná, a že otázka po „možnosti odhalení pravdy“ je tu zavádějící. Svůj názor mohu shrnout ve třech bodech, v nichž se s Williamsem rozcháším.

Za prvé si nemyslím, že nějaký globální názor ve formě „politická přesvědčení ve skutečnosti jsou...“, „lidská přirozenost ve skutečnosti je...“ nebo „pravda ve skutečnosti je...“ - nějaké globální filozofické tvrzení - by mohlo zdiskreditovat politická přesvědčení a aspirace. Nemyslím si, jak jsem řekl ve třetí kapitole, že je psychologicky možné vzdát se politického liberalismu na základě nějakého filozofického názoru na přirozenost člověka, pravdy nebo dějin. Takové názory jsou cesty k dovršení nebo uvědomění si vlastní morální identity, ne její ospravedlnění nebo zbraně, které by ji mohly zničit. Člověk by musel být velmi zvláštní, aby změnil své politické chování, protože se například přesvědčil, že koherenční teorie pravdy je lepší než teorie korespondenční. Za druhé, žádný takový názor nemůže (jak říká Williams) „zrušit“ zkou-

mání, dokazování a hledání pravdy - stejně jako nemůže „zrušit“ vyhledávání potravy a lásky. Taková zrušení může provést pouze násilí, nikoli filozofie. Za třetí, O'Brien nemůžeme chápat stejně, jako kdyby to byl Burnham - filozof, který dělá obecná tvrzení o tom, co je „přirozené“. O'Brien netvrdí, že všechno je jen maskou vůle k moci. Neříká, že přirozenost člověka, moci nebo dějin zaručuje, že ona bota bude dopadat věčně, ale prostě že se tak *děje*. Tvrdí, že se prostě stalo, že věci dopadly takhle, a právě tak se stalo, že scénář již nelze změnit. Je to čistě nahodilá skutečnost - stejně nahodilá jako kometa nebo virus - že budoucnost bude taková.

To mi připadá jako jediná interpretace, která souhlasí s faktem, že O'Brienovo pojetí budoucnosti je ta část 1984, kterou si všichni nejlépe pamatujeme, skutečně *děsivá* část. Pokud si nemyslíme, že tu O'Brien dělá obecná tvrzení, ale pouze určité empirické předpovědi, je O'Brien daleko děsivější. Všichni nějak víme, že filozoficky sofistikaovaná diskuse o tom, zda je přirozenost člověka niterně laskavá, nebo sadistická, o vnitřní dialektice evropských dějin, o lidských právech, o objektivní pravdě nebo o reprezentativní funkci jazyka, je docela neškodná. Teoretik O'Brien je schopen v nás vyvolat opravdový strach, který nám svírá vnitřnosti a nutí nás volat k Bohu asi se stejnou pravděpodobností jako Burnham nebo Nietzsche. Ale dobře informovaný, dobře postavený, upravený, inteligentní, citlivý a vzdělaný člen vnitřní strany O'Brien je víc než jen alarmující. Je to strašnější postava, než jaké obvykle v knihách potkááme. Orwellovi se podařilo šikovnými připomínkami a extrapolacemi toho, co se dělo skutečným lidem na skutečných místech - věci, o nichž víme, že se dodnes stále ještě dějí - přesvědčit nás, že O'Brien je uvěřitelná postava - typ možné budoucí společnosti, v níž intelektuálové akceptovali skutečnost, že liberální naděje nemají žádnou šanci na uskutečnění.

Naše první obrana proti tomuto tvrzení je psychologická nepřesvědčivost O'Briena. Podle takového názoru jsou mučitelé jenom necitliví, banální lidé jako Buchmann, Gradus a Paduk. Nikdo, kdo si rovná brýle tak „zvědavě civilizovaně“ jako O'Brien, *nemůže* mít jeho záměry. O'Brien je zvědavý, vnímavý intelektuál - je nám v mnohém podobný. Lidé jako my takové věci nedělají.

Orwell nám ukazuje, jak prorazit tuto počáteční obranu, když tvrdí, že 203

15 Myslím si, že evropská a americká levice se snažila vyhnout této skutečnosti únikem k teoretickým rafinovanostem - chovala se tak, jako by praktické scénáře byly zbytečné, jako by intelektuálové mohli naplnit svou politickou zodpovědnost prostě kritikou zjevného zla pomocí stále „radikálnějších“ teoretických slovníků. Srovnej můj článek „Thugs and Theorist: A Reply to Bernstein“, *Political Theory*, 1987, str. 564-580.

H. G. Wells byl „příliš normální, než aby rozuměl modernímu světu“. Ze souvislosti chápeme, že Orwell míní, že Wells v sobě neměl to, čemu říká „fašistický rys“, který prý měli Kipling i Jack London a který byl nutný k tomu, aby fašismus pokládali za pochopitelný.¹⁶ Myslím si, že Orwell byl napůl vědomě hrdý na to, že tento rys s Kiplingem sdílí. Pyšnil se tím, že má dostatek představivosti, aby zahlédl, že dějiny by se docela dobře nemusely ubírat cestou, kterou by si přál, tou cestou, jíž se *musejí* ubírat podle Wellse. To však neznamená, že by Orwell kdykoli věřil - dokonce ani když tvořil O'Briena - že se *musejí* ubírat špatným směrem. Protiteoretický rys, který měl společný s Nabokovem a který jim oběma znemožňoval, aby brali vážně marxistickou teorii, mu dával jistotu, že se věci obvykle mohou dát kterýmukoli směrem, že budoucnost je loterie.

Smysl poznámky, že Wells je „příliš normální“, můžeme zahlédnout, jestliže si představíme optimistického římského intelektuála za Antoniovovy vlády, který se zabývá tím, že zaznamenává postup lidstva od počátků rozumného myšlení v Athénách až po svou osvícenou dobu. Dostane náhodou kopii nedávnou sebraného a vydaného křesťanského Písma svatého. Ze stejných důvodů jako později Nietzsche se zhrozí psychologické nevěrohodnosti a mravního úpadku postavy nazývané „Ježíš“. Když mu potom bude přítel vyprávět, že celé říše, větší než Řím a vedené muži, kteří „se považují za osvícené a progresivní“, budou prostoupeny snahou následovat tuto postavu, nebude schopen tomu uvěřit. Jeho přítel poznamená, je příliš normální, než aby pochopil, jak se svět může otočit.¹⁷

