

Univerzita Palackého v Olomouci
Filosofická fakulta
Katedra filosofie

Kontingence jako princip existence
člověka a světa v pojetí raného Sartra a
Richarda Rortyho

Contingence as the Principle of
Existence of Man and the World in
Early Jean-Paul Sartre's and Richard
Rorty's Works

disertační práce

Mgr. Vladimír Ješko

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

2012

Prohlašuji, že předložená práce je původní a že jsem ji vypracoval samostatně.
Veškeré zdroje, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v bibliografii.

Vladimír Ješko

V Mostě dne 8.1. 2012

Obsah

| | |
|---|-----|
| I. Úvod..... | 5 |
| II. Sartre a Rorty o kontingenci člověka a světa..... | 9 |
| II. a) Stručné shrnutí filosofie raného Sartra: Sartrův psychologický relativismus | 9 |
| II. b) O rozdílu mezi relativismem psychologickým a relativismem všeobecným..... | 22 |
| II. b) 1. Vymezení základních hledisek..... | 22 |
| II. b) 2. Rortyho charakteristika „jeho“ pragmatismu..... | 27 |
| II. b) 3. Rorty a Sartre ve společném filosofickém proudu?..... | 35 |
| II. c) Sartre a Filosofie bez zrcadel..... | 41 |
| II. d) Možnosti vědeckého poznání..... | 56 |
| II. d) 1. Vytvářet a objevovat – sociální konstrukt vs. objektivní realita..... | 56 |
| II. d) 2. Užitečnost versus objektivita a problém zakotvení člověka ve světě..... | 61 |
| II. d) 3. Sartre a objektivní tvar skutečnosti..... | 67 |
| II. e) Rorty a Sartre o pojmu pravdy..... | 70 |
| II. f) Problém jazyka – svět jazyka versus svět objektů..... | 74 |
| III. Princip kontingence a podstata totalitarismu: demokracie a totalita prisma- tem kontingence..... | 86 |
| III. a) Úvod – vyjasnění změn souvisejících s novou oblastí zkoumání..... | 86 |
| III. b) Nahodilost demokracie a její důsledky..... | 87 |
| III. c) Totalita a demokracie jako protiklad nutnosti a nahodilosti..... | 104 |
| III. c) 1. Vymezení pojmu „totalitarismus“..... | 104 |
| III. c) 2. Ideová podstata totalitarismu..... | 110 |
| III. c) 3. Sartre, Rorty a podstata totalitarismu. O svobodě, odpovědnosti, nahodilosti a problematice sociální spravedlnosti..... | 121 |
| III. d) Problém filosofického opodstatnění norem a autorit (Princip kontingence a odpovědnosti versus podřízenost normám a autoritám)..... | 133 |
| III. d) 1. Společenský řád jako základ i hrozba svobodné společnosti..... | 133 |
| III. d) 2. Poslušnost vůči autoritě a Sartrův princip odpovědnosti..... | 138 |
| III. d) 3. Člověk a nepřiznané autorství sociálního řádu..... | 143 |
| III. d) 4. Smysl norem a autorit: pragmaticko-instrumentální přístup k normám a autoritám jako modus vivendi člověka a společnosti..... | 146 |
| IV. Princip kontingence a způsob realizace člověka ve společnosti: raný Sartre a problematika sociálních rolí..... | 152 |
| V. Závěr..... | 166 |
| Resumé..... | 171 |
| Bibliografie..... | 172 |

Poděkování

Děkuji profesoru Ivanu Blechovi za cenné rady a podnětné připomínky k této práci a své matce za podporu.

I. Úvod

„Podstatná je kontingence. Chci říct, že existence už svou definicí není nutnost. Existovat znamená prostě být tu: existující se objevují, dají se potkat, ale nikdy je nelze odvodit. Myslím, že někteří lidé to pochopili. Jenomže se pokusili překonat onu kontingenci tím, že si vymysleli nezbytnou bytost a příčinu sama sebe. Avšak žádná nezbytná bytost nemůže vysvětlit existenci: kontingence není falešnou podobou, zdáním, jež lze rozptýlit. Je to absolutno, tedy dokonalá bezdůvodnost. Vše je bezdůvodné, tento park, toto město i já.“¹

„...snažíme se dojít do bodu, kdy již nebudeme uctívat nic, kdy nic nebudeme považovat za kvazi-božstvo, kdy všechno – náš jazyk, naše svědomí, naši společnost – budeme považovat za výsledek času a náhody...Proces odbožšťování 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.“²

Společným rysem raného³ Sartra a Richarda Rortyho je jejich neochota přijmout převládající způsoby myšlení jen na základě jejich všeobecné rozšířenosti a uznání. Oba myslitelé poukazovali na nesamozřejmost hodnot a institucí, které určují život člověka ve společnosti, a ve svých filosofických úvahách se nebáli zajít až do krajnosti. Některé jejich úvahy jsou považovány za vysoce kontroverzní a přehnané. Je jim společný důraz na lidskou individualitu, na samostatné myšlení jedince, které se a priori nepodřizuje všem normám, jež mu většinová společnost nutí a jejichž sdílení se od něj očekává. Těmto myslitelům je společný důraz na autonomii lidského individua, na myšlenku, že každý člověk je, řečeno Sartrovými slovy,

¹ Jean Paul Sartre, *Nevolnost*, str. 397-398

² Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 24, 50

³ Ztotožňujeme se s názorem Bernarda Henri Lévyho, že Sartrovu filosofii i život lze rozdělit (samozřejmě ve vší obecnosti a nepřesnosti) na dvě hlavní období – rané (30. a 40. léta 20. století, tj. Sartre Transcendence ega, Nevolnosti, Bytí a nicoty, Cest k svobodě, ale ještě také první verze Špinavých rukou), ve kterém lze vidět Sartra jako filosofa svobody a antitotalitarismu, a pozdní, ve kterém Sartre „sešel z cesty“, nechal se oslnit totalitními ideologiemi či spíše jednou původní ideologií – marxismem a jejími praktickými verzemi - stalinismem, castrismem, maoismem, psal neospravedlnitelné a pomýlené texty a obhajoval neobhajitelné. Lévyho teze o existenci dvou autonomních období v rámci Sartrova vývoje se nachází mimo jiné na straně 268 Sartrova století: „Stále se předstírá, jako kdyby existoval jen jeden Sartre. Budí se dojem, jako kdyby Sartrovo myšlení tvořilo jeden blok, který je nutno vzít vcelku bez nejmenších odstínů a diskusí nebo zahodit, jako kdyby tento raný Sartre byl jakýmsi prologem k druhému, jeho nezralou předzvěstí, zárodečným materiálem. Ve skutečnosti jsou ti dva, opravdu dva, dost zřetelně oddělení a podřizující se odlišným principům. Pravda je taková, že i když mezi oběma existují můstky, i když lze v prvním Sartrovi nalézt dvojznačná témata, témata s dvojití tváří...je raný Sartre přese všechno nadán vlastní existencí i konzistencí. A já hodlám nakonec objasnit, čím nás ještě oslovuje zde a nyní, na počátku dalšího století právě toto rané myšlení, toto sartrovské myšlení prvního období, filosofie svobodného člověka.“

„vesmírem lidské subjektivity“. Především Sartre se nejen ve své filosofii, ale i v osobním životě odmítal podřítit tomu, co můžeme nazvat „společenskou šablonou“, odmítal vést svůj život tak, jak by dle představ většinové společnosti měl být veden, odmítal dělat to, co „se dělá“, myslet si to, co „se myslí“. Lidský život, který vyplývá ze způsobu myšlení, by měl být svobodným autoprojektem, jenž není zaštiťován žádnými univerzálními hodnotami, stojícími v pozadí, už vůbec ne nějakým bohem. Takový autoprojekt může samozřejmě kdykoli ztroskotat, ukázat se jako nesprávný a mylný, je však zcela svobodný a tvůrčí a jeho tvůrci za něho nesou plnou odpovědnost. Raný Sartre a Richard Rorty nám sdělují, že plně svobodný a odpovědný přístup k životu je možný, pouze pokud vyplývá z pevného přesvědčení o nezvratitelné kontingenci člověka a světa.

V základu filosofických koncepcí obou myslitelů se nachází kontingence jako určující princip lidské existence ve světě, princip světa jako takového, společnosti a jejího vývoje, hodnot a norem, které lidé a společnost uznávají. Jde o přesvědčení, že neexistuje žádný univerzální arbitr, který by mohl ze zcela objektivního a neutrálního bodu posuzovat naše činy, smýšlení a postoje. Z tohoto postulátu se u Sartra a Rortyho odvíjí vše ostatní. U raného Sartra je třeba vyzdvihnout vzájemně provázanou a nerozlučnou dvojici svobody a odpovědnosti, která je odvozena právě od principu kontingence. Svoboda a z ní plynoucí odpovědnost jsou v souvislosti s vědomím, že neexistují jasné a nevyvratitelné hodnoty, dle kterých je možno dogmaticky posuzovat kteroukoli konkrétní situaci, velmi důležitými pojmy pro současný svět. Je třeba poukázat na skutečnost, že pojetí svobody a odpovědnosti u raného Sartra a koncept liberálního ironika u Richarda Rortyho lze brát jako hráz proti totalitním ideologiím. Jelikož společným rysem totalitních režimů je, že neuznávají jedinečnou lidskou individualitu a svobodu lidské vůle – jedinec neznamena nic, naopak abstraktní idea jako Národ, Třída, Rasa, Principy dějinného vývoje jsou vším, tak každý pokus (buť dobře míněný a třeba i seriózně ospravedlnitelný) o zpochybnění svobody lidské vůle, lidského jednání a z toho plynoucí odpovědnosti jedince za život svůj i životy těch lidí, do kterých onen jedinec významně zasáhl, je třeba klasifikovat jako posun od svobodné společnosti směrem k totalitě. A lidská vůle se nám jeví jako nejsvobodnější právě pokud přijmeme myšlenku, že nic není pevně dáno, že neexistuje žádný osud či principy dějinného vývoje, které by neviditelnou rukou řídily a určovaly náš život, že jsme to my, kdo tvoří sebe sama i své okolí a podmínky našeho života, přestože lidský život

může v proudu kruté a lhostejné nahodilosti působit spíše jako stéblo trávy ohýbané prudkým větrem. Člověk je suverénem, který tvoří hodnoty, ačkoliv sám může být jinými lidmi a jejich hodnotami kdykoli bez milosti zničen. To však neznamená, že v lidském cítění neexistuje elementární základ či intuice, podle které je možné určit, co je z lidského pohledu dobré a co špatné, že neexistuje lidský rozum, který má svá kritéria pro určení toho, co je pravdivé a co nikoli. Bez lidského rozumu na straně jedné a lidské intuice ohledně dobra a zla na straně druhé by vůbec nebylo možné vytvořit fungující společnost. Spíše tedy neexistuje univerzální vykladač a garant, a tudíž neexistují konečné a definitivní odpovědi, člověk vždy zůstává na pochybách ohledně toho, kam vlastně kráčí. Každý pokus o univerzální a definitivní výklad světa, dle kterého bychom se mohli řídit ve všech situacích, je třeba odmítnout jako pomýlený a omezující lidskou svobodu.

Mezi koncepcemi raného Sartra a Richarda Rortyho, potažmo myšlením Sartra a postmoderny, však musíme vnímat zřetelné odlišnosti, které se týkají rozdílu mezi vnímáním konkrétního člověka v konkrétní situaci a objektivní existencí světa. Rozdíl se nutně projevuje také v jejich pojetí pravdy. První postoj, sartrovsko-existencialistický, můžeme do určité míry použít jako korekci postoje druhého, kterým je Rortyho postmoderní relativismus⁴, u něhož bude potřeba některé myšlenky striktně odmítnout, jinými je však možné nechat se inspirovat.

Cílem této práce je tedy porovnat z filosofického hlediska koncepcí kontingence u výše zmíněných myslitelů. Jak již bylo řečeno, pro tyto filosofy je kontingence principem existence člověka a světa, člověka a společnosti, člověka, společnosti jako takové, lidského jednání, postojů, hodnot, politických systémů, solidarity a utrpení. Druhým cílem práce bude prozkoumat, co z těchto koncepcí plyne pro politické uspořádání lidské společnosti s důrazem na protiklad mezi demokracií a svobodou na straně jedné a totalitarismem a bezmyšlenkovitým podřízením na straně druhé. Třetím a posledním cílem je zkoumat dopad myšlenky kontingence na lidské plnění sociálních rolí, na konkrétní způsoby, jimiž se člověk realizuje ve světě. Pro toto zkoumání je obzvláště zajímavý Sartrův popis způsobu, jakým se bytí pro sebe, které můžeme ztotožnit s čistým, průzračným a neustále se k něčemu vztahujícím lidským vědomím, realizuje v bytí v sobě (tj. ve světě, jeho předmětech, hodnotách a

⁴ Jsou nám známy Rortyho výhrady k označení svého systému za relativistický, konkrétní rozbor této problematiky bude obsažen v jedné z následujících kapitol. I Rorty sám však uznává, že jeho filosofické úvahy v jistém smyslu jsou relativistické.

pozicích, které nabízí). Problematika realizace člověka ve světě skrze nejrůznější sociální role umožňuje protnout několik vědních oborů – dějiny filosofie, sociální psychologii, sociologii a sociální a kulturní antropologii. A právě Sartrův přístup je zdrojem tohoto průsečíku, neboť, jak poznáme v příslušné kapitole, jeho koncepce byly inspirací pro významné badatele v oblasti zkoumání sociálních rolí a sociální konstrukce reality a jsou zmiňovány v dílech výše zmíněných oborů.

V těchto třech celcích tedy budeme postupovat od čistě filosofického zkoumání ke stále konkrétnější společenské problematice. Pokusíme se ukázat, jak z původně čistě filosofických stanovisek vyplývají stále konkrétnější závěry pro soužití člověka s druhými a pro způsob uspořádání společnosti. Filosofie by neměla být pouze vysoce specializovaným oborem, zabývajícím se problémy srozumitelnými jenom úzké skupině profesionálních badatelů. Dle našeho přesvědčení má co říci i ke zcela konkrétním problémům týkajícím se života člověka ve společnosti a jejího politického uspořádání. Filosofie je schopna pokytovat nejenom nejobecnější a nejabstraktnější teorie o existenci člověka a světa, ale také (ve spojení s příbuznými vědními obory) vysvětlit způsob fungování společnosti, identifikovat zhoubnou povahu některých ideologií a principů a najít základy, dle nichž se řídí zcela konkrétní realizace lidí ve společnosti. Skrze filosofie kontingence raného Sartra a Richarda Rortyho můžeme uchopit podstatu společenského uspořádání, vnitřní povahu norem a autorit a zamyslet se nad jejich skutečným účelem a smyslem. Prostřednictvím těchto filosofii můžeme analyzovat smysl a opodstatnění společenských vzorců a pokusit se k nim najít správný přístup, který povede k větší svobodě a štěstí těch, kteří je realizují. Obzvláště Sartrova filosofie nás však, v protikladu k Rortyho přístupu, varuje před sny o příliš harmonické společnosti a ukazuje nám skutečné limity mezilidské interakce.

První tematický celek, tvořený nadcházející druhou kapitolou, se tedy bude zabývat porovnáním teorií kontingence raného Sartra a Richarda Rortyho na abstraktní filosofické rovině. Tento celek má za úkol zmapovat shody a rozdíly v Sartrově a Rortyho zkoumání problematiky vztahu člověka a světa v jeho obecnosti, analyzovat jejich pojetí reality jako takové, způsob, jakým uchopují pojem pravdy, jak nahlízejí na povahu a funkci jazyka a, v neposlední řadě, určit možnosti a meze lidského poznání, jež z jejich filosofii vyplývají.

II. Sartre a Rorty o kontingenci člověka a světa

II. a) Stručné shrnutí filosofie raného Sartra: Sartrův psychologický relativismus

Pro pojetí vztahu člověka a světa je u raného Sartra i u Richarda Rortyho charakteristický určitý typ relativismu, který je umožněn všeprostopujícím principem kontingence obsaženým uvnitř jejich filosofických systémů. Relativismus Sartrův je však jiného druhu než Rortyho relativismus. Jde o rozdíl mezi relativismem, který můžeme nazvat „psychologickým“⁵ a relativismem postmoderním, nebo také všeobecným, který má mnohem širší záběr a jde při posuzování skutečnosti mnohem dále. Pro pochopení Sartrova pojetí vztahu člověka a světa a jeho porovnání s Richardem Rortym je třeba stručně shrnout hlavní zásady Sartrovy filosofie, které jsou zdrojem Sartrova psychologického relativismu. Filosofie Richarda Rortyho je čistě reaktivní, netvoří (a ze své povahy ani nemůže tvořit) ucelený epistemologický a metafyzický systém. Rortyho postuláty nevyplývají z výzkumu vědomí a bytí, jako je tomu u Sartra, nýbrž jsou čistou negací určité předcházející tradice. Přestože Rorty považuje Sartrovo myšlení za filosofii stejného typu, jaká je ta jeho, tj. takovou, která má člověka zušlechťovat a odbourávat jistá dogmata, avšak zásadně není konstruktivní a netvoří ucelený systém, není tomu tak. Proto je třeba nejprve shrnout, z jakých metafyzických a epistemologických konstrukcí Sartrovo myšlení vyrůstá.

Hlavní principy existencialismu, jehož byl Sartre nejvýznamnějším a nejryzejším představitelem (ostatně byl možná jediným existencionalistou, který se k tomuto směru

⁵ Psychologie je vědou, jejímž předmětem je prožívání a chování jedince, jde o vědu, která se zabývá lidským nitrem, vědomím, osobností, subjektem, procesy probíhajícími uvnitř člověka. Sartrova filosofie připomíná psychologii, která až posléze ústí v metafyzické a epistemologické zkoumání, neboť k jejím nejdůležitějším aspektům patří teorie vědomí a subjektu, která je pojednávána nikoliv z nejobecnějšího hlediska vztahu člověka a světa, nýbrž z hlediska konkrétního prožívání jednotlivce. Sartrovo první odborné dílo *L'Imagination* má v anglickém překladu podtitulek *A psychological critique*. V celém tomto díle se Sartre pohybuje především na poli psychologie (což platí i o dalších Sartrových raných dílech jako je *Nástin teorie emocí* či *Imaginárno* – podtitulek tohoto díla zní *Psychologie phénoménologique de l'imagination*), přičemž hned na prvních stranách nám představuje svůj koncept bytí v sobě a bytí pro sebe (jde pravděpodobně o první zmínky o těchto veličinách, které budou hrát v jeho filosofickém systému zásadní roli). Sartrův filosofický systém vychází především z teorie vědomí, která má psychologickou povahu (jak můžeme vidět i v *Bytí a nicotě*, kde je teorie vědomí pojednávána hned na počátku – po úvodní úvaze o povaze jevu – a z ní pak vyrůstá Sartrova metafyzika a epistemologie). Existencialismus jako takový se liší od jiných filosofických směrů svým zaměřením na bezprostřední prožitek jednotlivce (v mezní situaci i v běžném životě) a subjektivitu lidského vnímání, což je umocněno demonstrací filosofických postulátů existencialismu v literárních dílech, v nichž obecné teoretické konstrukce vycházejí ze subjektivního prožívání a chování jednotlivých osob. Dovolujeme si proto označit Sartrův pohled na vztah člověka a světa za pohled do jisté míry psychologický a s přihlédnutím k jeho obsahu může být nazván psychologickým relativismem.

explicitně přihlásil, a to ve své slavné přednášce *Existencialismus je humanismus*, která se konala 29. října 1945 v Paříži), společně snad všem myslitelům, kteří do tohoto směru patří, jsou zaměřeni na konkrétní situaci a teze, že jsme nejdříve vrženi do světa, ve kterém prožíváme jednotlivé situace, a teprve z této vnitřní pozice zkoumáme sami sebe a určujeme, kdo vlastně jsme. Neboli naše existence předchází esenci. Pro existencialismus je nejdůležitější zkušenost žitého světa, bezprostředního prožitku. Jak říká John D. Wild, Sartre „je primárně zaujat konkrétními daty zkušenosti, tak, jak se nám aktuálně jeví“⁶. Wild nazývá celý existencialismus novým empirismem a vysvětluje, že existencialisté přijali radikální empirismus od Kierkegaarda, že se nezabývají umělými, vykonstruovanými problémy či teoretickými konstrukcemi, ale konkrétními daty okamžité zkušenosti. Existencialismus se staví proti souborům dogmatických tezí, které z výšin transcendence vymezují svět. Neexistují obecné a absolutní hodnoty, které plují nad světem a lze jimi vyložit každou konkrétní situaci. Václav Černý shrnuje krédo existencialismu, v němž se zcela jasně ukazuje kontingence jako jádro tohoto učení, následovně: „Svět je bez logické nutnosti, neodpovídá principům čirého rozumu... Významy, které mu přiřítám, jsou ovšem významy moje, mnou do něho vložené, moje interpretace... To, že existuji, znamená prostě a pouze, že jsem tu... Má existence je věc holé fakticity – být zde (a proč ne jinde!) nyní (a proč ne jindy!), bez logické nutnosti, aniž jsem příčinou sebe samého, zcela kontingentně.“⁷

Ve své přednášce *Existencialismus je humanismus*, která též vyšla knižně, vyjadřuje Sartre jasné přesvědčení, že neexistuje nic, podle čeho by bylo možné se ve svém jednání řídit, žádné již zmíněné výšiny transcendence, ke kterým bychom mohli vzhlednout a být si jisti správností svého jednání: „Žádná obecná morálka vám nemůže ukázat, co je třeba udělat, svět nedává znamení. Katolíci odpoví, že se přece znamení vyskytují. Připusťme to. V každém případě jsem to ale já, kdo rozhoduje o tom, jaký mají smysl.“⁸ Toto přesvědčení Sartrovy filosofie vyjádřil Bernard Henri Lévy svým charakteristickým literárním způsobem následovně: „Život prostě nemá smysl, říká si Sartre jinými slovy. Neobsahuje žádný příslib.“

⁶ John D. Wild, *Existentialism as a Philosophy*, str. 142

⁷ Václav Černý, *První sešit o existencialismu*, str. 34

⁸ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 30

Žádná neviditelná ruka ho tajně nevede. Je chaotický. Beztvarý. Není nic jiného než zmatek a mlhavost. Chaos. Spleť prchajících okamžiků. Mišmaš.⁹

Vztah člověka a světa je pro raného Sartra především vztahem dvou entit, které nazývá *bytí pro sebe* (*être pour soi*) a *bytí v sobě* (*être en soi*). Bytí pro sebe (člověk) nemá pevně a předem danou esenci - jeho existence předchází esenci, tudíž člověk je nejdříve vržen do světa a až v průběhu života tvoří to, co jest až do okamžiku své smrti. Bytí pro sebe je bytostně svobodou, neboť nemůže nevolit. Je k této svobodě odsouzeno, neboť si ji předem nepřálo, a přesto je nuceno realizovat svůj originální autoprojekt ve světě. Musí volit, i když nechce, a i odmítnutí volit je jasná volba. Bytí pro sebe však nemá žádné pevně dané bytí, je spíše nicotou. Bytí pro sebe se neustále přesahuje a míří do nejisté budoucnosti, není žádným ze svých postojů ani chování, Sartrova oblíbená charakteristika zní, že není tím, čím je, a je tím, čím není. Jelikož však nemá vlastní bytí a musí se ve světě realizovat, musí si toto bytí vypůjčit. A vypůjčuje si ho od bytí v sobě. Bytí pro sebe se tedy realizuje ve světě skrze bytí v sobě, jímž ale nikdy nemůže doopravdy být. Srozumitelněji vyjádřeno, člověk plní v životě různé role (v odborné sociologické a sociálně psychologické i sociálně a kulturně antropologické literatuře jsou označovány jako role sociální), které mají svůj scénář (více či méně pevně daný), jsou souborem očekávaného chování, ale člověk bude vždy více než jen realizací těchto rolí, které se koneckonců v průběhu jeho života střídají a mohou být i ve vzájemném rozporu. Člověk nikdy ani doopravdy nebude tím, koho hraje, neboť se vždy jedná o hru – sice hru vážnou a pro člověka nutnou, ale přece jenom hru a její výkon se dle Sartra neliší od výkonu herce na divadelním jevišti. Naopak bytí v sobě má pevně danou svoji esenci, nemůže být něčím jiným než tím, čím je, neboť má hutnou a neprostupnou existenci.

Bytí v sobě i bytí pro sebe mají společnou jednu vlastnost – jsou kontingentní. Ani jedna z těchto entit není svým vlastním základem a vyskytuje se ve světě zcela nahodile. Co se týče bytí v sobě, Sartre říká následující: „Fenomenální existující nemůže být nikdy odvozeno z jiného existujícího jakožto existujícího. V tomto smyslu mluvíme proto o kontingenci bytí v sobě... bytí v sobě je navíc, což znamená, že je nemůžeme vyvodit absolutně z ničeho – ani z jiného bytí, ani ze sféry možného, ani ze zákona nutnosti. Bytí v sobě je nestvořené, bez důvodu být, bez jakéhokoli vztahu s jiným bytím, a proto je pro celou věčnost navíc.“¹⁰

⁹ Bernard Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 243

¹⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 34

Kontingentní je, jak již bylo řečeno, i bytí pro sebe: „Jest tak, jak je vrženo do světa, opuštěno ve své „situaci“. Je tak, že je čistou kontingencí, takže pro ně jako u věci světa, jako u této zdi, u tohoto stromu a tohoto šálku, lze položit tuto zcela původní otázku – proč jest toto bytí tak, a nikoli jinak?“¹¹

Pro Sartra je jediným základem hodnot lidská svoboda, tedy žádný Bůh, žádný absolutní transcendentní řád. Žádného člověka nic neospravedlňuje přijmout tu či onu stupnici hodnot. Slavný je Sartrův citát, že lidské činy probouzejí hodnoty, jako by vyplašovaly koroptve.¹² Člověk je bytí, „jehož zásluhou existují hodnoty“¹³ a za tyto hodnoty, které vnáší do světa, je také naprosto odpovědný. Jsme to my, lidé, ale především každý z nás zvlášť, kdo vnáší do světa nejen hodnoty, ale jakýkoli smysl. Smysl není ve světě před realizací lidského autoprojektu. Nikdo nemůže člověku s konečnou platností říci, zda dělá dobře či špatně, je zanechán takřikajíc pod prázdným nebem, zanechán sám se svoji svobodou, která je tedy především odpovědností a opuštěností.

Výše zmíněná tvrzení o relativitě hodnot mají u Sartra své hluboké filosofické opodstatnění. Sartrova metafyzika v podobě konceptu bytí pro sebe a bytí v sobě a filosofie svobody (přičemž svoboda je hlavním rysem bytí pro sebe a je totožná s nicotou), mají svůj základ v Sartrově epistemologii - vycházejí především z jeho teorie vědomí a subjektu. Čili u Sartra vyplývají metafyzická stanoviska z epistemologie a z nich zase můžeme odvodit stanoviska týkající se konkrétní realizace člověka ve světě – způsobu plnění sociálních rolí. Z těchto závěrů nám pak nakonec plyne i opora demokracie a filosofii raného Sartre lze tudíž použít jako hráz proti totalitním ideologiím. Chceme ukázat, že jednotlivá sartrovská stanoviska nejsou samoúčelná či „spadlá z nebe“, nýbrž že u Sartra jedno vyplývá z druhého a tvoří logický a ucelený systém. Z tohoto systému pak vyplývá Sartrův psychologický relativismus, který je zosobněn především přesvědčením o naprosté kontingenci hodnot a všeho existujícího a skutečností, že je to právě člověk jakožto bytí pro sebe, které vnáší do světa jakýkoli smysl, za nějž je následně odpovědný.

Sartrova teorie svobody a koncept bytí v sobě vycházejí především se Sartrovy teorie vědomí, ze které poté vyplývá i pojetí lidského Já. Sartre vychází z Husserla, když říká, že každé vědomí je vědomím něčeho, je intencionální, vždy se vztahuje

¹¹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 123-4

¹² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 77, 78

¹³ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 78

k jinému předmětu, že nemá obsah.¹⁴ Každé vědomí je thetické, tj. kladoucí. Tím se myslí, že vědomí klade svět, vědomí samo sebe transcenduje, aby se mohlo setkat s předměty, které na rozdíl od vědomí existují v prostoru a mají svůj obsah, tj. věci na rozdíl od vědomí existují jako takové, samy o sobě a v sobě. Vědomí je nejdříve bezprostředně vztaženo ke světu. Toto vědomí je nereflexivní, tj. nereflektuje sebe sama, vztahuje se pouze a bezprostředně k objektu. Až zpětně je možné toto vědomí reflektovat pomocí reflexivního vědomí, které pak hodnotí samu kognitivní aktivitu nereflexivního vědomí a zaujímá k ní stanovisko. Avšak pokud by bylo nereflexivní vědomí vyrušeno a tázáno, co dělá, bylo by okamžitě schopno odpovědět: „Počítám-li cigarety v tomto pouzdře, mám dojem, že odhaluji objektivní vlastnost této skupiny cigaret: je jich dvanáct... Nemusím přitom mít žádné thetické vědomí jejich počítání... Nepoznávám sebe jako počítajícího... Přesto však v okamžiku, kdy zjišťuji, že cigaret je dvanáct, mám nethetické vědomí o své sčítací aktivitě. Kdyby se mne někdo zeptal – Co tu děláte?, ihned bych odpověděl – Počítám.“¹⁵

To je dle Sartra možné proto, že naše nereflexivní, bezprostřední vědomí je samo základem pro pozdější vědomou reflexi, samo ji umožňuje: „Existuje předreflexivní cogito, jež je podmínkou cogita karteziánského.“¹⁶ Naše bezprostřední vědomí je tedy neustále doprovázeno jakýmsi neuvědoměným, předreflexivním vědomím aktivity onoho bezprostředního vědomí, což umožňuje pozdější vědomou reflexi. Takovéto předreflexivní vědomí nijak neruší bezprostřední poznávací akt, neoslabuje jeho sílu a jen umožňuje pozdější reflexi, která se bude zaměřovat nikoli na zkoumaný předmět, ale na zkoumání onoho bezprostředního vědomí, které ho zkoumalo. Ruší se tu Descartův primát vědomí, které existuje před světem a až poté ho zkoumá. Vědomí nejdříve zkoumá svět a až na základě toho zjišťuje, že ono samo existuje.

Sartre popisuje běžnou představu našeho konání, která se od té jeho liší: „Příliš podléháme sklonu domnívat se, že jednání je stálým přechodem od nereflektovaného k reflektovanému, od světa k nám samým. Nejprve uchopím problém (nereflektovanost – vědomí světa) a poté uchopím sebe sama jako toho, kdo má vyřešit problém (reflexe). Na základě této reflexe pojmu jednání jako něco, co má

¹⁴ Sartrova teorie vědomí a subjektu se nachází již v naší diplomové a před tím i bakalářské práci, na tomto místě však považujeme za vhodné ji znovu nastínit, neboť se jedná o základní kámen Sartrovy filosofie, ze kterého vychází i zde nově nastolené označení Sartrovy filosofie jako psychologického relativismu.

¹⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 19

¹⁶ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 19-20

být vykonáno skrze mne (reflexe), a poté opět sestoupím do světa, abych provedl jednání (nereflektované), přičemž se budu zaměřovat pouze na předmět jednání. Načež všechny nové obtíže, všechny částečné neúspěchy, které volají po upevnění adaptace, nás opět zavedou na reflexivní úroveň. A máme před sebou stále přecházení, jež má být konstitutivním rysem jednání.¹⁷ Avšak naše chování a jednání, naše působení na vnější svět, je nereflektované. Neuvědomujeme si při něm sami sebe: „Akt působení na universum se nejčastěji odehrává bez toho, že by subjekt opustil nereflektovanou úroveň... k tomu, abychom jednali, není třeba být si vědom sebe jakožto jednajícího... nereflektovaný způsob chování není nevědomý, je si sebe sama non-theticky vědom, a theticky si je vědom sebe sama tehdy, když se transcenduje a uchopuje ve světě jako jistou kvalitu věcí.“¹⁸ To už je potom úroveň reflexivního vědomí, ale nikoli bezprostředního konání, ve kterém žijeme svůj život.

A kde se tedy nachází naše Já, naše ego? Dle tradičního a převažujícího názoru se ego samozřejmě nachází ve vědomí. Ego je většinou chápáno jako určité centrum našeho duševního života. Je to něco, co je přítomno v každém našem činu a prožitku, co garantuje, že se v určité situaci zachováme tak a ne jinak. Je to soubor našich charakteristik, který zaručuje, že jsme to my, kdo koná, který na každém našem konání zanechává svoji pečeť. Ale jak by s něčím takovým mohl souhlasit Sartre, dle kterého nejdříve nereflektovaně konáme a až na základě toho si nejen uvědomujeme, ale rovnou tvoříme sami sebe? Sartre jednoznačně říká: „Ego není ani formálně, ani materiálně ve vědomí, je vně, ve světě. Stejně jako ego druhého je to jsoucno ve světě.“¹⁹

A proč není ego ve vědomí? Musíme si uvědomit, že lidské vědomí je pro Sartra jasná a průzračná entita, která sama nemá žádný obsah a jen odráží to, k čemu se vztahuje. Naopak „Já – ať jakkoli formální, jakkoli abstraktní – je se svou personalitou jakoby centrem neprůhlednosti,²⁰ tudíž kdyby bylo ve vědomí, „odtrhávalo by vědomí od něj samého, rozdělovalo by je, vsouvalo by se do každého vědomí jako neprůhledná deska. Transcendentální „já“ je smrt vědomí.“²¹ Pojmeme *transcendentální já* myslí Sartre onen klasicky chápaný subjekt, který je uvnitř vědomí a existuje předtím, než se vztahuje ke světu, než ho poznává a koná v něm

¹⁷ Jean Paul Sartre, *Nástin teorie emocí*, str. 80

¹⁸ Jean Paul Sartre, *Nástin teorie emocí*, str. 80, 82

¹⁹ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 7

²⁰ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 16

²¹ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 15

své činy. Za vědomím zkrátka neexistuje žádný subjekt, „vše, co k vědomí přidáte, poslouží pouze k jeho deformování a zakalení“²². Sartre využívá Aristotelovu dvojici potence-akt (možnost-uskutečnění), aby vysvětlil, že vědomí je vždy čistým aktem, nikoliv pouze možností. Naopak ego je virtualitou. „Ego představuje soubor našich virtualit, skrytostí a mohutností, tvořících náš charakter a naše zvyky. Být rozzlobený, pracovitý, žárlivý, ctižádostivý apod. je kvalita.“²³ A kvalita je potenci. Je to možnost, že za určitých podnětů u člověka vypukne ten či onen stav. Jsem-li popudlivý (potence), může mě určitá událost snadno vyprovokovat k hněvu, k zuřivému činu (akt). Vědomí je vždy aktem. Nejdříve jsem ve světě, vztahuji se k němu svým vědomím, zanechávám v něm stopu svými činy a až poté své činy a stavy reflektuji a tím si mohu sestavit představu svého „já“, které má určité charakteristiky. Ale tyto charakteristiky, které jsou potencemi a virtualitami (výtvořené reflexe), jsou určeny až zpětně na základě mých aktů. A jelikož člověk žije svůj život neustále a zažívá stále nové situace, nabývá nové zkušenosti a na základě toho se vyvíjí jeho chování, je lidské „já“ neustále proměňováno. Sartre neuznává pevně dané charakteristiky člověka, neuznává pevně danou lidskou přirozenost:

„...neexistuje žádná lidská přirozenost...neexistuje zbabělá povaha, existují nervózní povahy, existuje slabá nebo silná krev, jak se lidově říká, ale člověk slabé krve není už jen proto zbabělý. Zbabělost vytváří teprve akt vzdání se nebo ustupování, povaha sama není aktem...zbabělec se činí zbabělcem a hrdina se činí hrdinou, zbabělec má vždy možnost, aby přestal být zbabělcem, a hrdina, aby přestal být hrdinou.“²⁴ A to je umožněno právě onou skutečností, že nejprve je akt a až poté jsou na základě něho reflexí objevovány naše potence. A tyto potence, naše charakteristiky, mohou být kdykoliv změněny našimi příštími činy, příštími akty. Z toho vyplývá, že náš subjekt, naše Já, naše ego, se neustále rodí (neboli může být reflexivním vědomím neustále nově odvozováno) pod vlivem našich činů.

John D. Wild nazývá existencialismus novým empirismem také z toho důvodu, že existencialismus odmítá jakákoli předem daná data, která by mohla obsahovat naše mysl – především jde o rozchod s představou ega, které dlí uvnitř naší mysli ještě předtím, než naše vědomí začne zkoumat svět: „Tento nový empirismus se

²² Jean Paul Sartre, *Sebevědomí a sebepoznání*, str. 119

²³ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 211

²⁴ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 33, 37, 38

radikálně rozešel s karteziánským subjektivismem.²⁵ Je třeba ještě objasnit, jak Sartre chápe svoje tvrzení, že ego je jsoucnem ve světě. Co to znamená, že se naše „já“ nachází ve světě? Již víme, že lidské Já se objevuje až prostřednictvím reflexe, nikoliv dříve: „...„já“ na rovině nereflektovaného vědomí neexistuje. Když běžím za tramvají, když se dívám na hodinky, když jsem pohroužen do prohlížení obrazu, není tu žádné „já“. Je zde pouze vědomí tramvaje, jež má být dostižena atd., a non-thetické vědomí vědomí (toto bude Sartre v *Bytí a nicotě* nazývat předreflexivním cogitem, pozn.).²⁶ Lidské vědomí je apersonální a spontánní, čili, řečeno Sartrovými slovy, vědomí je apersonální spontaneitou. Vědomí netryská z nějakého Já, nýbrž k němu směřuje. „Ego není vlastníkem vědomí, nýbrž je jeho předmětem.“²⁷ Já je tedy předmětem vědomí a to takovým předmětem, který se jeví až vědomí reflexivnímu. Sartre jde dokonce tak daleko, že tvrdí, že „moje „já“ není pro vědomí více jisté než „já“ druhých. Má jen více intimity“²⁸. Sartre si uvědomoval, že proti takovému pojetí je možno namítnout, že vědomí, které nemá ego (tedy na nereflexivní úrovni), které je apersonální, nemůže být ani považováno za konkrétní vědomí konkrétního člověka, že nemůže mít osobní povahu. Podle Sartra ale tato námitka není pravdivá, i apersonální nereflexivní vědomí „navzdory všemu odkazuje k sobě,²⁹ a to proto, že právě „vědomí ve své základní ipseitě umožňuje, aby se za určitých podmínek ego objevilo jako fenomén vůči této ipseitě transcendentní“³⁰.

Když je naše Já předmětem pro naše vědomí, tak to znamená, že se k němu naše vědomí vztahuje stejně jako k předmětům vnějšího světa. Reflexivní vědomí našeho Já není vlastně nic jiného než nereflexivní vědomí předmětu, kterým je naše Já. Když zpětně hodnotíme naše činy, které jsme vykonali prostřednictvím nereflexivního vědomí, jedná se o další nereflexivní vědomí, které poznává, které se vztahuje k dalšímu předmětu, tentokrát je to však naše Já a nikoliv nějaký hmotný předmět vnějšího světa. Principiálně je to ale tatáž kognitivní aktivita – poznávám matematický vzorec, který je napsaný přede mnou na papíře, poznávám Já druhého, poznávám sebe sama. Vše jsou to předměty pro naše nereflexivní vědomí. Proti takovému pojetí může vyvstat námitka, že je kruhové. Neboť reflexe našeho Já

²⁵ John D. Wild, *The New Empiricism*, str. 138

²⁶ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 20

²⁷ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 48

²⁸ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 51

²⁹ Jean Paul Sartre, *Sebevědomí a sebepoznání*, str. 118

³⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 150

pojímaná jako nereflexivní vztaženost k předmětu by opět mohla být podrobena reflexi atd. Takto to však v praxi nefunguje a Sartre se s námitkou, že tato hypotéza představuje kruh, vyrovnává jednoduše – řekne, že je bytostným rysem našeho vědomí existovat v kruhu.