Smysl této analogie je v tom, že komplex představ spojených s křesťanstvím - například představa, že vzájemný soucit je dostatečný základ pro politickou soudržnost, nebo že je něco vážného v nepořádku (použijeme-li Orwellův seznam) na praktikách, jako „věznění bez soudu, využívání válečných zajatců jako otroků, veřejné popravy, mučení kvůli

doznání, zadržování rukojmí a deportace celých populací“; nebo představa, že rozdíly bohatství, nadání, síly, pohlaví a rasy nemají pro veřejnou politiku význam - tyto představy byly kdysi stejně nevěrohodné fantazie jako ty, které jsou spojeny s O'Brienovým oligarchickým kolektivismem. Kdysi by lidé jako Wilberforce a Mills působili jako nechtuně hysterické projekce morbidní představivosti nějakého fantasy. Orwell nám pomáhá zahlédnout, že se *stalo pouze náhodou*, že vláda v Evropě přešla do rukou lidí, kteří litovali ponížené a snili o lidské rovnosti, a že se *může pouhou náhodou stát*, že svět se otočí tak, že bude řízen lidmi, kteří takové pocity nebo představy postrádají. Ještě jednou: Socializace sahá až na dno a o tom, kdo ji bude provádět, často rozhoduje, kdo koho zabije dřív. K vítězství oligarchického kolektivismu, pokud k němu dojde, nedojde proto, že by lidé byli zásadně špatní, opravdu neměli žádná přirozená práva nebo skutečně nebyli bratři, podobně jako křesťanství a liberalismus nezvítězily (nakolik se jim to podařilo), protože lidé jsou zásadně dobří, skutečně jsou bratři nebo opravdu mají přirozená práva. Dějiny mohou vytvořit lidi jako O'Brien a dát jim moc v důsledku stejných náhod, jaké doposud existenci takových lidí bránily - stejných náhod, jaké stvořily J. S. Milla a Orwella samotného a daly jim moc. Že by mohlo být na tom, že se někdo baví pozorováním, jak zvířata trhají lidi na kusy, něco ve vážném nepořádku, byla kdysi historická nahodilost stejně nepřijatelná jako O'Brienův oligarchický kolektivismus. Orwell nám pomáhá zahlédnout, že se mohlo *stát pouhou náhodou*, že si Evropa začala cenit laskavých pocitů a představy společné lidskosti, a že by se mohlo *pouhou náhodou stát*, že by se svět zvrátil tak, že by mu vládli lidé, kterým takové pocity a morální představy chybí.

Podle mé interpretace popírá Orwell existenci něčeho takového, jako je autonomní individuum, v rámci širšího odmítnutí toho, že existuje něco mimo čas nebo něco základnějšího než náhoda, která může náhodné sledy událostí zablokovat nebo zvrátit. Úryvek z Winstonova deníku o potřebě trvat na tom, že dvě a dvě jsou čtyři, nevykládám tedy jako Orwellův názor na to, jak držet O'Briena v šachu, ale spíš jako popis toho, jak se udržet pohromadě, když to začne být vážné. Děláme to tak, že mluvíme s jinými lidmi - snažíme se dosáhnout potvrzení své identity tím, že ji artikulujeme v přítomnosti druhých. Doufáme, že řeknou něco,

16 Viz. *CEJL*, II, str. 172. Orwellovo využití vlastního sadismu k vytvoření postavy O'Briena považují za triumf sebepoznání a sebepřekonání.

17 Podle terminologie čtvrté kapitoly by Wells i můj vymyšlený Říman byli metafyzici - lidé neschopní pokládat svůj poslední slovník za nahodilý a tedy nucení věřit v co si v přirozenosti skutečnosti, co tento slovník zachová.

co nám pomůže zajistit souvislost naší sítě přesvědčení a tužeb. Všimněme si, že když Winston ve svém deníku napsal, že „všechno vyplývá“ ze svobody říkat, že dvě a dvě jsou čtyři, měl „pocit, že to říká O’Brienovi“. Popisuje to takhle: „Píšu deník pro O’Briena - O’Brienovi; bylo to jako nekonečný dopis, který nikdo nebude nikdy číst, ale který byl adresován konkrétní osobě a je zabarven touto skutečností“ (1984, str. 79). Povšimněme si také, že mu při zatýkání O’Brien říká, že musel „vždycky vědět“, že není na jeho straně, a Winston souhlasí (str. 880).

Toto přitakání je těžko pochopitelné, protože dříve Winston tvrdí, že „s větší jistotou než dřív věděl, že O’Brien je na jeho straně“. Nejlepšího vysvětlení tohoto rozporu se nám dostává později, když se O’Brien, bezprostředně poté, co se mu podařilo Winstona donutit, aby nakrátko uvěřil, že dvě a dvě je pět, ptá:

Pamatuješ, jak sis napsal do deníku, že nezáleží na tom, jestli jsem přítel, nebo nepřítel, protože jsem aspoň člověk, který ti rozumí a se kterým se dá mluvit? Měl jsi pravdu. Rád s tebou mluvím. Tvé nitro mě přitahuje. Připomínáš mi mé vlastní, až na to, že jsi šilený (str. 892/169 - 170).

Ozývá se v tom první zmínka o O’Brienovi. Tam se dovídáme, že Winstona:

...k němu cosi silně přitahovalo, a nebyl to jen kontrast mezi O’Brienovým uhlazeným chováním a fyzickým vzezřením zápasníka. Mnohem víc tu působila tajná víra - anebo snad ne víra, ale spíš naděje, že O’Brienova politická pravověrnost není bez kazu. Cosi v jeho tváři to nepopíratelně naznačovalo. Možná však neměl ve tváři vepsanu neortodoxnost, ale prostě inteligenci (1984, str. 748/13; srovnej také str. 757).

Na konci románu se dozvíme, že to *byla* naděje spíš než víra a že to *byla* inteligence a nikoli neortodoxnost.

Je lákavé tvrdit, že tato pasáž, stejně jako Winstonova věrnost a stálá láska k O’Brienovi ukazuje pouze Winstonův masochismus, rub jeho sadismu.¹⁸ To by ale bylo příliš snadné odmítnutí takové lásky. Tato

pasáž nám připomíná, že ironik - člověk, který pochybuje o svém posledním slovníku, o své morální identitě a snad i o svém duševním zdraví - zoufale potřebuje *mluvit* s jinými lidmi, potřebuje to se stejnou naléhavostí, jako lidé potřebují milovat. Potřebuje to, protože pouze konverzace mu dovoluje tyto pochybnosti zvládnout, udržet se pohromadě, zachovat svou síť přesvědčení a tužeb dost souvislou na to, aby mu dovolovala jednat. Tyto pochybnosti a takové potřeby má proto, že jeho socializace nebyla, z toho, či onoho důvodu úplná. Protože to, co říká, jde oklikou přes jeho mozek - a ne jako u duckspeaku rovnou z jeho správně naprogramovaného hrdla - má sokratovské pochyby o posledním slovníku, který zdědil.¹⁹ Stejně jako Sokrates nebo Proust proto se svými partnery neustále navazuje erotické vztahy. Někdy jsou to vztahy masochistické, jako Marcelův první vztah s Madame de Guermantes. Jindy jsou sadistické, jako maieutický vztah s Marcelem, ve který doufal Charlus. To, jaké jsou, ale není stejně důležité, jako to, že jsou to vztahy k lidem dost inteligentním, aby porozuměli tomu, o čem se mluví - k lidem, kteří dokážou pochopit, jak někdo může mít takové pochybnosti, protože sami vědí, jaké to je, k lidem, kteří mají sami sklon k ironii.

Tuto funkci pro Winstona plní O’Brien. Můžeme však O’Briena nazývat ironikem? Orwell mu dává všechny standardní rysy britského intelektuála svého mládí. Mám ovšem (neprokazatelné) tušení, že O’Brien je zčásti vytvořen podle George Bernarda Shawa, důležité sokratovské postavy Orwellovy generace. Narodil od Shawa, který sdílel Nietzscheho smysl pro historicky vznešené, se však O’Brien musí srovnat se skutečností, že budoucnost bude velmi připomínat nedávnou minulost - ne z metafyzické nutnosti, ale protože strana si vypracovala techniky nutné k předcházení změně. O’Brien dokonale zvládl doublethink a pochybnostmi o sobě nebo o straně se netrápí.²⁰ Není tedy ironik v tom smyslu

19 Viz 1984, str. 923, 775/40. Srovnej popis Winstonova mučení na str. 882: „Stal se pouze ústy, která vyslovovala, rukou, která podepisovala, cokoli po něm chtěli“; srovnej také Scarry, *The Body in Pain*, str. 49- 51.

20 Doublethink považuji za jakousi záměrně vyvolanou schizofrenii, přežívání dvou systémů přesvědčení a tužeb v jediném těle. Jeden z těchto systémů může k Winstonovi promlouvat o jeho pochybnostech; ten druhý nikoli. O’Brien mezi nimi přepí

18 K Winstonovu sadismu srovnej 1984, str. 751.

slova, jako ho používám já. Přesto ale má nadání, které by z něj v době, kdy dosud nebyl objeven doublethink, dělalo ironika. S tímto svým nadáním dělá jedinou možnou věc: Využívá je k vytváření vztahů, jako má k Winstonovi. Winston je pravděpodobně jedním z dlouhé řady lidí, z nichž každý má myšlení podobné jako O'Brien, lidí, které si O'Brien vyhledal, zdálky je studoval a nakonec poznal dost na to, aby měl potěšení z jejich mučení. S každým z nich navázal dlouhý, blízký a silně prociťovaný vztah, aby nakonec pocítil radost z překroucení a zničení těch zvláštních tajných a něžných částí vědomí se stejným nadáním, jako je jeho vlastní - které jenom on a snad několik jeho kolegů z Pramini dokázal objevit a týrat. Právě v tomto smyslu můžeme O'Briena považovat za posledního ironika Evropy - za člověka, který využívá ironii tím jediným způsobem, který konec liberální naděje ještě dovoluje.

Myslím si, že nám Orwell tvrdí, že to, zda naši budoucí vládcové budou víc podobní O'Brienovi, nebo J. S. Millovi, nezávisí - jak nám naznačují Burnham, Williams a metafyzici obecně - na hlubších skutečnostech lidské přirozenosti. Intelektuální nadání - intelligence, soudnost, zvědavost, představitost a cit pro krásu - jsou totiž, jak ukazují O'Brien a Humbert Humbert, stejně tvárné jako sexuální pud. Mohou mít stejné množství různorodých využití jako lidská ruka. Mozkové závitky, které takové nadání zajišťují, nemají k nějaké ústřední oblasti já - „přirozenému“ já, které dává přednost laskavosti před mučením nebo mučení před laskavostí - bližší vztah než svalnaté končetiny nebo citlivé genitálie. To, jací budou naši budoucí vládcové, nebudou určovat žádné obecné a nutné pravdy o lidské přirozenosti a jejím vztahu k pravdě a spravedlnosti, ale spousty nepatrných nahodilých skutečností.

ná stejně nevědomým způsobem jako lidé s rozštěpenou osobností mohou podle potřeby přepínat na jinou osobnost. K dalšímu rozvinutí tohoto modelu nevědomí založeného na rozštěpení osobnosti srovnej Davidsonovy práce o Freudovi a můj článek „Freud and Moral Deliberation“, in *The Pragmatist's Freud*, ed. Joseph Smith a William Kerrigann.

9

SOLIDARITA

Být Židem v době, kdy jezdily transporty do Osvětimi, byla by vaše šance, že vás ukryjí vaši křesťanští sousedé větší, pokud byste žili v Dánsku nebo v Itálii, než kdybyste žili v Belgii. Tento rozdíl se často vysvětluje tím, že mnoho Dánů a Italů prokázalo vědomí lidské solidarity, které mnoha Belgičanům scházelo. Orwellova vize nám ukazuje svět, ve kterém byla taková lidská solidarita - záměrně, pečlivým plánováním - znemožněna.

Tradiční filozofické vyjádření toho, co myslíme „lidskou solidaritou“ je, že to je něco uvnitř každého z nás - naše bytostné lidství - co rezonuje přítomností stejné věci v druhých lidech. Takové vysvětlení pojmu solidarity souvisí s naším návykem tvrdit, že diváci v Koloseu, Humbert, Kinbote, O'Brien, dozorcí v Osvětimi i Belgičané, kteří sledovali, jak gestapo odvléká jejich židovské sousedy, jsou „nelidští“. Je v něm obsažena představa, že postrádají nějakou složku, která je pro dospělého člověka podstatná.

Filozofové, kteří popírají (tak jako já ve druhé kapitole), že nějaká taková složka existuje, že existuje něco jako „jádro já“, se na tuto představu nemohou odvolávat. Naše lpění na nahodilosti a důsledný odpor k představám jako „esence“, „přirozenost“ a „založení“ nám znemožňují držet se myšlenky, že nějaké jednání nebo postoje jsou od přírody „nelidské“. Z takového postoje totiž vyplývá, že to, koho považujeme za slušného člověka, je relativní vzhledem k historickým okolnostem, je to záležitost přechodné dohody o tom, jaké postoje jsou normální a jaké jednání je, či není spravedlivé. V době Osvětimi, kdy se dějiny otřásají

a tradiční instituce a vzorce chování bortí, však potřebujeme něco, co by stálo mimo dějiny a instituce. Co by to mohlo však být jiného než lidská solidarita, vzájemné uznání společného lidství?

Trvám zde na tom, že se *nemáme* snažit hledat něco mimo dějiny a instituce. Základní předpoklad této knihy je, že přesvědčení může stále řídit jednání, stále může mít cenu za ně položit život i mezi lidmi, kteří jsou si zcela vědomi, že toto přesvědčení není výsledek ničeho hlubšího než nahodilých historických okolností. Můj obraz liberální utopie ve třetí kapitole byl náčrtem společnosti, v níž obvinění z „relativismu“ ztratilo svoji sílu, v níž se představa „něčeho, co stojí za dějinami“, stala nepochopitelnou, v níž ale vědomí lidské solidarity zůstává nedotčeno. Ve čtvrté kapitole jsem liberálního ironika ukázal jako člověka, pro kterého je toto vědomí mnohem více věcí imaginativního ztotožnění s podrobnostmi života ostatních než poznání něčeho od počátku společného. V páté a šesté kapitole jsem se snažil ukázat, jak je možné ironickou teorii privatizovat, a tak jí zabránit, aby ohrozila politický liberalismus. V kapitolách sedm a osm jsem chtěl ukázat, jak se ošklivení si krutosti - vědomí toho, že to je ta nejhorší věc, které jsme schopni - spojuje u Nabokova a Orwella s vědomím nahodilosti já a dějin.

V této poslední kapitole chci říci o tvrzení, že máme morální povinnost pociťovat k ostatním lidem solidaritu, něco obecnějšího. Začnu od učení, na které jsem se odvolával v průběhu první kapitoly - na rozbor morálních závazků pomocí „intencí - my“ Wilfrida Sellarse. Jeho analýza považuje za základní vysvětlující představu v této oblasti být „jeden z nás“¹ - představu, na kterou se odvoláváme promluvami jako „lidé našeho druhu“ (na rozdíl od prodáváčů a služebných,) „soudruh v (ra-

dikálním) hnutí“, „Řek jako my“ (na rozdíl od barbara) nebo „bratr v katolické víře“ (na rozdíl od protestanta, Žida nebo ateisty). Chci tvrdit, že „jeden z nás lidí“ (na rozdíl od zvířat, rostlin a strojů) nemůže mít stejnou moc jako kterýkoli z předchozích příkladů. Tvrdím, že síla „my“ je obvykle kontrastivní v tom smyslu, že je v protikladu k „oni“, které je také složeno z lidí - z lidí toho špatného druhu.