Nyní již chápeme, jak to Sartre myslel, když říkal, že ego je jsoucnem ve světě. Naše Já existuje na jedné rovině se světem, existence našeho Já má „stejně bytostné rysy jako svět...svět nestvořil jáství, jáství nestvořilo svět, obojí je předmětem pro absolutní apersonální vědomí, díky němuž je obojí navzájem spojeno“³¹. A co z toho vyplývá pro zařazení našeho subjektu do některého z dvou typů bytí, *bytí pro sebe* a *bytí v sobě*? Ego, které je vědomím poznáváno stejně jako předmět vnějšího světa a které je neprůhledností, radikálně se lišící od průzračné existence vědomí, nemůže být *bytím pro sebe*, nýbrž musí patřit do sféry *bytí v sobě*. „Jako sjednocující pól prožitků je ego bytím v sobě, a nikoli bytím pro sebe...ego se jeví vědomí jako transcendentní bytí v sobě, jako existující v lidském světě, nikoli jako prvek vědomí.“³² Přestože však naše Já patří do sféry *bytí v sobě*, liší se od jiných objektů patřících do této ontologické kategorie extrémní krátkostí svého trvání. Dle Lévyho by se o sartrovském subjektu mělo mluvit pouze v množném čísle. „Na každého člověka připadá neomezené množství vědomí a subjektivit, z nichž pohodlí života občas vytvoří subjekt.“³³ Anthony Manser nepovažuje sartrovské Já za něco reálného (což, jak již víme, odpovídá Sartrově pojetí ega jako virtuality, jako sjednocujícímu souboru potenci), považuje ho dokonce za pouhou gramatickou nutnost: „Já není jméno ničeho reálného či transcendentního, je to spíše gramatická nutnost. Jednota, která je námi pocíťována pod představou Já, závisí na povaze světa a spjatosti mého těla s tímto světem...Kdyby člověk nebyl bytím, které se pohybuje ve světě a koná v něm své činy, nebylo by tu ani nic takového jako sebe-vědomí. Kdyby bylo možné vymazat vnější svět, naše Já by zmizelo také.“³⁴

Jestliže se určité vědomí, tj. bytí pro sebe, může plně vztahovat k něčemu jinému a vůbec nebýt samo o sobě bez této souvztažnosti, je to způsobeno oním faktem, že je skrz naskrz nicotné, že je čímsi negativním, že je nicotou uprostřed plného, hutného, pozitivního jsoucna bytí v sobě, od kterého se musí zásadně odlišovat, aby se k němu mohlo vztahovat. Negace se dle Sartra objevuje na pozadí vztahu člověka

³¹ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 52

³² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 149

³³ Bernard Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 174

³⁴ Anthony Manser, *Sartre, A Philosophic Study*, str. 6-7

a světa. Je to právě člověk, který do světa přináší negaci, neboť aby se negace mohla ve světě objevit, musí ji napřed člověk klást jako možnost. V *Bytí a nicotě* jsou uvedeny příklady, jak člověk vnáší do světa negaci - příklad s živelnými katastrofami a příklad s kavárnou. Takové jevy jako zemětřesení, bouře, erupce vulkánu jsou člověkem vnímány jako destruktivní, pokud působí v místech lidských obydlí, zkrátka někde, kde mohou člověku uškodit. Avšak z hlediska nevědomé přírody se nejedná o destrukci, nýbrž o pouhé přeskupení určité formy jsoucna do jiné formy. Je to člověk, který vnímá onen rozbořený dům jako destrukci, jako negaci. Je to člověk, který dává živelné katastrofě svůj význam negace. „Destrukce je věc bytostně lidská. Je to totiž člověk, kdo ničí města prostřednictvím zemětřesení nebo přímo a kdo ničí své lodě přímo nebo prostřednictvím cyklónů.“³⁵ Jak můžeme tento výrok chápat? Před člověkem, tj. bytím pro sebe, neexistuje ve světě nic jiného než nevědomá neutralita, jelikož neexistují hodnoty, neexistuje ani pojetí toho, co je dobré a co zlé. „Geologická vrásnění nebo bouře neničí, nebo správněji neprovádějí přímou destrukci, nýbrž jen modifikují rozložení mas jednotlivých bytí. Po bouře není méně věcí, ale jsou jiné věci. A ani toto vyjádření není přesné, protože mluvit o jinakosti může jen člověk, který jako svědek dokáže nějak uchovat to, co bylo, a srovnávat to s přítomným stavem, s tím, co už není... Způsobí-li cyklón smrt živých bytostí, je tato smrt destrukcí, jen když je jako destrukce prožívána.“³⁶ Stejně tak když přijdeme do kavárny, jsme obklopeni totalitou pozitivního jsoucna – židlemi, stoly, stěnami i druhými lidmi, které zde vnímáme také na způsob předmětů. Ovšem my v té kavárně někoho hledáme, a pokud tam onen člověk není, vnímáme to jako negaci, jako nejsoucno, a ostatní věci, o které se nám nejedná, tvoří pouze pozadí pro tuto negaci, kterou v té kavárně vnímáme my, ale jen my, neboť věci, plné jsoucno, žádnou negaci, žádné nebytí, nevnímají. Naše vědomí nejdříve klade nějaké bytí a potom je schopno ho pomocí negace uvrhnout v nicotu.

A je třeba si uvědomit, že bytí není na stejné úrovni jako nebytí, nýbrž že bytí je tu vždy před negací a před nicotou – „bytí předchází nicotu a zakládá ji“.³⁷ Jak vyplývá z výše řečeného, bytí v sobě nedokáže vyprodukovat nicotu, neboť nicota není a bytí v sobě je plné bytí. Nicota tedy přichází na svět skrze člověka, tedy lidské vědomí a lidské vědomí je bytí, které je svoji vlastní nicotou. Bytí pro sebe

³⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 45

³⁶ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 45

³⁷ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 53

tedy musí mít nějakou zásadní vlastnost, která toto umožňuje. Touto vlastností je svoboda. A jak vzniká nicota z bytí díky svobodě? „Bytí je schopno plodit zase jen bytí, a je-li člověk začleněn do tohoto generativního procesu, vydá ze sebe zase jen bytí. Kdyby však měl mít schopnost klást otázky tomuto procesu, a uvádět ho tedy v pochybnost, musel by ho posuzovat jako celek a sám zaujmout pozici vně bytí, a okamžitě tím zeslabit bytostnou strukturu bytí tohoto bytí.“³⁸ Sartre nicotu přímo ztotožňuje se svobodou – „svoboda je příznakem Nicoty ve světě. Před svobodou je svět pouhým plénem, které je tím, čím je...po vpádu svobody jsou tu již rozlišitelné věci, protože svoboda uvedla negaci. A negace může být uvedena do světa pomocí svobody pouze protože svoboda je zcela ochromena Nicotou. Svoboda je svojí vlastní nicotou.“³⁹ A explicitně je to řečeno na jiném místě: „Svoboda je Nicotou.“⁴⁰

Další Sartrovy úvahy směřují tedy ke svobodě. Čím je pro člověka svoboda? Svoboda v Sartrově pojetí je něčím odlišným od běžného chápání tohoto fenoménu. Hlavním postulátem umožňujícím Sartrovo pojetí svobody je přesvědčení, že vždy můžeme volit. Dokonce i v případě, že nám někdo či něco fatálně brání v uskutečňování našich cílů, máme možnost o danou věc usilovat. Sartre uznává, že člověk je silně determinován všemi možnými okolnostmi – dědičností, místem a časem narození atd., říká však, že jsme to my, kdo dává smysl vnějšímu světu, a tudíž jsme to my, kdo vybírá cíle. Tím si také určujeme své meze, na které následně naráží naše snažení. Za vše, co děláme, jsme odpovědní, neboť jsme to my, kdo si pro sebe volí smysl světa. Václav Černý ve svém Prvním sešitě o existencialismu objasňuje tuto skutečnost tvrzením, že „existencialismus naprosto nepopírá realitu vnějšího světa ani naši závislost na něm, ale tvrdí, že tento svět je částí naší sebevolby, že si jeho fakta ve vztahu k nám svobodně volíme v jejich významu pro nás.“⁴¹

Pro Sartra vůbec není důležité, zda jsme reálně schopni dosahovat svých cílů. To by již nebyla svoboda, nýbrž moc. Sartre v Bytí a nicotě objasňuje, že „být svobodný neznamena dosáhnout toho, co jsme chtěli, nýbrž určit sebe tak, abychom chtěli (tj. volili v nejširším slova smyslu) skrze sebe samé. Jinak řečeno – úspěch není pro svobodu vůbec důležitý. Rozpor mezi běžným míněním a filosofickým názorem vznikl na základě nedorozumění: empirické pojetí svobody vzniklo jako

³⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 62

³⁹ Jean Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, str. 343

⁴⁰ Jean Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, str. 346

⁴¹ Václav Černý, *První sešit o existencialismu*, str. 49

výsledek historických, politických a morálních okolností a rovná se schopnosti dosáhnout zvolené cíle. Technický a filosofický pojem svobody, který nás zde jedinečně zajímá, však pouze znamená autonomii volby. Poněvadž ale volba je totožná s konáním, předpokládá na rozdíl od snění nebo přání již počátek uskutečňování. Nemůžeme proto tvrdit, že zajatec má vždy svobodnou možnost uprchnout z vězení, což by bylo absurdní, ani to, že má vždy svobodu přát si propuštění, což by byla samozřejmost bez jakéhokoli významu, ale to, že má vždy svobodnou možnost snažit se uprchnout.⁴² A člověk dle Sartra nemůže nevolit, neboť odmítnout volit je také volba, která má svůj dopad. Ten, kdo je schopen dosahovat svých cílů, je mocný. Ten, kdo je schopen volit (tedy každý člověk), je svobodný.

Dle Sartra je člověk zcela odpovědný za svůj osud. Ačkoliv je do světa vržen a ke svobodě odsouzen (nikdo se ho neptal, zda chce přijít na tento svět a zda chce být svobodný a odpovědný), je za své činy zcela odpovědný. Je odpovědný dokonce i za druhé lidi, které svými činy ovlivnil, neboť tím, jak člověk žije, automaticky vytváří jakýsi vzor, jak by lidé měli žít. Svět nějakým způsobem objektivně jest, ale člověk si v něm vytváří hodnoty, které pak uznává, dává smysl jednotlivým věcem a událostem a tím si i vytváří své překážky, meze a cíle. Veškerá determinace (Sartre říká „součinitel odporu věcí“) není argumentem proti naší svobodě, protože jsme to my, kdo si tuto determinaci interpretuje a dává jí smysl.

Svobodu vlastně vůbec nemůžeme odlišit od lidského bytí. „Mezi bytím člověka a svobodným bytím není vůbec žádný rozdíl⁴³.“ Čili způsob, jakým bytí pro sebe je, je svoboda. Člověk nemá pevně danou esenci, nemá předem danou svoji podstatu, avšak s trochou kacířství bychom mohli říci, že podstatou člověka je právě svoboda. Svoboda, kterou realizujeme v naší přítomnosti a budeme realizovat v budoucnosti, totiž ničí to, co jsme byli a to, co jsme –, člověk s sebou neustále nese prejudikativní chápání své podstaty, avšak tento fakt sám způsobuje, že člověk je od tohoto pochopení oddělen nicotou⁴⁴, neboli odstupem, posunem času. Svět nás obklopuje a naše nereflektované vědomí se k němu vztahuje a to je naše prvotní akce. Čili nejsme nejprve my, kteří se objevujeme sami sobě a kteří jsme teprve poté vrženi do světa, naopak – „naše bytí je bezprostředně v situaci, vynořuje se v jednotlivých

⁴² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 557

⁴³ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 63

⁴⁴ *tamtéž*

akcích a poznává sebe samo především potud, pokud se odráží od těchto akcí⁴⁵. A z toho vyplývá i onen Sartrův slavný postulát, že existence předchází esenci, že lidský život je neustále neukončený projekt a že svoji esenci nikdy nedotvoříme, náš účet bude uzavřen až po naší smrti.

Lidská svoboda však s sebou, dle Sartra, nutně nese pocit úzkosti. Úzkost je vlastně fundamentálně spjata se svobodou, avšak po většinu času ji člověk nepociťuje. To proto, že úzkost je „reflexivní uchopení svobody skrze ni samu⁴⁶“ a pociťuji ji tehdy, když se vynořím ze světa, v němž se angažuji a uchopím sám sebe jako vědomí. Moje svoboda, moje angažovanost ve světě je pak jediným základem hodnot. Když se nad tímto faktem hlouběji zamyslíme, dojdeme k tomu, že toto pojetí hodnoty ukládá člověku ohromnou odpovědnost. Sartre přímo říká, že člověk „na svých bedrech nese tíhu celého světa, je odpovědný za svět i za sebe jakožto určitý způsob bytí...odpovědnost...je pro bytí pro sebe nesnesitelná, protože skrze ně se stalo, že existuje svět⁴⁷.“ Volbou sebe sama volíme dle Sartra člověka. „Když říkáme, že se člověk sám volí, rozumíme tím, že každý z nás volí sebe sama, ale chceme tím také říci, že svou volbou sebe sama volí všechny lidi. Ve skutečnosti každý z našich činů, kterým uskutečňujeme člověka, jímž chceme být, vytváří současně obraz člověka takového, jaký by podle našeho soudu měl být. Vybrat si bytí toho nebo onoho znamená současně potvrzovat hodnotu toho, co volíme⁴⁸.“

Člověk se snaží před svojí svobodou, před tvořením hodnot ve světě, a z toho plynoucí úzkostí, utéci a tento útěk je v nejhlubší rovině jsoucná fingovaným převodem bytí pro sebe na bytí v sobě. Neboli člověk se snaží zmocnit se sebe samého zvnějšku, tak jako se zmocňuje druhého, tak jako se zmocňuje věci. Vzniká jeden ze dvou základních postojů k sobě - *mauvaise foi*, postoj neupřímnosti ke svému vlastnímu způsobu bytí. Tímto postojem se budeme podrobněji zabývat v kapitole věnující se sociálním rolím, skrze které se člověk realizuje ve světě.

Jak vyplývá z této kapitoly, člověk je determinován mnoha vlivy, není tvůrcem tohoto světa, je však zcela specifickou entitou, která do světa přináší něco, co dosud neznal – smysl a hodnoty. Smysl a hodnoty jsou bytostně lidským výtvozem. Člověk však není bůh, není schopen jejich správnost a oprávněnost zaručit absolutně jako zcela objektivní a nezpochybnitelnou pravdu. Jednotliví lidé vytvářejí své životní

⁴⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 78

⁴⁶ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 79

⁴⁷ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 630

⁴⁸ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 17-18

autoprodukty, a tím do světa vnášejí hodnoty. Celá společenská realita se svými normami a hodnotami je tvořena svobodnými autoprodukty lidí, a tudíž vše, co se v jejím rámci objeví, je relativní. Neplatí to však o realitě přírodní ani o formálních vědách. Sartrov relativismus je psychologický a jako takový nemá ambice zasahovat do jiné reality, než je ta společenská.

II. b) O rozdílu mezi relativismem psychologickým a relativismem všeobecným

II. b) 1. Vymezení základních hledisek

Svět, s nímž přichází člověk do kontaktu a s nímž se musí již od svého narození vyrovnávat, se dělí na dva základní typy reality – na jedné straně existuje realita objektivní, tj. svět přírodních objektů, které existují samy o sobě, nezávisle na člověku. Jedná se o sféru faktů. Na straně druhé stojí realita společenská (tj. subjektivní a intersubjektivní), která je vytvářena lidmi, jejich prožíváním a chováním, jejich interpretacemi objektivní reality. V tomto případě mluvíme o sféře hodnot. Obě sféry jsou kontingentní, neboť neexistuje žádný absolutní garant či arbitr, který by je pojal ve své mysli a vytvořil dle předem připraveného plánu. Předmětem zkoumání přírodních věd je objektivní přírodní realita. Myslíme tím pravý tvar světa či skutečnou povahu reality. Objevy, ke kterým docházejí vědci v přírodní sféře, jsou skutečnými objevy v tom smyslu, že principy, které jim umožnily k těmto objevům dojít, byly vetkány ve struktuře reality dávno předtím, než je člověk začal zkoumat. Naopak jevy ve společenské realitě - veškeré společenské normy, hodnoty a morální pravidla, institucionální příkazy, struktury a hierarchie - jsou relativní a kulturně vázané. Relativita těchto jevů je omezena pouze z hlediska zakotvení jejich formy a výskytu v zákonitostech objektivní přírodní reality a na poli subjektivní interpretace ze strany individuální psychiky jedince je naprostá. Výše zmíněné fenomény, které tvoří společenskou realitu, jsou uměle vytvořeným sociálním konstruktem a jako takové nebyly objeveny, nýbrž vynalezeny. Přestože některé z nich mají z hlediska své formy a výskytu svůj základ v objektivní tváři světa, faktem zůstává, že my, lidé, či my, příslušníci té které kultury, jsme si je jednoduše vymysleli.

Ospravedlnění společenských norem spočívá v konsenzu, ospravedlnění zákonitostí exaktních věd naopak v jejich korespondenci s objektivní realitou.

Jedním z úkolů filosofie je v našem pojetí boj proti absolutizaci a objektivizaci norem a hodnot - společenských vynálezů. Tento boj je možné vidět u raného Sartra. Úkolem filosofie však není hodnotit či přímo napadat postupy, metody či společenský obraz přírodních věd, což je styl myšlení, který shledáváme u Rortyho. Sartre i Rorty zcela správně odhalili kontingentní povahu všeho jsoucího. Oba jsou též v určitém smyslu relativisté. Jejich relativismus se překrývá, pokud hovoří o společenské sféře, v níž mohou jejich ideje přispět k vytvoření šťastnější a svobodnější společnosti. Rorty však jde dále a odmítá, že by mohlo existovat cokoli objektivního, jakýsi objektivní tvar reality, ke kterému by se člověk, alespoň v přírodních vědách, mohl blížit. Dle Rortyho je vše, i výsledky bádání exaktních věd, sociální konstrukcí. Není tomu však tak, že by Rorty to, co bylo doposud považováno za objektivní, považoval náhle za subjektivní či intersubjektivní, že by přicházel s teorií, dle které jsou určité typy zkoumání reality, o nichž se myslelo, že objevují skutečnou povahu světa, najednou pouhou sociální konstrukcí. Rorty odmítá samotnou distinkci mezi objektivním a subjektivním, mezi sociální konstrukcí a skutečnou realitou, neboť ji považuje za zastaralý způsob myšlení. Odmítá tyto distinkce jako neužitečné a zastaralé způsoby používání jazyka. V souladu s tím není Rortyho odmítnutí teorie pravdy jako korespondence s realitou pouhým odmítnutím této konkrétní teorie, nýbrž v Rortyho myšlení je odmítnuta možnost mít jakoukoli teorii pravdy vůbec. Používat slovo pravda v určitých významech a kontextech pro Rortyho jednoduše postrádá smysl.

Tento typ uvažování je však především důmyslným způsobem, jak se vyhnout skutečnému řešení zmíněných problémů a především jakékoli možné kritice. Pokud totiž přistoupíme na Rortyho způsob uvažování, pak můžeme každou možnou námitku odmítnout jako zastaralé, nesprávné či neužitečné používání jazyka, na kterém se odmítáme podílet, což nelze považovat za korektní způsob argumentace.

Přestože jednotlivé zmíněné problémy – pravda, možnost objektivní vědeckého bádání, problém jazyka, problém reprezentace skutečnosti lidskou myslí, tvoří v Rortyho myšlení jeden nedílný celek a především vycházejí z Rortyho přesvědčení o nemožnosti získat poznání jinak než skrze jazyk, jenž je kontingentně vzniklým sociálním konstrukcemi, budou pro potřeby srovnání se Sartrem a pro větší zřetelnost podrobně analyzovány v jednotlivých kapitolách.

Psychologický relativismus je tedy název, kterým označujeme filosofii raného Sartra v kontrastu k filosofii Richarda Rortyho, jehož relativismus považujeme za

všeobecný. Oba typy relativismu vyjadřují určitý pohled na význam světa jako celku, na vztah člověka, světa a hodnot z hlediska dosažitelnosti objektivitu a pravdy. Sartrův psychologický relativismus říká, že vnější svět je relativní, pokud ho posuzujeme konkrétním pohledem jednotlivce, pro něhož stejné jevy a hodnoty nemusejí mít stejné subjektivní významy jako pro jiného jednotlivce. Skutečnost, že se různí lidé musejí podřizovat stejným např. fyzikálním zákonitostem, neznamena, že je také vnímají stejně a že pro ně tyto zákonitosti mají stejný subjektivní smysl. To vyjadřuje již výše citovaný výrok, že „existencialismus naprosto nepopírá realitu vnějšího světa ani naši závislost na něm, ale tvrdí, že tento svět je částí naší sebevolby, že si jeho fakta ve vztahu k nám svobodně volíme v jejich významu pro nás“⁴⁹, stejně tak jako výrok, že „ačkoliv přírodní věci mohou od začátku omezovat naši svobodu jednání, je to sama naše svoboda, která musí napřed vytvořit rámec, techniku a cíle, vůči nimž se projeví jako meze“⁵⁰. Jednotlivé aspekty vnějšího světa mají relativní hodnotu z hlediska vnímání konkrétních jednotlivců. Tento typ relativismu netvrdí, že svět je relativní sám o sobě, že vůbec nemá objektivní existenci, ke které bychom mohli proniknout a nazvat ji pravdou.

Předtím, než přistoupíme k Rortyho filosofické pozici, je třeba si ujasnit, co je to filosofie. Filosofie představuje jeden z autonomních popisů světa, který existuje paralelně k jiným popisům. Na nejobecnější rovině můžeme rozlišit čtyři takové popisy – vědu, filosofii, umění a náboženství. Jelikož se jedná o autonomní popisy, můžeme je považovat za rovnocenné z hlediska jejich důstojnosti a schopnosti naplnit smyslem lidský život. Nelze je však považovat za rovnocenné v tom smyslu, že jsou zaměnitelné. Není možné uplatňovat závěry a kritéria jednoho z těchto popisů na ty ostatní a začít pomocí nich popisovat jejich oblast. Popisy světa, které podává věda, není možné nahradit těmi, které podává umění, náboženství ani filosofie (ta se sice může vzhledem ke svému charakteru spojit s jakoukoli vědní disciplínou, avšak pouze tak, že do ní přináší právě ten pohled, který vědecký obor, zkoumající na rozdíl od filosofie pevně danou oblast za pomocí pevně daných metod, poskytnout nemůže).

Další zásadní rozdíl, který je třeba respektovat, spočívá v odlišném charakteru exaktních (tj. přírodních a formálních) a společenských věd. Zatímco pro přírodní a o to více formální (jako je matematika a logika) vědy je typické docházet k přesným

⁴⁹ Václav Černý, *První sešit o existencialismu*, str. 49

⁵⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 556

výsledkům, formulovat přesné vzorce a zákony, společenské vědy nic takového nenabízejí, což v žádném případě není způsobeno jejich nižší důstojností či užitečností, nýbrž odlišným objektem zkoumání. Pokud zkoumáme člověka (tj. jeho prožívání a chování, nikoli fyziologii a neurologické procesy) a společnost, nemůžeme docházet ke stejnému typu zákonitostí jako přírodní a formální vědy. V oblasti společenských věd není nic absolutního, neexistují ani naprosto pevně dané zákonitosti, všechny závěry jsou vždy přibližné. Tyto odlišné skupiny věd používají jiný jazyk a jiné metody. Každý pokus nahlížet na společnost jako na přírodu a nacházet zákonitosti charakteristické pro exaktní vědy v oblasti věd společenských je nejen odsouzen k nezdaru, ale může v praktické realizaci způsobit i nezměrné utrpení. Pokud mluvíme o pevně daných zákonitostech historie, či aplikujeme teorii evoluce do sociální oblasti, pak jednáme jako přírodní vědci v oblasti věd společenských, čímž se dopouštíme hrubého nerespektování difference mezi společenskými a přírodními vědami, jež může mít katastrofální následky.

Rortyho myšlení je charakterizováno nerespektováním této difference, avšak v opačném gardu. Již jsme řekli, že filosofie představuje autonomní popis světa, který je paralelní k vědě (exaktní i společenské), umění a náboženství. Na rozdíl od umění a náboženství však filosofie projevuje ambici působit v jednotlivých vědních oborech a hodnotit směřování vědy jako takové. První ambice je v pořádku a umožňuje ji charakter filosofie, neboť ta na rozdíl od náboženství a umění sdílí s vědami racionalitu a logickou koherenci svého vyjádření. Druhá ambice je však historickým reliktem z dob, kdy filosofie obsahovala veškeré pozemské vědění a mohla zastávat pozici někoho, kdo nad ním bdí. Filosofie stála u počátku většiny vědních oborů a umožnila, že entita, nazývaná vědou, mohla vůbec v západní společnosti vzniknout. Dějiny filosofie jsou do značné míry dějinami osamostatňování vědy a jednotlivých vědních disciplín od filosofie, a proto již v dnešní době druhá ambice nemůže být naplněna. Filosofie zůstává specifickým způsobem popisu světa, který uskutečňuje ve svých disciplínách (ontologie, epistemologie, metafyzika, etika, axiologie ad.), avšak zároveň je také společenskovědním oborem jakožto dějiny filosofie⁵¹. Ten, kdo bádá v oblasti dějin

⁵¹ I filosofii jako takovou můžeme považovat do jisté míry za společenskou vědu. Filosofie má samozřejmě volné pole působnosti, není vědou, neboť nemá pevně danou oblast a metody bádání, může participovat v jakékoli sféře vědění. Dějiny filosofie jsou však výsostně společenskovědním oborem (i na středních školách je filosofie vyučována v rámci Základu společenských věd a na školách vysokých je možné ji studovat jako samostatný obor na filosofických a jiných humanitně

filosofie, je tedy společenským vědcem a jako takový nemá možnost vynášet hodnotící soudy o bádání ve vědách exaktních. Nemá oprávnění vynášet v rámci přírodních věd tak zásadní soudy, jako že objektivita vědeckého výzkumu neexistuje, že ani přírodní vědci nedocházejí k objektivním zákonitostem reality, neboť nic takového není, a že pravda spočívá pouze v nalezení užitečnější, pragmatičtější cesty, jak vycházet se světem, který člověka obklopuje.

Nerespektování pozice společenského vědce a nekorektní přesahy do oblasti exaktních věd, stejně jako nerespektování autonomie a nezaměnitelnosti filosofických a (přírodně)vědeckých popisů světa, jsou problémem Rortyho myšlení. Rorty se vymezuje vůči jisté tradici filosofického myšlení, která pramení u Platóna, avšak závěry, ke kterým dochází, aplikuje bez rozlišení na společenskou i přírodní oblast. Rorty ve svých úvahách libovolně smíchává fenomény charakteristické pro oblast vědy, filosofie, náboženství i umění, a proto jeho myšlení charakterizujeme jako všeobecný relativismus, který je odlišného typu od relativismu psychologického, charakteristického pro učení existencialismu, a tedy i raného Sartra, jenž se podobných nekorektních přesahů dopouští pouze velmi zřídka a jedná se vždy jen o okrajová tvrzení, zatímco u Rortyho je kritika exaktní vědy integrální součástí jeho filosofických úvah. I nerespektování autonomie jednotlivých oblastí lidského poznání však může mít negativní důsledky. Přesvědčení o prostupnosti a zaměnitelnosti vědeckých a mimovědeckých forem poznání, obhajované všeobecnou relativitou jednotlivých popisů poznání, může vést k nekorektním zásahům do oblasti exaktně vědeckého výzkumu a v konečném důsledku zhoršit jeho schopnost

zaměřených fakultách, nikoli na fakultách, na kterých se vyučují exaktní vědy) a filosofie jako taková je neoddělitelně spjata se svými dějinami. Abychom filosofii a její působnost zařadili do kontextu společenských věd, představme si tři soustředné kružnice (jedná se o příklad nutně zjednodušený a nerespektující rozmanitost všech společenských věd). První kružnice obsahuje lidskou postavu s vyšrafovanou oblastí hlavy – to je oblast psychologie, která se zabývá prožíváním a chováním člověka. Druhá soustředná kružnice obsahuje mnoho takových postav a představuje sociologii – vědu o společnosti. Tato kružnice v sobě obsahuje tu první, neboť společnost a její procesy jsou tvořeny velkým množstvím individuálních lidí, kteří mají své prožívání a realizují v ní své chování. Třetí soustřednou kružnicí je pak filosofie, jakožto nejabstraktnější ze společenských věd. Předmětem jejího zkoumání je cosi ještě abstraktnějšího než lidská společnost, je to vztah člověka a světa ve své obecnosti. Tato obecnost a abstrakce se zračí v nejdůležitějších filosofických termínech a předmětech výzkumu, kterými jsou bytí a jsoucno. V souladu s existencialismem si nemyslíme, že disciplína, jakou je logika, může být integrální součástí filosofie, neboť vztah člověka a světa je zcela kontingentní a alogický. Logika může filosofii pouze vypomáhat v určitých problémech. Nelze tedy souhlasit se scientismem analytické filosofie a s odsunutím filosofie do oblasti metodologie vědy. Tvrzení analytické filosofie o nesmyslnosti vět, a tudíž i filosofických systémů určitých neanalytických myslitelů opřené o logickou analýzu jazyka považujeme za důsledek nerespektování autonomního postavení filosofie jakožto popisu člověka a světa.

poznání či přinejmenším snížit objem prostředků, které jsou na něj vynakládány, ve prospěch oblastí, které ve sféře vědy nemají své místo⁵².

Věda však není užitečnější než umění, náboženství či filosofie. Jediná užitečnost totiž spočívá ve schopnosti naplnit hodnotným smyslem lidský život. Hodnocení užitečnosti jako takové se odehrává na psychologické rovině, a tudíž je relativní, nikoli objektivní. Jediným relevantním kritériem při posuzování některé sféry lidské činnosti popisující svět, je její schopnost naplnit smyslem, a tudíž i štěstím, lidský život. Toto hledisko splňují všechny uvedené oblasti, tj. věda (exaktní i společenská), filosofie, umění i náboženství. V tomto (ale pouze v tomto) ohledu jsou si všechny uvedené oblasti rovny. Je však třeba zdůraznit, že rovnost a zaměnitelnost jsou dvě zcela odlišné vlastnosti a že každá z těchto oblastí poskytuje jedinečné výsledky a možnosti, ve kterých se navzájem nemohou zastoupit (ač mezi některými mohou existovat zajímavé průniky).

II. b) 2. Rortyho charakteristika „jeho“ pragmatismu

Název, kterými je označována Rortyho filosofie, je více. Nejčastějším a nejsrozumitelnějším je však Rortyho označení sebe sama jako stoupence pragmatismu či neopragmatismu (mohli bychom použít i název postanalyticky orientovaný neopragmatismus⁵³). Rorty nejvíce vychází z odkazu Johna Deweye a Williama Jamese. Především o Deweyovi můžeme vzhledem k četnosti zmínek a vyjádřeného souhlasu, obsaženého v Rortyho dílech, mluvit jako o Rortyho hlavní inspiraci. Největším nepřitelem je pro něho naopak Platón se svoji vírou v protiklad mezi zdáním a skutečností, stejně jako Aristotelés s protikladem mezi podstatou a případy a celá filosofická tradice od nich pocházející.

Rorty sám stručně shrnuje svoji filosofii do tří bodů: „Moje první charakteristika pragmatismu je taková, že se, jednoduše, jedná o antiesencialismus aplikovaný na představy o „pravdě“, „poznání“, „jazyku“, „morálce“ a podobné objekty filosofického teoretizování.“⁵⁴

⁵² Konkrétním příkladem tohoto všeobecného relativismu může být snaha (a tolerance vůči takovým snahám) umožnit existenci např. astrologie jako vědeckého oboru na přírodovědeckých fakultách, nebo stavění na roveň různé formy léčitelství a odbornou medicínu.

⁵³ Jaroslav Hroch, *K sociálně filosofickým a sociokulturním koncepcím Richarda Rortyho*, str. 632

⁵⁴ Richard Rorty, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism, Consequences of Pragmatism*, str. 162

Přestože Rorty většinou nazývá své myšlení jednoduše pragmatismem, uvědomuje si jisté rozdíly mezi pragmatismem klasickým a svojí verzí pragmatismu, ovlivněnou vlivy analytické filosofie, od níž se však v jiném aspektu – konkrétně v přístupu k vědě a hodnocení jejích možností poznání reality – taktéž odlišuje: „V historii pragmatismu vidím dva velké rozdíly mezi klasickým pragmatismem a neopragmatismem. První z nich... spočívá v rozdílu mezi používáním slova „zkušenost“, jak to činili James a Dewey, a hovořením o „jazyku“, jak to činí Quine a Davidson. Druhý rozdíl spočívá mezi předpokladem, že existuje něco jako „vědecká metoda“, jejíž použití zvyšuje pravděpodobnost, že naše přesvědčení jsou pravdivá, a tichým opuštěním tohoto předpokladu.“⁵⁵

Rortyho filosofie netvoří ucelený systém, který by přicházel s novými konstrukcemi. Je to filosofie čistě reaktivní, negativní - jejím smyslem je negovat předchozí filosofickou tradici, která je považována za zastaralou: „...my, stoupenci pragmatismu, obvykle definujeme sami sebe negativními termíny. Nazýváme se „antiplatoniky“ či „antimetafyziky“ nebo „antifundacionalisty“. Stejně tak se naši oponenti nikdy nenazývají „platoniky“ či „metafyziky“ nebo „fundacionalisty“. Obvykle si říkají obránci tzv. zdravého rozumu či rozumu...my takzvaní „relativisté“ odmítáme připustit, že jsme nepřáteli rozumu a tzv. zdravého rozumu. Říkáme, že pouze kritizujeme některá zastaralá, specifika filosofická, dogmata. Samozřejmě, že to, co my nazýváme dogmaty, je přesně tím, co naši oponenti nazývají zdravým rozumem. Být věrný těmto dogmatům je tím, co oni nazývají být racionální. Tudíž diskuse mezi námi a našimi oponenty má tendenci zabřednout například do otázky, zda slogan „pravda je korespondencí se skutečnou povahou reality“ je vyjádřením zdravého rozumu, či je pouze poněkud zastaralým žargonem platonismu.“⁵⁶

Rortyho verze pragmatismu se zabývá možnostmi lidského poznání, slovy jako pravda, objektivita, realita, avšak pouze do té míry, aby je zbavila předchozích významů a odstranila distinkce (např. objektivní versus subjektivní), které považuje za myšlenkové relikty: „Druhou charakteristiku pragmatismu bychom mohli vyjádřit asi takto: neexistuje žádná epistemologická diference mezi pravdou o tom, co by mělo být, a pravdou o tom, co je. Stejně tak není žádný metafyzický rozdíl mezi

⁵⁵ Richard Rorty, *Truth without Correspondence to Reality. Philosophy and Social Hope*, str. 35

⁵⁶ Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str. xvii

fakty a hodnotami, ani metodologický rozdíl mezi morálkou a vědou.⁵⁷ Rorty pak dochází k přesvědčení, že „pro stoupence pragmatismu neexistuje žádné ostré rozlišení mezi přírodní a společenskou vědou, ani mezi společenskou vědou a politikou, ani mezi politikou, filosofií a literaturou. Všechny sféry kultury jsou částmi stejného úsilí, jak učinit život lepším.“⁵⁸

Třetí charakteristika, dle Rortyho slov, představuje konečné shrnutí jeho filosofie: „Jedná se o nauku tvrdící, že neexistují žádné tlaky na zkoumání, s výjimkou těch, které vycházejí z konverzace odvozené od přirozenosti věcí, či myslí nebo jazyka, nebo těch, která pocházejí z připomínek našich kolegů... stoupenec pragmatismu říká, že není užitečné doufat, že věci samy nás nutí věřit v pravdu o nich samých... Pragmatismus chce, abychom se vzdali představy, že Bůh, nebo evoluce, nebo nějaký jiný garant našeho současného obrazu o světě nás naprogramovali jako stroje pro přesné jazykové zobrazení světa kolem nás a že filosofie přináší sebezpoznání tím, že nám umožňuje číst náš vlastní program... Neexistuje žádná metoda jak poznat, kdy jsme dosáhli pravdy, nebo kdy jsme k ní blíže než předtím.“⁵⁹ Dle Rortyho čelí lidská mysl základní volbě mezi „přijetím kontingentního charakteru našich výchozích pozic a pokusy vyhnout se této kontingenci. Přijmout kontingenci našich výchozích pozic znamená uznat odkaz našich předchůdců a konverzaci s druhými lidmi jako jediné zdroje poučení.“⁶⁰

Z toho vyplývá názor, který Rorty vyjadřuje na jiném místě, a to, že „stoupenec pragmatismu – klasického i „neo“ – nevěří, že existuje skutečný stav věcí. Chtějí tudíž nahradit distinkci mezi jevem a realitou rozlišením mezi více a méně užitečnými popisy světa a nás samých.“⁶¹ Toto pojetí skutečnosti však nemusí nutně vyplývat z přesvědčení o kontingenci jsoučna. Fakt, že neexistuje žádný stvořitel a arbitr, který by skutečnost předem rozvrhl ve své myslí, ještě neznámá, že žádná taková skutečnost neexistuje. V tomto odlišném chápání kontingence spočívá rozdíl mezi Sartrovým psychologickým a Rortyho všeobecným relativismem. Přestože David Hall vidí podobnost Rortyho neopragmatismu s existencialismem právě v kontingenci - „Rortyho pragmatismus je poněkud méně individualistický než

⁵⁷ Richard Rorty, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism, Consequences of Pragmatism*, str. 163

⁵⁸ Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str.

xxv

⁵⁹ Richard Rorty, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism, Consequences of Pragmatism*, str. 165-166

⁶⁰ Richard Rorty, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism, Consequences of Pragmatism*, str. 166

⁶¹ Richard Rorty, *Truth without Correspondence to Reality. Philosophy and Social Hope*, str. 27

existencialismus, avšak jeho problematika je totožná – at' již sami či v uklidňující přítomnosti našich partnerů v dialogu čelíme chaosu nahodilosti“⁶² – chápání pojmu kontingence ve vztahu člověka a světa je u Rortyho a Sartra odlišné. To, co spojuje sféru objektivní skutečnosti a sféru lidských hodnot a interpretací, co spojuje bytí v sobě a bytí pro sebe, je naprostá kontingence. Takové spojení lze explicitně najít i u Rortyho a je jedním z důležitých aspektů, ve kterém spočívá jeho pouto s raným Sartrem. O jazyku, vědě a kultuře Evropy dvacátého století je možné dle Rortyho mluvit 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).“⁶³ V tom spočívá mezi Sartrem a Rortym jisté ideové pouto. Avšak přestože bytí v sobě (svět) a bytí pro sebe (člověk) jsou kontingentní jsoucná, nevyplývá z takového tvrzení neexistence skutečného tvaru reality. Tvrdí se tím pouze, že není předem určen smysl a důvod těchto jsoucen (neboť je do nich dopředu nevložila žádná myslící entita). Bytí pro sebe se vynořuje uprostřed bytí v sobě a osvětluje ho smyslem, vkládá do něj hodnoty, avšak nevytváří jej. Ono samo nějak jest a není záležitostí lidské konverzace určit tuto jeho fakticitu.

Rortyho nerespektování autonomie jednotlivých popisů světa a rozdílného charakteru exaktních a společenských věd vychází z mylného chápání kontingence jakožto vztahu člověka a světa. Z tohoto chápání pak vyrůstá Rortyho přesvědčení o nemožnosti shody naší mysli s realitou kolem nás: „Není-li pravdivost shodou myšlenky či výroku se skutečností, ale shodou se standardy společnosti, se standardy, které nejsou dány odněkud shůry, ale souvisejí se způsobem, jak je lidská společnost uspořádána, pak se problémy ontologické a epistemologické dostávají do překvapivě přímé souvislosti s problémy etickými a politickými.“⁶⁴ Rorty zaměňuje smysl, který do světa vkládáme, se světem jako takovým. Člověk bude okolní svět vždy vnímat svým specifickým způsobem, avšak aby v něm mohl úspěšně být, musí se jeho vnímání alespoň částečně s objektivním stavem reality shodovat.

Rortyho tvrzení, že „pojmy kunsthistorika, politika či kvantového fyzika jsou stejně dobře fungujícími nástroji pro vyrovnávání se s realitou a žádný z nich nemá

⁶² David L. Hall, *Richard Rorty : Prophet and Poet of the New Pragmatism*, str. 36

⁶³ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 18

⁶⁴ Jaroslav Peregrin, *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*, str. 390

prioritu v tom smyslu, že by věrněji reprezentoval „realitu samotnou“⁶⁵, jsou, jak již bylo řečeno, výsledkem záměny naší interpretace světa se světem samotným. Kunsthistorik či politik se zabývají tím, co bylo člověkem vytvořeno a může být předmětem neustálé redefinice a interpretace, fyzik naopak objevuje to, co člověkem vytvořeno nebylo a do čeho byl člověk, řečeno Sartrovými slovy, vržen. Chce-li, aby jeho konstrukce při empirickém ověření odpovídaly realitě, tj. v ní fungovaly, musí se snažit, aby obsah jeho mysli korespondoval s realitou. Přestože člověk nikdy nemůže vystoupit ze specificky svého pohledu na svět, nevylučuje se tento stav s jeho schopností objevovat skutečný tvar reality, neboť on sám se jakožto bytí pro sebe vynořuje uprostřed reality, je její součástí a jiným způsobem ani být nemůže. Jeho pohledy a interpretace tudíž musejí v příslušných oborech nějakým způsobem korelovat se skutečným stavem věcí. K tomu se podrobně vrátíme v jedné z následujících kapitol.

Jaroslav Peregrin shrnuje hlavní prisma, obsažené v Rortyho filosofii, když spojuje dvě tvrzení z díla *Nahodilost*, ironie, solidarita: „...je třeba říkat pravdivé a dobré čemukoliv, co vzejde ze svobodné diskuse, v přesvědčení, že postaráme-li se o politickou svobodu, pravda a dobro se o sebe postarají samy.“⁶⁶ Toto přesvědčení je jedním z nejvýraznějších projevů Rortyho všeobecného relativismu, a přestože v oblasti společenské je takové tvrzení zcela oprávněné, v oblasti poznávání skutečného tvaru reality, tj. exaktních věd, je zcela pomýlené.

Jaroslav Peregrin říká, že Rorty nevyzývá k tomu, abychom hodili pojem pravda přes palubu, nýbrž vyzývá „pouze“ k tomu, abychom „si uvědomili, že pravda se nestane o nic méně vznešenou, připustíme-li, že je záležitostí „jenom“ lidského dialogu a konsensu“⁶⁷. Nelze si myslet, že existuje nějaký rozdíl mezi tvrzením, že pravda je záležitostí lidského konsensu, a tvrzením, že žádná pravda neexistuje a nelze nikdy rozhodnout o pravé povaze věcí (neboť lidský konsensus, jak bylo v dějinách mnohokrát prokázáno, nemá téměř žádnou trvalou hodnotu). Toto tvrzení, před které Jaroslav Peregrin dává slůvko *jenom*, je natolik kontroverzní, že není jasné, jak více by bylo možné „pravdu“ negovat. Ve skutečnosti existují totiž pravdy dvě – pravda relativní, která není pravdou v klasickém slova smyslu a můžeme ji, ve shodě s Rortym, považovat za pouhé vyjádření užitečnosti pro určité

⁶⁵ Tomáš Marvan, *Rortyho nepokojné cesty po filosofii (i mimo ni)*, str. 5

⁶⁶ Jaroslav Peregrin, *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*, str. 395

⁶⁷ Jaroslav Peregrin, *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*, str. 391

společenství v určité době (sféra společenská, sféra hodnot) a pravda objektivní, která musí korespondovat se skutečností tak, abychom v ní mohli úspěšně žít.