Nejdříve si všimněme oněch Dánů a Italů. Říkali o svých židovských sousedech, že je třeba je zachránit, protože to jsou také lidé? Snad někdy ano, ale pokud byli dotázáni, jistě obvykle použili k vysvětlení, proč tolik riskovali kvůli záchraně určitého Žida, mnohem užších termínů - například, že ten konkrétní Žid byl také z Milána nebo z Jutska, byl členem stejného spolku nebo cechu, spoluhrač bocce nebo rodič malých dětí. Potom si vezmeme ony Belgičany: jistě existovali nějakí lidé, kvůli jejichž ochraně by za podobných okolností riskovali, lidé, s nimiž se pod tou či onou nálepkou ztotožňovali. Do toho jim ale Židé zřídka zapadali. Pravděpodobně existují detailní historikosociologická vysvětlení relativní výjimečnosti popisů, které by u Belgičanů inspirovaly souvazečnost - do nichž by Židé mohli spadat - vysvětlení, proč „Ona je Židovka“ tak často převážilo nad „Je jako já, matka malých dětí“. Ale „nelidskost“, „tvrdé srdce“ nebo „nedostatek vědomí lidské solidarity“ *není* takové vysvětlení. Podobné termíny jsou v této souvislosti pouze výraz ošklivosti. Jako posledního příkladu si všimněme postoje současných amerických liberálů k nedozírné beznaději a bídě mladých černochů v amerických městech. Říkáme, že je jim třeba pomoci, protože jsou to také lidé? Mohli bychom, ale morálně i politicky je přesvědčivější považovat je za *spoluameričany* - trvat na tom, že je pobuřující, aby *Američan* musel žít v beznaději. Smyslem těchto příkladů bylo ukázat, že naše vědomí solidarity je nejsilnější, když ty, jimž solidaritu projevujeme, chápeme jako „jedny z nás“, kde „my“ znamená něco užšího a lokálnějšího než lidskou rasu. Z tohoto důvodu je pouze „protože je člověk“ slabé a nepřesvědčivé vysvětlení velkorysého jednání.

Z křesťanského hlediska je tento sklon cítit se bližší lidem, s nimiž se lze snadněji imaginativně ztotožnit, politováníhodný, je to pokušení, kterému nesmíme podlehnout. Křesťanská představa morální dokonalosti vyžaduje, abychom každého, dokonce i dozorce v Osvětimi nebo na Gulagu považovali za spoluhříšníka. Podle křesťanů nelze dosáhnout

1 Viz. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, str. 222: „Je pojmová skutečnost, že lidé vytvářejí společenství a *my* tím, že se navzájem považují za *jednoho z nás* a tím, že společné dobro *nechtějí* z laskavosti - ale jako jeden z nás, nebo z morálního hlediska.“ (Z quineovských důvodů bych dal v této citaci raději do závorky „je pojmová skutečnost“, ale tento metafyzický rozdíl není pro toto téma podstatný.) Sellars vysvětluje v sedmé kapitole své knihy důsledky tohoto tvrzení. Jinde Sellars ztotožňuje „vědomí my“ s křesťanskou *caritas* a s Roycovou „věrností“. K užitečné analýze a kritice Sellarsovy metaetiky srovnej W. David Solomon: „Ethical Theory“, in *The Synoptic Vision: Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars*, ed. C. F. Delaney et al. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977).

svatosti, pokud cítíme silnější závazek k jednomu Božímu dítěti než k jinému. Nespravedlivým rozdílem je z principu třeba se vyhýbat. Sekulární etický univerzalizmus tento postoj převzal od křesťanství. Podle Kanta bychom k někomu neměli cítit závazek proto, že je také Miláňan nebo Američan, ale protože je rozumná bytost. Ve své nejpřísnější náladě nám Kant tvrdí, že jednání dobré pro druhého se nepovažuje za *morální* jednání, jednání konané z povinnosti a ne jenom v souladu s povinností, pokud tuto osobu považujeme ne *prostě* za rozumnou bytost, ale za příbuzného, souseda nebo spoluobčana. Ale i když neužíváme ani jazyk křesťanství, ani jazyk Kanta, může se nám zdát, že na větším zájmu o *spoluobyvatele New Yorku* než o někoho, kdo čelí stejně beznadějnému a jalovému životu ve slumech Manily nebo Dakaru, je něco morálně pochybeného.

Police, kterou zastávám v první části této knihy, je neslučitelná s takovým univerzalistickým postojem, ať už v jeho křesťanské, nebo světské podobě. Je neslučitelná s představou, že ve spektru podobností a rozdílů mezi vámi a psem nebo vámi a jedním z Asimovových robotů je „přirozený“ zlom - zlom, který znamená konec rozumových bytostí a začátek nerozumných, konec morálních závazků a začátek laskavosti. Moje stanovisko vyžaduje, aby pocity solidarity byly nutně záležitostí toho, které podobnosti a rozdíly nám připadnou zvlášť nápadné, a aby tato nápadnost byla funkcí historicky nahodilého posledního slovníku.

Na druhou stranu *není* můj postoj neslučitelný s naléháním, abychom se snažili naše vědomí „já“ rozšířit na lidi, které jsme dříve chápali jako „oni“. Tento požadavek charakteristický pro liberály - lidi, kteří se víc než čehokoli jiného obávají, že budou krutí - se neopírá o nic jiného než o historické nahodilosti, o jakých jsem mluvil na konci čtvrté kapitoly. Jsou to nahodilosti, které způsobily rozvoj morálních a politických slovníků, které jsou typické pro sekularizované demokratické západní společnosti. Jak se tento slovník postupně zbavoval teologie a filozofie, vystupovala „lidská solidarita“ jako příklad mocné rétoriky. Nepřeji si snižovat její moc, ale pouze zbavit ji toho, co se často pokládalo za její „filozofické předpoklady“.

Názor, který tu nabízím, říká, že existuje něco jako morální pokrok a že skutečně směřuje k větší lidské solidaritě. Tuto solidaritu však nepovažuje za jádro já, za esenci člověka ve všech lidech. Pokládá ji spíše

za schopnost pohlížet na tradiční rozdíly (kmene, náboženství, zvyků a podobně) jako na stále méně podstatné ve srovnání s podobnostmi, které se týkají bolesti a ponížení - za schopnost počítat lidi, kteří se od nás v mnohém liší k „nám“. Proto jsem ve čtvrté kapitole tvrdil, že hlavním přínosem moderního intelektuála k pokroku morálky jsou spíše podrobné popisy konkrétních variant bolesti a ponížení (např. v románech nebo etnografiích) než filozofická nebo náboženská pojednání.

Kant, i když jednal z nejlepšího přesvědčení, obrátil filozofii morálky směrem, který filozofům ztěžuje pochopení významu takových podrobných empirických popisů pro morální pokrok. Chtěl usnadnit vývoj, který se skutečně v jeho době objevoval - další rozvoj demokratických institucí a kosmopolitního politického vědomí. Nedomníval se však, že toho lze dosáhnout zdůrazňováním soucitu s bolestí a odporu ke krutosti, ale spíše zdůrazňováním racionality a povinnosti - především morální povinnosti. V úctě k „rozumu“, společnému jádru lidství, viděl jediný motiv, který by nebyl „pouze empirický“ - závislý na akcidentech pozornosti a dějin. Pocity soucitu a laskavosti zpochybnil tím, že je postavil proti „rozumové úctě“ a udělal z nich druhořadé motivy proč nebýt krutý. Udělal z „morálky“ něco docela jiného, než je schopnost všimnout si bolesti a ponížení a ztotožňovat se s nimi.