Relativismus je označení, které se nám nutně vybaví při četbě Rortyho myšlenek. Přestože na samotném pojmu „relativismus“ není a priori nic negativního - označuje prostý fakt, že určité uměle vytvořené entity neexistují absolutně, nýbrž pouze ve vztahu s jinými - Rorty se tomuto pojmu vehementně brání. Relativismus však nejen že není apriori negativní a odsouzeníhodný, naopak, v určitých oblastech – v oblasti společenských norem a hodnot – je zcela oprávněný a žádoucí. Nežádoucí je pouze ve snaze popsat přírodní realitu, tj. něco, co nebylo uměle vytvořeno člověkem. Rorty však odmítá pojem relativismus nejenom jako označení své filosofie, nýbrž odmítá tento pojem jako celek. Říká, že toto označení vychází ze zastaralého způsobu filosofického myšlení, které pochází od starých Řeků: „...filosofové jsou nazýváni relativisty, pokud neakceptují řecké rozlišení mezi způsobem, jakým věci jsou samy o sobě a vztahy, které mají k jiným věcem, obzvláště k lidským potřebám a zájmům. Filosofové jako jsem já, kteří se vyhýbají této distinkci, musí opustit tradiční filosofický projekt, který spočívá v nacházení něčeho stabilního, co by sloužilo jako kritérium pro posuzování přechodných produktů našich přechodných potřeb a zájmů.“⁶⁸

Ve svém odmítnutí relativismu zachází Rorty tak daleko, že přímo tvrdí, že nejenom on, ale ani nikdo jiný ve skutečnosti nezastává stanovisko, které by mohlo být označeno za relativistické. Z toho si můžeme odvodit závěr, že pro Rortyho žádný relativismus vlastně ani není: „Relativismus je představa, že každé přesvědčení v rámci jistého tématu, nebo možná o jakémkoli tématu je stejně dobré jako každé jiné. Nikdo nezastává toto stanovisko. S výjimkou možná ochotného studenta prvního ročníku nenajdeme nikoho, kdo by tvrdil, že dva neslučitelné názory na nějaké významné téma jsou stejně dobré. Filosofové, kteří jsou nazýváni „relativisty“, jsou ti, kteří tvrdí, že základy pro volbu mezi takovými názory jsou méně algoritmické, než se předpokládalo.“⁶⁹

Rorty říká, že „relativismus“ je pojem, kterým stoupence pragmatismu označují realisté, tj. ti, kteří, dle Rortyho, věří na možnost objevit vědeckým bádáním pravou povahu věcí a věří v pravdu jako korespondenci s realitou. Rorty rozlišuje více

⁶⁸ Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str. xvi

⁶⁹ Richard Rorty, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism, Consequences of Pragmatism*, str. 166

významů pro slovo relativismus, které vedou ke třem odlišným představám: „Dle první je každé přesvědčení stejně dobré jako jiné. Druhá je taková, že pravda je nejasný termín, který má tolik významů, kolik je procedur zdůvodnění. Třetí je představou, že nemůžeme o pravdě ani racionalitě říci nic odděleně od popisů příbuzných procedur zdůvodnění, které daná společnost – ta naše – používá v té či oné oblasti zkoumání. Stoupenec pragmatismu zastává třetí etnocentrický pohled. Nezastává první představu, která se sama vyvrací, ani druhou představu, která je výstřední. Myslí si, že jeho představy jsou lepší než představy realistů, ale nemyslí si, že korespondují s přirozeností věcí.“⁷⁰

Rortymu není jasné, jak může být třetí – etnocentrický – postoj vůbec označován za relativismus, neboť tento postoj neznámá, že stoupenec pragmatismu zastává „pozitivní teorii říkající, že cosi je relativní k něčemu jinému. Místo toho zastává čistě negativní hledisko, že bychom měli zrušit tradiční distinkci mezi věděním a míněním, konstruovanou jako distinkci mezi pravdou jako korespondencí s realitou a pravdou jako pochvalným označením pro dobře zdůvodnitelná přesvědčení. Důvod, proč realista nazývá toto negativní tvrzení relativistickým, spočívá v tom, že nemůže uvěřit, že by někdo seriózně odmítl, že pravda má svoji pravou vnitřní povahu.“⁷¹ Rortyho tzv. etnocentrický postoj však relativismem je a označujeme ho přímo za relativismus všeobecný, neboť se nejedná o jakési nenápadné *negativní* tvrzení, avšak o převod objektivitu na intersubjektivitu, což považujeme za závažný hodnotový posun. Rorty nemá pravdu, když tvrdí, že jeho teorie není pozitivním prohlášením, že něco je relativní k něčemu jinému. Jestliže jsou totiž pro Rortyho všechna fakta, která označujeme za objektivní, a tudíž za pravdivá (v silném, realistickém smyslu), pouze dobře zdůvodnitelnými přesvědčeními, tak tvrdí, že všechna možná fakta, tvrzení a zjištění jsou relativní k naší schopnosti dobře je zdůvodnit. A jestliže, jak Rorty zdůrazňuje, neexistuje skutečná pravda o realitě, pak všechny výroky, ať již z přírodní či společenské oblasti, jsou a priori v relaci s naší schopností je dobře zdůvodnit (tudíž relativní a priori), neboť ani jiné být nemohou. Proto Rortyho relativismus považujeme za velmi hluboký a všeobecný.

I Jaroslav Peregrin uznává, že „je nepochybné, že v určitém smyslu si Rorty tuto nálepkou zaslouží. Je relativistou v tom smyslu, že nepřijímá představu, že existuje

⁷⁰ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 23

⁷¹ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 23-24

nějaký na lidských pojmech nezávislý a vzhledem k lidským úhlům pohledu neutrální tvar světa, který by naše názory a teorie prostě kopírovaly, a byly pravdivé či nepravdivé v závislosti na tom, zda ho kopírují věrně nebo ne⁷². Stejně tak se domnívá Charles Taylor: „Rortyho představa se úzce podobá jistým druhům relativismu a nonrealismu: zdůvodnění se nakonec musí odvolávat ke způsobům, jak konáme věci u nás, v našem společenství. Pokud to je odlišné od způsobu, jak konají věci jinde, není žádný důvod k rozhodčímu řízení. Rorty však odmítá označení relativista a nonrealista. Činí to tak, že se nás snaží přesvědčit, abychom přestali pokládat otázky, ke kterým jsou tyto pozice soupeřícími odpověďmi.“⁷³

Již výše bylo zmíněno, že Rorty se důmyslně brání proti námitkám, které by v souvislosti s jeho učením mohly vyvstat. Tato obrana spočívá v jeho tvrzení, že neformuluje žádná „pozitivní“, konstruktivní tvrzení, která by vyjadřovala jakousi samostatnou teorii o povaze skutečnosti, nýbrž že pouze odmítá určitý způsob používání jazyka, který považuje za zastaralý. Je si vědom toho, že pokud tvrdí, že neexistuje žádná objektivní povaha reality a "že mnoho z věcí, které zdravý rozum považuje za nalezené či objevené, jsou ve skutečnosti vytvořené či vynalezené"⁷⁴, pak může čelit argumentu, že tím již cosi pozitivního tvrdí o povaze objektivní reality samé. Jak by potom mohly být takové výroky o objektivní realitě pravdivé? Může být pravdivý výrok, který tvrdí, že pravda neexistuje? A může být objektivním faktem tvrzení, že žádná objektivní fakta neexistují?

Rorty se však z této pasti, které si je zcela jasně vědom, snaží vymanit: „...my antiplatonici nemůžeme akceptovat tento způsob formulace problému. Neboť pokud bychom na něj přistoupili, ocitli bychom se ve vážných potížích. Kdybychom uznali existenci distinkce mezi vytvářením a nalézáním, naši oponenti by byli schopni nám položit ošidnou otázku – objevili jsme onen překvapující fakt, že to, co bylo považováno za objektivní, je ve skutečnosti subjektivní, či jinak, že jsme to vynalezli? Pokud bychom řekli, že jsme to objevili a že je objektivním faktem, že pravda je subjektivní, ocitáme se v nebezpečí kontradikce. Kdybychom naopak řekli, že jsme to vynalezli, působila by naše tvrzení jako pouhý rozmar. Proč by pak měl někdo brát naše vynálezy vážně? Jestliže pravdy jsou pouze vyhovujícími fikcemi,

⁷² Jaroslav Peregrin, „Co budeš dělat, až ti začnou říkat relativista?“ (*Stručné dějiny neporozumění Richardu Rortymu v Čechách*), str. 315

⁷³ Charles Taylor, *Rorty and Philosophy*, str. 171

⁷⁴ Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str. xvii

co říci o pravdivosti tvrzení, že tomu tak je? Je také vyhovující fikcí? Vyhovující čemu? Vyhovující komu?⁷⁵ A poté Rorty přichází s brilantním úhybným manévrem, který je univerzálně aplikovatelný na veškeré možné typy námitek: „Musíme odmítnout slovník, který používají naši oponenti a nenechat je, aby nám ho vnutili.“⁷⁶

II. b) 3. Rorty a Sartre ve společném filosofickém proudu?

Raného Sartra a Richarda Rortyho spojuje odmítnutí entity, kterou nazýváme lidská přirozenost či lidská podstata, stejně jako odmítnutí distinkce mezi jevem a podstatou (kterému se budeme více věnovat v jiné podkapitole). Situace je však komplikovanější, neboť oba myslitelé, ačkoliv ve svých spisech explicitně vyjádřili tato odmítnutí, nemají na mysli přesně totéž.

Rorty a Sartre se spolu shodují v odmítnutí podstaty člověka, v odmítnutí filosofické tradice, která tvrdí, že existuje něco jako lidská přirozenost. Rorty se rozchází s tradicí lidské přirozenosti mimo jiné zde: „Popisy naší lidské situace, které pocházejí od Řeků, předpokládají, že lidskost jako taková má vnitřní přirozenost – že existuje něco neměnného, co nazýváme „lidstvím“ a co se odlišuje od zbytku univerza. Pragmatismus odkládá tento předpoklad a naléhá, že lidskost je představa, která má otevřený konec, že slovo člověk označuje nejasný, ale slibný projekt spíše než podstatu.“⁷⁷ Odmítnutí pevně a předem dané podstaty člověka je pak jedním z notoricky známých postulátů Sartrovy filosofie, spjaté s přesvědčením, že lidská existence předchází esenci, kterou člověk neustále tvoří až v průběhu svého života, aniž by kdy dospěl k jejímu definitivnímu utvoření, neboť smrt přetrhává svobodný lidský projekt vždy nevhod a jaksi „uprostřed procesu“.

Z toho také vyplývá, že Sartre nesdílí Rortyho optimismus, který se zračí i v Rortyho politických úvahách o liberální utopii (což bude předmětem příštího tematického celku) a zcela určitě by lidský životní projekt neoznačil jako slibný, neboť tento projekt pro Sartra vždy končí krachem, je přetržen smrtí, jež přichází vždy nevhod a společnost je pouze souborem takových jedinců. Dle Sartra člověk žádnou předem danou podstatu nemá, ale chtěl by mít. Bytí pro sebe se snaží stát se

⁷⁵ Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str. xviii

⁷⁶ *tamtéž*

⁷⁷ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 52

bytím v sobě – tj. definitivně dokončit svůj životní autoprojekt vytvořením své podstaty, nikoliv však vytvořením podstaty po způsobu věcí, které jsou kontingentní a nic o ní nevědí, nýbrž tak, aby se člověk určil skrze sebe sama. Sartre toto úsilí přirovnává k touze stát se Bohem. Taková touha je však vždy odsouzena k neúspěchu.

Rortyho antiesencialismus se však s tím Sartrovým rozchází především tvrzením, že se též „nevyplatí být esencialistou ve vztahu ke stolům, hvězdám, elektronům... akademickým disciplínám, sociálním institucím a čemukoli jinému.“⁷⁸ Sartrovo rozlišení mezi bytím pro sebe a bytím v sobě, uvedené v první podkapitole, však spočívá právě v tom, že prvně jmenovaná entita předem danou podstatu nemá, zatímco entity patřící pod druhý typ ano. Objekty ve světě, stejně jako normy a hodnoty, pracovní a sociální role, dokonce i naše minulost, jsou pro Sartra bytím v sobě, které na rozdíl od bytí pro sebe není prvotně nicotou, má hutnou neprostupnou existenci a nemusí se na rozdíl od bytí pro sebe skrze něco realizovat, aby vůbec mohlo být. Představa, že věci ve světě mají na rozdíl od člověka předem a pevně danou svoji podstatu, je vyjádřena např. v Sartrově slavném příkladu s nožem na papír, jehož účel, a tedy podstata byla předem zkonstruována v mysli řemeslníka, zatímco člověk jako takový nikoli.⁷⁹

Jak již víme, základní vymezení filosofického proudu, ke kterému se Rorty hlásí, spočívá především v rozchodu s Platónem, Aristotelem a celou filosofickou tradicí, která na ně navazuje. Tento rozchod spočívá ve svém jádru v odmítnutí představy o jakékoli nutnosti ve vztahu člověka a světa, nutnosti, že existuje cosi, co určuje lidský osud nebo něco, k čemu by se měl člověk blížit. Spočívá v odmítnutí představy, že žijeme ve světě jevů, které jsou pouze nedokonalým odrazem čehosi skutečného, vyššího a důstojnějšího, k čemu je třeba proniknout, jako když se skrze postupné zbavování se slupek dostáváme k jádru.

Zmíněný rozchod spočívá též v důrazu na svobodu a individuální sebeutváření člověka, které nikdo negarantuje shůry: „Měli bychom být vnímaví k diagnóze tradiční filosofie, kterou nám nabízí Sartre a Heidegger – jako pokusu uniknout z času do věčnosti, ze svobody do nutnosti, od činů ke kontemplaci.“⁸⁰ Stejně takto: „Důležití filosofové našeho století jsou ti, kteří se snažili zcela následovat

⁷⁸ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 53

⁷⁹ viz. Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 13-14

⁸⁰ Richard Rorty, *Dewey's Metaphysics. Consequences of Pragmatism*, str. 87

romantické básníky v tom, že se rozešli s Platónem, a svobodu chápou jako uznání nahodilosti...snaží se vyhnout všemu, co zavání filosofií jako kontemplací – snahou vidět život věrně a v celku – aby tak mohli trvat na pouhé nahodilosti individuální existence.“⁸¹

Rorty vnímá Sartrovo hlavní dílo *Bytí a nicota* zcela pozitivně jako znovupopis vztahu člověka a světa, který se rozchází s dosavadní tradicí: „Bytí a nicota je velkolepě nápaditá redeskripce lidské situace. Sartre se snaží, na příkladech poskytnutých Hegelem a Heideggerem, nahradit platónsko-aristotelský popis lidí jako, v první řadě, poznávajících neo-nietzscheovskou představou lidí jako sebeutvářejících se.“⁸² Jmenuje existencialismus (společně se „svým“ pragmatismem, poststrukturalismem, hermeneutikou ad.) jako jedno z hnutí, která jsou antiesencialistická a antimetafyzická, neboť se snaží zbavit vlivů metafyzických dualismů, které filosofické myšlení zdědilo od Řeků, myslí tím dualismus mezi „podstatou a případkem, substancí a akcidentem, jevem a skutečností.“⁸³

Dle Rortyho usilují tato hnutí o „nahrazení obrazu světa vytvořeného pomocí těchto řeckých protikladů obrazem neustálého toku měnících se vztahů“⁸⁴. Toto vidění světa nám umožní „odložit distinkci mezi subjektem a objektem, distinkci mezi těmi prvky v lidském poznání, ke kterým přispěla naše mysl a těmi, ke kterým svět, a tím nám pomůže odložit korespondenční teorii pravdy“⁸⁵. Slogany, které nejvíce vyjadřují Rortyho obraz světa, zní, že „veškeré naše uvědomování je záležitostí jazyka“⁸⁶ a že „vše je sociální konstrukcí“⁸⁷. První tvrzení je americké a pochází od Wilfrida Sellarse, druhé pak Rorty označuje jako typicky evropské, vycházející z Michela Foucaulta. Oba slogany prý chtějí vyjádřit tu samou věc a představují společné pouto mezi analytickou a kontinentální filosofií. Oba jsou, dle Rortyho, „způsobem, jak říci, že nemůžeme vystoupit ze svého jazyka, nikdy nebudeme schopni uchopit realitu bez zprostředkování lingvistickým popisem. Tudiž oba představují cesty, jak říci, že bychom měli být podezřívaví k řecké

⁸¹ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 28, 29

⁸² krátký úvodní komentář, Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, str. i

⁸³ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 47

⁸⁴ *tamtéž*

⁸⁵ *tamtéž*

⁸⁶ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 48

⁸⁷ *tamtéž*

distinkci mezi jevem a realitou a že bychom se měli pokusit o její nahrazení distinkcí mezi méně a více užitečnými popisy světa.⁸⁸

V těchto tvrzeních Rorty slučuje neslučitelné. Hlavním znakem analytické filosofie, ze které vychází Rortyho první slogan, je logická analýza jazyka. Existencialismu jsou cizí oba tyto pojmy – logika („svět je bez logické nutnosti, neodpovídá principům čirého rozumu“⁸⁹) a především analýza jazyka (a jakákoli filosofie jazyka vůbec). Existencialismus neanalyzuje jazyk, nýbrž konkrétně prožívanou skutečnost. Sartre, jak již bylo řečeno, „je primárně zaujat konkrétními daty zkušenosti tak, jak se nám aktuálně jeví“⁹⁰. S přihlédnutím k celé Sartrově filosofické tvorbě i jeho literárním počínům, které mají za úkol jeho filosofické myšlenky demonstrovat, můžeme stěží říci, že těmito konkrétními daty zkušenosti jsou lingvistické entity. Pro Sartra je charakteristický důraz na lidské činy, ve svých filosofických i literárních dílech uplatňuje psychologický přístup – zajímá se o prožívání a chování člověka v konkrétních situacích, analýza jazyka není vůbec předmětem jeho zájmu. Stejně tak mu nemůžeme přisoudit tvrzení, že vše je sociální konstrukt a že odmítá distinkci mezi objektivním světem a subjektivními interpretacemi, neboť „existencialismus naprosto nepopírá realitu vnějšího světa ani naši závislost na něm, ale tvrdí, že tento svět je částí naší sebevolby, že si jeho fakta ve vztahu k nám svobodně volíme v jejich významu pro nás.“⁹¹

Rozdíl mezi objeveným a vytvořeným je dle Rortyho „verzí distinkce mezi absolutním a relativním, mezi něčím, co je tím, čím je odděleně od vztahů k jiným věcem, a něčím, jehož povaha závisí na těchto vztazích.“⁹² V této Rortyho formulaci - „něco, co je tím, čím je“⁹³, se zračí rozdíl mezi Rortym a Sartrem, neboť Sartre, jak víme z první podkapitoly, označuje bytí pro sebe jako entitu, která *je tím, čím není a není tím, čím je* v protikladu k bytí v sobě, které jednoduše *je tím, čím je*. V podkapitole, kde se budeme zabývat postojem Rortyho a Sartra k možnostem objektivního vědeckého poznání, si ukážeme, že Sartre opravdu tuto distinkci mezi objektivním stavem věcí a subjektivní interpretací člověka zastával.

⁸⁸ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 48

⁸⁹ Václav Černý, *První sešit o existencialismu*, str. 34

⁹⁰ John D. Wild, *Existentialism as a Philosophy*, str. 142

⁹¹ Václav Černý, *První sešit o existencialismu*, str. 49

⁹² Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str.

xviii

⁹³ v originále – „... something which is what it is...“

Rortyho a Sartra rozděluje též Rortyho relativismu ohledně návodu, jak žít. Sartrův slavný postulát, že člověk je tím, co ze sebe učiní, sice Rorty považuje za „antiesencialistickou doktrínu“⁹⁴, avšak tento výrok má, dle Rortyho, smysl pouze pro ty, kteří si nezvolili popisy světa, které jsou s ním v rozporu. Pokud je něčí životní projekt spojen s náboženstvím, nebo je například stoupencem Spinozy, bude mu Sartrův výrok, dle Rortyho, platný asi jako „kdybychom dali kopáčovi kanálů do ruky pumpičku na kolo, nebo kdybychom dali metr neurochirurgovi – tento předmět nebude dokonce ani kandidátem na užitečnost.“⁹⁵

Nemyslíme si, že by Sartre s takovou klasifikací svého učení souhlasil, že by považoval hlavní teze svého učení za pravdivé a užitečné pouze pro ty, kdo se s nimi ztotožní. Domníváme se, že Sartrovo učení je mimo jiné návodem, jak žít, a vysvětlením (byť nepříliš povzbudivým) smyslu lidského života, a proto musel být Sartre přesvědčen nikoli o tom, že jeho tvrzení jsou pravdivá pouze pro skupinu jeho stoupců, nýbrž že zkrátka vyjadřují pravdu o způsobu života člověka ve světě. Nemyslíme si, že má vůbec nějaký smysl přicházet s určitými názory, pokud jsme natolik relativističtí, že o nich uvažujeme jako o smysluplných pouze pro určitou (a třeba dosti úzkou) skupinu lidí. Jsme například opravdu přesvědčeni, že společnost bude o to svobodnější, o kolik více lidí bude vyznávat Sartrovo učení a o kolik méně bude např. náboženskými fanatiky, a tudíž vyznávat Sartra je pro svobodnou společnost užitečnější než nahlížet na svět skrze popisy Bible či Koránu. Filosofie má specifickým způsobem univerzálně vysvětlovat svět a snažit se tím dospět k větší svobodě a štěstí lidí. Říkat dopředu, že naše tvrzení má smysl pouze pro toho, kdo se s ním ztotožňuje, nám nepřijde smysluplné a především pak činí naše tvrzení neschopnými změnit svět k lepšímu.

V rámci vymezení svého „tradici negujícího“ filosofického proudu, který se rozchází s distinkcemi, které Rorty přisuzuje starým Řekům a „které učinily možným, přirozeným a téměř nevyhnutelným se ptát – „Nalezené nebo vytvořené?“, „Absolutní či relativní?“, „Skutečné nebo zdánlivé?““⁹⁶ dochází Rorty k velkolepé fúzi mezi tzv. kontinentální a anglo-americkou linií filosofického myšlení. Ti, kteří údajně stojí na Rortyho straně a jsou Rortym považováni za antiplatoniky, antiesencialisty a neprávem označené relativisty, jsou skupinou značně různorodých

⁹⁴ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 61

⁹⁵ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 62

⁹⁶ Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str. xx

myslitelů: „...skupina filosofů, kterou mám na mysli, zahrnuje tradici post-nietzscheovské evropské filosofie a tradici post-darwinistické americké filosofie, která je tradicí pragmatismu. Velkými jmény první tradice jsou Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida a Foucault. Mezi velká jména druhé tradice patří James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam a Davidson.“⁹⁷

Rorty však přiznává, že mezi těmito dvěma tradicemi existují odlišnosti. Rozdíl spočívá především v anglo-americkém typu filosofie, který si nedostatečně uvědomuje autonomii jednotlivých forem poznání, což Rorty, který představuje pomyslný vrchol tohoto neuvědomění, považuje naopak za chybu filosofie kontinentální: „Evropští filosofové typicky a poněkud ostře rozlišují mezi tím, co dělají empiričtí vědci, a tím, co dělají filosofové. Filosofové v této tradici často nahlízejí pohrdavě na „naturalismus“, „empirismus“ a „redukcionismus“...americká pragmatická tradice si naopak zakládá na překonání distinkcí mezi filosofií, vědou a politikou.“⁹⁸

Sklobení těchto dvou tradic je, i přes Rortyho uznání vzájemných odlišností, vskutku velmi kontroverzním pokusem skloubit dohromady filosofy, z nichž někteří nemají společného téměř nic. Následující kapitola nám ukáže, jak si Rorty interpretoval určité aspekty Sartrova myšlení, zjistíme, co ho vedlo k přesvědčení, že je oprávněn zahrnout Sartra pod stejný typ filosofie, ke kterému se hlásí on sám. Jak již bylo řečeno, myšlení raného Sartra a Richarda Rortyho opravdu vykazuje mnohé společné rysy, nikoliv však ve všech aspektech, o kterých se to domníval Rorty. V následující kapitole se budeme zabývat především těmi Rortyho interpretacemi Sartra, které nepovažujeme za zdařilé ani za oprávněné.

⁹⁷ Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str. xix

⁹⁸ Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str. xx

II. c) Sartre a Filosofie bez zrcadel

V poslední kapitole svého díla *Filosofie a zrcadlo přírody*, která nese název *Filosofie bez zrcadel*, rozeznává Rorty dva základní typy filosofie – filosofii systematickou a filosofii zušlechťující⁹⁹. Systematická filosofie tvoří pozitivní filosofické konstrukce, které jsou budovány takřikajíc „pro věčnost“. Filosofie zušlechťující je pouhou reakcí na první typ a její smysl spočívá v boření těchto konstrukcí. Centrem systematické filosofie je epistemologie, zatímco hlavním smyslem filosofie zušlechťující je nedůvěra k záměrům epistemologie.¹⁰⁰ Do druhého typu filosofie řadí Rorty, kromě sebe sama, jiných filosofů a směrů, také Sartra a existencialismus jako takový.

Hlavním cílem celého díla *Filosofie a zrcadlo přírody* je kritika tzv. reprezentacionalismu, který je představou tradiční epistemologie. Jde o představu, že my lidé jsme „mysli obsahující různé druhy přesvědčení a našim prvotním úkolem je zjistit, zda tato přesvědčení přesně reprezentují realitu, tak jak je sama o sobě“¹⁰¹. Dle Guttinga je jedním z hlavních cílů Rortyho kritiky tradiční epistemologie zpochybnění předpokladu, že „pravda je záležitostí speciálního vztahu reprezentace mezi myslí a světem... a že filosofie je potřebná z toho důvodu, že pouze ona sama je schopna uspokojivě vysvětlit onen speciální vztah, který definuje pravdu a specifikovat, které druhy zkušeností zdůvodňují naše pravdivá tvrzení.“¹⁰² Tomáš Marvan tvrdí, že „Rorty považuje za absurdní názor, že existuje jen jeden správný způsob, jak reprezentovat realitu. Představa nezávisle existující reality, jež má svou inherentní strukturu, kterou naše mysl jen věrně „kopíruje“, však podle něj k tomuto

⁹⁹ V originále se nachází slovo „edifying“, které je v některých textech (např. ve slovenském překladu *Filosofie a zrcadla přírody*) přeloženo jako „výchovná“, což dle našeho názoru není vhodné, neboť slovo „výchovný“ implikuje představu dítěte, které má být vychováváno k dodržování základních vzorců chování té které společnosti, a tudíž se jedná o něco, co jde spíše proti smyslu oněch filosofí takto Rortym označovaných. Objevuje se také překlad „vzdělávající“ (používá ho např. Jaroslav Peregrin v článku Richarda Rortyho *cesta k postmodernismu*), který opět nepovažujeme za nejvhodnější, neboť implikuje představu studenta vzdělávaného jakousi institucí skze autority obdařené právem hodnotit, což jde též proti charakteru tohoto typu filosofie. V rámci filosofie, kterou Rorty označuje jako „edifying“ se spíše jedná o poukaz na nesamozřejmost obecně přijímaných vzorců myšlení a převažujících teorií. Proto za nejvhodnější překlad považujeme jiná slova, která se nabízejí, a to „povznášející“ a „zušlechťující“. Z důvodu čistě stylistického volíme v našem překladu slovo „zušlechťující“.

¹⁰⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 366

¹⁰¹ Charles Guignon, David R. Hiley, *Introduction. Richard Rorty and Contemporary Philosophy*, str. 7

¹⁰² Gary Gutting, *Rorty's Critique of Epistemology*, str. 43-44

názoru svádí...Poznání je u Rortyho chápáno jako záležitost konverzace a sociální praxe, nikoli jako zrcadlení přírody.¹⁰³

Představa lidské mysli jako zrcadla okolního světa je dle Rortyho sdílená jak platoniky, tak kantovci a pozitivisty. O všech těchto skupinách Rorty tvrdí, že je spojuje přesvědčení, že „člověk má podstatu – a to takovou, která objevuje podstaty“¹⁰⁴. Hlavním cílem zušlechťující filosofie je naopak „pokračovat v konverzaci spíše než objevovat pravdu“¹⁰⁵. Rorty hovoří o své intuici, že opětovně nahrazovat popisy nás samých lepšími je tou nejdůležitější věcí, kterou můžeme dělat, a tuto intuici označuje jako existencialistickou.¹⁰⁶

Přistupme k Rortyho interpretacím Sartra a existencialismu, ve kterých se snaží tohoto myslitele i celý filosofický směr zařadit do svého proudu filosofování. O existencialismu Rorty prohlašuje, že užitečnost jeho pohledu „spočívá ve skutečnosti, že tvrzení, že nemáme žádnou esenci, nám dovoluje vidět popisy sebe samých, které nacházíme v jedné (či v jednotě) *Naturwissenschaften* na stejné úrovni s popisy, které nabízejí básníci, romanopisci, hlubinní psychologové, sochaři, antropologové a mystikové. Prvně uvedené popisy nejsou privilegovanými reprezentacemi, jejichž privilegovanost spočívá ve faktu většího momentálního konsenzu ve vědách, než je tomu v uměních. Tyto popisy jednoduše patří k repertoáru sebe-popisů, které máme k dispozici.“¹⁰⁷

Existencialistický pohled na skutečnost nás však k ničemu podobnému neopravňuje, jedná se pouze o Rortyho nerespektování psychologické a všeobecné roviny relativity. S tvrzením o rovnosti výše uvedených popisů lze v rámci existencialismu souhlasit na úrovni subjektivního, konkrétního vnímání a prožívání, tj. v rovině, v níž mají objektivně existující jevy subjektivní význam dle citění jednotlivce. Nelze s ním však souhlasit v rovině, ve které mají popisy poskytované exaktními vědami význam samy o sobě a ve které zobrazují fyzikální realitu, v níž jednotlivci, bez ohledu na své osobní citění a preference, musí žít. Existencialismus netvrdí, že si pro popis objektivní reality lze libovolně vybírat výsledky kteréhokoli typu popisu světa a vzájemně zaměňovat jednotlivé způsoby poznání.

¹⁰³ Tomáš Marvan, *Rortyho nepokojné cesty po filosofii (i mimo ni)*, str. 4

¹⁰⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 357

¹⁰⁵ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 373

¹⁰⁶ srov. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 358-359

¹⁰⁷ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 362

Rorty si existencialismus přizpůsobuje k obrazu svému a vkládá do něj významy, které nemá. Existencialismus se nezabýval oblastí přírodních věd (v Bytí a nicotě samozřejmě můžeme najít mnoho příkladů z oblasti přírodních věd, jsou to však vždy pouze příklady, které mají pomoci čtenáři lépe si představit vysvětlovanou problematiku). Existencialismus se stavěl proti vpádu logiky do sféry žité zkušenosti, neboť lidský život se z hlediska konkrétního, subjektivního prožívání zcela vymyká čemukoli, co může připomínat logické zákonitosti a zákony přírodních věd. Svět našeho prožívání a chování¹⁰⁸, tj. svět subjektivních významů, je světem alogickým, světem bez jakýchkoli pevně daných zákonitostí po způsobu zákonů fyzikálních. Na úrovni konkrétního lidského prožívání a jednání jsou významy vnějšího fyzikálního světa vždy relativní. Tento svět však nebyl stvořen naším vnímáním, on objektivně jest a zcela objektivně na nás působí. Na úrovni subjektivního prožívání má však pro nás objektivní působení subjektivní významy. To je jedním z hlavních sdělení existencialismu.

Přírodní vědy konají velmi záslužnou činnost, když se snaží vidět svět mimo naše osobní prožívání tak, jak na nás objektivně působí, což umožňuje objevit principy a postupy, které nám usnadní život a v konečném důsledku budou mít vliv i na konkrétní a relativní hodnocení objektivního světa jednotlivcem. Existencialismus se nevyjadřuje k přírodním vědám, neboť jsou mimo sféru, ve které působí. To však neznamená, že by kritizoval či zpochybňoval jejich úsilí tvrzeními, která činí Rorty, tj. že nemohou dospět k objektivním zákonitostem skutečnosti.

Rortyho začlenění existencialismu pod tzv. zušlechťující typ filosofie je správné do té míry, pokud máme na mysli, že existencialismus boří zavedená schémata myšlení. Nelze však o něm říci, že by šlo o čistě reaktivní filosofii po způsobu Rortyho filosofie. Proto Rortyho následující tvrzení není pravdivé: „Přijmout existencialistický postoj k objektivitě a racionalitě, společný Sartrovi, Heideggerovi a Gadamerovi, má smysl pouze tehdy, pokud se bude jednat o vědomé odchýlení od nám dobře známé normy. Existencialismus je myšlenkovým hnutím, které je ve svojí podstatě reakcí, která má smysl pouze jako opozice vůči tradici.“¹⁰⁹

Toto tvrzení ignoruje mnohé oblasti, kterým se existencialismus „pozitivně“ věnuje, neboť např. Sartre se rozhodně pouze nevymezuje vůči tradici, nýbrž

¹⁰⁸ Vědomě jsme použili slova, kterými je definován obor psychologie, jedná se o naše opětovné zdůraznění faktu, že v tomto světě platí psychologický relativismus na rozdíl od světa fyzikálního, ve kterém platí přírodní zákony.

¹⁰⁹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 366

přichází s mnoha vlastními epistemologickými a metafyzickými koncepty, ať již se týkají charakteru lidského vědomí, poznávajícího Já, času, koncepce svobody a odpovědnosti, analýzy úzkosti a fenoménu ontologické neupřímnosti ad.

V psychologii se používají terapeutické postupy inspirované existencialismem, je znám obor existenciální pedagogika a existencialismus je též svébytným literárním směrem, který má své vlastní metody výstavby románu.

Zařazení Sartra do druhého typu filosofie – filosofie zušlechťující, je zavádějící v tom smyslu, že Sartre ve svých filosofických spisech vytváří zcela pozitivní epistemologii (nikoli pouze kritiku předchozích teorií poznání). To co píše v *Bytí a nicotě* velmi připomíná zcela konstruktivní systém. Rortyho spisy se od těch Sartrových liší právě tím, že jsou především reakcí (kritickou či pochvalnou) na jiné filosofy a jejich systémy, že postulují obecné vývojové linie a řadí k nim jednotlivé postavy, analyzují, od koho pramení ta či ona myšlenková tradice a kdo k ní patří (jak je tomu zvykem, pokud píšeme dějiny filosofie). Rortyho tvrzení o existencialismu platí ve skutečnosti v plné míře pro něho samotného, neboť jeho spisy nepodávají ucelený konstruktivní systém, jsou pouhou reakcí, která by sama o sobě neměla smysl. Když řadí Sartra mezi reaktivní filosofy, kteří nepřicházejí s vlastním konstruktivním systémem, tak Rorty navíc protiřečí své poznámce pod čarou v jiném díle, kde Sartra označuje za metafyzika, a přímo říká, že „metafyzikové jako Sartre...mají raději metafyziku nicoty než žádnou metafyziku“¹¹⁰.

Rorty o Sartrovi prohlašuje, že „vidí pokus získat objektivní poznání o světě, a tudíž i o sobě samém, jako pokus vyhnout se odpovědnosti za volbu vlastního projektu“¹¹¹. Není nám jasné, co Rortyho opravňovalo k takové interpretaci. Rorty necituje žádné konkrétní Sartrovo tvrzení, pouze uvádí, že tato interpretace vychází z pátého oddílu třetí kapitoly druhé části *Bytí a nicoty*, stejně tak jako ze *Závěru Bytí a nicoty*. Pokud si však tyto části přečteme, nenalezneme nic, co by ospravedlňovalo takovou interpretaci. Naopak, v úseku, na který Rorty odkazuje a který nese název *Poznání*, je možné najít stanoviska protikladná k Rortyho tezí. Sartre zde říká, že poznání se objevuje s vynořením se bytí pro sebe uprostřed bytí v sobě. Bytí v sobě je tím afirmováno bytím pro sebe. Na tomto místě je možné najít

¹¹⁰ Richard Rorty, *Freud and Moral Reflection. Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers, Volume II*, str. 160

¹¹¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 361

pasáž, která nás svádí k všeobecně relativistické interpretaci, neboť tato afirmace „existuje pouze pro bytí pro sebe, je tímto bytím pro sebe samým a spolu s ním také zaniká.“¹¹² Afirmace světa však existuje sama o sobě, neboť bytí pro sebe je pouze jedním z jejích aspektů. Druhým aspektem je dle Sartra sám svět, tedy bytí v sobě. Vzápětí Sartre dodává, že tento svět – bytí v sobě, je vzhledem k poznání nicujícího bytí pro sebe „vně, na bytí“¹¹³.

Skutečnost, že afirmace zaniká s bytím pro sebe, ačkoliv jejím druhým momentem je svět, nám může implikovat všeobecně relativistické stanovisko, že žádný objektivní svět vůbec není. K takové interpretaci můžeme dojít i na počátku dalšího odstavce, který působí ambivalentně - „bytí pro sebe nepřidává nic k bytí v sobě kromě afirmativní negace, tedy faktu, že bytí v sobě jest.“¹¹⁴ Bylo by však mylné nechat se svést k tvrzení, že afirmace objektivní reality tedy stojí a padá s bytím pro sebe, a tudíž se ani o žádnou objektivní realitu nejedná. Jedná se spíše o vyhraněný psychologický relativismus, o vyhraněnou demonstraci tvrzení, že svět vždy vnímáme z nějakého úhlu pohledu, a proto bude pro nás vždy světem pro nás – „svět je svět lidský“¹¹⁵. Nikoli však, že by bez nás vůbec neexistoval – my k bytí v sobě nic nepřidáváme, neboť naše existence přidává světu pouze psychologické entity – smysl, poznání, vědomí. Neexistovalo by tedy pouze vědomí o něm a neexistovala by entita, která by ho poznávala, a proto poznání jako takové. To neznamená, že poznání je relativní a libovolné, neboť se vztahuje k něčemu, co je, jak uznal Sartre, vně bytí pro sebe. Poznání je synteticky spojeno s bytím pro sebe a je pouze psychickou entitou, proto Sartre tvrdí, že „bytí je všude, proti mně, okolo mě, doléhá na mne, obléhá mě: bytí mě stále odkazuje k bytí, tento stůl, který je zde, je jen bytí a nic víc: podobně tato skála, tento strom a tato krajina: bytí a jinak nic. Chci uchopit toto bytí, ale nalézám jen sebe.“¹¹⁶ Slova „bytí a jinak nic“ znamenají čisté objektivní bytí tak, jak je v naší nepřítomnosti. Pokud bychom ho takto chtěli uchopit, nalézáme jen sami sebe – tj. smysl, interpretaci a celé poznání jako takové, což jsou vše výtvořiny naší mysli, nikoli však objektivní svět sám. Sám Sartre vzápětí říká, že tato jeho tvrzení nejsou ani skepticismem ani relativismem. Ač člověk poznává svojí kontingentní a v subjektivním úhlu pohledu zabředlou myslí, pokouší

¹¹² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 270

¹¹³ *tamtéž*

¹¹⁴ *tamtéž*

¹¹⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 271

¹¹⁶ *tamtéž*

se nicméně o poznání objektivní (tj. nikoli subjektivní) a absolutní (tj. nikoli relativní) reality: „Poznání nás přivádí vůči absolutnu, a proto existuje pravda poznání. Tato pravda však zůstává přísně lidská, jakkoli nám neposkytuje nic víc a nic míň než absolutno.“¹¹⁷ Kde se v těchto tezích nachází tvrzení, že snaha o objektivní poznání je snahou vyhnout se odpovědnosti za volbu vlastního projektu, jak tyto pasáže interpretuje Rorty, nám není vůbec jasné.

Ani kapitola Závěr z Bytí a nicoty (na kterou je též odkazováno) nemůže sloužit jako doložení Rortyho přesvědčení o neexistenci objektivního tvaru reality, nýbrž právě o opaku. Sartre se tu ptá - Co vlastně máme nazývat realitou? Máme dát přednost „čistému bytí v sobě, anebo tomu bytí v sobě, jež je obklopeno lemem nicoty a jež nazýváme bytím pro sebe?“¹¹⁸ Jak již víme, bytí pro sebe je pouhou trhlinou bytí, není autonomní substancí, je nicováním bytí v sobě, a aby vůbec mohlo být, musí být skrze bytí v sobě. Bytí pro sebe nemůže existovat samo o sobě, tj. bez bytí v sobě, zatímco „bytí v sobě nepotřebuje bytí pro sebe k tomu, aby bylo“.¹¹⁹ A jelikož bytí v sobě je právě svět a jeho objekty, jež jsou tím, čím jsou, čili má pevně danou svoji podstatu, má hutnou, neprostupnou, neprůhlednou existenci, řečeno Sartrovými slovy, pak právě toto je onen objektivní tvar reality. Právě toto je onen tvar, jehož existenci Rorty odmítá a o němž v souvislosti se Sartrem tvrdí, že jeho poznávání je pokus vyhnout se odpovědnosti za volbu vlastního projektu. Rorty přitom mimo jiné, a zcela paradoxně, odkazuje na Závěr Bytí a nicoty, tedy na část, která tuto Rortyho hypotézu vyvrací.