V posledních desetiletích se angloameričtí filozofové morálky obraceli proti Kantovi. Annette Baier, Cora Diamond, Philippa Foot, Sabina Lovibond, Alasdair MacIntyre, Iris Murdoch, J. B. Schneewind a jiní zpochybňují základní kantovský předpoklad, že morální rozvažování musí mít nutně podobu dedukce z obecných, pokud možno „neempirických“ principů. Nedávno se Bernard Williams pokusil „morálku“ - zhruba řečeno komplex pojmů soustředěný kolem pojmu *povinnosti*, který jsme prostřednictvím Kanta zdědili z křesťanství² - opustit a nazval ji „podivnou institucí“. Je to instituce, která odmítá připustit, že při rozhodování

2 Williams na str. 174 v *Ethics and the Limits of Philosophy* říká, že morálka - jako systém představ, které se soustřeďují okolo zvláštní povinnosti zvané „morální“ - „není vynález filozofů“ ale spíše „názor nebo nepřesně součást názoru téměř každého z nás“. Domnívám se, že slovem „my“ Williams míní „lidi, kteří pravděpodobně budou číst tuto knihu“ a v tomto smyslu má zcela pravdu. Podle mého názoru je to neméně součástí názoru většiny z nás na této části zeměkoule, protože ji někteří z našich filozofů a teologů vynalezli.

vání, co máme udělat, jsou povinnosti pouze faktory, které je třeba zvažovat společně s jinými etickými důvody, a místo toho trvá na tom, že prý, „povinnost může převážet pouze povinnost“.³ Podle tohoto názoru můžeme „rozumně“ rozhodnout morální dilema pouze tím, že nalezneme nějakou povinnost vyššího řádu, která převyší nižší soupeřící povinnosti - tuto představu Schneewind popisoval jako podstatnou pro morální filozofii, jaká hledá to, čemu říká „klasické první principy“.⁴ Williams svůj postoj k této podivné instituci shrnuje v následující pasáži:

Opravdu téměř celý hodnotný lidský život leží mezi extrémy, které před nás staví morálka. {Morálka} ostře zdůrazňuje řadu protikladů: mezi silou a zdůvodněním, přemluvením a rozumovým přesvědčením, nechutí a nesouhlasem, pouhým odmítnutím a obviněním. Postoj, který ji vede ke zdůrazňování všech těchto kontrastů se dá označit jako její *čistota*. Čistota morálky, její lpění na abstrahování morálního vědomí od ostatních emocionálních reakcí nebo společenských vlivů neskrývá jenom prostředky zacházení s deviantními členy své komunity, ale také přednosti těchto prostředků. Není překvapující, že je musí skrývat, protože přednosti lze zahlédnout pouze zvnějšku systému, z hlediska, které jim může připsat hodnotu, zatímco systém morálky je v sobě uzavřený a pokus používat na systém jiné hodnoty než hodnoty morálky samotné musí považovat za neslušné nedorozumění.⁵

Dobrý příklad názoru, jaké „systém morálky“ považuje za neslušné, jsem naznačil v první části této knihy: je to názor, že přestože představa ústřední a univerzální složky člověka nazývané „rozum“, schopnosti, která je zdrojem našich morálních závazků, byla velmi prospěšná při vytváření moderních demokratických společností, dnes je možné zbavit

se jí, a je třeba se jí zbavit kvůli uskutečnění liberální utopie, jakou jsem popisoval ve třetí kapitole. Zdůrazňoval jsem, že demokracie jsou teď v postavení, kdy se dají odhodit některé z žebříků, které se použily při jejich budování. Jiné ústřední tvrzení této knihy, které bude připadat stejně neslušné těm, kdo čistotu morálky považují za přitažlivou, je, že naše odpovědnost k druhým konstituuje *pouze* veřejnou stránku našich životů, stránku, která soupeří s našimi osobními zálibami a s našimi osobními pokusy o sebeutváření a před takovými osobními motivy nemá *automaticky* přednost. Zda má přednost v daném případě, to je věc k uvážení, postupu, při kterém obvykle poukaz ke „klasickým prvním principům“ nepomáhá. Podle tohoto názoru se tu morální povinnost přidává ke spoustě jiných důvodů, a ne je automaticky přetrumfne.

Sellarsův názor na morální závazky jako na „intence my“ nám nabízí možnost, jak upevnit Williamsovo rozlišení mezi „morálním“ a „etickým“ i můj protiklad mezi veřejným a soukromým. Obojí ztotožňuje s rozdílem mezi etickými důvody, které vznikají z vědomí solidarity, a etickými důvody, které vznikají například z vazby k určitému člověku nebo z osobitého pokusu stvořit se znova. Sellars totiž rekonstruuje kantovské rozlišení mezi povinností a laskavostí tak, že se vyhýbá předpokladu středu já, předpokladu, že „rozum“ je název součásti přítomné i v jiných lidech, součásti, jejíž uznání vysvětluje lidskou solidaritu.⁶

³ Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, str. 180, 187.

⁴ Viz. J. B. Schneewind: „Moral Knowledge and Moral Principles“, in *Knowledge and Necessity*, ed. G. A. Vesey (London and New York: Macmillan, 1970). Tento esej byl znovu vydán v *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas a Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983), v antologii, která obsahuje mnoho dobrých příkladů protikantovského tónu v novější filozofii morálky. Viz. zejména „Against Dryness“ Iris Murdoch a „Secular Faith“ Annette Baier a úvodní esej Alasdair MacIntyry „Moral Philosophy: What Next?“.

⁵ Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, str. 194-195.

⁶ Nekritické přejímání tohoto pojetí „esenciální součásti lidství“ vedlo k tomu, že morální filozofové působí jako sofističtí kasuisté. Je to proto, že nejdříve si vymyslíme jak jednat a potom očekáváme, že naši filozofové upraví definici „lidskosti“ nebo „rationality“ tak, aby tomu vyhovovala. Víme například, že nesmíme zabít svého bližního člověka, nejsme-li v oficiální funkci vojáka, kata, aborcionisty a podobně. Ti, které *zabijíme* v těchto funkcích - armády útočícího tyрана, hromadný vrah, plod - tedy nejsou lidé? V určitém smyslu ano a v určitém smyslu ne - ale definování tohoto smyslu je následný, většinou scholastický podnik. Nejdříve uvažujeme o spravedlivosti války, o správnosti nejvyššího trestu nebo o interupci a později se staráme o „status“ útočníka, vraha nebo plodu. Snažíme-li se postupovat obráceně, zjistíme, že nám naši filozofové nenabízejí žádné postačující podmínky lidskosti nebo racionality, které by byly méně kontroverzní než praktické otázky. Podrobnosti těchto původních otázek (co přesně útočníci udělali nebo chtějí udělat, kdo přesně má být popraven a proč, kdo přesně se rozhodne k potratu a kdy) jsou tím, co nám pomáhá rozhodnout se, co máme udělat. Veliké obecné principy trpělivě čekají na výsledek a potom jsou klíčové termíny, které obsahují, předdefinovány tak, aby s tímto výsledkem souhlasily.