Opět můžeme říci, že to, co nás může mást, je psychologická rovina, která je u Sartra tak integrálně včleněna do celého systému, že svádí k záměně se všeobecným relativismem. Bytí v sobě vděčí bytí pro sebe za vědomí o své existenci. Sartre říká: „Metafyzika sama musí rozhodnout, zda pro poznání (zvláště pro fenomenologickou psychologii, antropologii apod.), je prospěšnější zkoumat bytí, jež nazýváme fenoménem a jež by se vyznačovalo dvěma dimenzemi bytí, dimenzí „v sobě“ a „pro sebe“ (z tohoto hlediska by existoval pouze jeden fenomén: svět), obdobně jako einsteinovská fyzika shledala výhodnějším mluvit o události se třemi prostorovými a

¹¹⁷ *tamtéž*

¹¹⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 706

¹¹⁹ *tamtéž*

čtvrtým časovým rozměrem udávajícími její místo v prostoročasu, nebo zda bude nadále výhodnější všemu navzdory ponechat starou dualitu „vědomí-bytí“.¹²⁰ Tento úryvek svědčí o několika důležitých faktech. Za prvé o společenskovedním charakteru Sartrových závěrů – mluví se tu o poznání např. pro fenomenologickou psychologii¹²¹, zatímco (einsteinovská) fyzika se tu dává pouze jako ilustrativní příklad, a je jasně vidět, že je Sartrem považována za jiný druh poznání, než kterým se zabývá on. Přírodní a celkově exaktní vědy jsou jiným typem poznání, než kterým se zabývá Sartre, a tudíž z nich nemůže vyplývat hodnocení těchto věd, tak jak to činí Rorty. Druhý aspekt úryvku (a právě tento aspekt může být zdrojem zmatení) svědčí o tom, že stejně jako v exaktních vědách, tak i ve filosofii můžeme pragmaticky volit ten nejužitečnější způsob zkoumání, což však Rorty zaměňuje s tvrzením, že neexistuje nic než způsob zkoumání, tj. způsob popisu reality, který si vybereme, neboť se nám zdá nejvhodnější. Mezi arbitrárností způsobu zkoumání a arbitrárností popisů, které při něm využíváme na straně jedné, a objektivní skutečností, kterou těmito popisy zkoumáme, na straně druhé, však existuje zásadní rozdíl. Dle Sartra je člověk bytím, skrze které existují hodnoty (a mezi ně, mohli bychom vzhledem k Rortymu říci, patří i náš způsob zkoumání světa, který může hůře či lépe objevovat skutečnou realitu) nikoli bytím, díky němuž jest svět jako takový.

Vraťme se však k Rortyho interpretaci Sartra, dle které Sartre považuje objektivní zkoumání za pokus vyhnout se odpovědnosti za volbu vlastního projektu. Rorty dodává, že „pro Sartra toto tvrzení neznamená, že touha po objektivním poznání přírody, historie, či čehokoli jiného musí být neúspěšná či dokonce sebeklamná. Říká tím pouze, že touha po objektivním poznání představuje pokušení sebeklamu do té míry, do jaké jsme přesvědčeni, že pokud víme, které popisy v rámci daného souboru normálních diskurzů se vztahují na nás, poznáme tím také sami sebe.“¹²² A to je právě ono rozlišení mezi psychologickou a objektivní rovinou, která Rortymu uniká.

Exaktní vědy se nesnaží zjistit pravdu o člověku a společnosti, o vztahu člověka a světa, tak jako společenské vědy, nýbrž pravdu o objektálním světě. Rorty pokračuje

¹²⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 709

¹²¹ Ve svém díle *Nástin teorie emocí* Sartre říká, že psychologie by neměla existovat jako samostatný obor, nýbrž měla by být včleněna do filosofie, a to přímo pod fenomenologii jakožto fenomenologická psychologie.

¹²² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 361

ve svém zmatení tvrzením, že „pro Heideggera, Sartra a Gadamera je objektivní zkoumání naprosto možné a často také skutečné – jedinou věcí, kterou proti němu můžeme říci, je, že poskytuje pouze některé cesty, mezi mnohými, k popisu nás samých a některé z nich mohou bránit procesu našeho povznesení. Shrneme-li tuto existencialistickou představu objektivitu, tak objektivitu můžeme vidět jako soulad s normami zdůvodnění (pro tvrzení i jednání), které jsme našli o sobě samých. Takový soulad se stává pochybným a sebeklamným, pouze pokud ho vidíme jako něco více než toto, pouze pokud ho vidíme jako cestu k dosažení přístupu k něčemu, co zakládá současné způsoby zdůvodnění v něčem jiném (než v nás samých, pozn.). Takový základ je považován za něco, co nepotřebuje žádné zdůvodnění, protože se stal tak jasně a zřetelně vnímaným, že ho můžeme považovat za „filosofický základ“. To je sebeklamné nikoliv kvůli celkové absurditě konečného zdůvodnění spočívajícího v nezdůvodnitelném, nýbrž kvůli konkrétnější absurditě uvažování, že slovník současné vědy, morálky či čehokoliv jiného má určitý privilegovaný přístup k realitě, který ho činí něčím více než pouze dalším souborem popisů.¹²³ Avšak skutečnost, že exaktní vědy a filosofie (a umění a náboženství) podávají odlišný typ poznání, ještě neznamená, že si mezi nimi můžeme libovolně vybírat. Tyto základní čtyři způsoby poznání mají jasně dané místo, které není zaměnitelné s místy těch ostatních. To, že se jedná o způsoby odlišné a že si můžeme vybrat, kterému z nich se budeme v životě věnovat více než jiným, ještě neznamená, že jsou zaměnitelné. Nepředstavují čtyři pamlsky v jedné krabici, z nichž si můžeme vybrat podle své chuti. Spíše se každý z nich nachází ve své vlastní krabici. Jestliže Rorty zrovnoprávňuje bádání a popisy vycházející z přírodních věd s výsledky literatury, filosofie či náboženství, má pravdu co se týče důstojnosti těchto oborů, avšak nemá pravdu, že je libovolné, který popis si vybereme pro poznání fyzikální reality. Stejně jako nemůžeme uplatnit matematické a fyzikální vzorce ve spontánní tvorbě moderního malíře či v náboženské víře, nemůžeme naopak náboženské představy či umělecké vyjádření sebe sama použít při popisu fyzikální reality.

Další Rortyho mylná interpretace Sartra se nachází v tomto úryvku: „Podle Gadamera, Heideggera a Sartra spočívá problém s rozlišením faktu a hodnoty v tom, že byl uměle vytvořený za účelem zamlžit skutečnost, že mimo výsledky normálního výzkumu jsou možné také alternativní popisy.“¹²⁴ Rorty neuvádí,

¹²³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 361

¹²⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 363

z kterých konkrétních Sartrových tvrzení tato interpretace vyplývá, opět žádná konkrétní tvrzení necituje, pouze odkazuje na oddíl čtyři v první kapitole druhé části *Bytí a nicoty*. V uvedené části se však opět, jako u předchozích Rortyho interpretací, nenachází nic, co by nás k této interpretaci opravňovalo. Sartre se zde zabývá fenoménem možného, ke kterému ho dovádí ta vlastnost bytí pro sebe, která způsobuje, že je vždy určitým chyběním a svým vlastním nedostatkem (což vyplývá z charakteru bytí pro sebe jako neustálého sebezpřesahu, z charakteru bytí pro sebe jakožto něčeho, co je tím, čím není a není tím, čím je, což Sartre vysvětluje v jiných částech *Bytí a nicoty* a je to také vysvětleno v první kapitole této práce, shrnující Sartrovu filosofii). Z hlediska existence možného je tu o bytí v sobě konstatováno, že „nemůže být v potenci, ani nemůže mít potence. Bytí v sobě je to, co je v absolutní plnosti své identity. Bytí v sobě je v aktu. Mrak není déšť v potenci, je v sobě určitým množstvím vody, která je za určité teploty a určitého tlaku právě tím, čím je.“¹²⁵ Toto tvrzením nám přijde jako přitakání určitému objektivnímu tvaru reality v absenci bytí pro sebe. Sartre se dále vyjadřuje k vědeckému zkoumání, když říká: „Je naprosto pochopitelné, že vědecký pohled ve své snaze o odlidštěný svět dospívá k možnostem jakožto potencím a zbavuje se jich, jakmile je promění na čistě subjektivní výsledky našeho logického kalkulu a naší nevědomosti. První krok vědy je správný, možné se dostává na svět skrze lidskou realitu.“¹²⁶ Tuto pasáž lze interpretovat tak, že před lidskou realitou existuje svět ve své objektivitě jakožto čisté uskutečnění (ve významu aristotelské dvojice možnost-uskutečnění, na kterou Sartre také odkazuje). Sartrovi se však nelíbí, že věda převedla možné na „nějakou jednoduchou danost naší psychické subjektivity“¹²⁷. Sartre říká, že podobně jako negace vstupuje i možnost do světa jen prostřednictvím bytí pro sebe. Možnost však není to samé co čistá myšlenka možnosti. Myšlení by v sobě nemohlo obsahovat možnost, kdyby možnost neexistovala jako „objektivní struktura určitých bytí“¹²⁸ (tj. bytí pro sebe). Demonstruje poté rozdíl mezi možností a pouhou myšlenkou možnosti: „Řekneme-li však, že kentaur neexistuje, vůbec to neznamena, že je možný. Ani stvrzení, ani popření totiž nedokážou přisoudit představě rys možnosti.“¹²⁹ „Každé úsilí založit možné ze subjektivity, která by byla tím, čím je, a

¹²⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 144

¹²⁶ *tamtéž*

¹²⁷ *tamtéž*

¹²⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 145

¹²⁹ *tamtéž*

byla uzavřena do sebe, je zcela odsouzena k nezdaru... Možné je jen moment bytí pro sebe, který mu uniká z jeho vlastní povahy jako bytí pro sebe. Možné je novým aspektem nicování bytí v sobě v bytí pro sebe.¹³⁰ Sartre charakterizuje toto možné jako „konstitutivní nepřítomnost vědomí“¹³¹. Uvádí příklad žízňě, která dochází ke svému uskutečnění až teprve tehdy, když je uhašena. Do té doby je pouhou prázdnotou. „Možnost je pro vědomí žízňě vědomím pití. Koincidence se sebou však není možná, protože bytí pro sebe docílené realizací možného se mění ve svém bytí tak, že se stane bytím pro sebe s jiným horizontem sféry možného... Žízeň je svou možností právě když jí není.“¹³² Nakonec Sartre uzavírá: „Možné je to, co chybí bytí pro sebe k tomu, aby bylo sebou. Nelze proto říci, že je jakožto možnost... Nelze však ani říci, že možné je neznalost či nevědomí: nastiňuje hranice non-thetického (nekladoucího se, pozn.) vědomí sebe jakožto non-thetického vědomí.“¹³³

Ačkoliv jsou tyto Sartrovy teze obtížně pochopitelné a není jasné, zda je vůbec lze jednoznačně interpretovat, nezdá se nám, že by mohly sloužit jako opora pro Rortyho tvrzení, že rozlišení mezi faktem a hodnotou bylo uměle vytvořeno, aby se zamlžila skutečnost, že vedle normálního výzkumu jsou možné také alternativní popisy. To, co v uvedených pasážích Sartre vytýká vědě, se týká pouze jistého nepochopení specifické povahy možného. Abychom nebyli obviněni z přísnějšího přístupu k Rortyho myšlení, je třeba říci, že Sartre tím překračuje rámec svých kompetencí, neboť výzkum možného se u něho odehrává v čistě metafyzické rovině, v rámci výzkumu bytí pro sebe, a tudíž nemá s exaktní vědou nic společného.

V následujícím tvrzení Rorty směšuje Sartrovo přesvědčení o tom, že je to pouze člověk, který vnáší hodnoty do světa, a tudíž je za ně plně odpovědný, se svým vlastním stanoviskem o relativitě všech koncových slovníků, kterými popisujeme svět: „Představa o jediném správném popisu a vysvětlení reality, údajně obsažená v naší intuici o významu slova pravda, je pro Sartra pouze představou o popisu a vysvětlení, která nám byla vnucena tak hrubým způsobem, jako když nám spadne na nohu kámen... kdybychom mohli přeměnit poznání z něčeho diskurzivního, dosaženého kontinuálními úpravami myšlenek a slov, v něco tak nevyhnutelného, jako kdyby to bylo napsáno na nebesích, nebo jako když jsme přikováni pohledem, celí oněmělí, potom bychom už neměli odpovědnost za volbu mezi soupeřícími

¹³⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 146

¹³¹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 147

¹³² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 148

¹³³ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 149

idejemi a slovy, teoriemi a slovníky. Tento pokus zbavit se odpovědnosti popisuje Sartre jako pokus stát se věcí – stát se bytím v sobě. Ve vizích epistemologa nabývá tato nekoherentní představa o dosažení pravdy podoby nutnosti, a to buď logické nutnosti transcendentalisty, nebo fyzikální nutnosti vývojově se přizpůsobujícího epistemologa. Ze Sartrova pohledu je touha po nalezení takových nutností touhou zbavit se vlastní svobody k vybudování další alternativní teorie či slovníku.¹³⁴

Naráží tu na Sartrův pojem neupřímnosti (*mauvaise foi*), což je postoj, ve kterém si člověk namlouvá, že hodnoty, dle kterých se řídí, k němu přicházejí ze světa a on za ně tudíž nenesे odpovědnost a vlastně mu ani nezbyvá nic jiného než se jim podřídit. V rámci tohoto postoje se člověk snaží zbavit se své svobody (a tedy i drtivé odpovědnosti), kterou nese za své činy a která způsobuje, že je to on sám, kdo vkládá do světa hodnoty, je to člověk sám, kdo si stanovuje cíle, vůči nimž se okolní realita projeví jako mez, je to on sám, kdo si pro sebe interpretuje celý svět. Takový člověk se snaží o převod sebe sama z bytí pro sebe na bytí v sobě, z člověka na věc. Odpovědnost člověka za své činy a za své vnímání reality však nemůžeme směřovat s přesvědčením (zastávaným Rortym), že není možné objevit pravdu či dospět ve zkoumání k objektivním zákonitostem. Objektivním zákonitostem se všichni každý den podřizujeme, je však na nás, jak v rámci nich jednáme. Sartre mluví o hodnotách, nikoli o objektivních faktech přírodní reality.

Fenomén neupřímnosti (věnoval jsem se mu blíže ve své bakalářské práci při popisu Sartrova pojetí měšťáka) spadá do společenské roviny. Tento fenomén vychází z úzkosti člověka, který není schopen čelit tíži vlastní svobody a odpovědnosti. Člověk ochromený fenoménem neupřímnosti se snaží zakrýt fakt, že je to vždy on, kdo volí a kdo je tudíž odpovědný za své činy, tím, že se odvolává na jakési transcendentní hodnoty, přicházející ze světa, hodnoty, které však takto vnímá a interpretuje on sám. Nejedná se tu o záležitosti přírodovědného výzkumu ani o schopnost nalézt pravdu o přírodní realitě. Jedná se o konkrétní činy člověka na úrovni přirozeného světa, tj. mimo sféru exaktních věd. Vědec, který se ve svém každodenním bádání snaží objevit objektivní zákonitosti v oblasti chemie, fyziky, biologie apod., může být ve společenské rovině člověkem, který vůbec nepodléhá fenoménu neupřímnosti (*mauvaise foi*), nýbrž nese odpovědnost za své činy a nevymlouvá se na abstraktní hodnoty. Toto zmatení je u Rortyho způsobeno

¹³⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 375-6

nepochopením faktu, že přirozený a exaktně vědecký svět spolu nesouvisejí, že odpovědi na otázky týkající se objektivní reality světa nejsou odpověďmi na otázky týkající se prožívání a chování člověka.

Pokud chtěl Rorty postavit Sartra na svoji stranu a interpretovat ho způsobem, který odpovídá jeho stanoviskům, měl se opřít především o některé pasáže z prvního oddílu (Tělo jako bytí pro sebe: fakticita) druhé kapitoly třetího dílu *Bytí a nicoty*. Pasáže zde obsažené patří možná k těm nejrelativističtějším (ve smyslu všeobecného relativismu), které lze u Sartra najít. I tyto pasáže jsou však jen nejvyhraněnějším výrazem relativismu psychologického a chtějí demonstrovat fakt, že svět pro nás (tj. pro naše vnímání, přičemž nejsme schopni vystoupit kamsi mimo sami sebe a svůj úhel pohledu a způsob nazírání) je a vždy bude světem pro nás.

Sartre prohlašuje, že „poněvadž svět jest, nemůže být bez jednoznačné orientace ve vztahu ke mně.“¹³⁵ Odmítá pojem absolutní objektivity – „tento pojem... implikoval pustý svět, neboli svět bez lidí, což je rozpor, protože svět existuje pouze prostřednictvím lidské reality... Pojem objektivity, který měl nahradit bytí dogmatické pravdy v sobě čistým vztahem vzájemné shody mezi představami, se likviduje sám, je-li doveden do krajnosti.“¹³⁶ Ani tato pasáž však Rortymu nenahrává a není odmítavá vůči možnostem zkoumání přírodních věd, neboť se zde nemluví o neexistenci objektivity, nýbrž jakési absolutní objektivity (tj. objektivity, ze které je zcela vyloučen pozorovatel), přičemž Sartre dodává, že „další vývoj vědy ostatně nakonec tento pojem absolutní objektivity odmítl.“¹³⁷

Sartrův psychologický relativismus je tak integrálně včleněn do všech jeho úvah (které jsou navíc v této části *Bytí a nicoty* velmi silně prokládány příklady z exaktních věd), že v určitých pasážích nabývá charakteru všeobecného relativismu a nechává nás pochybovat, zda souznění, které v Sartrovi nachází Rorty, není přece jenom oprávněné. V uvedené části *Bytí a nicoty* Sartre tvrdí, že „hledisko čistého poznání je rozpor – existuje jen hledisko angažovaného poznání... Poznání může být jen angažovaným aktem v určitém hledisku, jímž jest poznávající.“¹³⁸ Na stejném místě pak také, že „pozorují-li prostým okem a pak v mikroskopu pohyb jednoho tělesa k druhému, bude se mi zdát stokrát rychlejší pod mikroskopem, neboť těleso se sice nepřiblížilo víc k druhému tělesu, k němuž se pohybuje, ale proběhlo za

¹³⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 368

¹³⁶ *tamtéž*

¹³⁷ *tamtéž*

¹³⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 369

stejnou dobu stokrát delší dráhu. Pojem rychlosti proto nic neznamena, není-li rychlostí ve vztahu k daným rozměrům pohybujících se těles. Jsme to však my, kdo rozhoduje o těchto rozměrech, jakmile se vynořujeme ve světě. Kdybychom o nich nerozhodli, vůbec by tu nebyly.¹³⁹ Sartre o těchto rozměrech tvrdí, že jsou relativní vzhledem k naší prvotní angažovanosti ve světě, což vysvětluje postulátem z teorie relativity, který tvrdí, že pokud jsme součástí určité vztažné soustavy, pokud jsme uvnitř, tak nemůžeme zjistit, zda se tato soustava pohybuje či nikoli. Sartre však poté jasně dodává, že „tato relativita však není relativismus: netýká se totiž poznání.“ Sartrovi jde o demonstraci faktu, že „člověk a svět jsou relativní bytí a principem jejich bytí je relace.“¹⁴⁰ Jedná se pouze o demonstraci faktu, že vědomí je bytostně ve světě, od prvopočátku se nachází uprostřed věcí – „být pro lidskou realitu značí být zde, být zde „na této židli“, zde „u tohoto stolu“, zde „na vrcholku hory“, se všemi rozměry a s orientací apod.“¹⁴¹ Z této pozice pak Sartre přichází s objasněním kontingence člověka a světa. Člověk tedy musí být vždy angažován v nějakém poznávajícím hledisku, neboť vždy se nachází v určité situaci, na určitém místě v realitě. Jelikož člověk není základem svého bytí a neexistuje ani žádný vědomý hybatel, který by mu jeho bytí a jeho situovanost určoval (svět - bytí v sobě je nevědomý a takéž kontingentní), je zcela kontingentní, že jest, a také, že jest na určitém místě, že se vynořil ve světě do určité situace. Bytí pro sebe, které se vynořilo uprostřed bytí v sobě, na určitém místě, však v sobě stále nese toto bytí v sobě (znicované vynořením se bytí pro sebe), a tím si s sebou nese i onu původní kontingenci týkající se jeho vzniku.

Sartrovy úvahy vypadající původně jako zpochybnění možnosti objektivního vědeckého zkoumání tak nakonec slouží jako objasnění metafyzického postulátu o kontingenci situovanosti bytí pro sebe. Sartre dále mluví o řádu věcí světa, který je nutný v tom smyslu, že „je absolutně nutné, aby se mi svět jevil jako řád“¹⁴², vzhledem ke své specifické situovanosti však „tímto řádem jsem ovšem já sám“¹⁴³, a jelikož principem vztahu člověka a světa je všeprostopující kontingence, není zde

¹³⁹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 368-9

¹⁴⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 369

¹⁴¹ *tamtéž*

¹⁴² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 370

¹⁴³ *tamtéž*

místo pro nutnost v podobě boží mysli, a tudíž „je...naprosto kontingentní, že jest právě tento řád.“¹⁴⁴.

Sartre tedy neodmítá existenci objektivní reality, neboť to je právě ona realita, ve které se vynoří bytí v sobě, avšak tato realita je kontingentní. Na tuto realitu se však nikdy nemůžeme dívat objektivně, tak jak jest, a naše kritéria pro její zkoumání jsou vždy našimi kritérii. To však neznamená, že nezkoumáme něco, co jest objektivně, neboť nejsme základem ani sebe sama, ani světa (bytí v sobě). Řád, jako který se mi jeví realita, je naším řádem. Je to však pouze naše konstrukce řádu reality, která jest objektivní a existující i bez nás. Jak uvidíme v následující kapitole, Sartre, na rozdíl od Rortyho, zcela uznává distinkci mezi subjektivním a objektivním, mezi naší psychologickou realitou a objektivní realitou světa. Jedním z nejdůležitějších aspektů Rortyho myšlení je naopak naprosté odmítnutí existence těchto distinkcí.

V kapitole Filosofie bez zrcadel, poslední kapitole díla Filosofie a zrcadlo přírody, jsme tedy mohli být svědky neúspěšného pokusu Richarda Rortyho interpretovat Jeana Paula Sartra jako jednoho z myslitelů tzv. zušlechťující filosofie, přestože v určitých aspektech raný Sartre skutečně vykazuje značnou příbuznost s Rortyho myšlením. V poznámce pod čarou na jednom místě Filosofie bez zrcadel však Rorty přeci jen přichází s částečnou kritikou Sartra, konkrétně jeho slavného postulátu o existenci předcházející esenci. Tato kritika vypovídá o odlišnosti (již zmíněné v předchozí podkapitole) mezi Sartrovým a Rortyho odmítnutím podstaty a taktéž o Rortyho nepřesné znalosti Sartrova díla. Rorty Sartrovi vytýká následující: „Bylo by šťastné, kdyby Sartre doplnil svůj postřeh, že člověk je bytím, jehož podstatou je, že nemá žádné podstaty, tvrzením, že to platí také pro všechna ostatní bytí. Pokud není tento dodatek učiněn, jeví se Sartre jako někdo, kdo trvá na starém, dobrém metafyzickém rozlišení mezi duchem a hmotou (duchem a přírodou), pouze v jiných termínech, spíše než jako ten, který jednoduše tvrdí, že člověk má vždy svobodu vybrat si nové popisy (mezi jinými věcmi i pro sebe sama).“¹⁴⁵

V Existencialismus je humanismus však Sartre jasně říká následující: „Ateistický existencialismus, který zastávám já...Prohlašuje, že když Bůh neexistuje, pak je přinejmenším jedna bytost, u níž existence předchází esenci, bytost, která existuje dříve, než by mohla být definována jakýmkoliv konceptem, a že touto bytostí je

¹⁴⁴ *tamtéž*

¹⁴⁵ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, poznámka pod čarou, str. 361-362

člověk...“¹⁴⁶ Sartre tedy říká „přinejmenším jedna bytost“, což je onen dodatek, který Rortymu v tomto Sartrově tvrzení chybí.

Sartrovi však jde v odmítnutí podstaty člověka o něco jiného než Rortymu. Rorty v Sartrově slavném postulátu vidí příbuznost se svým odmítnutím představy, že člověk má podstatu, která objevuje jiné podstaty. Proto Sartrovi vyčítá, že ke svému postulátu nepřipojil dodatek, že také všechna ostatní bytí nemají podstatu. Takový dodatek by však byl v rámci tohoto Sartrova tvrzení nesmyslný, neboť člověk jakožto bytí pro sebe, se právě liší od bytí v sobě tím, že si sám neustále tvoří svoji podstatu, a tudíž je svobodný. Bytí v sobě má právě hutnou neprůhlednou existenci, má pevně dané to, čím je, má tudíž svoji podstatu¹⁴⁷. Nemůžeme však Sartra obviňovat z toho, že setrvává ve „starém dobrém metafyzickém rozlišení mezi duchem a hmotou (duchem a přírodou)“. Nemůžeme Sartrovi dvojici bytí pro sebe a bytí v sobě ztotožnit například s Descartesovým protikladem mezi *res cogitans* a *res extensa*. Sartre jasně říká, že „neexistuje na jedné straně bytí pro sebe a na druhé straně svět jako dva uzavřené celky, mezi nimiž je pak nutné hledat spojení. Bytí pro sebe je totiž samo od sebe vztahem ke světu... bytí pro sebe je ve světě, vědomí je vědomím o světě...“¹⁴⁸. To souvisí s výše zmíněnou Sartrovou konstrukcí, že bytí pro sebe vlastně není bytím, nýbrž je nicotou, musí se realizovat ve světě, aby vůbec mohlo být. Vztah k bytí v sobě je bytostnou strukturou bytí pro sebe. Bytí pro sebe nemůže existovat jako samostatná entita, tj. bez realizace skrze bytí v sobě, a tudíž ani nemůžeme mluvit o dvou odlišných entitách.

V následující podkapitole se více zaměříme na Rortyho odmítnutí možnosti objektivního vědeckého zkoumání. Uvidíme, že Sartre, ač v žádném svém období nepatřil ke scientisticky orientovaným myslitelům, nesdílí toto Rortyho odmítnutí. V následujícím textu definitivně vyjasníme Sartrovo stanovisko ohledně existence objektivního tvaru reality jako takové.

¹⁴⁶ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 15

V originále: „L'existentialisme athée, que je représente... Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme...“ Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, str. 21

¹⁴⁷ viz podkapitoly Stručné shrnutí filosofie raného Sartra: Sartrův psychologický relativismus a Rorty a Sartre ve společném filosofickém proudu?

¹⁴⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 367

II. d) Možnosti vědeckého poznání

II. d) 1. Vytvářet a objevovat – sociální konstrukt vs. objektivní realita

Pro Rortyho je charakteristické směšování sféry hodnot a sféry objektivních faktů. Vědomé stavy naší mysli se dle Rortyho zásadně odehrávají v jazyce. Ten je nahodile vzniklou entitou, sociálním konstruktem, kterým nelze poznávat svět tak, jak je sám o sobě. Z tohoto důvodu ani naše mysl nemůže proniknout k čemusi, co je skutečnou, objektivní, mimojazykovou realitou. U Rortyho se tak stírá rozdíl mezi vytvářením a objevováním, subjektivním a objektivním a tím také rozdíl mezi přírodními a společenskými vědami, a dokonce i rozdíl mezi vědou a jakoukoli jinou lidskou činností, která poskytuje určitý popis světa. Významy slov „objevovat“ a „vynalézat“ nejsou v Rortyho myšlení odlišné. Naopak, Rorty považuje rozdíl, který vnímáme mezi těmito slovy, za nesmyslný. A pokud tedy žádná lidská činnost nemůže dospět k objektivnějším poznatkům než jiná, pak neexistuje jiné kritérium pro její posouzení než užitečnost, tj. přínos pro společnost. Pro Rortyho tudíž neexistuje důvod si myslet, že existuje nějaký zásadní rozdíl mezi zkoumáním např. v oblasti morálky a v oblasti přírodních věd, neboť není nic objektivního, k čemu by se pokrok v těchto oblastech mohl blížit. Hovořit o tom, že výsledky zkoumání, ke kterému došla např. fyzika, jsou objektivní, zatímco jiné oblasti se věnují něčemu, co je pouze subjektivní či, přinejlepším, intersubjektivní, je dle Rortyho zásadní chybou. Jelikož neexistuje distinkce mezi objektivním a subjektivním, pak můžeme pouze hovořit o tom, že fyzika se zabývá např. délkou světelných vln, zatímco jiné obory něčím jiným¹⁴⁹.

Pokud máme pocit, že některá přesvědčení lze zcela jasně empiricky dokázat, zatímco jiná nikoli, tak rozdíl nespočívá v objektivitě přesvědčení prvních a subjektivitě či intersubjektivitě přesvědčení druhých, nýbrž pouze v míře obtížnosti, s jakou je možné dosáhnout konsenzu v rámci společenství. „Říci, že hodnoty jsou subjektivnější než fakta, znamená pouze říci, že je obtížnější dosáhnout shody o tom, které věci jsou ohavné či které činy zlé, než o tom, které věci jsou pravouhlé.“¹⁵⁰

¹⁴⁹ srov. Richard Rorty, *The Continuity Between the Enlightenment and „Postmodernism“*. *What's Left of Enlightenment. A Postmodern Question*, str. 25-26
Richard Rorty, *Introduction: Relativism: Finding and Making. Philosophy and Social Hope*, str. xxv

Richard Rorty, *Objektivita hodnot. Filozofické orchidey*, str. 156

¹⁵⁰ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 50-51

Dokázat pravý opak těchto Rortyho tvrzení však není nijak obtížné. Pokud porušíme určitý morální zákon či společenskou normu, a to i takovou, která je v té které společnosti spojena s určitou sankcí, dojde ke dvěma důsledkům, které jsou odlišné od důsledků porušení přírodního zákona. Zaprvé, porušit takovou normu bude možné. Zadruhé, ze strany společnosti nedojde k reakci, pokud nebude nikdo, kdo by na náš čin upozornil. I v případě, že se ze strany společnosti dostaví negativní reakce a sankce, nebude porušení této společenské normy zcela identicky trestáno u všech jednotlivců (sankce se pohybují v určitých mezích a jsou na posouzení jiné lidské bytosti k tomu určeny). Platnost takové normy je zároveň proměnlivá v prostoru a čase, neboť sama norma byla vynalezena lidmi v určitém společenství, v určité době a jako taková může být změněna či zrušena. Byla zkonstruována v rámci daného společenství, je tedy sociálním konstruktem. Pokud se pokusíme porušit fyzikální zákon (např. budeme se pokoušet létat pouze za pomoci vlastního těla či dohlédnout pouhým okem z francouzských břehů na americké pobřeží), vůbec se nám to nezdaří. Napříč kulturami a epochami skončí takové snažení vždy neúspěchem. A to je právě onen rozdíl mezi sociálním konstruktem vytvořeným člověkem a objektivními zákonitostmi přírodní reality. Zákony vyplývající ze společenské, tj. hodnotové, sféry jsou relativní, neboť je možné je porušit a případná reakce přijde pouze ze strany těch, kteří takový zákon vyznávají a kteří jeho porušení zaznamenali. Přírodní zákonitosti ani porušit nelze. Jestliže použijeme technické pomůcky a vynálezy, konáme opět v souladu s těmito zákony, neboť vytvoření vynálezů muselo korespondovat s vnitřní, na člověku nezávislou, povahou skutečnosti. Jestliže by tomu tak nebylo, nemohly by fungovat.

Sociální konstrukty jsou oproti přírodním zákonům předmětem konsenzu a v realitě jim nic neodpovídá. V tom spočívá objektivita fyzikálních zákonů a subjektivita hodnot a norem vytvořených lidmi. Pokud by byla špatně vypočítána nosnost mostu, dojde k jeho zhroucení. Existuje pouze jeden správný výsledek, určující, co vydrží takový a takový materiál za takových a takových podmínek. Všechny ostatní výpočty jsou špatné. Oproti tomu společenské normy jsou odlišné v různých kulturách a mění se v průběhu času, aniž by bylo možné zcela jednoznačně říci, které jsou špatné a které dobré. Všechny naše soudy totiž budou kulturně vázané. Bude-li však most špatně postaven, zřítí se v každé kultuře.

Vezmeme-li v úvahu Rortyho názory, nepřekvapí nás, že je mu trnem v oku jistá privilegovanost a úcta, které se v našem typu společnosti těší exaktní vědy. Mnohé

Rortyho úvahy, nacházející se napříč jeho dílem, jsou explicitním útokem na společenský obraz a postavení exaktních věd. Tato skutečnost je poměrně paradoxní s ohledem na fakt, že Rorty původně vzešel z analytické filosofie, která je známá svým scientismem. Její přesvědčení, že problémy vztahu člověka a světa jsou ve skutečnosti problémy ve vztahu člověka a jeho jazyka, si však Rorty ponechal. Vinu za tento paradox však zřejmě nenese Rortyho myšlení, nýbrž spíše jistá nekoherence mezi charakteristickými znaky analytické filosofie. Není zde však naší ambicí se analýzou tohoto filosofického směru zabývat.

Joseph Rouse poukazuje na skutečnost, že stoupenci pragmatické tradice jako John Dewey či Willard van Orman Quine zastávali názor, že filosofie by měla napodobovat a následovat vědu, že filosofie splývá s vědou, je její součástí. Rorty vnesl do této tradice zcela nové a kontroverzní postoje, rozvinul debatu s tzv. vědeckým realismem o představě vědecké objektivitě. Za nejjasněji formulované krédo vědeckého realismu můžeme dle Rouse považovat tvrzení, že věda často uspívá v rozvíjení teorií, které jsou pravdivé ve specificky filosofickém smyslu korespondence obsahu lingvistických vyjádření se způsobem, jakým je svět sám o sobě, nezávisle na lidských představách. To, co Rorty kritizuje, je především ona touha po objektivitě, která se nachází v jádru všech postojů označovaných jako vědecký realismus. Dle Rortyho je touha po objektivitě (a realitě) nechotou spokojit se s těmi nejlepšími přesvědčeními a důvody, které my, chybující lidé, můžeme pomocí největšího úsilí shromáždit. Místo toho dle Rortyho realisté a jim podobní, kteří touží po objektivitě, touží po nějaké větší garanci, že jsme opravdu na správné cestě, že naše teorie a metody nejsou pouze tím nejlepším, čeho můžeme jako lidé dosáhnout, ale že jsou objektivně platné a korespondují s realitou tak, jak je, nezávisle na člověku. Tak jako moralisté hledají jakousi přirozenou či božskou autoritu pro své zásady, filosofové vědy hledají nějaký transcendentní základ pro autoritu vědy. Věda, jak si ji realisté představují, se snaží o něco většího a spolehlivějšího než jiné lidské aktivity.¹⁵¹

Rorty neshledává ani druhový ani kvalitativní rozdíl mezi výroky etiky a fyziky. Když etika formuluje své výroky, které vyjadřují to, co má být, nejedná se o výroky jiného typu co do pravdivosti, pokud je porovnáme např. s fyzikálními výroky o gravitaci. Žádná z těchto oblastí - fyzika ani etika, gravitační zákony ani morální

¹⁵¹ Joseph Rouse, *From Realism or Antirealism to Science as Solidarity*, str. 81-82

zákony – nevyjadřuje dle Rortyho nic, co by korespondovalo s objektivním stavem reality. „Žádný objekt zvaný „gravitace“, na který by se korespondence vztahovala, neexistuje tak, jako neexistuje žádný objekt zvaný „to, co má být“, který bychom měli respektovat. Oba dva výroky mají svůj smysl a význam jako součásti rozsáhlého souhrnu názorů na to, jak bychom měli žít, anebo jak bychom měli rozumět dění kolem nás.“¹⁵²

Rorty přichází s tezí, že ve společnosti, která započala v době osvícenství, nahradila exaktní věda Boha a vědci vystřídali kněze v jejich funkci prostředníka mezi obyčejnými lidmi a mimolidskou realitou: „Obavy o „poznávací status“ a „objektivitu“ jsou charakteristické pro sekularizovanou kulturu, v níž vědec nahradil kněze... Bez ohledu na to, jaký postoj k sekularizaci zastáváme, bylo chybou pokoušet se učinit z přírodních vědců nový typ kněží, kteří zprostředkovávají spojení mezi lidským a mimolidským.“¹⁵³

Rorty kritizuje představu intelektuála, která dle něho pochází od Platóna, jako někoho, kdo je v bezprostředním spojení se skutečnou povahou věcí, tj. nikoli skrze názory svého společenství. Tuto ideu dle Rortyho Platón rozvinul „pomocí distinkcí mezi věděním a míněním a mezi zdáním a skutečností... V osvícenství se tato představa stala konkrétnější s přijetím newtonovského fyzikálního vědce jako modelu intelektuála.“¹⁵⁴

Přesvědčení, které Rorty opakuje v různých spisech, tj. že vědec nahradil kněze a víra v „Pravdu“ víru v Boha, je mylné, neboť je srovnáváno nesrovnatelné. Působení kněží a víry se odehrává v čistě psychologické rovině, zatímco exaktní věda vytváří produkty, které člověku usnadňují život v rámci fyzikální reality. Působení kněží nemá žádný vliv na fyzikální realitu, odehrává se pouze v myslích lidí. Náš přístup není v tomto ohledu hodnotící, neboť vyznáváme stejnou dignitu různých forem popisu světa a uznáváme jejich schopnost naplnit smyslem lidský život. Poukazujeme pouze na skutečnost, že v formulaci následnosti – vědec nahradil kněze, je nesmyslná, neboť směšuje rozdílné sféry působení. Rorty při této formulaci naráží na onu interpretaci, několikrát se objevující v jeho spisech, že osvícenství nahradilo víru v Boha vírou v Rozum. Takové tvrzení samozřejmě má své

¹⁵² Richard Rorty, *Objektivita hodnot. Filozofické orchidey*, str. 168-169

¹⁵³ Richard Rorty, *Science as Solidarity. Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 35, 37

¹⁵⁴ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 22

opodstatnění z hlediska dějin idejí, nelze z něj však vyvozovat, že vědci dnes činí ten druh činnosti, který dříve činili kněží, neboť se pohybují ve zcela odlišných sférách popisu světa. Toto Rortyho přesvědčení je pouze další demonstrací jeho neschopnosti respektovat vzájemnou nezaměnitelnost jednotlivých způsobů poznání.

Dle Rortyho se v naší kultuře musí humanitní vědci (filosofové, historikové, teologové či literární kritici) obávat, zda jsou dostatečně „vědeckí“, neboť pojmy věda (myšleno ta exaktní), racionalita, objektivita a pravda jsou spolu svázány – „na vědu se pohlíží tak, že poskytuje „tvrdou“, „objektivní“ pravdu: pravdu jako korespondenci s realitou, jediný typ pravdy, který si zaslouží to jméno“¹⁵⁵. Kdyby Rorty chápal rozdíl mezi přírodními, formálními a společenskými vědami, věděl by, že postuluje neexistující problém. Již bylo vysvětleno, že mezi exaktními a společenskými vědami existuje rozdíl v jistotě dosahovaných výsledků nikoli proto, že by humanitní vědy byly čímsi méně důstojným než vědy exaktní, nýbrž proto, že je odlišný předmět jejich bádání. Zkoumání lidské společnosti a různých jejích aspektů, výzkum chování a prožívání člověka apod. jednoduše neumožňuje docházet ke stejnému typu výsledků jako zkoumání přírodní (fyzikální, chemické, biologické) a jiné, člověkem nevytvořené reality. S důstojností tento rozdíl nemá co dělat. Jelikož společenšší a exaktní vědci ani nepoužívají stejné metody, ani nepíší svá pojednání stejným způsobem, je Rortyho kritika, že v naší kultuře se humanitní vědci musí obávat, zda se dostatečně podobají vědcům přírodním, zcela neodůvodněná.

Rorty nejenom že nerespektuje rozdíly mezi exaktními a společenskými vědami, nýbrž nerespektuje ani rozdíly mezi vědeckými a mimovědeckými formami poznání (z nichž některé jsou pro své protagonisty především formou sebevyjádření a poznání sebe sama). Jedno z nejkontroverznějších Rortyho vyjádření na adresu vědy a zároveň výrazné potvrzení Rortyho všeobecného relativismu se nachází v pasáži, kde vědu označuje za jeden ze žánrů literatury: „Pragmatismus... nestaví Vědu jako idol, aby vyplnil místo, které kdysi zaujímal Bůh... Nahlíží na vědu jako na jeden z literárních žánrů – anebo nahlíží na literaturu a umění jako na zkoumání, které se nachází na stejném základě jako to vědecké. Tudíž nepovažuje etiku za více „relativní“ či „subjektivní“ než vědeckou teorii, ani ji nepotřebuje činit více „vědeckou“. Fyzika je způsob, jak se pokoušíme vyrovnat s různými stránkami

¹⁵⁵ Richard Rorty, *Science as Solidarity. Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 35

světa, etika je způsob, jak se vyrovnat s jinými. Matematika pomáhá fyzice v její práci, literatura a umění pomáhají etice s tou její. Některá z těchto zkoumání přicházejí s tvrzeními, jiná s příběhy, některá s malbami. Která tvrzení máme prosazovat, na které obrazy se dívat a kterým příběhům naslouchat, které interpretovat a znovu vyprávět, to vše jsou otázky o tom, co nám pomůže získat to, co chceme (nebo o tom, co bychom měli chtít).¹⁵⁶

II. d) 2. Užitečnost versus objektivita a problém zakotvení člověka ve světě

Jelikož je pro Rortyho vše sociální konstrukcí – atomy i lidská práva, nejsou naše teorie ničím jiným než pouze vyhovující fikcí, souborem vět používaném v jistém společenství. V tom případě je jediným kritériem, proč upřednostnit jednu teorii před druhou či výzkum jedné oblasti před výzkumem jiné, užitečnost – tj. schopnost naplňovat cíle, které jsme si stanovili.¹⁵⁷ Tyto úvahy pak Rortyho vedou k tomu, aby při analýze motivů vědeckého bádání činil rozdíl mezi objektivitou a solidaritou. Vědecké pozici, kterou nazývá realismem, přisuzuje upřednostnění touhy po transcendentní objektivitě před touhou být prostřednictvím svého bádání solidární se svým společenstvím. „Realista“ dle Rortyho považuje za cíl vědeckého bádání zjistit pravdu, která je korespondencí s realitou, se způsobem, jak jsou věci samy o sobě. Stoupenci pragmatismu chtějí naopak redukovat objektivitu na solidaritu a pravdu považují ve shodě s Williamem Jamesem za něco, „v co je pro nás dobré věřit... Pro stoupence pragmatismu není touha po objektivitě touhou uniknout omezením našeho společenství, ale jednoduše touhou po natolik intersubjektivní dohodě, jaká jen bude možná“¹⁵⁸, pravda je pak „konsenzem v rámci společenství spíše než vztahem k mimolidské realitě“¹⁵⁹. Rorty staví solidaritu a objektivitu do přímého protikladu, když si pokládá otázku, „zda bychom měli toužit po objektivitě či po solidaritě“¹⁶⁰. Můžeme Rortymu odpovědět, že tato disjunkce není nutná, protože skrze touhu po objektivitě můžeme být solidární se svým společenstvím. V přírodních vědách

¹⁵⁶ Richard Rorty, *Introduction: Pragmatism and Philosophy, Consequences of Pragmatism*, str. xliii

¹⁵⁷ Richard Rorty, *Ethics without Principles. Philosophy and Social Hope*, str. 85-86

¹⁵⁸ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 22, 23

¹⁵⁹ *tamtéž*, v poznámce pod čarou

¹⁶⁰ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 24

například existuje rozlišení mezi tzv. základním a aplikovaným výzkumem. Definice těchto výzkumů jsou následující:

„ - Základní (badatelský) výzkum: experimentální nebo teoretické práce, které jsou v první řadě zaměřeny na získávání nových poznatků o nejzákladnějších příčinách jevů (fenoménů) a pozorovatelných skutečností, aniž by se však zabývaly otázkami užití a vyžití těchto poznatků.

- Aplikovaný (cílený) výzkum: experimentální a teoretické práce k získání nových poznatků, ale zcela jednoznačně zaměřených na specifické, konkrétní, předem stanovené cíle využití.“¹⁶¹

Základní výzkum se tedy dle Rortyho způsobu uvažování zabývá primárně objevováním objektivní reality, tak jak jest sama o sobě, bez ohledu na pragmatické využití ve prospěch společností. Rozdíl mezi základním a aplikovaným výzkumem je tedy v rámci Rortyho logiky přesně toho druhu jako rozdíl mezi solidaritou a objektivitou. Jelikož ohled na solidaritu se společstvím má pouze výzkum aplikovaný, měli bychom tedy provozovat pouze tento výzkum a opustit výzkum základní jako marnou touhu po hledání vnitřní povahy reality. Nesnáz spočívá v tom, že z tohoto základního výzkumu nakonec mohou vycházet právě ty nejprospěšnější a nejužitečnější výsledky - např. vynalezení účinnějších léků proti viru HIV – a výzkum aplikovaný by bez něho ani nemohl samostatně existovat, neboť od něj přebírá poznatky a metody.

Výjimečné postavení vědy a techniky v hodnotovém žebříčku moderní civilizace, které Rorty kritizuje, má své hluboké oprávnění. Hagen Schulze ve svém díle *Stát a národ v evropských dějinách* vysvětluje, že podle vývoje z osmnáctého a první poloviny devatenáctého století by bylo možné se domnívat, že narůstající masová bída – pauperismus „se Evropě stane neodvratným osudem a sociální hrozbou ohrožující její budoucnost“¹⁶². Tvrdí, že „tento vývoj mohl skončit naprostou katastrofou... příčinou, proč Evropu tenkrát nezachvátil katastrofální hladomor, jaký o půldruha století později postihl oblasti třetího světa, byla skutečnost, že současně se rozbíhal proces převratných hospodářských změn, kterému obvykle říkáme průmyslová revoluce. Uvedený pojem je nade vše pochybnost zavádějícím označením, jakkoliv je zcela zřejmé, že k radikálnímu zvratu skutečně došlo.

¹⁶¹ <http://www.vyzkum.cz/FrontClanek.aspx?idsekce=932>, *Základní pojmy výzkumu a vývoje v OECD a EU*, 21.10. 2010

¹⁶² Hagen Schulze, *Stát a národ v evropských dějinách*, str. 144

Veškerá práce doposud závisela na výkonu lidských svalů, na tažné síle zvířat či na přírodních zdrojích kinetické energie, jakými byla voda či vítr. Novinkou se stalo zavádění strojů, jež zastávaly stále více pracovních činností, a to při nesrovnatelně vyšších výkonech. K využívání nerostného bohatství se přistupovalo na zcela novém základě – rozvíjela se masová těžba, zpracování a využívání uhlí a železa, k nimž později přibyla ještě ropa. . . . Intelaktuální potenciál vědy se spojil s intelektuálním potenciálem průmyslu a inovace již nevznikaly metodou pokusu a omylu v dílnách šikovných a zručných řemeslníků, nýbrž byly důsledkem abstraktních úvah a výpočtů prováděných v kancelářích či laboratořích.¹⁶³

Rortyho přesvědčení, že „bychom měli o lidském pokroku přemýšlet jako o něčem, co umožňuje lidem dělat zajímavější věci a být zajímavějšími lidmi, nikoli směřovat k místu, které bylo nějakým způsobem pro lidstvo předem připraveno“¹⁶⁴, považujeme proto za jistou formu luxusu, umožněnou současnému členovi západní civilizace, který ignoruje onen historický fakt, že to nejdůležitější na technologickém a přírodovědném pokroku nejsou ony vynálezy, které nám umožní dělat zajímavé věci a být zajímavými lidmi, avšak ty, které, např. v oblasti zemědělství, zajistily, že v rámci tzv. rozvinutého světa (tj. západního civilizačního okruhu) již neexistují hladomory a s nimi spojené hladové bouře, stejně jako pokrok v oblasti medicíny zajistil, že se již neumírá na onemocnění, která dnes považujeme za triviální.

Dle Rortyho přesvědčení o neexistenci korespondence lidských objevů s realitou bychom však mohli docházet k absurdním závěrům, že například moderní teorie o virech a bakteriích jako příčinách nemocí není o nic blíže k realitě než vysvětlení magické medicíny o působení zlých duchů. Kdyby tomu tak bylo, zřejmě by neexistoval onen fatální rozdíl v účinnosti mezi jedním a druhým vysvětlením. To však pro Rortyho není argument, neboť Rorty tvrdí, že z hlediska realismu „je nejčastěji uváděným faktem, že se věda osvědčila, měla úspěch – umožňuje nám léčit choroby, vyhazovat do povětří města a podobně. Realisté se ptají, jak by toto bylo možné, kdyby určitá vědecká tvrzení nekorespondovala se způsobem, jak jsou věci samy o sobě. A stoupenci pragmatismu odpovídají – jak může takové tvrzení platit jako vysvětlení? Jaké další specifikace této korespondence je možné uvést, aby

¹⁶³ Hagen Schulze, *Stát a národ v evropských dějinách*, str. 142

¹⁶⁴ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 27-28

toto vysvětlení bylo lepší než „uspávací síla“ (vysvětlení Molierova doktora, proč opium uspává lidi)? Co tedy v tomto případě koresponduje s mikrostrukturou opia? Jaká je mikrostruktura „korespondence“?¹⁶⁵

Stejně tak na jiném místě označuje Rorty otázku - Čím to je, že věda měla takový úspěch? - za špatně položenou a ta jako taková musí plodit špatné odpovědi, přičemž „různé špatné odpovědi na tyto špatné otázky jsou variacemi na jednu okouzující, ale nezpeněžitelnou metaforu: totiž, že Nová Věda objevila jazyk, který používá sama příroda.“¹⁶⁶ Vyrovnat se s problémem tím, že řekneme, že otázka je špatně položena, že se o problém vůbec nejedná a podobně, je pouze snahou se problému vyhnout. Otázka, proč měla moderní věda tak velký úspěch, vůbec není špatně položena. Úspěchy vědy však příliš nezapadají do teorií, které se nám snaží sugestivně vnutit představu, že neexistuje žádná skutečná tvář reality, ke které by bylo možné proniknout. Pokud však taková tvář neexistuje, musíme se ptát, jak je možné, že s některými objevenými postupy bylo možné vytvořit v průběhu uplynulých dvou staletí ohromující technické vynálezy, zatímco s jinými nikoli. Jestliže naše vnímání reality spočívá v jazyce a my k realitě nepronikáme, neboť ani žádná objektivně existující není, jak je možné, že pomocí některých konkrétních postupů bylo možné např. vzlétnout, zatímco ostatní dlouhodobě selhávaly?

Rortyho teorie o povaze reality a možnosti jejího objevování se nám jeví jako jedna z těch teorií, které kritizuje Popper (např. marxismus či Freudovo učení) a které se vyznačují tím, že mají v sobě zabudovaný jistý mechanismus, který je činí imunními vůči jakékoli kritice. Seriózní je dle Poppera pouze taková teorie, která je vyvratitelná. Teorie, která se umí „vyvléci“ z jakékoli kritiky, je teorií, kterou nemůžeme brát vážně. A Rortyho popis neexistence objektivního tvaru reality se vyznačuje právě takovou imunitou a „neprůstřelností“, neboť Rorty na jakoukoli kritiku může říci, že -

- on vůbec žádnou teorii, která by byla pozitivní, konstruktivní, a tudíž určená k možnosti kritiky, neformuluje,
- naše argumenty jsou vedeny v rámci kulturně vázaného koncového slovníku, který on považuje za zastaralý a odmítá si ho od nás nechat vnutit, a tudíž -

¹⁶⁵ Richard Rorty, *Introduction: Pragmatism and Philosophy, Consequences of Pragmatism*, str. xxiv-xxv

¹⁶⁶ Richard Rorty, *Method, Social Science, and Social Hope. Consequences of Pragmatism*, str. 191-192

- samotné naše otázky jsou špatně položeny, ve skutečnosti nedávají žádný smysl, a proto mohou plodit pouze špatné odpovědi.

Proti Rortyho tvrzením můžeme postavit také Darwinovou teorii a teorii přirozeného světa. Rorty vyjadřuje svůj souhlas s Putnamovým zamítnutím argumentu, že s ohledem na Darwinovu teorii evoluce můžeme říci, že jsme se vyvinuli tak, že jsme schopni objevovat realitu, tj. dosahovat pravdy jako reprezentace skutečnosti.¹⁶⁷ Je škoda, že oba filosofové tuto představu zavrhnou, protože je zcela praktická a logická. Lidské smysly a lidský rozum jsou utvořeny tak, aby odrážely realitu, která je obklopuje, protože se vyvinuly v průběhu evoluce právě obklopeny přírodní skutečností, kterou zkoumají. Můžeme souhlasit s Ivanem Blechou, že „být objektivně je nutně jeden ze způsobů, jak vůbec být.“¹⁶⁸ Bylo by totiž nepochopitelné, aby se lidské poznávací schopnosti utvořily tak, že nejsou schopny správně zobrazovat a uchopovat realitu (přírodní skutečnost), v rámci které se vyvinuly a která je vždy obklopovala. Evoluce funguje tak, že přežívají druhy, které jsou schopny se co nejlépe adaptovat na své životní prostředí. Člověk dokázal v evolučním vývoji uspět právě pro tuto svoji schopnost. A zcela samozřejmým předpokladem adaptace na prostředí je přeci schopnost vnímat ho přesně takové, jaké je. To, co z přírodní reality vnímáme, musí být tak, jak to vnímáme, jinak bychom těžko přežili.

Pokud člověk vnímá svět pouze v rámci jazyka a jazyk svět pro člověka zásadně proměňuje, je na místě se ptát, zda takovou funkci byly schopny zastávat i ony skřeky a posunky, první primitivní náznaky řeči bez jakékoli ustálené gramatiky, které lidstvo používalo po mnohem delší dobu, než trvá civilizace jako taková, po dobu, v rámci které se lidé ukázali jako druh schopný nejlépe se adaptovat, přežít, rozšířit se po celé planetě a ovládnout ji.

Stejně tak malé dítě, které je, řečeno Sartrovými slovy „vrženo do světa“ a začíná svůj životní projekt, zcela určitě nevnímá prvotně realitu skrze soubory slov, kulturně vázané koncové slovníky a jiné sociální konstrukty, nýbrž má k ní mnohem bezprostřednější vztah, než je ten lingvistický. Osvojení jazyka přichází až později a je dítěti v podstatě vnuceno jako určitý soubor forem, skrze které musí vyjadřovat

¹⁶⁷ Richard Rorty, *Hilary Putnam and Relativist Menace. Truth and Progress, Philosophical Papers, Volume 3*, str. 59

¹⁶⁸ Ivan Blecha, *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, str. 63

svá předsvědčení a touhy, aby mohlo s ostatními důstojně komunikovat.

Problematice jazyka se však budeme více věnovat v samostatné podkapitole.

Rortyho postoj k jakémukoli lidskému přesvědčení, jak ho shrnuje Michael Williams, je, že „nic není imunní před revizí“¹⁶⁹. Je třeba uznat, že toto stanovisko má sice oporu ve vývoji vědeckého bádání ve dvacátém století, není však oprávněním k negaci objektivitu či převodu objektivitu na intersubjektivitu. Skutečnost, že stále nejsme schopni formulovat dokonalá a provždy platná pravidla a popisy přírodní reality tak, jak jest sama o sobě, není argumentem pro názor, že žádná taková realita není. Jedná se, jak již bylo jednou zdůrazněno, pouze o důkaz nedokonalosti našich kognitivních schopností. Jestliže je nutné předělávat naše vědecké popisy světa, je poněkud bizarní předpokládat, že chyba je na straně zkoumaného světa (tj. že neexistuje v konečném a na člověku nezávislém tvaru). Mnohem racionálnější je předpokládat, že chyba je na straně našich kognitivních schopností, na straně našeho nedokonalého způsobu myšlení, způsobu pozorování, metodologie apod.

Pro Rortyho je jediným zdůvodněním jakéhokoli, a tedy i exaktně vědeckého bádání, konsenzus komunity, která je pro toto zkoumání relevantní. Dle Guttinga však Rorty zastává zavádějící stanovisko, neboť zaměňuje konsenzus za zdůvodnění. Ve skutečnosti je totiž konsenzus „výsledkem úspěšného předkládání důvodů: proces diskutování o důkazech, prezentování argumentů a zodpovídání námitek vede, pokud se daří, k všeobecnému souhlasu... konsenzus je často výsledkem praxe. Z ničeho uvedeného nevyplývá, že by naše přesvědčení byla zdůvodněna pouze proto, že jsme se na nich shodli.“¹⁷⁰

Rorty si dle Guttinga neuvědomuje onen fakt, že „hlavní prvky našeho vědeckého obrazu světa (atomová struktura, evoluční vývoj) jsou hluboce zakořeněné a je extrémně nepravděpodobné, že se změní. Každá taková změna by vyžadovala nesmírně vážnou úpravu v našich normách týkajících se předkládání důkazů nebo zcela nepravděpodobný výskyt důkazů nových“¹⁷¹. V oblasti exaktně vědeckého bádání můžeme zastávat umírněný falibilismus, Rorty má však dle Guttinga tendenci

¹⁶⁹ Michael Williams, *Rorty on Knowledge and Truth*, str. 78

¹⁷⁰ Gary Gutting, *Rorty's Critique of Epistemology*, str. 50

¹⁷¹ Gary Gutting, *Rorty's Critique of Epistemology*, str. 51

ho zaměňovat s „divokou a nepravděpodobnou představou o poznání spočívající pouze na našem rozhodnutí a vůli“¹⁷².

Jaroslav Peregrin se snaží Rortyho relativismus ohledně cílů vědeckého zkoumání bagatelizovat a podat tak, aby nebyl s bádáním přírodních věd v rozporu: „Proti čemu (Rorty, pozn.) protestuje, je to, že poté, co astronom odpoví (záporně) na otázku „Je Měsíc doopravdy hrouda sýra?“, tu zbývá ještě nějaký zajímavý prostor pro filosofa, aby odpovídal na otázku „Je Měsíc *doopravdy* hrouda sýra?“ či „Je výrok *Měsíc je hrouda sýra* pravdivý?“. Rorty nepochybuje o tom, že je třeba se neustále snažit odlišovat pravdu od nepravdy a odhalovat snahu vydávat nepravdivé poznatky za poznatky pravdivé: je jenom skeptický k představě, že by filosofové mohli najít nějakou univerzální metodu jak toto odlišování provádět.“¹⁷³

Toto tvrzení působí dojmem, že Rorty kritizuje pouze filosofy a exaktní vědce nechává být, čímž by nepřekračoval své kompetence jako filosofa a společenského vědce. Z výše uvedených a četných příkladů však vyplývá, že Rorty se velmi často vyjadřuje o přírodovědeckém bádání, poukazuje na to, že přírodní vědci jsou noví kněží, neboť osvícenství nahradilo Boha přírodní vědou, a různými způsoby zpochybňuje objektivitu tohoto bádání, dokonce považuje přírodní vědy za typ literárního žánru, což, pokud se nebudeme oddávat hře se slovy, znamená, že zpochybňuje exaktně vědecké bádání jako takové. Můžeme také úspěšně pochybovat o tom, že Rorty nepochyboval, že je třeba se neustále snažit odlišovat pravdu od nepravdy a odhalovat snahu vydávat nepravdivé poznatky za poznatky pravdivé. V Rortyho dílech s největší pravděpodobností nenajdeme pasáž, která by nás k takovému tvrzení opravňovala.

II. d) 3. Sartre a objektivní tvar skutečnosti

Jak jsme viděli v podkapitole Sartre a filosofie bez zrcadel, Rorty pomocí různých interpretací řadí Sartra na antiscientistické pozice, které zastává on sám. Je naším cílem ukázat, že Sartrovo myšlení ve skutečnosti nemůže být Rortymu nápomocno v jeho tažení proti objektivitě bádání v přírodních vědách. Pokud je Sartre někdy situován do antiscientistických pozic po bok např. Martina Heideggera,

¹⁷² *tamtéž*

¹⁷³ Jaroslav Peregrin, „*Co budeš dělat, až ti začnou říkat relativista?*“ (*Stručné dějiny neporozumění Richardu Rortymu v Čechách*), str. 318

jedná se o omyl, neboť obdobný způsob výzkumu bytí nemusí ještě nutně znamenat shodu i v pohledu na exaktní vědu a techniku, a přestože se Sartre, ve shodě se směrem, jehož je čelným představitelem, o přírodní vědy ve svém bádání nezajímal (přestože na četných příkladech v *Bytí a nicotě* prokázal určitou jejich znalost) a odmítal vpád jejich způsobu uvažování do konkrétní, subjektivně prožívané reality, nepokoušel se, tak jako Rorty, zpochybnit jejich schopnost docházet k objektivním poznatkům. Nic v Sartrových dílech nás neopravňuje si myslet, že Sartre odmítal existenci objektivního tvaru reality, tak jak je sama o sobě.¹⁷⁴

Když Sartre v *Bytí a nicotě* uvádí, že zemětřesení nebo ničivá bouře nejsou katastrofami před lidským zhodnocením, že nemají žádný smysl, negativní či pozitivní, předtím, než my lidé jim ho dáme. Sartre mluví o významu, který tyto entity mají pro nás, nikoliv o tom, že by neexistovala objektivní realita bouřky či zemětřesení. Sám o sobě, bez lidského přispění, neexistuje objektivní fakt pozitivního či negativního smyslu bouřky či zemětřesení, samy o sobě jsou tyto entity neutrální, jedná se o neutrální přeskupení hmoty. Z toho vyplývá, že tyto jevy nějak objektivně jsou a je o nich možné zjistit objektivní fyzikální pravdu. Veškerá relativita se objevuje až v psychologické rovině, v pohledu konkrétního člověka, pro kterého mají nějaký subjektivní význam, či v pohledu společenství lidí, pro které mají význam intersubjektivní.

Rortyho tvrzení, že neexistuje objektivní tvar reality, ale pouze více a méně užitečné cesty, jak ji nahlížet, je pravdou pouze v rovině subjektivní a intersubjektivní. Pokud však své tvrzení vztahuje i na sféru fyzikální, na oblast přírodních věd, a neguje tím objektivitu jako takovou, je jeho tvrzení nesmyslné. Sartrova filosofie, která má velice blízko k psychologii, se pohybuje na poli společenských věd. Sartre nemluví o přírodních vědách, celý existencialismus přírodní vědy poněkud opomíjí, což je správné, protože by k nim neměl co zásadního říci.

V rovině obecně filosofické, vztahující se k lidským možnostem poznání světa jako takového, má dle Sartra subjektivita našeho vnímání vždy základ v objektivním stavu věcí. V čistě materiálním smyslu je náš pohled pro Sartra jak zvolený (podléhá vždy naší interpretaci a je osvětlen námi určenými cíli, což způsobuje naprostou

¹⁷⁴ viz již citovaný text Václava Černého v Prvním sešitě o existencialismu, strana 49: „...existencialismus naprosto nepopírá realitu vnějšího světa ani naši závislost na něm, ale tvrdí, že tento svět je částí naší sebevolby, že si jeho fakta ve vztahu k nám svobodně volíme v jejich významu pro nás.“

odpovědnost za naši realizaci ve světě), tak daný (musí vycházet z objektivně daného stavu věcí) – „moje volba probíhá na základě původní distribuce jednotlivých *toto*... Je nevyhnutelné to, že kniha se mi jeví vpravo nebo vlevo od stolu. Avšak je kontingentní to, že se mi jeví právě vlevo. Je věcí mé svobody, dívám-li se na knihu na stole, anebo na stůl, na kterém leží kniha“¹⁷⁵.

Jevení se „vždycky odehrává v konkrétní perspektivě. Co slyším, je vždy určitá nota houslí. Ale je nutné, že ji slyším otevřeným oknem, otevřenými dveřmi, nebo v koncertním sále, jinak by předmět nebyl ve světě a neukazoval se nějakému existujícímu, které se v tomto světě vynořilo. Je-li na druhé straně pravda, že všechna *toto* se nemohou na pozadí světa jevit naráz a že vyjevení některých z nich vyvolává splynutí jiných s pozadím, je-li pravda, že každé *toto* se může manifestovat pouze jedním způsobem současně, třebaže pro něho existuje nekonečně způsobů jevení, pak nelze tato pravidla jevení chápat jako subjektivní a psychologická: jsou přísně objektivní a vyplývají z povahy věcí.“¹⁷⁶ Závěr této citace nám zcela jasně ukazuje, že je zcela oprávněné rozlišovat u Sartra (který je jinak zcela právem považován za filosofa subjektivity) existenci dvou rovin – subjektivní, interpretační, psychologické a objektivní, vyplývající z povahy věcí, tak jak jsou samy o sobě. To Sartra činí imunního proti Rortyho pokusům začlenit ho do svojí linie myšlení.

Pro možnosti vědeckého zkoumání ze Sartrova stanoviska vyplývá, že v realitě existují objektivní zákonitosti, které je možné objevovat a které jsou striktně vnější, tj. mimo sféru naší interpretace. Existence objektivních zákonitostí ve zcela objektivním tvaru reality dokládá též tento úryvek: „Jestliže mi kalamář zakrývá část stolu, nepochází to z povahy mých smyslů, nýbrž z povahy kalamáře a světa. Jestliže se předmět zmenšuje, jakmile se vzdaluje, nelze to vysvětlovat nějakou iluzí pozorovatele, nýbrž striktně vnějšími zákony perspektivy. Tyto objektivní zákony striktně objektivně definují určitý střed referencí: například je to oko, pokud je ve schématu perspektivy bodem, v němž konvergují všechny objektivní linie.“¹⁷⁷

Rortyho všeobecný relativismus tvrdí, že neexistuje nic „tam venku“, v realitě, k čemu bychom se mohli blížit. Existuje pouze zastávání užitečných a méně užitečných postojů, žádný objektivní pokrok, přibližující nás stále více ke skutečnému tvaru reality, jako když se loď blíží k pevnině. Rorty ve svém

¹⁷⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 378

¹⁷⁶ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 378

¹⁷⁷ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 379

všeobecném relativismu nečiní pro exaktní vědy žádnou výjimku. Sartre však přesně takovou výjimku činí. Věda a technika jsou samostatné oblasti, ve které existuje tento typ pokroku.¹⁷⁸ Ronald Aronson vysvětluje, že přestože v jiných oblastech lidské činnosti dle Sartra neexistuje žádný dlouhodobý, plynulý a narůstající pokrok, ve vědě to možné je – věda je totiž „záležitostí čisté vnějškovosti... vědecký pokrok je kvantitativní podnik a je možné shromažďovat jeho výsledky. Jedná se o výzkum vnějškovosti ve vnějškovosti.“¹⁷⁹ Tj. v něčem, co je mimo nás a o čem mluví tzv. realistická pozice – o světě, tak jak jest sám o sobě, v naší nepřítomnosti.

II. e) Rorty a Sartre o pojmu pravdy

Přestože Rorty na některých místech ve svých dílech mluví o tzv. pragmatické teorii pravdy, můžeme toto slovní spojení, alespoň pokud mluvíme o Rortyho verzi pragmatismu, označit za oxymorón. Pragmatická teorie pravdy totiž není žádnou filosofickou teorií, jedná se pouze o čistou negaci, o odmítnutí možnosti mít filosofickou teorii pravdy, neboť „pravda nepatří mezi ten druh věcí, o kterých bychom měli mít filosoficky zajímavou teorii“¹⁸⁰.

Pro Rortyho je západní filosofie literárním žánrem, který založil Platón. A hledání Pravdy jako samostatné entity, hledání její podstaty a definice spadá do platónské tradice. To způsobuje, že v celých dějinách západní filosofie, od dob starého Řecka přes osvícenství, se vine tradice, která se soustředí kolem představy o hledání Pravdy. Tato tradice je pro Rortyho „nejjasnějším příkladem, jak se pokusit nalézt smysl lidské existence tím, že se odkloníme od solidarity směrem k objektivitě“¹⁸¹. Pravda je pro tuto tradici čímsi, „o co bychom měli usilovat kvůli ní samé, nikoli protože to bude dobré pro někoho“¹⁸². Dle Rortyho se jedná o způsob myšlení, který zastaral natolik, že bychom otázky, které klade, již nikdy neměli pokládat. Rorty se totiž nemůže zbavit představy, dle které, když se tážeme po pravdě či dobru, tážeme se ve skutečnosti a v souladu s dosavadní filosofickou tradicí po Pravdě a Dobru tak, jak tento způsob tázání založil Platón. Stoupenci

¹⁷⁸ Jean Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, str. 48-49

¹⁷⁹ Ronald Aronson, *Sartre on Progress. Cambridge Companion to Sartre*, str. 280

¹⁸⁰ Richard Rorty, *Introduction: Pragmatism and Philosophy, Consequences of Pragmatism*, str. xiii

¹⁸¹ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 21

¹⁸² *tamtéž*

pragmatismu naopak dle Rortyho „nemají ani relativistickou, ani subjektivistickou teorii Pravdy či Dobra. Chtějí jednoduše změnit téma.“¹⁸³

To je však něco, co Rorty nedělá. V souvislosti s tvrzením, že chce pouze změnit téma a že z filosofického hlediska nelze o pravdě nic zajímavého říci, je paradoxní, jak velký prostor problém pravdy v Rortyho dílech zaujímá. Rortyho nechuť k formulaci jakýchkoli stanovisek ho vede k tvrzením, která lze považovat za protimluv: „Že se máme vzdát představy, že tam vně čeká pravda, aby byla objevena, neznámá, že jsme objevili, že tam vně žádná pravda není.“¹⁸⁴ Takové tvrzení se totiž ve svém sdělení neliší od jiného, následujícího - „To, že něco tvrdíme o pravdě, neznámá, že něco tvrdíme o pravdě“, či, pokud ještě více odhalíme samotnou kostru onoho sdělení - „Tvrdit A neznámá tvrdit A“. Celá Rortyho negativní teorie pravdy je tudíž protimluvem.

Rorty ve skutečnosti nemá jasno v tom, co odmítá. Existuje rozdíl mezi zastáváním realistické pozice, dle které existuje pravda jakožto pojem, označující, jak se věci skutečně mají bez ohledu na lidskou interpretaci, a zastáváním platónské představy o hypostazované Pravdě, která existuje jako samostatná entita kdesi v transcendentnu. Rortyho vehementní odmítnutí platónské tradice mu neumožňuje pochopit, že existuje rozdíl mezi realismem, který tvrdí, že svět nějakým způsobem existuje sám o sobě a my ho můžeme objevovat takový, jaký je, přičemž pravda je jenom podstatné jméno, označující vlastnost, kterou přisuzujeme tomuto skutečnému stavu věcí, a platonismem, považujícím pravdu za samostatnou entitu, existující ve speciálním prostoru - v říši idejí, třetí říši apod. Rortyho vyjádření se pak na různých místech dostávají do vzájemného rozporu dle toho, kterou představu zrovna odmítá – zda Pravdu či možnost skutečného tvaru reality.

Na jedné straně odmítá Rorty možnost, že výroky jsou pravdivé, protože korespondují s realitou, neboť pro Rortyho neexistuje žádná objektivní realita – Realita, žádný skutečný stav věcí, který by toto označení ospravedlňoval. A je tedy logické, že „filosofii se bude dařit lépe bez představ o „skutečné povaze reality“ a „korespondenci s realitou“ než s nimi.“¹⁸⁵ Proto také Rorty není schopen vysvětlit, proč exaktní věda dochází k úspěchům, když se snaží objevovat principy zakotvené v realitě, tedy něco, co pro Rortyho neexistuje. Řeší tento problém tak, že úspěchy

¹⁸³ Richard Rorty, *Introduction: Pragmatism and Philosophy, Consequences of Pragmatism*, str. xiv

¹⁸⁴ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, 8-9

¹⁸⁵ Richard Rorty, *Introduction. Truth and Progress, Philosophical Papers, Volume III*, str. 2

vědy odmítá považovat za relevantní argument a přirovnává nás k Moliérově lékaři a jeho vysvětlení účinků opia. Rortyho vysvětlení, proč moderní věda nekoresponduje s realitou, snad ani nelze považovat za vysvětlení - „moderní věda nám neumožňuje vyrovnat se s realitou, protože by s ní korespondovala, nýbrž jednoduše nám to umožňuje.“¹⁸⁶

Na straně druhé, v jiných pasážích, se však Rorty snaží působit dojmem, že odmítá pouze onu hypostazovanou, platónskou Pravdu a jistá objektivita přeci jenom existuje, pouze se netýká Pravdy, pokud bychom ji chtěli nahlížet jako entitu patřící do sféry objektivní reality. Rorty odmítá představu, že naše poznání by jednou mělo zamířit k entitě, kterou označuje Pravdou, odmítá představu, že „Pravda je *tam venku*, někde před námi a čeká, až ji dosáhneme“¹⁸⁷. Pravda je pouze pojem, který je jenom vlastností v rámci našich vět. To je tvrzení, se kterým by mohl souhlasit i vědecký realista, avšak Rorty se jím (právě proto) dostává do rozporu se sebou samým: „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 výtvor, znamená pro zdravý lidský rozum, že většina věcí v čase a prostoru je důsledkem příčin, které nezahrnují lidské duševní stavy... Tam vně je svět, ale nikoliv jeho popisy. Pravdivé nebo chybné mohou být pouze popisy světa. Svět sám – bez pomoci popisných činností člověka – nikoliv.“¹⁸⁸ Pokud tedy Rorty zrovna zastává onen druhý typ odmítnutí (vztahující se pouze na hypostazovanou Pravdu), je schopen uznat, že pravda v jistém smyslu přece jenom existuje: „Každý ví, že rozdíl mezi pravdivými a nepravdivými přesvědčeními je stejně důležitý jako mezi výživným a jedovatým jídlem.“¹⁸⁹ Avšak co způsobuje onen rozdíl mezi výživným a jedovatým jídlem? Lidský konsenzus to být nemůže, je jím tedy skutečný stav věcí.

Rorty tvrdí, že představa „Pravdy“ jakožto věrné reprezentace skutečnosti byla napadena Heideggerem, Sartrem a Foucaultem.¹⁹⁰ Sartrovo pojetí pravdy je však spíše podobné našemu již zmíněnému darwinistickému argumentu. Jeho jádro spočívá v přesvědčení, že vzhledem k tomu, že se člověk vyvinul v neustálé interakci se svým prostředím a přežil díky své schopnosti se na toto prostředí adaptovat, není pravděpodobné, že by jeho kognitivní schopnosti nebyly, alespoň

¹⁸⁶ Richard Rorty, *Introduction: Pragmatism and Philosophy, Consequences of Pragmatism*, str. xvii

¹⁸⁷ Richard Rorty, *Science as Solidarity. Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 38

¹⁸⁸ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 5

¹⁸⁹ *tamtéž*

¹⁹⁰ Richard Rorty, *Dewey's Metaphysics. Consequences of Pragmatism*, str. 86

nějakým způsobem, schopny vnímat svět tak, jak doopravdy je. Sartrovo stanovisko zní, že „Bytí je poznatelný trvajícím celek, protože Bytí je ve svém principu poznání. Ve skutečnosti jsou všechny principy Poznání či Rozumu vně – jsou nástroji objevenými svého času svobodou, aby předvíдалy realitu, která je skryta či odhalena pouze z poloviny.“¹⁹¹ Sartre sice vskutku tvrdí, že „to není otázka potvrzení, že vše je poznatelné inteligencí (neboli skrze analýzu), či, jak se říká, skrze reprezentaci“¹⁹². Smysl sdělení však tkví v tom, že pravda se vyjevuje tím, že se realizujeme ve světě, neboť jsme ve středu bytí.¹⁹³ Bytí pro sebe totiž nemůže existovat jinak než uprostřed bytí v sobě. Bytí pro sebe je nicotou, která by nemohla existovat bez své realizace uvnitř bytí v sobě. Pak však toto bytí, přestože se nikdy nezbaví svého subjektivního náhledu na svět, musí zcela zásadním způsobem korelovat s objektivní realitou bytí v sobě. Tak se dá vysvětlit i Sartrovo přirovnání, že „bytí pro sebe žije v pravdě jako ryba ve vodě“¹⁹⁴.

Pro Sartra je i uznání naší nevědomosti o něčem přitakáním možnosti, že pravda je něčím, co nás očekává¹⁹⁵. Pravda je samozřejmě lidský pojem, označující lidský způsob chápání věcí – člověk je tím bytím, které způsobuje, že pravda přichází na svět¹⁹⁶. Tím se ale nechce říci, že člověk pravdu vytváří a je sám touto pravdou. Je to spíše podobné Sartrovu způsobu vnímání času – čas sice není ve světě, přichází do něho až s člověkem, avšak nikoliv ve smyslu, že by sám člověk byl časem, nýbrž že čas se děje skrze lidskou realizaci ve světě. To neznamená, že by člověk měl nad ním nějakou moc. Podobné je to s pravdou.

Věci ve světě jsou pro člověka k vědění. „Vše, co existuje pro člověka, existuje ve formě pravdy (tyto stromy, tyto stoly, tato okna, tyto knihy, které mě obklopují, jsou pravdami), protože vše, co se jeví člověku, existuje ve formě „tady je“.“¹⁹⁷ Člověk pro Sartra samozřejmě není podstatou, jejímž účelem je věrně zrcadlit jiné podstaty, není zrcadlem odrážejícím okolní svět, on k tomu světu patří, je jeho součástí, protože bez něho by ani nemohl být. Lidské vědomí se neustále vztahuje ke světu kolem sebe, ale není pasivním pozorovatelem, který si zdá, že tvoří svá přesvědčení, stejně jako není entitou, která žije pouze ve svém souboru vět a

¹⁹¹ Jean Paul Sartre, *Vérité et existence*, str. 44

¹⁹² *tamtéž*

¹⁹³ srov. Jean Paul Sartre, *Vérité et existence*, str. 44

¹⁹⁴ Jean Paul Sartre, *Vérité et existence*, str. 16

¹⁹⁵ srov. Jean Paul Sartre, *Vérité et existence*, str. 46

¹⁹⁶ srov. *tamtéž*

¹⁹⁷ Jean Paul Sartre, *Vérité et existence*, str. 16

nepřibližuje se k něčemu, co je skutečnou realitou. Sartre nemůže být relativista zpochybňující lidskou schopnost poznávat svět, neboť bytí člověka ve světě není pro Sartra ničím jiným než jeho neustálým a nikdy nekončícím poznáváním.

Z tohoto hlediska pak ani nemá smysl uvažovat o pravdě jako o vlastnosti jazyka, který je nahodile vzniklým lidským konstruktem a jako takový nemá nic společného s objektivitou. Pokud hovoříme o jazyku, dostáváme se k jádru Rortyho relativismu, který spočívá v určité představě o vazbách mezi člověkem, jazykem a světem. V tomto ohledu dochází mezi Rortym a Sartrem k největší neshodě.

II. f) Problém jazyka – svět jazyka versus svět objektů

Jazyk je kontingentně vzniklým sociálním konstruktem. Myšlení a s ním téměř celé lidské uvědomování však nikdy nemůže vystoupit mimo jazyk. Proto se lidské poznání i celé vnímání světa odehrává (s výjimkou vnímání bolesti) výhradně v jazyce, a tudíž člověk nikdy nemůže poznat nic jako je objektivní realita. Toto přesvědčení tvoří jádro všech Rortyho úvah, jeho přístupu k tématům jako je objektivita, pravda, možnost reprezentace a vědeckého zkoumání, které jsme v předchozích podkapitolách analyzovali každé zvlášť.

Rorty se v oblasti výzkumu jazyka a jeho funkce ve vztahu člověka a světa opírá o Davidsona, který se podle něj „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.“¹⁹⁸ Na základě odmítnutí této myšlenky – že jazyk je reprezentací skutečnosti, pak Rorty přichází s odmítnutím objektivní pravdy - „...pravda je vlastností jazykových entit – vět“, přičemž „...jazyky se vytvářejí spíše, než objevují“¹⁹⁹ a nakonec s celkovým odmítnutím možnosti, že by mohl existovat objektivní tvar reality.

Rortyho odmítnutí korespondence jazykových výroků a reality spočívá v odmítnutí představy, že jednotlivé výroky a jejich části lze přesně identifikovat s jednotlivými částmi fyzikální reality. Přestože některá tvrzení – *kočka je na rohožce* – je možné přímo přiřadit ke konkrétnímu výseku fyzikální reality, jiná, stejně pravdivá tvrzení, nikoli. Příkladem může být dle Rortyho negace výroku o kočce na rohožce (*kočka není na rohožce*), nebo výroky typu *existuje nekonečný*

¹⁹⁸ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 11

¹⁹⁹ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 7

počet čísel či *radost je lepší než bolest*. I kdybychom zkonstruovali jakýsi metafyzický systém, v rámci kterého by takové přiřazení bylo možné, stejně budeme dle Rortyho čelit otázce, zda náš jazyk opravdu správně reprezentuje jednotlivé kousky reality a jak je to vůbec možné. Proto je dle Rortyho lepší tuto představu zcela zavrhnout.²⁰⁰

Rorty prohlašuje, že se zcela shoduje s Putnamem v tvrzení, že „...prvky toho, co nazýváme „jazykem“ či „myslí“ pronikají tak hluboko do toho, co nazýváme „realitou“, že samotný projekt spočívající v představě o nás samotných jako těch, kteří mapují něco „nezávislého na jazyce“, je již od počátku odsouzen k tomu být pouhým kompromisem.“²⁰¹ Pro Rortyho dle Halla neexistují žádné nejazykové entity, s výjimkou kauzality a bolesti.²⁰² Rorty uznává, že „dokonce i když neexistuje žádný způsob, jakým Svět Doopravdy Je, dokonce i když neexistuje nic jako „pravá povaha skutečnosti“, jsou tu stále kauzální tlaky.“²⁰³ Toto dle něho vyplývá z myšlenky Donalda Davidsona, že „pro přirozený jazyk není teorie pravdy ničím více nebo méně než empirickým vysvětlením kauzálních vztahů, které jsou mezi znaky prostředí a tvrzeními, kterých se držíme jako pravdivých.“²⁰⁴ Pro Rortyho je takové vysvětlení dostatečným garantem, abychom se „vždy a všude udrželi v kontaktu se světem. Jestliže máme takovou záruku, potom jsme dostatečně pojištěni proti „relativismu“ a „libovůli“. Davidson nám totiž říká, že nikdy nemůžeme být v posuzování světa více svévolní, než nám svět dovolí.“²⁰⁵

Rorty se snaží vyrovnat s argumentem, že mimojazykový kontakt člověka se světem spočívá například v „nárazu do světa či v odrazu fotonů od naší sítnice“²⁰⁶, což odpůrci Rortyho teorií považují dle Rortyho za kontakt se světem jako takovým, s opravdovou skutečností. Rortyho argumentem proti tomuto důkazu o mimojazykovém kontaktu člověka se skutečností je tvrzení, že „pokud se to, co jsme se naučili při tomto setkání, pokusíme znovu získat v jazyce, jsme frustrováni faktem, že věty našeho jazyka pouze uvádějí věci do vztahu s jinými věcmi. Věty „Toto je hnědé“, „Toto je hranaté“, „Toto je tvrdé“ nám něco říkají o tom, jak se náš

²⁰⁰ Richard Rorty, *Texts and Lumps, Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 79-80

²⁰¹ Richard Rorty, *Hilary Putnam and Relativist Menace. Truth and Progress, Philosophical Papers, Volume 3*, str. 43

²⁰² David L. Hall, *Richard Rorty : Prophet and Poet of the New Pragmatism*, str. 90

²⁰³ Richard Rorty, *Truth without Correspondence to Reality. Philosophy and Social Hope*, str. 33

²⁰⁴ *tamtéž*

²⁰⁵ *tamtéž*

²⁰⁶ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 58

nervový systém vyrovnává s podněty vycházejícími z okolních objektů.²⁰⁷ Ve svém vymezení se proti „fyzikálním“ námitkám vůči svému pojetí vztahu jazyka, člověka a světa dává Rorty příklad s Galileem, který svým teleskopem pozoroval měsíce Jupitera. Informace, které zjistil, bychom mohli považovat za „tvrdá fakta“, která lze odlišit od jejich společenských interpretací – „astronomové z Padovy považovali tuto informaci pouze za další z anomálií, které se nějakým způsobem objevují ve víceméně aristotelské kosmologii, zatímco Galileovi obdivovatelé to považovali za fakt, který oťrásl krystalickými sférami jednou provždy. Můžeme však argumentovat, že tento fakt je sám o sobě, oproštěný od interpretací, které obdržel, naprosto reálný“²⁰⁸. Rorty souhlasí, že existuje něco takového, jako hrubý fyzikální odpor – „tlak světelných vln na Galileovy bulvy nebo tlak kamene na botu Dr. Johnsona“²⁰⁹, avšak neví, „jak převést tuto nonlingvistickou surovost na fakta, na pravdu jakožto vlastnost vět. Způsob, jakým prázdné místo nabývá podoby vtištěné lisovací formou, nemá žádnou analogii se vztahem mezi pravdou vět a událostí, které se věta týká.“²¹⁰

Zcela souhlasíme s tvrzením, že jazyk je lidský konstrukt, který vznikl působením času a náhody. Vztah mezi slovy a objekty není objektivním poutem, neboť naše používání jazyka, naše označování předmětů názvy je nahodilé, nemá svůj základ v objektivní realitě. Z tohoto přesvědčení však nemůžeme usuzovat, že realita nemá objektivní tvar. Jazyk patří do námi výše označené „druhé sféry“, tj. sféry hodnot, sféry společenské, psychologické, sféry lidského prožívání a chování. Čili jazyk není médiem mezi námi a světem. Je tom médiem intersubjektivní – mezi námi a druhými lidmi. S fyzikální realitou nemá nic společného. Jazyk tu nebyl současně s člověkem, vyvinul se z potřeby stále složitějších forem komunikace mezi jedinci ve společnosti, která se svojí strukturou a interpersonálními vztahy mezi svými členy stávala čím dál tím složitější entitou. Tento proces souvisel s přeměnou pravěkého lovce a sběrače ve stále více a více civilizovanějšího člověka. Člověk nežije ve světě jazykových popisů a koncových slovníků. Žije ve světě fyzikálních objektů a jazyk je pouze nástrojem lepší spolupráce s ostatními lidmi. Nemyslíme si, že tento nástroj nějak zásadně ovlivňuje lidské vnímání fyzikálních

²⁰⁷ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 58-59

²⁰⁸ Richard Rorty, *Texts and Lumps, Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I*, str. 80-81

²⁰⁹ *tamtéž*

²¹⁰ *tamtéž*

objektů. Ve skutečnosti je jazyk pouze nedokonalým prostředkem, jak učinit obsahy našich myslí intersubjektivně sdělitelné. Naše pocity, ze kterých tvoříme jazykově vyjádřitelná přesvědčení, nejsou původně jazykové entity, a tudíž dochází k jejich deformaci, pokud je „nasoukáme“ do předem připravených a intersubjektivně srozumitelných forem, kterými jsou písmena, slova, jazyk jako takový. Jazyk ve skutečnosti omezuje a deformuje vyjádření obsahů našich myslí, což je daň za naši potřebu sdělit své myšlenky ostatním.