Dovoluje nám považovat solidaritu za vytvořenou a ne objevenou, za něco, co vzniká v průběhu dějin a není uznáváno jako ahistorická skutečnost. „Závazek“ ztotožňuje s „intersubjektivní platností“, ale skupinu subjektů, mezi nimiž má takovou platnost, ponechává užší než lidský rod. Podle Sellarsova pojetí může „intersubjektivní platnost“ znamenat platnost pro všechny členy třídy Miláňanů, Newyorčanů, bílých mužů, ironických intelektuálů, vykořisťovaných dělníků nebo kterékoli jiné habermasovské „komunikativní komunity“. Závazky můžeme mít díky svému pocitu solidarity se *kteroukoli* z těchto skupin. Díky svému členství v některé z nich, velké, nebo malé, můžeme totiž mít intence my, intence, které vyjadřujeme větami ve formě „My všichni chceme...“ a které jsou v protikladu k větám začínajícím „Já chci...“⁷ Sellarsova hlavní myšlenka je, že rozdíl mezi morální povinností a laskavostí je rozdíl mezi skutečným nebo možným intersubjektivním souhlasem skupiny partnerů v rozhovoru a osobitými (individuálními nebo skupinovými) pocity. Takový souhlas nemá (Habermas promíne) žádné ahistorické podmínky možnosti, ale je pouze šťastným výsledkem určitých historických okolností.

To však neznamená a Sellars by to netvrdil, že snaha uvažovat za pomoci abstraktních termínů jako „Boží dítě“, „lidskost“ nebo „rozumná bytost“ nebyla k ničemu dobrá. Způsobila naopak spoustu dobrého podobně jako představy „pravda kvůli ní samé“ a „umění pro umění“. Takové představy otevřely cestu politickým a kulturním změnám a daly nám neostré, ale inspirující *focus imaginarius* (např. *absolutní pravdu*, *čisté umění*, *lidskost jako takovou*). Filozofické problémy a vědomí umělosti, spojované s těmito problémy, vznikají teprve, když se šikovná část této rétoriky vezme za vhodný předmět „konceptuální analýzy“,

když se *foci imaginarii* stanou předmětem podrobného zkoumání - krátce řečeno, když se začneme ptát na „přirozenost“ pravdy, umění nebo lidství.

Znějí-li takové otázky uměle, tak jako nám od doby Nietzscheho, mohou lidé začít pochybovat o pojmu lidské solidarity. Abychom si tento pojem zachovali a přitom přistoupili na Nietzscheho tvrzení o historicky nahodilém charakteru našeho vědomí morální povinnosti, musíme uznat, že *focus imaginarius* neplatí nic míň, je-li výmyslem a nikoli (jak si myslel Kant) zabudovanou vlastností lidského ducha. Heslo „Máme povinnost k lidem prostě jako takovým“ máme správně pokládat za připomenutí, že se máme stále snažit naše vědomí „my“ rozšiřovat, kam až to jde. Nutí nás k další extrapolaci ve směru určeném jistými minulými událostmi - zahrnutí rodiny ve vedlejší jeskyni mezi „nás“, potom kmeny za řekou, potom svazu kmenů za horami, potom nevěřících za mořem (a snad nakonec sluhů, kteří celou tu dobu dělali naši špinavou práci). Je to proces, ve kterém bychom se měli snažit pokračovat. Měli bychom vyhlížet marginalizované skupiny - lidi, o kterých stále instinktivně uvažujeme spíš jako o „nich“ než jako o „nás“. Měli bychom se snažit, abychom si všímali své podobnosti s nimi. Správně máme tomuto procesu rozumět tak, že po nás vyžaduje *vytvoření* obsáhlejšího vědomí solidarity, než máme teď. Chybné je chápat ho tak, že po nás vyžaduje, abychom takovou solidaritu *uznali* jako něco, co již před tímto uznáním existuje. Potom se totiž vydáváme nesmyslné skeptické otázce „je solidarity *skutečná*?“ Jsme vydáni Nietzscheho narážkám na to, že konec náboženství a metafyziky by znamenal konec našich pokusů nebýt krutí.

Pokud toto heslo čteme správně, dáme slovu „my“ tak konkrétní a historicky určitý smysl, jak je to jen možné: bude znamenat něco jako „my liberálové dvacátého století“ nebo „my dědicové historických nahodilostí, které vytvářely stále kosmopolitnější a demokratičtější politické instituce“. Pokud ho čteme špatně, budeme uvažovat o našem „společném lidství“, „přirozených lidských právech“ jako o „filozofických základech“ demokratické politiky. Správné čtení takových hesel nám dovoluje vidět filozofii ve službách demokratické politiky - jako příspěvek k pokusům o dosažení toho, čemu Rawls říká „reflexivní rovnováha“ mezi našimi instinktivními reakcemi na současné problémy a obecnými principy, podle kterých jsme byli vychováni. Takto pochopená filozofie

7 Sellarsův vlastní zájem není potvrdit skutečnost, že „my“ může znamenat nějakou podmnožinu třídy lidských nebo racionálních bytostí (např. vlastní kmen), ale zachování distinkce povinnost - laskavost uvnitř naturalistického (a ovšem materialistického) rámce, který se neodvolává k noumenálnímu já, historicky nepodmíněným touhám a podobně. Jistě sdílím i zájem na tomto projektu, ale můj zájem tady je první tvrzení. Pro mé současné účely je podstatná Sellarsova představa, že „kategorická platnost“ a „morální závaznost“ lze stotožnit s „chtěním jako jeden z nás“, *nezávisle* na tom, kdo toto *my* náhodou je.

je jednou z technik přetkávání našeho slovníku morálního rozvažování, aby mohl přijmout nová přesvědčení (např. že ženy a černoši jsou schopnější, než si bílí muži mysleli, že vlastnictví není posvátné, že sexualita je pouze osobní záležitost). Chybné čtení těchto hesel nás nutí chápat demokratickou politiku jako poslušnou rozsudků filozofického tribunálu - jako by filozofové měli znalosti něčeho méně pochybného, než je hodnota demokratických svobod a relativní společenská rovnost, z níž se některé bohaté a šťastné společnosti mohou těšit od nedávné doby, nebo aspoň dělali všechno pro jejich získání.

V této knize jsem se snažil vypracovat některé důsledky předpokladu, že takový tribunál nemůže existovat. Na *veřejné* straně našich životů není *nic* nepochybnější než hodnota těchto svobod. Na osobní straně našich životů může být spousta věcí, o nichž je *stejně* těžké pochybovat, například láska nebo nenávisť k určité osobě, potřeba provést nějaký osobitý plán. Existence těchto dvou stránek (stejně jako skutečnost, že můžeme patřit k několika komunitám, a tedy mít konfliktní morální závazky, ne jenom rozpory mezi morálními a osobními závazky) vytváří dilemata. Ta budou vždycky s námi a nikdy je nerozhodnemé poukazem k nějakému dalšímu, vyššímu souboru závazků, které by filozofický tribunál mohl objevit a použít. Právě tak, jako neexistuje nic, co by osobě nebo poslednímu slovníku propůjčovalo platnost, není ani v tomto slovníku nic implicitního, co by diktovalo, jak ho přetkat, je-li pod tlakem. To jediné, co můžeme udělat, je pracovat s tím posledním slovníkem, který máme, a mít uši otevřené návrhům, jak by se dal rozšířit, nebo revidovat.