Pokud se vrátíme k Rortyho uznání existence kauzálních tlaků, opírající se o Davidsona, je třeba říci, že Rortyho tvrzení nedává smysl. Jestliže neexistuje objektivní povaha reality, odkud se berou ony kauzální tlaky? A proč Rortymu záleží na tom, abychom byli vždy a všude v dostatečném kontaktu se skutečností, když nic takového jako vlastní povaha skutečnosti – tj. skutečnost jako taková, neexistuje? Rorty uznává, že „stromy a hvězdy tu byly mnohem dříve než tvrzení o stromech a hvězdách“²¹¹. Pokud bychom se však chtěli ptát, co jsou tyto entity (např. stromy a hvězdy) odděleně od našich výroků o nich, Rorty nám odpoví, že tato otázka nedává smysl.²¹² Nám však naopak nedává smysl takové Rortyho vysvětlení a považujeme ho pouze za Rortyho obvyklý způsob, jak se vyhnout odpovědi na nepříjemné otázky. Máme pocit, že některé Rortyho výroky jsou výsledkem jeho snahy nebýt v naprostém rozporu se zdravým rozumem, čímž se však dostává do kontradikce se sebou samým.

Dáváme Rortymu za pravdu, že odpůrce jeho přesvědčení o absolutní ponořenosti našeho vnímání v jazyce skutečně považuje výše zmíněné (odraz fotonů od naší sítnice) za dobrý argument. Není nám však příliš jasné, v čem spočívá Rortyho vyvrácení. Fakt, že jazyk nedokonale postihuje naše prvotní, mimojazykové poznání světa, nevyovídá nic o světě (do něhož řadíme i lidskou nervovou soustavu), nýbrž o nedokonalosti jazyka. Kdyby lidé byli schopni telepatie, vysílali by obrazy svých zkušeností přímo do hlav druhých lidí a veškeré problémy s nedokonalostí a nepřesností jazyka, který je ve skutečnosti pouze nedokonalým a nepřesným zprostředkovatelem poznání světa mezi jedním a druhým člověkem, by odpadly. Zastáváme názor, že jazyk nejenom nepohlcuje veškeré naše vnímání, nýbrž slouží pouze jako nástroj k dorozumění se s druhými lidmi a myšlenkové procesy člověka samotného se dokonce často odehrávají pomocí jiných nástrojů, než je jazyk. Pokud

²¹¹ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 58

²¹² *tamtéž*

člověk „hovoří“ sám k sobě, jeho mysl používá vedle jazyka také např. obrazy, emoční významy, které pro něho mají jednotlivé objekty, jevy a lidské bytosti apod. Pro lidské myšlení, které není určeno k intersubjektivnímu vyjádření, je jazyk dokonce jistým luxusem. Mluvit sami k sobě pomocí jazyka, tj. tak, jako bychom mluvili k jiným lidem, je možné pouze pokud máme dostatek času a také klidu. Ve vypjatých situacích a při časové tísní se lidské myšlení odehrává především prostřednictvím emočních významů a obrazů. Většinu emocí a pocitů – např. úzkost, strach, bolest, radost, lásku či pocit žárlivosti (a zajisté i mnohé další), není možné jazykově vyjádřit vůbec. Můžeme tyto stavy samozřejmě pojmenovat a jejich podstatu vyjádřit opisem či vztahem k jiné emoci, těžko však popíšeme emoci samu – tj. jaké to je, jaké je její prožívání. Není nám jasné, proč Rorty považuje za jedinou mimojazykovou entitu bolest, neboť všechny výše uvedené emoce a pocity jsou mimojazykové. Pokud s těmito emocemi pracujeme v literárním díle, tak je to možné pouze proto, že lidé, kteří budou naše vyprávění číst, se do popisované emoce dokáží analogicky vcítit, neboť ji sami již někdy prožili. Člověku, který by některou emoci nikdy neprožil, by zkrátka nebylo možné vysvětlit, jaké to je, ji cítit. Také není jasné, jak by dle Rortyho mohli realizovat své poznání jiní živí tvorové, než je člověk. Tento problém se snažil vysvětlit Jaroslav Peregrin poukazem na kvalitativní rozdíl, jak ukážeme dále.

Jaroslav Peregrin se snaží zmírnit konsekvence Rortyho výroků, čímž se dopouští jejich dezinterpretace: „Předpokládat, že nám veškeré vědomosti zprostředkovává jazyk, je něco jiného než předpokládat, že bychom nemohli poznat nic jiného než jazyk...ne že bychom nemohli poznat nic než jazyk, ale nemůžeme poznat nic jinak než skrze jazyk, tj. co není jazykem „vytvarováno“.“²¹³ Takové tvrzení nám připadá jako pouhá hra se slovy. Jestliže neexistuje žádný způsob, jakým svět doopravdy je (což je v Rortyho dílech mnohokrát opakované přesvědčení), a tudíž ani žádná objektivní realita a naše vnímání je zcela záležitostí jazyka, pak z toho lze zcela korektně usuzovat, že vlastně nepoznáváme nic jiného než jazyk. Existují sice vnější kauzální tlaky, ale o nich, v jejich fyzikální podobě, nemůžeme nic vědět, neboť celé naše uvědomování (nikoli pouze konstruování teorií!) je dle Rortyho záležitostí jazyka a neexistuje žádný způsob, jak převést jazyk na fyzikální realitu. Problém s interpretací Rortyho filosofie spočívá v tom, že samotný Rorty není ve svých

²¹³ Jaroslav Peregrin, *Ivan Blecha: Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, str. 1

tvrzeních jednotný, a proto nemohou být jednotné ani interpretace těchto tvrzení. Určité Rortyho výroky však implikují určité závěry.

Následující tvrzení Jaroslava Peregrina proto nepovažujeme za pravdivé: „Z tvrzení, že naše teorie světa nelze „deinterpretovat“ tak, abychom se dostali k jazykem nekontaminované skutečnosti však v žádném zřejmém smyslu nevyplývá, že bychom nemohli dělat nic jiného než interpretovat! Můžeme přece například za pomoci našich smyslů shromažďovat poznatky o světě (jakkoli ty nemohou než nabývat podobu výroků – toho či onoho – jazyka), můžeme z nich vyvozovat další poznatky, můžeme hloubat o příčinách a důsledcích, hledat přírodní zákony atd. atd. Jediné co nemůžeme, je mít nějakou teorii světa, která by nebyla artikulována jazykem.“²¹⁴ Takové tvrzení je příliš umírněnou interpretací, neboť Rorty, jak již bylo výše citováno, ve svém článku Svět bez substancí a esencí označuje za jeden z hlavních sloganů, které shrnují jeho náhled na svět, tvrzení, že „veškeré naše uvědomování je záležitostí jazyka“²¹⁵ a že „...nikdy nebudeme schopni uchopit realitu bez zprostředkování lingvistickým popisem.“²¹⁶ Čili nikoli pouze naše teorie, kterými popisujeme svět, nýbrž i veškerá část našeho vnitřního prožívání, kterou si uvědomujeme. Peregrin je zároveň v rozporu s tvrzením, které o Rortym napsal v jiném článku, a to, že „se skutečností můžeme být konfrontováni vždy jenom prostřednictvím toho či onoho jazyka, toho či onoho koncového slovníku. Nemůžeme tedy, jak to chtěla tradiční epistemologie a kritika poznání, proti sobě stavět svět-jak-ho-popisují a svět-jak-je-doopravdy...proti sobě lze postavit nanejvýš svět-jak-ho-popisují-já a svět-jak-ho-popisuje-jiný.“²¹⁷

Peregrin uznává, že existuje určitá předjazyková zkušenost se světem, avšak z jeho tvrzení vyplývá, že toto naše předjazykové prožívání má výrazně nižší poznávací hodnotu než poznání artikulované jazykem. Naše předjazykové prožívání reality přirovnává ke zkušenosti, kterou mají např. psi s ohněm. Stejně tak i člověk má předjazykové prožívání tohoto druhu, to je však kvalitativně na nižší úrovni než prožívání, které je artikulováno jazykem: „Takže se domnívám, že jakkoli zcela nepochybně máme jistý předjazykový druh zkušenosti se světem, je to až médium jazyka, které nám tuto zkušenost (či některé její aspekty) dovolí transformovat do

²¹⁴ Jaroslav Peregrin, *Ivan Blecha: Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, poznámka pod čarou, str. 1-2

²¹⁵ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 48

²¹⁶ *tamtéž*

²¹⁷ Jaroslav Peregrin, *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*, str. 393

podoby skutečných poznatků či vědomostí... zdá se mi, že tomu není tak, že bychom nejprve našimi předjazykovými způsoby a prostředky konstituovali svět, který je i světem významů, jež pak vyjadřujeme jazykem, zdá se mi, že smyslová konstituce světa pokračuje a přerůstá v konstituci trochu jiného druhu světa pomocí jazyka – světa, který se, jak říká Wittgenstein, pak už neskládá z věcí, ale z faktů.²¹⁸

Ve shodě s existencialismem musíme namítnout, že je tomu právě naopak. To, co o světě artikuluje pomocí jazyka, je pouze nedokonalým a jistým způsobem „zkomoleným“ výrazem naší předjazykové zkušenosti, našeho vnitřního prožívání. Dokonce bychom řekli, že není možné zcela pochopit něco, s čím nemáme zkušenost onoho jedinečného konkrétního „existenciálního“ a samozřejmě předjazykového či spíše mimojazykového prožitku.²¹⁹ Je to právě naše vnitřní prožívání, které zásadně určuje, které postoje a jak budou jazykem vyjádřeny navenek, tj. do intersubjektivní roviny. Není třeba užívat pouze, pro existencialismus charakteristické, mezní situace. I v rámci zcela běžného lidského kontaktu jsou nonverbální projevy (kterých je značný počet a jsou dělitelné do různých typů) považovány za důležitější a směrodatnější ukazatel toho, co si náš partner v komunikaci doopravdy myslí. Stejně tak pocit, který v nás na první pohled vyvolávají určití lidé, způsobený, řekněme, jejich charismatem, je pro naše hodnocení daného člověka mnohem podstatnější než to, co daný člověk verbálně sděluje. Čili dokonce ani v mezilidské interakci nejsou jazykově artikulované informace tím nejdůležitějším sdělením a poskytují pouze určitou omezenou a ne zcela podstatnou část informací o posuzovaném člověku. Peregrinova interpretace Rortyho, námi výše označená za neoprávněně umírněnou, by jako samostatně formulované tvrzení byla něčím, s čím lze naprosto souhlasit, neboť teorie a zákonitosti v oblasti věd zatím není možné formulovat jinak než pomocí jazyka. To je však odlišné od postoje, který zastává Rorty, že záležitostí jazyka je celé naše vědomé prožívání.

Ty, kteří se neztotožňují se sloganem, že veškeré naše vnímání se odehrává v jazyce, označuje Rorty jako esencialisty. Esencialisté dle Rortyho tvrdí, že „musíme mít nějaké předjazykové poznání objektů, poznání, které nemůže být uchopeno jazykem. Toto poznání, říkají, je tím, co zabraňuje stolu či číslu nebo

²¹⁸ Jaroslav Peregrin, *Ivan Blecha: Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, str. 3

²¹⁹ Jen stěží můžeme tvrdit, že jazyk něco výrazně a kvalitativně pozměňuje v předjazykové zkušenosti např. vojáka ve válce – zkušenosti strachu ze smrti či naopak zkušenosti ze způsobení smrti jinému člověku, celkové hrůzy, únavy, naprostého vyčerpání apod.

lidské bytosti, aby byli pouhým jazykovým konstruktem. Aby esencialista ilustroval, co míní pojmem předjazykové poznání, obvykle udeří rukou do stolu a tím je to pro něj vyřízeno. Věří tudíž, že předvedl, že získal část poznání a druh blízkosti se stolem, který uniká dosahu jazyka. Tvrdí, že poznání *skutečných kauzálních sil* stolu, jeho čisté syrové přítomnosti, ho udržuje ve styku s realitou způsobem, ve kterém antiesencialista není. Antiesencialista není tímto argumentem nijak vyveden z rovnováhy a zopakuje, že pokud chceme vědět, co stůl opravdu, skutečně je, nejlepší odpovědí, kterou můžeme dostat, je, že stůl je tím, o čem platí následující tvrzení: je hnědý, ošklivý, způsobuje bolest, pokud do něj udeříme hlavou, je možné o něj zakopnout, je vytvořený z atomů a tak dále a tak dále.²²⁰

Argument s čistou syrovou přítomností věcí je v podstatě existencialistický (přičemž mějme na paměti, že Rorty staví existencialismus do linie antiesencialistických filosofí a hlavní body Sartrova učení zcela právem označil, jak jsme zmínili na jiném místě, za antiesencialistickou doktrínu), protože právě bezprostřední konkrétní zkušenost člověka se světem je předmětem popisu tohoto filosofického směru. V existencialistických románech je popisována přesně taková zkušenost člověka se světem, pohled na skutečnost je v těchto románech „bezprostřední, nehledaný, až brutální“²²¹. Než přistoupíme ke komparaci se Sartrem, je třeba učinit kvůli výše citovanému Rortyho tvrzení ještě jednu odbočku.

Je třeba říci, že na věci narážíme skrze naše setkávání s realitou v rámci přirozeného světa. Musíme nejdříve s věcmi nějak žít a vyrovnat se s jejich existencí, jazyková klasifikace přichází až poté. Jak říká Ivan Blecha „v objektivitě empirických daností přece evidujeme i něco z toho, čím jest sám podávající se předmět, čím jest svět „tam vně““²²². Představme si, že bychom v džungli narazili na zvíře, pro které nemáme pojmenování, avšak museli bychom se s jeho existencí nějak vyrovnat (zvíře by nás například ohrožovalo na životě). Museli bychom konat činy v realitě (útěk či obrana) a jazykové označení by stálo na vedlejší koleji. Stejně tak, pokud zopakujeme již uvedený argument, velmi malé dítě, které ještě není schopno mluvit a teoreticky uvažovat, přesto disponuje vnímáním světa kolem sebe. Dítě, které se, poté co bylo porozeno, prvně nadechne a rozpláče a později projevuje i jiné emoce, reaguje na svět kolem sebe, na nové prostředí. Chce snad Rorty tvrdit,

²²⁰ Richard Rorty, *A World without Substances or Essences. Philosophy and Social Hope*, str. 55-56

²²¹ Antonín Zatloukal, *Studie o francouzském románu*, str. 319

²²² Ivan Blecha, *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, str. 63

že toto dítě vnímá svět pouze v rámci jazyka? Peregrin může namítnout, že vnímání dítěte, které ještě nepoužívá jazyk, je něco zcela kvalitativně odlišného od vnímání, které se odehrává v pojmech, a tím je podobné spíše vnímání zvěře (např. zkušenosti, kterou mají psi s ohněm). Poté je však třeba zodpovědět otázku, či pojmové myšlení je již dostatečně kvalitativně na výši. Tříleté dítě již užívá jazyk, avšak musíme uznat, že jeho myšlení je kvalitativně podobnější novorozenci než např. univerzitnímu profesorovi. Kde přesně se však nachází ona věková a inteligenční hranice, kdy už je pojmové myšlení dostatečně kvalitativně na výši? I mezi dospělými osobami, které používají jazyk, se z hlediska úrovně myšlení vyskytují zcela zásadní kvalitativní rozdíly. Není proto jednodušší se těchto přesvědčení - že jazyk natolik významně proměňuje naše vnímání reality, že jakákoli předjazyková zkušenost je buď téměř naprosto vyloučena (Rorty), nebo je na kvalitativně zcela nesrovnatelné úrovni se zkušeností vyjádřenou v jazyce (Peregrin), prostě vzdát?

Přístupme nyní k porovnání Rortyho teorií o jazyku a skutečnosti se Sartrem. Ačkoliv problematika jazyka nebyla pro Sartra v žádném z jeho děl zajímavým tématem, je zřejmé, že v rámci Sartrovy filosofie je jazyk, stejně jako vše ostatní ve světě, z hlediska svého původu samozřejmě kontingentní. V pojetí jazyka jako nahodile vzniklého umělého konstruktů není mezi Sartrem a Rortym rozpor. Rozpor spočívá v přístupu ke zkušenosti, kterou může mít člověk se světem. Dle Davida Halla upřednostnil Rorty jazyk před zkušeností, neboť dal přednost jamesovské interpretaci Johna Deweye před Deweyem peirceovským.²²³ Přestože podle Halla sdílí Rortyho nový pragmatismus mnoho společného se „starým“ existencialismem, což je tvrzení, se kterým lze do značné míry souhlasit, nesmí nám uniknout, že základní rozdíl existuje v přístupu k jazyku a prožité zkušenosti. Existencialismus klade oproti Rortymu důraz na bezprostřední konkrétní prožitek, životní pocit, který je původně nejazykový. Jak již bylo řečeno, mnohé prožitky vyvolávají v člověku specifické emoce, jež jsou jazykově nesdělitelné. Krédem existencialismu je upřednostnění prožité zkušenosti před univerzálními teoretickými konstrukcemi, a tudíž i před jazykem jako takovým.

Ve své přemluvě ke knize *Obrat k jazyku* se však Rorty snaží zařadit Sartra do své linie myšlení i v rámci přístupu k jazyku. Tvrdí, že obrat k jazyku není sám o

²²³ David L. Hall, *Richard Rorty : Prophet and Poet of the New Pragmatism*, str. 89

sobě tou nejdůležitější věcí, která se ve filosofii udála za posledních třicet let, tím nejdůležitějším je „...počátek naprostého přehodnocení jistých epistemologických problémů, které sužovaly filosofy od dob Platóna a Aristotela. Tyto problémy existují pouze pokud věříme, že nabytí poznání předpokládá prezentaci něčeho „bezprostředně daného“ myslí, přičemž mysl je pojímána jako druh „nehmotného oka“ a „bezprostředně“ znamená přinejmenším „bez zprostředkování jazykem“. Tento „divácký“ popis poznání je společným terčem pro tak rozdílné filosofy, jako je Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger a Wittgenstein.“²²⁴ Rorty tu má na mysli Platónovu distinkci mezi zdáním, které produkují smysly a skutečností, ke které může dojít nehmotná mysl, stejně jako Aristotelovu distinkci mezi podstatou a případy.

Sartre vskutku odmítá protiklad mezi jevem a podstatou a též „divácký popis poznání“ v tom smyslu, že lidské vědomí a celé bytí pro sebe je bezprostředně ve světě a vztahuje se k němu. Rorty má zřejmě u Sartra na mysli především to, o čem Sartre hovoří již na prvních stránkách *Bytí a nicoty* - o významném kroku vpřed, který se uskutečnil v moderním myšlení a který spočívá v odstranění dualismů, jež přivádějí filosofii do rozpaků. Za nejdůležitější z těchto dualismů považuje Sartre protiklad vnitřku a vnějšku, říká, že neexistuje žádná skrytá povaha věcí, která je jejich podstatou a je zakryta jevy jako nějakou slupkou obalující jádro²²⁵. Odmítá dualitu jevu a podstaty, dokonce přímo říká, že „jev neskrývá podstatu, nýbrž ji odhaluje: je sám podstatou“²²⁶. Wild píše, že „více pokročilé existencialistické myšlení odmítlo Kantovo stanovisko o jevu, který je oddělen od věci jaká opravdu jest...věc neprodukuje svůj jev jakožto něco od ní odděleného, je to věc sama, která se jeví“²²⁷. V jiném článku pak píše, že „obzvláště Sartre byl dychtivý odmítnout Kantovu koncepci věci o sobě, která existuje za fenoménem a je od něho oddělena nepřekonatelnou propastí“²²⁸.

Odmítnutí velmi staré distinkce jevu a podstaty však ještě Rortyho neopravňuje podsouvat Sartrovi jakoukoli sympatii s představou o nevymanitelnosti našeho myšlení z jazyka. U Sartra jde naopak o bezprostřední „existenciální“ prožitek, který zakouší člověk ve světě, tj. bytí pro sebe v bytí v sobě: „Existence není něco, co

²²⁴ Richard Rorty, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. The Linguistic Turn, Recent Essays in Philosophical Method*, str. 39

²²⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 11

²²⁶ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 12

²²⁷ John D. Wild, *The New Empiricism*, str. 139-140

²²⁸ John D. Wild, *Existentialism as a Philosophy*, str. 142

připouští úvahy zdáli: musí to do vás prudce vpadnout, zarazit se na vás, těžce vám dolehnout na srdce jako velké, nehybné zvíře – anebo není vůbec nic.“²²⁹ Toto pojetí vztahu člověka a světa se zcela vylučuje s jakoukoli sympatií k filosofii jazyka a představě, že lidská mysl nemůže fungovat mimo lingvistické entity. Jak ukazuje následující úryvek, slova byla pro Sartra pouze něčím nepodstatným, co je načrtnuto lidmi na povrchu bytí v sobě: „Kořen kaštanu se nořil do země právě pod mou lavicí. Už jsem si neuvědomoval, že to je kořen. Slova zmizela a s nimi i význam věcí, způsob jejich užívání, slabé znaky, které lidé načrtli na jejich povrchu.“²³⁰

Sartrovo odmítnutí distinkce jevu a podstaty může sice lahodit Rortyho sluchu, avšak uvědomme si, že Rortyho odmítnutí podstat a přirozeností věcí v protikladu k pouhým jevům je pouze vystřídáno protikladem mezi neznámým *cosi tam venku*, po čem se nesmíme tázat, co však na nás působí kauzálními fyzikálními tlaky a jazykem, ve kterém se odehrává naše prožívání a chování a který s příčinou těchto tlaků nemůže žádným způsobem korespondovat. Teorie o nepřevoditelnosti jazyka a fyzikální reality na straně jedné a o zakotvenosti našeho vědomého prožívání v jazyce, na straně druhé, člověku neumožňuje proniknout ke světu jako takovému. Rorty však přiznává existenci např. tlaku světelných vln na sítnici či tlaku kamene na botu, což ukazuje, že tento tlak musí být způsoben něčím *tam venku*, co nějak o sobě jest. Dle Rortyho na nás tedy působí určité kauzální, fyzikální tlaky, o jejichž příčinách však nemůžeme nic vědět, neboť celé naše vědomí se odehrává výhradně v jazyce a jazyk nemůže korespondovat s fyzikální realitou. Důležité tedy je, že se lidé v rámci toho či onoho společenství shodnou na pravidlech a způsobu, jak jazyk používat. Naše neschopnost poznávat svět jako takový nejenom že nevádí, nýbrž pouhé pomyšlení na něco takového je pro Rortyho znakem uvíznutí v překonaném a zastaralém způsobu uvažování. Otázka po tom, co je *tam venku*, je Rortym považována za nesmyslnou a jako taková je zapovězena.

Z Rortyho myšlení tedy vyplývá, že existují dvě naprosto oddělené entity - jazyk a svět, které do sebe navzájem nezasahují, přičemž člověk má přístup pouze k té první a o druhé, ačkoliv do jeho života zasahuje, nemůže nic vědět. Tím se však Rortymu nepodařilo dostat dále než na pozici Kanta a jeho rozlišení mezi noumenálním a fenomenálním světem, a Rorty se tak ocitá v osidlech jednoho z dualismů, jejichž ohavnost deklaruje. Pokud tedy takto shrneme Rortyho myšlení,

²²⁹ Jean Paul Sartre, *Nevolnost*, str. 399

²³⁰ Jean Paul Sartre, *Nevolnost*, str. 391

nezdá se nám být v obecné filosofické rovině ničím jiným než pouhou nepřiznanou variací na Kanta. Pro Sartra, narozdíl od Rortyho, znamená tvrzení o neexistenci rozdílu mezi jevem a podstatou onu skutečnost, že svět naprosto koresponduje s naším vnímáním, že naše vnímání se odehrává ve světě a nikoli v nějaké entitě, jako je jazyk, která se světem nekoresponduje, čímž Kantův dualismus skutečně překonává.

V úvodu této práce jsme formulovali náš cíl postupovat od abstraktních filosofických úvah ke stále konkrétnějším problémům společnosti. Přístupme proto nyní k od obecných úvah k jejich konkrétnějším aplikacím.

III. Princip kontingence a podstata totalitarismu: demokracie a totalita prismaticem kontingence

III. a) Úvod – vyjasnění změn souvisejících s novou oblastí zkoumání

Předchozí kapitola, tvořící první tematický celek, který se zabýval principem kontingence ve filosofii raného Sartra a Richarda Rortyho na nejobecnější úrovni a definoval rozdíly mezi oblastí přírody a oblastí společnosti, byla vůči Richardu Rortymu silně kritická. Budeme-li se však nadále pohybovat pouze v sociální (tj. uměle vytvořené) sféře hodnot, a nikoli v přírodní, na člověku nezávislé sféře faktů, budeme moci s mnohými Rortyho závěry a teoriemi souhlasit. Jak jsme se pokusili ukázat v předcházejícím tematickém celku, problém Rortyho myšlení spočívá v nerespektování rozdílu mezi těmito dvěma sférami. Rorty ignoruje onen logický fakt, že abychom něco mohli nazvat sociálním konstruktem, aby toto označení vůbec mělo svůj obsah, je třeba, aby se lišilo od oblastí, které sociálním konstruktem nejsou. Kdyby vše ve vztahu člověka a světa bylo sociálním konstruktem, žádný pojem jako *sociální konstrukt* by nebyl zapotřebí. Pokud se však budeme pohybovat v oblasti, kde je vše sociálním konstruktem, bude možné posuzovat Rortyho myšlení příznivěji.

V této kapitole se tedy přesuneme od protikladu sféry přírodní a společenské do sféry čistě sociální. Budeme se snažit vyjasnit, co vyplývá z principů kontingence, zastávaných raným Sartrem a Richardem Rortym, pro oblast spravování lidské společnosti. Především se budeme snažit nahlédnout skrze princip kontingence jsoucná a kontingence ve vztahu člověka a světa na problematiku demokracie a totalitarismu.

Je třeba zdůraznit, že naše analýza problematiky demokracie a totalitarismu z pohledu teorií kontingence, které jsou jádrem filosofie raného Sartra a Richarda Rortyho, se v Sartrově případě týká skutečně pouze myšlenek, které jsou obsaženy ve spisech z jeho raného období. Sartrovo období pozdní, spadající do padesátých a šedesátých let, není v této práci nijak reflektováno.

III. b) Nahodilost demokracie a její důsledky

Demokratický společenský řád je v našem západním civilizačním okruhu považován za a priori správný. Soudí se, že moderní forma demokracie je lepším uspořádáním společnosti než jiné, dosud známé režimy. Filosofie raného Sartra a Richarda Rortyho nám však neumožňují toto přesvědčení zakotvit v objektivitě. Tvrzení, že je demokracie lepším společenským uspořádáním než jiné společenské systémy, vychází ze subjektivního přesvědčení, jenž většinově (nikoli absolutně) sdílíme „my“, kteří v ní žijeme. Uspořádání lidské společnosti, způsob jejího vedení, zvyky a konvence v ní panující, nejsou ničím jiným než nahodile vzniklým sociálním konstruktem. Jak ukážeme v pozdějších podkapitolách, je nutné, aby lidská společnost byla jistým způsobem hierarchizována, aby obsahovala určité normy, tvořící společenský řád. Forma takové hierarchie, obsah těchto norem, míra participace jednotlivých osob na vedení společnosti, stejně jako formy represe a určení okruhu osob, vůči nimž je zaměřena, se nachází mimo jakoukoli objektivitu a nutnost, na neustále nejisté, proměnlivé půdě lidské interpretace a subjektivních přesvědčení, mezi nimiž dochází ke vzájemným střetům a konsenzům. Na jejich základě pak dochází bez jakékoli nutnosti k utváření společenských forem a ke vzniku zcela nahodilého a nepředpověditelného běhu lidských dějin.

V této podkapitole se zaměříme především na objasnění, jakým způsobem vyplývá nahodilost demokracie z filosofie raného Sartra a Richarda Rortyho a jaké důsledky vyplývají z uchopení demokracie pomocí těchto filosofí kontingence. Z tohoto uchopení demokracie také vyvstávají některé palčivé otázky – např. není-li možné objektivně zakotvit primát demokracie nad jinými společenskými systémy, je vůbec možné demokracii smysluplně hájit? A jak a na základě jakého oprávnění přistupovat k osobám, skupinám a státům, které se proti námi vyznávaným principům demokracie provinily či se je přímo pokusily zničit a nahradit jinými?

Abychom se však vůbec mohli touto problematikou smysluplně zabývat a nezůstali pouze u subjektivních a vágních představ o demokracii a jejích principech, je třeba si nejprve vyjasnit, co je obsahem pojmu demokracie (máme na mysli demokracii moderní tj. zastupitelskou, nikoli demokracii přímou). Vyjasnění tohoto pojmu je samo o sobě problematické. Neexistuje jednotná a absolutně platná definice demokracie (byť mluvíme o demokracii tzv. západní, tj. o demokracii v pravém slova smyslu, nikoli o demokracii lidové, demokracii fasádní apod.).

Demokracie se vyvíjí společně s vývojem západní společnosti, a proto není snadné tento pojem přesně uchopit. Dle Vladimíra Čermáka je „cílová představa demokracie...sama o sobě dosti vágní, a nemůže proto postrádat tektonické (stavební, pozn.) prvky, které ji ve svém souhrnu konstituují jako cíl...cílovou představu demokracie konstituuje celá řada idejí, jako idea suverenity lidu, svobody, rovnosti, humanity, spravedlnosti a řada dalších“²³¹. Je třeba mít na mysli, že „tvorba ideálního typu demokracie je stálým procesem, a proto si musí zachovat souvislost s kontinuálním historickým vývojem. Každá epocha, každá generace mají nejen právo, ale i povinnost participace na tomto procesu, neboť každý věk vždy znovu prověřuje platnost starých pravd“²³².

V zásadě je mnohem snazší určit, co demokracie není, než čím přesně je. Přesto můžeme jakousi definici demokracie konstituovat ze základních stavebních kamenů, které musí obsahovat každý společenský systém, který se chce považovat za skutečně demokratický. Tyto základní stavební kameny bývají v právní vědě také nazývány esenciálními principy. V Ústavě České republiky v článku 9, odstavci 2 jsou tyto principy označeny za podstatné náležitosti demokratického právního státu, jejichž změna je nepřipustná.²³³ Tyto náležitosti se nacházejí napříč Ústavou České republiky a Listinou základních práv a svobod a jsou tím, co je a musí být obsaženo v obdobných právních dokumentech všech skutečně demokratických států²³⁴.

Mezi esenciální principy demokracie patří svrchovanost lidu a dělba moci ve státě²³⁵, svoboda a rovnost všech lidí v důstojnosti a právech, přičemž základní práva a svobody člověka jsou nezadatelné, nezcizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné²³⁶, svobodná a férová soutěž politických stran o moc ve státě, z níž je zásadně vyloučeno násilí²³⁷, dále přesvědčení, že „politická rozhodnutí vycházejí

²³¹ Vladimír Čermák, *Otázka demokracie*, str. 27

²³² Vladimír Čermák, *Otázka demokracie*, str. 53

²³³ *Ústava České republiky. Listina základních práv a svobod. ÚZ - Úplné znění č. 612 podle stavu k 12.2. 2007*, str. 5

²³⁴ K soupisu esenciálních principů demokracie by bylo samozřejmě možné použít jakoukoli ústavu a listinu práv a svobod kteréhokoli skutečně demokratického státu, z důvodu naší příslušnosti k českému státu a lepší orientace v jeho ústředních právních dokumentech volíme k realizaci tohoto výčtu Ústavu České republiky a Listinu základních práv a svobod.

²³⁵ viz článek 2 Ústavy České republiky: „Lid je zdrojem veškeré státní moci, vykonává ji prostřednictvím orgánů moci zákonodárné, výkonné a soudní.“ (námi citovaném vydání se nachází na straně 5)

²³⁶ viz článek 1 Listiny základních práv a svobod (v námi citovaném vydání na straně 16): „Lidé jsou svobodní a rovni v důstojnosti i v právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezcizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné.“

²³⁷ viz článek 5 Ústavy České republiky (strana 5): „Politický systém je založen na svobodném a dobrovolném vzniku a volné soutěži politických stran respektujících základní demokratické

z vůle většiny vyjádřené svobodným hlasováním²³⁸, přičemž rozhodování většiny dbá ochrany menšin²³⁹.

Jiný esenciální princip, který patří mezi základní ustanovení demokratického právního státu, upravuje poměr mezi občanem a státem (článek 2, odstavec 4): „Každý občan může činit, co není zákonem zakázáno, a nikdo nesmí být nucen činit, co zákon neukládá.“²⁴⁰ S tímto principem souvisí předchozí odstavec stejného článku, který hovoří o státní moci: „Státní moc slouží všem občanům a lze ji uplatňovat jen v případech, v mezích a způsoby, které stanoví zákon.“²⁴¹

Všechna základní práva a svobody též musí být pod ochranou soudní moci, která je vykonávána nezávislými a nestrannými soudy.²⁴² Všechny právní normy musí být v souladu s ústavou, na což dohlíží Ústavní soud.²⁴³

Dalším ze stavebních kamenů jakékoli skutečné demokracie je oddělenost politických stran od státu²⁴⁴. Stát se nesmí vázat na výlučnou ideologii či náboženství.²⁴⁵

Mezi nejzákladnější práva člověka, která se řadí k esenciálním principům demokracie, patří právo na život²⁴⁶ (článek 6, odstavec 1 Listiny základních práv a svobod), právo na osobní svobodu²⁴⁷ (článek 8, odstavec 1 Listiny), právo na soukromý majetek (článek 11, odstavec 1 Listiny), odmítnutí mučení – „nikdo nesmí být mučen ani podroben krutému, nelidskému nebo ponižujícímu zacházení nebo trestu (článek 7, odstavec 2 Listiny), svoboda projevu a právo na informace – „svoboda projevu a právo na informace jsou zaručeny“, „každý má právo vyjadřovat své názory slovem, písmem, tiskem, obrazem nebo jiným způsobem, jakož i

²³⁸ principy a odmítajících násilí jako prostředek k prosazování svých zájmů.“
Ústava České republiky. Listina základních práv a svobod. ÚZ - Úplné znění č. 612 podle stavu k 12.2. 2007, str. 5

²³⁹ *tamtéž*, oba principy jsou součástí článku 6

²⁴⁰ *Ústava České republiky. Listina základních práv a svobod. ÚZ - Úplné znění č. 612 podle stavu k 12.2. 2007, str. 5*

²⁴¹ *tamtéž*

²⁴² viz článek 4 Ústavy České republiky (strana 5) - „základní práva a svobody jsou pod ochranou soudní moci“ a články 81 a 82 (strana 12): „Soudní moc vykonávají jménem republiky nezávislé soudy. Soudci jsou při výkonu své funkce nezávislí. Jejich nestrannost nesmí nikdo ohrožovat.“

²⁴³ Jedná se o esenciální princip tzv. ústavnosti, viz článek 83 Ústavy České republiky (strana 12).

²⁴⁴ viz čtvrtý odstavec článku 20 Ústavy České republiky: „Politické strany a politická hnutí, jakož i jiná sdružení jsou odděleny od státu.“ (strana 18)

²⁴⁵ viz první odstavec článku 2 Listiny základních práv a svobod: „Stát je založen na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání.“ (strana 16)

²⁴⁶ *Ústava České republiky. Listina základních práv a svobod. ÚZ - Úplné znění č. 612 podle stavu k 12.2. 2007, str. 16*

²⁴⁷ *Ústava České republiky. Listina základních práv a svobod. ÚZ - Úplné znění č. 612 podle stavu k 12.2. 2007, str. 17*

svobodně vyhledávat, přijímat a rozšiřovat ideje a informace...“ „cenzura je nepřípustná“ (článek 17, odstavce 1-3).

Výčet esenciálních principů demokracie, který není a jak jsme výše naznačili, ani ze své podstaty nemůže být konečný, uzavřeme charakteristickými znaky volebního práva – „volební právo je všeobecné a rovné a vykonává se tajným hlasováním“²⁴⁸ (článek 21 odstavec 3 Listiny).

Skrze tento výčet jsme tedy došli k jakési definici demokracie, již je možné uchopit. S pomocí tohoto výčtu lze poměrně objektivně určit, které zřízení je demokratické a které nikoli. To, co nelze objektivně zodpovědět, je otázka, proč je soubor výše zmíněných principů lepší než soubory jiné a proč zrovna on by měl tvořit základ našeho společenského uspořádání. Výše zmíněné principy jsou totiž určitými hodnotami a hodnoty v rámci filosofie kontingence nemohou být objektivní. Jak již víme, pro Sartra je to zásadně člověk, kdo vnáší hodnoty do světa – člověk je bytím, skrze které vůbec existují ve světě hodnoty. Hodnoty nejsou ničím, co by existovalo před člověkem tak, jako existují přírodní objekty a přírodní zákonitosti, a proto žádné hodnoty nemohou být objektivní a nic transcendentního nás neospravedlňuje přijmout tu či onu stupnici hodnot.²⁴⁹

Pro Sartra, který stejně jako Rorty odmítá existenci Boha a s tím i možnost univerzální garance jakýchkoli hodnot, je člověk tím jediným, kdo může hodnoty vynalézat, a hodnoty jako takové souvisí s lidským životem, který však a priori nemá žádný smysl, neboť není ničím před tím, než ho žijeme. Hodnota je poté oním smyslem, který si pro svůj život vybereme.²⁵⁰

Principy demokracie vycházejí z určitých morálních hodnot a ty jsou pro Sartra a Rortyho zcela relativní. Rortyho slovy: „Řeči o morálních hodnotách jsou jen zavádějícím žargonem, který vlastně říká, co by lidé měli dělat – jak by měli žít, jak by se měli chovat k jiným lidem, jak sladit protichůdné povinnosti, jak se co nejlépe organizovat do společenství. Říkat že člověk při rozhodování o takových věcech vzhlédl k jakési sféře hodnot a poté u jednotlivých hodnot určil pořadí, je nešťastná metafora. Zní to, jako by se život, skutky či situace rodily s malými nálepkami, na kterých by stálo, kolik jakých hodnot každá z vyjmenovaných věcí obsahuje (jako

²⁴⁸ Ústava České republiky. Listina základních práv a svobod. ÚZ - Úplné znění č. 612 podle stavu k 12.2. 2007, str. 19

²⁴⁹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 77-78

²⁵⁰ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 53

když se na nálepkách uvádí obsah vlákniny nebo výživná hodnota.²⁵¹ Ve zcela stejném duchu přirovnal Sartre hodnoty k tabulkám se zákazem vstupu na trávník.²⁵² Dle zkoumaných filosofí tedy není nic, co by nás z jakési nadpřirozené výše ospravedlňovalo přijmou zrovna esenciální principy demokracie.

U Rortyho se odmítnutí transcendentního a objektivního zakotvení principů demokracie objevuje zcela explicitně - „pragmatik připouští, že nemá žádné ahistorické hledisko, ze kterého může schvalovat zvyklosti moderních demokracií, které si přeje velebit.“²⁵³, přičemž samozřejmě „není nic špatného na liberální demokracii ani na filosofech, kteří se snaží zvětšit její pole působnosti, špatná je pouze snaha vidět jejich nesnáze jako selhání v dosažení něčeho, čeho se nesnažili dosáhnout – důkazu objektivní nadřazenosti našeho způsobu života nad způsoby alternativními.“²⁵⁴ Slovy Richarda Bernsteina, pro Rortyho „vynošení se liberálních společností na Západě je historickou nahodilostí“²⁵⁵ a „okolnosti, které zapříčinily existenci liberálních společností a institucí, byly šťastnou náhodou“²⁵⁶.