Z tohoto důvodu jsem tvrdil na začátku třetí kapitoly, že jediný argument, který mohu uvést pro pojetí jazyka a já, jak jsem je uvedl v první a druhé kapitole, je ten, že se mi zdá, že s institucemi liberální demokracie ladí lépe než alternativy, které máme k dispozici. Je-li hodnota takových institucí zpochybněna - ne praktickými návrhy na vytvoření alternativních institucí, ale ve jménu něčeho „základnějšího“ - nelze na to přímo odpovědět, protože neutrální půda neexistuje. To nejlepší, co můžeme dělat proti takovým zpochybněním, jaká nabízejí Nietzsche a Heidegger, je dát jim nepřímou odpověď, jakou jsem nabídl v kapitole páté: Můžeme po nich žádat, aby své projekty, své pokusy o vznešenost omezili pouze na své soukromí - považovat je za nedůležité pro politiku,

a proto i slučitelné s vědomím lidské solidarity, které usnadňuje rozvoj demokratických institucí. Znamená to požadovat, aby hrozící dilema rozhodli tím, že vznešenost podřídí touze bránit krutosti a bolesti.

Podle mého názoru neexistuje nic, čím by se dal takový požadavek podpořit, a ani to není třeba. Liberální tvrzení, že krutost je to nejhorší, čeho jsme schopni, nelze hájit neutrálně, aniž bychom dokazovali kruhem, stejně jako nelze neutrálně obhájit Nietzscheho výrok, že takové tvrzení vyjadřuje rozmrzelý, otrocký postoj nebo Heideggerův, že představa „největšího štěstí pro co největší množství lidí“ je další kousek „metafyziky“, „zapomenutí Bytí“. Nemůžeme se ohlédnout zpět za proces socializace, který nás liberály dvacátého století přesvědčil o platnosti tohoto tvrzení, ani poukazovat k něčemu, co je „skutečnější“ nebo méně efeménní než historické nahodilosti, které tyto procesy vyvolaly. My musíme začít tam, kde jsme - to je součást síly Sellarsova tvrzení, že nemáme žádné jiné závazky než „intence my“ komunit, s nimiž se ztotožňujeme. Důvod, proč tento etnocentrismus není nadávkou, není v tom, že největší taková skupina je „lidstvo“ nebo „všechny rozumné bytosti“ - nikdo, říkám, se nemůže *takto* identifikovat - ale spíš, že to je etnocentrismus „nás“ („nás liberálů“), etnocentrismus, který se upsal svému rozšiřování, vytváření stále většího a stále pestřejšího *ethnos*.⁸ Je to „my“ lidí, kteří byli k nedůvěře k etnocentrismu vychováni.

Abych to shrnul, chci odlišit lidskou solidaritu jako ztotožnění s „lidstvem jako takovým“ a jako pochybování o sobě samém, které se během posledních pár století vštěpuje obyvatelům demokratických států - pochybování o vlastní citlivosti k bolesti a ponížení druhých, o tom, zda současná institucionální uspořádání jsou přiměřená tomu, aby se s touto bolestí a ponížením vyrovnala a jako zvědavost na možné alternativy. Jejich ztotožnění mi připadá nemožné - jako filozofický výmysl, trapný pokus o sekularizaci představy jednoty s Bohem. Pochybnost o sobě samém mi připadá jako charakteristický znak první éry v dějinách lidstva, kdy velké množství lidí dokáže oddělovat otázku „Věříš tomu a tou-

8 Tento bod rozvíjím v „Solidarity or Objectivity?“ in *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman a Cornel West (New York: Columbia University Press, 1984) a v „On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz“, *Michigan Quarterly Review* 25 (1986): 525-534.

žíš po tom, čemu věříme a po čem toužíme my?“ od otázky „Trpíš?“ V mém žargonu je to schopnost odlišit otázku, zda ty a já máme společný poslední slovník od otázky, zda trpíš bolesti. Rozlišování těchto otázek umožňuje odlišit veřejné od soukromého, otázky týkající se bolesti od otázek po smyslu lidského života, doménu liberálů od domény ironiků. To také umožňuje, aby jediný člověk byl liberál i ironik současně.

REJSTŘÍK

A

Adorno, Theodor W. 62-63, 69, 92
Alkibiades 89, 142
Alter, Robert 178
Akvinský, sv. Tomáš (viz tomismus) 21
Aristoteles 6, 13, 19-22, 33, 47, 82, 130-131
Arnold, Matthew 89-90
Augustin sv. 149
Austin J. L. 146-149, 151

B

Baier, Annette 37, 65, 213-214
Balzac, Honoré de 117, 159, 163
Barthes, Roland 184-185
Baudelaire, Charles xii, 40, 84, 90, 98, 158, 168, 175, 183
Benda, Julien 99
Bergson, Henri 168, 170
Berlin, Isaiah 50-55, 59-61, 65, 69-70
Bersani, Leo 40
Blake, William 6, 13, 88, 90, 121
Bloom, Harold 22, 24, 26, 27-28, 31, 33, 38-39, 44-47, 59, 68, 89, 91, 129-130, 136, 177
Blumenberg, Hans 22, 24, 95
Bromwich, David x, 186
Burnham, James 194, 200-203, 208

C

Caputo, John D. 136
Castoriadis, Cornelius 73, 74
Catullus 168
Clarke, T. J. 91
Coleridge, Samuel Taylor 108
Crick, Bernard 192, 200
Culler, Jonathan 148-150

D

Darwin, Charles 17, 26, 84
Davidson, Donald ix, 10-12, 14-22, 24, 31, 41, 47, 50, 54-57, 60-61, 84, 93, 136, 208
da Vinci, Leonardo 34
de Man, Paul 28, 138
Dennett, Daniel 15, 16, 17, 23
Derrida, Jacques 9, 11, 12, 24, 27-28, 47, 69, 73, 76, 87, 92, 106, 107, 123, 126, 135-152, 159, 161, 167-168
Descartes, René 130-131
Deutscher, Isaac 193
Dewey, John xii, 11, 51, 61, 64-65, 70, 74, 76-77, 97, 160
Diamond, Cora 213
Dickens, Charles xv, 160-167, 170, 173-174, 185
Donne, John 168, 177
Dryden, John 6, 90

E

Eddington, Arthur 13
Eichmann, Adolf 203
Eliot, T. S. 89-91
Engels, Friedrich 150
Epikuros 26
Euklides 168

F

Faulner, Johann 163, 175
Fichte, Johann 115

Fish, Stanley 65, 170
Foot, Philippa 213
Foucault, Michel ix, xii, 68-75, 92
Freud Sigmund ix, 6, 8, 24, 28, 33, 34-44, 46, 48, 50, 51, 53-55, 68, 84, 88, 123, 140-142, 144-146, 158, 164, 169, 170, 208
Fromm, Erich 38
Frost, Robert 182

G

Galileo 6, 13-14, 19, 21-22, 54, 60, 72
Gasché, Rodolphe 137-139, 144, 147-148
Geuss, Raymond 66
Goethe, Johann Wolfgang von 84, 129
Goodman, Nelson 11, 22, 164
Gorbačov, Michail 194
Gorký, Maxim 159, 163

H

Habermas, Jürgen ix, xii, xiii, 68-70, 72-77, 92-94, 102, 122, 123, 157, 160, 216
Hacking, Ian 20
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich ix, xi, 4, 8, 13-14, 19, 21, 26-28, 60, 62, 64-66, 77, 75, 87-88, 90, 92, 106-107, 111-121, 124, 126, 130, 135, 139, 144-145, 149-151, 178, 182
Heidegger, Martin ix, xii, xiii, 11-12, 24, 26-29, 37, 44, 47, 56-57, 69, 73, 76, 82, 84, 87, 99, 106-107, 110-113, 117-133, 135-146, 148, 150-152, 158, 160-161, 166-167, 170, 177-178, 189, 218-219
Heine, Heinrich 88
Herakleitos 130
Hesse, Mary 18, 20, 22, 56
Hitler, Adolf 74, 123, 133, 173, 193
Hobbes, Thomas 35, 36
Hölderlin, Friedrich 13, 126-127
Homér 149, 167
Horácus 167
Horkheimer, Max 62-63
Houssman, A. E. 162, 164
Howe, Irving 187, 189-190, 192