V rámci Sartrovy a Rortyho filosofie tedy nepřipadají v úvahu některá tradiční zakotvení esenciálních demokratických principů, především ta, která Rorty označuje za „metafyzická“ – tedy ta, co odkazují buď nad člověka, tedy směrem k Bohu, nebo do jeho hloubi, tedy k lidské přirozenosti. Tato dvě metafyzická zakotvení jsou však komplementární, neboť představa o lidské přirozenosti je dle Sartra odvozena právě z představy Boha jakožto vědomé nadpřirozené entity, která pojala koncept člověka ve své mysli dříve, než ho fyzicky stvořila, což umožnilo stvoření předem dané lidské podstaty před konkrétní realizací člověka ve světě. Pro Rortyho „neexistuje žádná lidská důstojnost, jež by nebyla odvozena od důstojnosti některé konkrétní společnosti a žádné odvolání na nestranná kritéria, která by nám mohla pomoci zhodnotit naše relativní hodnoty“²⁵⁷. Hlavním metafyzickým zakotvením oněch principů, na nichž stojí naše společenské zřízení, je tedy představa o lidské

²⁵¹ Richard Rorty, *Objektivita hodnot. Filozofické orchidey*, str. 152-153

²⁵² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 78

²⁵³ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*, str. 29

²⁵⁴ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*, str. 34

²⁵⁵ Richard J. Bernstein, *Rorty's Inspirational Liberalism. Richard Rorty*, str. 134

²⁵⁶ *tamtéž*

²⁵⁷ Richard Rorty, *Postmodernist Bourgeois Liberalism. Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*, str. 197

přirozenosti. V této souvislosti je třeba si vyjasnit, jak tato představa souvisí v právní vědě s esenciálními principy demokracie.

Mezi esenciálními principy demokracie zaujímají významné místo základní lidská práva a svobody, které patří mezi tzv. přirozené právo. V právní teorii se rozlišuje mezi tzv. přirozeným a pozitivním právem. Právo pozitivní nemá své zakotvení v něčem jiném, než je kontingentní a kulturně vázané rozhodnutí člověka. Jedná se o soubor obecně závazných právních norem, které vydal příslušný orgán v tom či onom státě. Naopak právo přirozené vychází z jakési společně sdílené lidské přirozenosti. Kořeny tohoto práva sahají k Tomáši Akvinskému a jeho pojetí člověka jako osoby. V moderní době je nejvýznamnějším představitelem přirozeného práva teorie tzv. přirozených lidských práv. Zakladatelem této teorie přirozených lidských práv, tak jak ji známe a jak je obsažena v ústavních pořádcích demokratických států, je John Locke, který přišel s prvními třemi přirozenými právy člověka (jež jsme uvedli mezi jinými v našem výčtu esenciálních demokratických principů), jimiž jsou právo na život, osobní svobodu a soukromé vlastnictví. Tato práva patří k tzv. první generaci základních lidských práv a v průběhu dějin byla obohacována o další až do dnešní podoby jednotlivých listin základních práv a svobod. V čem se tedy liší přirozené právo od práva pozitivního? Práva označená jako „přirozená“ má každý člověk nikoli proto, že je součástí některého státu, společnosti či vrstvy, nýbrž proto, že je člověkem. Tato práva nezakládá a neurčuje stát a společnost, ve kterých člověk žije, nýbrž jsou univerzální, protože vycházejí z univerzální lidské přirozenosti, a dle demokratické právní teorie platí vždy a všude, pouze na některých místech nejsou dodržována.

Dle Sartra i Rortyho a ve shodě s jejich principy kontingence je tato představa iluzorní, neboť podle těchto myslitelů člověk nemá žádnou přirozenost, a tudíž z ní ani nemohou vycházet nějaká práva. V rámci Sartrovy a Rortyho filosofie kontingence nedává představa přirozeného práva žádný smysl, neboť neexistuje žádná neměnná lidská přirozenost, ze které by tato představa mohla být odvozována. Sartrovými slovy - „pokud skutečně existence předchází esenci, nikdy nebude možné něco vysvětlovat odkazováním na jakousi danou a neměnnou lidskou přirozenost“²⁵⁸. Z hlediska Sartrova existencialismu, jak bylo podrobněji vysvětleno na počátku této práce, není člověk zpočátku ničím, je nicotou, definuje sám sebe až

²⁵⁸ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 24

v průběhu svého života svými činy. Člověk tedy není a priori definovatelný.²⁵⁹ Základní a „přirozená“ lidská práva tak nejsou ničím jiným než sociálním konstruktem, který jsme si my, obyvatelé západního civilizačního okruhu, vytvořili: „Co se týče lidských práv, pragmatikové soudí, že bychom neměli uvažovat o tom, zda tu byla vždy, i když je nikdo neuznával, nebo jsou pouze sociální konstrukcí civilizace ovlivněné křesťanským učením o bratrství všech lidí. Samozřejmě to jsou sociální konstrukce.“²⁶⁰

Rorty odmítá „metafyzický komfort“, na který jsme v naší civilizaci zvyklí při zdůvodňování jejích základů. Jeden z těchto komfortů spočívá v přesvědčení, že „členství v našem biologickém druhu sebou nese jistá práva. Tato představa nedává žádný smysl, ledaže by biologická podobnost měla za následek vlastnictví něčeho ne-biologického, něčeho, co spojuje náš druh s mimolidskou realitou a co dává našemu druhu jakousi zvláštní důstojnost. Obraz práv, která jsou přenášena biologicky, je tak zásadní pro politický diskurz západních demokracií, že jsme znepokojeni z každého náznaku, že „lidská přirozenost“ není užitečný morální koncept.“²⁶¹ Rorty měl však raději místo „užitečný“ říci korektní či ohleduplný, neboť pro účely zdůvodnění „přirozenosti“ lidských práv je tento metafyzický konstrukt užitečný. Není však korektní, neboť, oprostíme-li se od úcty, které se v našem civilizačním okruhu představa přirozených lidských práv těší a která je samozřejmě kulturně vázaná, dojdeme k logickému závěru, že představa o určitých jedinečných právech, jež se spojují s určitým živočišným druhem – lidskou rasou a s jinými živočichy (např. vyššími savci, nebo jakýmikoli jinými živými bytostmi) nikoli, se ve své podstatě neliší od představy, že určitá jedinečná práva se spojují pouze s některým z lidských etnik (či pouze s takovým odsouzeníhodným konstruktem jako je árijská rasa).

Základní otázkou v rámci filosofie kontingence raného Sartra a Richarda Rortyho aplikované na možnosti uspořádání lidské společnosti pak je, jak obhájit primát demokracie před totalitou či jinou formou nedemokratického zřízení. Je vůbec možné obhájit naše společenské zřízení oproti jiným, pokud není garantováno něčím vyšším než konsenzem mezi lidmi?

²⁵⁹ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 16

²⁶⁰ Richard Rorty, *Ethics without Principles. Philosophy and Social Hope*, str. 85-86

²⁶¹ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*, str. 31

Sartre považuje onu neexistenci jakéhokoli „metafyzického komfortu“, řečeno Rortyho slovy, nebo Boha jako univerzálního garanta hodnot, jak píše on sám, za stísnující, neboť tím „mizí veškerá možnost vyčíst z nebe nějaké rozumné hodnoty. Už se v něm nemůže nacházet dobro a priori...“²⁶² Z uvědomění si této skutečnosti zachvacuje člověka úzkost. Jen my, lidé jsme odpovědní za hodnoty a tedy i za společenský systém, který jsme vytvořili nahodile a dle svých omezených rozumových schopností. Proto mají lidé touhu po onom metafyzickém zakotvení, neboť je úlevné myslet si, že hodnoty přichází odkudsi ze světa a nikoli z nás. Je úlevné chápat „smysl, který moje svoboda dala světu...jako smysl přicházející ze světa a vytvářející mé závazky a mé bytí“²⁶³. Člověk je však ve svém vytváření a interpretaci hodnot a závazků zcela svobodný, a proto zcela odpovědný. V rámci Sartrovy filosofie můžeme tedy principy demokratického zřízení, které jsou odvozeny od ideje lidské přirozenosti, chápat jako konstrukce, které nám pomáhají ulevit od naší drtivé odpovědnosti a nejistoty ohledně našeho konání a od naprosté nahodilosti a neopodstatněnosti, s níž vytváříme pravidla našeho soužití.

Rorty je ohledně této skutečnosti optimističtější než Sartre, nepocítuje onu úzkost a stísněnost, neboť liberální demokratický systém pro něho jednoduše onen metafyzický komfort nepotřebuje: „Nepotřebuje filosofické zdůvodnění, ani vyvozování obecných, neměnných a nadhistorických zákonitostí“²⁶⁴. Hlubší úvahu na toto téma podnikl Rorty v článku *Universality and Truth*, kde zkoumá, zda je možné obhajovat demokratickou politiku a zároveň nesouhlasit s třemi základními postuláty týkajícími se pravdy a reality. Rorty mluví o filosofech, kteří se zabývají demokratickou politikou, a přisuzuje jim přesvědčení, že existují tužby, které jsou pro lidi univerzální, a jednou z těchto tužeb je touha po pravdě. V minulosti tyto filosofové dle Rortyho přišli s třemi zásadními postuláty:

- „...mezi lidmi existuje univerzální shoda o tom, že nejvyšší lidskou touhou je touha po pravdě,...
- pravda je korespondencí s realitou a...
- realita má svoji vnitřní, skutečnou, pravou podstatu“²⁶⁵

Na základě těchto tří postulátů pak zmínění filosofové argumentovali, že „Pravda je Jedna a univerzální lidský zájem o pravdu zajišťuje motiv pro vytvoření jednotné

²⁶² Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 23

²⁶³ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 79

²⁶⁴ Jaroslav Hroch, *K sociálně filosofickým a sociokulturním koncepcím Richarda Rortyho*, str. 636

²⁶⁵ Richard Rorty, *Universality and Truth*, str. 1

společnosti. Čím více z pravdy odhalíme, tím větší společný základ budeme sdílet a staneme se o to více tolerantními a jednotnými. Vznik relativně demokratických, relativně tolerantních společností v několika posledních staletích je dán za zásluhu vzrůstající racionalitě, přičemž slovo racionalita označuje využívání vrozené schopnosti usilovat o pravdu.²⁶⁶

Rortyho odmítání objektivního tvaru reality a existence pravdy jako korespondence s realitou jsme v předchozím tematickém celku ostře odmítli. Toto odmítnutí se však týkalo sféry faktů, sféry zkoumání objektivního tvaru přírodní reality, který existuje nezávisle na člověku, existoval před ním a bude existovat i po jeho odchodu ze scény jsoucího. Jak jsme již předeslali v úvodu k tomuto tematickému celku, ve sféře společnosti a jejích hodnot se však pohybujeme v oblasti sociálních konstruktů a zde mají Rortyho argumenty svůj smysl a opodstatnění.

Rorty argumentuje, že to, co filosofové považují za univerzální touhu po pravdě, je ve skutečnosti univerzální touha po zdůvodnění. Základní premisa tohoto tvrzení zní - „nemůžeš o něco usilovat, pokud nejsi schopen poznat, zda jsi to již získal... Rozdíl mezi pravdou a zdůvodněním je rozdílem mezi nepoznatelným a poznatelným. Nikdy nebudeme s jistotou vědět, zda dané přesvědčení je pravdivé, ale můžeme si být jisti, že nikdo nemůže v současnosti přijít se zásadními námitkami proti těmto přesvědčením a že každý souhlasí s tím, abychom je zastávali.“²⁶⁷ Touhu po pravdě považuje Rorty za nereálný a vznešený typ touhy, který není nikterak relevantní pro demokratickou politiku. Pravda je „příliš vznešená, aby byla poznatelná či dosažitelná“. „Zdůvodnění je pouze krásné, ale je poznatelné, a tudíž je na něm možné systematicky pracovat.“²⁶⁸ Dosažení takového zdůvodnění je obvykle pouze dočasné, neboť dříve či později se objeví námitky, které proti němu mohou být vzneseny. Touha po absolutnu, jež vede dle Rortyho filosofy k přesvědčení o nutnosti vyhnout se „kontextualismu“ a „relativismu“, je Rortym považována za nezdravou, neboť cenou za absolutno je irelevance vzhledem k praxi. Proto nemůže být téma pravdy relevantní pro demokratickou politiku a filosofové, kteří jí věnují svoji pozornost, by si měli vystačit pouze se zdůvodněním.²⁶⁹

²⁶⁶ *tamtéž*

²⁶⁷ Richard Rorty, *Universality and Truth*, str. 2

²⁶⁸ *tamtéž*

²⁶⁹ *tamtéž*

Rortymu a Sartrovi je však jasný důsledek takových úvah – není možné definitivně a jednoznačně obhájit demokracii před totalitou, není možné považovat nadřazenost demokratického společenského řádu nad totalitním útlakem za objektivní fakt, neboť naši argumentaci jednoduše nelze o nic objektivního opřít. Rorty jasně uznává, že „nemáme žádnou neutrální půdu, ze které bychom mohli obhajovat demokratickou politiku proti jejím oponentům. Pokud to nepřipustíme, můžeme být zcela po právu obviněni, že se snažíme propašovat naše vlastní sociální zvyklosti do definice univerzálního a nepopíratelného, vyplývající z praxe každého uživatele jazyka. Bylo by poctivější, a tudíž lepší říci, že demokratická politika se nemůže odvolávat k takovým předpokladům stejně tak, jako nemůže politika antidemokratická...“²⁷⁰

Přestože je Rorty samozřejmě přesvědčený, že demokratické principy a morální postoje jsou lepší než jakékoli jiné, je si vědom skutečnosti, že neexistuje žádný neutrální, společný základ, na kterém by se mohl utkat se zkušeným nacistickým filosofem a zvítězit, neboť při takové diskusi si nacista a Rorty budou neustále ušedřovat údery a točit se v kruhu, protože ani jeden z nich neustoupí v zásadních otázkách. Nelze totiž odpovědět na otázku, které morální či politické rozhodnutí je objektivně platné. Historie a antropologie totiž dle Rortyho dostatečně ukazují, že není žádný nevyvratitelný ústřední bod, který by takovou objektivitu garantoval a při hledání objektivit jde pouze o nalezení co nejširší intersubjektivní shody.²⁷¹ Rorty tedy souhlasí s následující Sartrovou poznámkou: „Zítra, po mé smrti, se někteří lidé mohou rozhodnout, že nastolí fašismus, a jiní mohou být natolik zbabělí a zmatení, aby jim to dovolili. V takovém okamžiku se fašismus stane lidskou pravdou a tím hůř pro nás.“²⁷² Přestože tento citát přesně koresponduje s Rortyho stanoviskem, snaží se Rorty o jeho korekci, když Sartrovi vyčítá, že neměl říkat, že se fašismus stane lidskou pravdou, neboť dle Rortyho nic takového neexistuje, a Sartre měl raději říci, že „pravda (o jistých velmi důležitých záležitostech, jako např. za jakých podmínek je možné někoho usmrtit) může být zapomenuta, stát se neviditelnou, ztratit se a tím hůř pro nás. *Nás* zde však neznamena *nás lidi* (neboť i nacisté jsou

²⁷⁰ *tamtéž*

²⁷¹ Richard Rorty, *Trotsky and the Wild Orchids. Philosophy and Social Hope*, str. 15

²⁷² Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 33

Rorty sám cituje z knihy Waltera Kaufmanna *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ve které se nachází anglický překlad Sartrova díla, původně přednášky, *Existencialismus je humanismus*.

lidé). Znamená to něco jako *nás tolerantní umírněné liberály*.²⁷³ Tato Rortyho poznámka není pochopitelná. Jak již o Rortym víme a jak on sám dále ve své reakci vysvětluje, pravda (ve smyslu korespondence se skutečností) je pro něho neexistující entitou, je pouhou „reifikací schvalujícího přídavného jména“²⁷⁴, s čímž lze v rovině sociální, v oblasti hodnot a ideologií, souhlasit. Rortyho kritika Sartrova úryvku (byť s ním Rorty v zásadě souhlasí) nedává žádný smysl, neboť přesně toto chtěl Sartre svým citátem (platným pro rovinu společenskou, nikoli přírodní) sdělit. Tento citát má ještě dokončení, které již Rorty vynechal, - „záležitosti budou skutečně takové, jak o nich člověk rozhodne“²⁷⁵.

Spojení, které Rorty kritizuje, tj. že se fašismus (správnější označení ideologie, o které je řeč, je nacismus, či nacismus a fašismy) stane „lidskou pravdou“, nechce vyjádřit nic jiného, než že pravdou se tu rozumí pomíjivé a kulturně vázané společenské normy, které mohou vzít za své v toku času, mohou být násilně změněny a již neobnoveny, neboť neodkazují k žádnému transcendentnímu základu. Tedy přesně to, co vyznává Rorty. Dovětek, který již Rorty necitoval, pak jen jasně zdůrazňuje, že je to pouze člověk, který rozhoduje o normách a hodnotách. Nešťastně vyjádřena je spíše Rortyho kritika tohoto úryvku, neboť jestliže Rorty mluví o tom, že „pravda může být zapomenuta, stát se neviditelnou, ztratit se...“, tak se zpronevřuje svému vlastnímu stanovisku, dle kterého žádná univerzální pravda není, neboť je kulturně a časově vázána, a tudíž existují pouze zdůvodnění. Rortyho však mohl k jeho námitce vést anglický překlad, ze kterého čerpal a kde se nachází spojení „the truth of man“²⁷⁶, tj. pravda člověka a nikoli „lidská pravda“, jak je napsáno v českém překladu, který lépe vyjadřuje původní spojení „la vérité humaine“²⁷⁷ a odkazuje právě k jisté relativitě pravdy, zatímco spojení v anglickém překladu působí jako jakási pevně a objektivně existující entita.

Skutečnost, že není možné zaujmout neutrální a objektivní hledisko, však dle Rortyho neznamena, že demokratickou společnost není možné před společností

²⁷³ Richard Rorty, *Hilary Putnam and Relativist Menace. Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*, str. 53

²⁷⁴ *tamtéž*

²⁷⁵ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 33

Pro úplnost a srovnání přikládáme celý citát v originále: „Demain, apres ma mort, des hommes peuvent décider d'établir le fascisme, et les autres peuvent être assez lâches et désemparés pour les laisser faire. A ce moment-la, le fascisme sera la vérité humaine, et tant pis pour nous.“

Pokračování: „En réalité, les choses seront telles que l'homme aura décidé qu'elles soient.“

L'existentialisme est un humanisme, str. 53-54

²⁷⁶ Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, str. 299

²⁷⁷ Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, str. 53

totalitní ospravedlnit.²⁷⁸ I případný kolaps liberálních demokracií by neznamenal potvrzení, že lidská společnost nemůže přežít bez abstraktních a univerzálních představ o společné lidské podstatě, místu člověka ve vesmíru a účelu jeho existence ve světě. Takový výklad by byl dle Rortyho podobně absurdní jako přesvědčení, že společenské uspořádání nemůže existovat bez králů či mimo malé městské státy.²⁷⁹

Rortyho pokus zdůvodnit tvrzení, že demokracie je lepším společenským uspořádáním než nedemokratické formy vlády, jiným způsobem než poukazem na transcendentní hodnoty či společnou lidskou podstatu spočívá v existencialistickém důrazu na konkrétní prožívání. Z konkrétně prožívané reality dle Rortyho vyplyne primát demokracie nad jinými režimy. Dle Rortyho spočívá „pragmatické zdůvodnění tolerance, svobodného zkoumání a svobodné diskuse“²⁸⁰ ve „srovnání mezi společnostmi, které jsou příkladem těchto zvyklostí a těch, které nejsou“²⁸¹. Toto srovnání pak Rortyho „vede k domněnce, že nikdo, kdo zažil obojí, nebude preferovat to druhé“²⁸². Hodnota demokracie není potvrzena nadčasovými morálními pravdami či shodou s neměnnou lidskou přirozeností, nýbrž tím, že lidem umožňuje žít svobodný a smysluplný život.²⁸³

Ona práva a svobody, které nemůžeme obhájit metafyzicky, lze dle Rortyho obhájit skrze společné přesvědčení, 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‘“²⁸⁴. Toto přesvědčení se opírá o historické skutečnosti, „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 a nově utkávat své spleti přesvědčení a tužeb ve světle toho, s jakými novými lidmi a knihami se náhodou setkají“²⁸⁵. Nejvhodnější nemetafyzické založení liberální demokracie spočívá dle Rortyho v „přesvědčení jejích občanů, že pro každého je lepší, pokud každá nová myšlenka bude vyslyšena, pokud žádné přesvědčení či

²⁷⁸ Richard Rorty, *Science as Solidarity. Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*, str. 42

²⁷⁹ Richard Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy. Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*, str. 195,196

²⁸⁰ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity? Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*, str. 29

²⁸¹ *tamtéž*

²⁸² *tamtéž*

²⁸³ Tomáš Marvan, *Rortyho nepokojné cesty po filosofii (i mimo ni)*, str. 6

²⁸⁴ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 94

²⁸⁵ *tamtéž*

touha nebudou považovány za natolik svaté, že jiné myšlenky, které by je mohly ohrožovat, budou automaticky odmítány²⁸⁶. Demokracie pro Rortyho není souhrnem pevně daných dogmat, nýbrž vývojem, ve kterém se však nesnažíme blížít k nějakému pevně danému tvaru, který je nám dán předem a je opřen o nezpochybnitelné principy, hodnoty a autority, nesnažíme se být adekvátní čemusi objektivně danému, nýbrž hledáme takové formy pravidel a uspořádání, které umožní co nejvíce štěstí a svobody. Být občanem liberálního demokratického státu by dle Rortyho mělo znamenat „být členem sebeutvářející se komunity, kterou spojuje nikoliv znalost pravdy, nýbrž sdílení a společné prožívání těch samých šlechetných, sjednocujících, demokratických nadějí“²⁸⁷.

Tato Rortyho stanoviska jsou sice sympatická svým důrazem na konkrétno a odklonem od abstraktních idejí (přínos tohoto odklonu bude podrobně rozebírán v následující podkapitole), musíme je však hodnotit jako příliš optimistická. Zračí se v nich přílišná víra v člověka a též víra v jakousi společně sdílenou racionalitu, kterou však Rorty sám odmítá. Nesdílíme Rortyho optimismus, který mu umožňuje tvrdit, že „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“²⁸⁸. Takové přesvědčení odkazuje na víru v člověka, kterou nelze sdílet a která představuje další z rozdílů mezi Rortym a Sartrem. Sartrova filosofie kontingence je výrazně pesimističtější a více individualistická. Neumožňuje sny o společně prožívaných, šlechetných, sjednocujících, demokratických nadějích. Sartre ve svých literárních dílech naopak zobrazoval onu temnější stránku člověka, která nám Rortyho naděje upírá.

Rorty navrhuje, abychom místo hledání společné lidské podstaty dosáhli morálního pokroku tím, že využijeme naší schopnosti považovat drobné odlišnosti, které lidstvo rozdělují, za nepodstatné. Rortyho pragmatismus věří v minimalizaci konkrétního rozdílu, o který v daném místě jde - „rozdílu mezi křesťany a muslimy v konkrétní vesnici v Bosně, rozdílu mezi černými a bílými v konkrétním městě v Alabamě, rozdílu mezi homosexuály a heterosexuály v konkrétní katolické kongregaci v Quebecu. Nadějí pragmatiků je sešit takové skupiny dohromady tisíci malými stehy, dovolávat se tisíce malých věcí, které mají společné, spíše než

²⁸⁶ Richard Rorty, *Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics. Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume II*, str. 19

²⁸⁷ Richard Rorty, *Universality and Truth*, str. 3

²⁸⁸ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 93

specifikovat jednu ohromnou – jejich společnou lidskou přirozenost.²⁸⁹ Sartre souhlasí v otázce neexistence společné lidské podstaty, avšak odmítá možnost, že bychom někdy vytvořili jednotnou lidskou společnost, ve které by byly „sešity“ všechny rozdíly, kvůli kterým se dnes lidé vraždí. Vyplývá to ze Sartrova pojetí druhého člověka i z jeho pojetí vztahu člověka a světa. Sartre „věří, že ve světě i v lidech je cosi černého a nevyhladitelného, co se nedá zkrášlit. Věří, že to není zdaleka spjata s civilizací, že to civilizace nezpůsobila a nevyprovokovala, jak se domnívá triviální rousseauismus, ale že to „cosi“ je tu vlastně od počátku.“²⁹⁰

Rortyho odmítání společné lidské podstaty a transcendentních idejí o lidských právech je zpětně popíráno v jeho nadějích na společné sdílení demokratických ideálů, je popíráno představou, která je implicitně obsažena v jeho úvahách, že lidé jsou v zásadě (a tedy ve své podstatě) dobří a racionální a dají přednost demokracii a svobodě před útlakem, zvlí a utrpením. Rorty přes veškeré své odmítání společné lidské podstaty neopustil myšlenku, či spíše pouze naději, že lidé mohou dosáhnout takové míry konsenzu a vzájemného respektu a natolik potlačit nenávisť k vzájemným odlišnostem, že spolu budou moci v jedné společnosti bezproblémově žít.

V rámci Sartrovy filosofie takové naděje nelze sdílet, neboť tato filosofie neumožňuje harmonické soužití ve sdílených ideálech. Rortyho naděje jsou negovány v Sartrově vypjatém subjektivismu, který však lépe popisuje skutečný charakter vztahů mezi lidmi. Lidé jsou nositeli svých vlastních hodnot a životních projektů, které vždy budou ve větší či menší míře kolidovat. V očích druhých lidí se dle Sartra člověk stává objektem, předmětem mezi jinými věcmi, neboť v očích druhého máme pevně danou svoji podstatu, jsme takřikajíc „zaškatulkováni“ v jistém omezeném souboru charakteristik a vlastností, které nám přisuzuje druhý člověk. Lidé jsou pro sebe navzájem, ve svém pohledu, bytími v sobě, což odporuje jejich skutečné realizaci ve světě jako bytí pro sebe. Dle Sartra si lidé navzájem odcizují sebe sama, neboť vidí ty druhé pouze skrze svoji vlastní interpretaci, která je nutně zkreslená a deformovaná. Člověk není pouze bytím pro sebe, ale také bytím pro druhé, což je typ bytí, za které nese odpovědnost vždy ten druhý, který ho vytváří a tím nám odcizuje určitou část nás samých. Stejně tak nám odcizuje část světa, neboť nejsme nikdy schopni vidět svět pohledem toho druhého. A svět, který

²⁸⁹ Richard Rorty, *Ethics Without Principles. Philosophy and Social Hope*, str. 87

²⁹⁰ Bernard-Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 232

vidí druzí lidé na základě svých vlastních interpretací, skrze své vlastní „hodnotové filtry“, je ta část světa, která je člověku odcizena a naopak, jeho vlastní vidění světa, jeho určení smyslu, mezí, rámců a cílů je to, co on odcizil druhým lidem. Sartre říká: „Já, jímž jsem, jsem ve světě, který mi druhý odcizil, protože pohled druhého zahrnuje mé bytí a korelativně i zdi, dveře a zámek. Všechny věci – nástroje, mezi nimiž jsem, obracejí k druhému tvář, jež mi zásadně uniká.“²⁹¹ Sartre tuto skutečnost přirovnává k výpustnému otvoru uprostřed bytí světa, nebo také k trhlině ve světě pozorujícího, „člověk je tím objektem světa, který způsobuje vnitřní uplývání světa, niterné krvácení“²⁹². Sartre nevnímá lidské soužití primárně jako možnost spolupráce a sdílení myšlenek, nýbrž klade důraz na onen nesnesitelný pohled druhého, který „směřuje na mne, a to tak, že mne ruší v mém projektu, v mé volbě, že mne problematizuje a ohrožuje“²⁹³.

Odcizení světa i lidského já samotného, které si lidé navzájem způsobují, mezi nimi vytváří nepřeklenutelnou propast, která vede Sartra až k silně pesimistickému zvolání: „Peklo, to jsou ti druzí.“²⁹⁴ Proto taková filosofie ani neumožňuje naděje na dosažení a naplnění demokratických ideálů a činí absurdním Rortyho tvrzení, že pravdu a dobro je možné zajistit skrze svobodnou diskusi mezi lidmi. Neumožňuje ani představy mezilidské solidarity a společně sdílené racionality, které Rorty implicitně předpokládá. Pokud tedy takovou filosofii aplikujeme na možnost obhajoby demokracie, nenajdeme zhora žádné opodstatnění, o něž je možné se opřít, vyjma toho, že se jedná o systém, pro který se určitá skupina konkrétních lidí v konkrétních zemích rozhodla a který bude existovat pouze tak dlouho, dokud bude v souladu s vůlí těch, již mají moc ho prosazovat. Z výše rozebíraného citátu o nástupu fašismu lze samozřejmě odvodit Sartrovo stanovisko, že jestli tato vůle zanikne, tím hůře pro nás. Ovšem slovo „my“ označuje pouze ty osoby, kterým život v demokracii vyhovuje více než život v jiných společenských systémech. Toto „my“ se v žádném případě nekryje s pojmem „člověk“ či s pojmem „lidstvo“ a není nic, co by ospravedlňovalo naději, že tomu tak někdy bude.

Pokusme se nyní z těchto analýz vyvodit konkrétnější důsledky pro politické jednání a jeho posuzování. Zkoumané filosofie kontingence nás dovedly k setření rozdílu mezi přirozeným a pozitivním právem. Normy přirozeného práva tak

²⁹¹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 318

²⁹² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 314

²⁹³ Alexander Schwann, *Filosofie existence a existencialismus*, str. 206

²⁹⁴ Jean Paul Sartre, *S vyloučením veřejnosti*, str. 77

můžeme jednoduše začlenit pod právo pozitivní. Problém s odstraněním teorie přirozeného práva však spočívá v tom, že není jasné, o co se můžeme opřít, pokud je pozitivní právo demokratického režimu nahrazeno pozitivním právem totalitního režimu a to, co by bylo doposavad považováno za sprosté vraždění, je najednou zcela legální (viz např. norimberské zákony). Z teorie přirozeného práva totiž vyrůstá také rozdíl mezi legalitou a legitimitou. Legalita je zákonnost. Naše jednání je legální jednoduše tehdy, pokud je v souladu se zákony státu, jehož jsme občany. Legitimita je ospravedlnění. Za legitimní jednání je považováno takové, které je „skutečně“ správné. V moderních demokraciích se za legitimní považuje to, co je v souladu se základními principy demokracie, mezi nimiž zaujímá výsadní postavení teorie přirozených lidských práv.

Pokud odmítneme „metafyzické“ zakotvení jakýchkoli principů, musíme se vzdát představy, že jakákoli legalita bude moci být posuzována jakousi vyšší legitimitou. Z tohoto úhlu pohledu byl mezinárodní soudní tribunál, který zasedal po druhé světové válce v Norimberku, aby soudil nacistické představitele (mimo jiné) za jejich zločiny proti lidskosti, pouze tribunálem vítězů. Odsuzování zločinců, kteří však jednali v souladu se zákony své země (ať již byly explicitně formulovány v podobě norimberských zákonů či jinak – např. skrze konstrukci, že slovo Vůdce je automaticky zákonem), totiž nemůžeme provádět ve jménu legitimacy, která odkazuje k, řečeno po Rortyho způsobu, něčemu vyššímu, než jsme my sami. Nacistické či komunistické zákony učinily rozsáhlou perzekuci a likvidaci určitých typů osob legální, a proto jsou námi, demokraticky smýšlející jedinci, považovány za zločinné. Pokud si však vzpomeneme na Sartrův výrok o vítězství fašismu (myšleno nacismu), tak musíme v souladu se zkoumanými filosofiemi kontingence říci, že v tomto hodnocení není žádná objektivita či vyšší nutnost. Kdyby Spojenci prohráli či kdyby se Hitler spokojil pouze s územím dobytým před napadením Sovětského svazu, nebo kdyby neproběhla řada revolucí, která v Evropě svrhla komunistické vlády, a nedošlo k rozpadu Sovětského svazu, nacistické či komunistické zákony by na dobytých či jinak uzurpovaných územích platily dál jakožto zcela legální a závazné normy pro jednání jedince. Za „nelidské“, „nelegitimní“ či zločinné mohou být dnes tyto zákony v západních učebnicích historie označeny pouze a jenom proto, že Spojenci zvítězili nad nacismem a komunisté podlehlí vlně k demokracii směřujících revolucí. Tedy díky událostem, ke kterým došlo, avšak v žádném případě dojít nemuselo (jak nám napovídá vývoj

v jiných částech světa). V lidských dějinách totiž, jak podrobněji probereme v následujících podkapitolách, není nic, co by se muselo stát nutně. Vše je dílem nahodilého a v zásadě nepředpověditelného vývoje.

Chápání legitimacy jakožto jakéhosi vyššího ospravedlnění, jež je nadřazeno legalitě, protože je zakotvené v jakési nutnosti, je, stejně jako doktrína přirozených lidských práv, pokusem metafyzicky zakotvit něco, co vzniklo konsenzuálně a nahodile. Základní hodnoty demokracie, vyjmenované na počátku této podkapitoly, jsou jednoduše hodnotami, které my, lidé, již rádi žijeme v demokracii, uznáváme, neboť se domníváme, že život ve společnosti, která tyto hodnoty a principy uznává, je šťastnější a lepší než život ve společnostech, jež vyznávají hodnoty jiné. Jedná se však o naše intersubjektivní (a nikoli tedy objektivní) přesvědčení, které nemusejí sdílet (a také nesdílejí a zřejmě ani nikdy sdílet nebudou) všichni lidé na planetě. Nejedná se o vyjádření jakési vyšší pravdy, demokratické hodnoty a principy jsou lepší pouze pro nás, kteří toto přesvědčení sdílíme. Tento fakt nám však nijak nebrání naše hodnoty bránit a bojovat proti těm, kteří nám chtějí vnutit hodnoty jiné, stejně jako odsuzovat jako zločince ty, kteří se na nás dopouštěli činů, jež byly s těmito hodnotami v rozporu. Nejsme však oprávněni nutit tyto naše hodnoty někomu, kdo nepatří mezi „nás“, za předpokladu, že nežije na území, kde jsou naše hodnoty legálními právními normami, a jeho aktivity přímo neohrožují náš způsob života. Pokud k takovému nucení i přesto přistoupíme, staneme se sami zločinci, neboť za námi nestojí nic vyššího, co by ospravedlňovalo naše činy, než jsme my sami.

Z toho vyplývá, že pokud se vlády demokratických států budou pokoušet násilně či jinými způsoby instalovat demokratický režim v zemích, ve kterých o něj obyvatelstvo nestojí a zároveň nijak neohrožuje obyvatelstvo intervenujících států, nelze toto jednání označit jinak než za neospravedlnitelné a zločinné. Jiná situace nastává, pokud budou vlády demokratických států podporovat či osvobodovat ty, kteří o naše hodnoty stojí a sami se pokoušejí bojovat proti svým vládcům či pokud se budou snažit svojí intervencí eliminovat jevy, jejichž důsledky přímo ohrožují nás samotné. Za příklad prvního můžeme označit např. americkou invazi do Iráku, příkladem druhého je současná západní intervence v Libyi a příkladem třetího jsou operace NATO v Afghanistanu.

Nejkorektnější postoj, který mohou jednotlivci, skupiny a státy zaujmout ke svému jednání, je ten, že jsou to pouze oni sami, kdo provádějí a zároveň garantují

své akce a činy, že se nemohou zaštiťovat žádným vyšším ospravedlněním, nemohou vzhlížet k jakési vyšší ideji, která přesahuje jejich realizaci v konkrétně prožívané realitě. Řečeno po Sartrově způsobu, nebe ani společné lidství nepromlouvá, jsme a vždy jsme byli pouze my – konkrétní jedinci tvořící konkrétní společenství. Jsme proto opuštěni v proměnlivé, nejisté a nepředpověditelné realitě tohoto světa. Při hodnocení našich činů se nikdy nemůžeme na základě jistých idejí a morálních principů dobrat oné absolutní a objektivní jistoty ohledně jejich správnosti, jako to činíme u matematických výpočtů na základě vzorců využívaných v dokonalém řádu početních operací.

III. c) Totalita a demokracie jako protiklad nutnosti a nahodilosti

III. c) 1. Vymezení pojmu „totalitarismus“

„Ztráta“, ke které došlo v předchozí podkapitole, v níž nám filosofie kontingence odebraly možnost objektivně zakotvit prioritu demokracie, se v podkapitole nadcházející ukáže jako zdánlivá. Ve filosofii raného Sartra a (s jistými výhradami a s nutností určitých korekcí) i ve filosofii Richarda Rortyho jsme totiž našli účinnou protilátku, již můžeme aplikovat proti totalitním ideologiím. Zkoumané filosofie kontingence nám jednak umožňují identifikovat jejich esenci, společné jádro všech totalitarismů, a zároveň vůči těmto ideologiím představují přesné a nemilosrdné opositum, vyvracejí je z jejich základů a odhalují základní omyly, zakotvené v jejich podstatě. K pochopení, proč zrovna filosofie kontingence raného Sartra a Richarda Rortyho jsou tou nejlepší negací ideové podstaty totalitarismu, je třeba tuto podstatu objasnit, stejně jako samotný pojem totalitarismus.

Totalitarismus je jakousi ideovou nákazou, která produkuje společenská uspořádání, jež jsou svojí podstatou odlišné od pouhé diktatury či autoritativního režimu. Cílem totalitního režimu není uchopení moci jednotlivcem, nýbrž uskutečnění ideologie. Primárním cílem tedy není moc či zisk, neboť ty slouží pouze jako prostředek k uskutečnění ideologických představ. Miroslav Novák ve svém článku Francouzská škola analýzy totalitarismu a její relevance pro českou politologii uvádí názor Alaina Besancona, že „totalitarismus... je ve vztahu k ideologii druhotný, ideologie mu není pouhým prostředkem, nýbrž ho předchází chronologicky i logicky a on sám je jejím politickým důsledkem, jejím vtělením do

sociálního života²⁹⁵. Dle Arendtové se „totalitarismus nespokojuje s vládnutím vnějšími prostředky...Totalitarismus objevil – díky své zvláštní ideologii a její úloze v donucovacím aparátu – nástroj umožňující ovládnání a terorizování lidských bytostí zevnitř“²⁹⁶, „...„agresivita totalitarismu nepramení z touhy po moci, a jestliže se horečně snaží o expanzi, nedělá to ani kvůli expanzi, ani pro zisk, ale pouze z ideologických důvodů: udělat svět konzistentní, dokázat, že právě jeho vyšší smysl se osvědčil jako správný“²⁹⁷.

Z tohoto důvodu je třeba rozlišovat mezi nacismem a fašismy, které neobsahují ideologii, nýbrž jedná se pouze o autoritativní režimy spjaté s nacionalismem. Proto existuje mnoho fašismů, které se od sebe navzájem zcela liší dle charakteru národa, ve kterém se etablovaly. Totalitní režim se, jak můžeme odvodit již z jeho názvu, snaží zasáhnout všechny sféry lidského života a tím tedy „totálně“ ovládnout všechny aspekty života společnosti a infikovat je svojí ideologií.

Mezi základní znaky moderního totalitarismu patří dle Raymonda Arona „Strana“, která má monopol na politickou činnost a je vedena ideologií, „které přikládá absolutní autoritu a která se v důsledku toho stává oficiální státní pravdou“²⁹⁸. Tato ideologie a oficiální pravda je pak šířena jak násilím, tak přesvědčováním, či spíše bychom mohli říci indoktrinací, s čímž se pojí monopol na veškeré sdělovací prostředky a způsoby informování veřejnosti. Každá činnost člověka, ať už ekonomická, profesní či jiná, spadá pod vládnoucí ideologii, je touto ideologií prostoupena, ovládána a v jejím rámci vykládána.²⁹⁹

Přes tyto základní charakteristiky nepanuje v rámci politologie a politické filosofie ohledně pojmu „totalitarismus“ shoda. Liší se názory na význam tohoto pojmu, na jeho časovou působnost (zda je tento pojem pouze fenoménem moderní doby či jím můžeme označovat i některé společnosti, které se nacházely hlouběji v lidské historii) i na samotnou jeho existenci. Nepanuje shoda ohledně existence jednotné podstaty všech režimů, které jsou označovány jako totalitní – tj. především nacismu a komunismu.³⁰⁰ Přikláníme se k interpretačnímu modelu tzv. politických

²⁹⁵ Miroslav Novák, *Francouzská škola analýzy totalitarismu a její relevance pro českou politologii*, str. 37

²⁹⁶ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, str. 454

²⁹⁷ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, str. 619

²⁹⁸ Raymond Aron, *Demokracie a totalitarismus*, str. 158

²⁹⁹ *tamtéž*

³⁰⁰ srov. Stanislav Balík, Jan Holzer, *Moderní teorie totalitarismu a její česká reflexe*, str.10-22

Ivo T. Budil, *Moderní totalitarismus a síla politické imaginace*, 24-34

David Miller (ed.), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, str. 530-531

náboženství³⁰¹. Dle této teorie jsou moderní totalitní ideologie - tedy marxismus a nacismus - sekulárními náboženstvími, které se svojí podstatou neliší od náboženství klasických (především tedy od křesťanského, islámského a židovského monoteismu). Jedná se o nový typ víry, který zaplnil místo, které se ve dvacátém století uvolnilo po ústupu tradičních forem víry. Moderní nedemokratické režimy, označované jako totalitní, se totiž „zakládají uvnitř interní světské religiosity, která vyzdvihuje kolektiv rasový, třídu či stát k *realissimum* a tím jej těž kanonizuje a považuje za svatý. Božské je pak hledáno a nalezeno v jednotlivých částech světa a je úzce spojeno s mýtem spasení.“³⁰²

Pojem sekulární náboženství přebíráme od Raymonda Arona, pro kterého je především marxismus „náboženstvím už jen v tom, že je antináboženstvím. Popírá onen svět, čímž vrací na zemi určité naděje, jaké donedávna dokázaly vzbuzovat pouze transcendentní víry.“³⁰³ Aron nazývá sekulárními náboženství „ta učení, která v duších našich současníků zaujímají místo víry, jež se vytratila, a spásu lidstva umísťují do tohoto světa, do daleké budoucnosti, v podobě společenského řádu, jež je třeba vytvořit“³⁰⁴, přičemž „...je fakt, že sekulární náboženství dokáží přivést duše k téže oddanosti, k téže nesmiřitelnosti, k témuž bezvýhradnému zanícení jako náboženské víry v dobách svého nejautoritativnějšího a nejrozsáhlejšího vlivu“³⁰⁵.