Hume, David 36, 170
Hynes, Samuel 187, 190-191, 193, 199

J

James, Henry xv
James, Williams 11, 42-44, 51, 194, 200
Jameson, Frederic 192
Jefferson, Thomas 6, 51
Joyce, James 166, 176

K

Kant, Immanuel 4, 33-34, 36-39, 51, 65-66, 69-70, 73, 84-85, 87-88,
92, 106, 108, 111, 116-117, 119, 121, 131, 136, 156-157,
168, 170, 177, 186, 212-215, 217
Keats, John 47, 152
Kermode, Frank 89
Kierkegaard, Søren xii, 28, 84-85, 88, 115-116, 118, 124
Kipling, Rudyard 204
Kuhn, Thomas 6, 7, 22, 28, 31, 61, 74, 193

L

Lacan, Jacques 141
Laclos, Choderlos de xv
Landor, Walter Savage 168
Larkin, Philip 25-29, 45, 47
Lawrence, D. H. 88
Leavis, F. R. 89
Lenin, V. I. 150, 173, 176
London, Jack 204
Lovibond, Sabina 213

M

MacIntyre, Alasdair 213-214
Malraux, André 163, 175
Mann, Thomas 119, 159, 163-164, 166
Mao Cetung 74
Marcuse, Herbert 38
Marvell, Andrew 177
224 Marx, Karl xii, xiii, 66, 71, 72, 90, 92, 111, 133

Matěj z Paříže 142, 151
Mead, George Herbert 70, 72-73
Megill, Allan 132
Mendel, Gregor 17
Mill, John Stuart x, xii, 51, 71, 90, 92, 95, 160, 168, 205, 208
Milton, John 58, 84
Murdoch, Iris 213-214

N

Nabokov, Vladimir 26, 40, 48, 90, 98-99, 110, 155, 159-189, 192,
202, 204, 210
Nagel, Thomas 23
Nehamas, Alexander 30, 88, 108-109, 118
Newton, Isaac 6, 8, 19, 26, 61, 62, 84, 168
Nietzsche, Friedrich 9, 11, 14, 18, 19, 21, 22, 24, 28-33, 37-39, 40,
44-48, 50, 51, 68-74, 76, 87, 88, 90, 92, 95, 97, 99, 106-114,
116-120, 122-128, 130, 133, 135-137, 149, 151, 155-156, 159,
161, 170, 189, 203-204, 207, 217, 218-219
Norris, Christopher 138, 188, 193
Nowel-Smith, P. H. 146

O

Oakeshott, Michael 64, 65, 66, 67
Orwell, George 40, 88, 90, 91, 96, 98, 134, 159-164, 166, 170, 178,
187-196, 199-205, 207-210

P

Parmenides 125, 127, 131
Patai, Daphne 200
Pater, Walter 89
Pavel, sv. 6, 19, 111
Pierce, C. S. 75, 93
Pifer, Ellen 184
Platon xi, 20-21, 28-30, 32, 35-39, 48, 51, 69, 84-85, 87, 102, 106, 108,
111, 117-118, 121-124, 128, 131, 133, 141-146, 148, 151-152,
160, 166-168, 170, 172-173, 175
Proust, Marcel ix, xii 26, 33, 44, 51, 73, 88, 106, 108-111, 113-114,
116-119, 121, 123-124, 131, 133, 148-149, 151, 152, 160, 161,
171, 189, 207

Putnam, Hilary 11, 22, 178
Pythagoras 84

Q

Quine, Willard Van Orman 210

R

Rampton, David 184
Rawls, John ix, xii, 52, 64, 65, 90, 160, 217
Ricoeur, Paul 63
Rieff Philip 40
Richardson, John 120
Rossetti, Dante Gabriel 13, 21
Rousseau, Jean-Jacques 72, 73
Royce, Josiah 210
Russell, Bertrand 146
Ryle, Gilbert 14, 16, 146-147, 151

S

Saint-Simon, de 117, 158
Sandel, Michael 51-52, 56-57, 59
Sartre, Jean-Paul 47, 73, 82, 109, 113, 192
Saussure, Ferdinand de 128, 146
Scarry, Elaine 40, 99, 197, 207
Searle, John 23, 147, 149, 150-151
Sellars, Wilfrid 11, 47, 66-67, 70, 72-73, 129, 169, 210, 215-216, 219
Shakespeare, William 167
Shaw, George Bernard 156, 200, 207
Shelley, Percy Bysshe 90
Shklar, Judith xiii, 82, 99, 161
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 115
Schneewind, J. B. 37, 213-214
Schreiner, Olive xv
Schumpeter, Joseph 51-52, 55, 56, 68
Skinner, Quentin 6
Snow, C. P. 99
Sofokles 127
Sokrates 53, 82-83, 97, 102, 141-146, 148-152, 207
Solomon, W. David 210

Solženicin, Alexandr 192
Stalin, Josef 193
Stendhal 163
Stout, Jeffrey x, 37, 65
Strachey, John 199-202
Swedenborg, Emanuel 168
Swift, Jonathan 88, 183, 188

T

Taylor, Charles 65, 70
Trilling, Lionel 40, 88-89, 190, 193
Trocký, Leon 90, 91

W

Walzer, Michael 70
Weber, Max 157
Wells, H. G. 172, 204
Whitehead, Alfred North x, 167
Wilamowitz-Möllendorf, V. von 151
Wilberforce, William 205
Williams, Bernard 65, 129, 213-215
Williams, Michael 93
Williams, Raymond 200-202, 208
Wilson, Edmund 89, 164-165, 173-175
Windelband, Wilhelm 151
Wittgenstein, Ludwig 12-14, 17, 23-24, 29, 44, 46-47, 50-51, 56, 59, 61, 126, 128-129, 146
Wright, Richard xv

Y

Yack, Bernard 72, 112
Yeats, William Butler 13-14, 19, 21, 60, 148, 168-169

Z

Zola, Emile 163

OBSAH

<i>Předmluva</i>	ix
<i>Úvod</i>	xi
ČÁST I: NAHODILOST	
1 Nahodilost jazyka	3
2 Nahodilost osobnosti	25
3 Nahodilost liberálního společenství	49
ČÁST II: IRONIE A TEORIE	
4 Soukromá ironie a liberální naděje	81
5 Sebeutváření a afiliace: Proust, Nietzsche a Heidegger	106
6 Od ironické teorie k osobním narážkám: Derrida	135
ČÁST III: KRUTOST A SOLIDARITA	
7 Holič z Kasbeamu: Nabokov o krutosti	155
8 Poslední evropský intelektuál: Orwell o krutosti	201
9 Solidarita	209
<i>Jmenný rejstřík</i>	221

Richard Rorty: Nahodilost, ironie a solidarita
Vydala Pedagogická fakulta UK v Praze
roku 1996 v Knižnici filozofických textů
1. vydání
Z anglického originálu přeložil Pavel Toman
Odpovědná redaktorka: Pavla Lipertová
Obálka a grafická úprava: Stanislava Jelínková
Náklad: 700
Počet stran: 246
Rok vydání: 1966
Tisk: Regleta s.r.o. Praha

ISBN 80-86039-14-5