Jiní badatelé nahlíží na fenomén totalitarismu různým způsobem. Někteří se domnívají, že totalitarismus je novým jevem, který se odlišuje od historických forem autokratických vlád a tyraní a který se objevil až ve dvacátém století a je spjat s rozmachem a rozvojem moderní techniky a vznikem masové společnosti.

Dle C. J. Friedricha „jedním z nejnápadnějších prvků, jež totalitární diktaturu odlišuje od dřívějších forem despotické vlády, je téměř dokonalý monopol masového ovlivňování, jakož i provádění čistek, a to i ve vlastních řadách a v době relativní politické stability a konečně simulovaná přiznání nepřítele a fungování koncentračních táborů“³⁰⁶. Hannah Arendtová tento názor sdílí – „poukazuje na

Emil Voráček, *Vznik teoretického hodnocení nových mocenských systémů diktatur a některé aspekty geneze jednoho z interpretačních modelů: teorie totalitarismu*, 102-113

³⁰¹ viz Emil Voráček, *Vznik teoretického hodnocení nových mocenských systémů diktatur a některé aspekty geneze jednoho z interpretačních modelů: teorie totalitarismu*, str. 102, 108

³⁰² Emil Voráček, *Vznik teoretického hodnocení nových mocenských systémů diktatur a některé aspekty geneze jednoho z interpretačních modelů: teorie totalitarismu*, str. 108

³⁰³ Raymond Aron, *Historie XX. století*, str. 150

³⁰⁴ *tamtéž*

³⁰⁵ Raymond Aron, *Historie XX. století*, str. 151

³⁰⁶ Vladimír Čermák, *Otázka demokracie*, str. 108

skutečnost, že totalitární politika není mocenskou politikou ve starém smyslu, neboť za ní leží nové, dosud neznámé představy o realitě a moci vůbec...proti zavražděným, kteří se ničeho nedopustili, stojí vrahové, kteří sice vědí, co je vražda, avšak jsou subjektivně nevinní, protože nejednali z *vražedných motivů*³⁰⁷.

S Arendtovou se ztotožňujeme v tom, že se totalitarismus „od jiných forem politického útlaku, známých jako despotie, tyranie a diktatura, liší svou podstatou“³⁰⁸. Nemyslíme si však, že tato podstata, která umožnila vznik moderním totalitním ideologiím, které „dokážou vysvětlit všechno i každou událost odvozením od jedné jediné premisy, jsou jevem zcela nedávným...“³⁰⁹ Totalitní stát je možná, jak tvrdí také Gerhard Leibholz, „politický fenomén dvacátého století“³¹⁰, nikoli však ideové kořeny, ze kterých vyrůstá.

Vladimír Čermák nesouhlasí s pojetím totalitarismu, dle kterého se jedná o unikátní fenomén, charakteristický pouze pro dvacáté století, a odkazuje na Poppera, dle kterého je v naší civilizaci myšlení, charakteristické pro moderní totalitarismus, přítomné již od Platóna. Dle Poppera „to, čemu dnes říkáme totalitarismus, přináleží k tradici, která je stejně stará – anebo stejně mladá – jako sama naše civilizace“³¹¹. Touto tradicí pak Popper myslí kmenovou, uzavřenou společnost, která se podřizovala magickým silám a nebyla vstřícná ke svobodnému kritickému myšlení člověka. Dle Čermáka je „totalitární myšlení... zakotveno ve všech společenských rádech a epochách, neboť je důvěrně znal nejen středověk s jeho inkvizičními projevy, ale i starověk, kdy se etablovalo dokonce v samotném centru tehdejších demokratických snah, v Athénách. Kořenem totalitarismu je tedy sám člověk jako psychofyzický, sociální a historický element.“³¹²

Ztotožňujeme se v této věci s Popperem i Čermákem a tvrdíme, že moderní totalitarismus se zdá být výjimečným pouze díky technologickým prostředkům, které diktátoři a tyraní v dobách před dvacátým stoletím neměli k dispozici. Podstata totalitarismu zůstává po celé dějiny stejná – pošlapání práva jednotlivce rozhodovat o svém osudu, upřednostnění dogmatu (ať již náboženského či ideologického) před svobodným kritickým rozumem, upřednostnění obecné ideje před zájmy konkrétních lidí a postulování nutnosti tam, kde je pouze nahodilost. Nacismus a komunismus se

³⁰⁷ *tamtéž*

³⁰⁸ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I- III*, str. 621

³⁰⁹ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I- III*, str. 631

³¹⁰ Vladimír Čermák, *Otázka demokracie*, str. 108

³¹¹ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I., Uhranutí Platónem*, str. 13

³¹² Vladimír Čermák, *Otázka demokracie*, str. 152

svojí podstatou neliší od předchozích typů útlaku jedince, které jsou spojeny s jakousi vyšší ideou, pouze měly dostatečné technologické prostředky pro rozvinutí své represivní politiky do rozměrů do té doby v dějinách nevídaných. Nacismus a komunismus jsou pouze moderní formou fanatického náboženství, jehož místo ve dvacátém století zaplnily.

Jean Leca rozkládá totalitarismus do několika prvků, mezi kterými jsou monismus (tj. všechny způsoby vnímání reality jsou vzájemně spjaty a závisí na správném poznání)³¹³, což se, dle našeho soudu, vyskytuje u monoteistických náboženství stejně jako u moderních totalitarismů, dále prvek ideokratický a teokratický (tj. že dějiny mají smysl, realita je finalizována a politická moc musí zajistit její správné provedení)³¹⁴, což je shodné u moderních totalitarismů a islámu, který byl již v době svého počátku náboženstvím s jasnými politickými ambicemi a dodnes jsou na základě islámského právního systému muslimské státy teokraciemi, neboť v nich není rozdíl mezi státem, právem a náboženstvím (to bude šířeji rozvedeno v následující podkapitole), přičemž u křesťanství, konkrétně římského katolictví, se jedná o doby před osvícenským odkouzlením světa, kdy se právo a náboženství překrývaly a moc světská byla k dispozici moci duchovní. Dalším prvkem totalitarismu je dle Jeana Lecy prvek revoluční (ten předpokládá přetvoření sociálních vztahů)³¹⁵ - i křesťanství a islám byly v době svého vzniku revolučním hnutím, ostře se vymezujícím k předchozím vládnoucím pořádkům, a měly za následek přetvoření sociálních vztahů - a následně prvek kontrolující (organizace, jurisdikce i vnější toky)³¹⁶, který je též společným rysem náboženství (pokud mají možnost disponovat světskou mocí ve státě) a moderních totalitních režimů, neboli náboženství tradičních a náboženství sekulárních.

Náboženská represe v západní civilizaci v časech před „odkouzlením světa“, tj. v době před osvícenstvím, které ústy Cesare Beccarii oddělilo sféru práva a náboženství a tím také záležitosti státu od záležitostí církve, se svojí podstatou neliší od represí moderních totalitních států. Dle výše zmíněné Aronovy charakteristiky se totalitní režimy vyznačují mimo jiné monopolem násilí. Takový monopol panoval v předosvícenské evropské společnosti, přičemž svoji legitimitu odvozoval z boží

³¹³ Miroslav Novák, *Francouzská škola analýzy totalitarismu a její relevance pro českou politologii*, str. 39

³¹⁴ *tamtéž*

³¹⁵ *tamtéž*

³¹⁶ *tamtéž*

vůle.³¹⁷ „Zločiny“ – např. poškození dřevěného kříže, které by v dnešní sekularizované a demokratické společnosti byly pokutovány jako škoda na majetku, byly v předosvícenské Evropě trestány smrtí, neboť jejich hlavní skutkovou podstatou nebylo poškození majetku, nýbrž urážka Boha.³¹⁸ Peter de Rosa charakterizuje papežské státy až do roku 1870 (kdy byly dobyty králem Viktorem Emanuelem II., čímž došlo i na území tohoto státu k ukončení brutální činnosti inkvizice) jako „policejní stát pod papežskou vlajkou se špiony, inkvizitory, represáliemi, tajnou policií a exekucemi pro méně významné všední přestupky“³¹⁹. V těchto státech „nebyla žádná svoboda myšlenek nebo projevu a neexistovaly volby. Knihy a listiny se cenzurovaly. Židy uzavírali do ghett.“³²⁰ Peter de Rosa cituje výrok Lorda Actona, dle něhož „papežové nebyli pouze vrahy ve velkém stylu, ale učinili z vraždy legální základ křesťanské církve a předpoklad pro spasení“³²¹, což koresponduje s praktikami moderních totalitarismů – sekulárních náboženství, kde být slušným občanem dbalým řádu znamenalo podílet se na mašinérii represe vůči osobám pocházejícím ze špatné třídy či patřícím do špatné rasy, včetně fyzické likvidace Židů či kulaků nebo těžce tělesně a duševně postižených osob.

Represe ze strany inkvizice se svoji ideovou podstatou (nikoli rozsahem) neliší od represe nacistického či komunistického režimu. Ani inkvizitoři nejednali z „vražedných motivů“, nýbrž likvidovali osoby, ke kterým neměli osobní vztah, ve jménu vyšších idejí. Není žádný rozdíl v tom, jestli je nevinná osoba zlikvidována proto, že patří do špatné rasy, špatné společenské třídy či se hlásí ke špatné víře – heretici, nebo že je ovládána nesprávnou nadpřirozenou entitou – čarodějnice sloužící ďáblu místo Bohu. Totalitní vražda se od vraždy „obyčejné“ liší tím, že je její správnost v myslích vrahů garantována „shora“, je garantována něčím, co je považováno za nutné a absolutní, nikoli pouze za nahodilé a relativní, popřípadě za výsledek konsenzu. Vrazi své oběti téměř nikdy neznají osobně a necítí k nim osobní zášť. Taková totalitní vražda však existovala od dob, kdy byli v některé z dávných civilizací nevinní lidé obětováni pro usmíření bohů.

³¹⁷ Daniela Tinková, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, str. 357

³¹⁸ viz *Aféra rytíře de la Barre* v knize Daniely Tinkové *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, str. 178-180

³¹⁹ Peter de Rosa, *Temné papežství*, str. 139

³²⁰ *tamtéž*

³²¹ Peter de Rosa, *Temné papežství*, str. 146

Všechny totalitní represe, ať již jsou konány v rámci sekulárního či tradičního náboženství, mají společný charakter. Slovy Raymonda Arona: „Horlivý stoupenec takových náboženství použije s čistým svědomím jakýchkoli prostředků, i těch nejhrůznějších, neboť nic nemůže ohrozit jejich posvěcenost cílem. Jinými slovy, je-li úkolem náboženství stanovit nejvyšší hodnoty, které lidskému bytí udávají směr, lze snad popřít, že politická učení naší doby mají náboženskou podstatu?“³²²

III. c) 2. Ideová podstata totalitarismu

V této podkapitole se budeme snažit dokázat, že ideovou podstatu totalitarismu lze v posledku charakterizovat pojmy nutnost, determinace a celek, které ztělesňují přímý opak základních hodnot skutečně otevřené demokratické společnosti, jimiž jsou kontingence, svoboda a individuum.

Je naším přesvědčením, že totalitarismus má jednotnou esenci, již sdílejí všechny režimy tímto názvem označované (ať již se jedná o komunismus, nacismus, islámskou či jinou teokracii či Platónovu ideální obec) a že není omezen časem ani prostorem. O esenciálních znacích totalitarismu lze dle našeho soudu mluvit pokaždé, když je některá společnost založena na představě, že:

- základy jejího zřízení jsou nutné (a nikoli náhodně vzniklé v průběhu historického vývoje),
- existuje nějaký univerzální garant, který může vždy a ve všech situacích určit a také reálně určuje, co je správné a co nikoli, aniž by bylo možné nad tímto rozhodnutím vyslovit kritickou pochybnost (ať již je tímto garantem Strana či vůdce, zaštitěný některou ideologií či vykladač té „správné“ víry, o které nelze pochybovat)
- individualita člověka (svobodný kritický rozum jedince a jeho touha po seberealizaci) nemá žádný význam a musí být zcela podřízena zájmům celku.

Jakkoli není ambicí naší práce zkoumat evoluci totalitního myšlení v průběhu dějin idejí, pro identifikaci ideového jádra totalitarismu je třeba ohlédnout se až k jeho kořenům. Ve shodě s Popperem tvrdíme, že prazáklad totalitního myšlení západní křesťansko-židovské civilizace je možné nalézt u Platóna. Dle Poppera lze

³²² Raymond Aron, *Historie XX. století*, str. 151

původ idejí moderních totalitarismů vysledovat až zpátky k Platónovi³²³, nacismus a marxismus přímo vycházejí z Hegelovy filosofie a ten zase, mimo jiné, z Platóna³²⁴. Proč je možné považovat Platóna za jakéhosi „praotce“ totalitarismu?

Dle našeho soudu je Platón skutečným praotcem totalitarismu především proto, že upřednostnil obecné ideje před konkrétními lidmi, věcmi a jevy ve světě. Z takovéto filosofie pak vede přímá cesta k upřednostnění obecných dogmat před štěstím konkrétních lidí. Kritika Platóna jako původce totalitarismu v dějinách západního myšlení, která spočívá v identifikaci podobnosti mezi některými opatřeními a některými aspekty uspořádání v rámci jeho ideální obce s opatřeními moderních totalitních režimů, jde mimo jádro věci. Pokud budeme hovořit o Platónově politické filosofii, je Platón původcem totalitarismu z toho důvodu, že se vůbec pokusil, pravděpodobně jako první v historii západního myšlení, popsat dokonalé společenské uspořádání, ideální obec. Každý, kdo věří, že je možné vytvořit dokonale harmonickou společnost, má nakročeno k totalitarismu, neboť, jak ukázaly dosavadní dějiny lidstva, lidé nejsou schopni utvořit dokonalou, tj. zcela spravedlivou a harmonickou, společnost a každý pokus o její vytvoření skončil nezměrným utrpením.

Platónova ideální společnost je založena na něčem vyšším než na konsenzu lidí, kteří v ní mají žít. Jádro našeho přesvědčení, že Platón je praotcem totalitarismu, tak spočívá již v Platónově ontologickém systému, nikoli až v jeho politické filosofii. Platón postuloval svět idejí, který má primát před světem smyslů – tj. konkrétně prožívanou realitou. Svět idejí považoval za skutečný, dokonalý a nutný, a dokonalá společnost by tudíž měla odrážet ideje z tohoto světa. Svět lidí je světem nahodilosti, změny a nedokonalosti. Tímto světem, jenž je však tím jediným, který máme k dispozici, Platón pohrdl a obrátil své zraky k transcendentnu. Při spravování záležitostí tohoto světa bychom dle Platóna měli mít náš vnitřní zrak upřen ke světu idejí. Ideje existující kdesi mimo tento svět jsou tak upřednostněny před konkrétně prožívanou realitou. A to je počátek cesty k totalitnímu utrpení.

Můžeme říci, že každý idealismus má v sobě obsaženy latentní totalitní tendence (příčemž Marxův materialismus je pouze obrácený idealismus, neboli idealismus postavený z nohou na hlavu). I Arendtová, která považuje moderní totalitarismy za

³²³ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé II., Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*, str. 33

³²⁴ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I., Uhranutí Platónem*, str. 20

výjimečné úkazy charakteristické pro dvacáté století, uznává, že pro totalitní politiku je charakteristický „idealismus, tj. jejich neochvějná víra v nějaký ideologický fiktivní svět, spíše než chtivost moci“³²⁵. Ideologie dle Arendtové „vždy předpokládají, že jediná idea postačuje k vysvětlení všeho... a že žádná zkušenost nemůže přinést nějaké poučení.“³²⁶

V souvislosti s výše nastíněným pojetím moderních totalitarismů jako sekulárních či politických náboženství je třeba zmínit, že upřednostnění neskutečné ideje před konkrétně prožívanou skutečností, upřednostnění ideje před zájmy a hodnotou konkrétního druhého člověka je společným rysem velkých monoteismů a moderních totalitních režimů. Jakkoli uznáváme pozitivní roli křesťanství v dějinách, spočívající především v přínosech pro kulturu a zachování vzdělanosti, stejně jako důstojnosti člověka (která je však zakotvena metafyzicky skrze jedinečnou hodnotu člověka jako obraz Boha), je třeba říci, že křesťanství, stejně jako židovství či islám, jsou ve svém ideovém jádru totalitní. Křesťanství jako takové je inspirováno Platónovým idealismem, základní dogmatika islámu je odvozena od křesťanství. V centru velkých monoteismů je ústřední idea – Bůh, která vysvětluje vše a jíž se vše musí podřídít.

Při vysvětlení zrodu totalitních režimů v Evropě rozpadem tradičních křesťanských hodnot a autorit se někdy opomíná fakt, že náboženství může být nahrazeno totalitními ideologiemi právě proto, že je jim ve své podstatě tak podobné. Na tento fakt zapomíná např. Tomáš Zálešák, když moderní totalitní ideologie přirovnává k jakémusi zhoubnému bujení, které původně vzniká při pokusu zaplnit morálně-hodnotové vakuum a tvrdí, že tento pokus se stává pouze patologickou a deformovanou náhradou.³²⁷

Když „T. S. Eliot napsal roku 1939 v sociálně-filozofické práci *Idea křesťanské společnosti*... Když nebudete mít Boha (a On je žárlivý Bůh), pak vzdáte svoji úctu Hitlerovi nebo Stalinovi“³²⁸, zřejmě tím neměl na mysli to, co se z tohoto výroku dá při vědomí výše řečeného odvodit, tj. že idea všemohoucího, vševysvětlujícího a všesoudícího Boha (vedoucí k Poslednímu soudu, ve kterém se rozhodne o ráji či

³²⁵ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, str. 567

³²⁶ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, str. 633

³²⁷ Tomáš Zálešák, *Ke zkušenosti totalitarismu a možností recidivy masových ideologických hnutí v 21. století*, str. 11

³²⁸ Tomáš Zálešák, *Ke zkušenosti totalitarismu a možností recidivy masových ideologických hnutí v 21. století*, str. 12

pekle pro jednotlivé jedince, kteří jsou již za svého života trestáni za odchylku od cesty pravé) je stejná jako idea Zákona přírody (vedoucímu k dosažení vyššího lidského druhu kultivací Árijce a likvidací ras podřadných) či Zákona dějin (vedoucího k vítězství proletariátu a počátku skutečných dějin odstraněním tříd třídním bojem proti buržoazii). Rozdíl spočívá v tom, že cíl dějin (jakýsi blažený stav, ve kterém se budou nacházet ti, kteří patří do té správné skupiny) se v případě klasických monoteismů nachází mimo tento svět, zatímco u moderních sekulárních náboženství je přeneseno do budoucnosti na tomto světě.

Pokud se hovoří o radikálních ideologiích (nacismu a komunismu), které zaplnily místo po náboženství, nesmí se zapomenout na onu skutečnost, že křesťanství a islám byly v době svého vzniku též radikálními ideologiemi, neboť byly v ostrém rozporu s dosavadním společenským řádem. Všechny tyto ideologie (ať již sekulární či tradiční náboženství) sdílí stejnou platónskou podstatu, spočívající v přesvědčení, že existuje cosi nad námi, ve jméně čehož bychom měli konat, něco vyššího a hodnotnějšího, než jsme my sami. Toto transcendentno nám neumožňuje určit si svůj individuální osud, rozvinout skutečnou svobodu při realizaci svého životního autoprojektu a nést skutečnou odpovědnost za svůj život. Tradiční náboženství (přinejmenším v podobě velkých monoteismů) je vnitřně nabito nábojem totalitarismu, což se projevuje v různých etapách dějin různě.

Tradiční monoteistická náboženství tedy sdílí ideové jádro totalitarismu s náboženstvími sekulárními, svého skutečně totalitního charakteru však nabývají až při splnutí s vládní mocí v podobě teokracie, což vylučuje srovnání křesťanství a moderních totalitarismů v době po tzv. odkouzlení světa, ke kterému, jak již bylo zmíněno, došlo v Evropě v době osvícenství a spočívá v oddělení státu od církve, s nímž přišel v šedesátých letech osmnáctého století italský osvícenec Cesare Beccaria. Naopak islám lze i v moderní době považovat za plnohodnotnou totalitní ideologii, neboť zcela naplňuje znak totálního ovládní člověka a společnosti. Islám nezná protiklad duchovního a světského, státu a církve (instituce církve v islámu neexistuje, neboť stát a náboženství tvoří nedílnou jednotu), práva a náboženství. Právník je zároveň teologem, neboť hlavním pramenem práva je Korán. Islám zasahuje do všech oblastí života člověka (stejně jako se o to snaží ostatní totalitní ideologie) od základní hodnotové orientace, sféry práva a morálky, oblasti společenských vztahů, ekonomického života společnosti až po každodenní chování člověka (včetně hygienických pravidel a pravidel odívání) a oblast mezinárodních

vztahů. Islámské právo se dělí na dvě hlavní oblasti – šariú a fikh. Zatímco fikh je souborem právních norem vydaných světskými orgány a autoritami, šaría je právo seslané Bohem, a tudíž je nezměnitelné (jedná se o tzv. taklíd, neboli princip neměnnosti), absolutní a žádná z pozemských norem s ním nesmí být v rozporu. Ústředním dokumentem šarii je Korán. Šaría „představuje kodifikovaný celek Božích nařízení a zákazů, které zahrnují veškeré podrobnosti lidského chování, činnosti a myšlení na tomto světě“³²⁹.

Přesuňme se k od primátu ideje nad konkrétně prožívanou skutečností a totálního ovládnutí jedince a společnosti k analýze prvního ze tří námi postulovaných esenciálních znaků totalitarismu, kterým je nutnost. Myslíme tím přesvědčení, že směr, jakým se společnost ubírá, není dán nahodile, nýbrž je nutný a vede k nutným cílům. To implikuje možnost tuto nutnost pochopit a pak moci v sociální sféře jednat „objektivně“, na základě pevně daných vnitřních zákonitostí tak, jak je to možné ve sféře přírodní. Jestliže tradiční monoteistická náboženství směřovala přírodní a společenskou rovinu tím, že jim přisoudila stejný počátek v ideji Boha a jejich společný vývoj byl vykládán jako nutný, neboť byl předem určen v Božím plánu – ve svém postupu od stvoření světa k Poslednímu soudu, náboženství sekulární se soustřeďují na výklad reality sociální, kterou chápou jako obdobu reality přírodní a přisuzují jí stejné vlastnosti jako realitě přírodní.

Tento typ směřování obou sfér skutečnosti se v novověkém myšlení objevuje u prvního ze zakladatelů sociologie Augusta Comta, který se domníval, že vědy společenské mohou dospět ke stejně platným a univerzálním zákonitostem jako vědy přírodní a že sociologie může zkoumat společnost a následně formulovat zákonitosti jejího vývoje stejným způsobem, jakým fyzika zkoumá přírodu. Původní název sociologie byl dle Comta sociální fyzika. I v sociální oblasti, stejně jako v přírodní, platí dle Comta pevně dané zákonitosti, které je možné odhalit, pochopit a předvídat. Toto přesvědčení převzal Marx, který ve svém díle *Kapitál* zcela jasně přirovnává jevy ve společenské realitě k přírodnímu procesu vedenému nutností: „Kapitalistický způsob přivlastňování, vyplývající z kapitalistického výrobního způsobu, tedy i kapitalistické soukromé vlastnictví, je první negací individuálního vlastnictví, založeného na vlastní práci. Avšak kapitalistická výroba plodí s nutností přírodního procesu svou vlastní negaci.“³³⁰ Dějiny jsou redukovány na třídní boj, který probíhá

³²⁹ Miloš Mendel, *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*, str. 19

³³⁰ Karel Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie. Díl první*, str. 741

podle nutného zákona dějin a blíží se k vrcholné bitvě mezi dobrem a zlem: „Dějiny všech dosavadních společností jsou dějinami třídních bojů...Svobodný a otrok, patricij a plebejec, baron a nevolník, cechovní mistr a tovaryš, zkrátka utlačovatel a utlačovaný stáli proti sobě ve stálém protikladu, vedli nepřátelský boj, tu skrytý, tu otevřený boj, který pokaždé končil revolučním přetvořením celé společnosti nebo společným zánikem bojujících tříd...Naše epocha, epocha buržoazie, se však vyznačuje tím, že třídní protiklady zjednodušila. Celá společnost se stále více štěpí na dva velké nepřátelské tábory, na dvě velké, přímo proti sobě stojící třídy: buržoazii a proletariát.“³³¹

Zcela stejným způsobem redukuje Hitler dějiny na boj (nikoli tedy třídní, nýbrž) rasový: „Všechny dějinné události jsou jen výrazem rasového pudu sebezáchovy.“³³² Hitlerovy „nejvyšší ideály vždy odpovídají nejhlubší životní nutnosti“³³³, přičemž Hitlerův *národní světový názor* „...se cítí být zavázán vyšší vůlí, která ovládá toto univerzum, požadovat vítězství lepších a silnějších a žádat zánik horších a slabších. Tím vzdává principiálně hold aristokratické základní myšlence přírody a věří na platnost tohoto přírodního zákona pro všechny jednotlivé živé bytosti.“³³⁴

Popper nazývá taková přesvědčení o nutnosti v běhu dějin, o nutnosti ve vývoji společnosti, historicismem. Tato představa, která patří k hlavním stavebním kamenům totalitarismu, je Popperem charakterizována jako „přesvědčení některých sociálních filosofů a ideologií, že objevily zákony dějin, které jim umožňují předvídat průběh historických událostí“³³⁵. Na základě takového poznání pak ten (většinou sociální vědec či filosof), který k němu došel, bude schopen „postavit politiku na pevný základ a dá nám praktickou radu – prozradí nám, která politika pravděpodobně uspěje a která selže“³³⁶. Podle Poppera hledá historicismus „Cestu, po které je lidstvo předurčeno se ubírat, vydal se odhalit Klíč k Historii nebo smysl Dějin“³³⁷. Nic jako smysl dějin však dle Poppera neexistuje: „Dějiny nemají žádný smysl“³³⁸, neboť „dějiny v tom smyslu, jak o nich lidé hovoří, prostě neexistují“³³⁹.

³³¹ Karel Marx, *Manifest Komunistické strany*, str. 41-43

³³² Adolf Hitler, *Mein Kampf*, str. 200

³³³ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, str. 248-249

³³⁴ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, str. 251

³³⁵ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I., Uhrnutí Platónem*, str. 15

³³⁶ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I., Uhrnutí Platónem*, str. 18

³³⁷ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé II., Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*, str. 229

³³⁸ *tamtéž*

³³⁹ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé II., Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*, str. 230

Popper si bystře všiml, že to, co si lidé většinou představují pod dějinami jako takovými, je to, co se učili ve škole, tedy dějiny politické moci. Sféra historických faktů, které je možné zkoumat, je však ohromná a dějiny politické moci jsou pouze jedním z mnoha aspektů života společnosti (mezi jiné patří dle Poppera například dějiny umění, jazyka, stravovacích zvyků, či dějiny skvrnitého tyfu). Neexistuje nic takového jako univerzální dějiny lidstva, neboť takové dějiny by musely být dějinami všech konkrétních lidí.³⁴⁰ „Musely by to být dějiny všech lidských nadějí, zápasů a utrpení. Žádný člověk totiž není důležitější než nějaký jiný člověk. Je zřejmé, že takové dějiny sepsat nelze. Musíme abstrahovat, opomíjet, vybírat.“³⁴¹

Historicismus může mít podle Poppera více podob. V náboženství (alespoň v židovství, křesťanství či islámu) je historicismus silně přítomen (Popper dává za příklad učení o vyvoleném národu, mluví o uznání „Boha jakožto autora hry předváděné na jevišti dějin“³⁴²). V rámci náboženství je tedy „zákon historického vývoje stanoven Boží vůlí“³⁴³. Zákony historie však mohou vycházet také z přírody, z duchovního vývoje či z oblasti hospodářství.³⁴⁴ Dle Poppera jsou dvěma nejdůležitějšími moderními verzemi historicismu filosofie dějin obsažené v nacismu (v Popperově díle nesprávně zaměněného za fašismus, Popper zde má však na mysli nacismus, neboť mluví o filosofii dějin rasismu a fašismu, přičemž jedním z důležitých znaků oddělujících fašismus od nacismu je absence rasové teorie a vůbec absence jednotné ideologie jako takové) a v marxismu (a tedy komunismu). Dle Poppera obě ideologie „zakládají své historické předpovědi na té interpretaci dějin, která vede k objevení zákona jejich vývoje. V případě rasismu se prý jedná o jistý druh přírodního zákona. Biologická nadřazenost krve vyvolené rasy vysvětluje minulé, současné a budoucí dějiny. Není ničím jiným než zápasem ras o nadvládu. V případě Marxovy filosofie dějin se jedná o zákon ekonomický. Celé dějiny je nutno vyložit jako zápas tříd o ekonomickou nadvládu.“³⁴⁵

Arendtová poukazuje na skutečnost, že přesvědčení Marxe a Hitlera o nutném vývoji dějin bylo inspirováno Darwinovou teorií evoluce: „Základem víry nacistů v rasové zákony jakožto výraz zákona přírody u člověka je Darwinova představa člověka jako produktu přírodního vývoje, nekončícího nutně lidskými bytostmi

³⁴⁰ *tamtéž*

³⁴¹ *tamtéž*

³⁴² Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I., Uhranutí Platónem*, str. 18-19

³⁴³ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I., Uhranutí Platónem*, str. 19

³⁴⁴ *tamtéž*

³⁴⁵ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I., Uhranutí Platónem*, str. 19-20

současného druhu, stejně jako za vírou bolševiků v třídní boj jakožto výraz zákona historie je Marxova koncepce společnosti jako produktu jakéhosi gigantického historického pohybu, který se podle vnitřního, sobě vlastního zákona pohybu řítí ke konci historických dob...³⁴⁶ Arendtová uvádí, že Engels nazval Marxe Darwinem historie a ve své řeči pronesené nad Marxovým hrobem řekl: „Právě tak jako Darwin objevil zákon vývoje organického života, objevil Marx zákon vývoje lidských dějin.“³⁴⁷ Zde vidíme ono fatální nerozlišování mezi sférou sociální a sférou přírodní, mezi objektivitou a konsenzem, mezi nahodilostí a nutností jako jeden z integrálních prvků totalitarismu. Bez směřování oblasti přírodní, tj. objektivní a společenské, tj. oblasti společenských konstruktů, by žádný totalitarismus ani nebyl možný, neboť by nebylo možné považovat za nutné a nevyhnutelné to, co je pouze nahodilé či domluvené.

Druhým esenciálním znakem totalitarismu, který je s prvně uvedeným, tedy nutností, neoddělitelně spjat, je myšlenka determinace. Máme na mysli přesvědčení totalitních ideologií, že jedinec je absolutně determinován okolnosti svého původu, které hrají svoji roli v nutném pohybu dějin. V režimu, který se řídí totalitní ideologií, nerozhodují lidé o směřování svého života svobodně, nýbrž je s nimi naloženo např. podle rasy (v případě nacismu) či společenské třídy (v případě komunismu), ke které patří. V případě tradičního náboženství (máme tím opět na mysli křesťanství, islám a židovství) je determinace posunuta mimo tento svět, na konec času, kdy bude nadpozemskou autoritou s definitivní platností rozhodnuto o hodnotě života jednotlivce, čímž bude určen jeho život posmrtný. Islám a kalvínská konfese vyznávají přímo učení o predestinaci, v rámci kterého je život člověka předurčen Bohem a jedinec toto předurčení nemá možnost svými skutky změnit. V judaismu a křesťanských konfesích, které neobsahují učení o predestinaci, je sice posmrtný život člověka určen jeho činy na tomto světě, v čemž lze spatřovat jistou svobodu, avšak determinaci obecně lze spatřovat v existenci Boha, který na člověka dohlíží z transcendentní výše a nakonec s absolutní a definitivní platností interpretuje pozemský život jedince jako kladný či záporný. Skutečná svoboda totiž spočívá ve skutečnosti, že neexistuje žádná definitivní autorita, která by životu jedince určila jeho smysl, ať již dopředu či ex post. Determinaci lze také spatřovat v zasazení lidského konání do dějinného rámce, ve kterém dějiny plynou od stvoření

³⁴⁶ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, str. 625

³⁴⁷ *tamtéž*

světa k jeho zániku, aniž by lidé měli možnost takové směřování změnit – např. odvrácením apokalypsy.

Společné jádro nacismu a komunismu v oblasti determinace jednotlivce je zcela přesně vyjádřeno v románu Jonathana Littela, který je zároveň jistou sociologicko-filosofickou studií v oblasti totalitarismu. V hovoru přesvědčeného nacisty s přesvědčeným komunistou dochází komunista k následujícímu závěru: „V jednom bodě se mnou ale souhlasit můžete - i když se analýza užívaných kategorií liší, mají naše ideologie společný základ v tom, že jsou obě od podstaty deterministické. Vy máte determinismus rasový, my máme determinismus ekonomický, ale pokaždé je to determinismus. Vy i my věříme, že člověk o svém osudu nerozhoduje svobodně, ale že mu ho ukládá příroda nebo dějiny. A vy i my z toho činíme závěr, že existují objektivní nepřátelé, že určité kategorie lidských bytostí mohou a musí být po právu zlikvidovány ne za to, co dělají nebo co si jen myslí, ale kvůli tomu, čím jsou.“³⁴⁸

Determinaci lidského osudu v praxi nám ve svém svědectví o sovětském režimu ukazuje Solženicyn: „Vyšetřovatel Mironěnko v džidinských lágrech (1944) řekl odsouzenému Babičovi, se zřejmou pýchou na racionálnost své úvahy - vyšetřování a soud, to jsou jen právní formality, ty už nemohou změnit váš osud, který vám byl předurčen. Máte-li být zastřelen, tak můžete být absolutně nevinný – a stejně vás zastřelí. Máte-li být zproštěn obžaloby (to se zřejmě týkalo jejich lidí), tak můžete být vinný, jak chcete – a stejně budete ospravedlněn a zproštěn obžaloby.“³⁴⁹ Jasný determinismus je též obsažen v instrukci čekisty M. J. Lacise: „...nehleďte při vyšetřování materiál a důkazy o tom, že obžalovaný působil slovem nebo činem proti sovětské moci. První otázka: k jaké třídě patří, jaký je jeho původ, vzdělání, výchova. Tyto otázky musí určit osud obviněného.“³⁵⁰

To samé, co vyplývá z výše uvedených citací, nám ve své analýze totalitarismu sděluje Arendtová. Dle ní si totalitní teror „vybírá oběti bez ohledu na individuální jednání či názory, výlučně v souladu s objektivní nutností přírodního nebo historického procesu... Totéž platí pro sympatizování s režimem nebo jeho podporu, neboť totalitní teror si podle objektivních měřítek vybírá nejen své oběti, právě tak

³⁴⁸ Jonathan Littel, *Laskavé bohyně*, str. 344

³⁴⁹ Alexandr Solženicyn, *Souostroví Gulag. 1. díl*, str. 90

³⁵⁰ Alexandr Solženicyn, *Souostroví Gulag. 1. díl*, str. 64-65

vybírání i své katy s pokud možno dokonalou lhostejností k přesvědčení a sympatiím kandidáta.³⁵¹

Třetím esenciálním znakem totalitní ideologie je důraz na celek oproti individu, jež není respektováno ve své jedinečnosti jako, řečeno Sartrovými slovy, „vesmír lidské subjektivity“ a neznamena vůbec nic. Nejsou respektovány jeho subjektivní postoje, osobní touha po sebevyjádření a sebeutváření, jeho cíle a sny a tím ani jeho osobní důstojnost. Dle Arendtové je v totalitních režimech „individualita, opravdu cokoli, co vůbec nějak odlišuje jednoho člověka od druhého, něčím naprosto netolerovatelným“³⁵² Z hlediska totalitní ideologie je třeba zformovat společnost do stavu, ve kterém budou jedinci pouze jednotkami, jež jsou vzájemně zaměnitelné. Chování těchto jednotek musí být zcela předvídatelné, a proto nesmí vycházet z jejich svobodné iniciativy, nesmí být projevem jejich osobní svobodné vůle. Svobodné a spontánní lidské jednání by totiž ohrožovalo historické či přírodní síly, kterým je třeba se bezvýhradně podřít.³⁵³

Totalitní ideologie nahlíží na jednotlivce jako na malé kolečko v ohromném společenském soukolí, které směřuje k jakémusi transcendentnímu cíli, jenž je nadřazen zájmům jednotlivců. V rámci režimu, který je ovládán totalitní ideologií, musí být realizace osobního štěstí jedince podřízena a začleněna do realizace ideového cíle celé společnosti. Jak prohlásil Hitler: „Vnitřní podstata každé organizace spočívá v tom, že se jedinec zřekne svého osobního myšlení a stejně tak svých osobních zájmů a ty obětuje v zájmu většiny lidstva... Názor, že je nutné obětovat vlastní zájmy zájmům zachování společnosti, je prvním předpokladem pro každou lidskou kulturu... každý pracující, každý dělník, každý vynálezce, úředník atd., který pracuje, bez toho že by někdy sám dosáhl štěstí a blahobytu, je nositelem této vyšší myšlenky, i když mu hlubší smysl jeho konání zůstane navěky utajený.“³⁵⁴ Dle Hitlera je smyslem života jednotlivce „naplnění povinností“, které dle něho znamená „nikoli naplnit sebe, ale sloužit společnosti“³⁵⁵.

Arendtová, opírající se o díla *Der Weg der SS* (vydané SS Hauptamt-Schulungsamt) a *Russian Purge and the Extraction of Confession* (od F. Becka a W. Godina), poukazuje na skutečnost, že projev svobodné vůle nebyl žádaný a

³⁵¹ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, str. 630-631

³⁵² Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, str. 617

³⁵³ srov. Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, str. 471, 592, 627

³⁵⁴ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, str. 201

³⁵⁵ *tamtéž*

tolerovatelný dokonce ani případě přihlášení se k totalitnímu hnutí - „elita ani lůza, které přijaly národní socialismus s takovým zápalem, nemohly pochopit, že nelze přijmout tento řád náhodou. Nad ochotou a za hranicemi ochoty ke službě totiž stojí nemilosrdná nutnost výběru...v otázce výběru těch, kdo k nim mají patřit, chtěli nacisté rozhodovat sami a nezávisle na náhodách jakýchkoli názorů. Totéž podle všeho platí pro vybírání bolševiků do tajné policie...členové NKVD jsou vybírání z řad členů strany, aniž by měli jakoukoli možnost dobrovolně volit tuto kariéru.“³⁵⁶

Těmito analýzami jsme tedy vymezili ideovou podstatu totalitarismu, která se v dějinách západního myšlení jako červená nit a jejíž první systematické zakotvení se nachází u Platóna. Tato ideová podstata spočívá v upřednostnění abstraktních idejí, dlících kdesi mimo svět, jenž je dějištěm lidských životů, před konkrétními jevy, věcmi a lidmi tohoto světa, které jsou považovány za pomíjivé a nepodstatné. Důraz na následování cíle, umístěného kdesi v transcendentnu, je prvek spojující velká monoteistická náboženství, marxismus a nacismus. Všechny tyto ideologie spojuje myšlenka transcendentního cíle, který je skryt kdesi v budoucnu, avšak je neodvratný a nutný (soudný den a příchod duše do pekla či ráje stejně jako beztřídní společnost či svět dokonalé rasy), není v něm žádné místo pro náhodu a svobodnou vůli jedince, neboť veškerý pohyb jsoucna je determinován či rovnou predestinován. Proti tomuto všemu zřejmě nenajdeme protikladnější filosofii než je filosofie kontingence raného Sartra a s určitými výhradami, spočívajícími v nerozlišování odlišného charakteru přírodní a společenské sféry a touze po tzv. liberální utopii (což bude podrobněji rozebráno v následující podkapitole) i filosofie Richarda Rortyho. Oba myslitelé nás zanechávají osamocené pod prázdným nebem, z něhož nevyčteme žádné hodnoty, jimiž bychom se mohli „objektivně“ řídit, s tíživým břemenem vlastní svobody, která není nic jiného než naprostou odpovědností za naši celkovou realizaci ve světě, bez naděje na rozehřešení ze strany vyšší moci.

³⁵⁶ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, str. 472

III. c) 3. Sartre, Rorty a podstata totalitarismu. O svobodě, odpovědnosti, nahodilosti a problematice sociální spravedlnosti.

Cílem dvou předcházejících podkapitol bylo ukázat, že rozdíl mezi svobodnou, otevřenou a skutečně demokratickou společností a společností ovládanou totalitní ideologií, ve které vládne represe a plánované utrpení, je ve svém jádru rozdílem mezi nahodilostí a nutností, determinací a svobodou, důrazem na jedince a důrazem na celek. Právě tyto tři protiklady jsou ve svém přitakání prvním a odmítnutí druhých principů charakteristické pro filosofii raného Sartra a Richarda Rortyho. Pokud v této rovině srovnáme Rortyho neopragmatismus a Sartrův existencialismus, můžeme souhlasit s tvrzením Davida Halla, že přestože je Rortyho pragmatismus méně individualistický než existencialismus, jejich ideové jádro je společné, v rámci obou těchto filosofii totiž „čelíme chaosu nahodilosti“³⁵⁷.

Raného Sartra a Richarda Rortyho spojuje v jejich rezistenci vůči totalitním ideologiím odmítání již samotného kořenu těchto ideologií. Máme tím na mysli jejich společný antiplatonismus, který je u Sartra explicitně vyjádřen již na počátku *Bytí a nicoty*, kde je odmítnuta platónská propast mezi podstatou věci a jejím smyslovým jevem, s čímž se pojí existencialistický důraz na konkrétně prožívanou skutečnost oproti důrazu na obecné, abstraktní a mimosvětové ideje, a u Rortyho se vine celým jeho dílem. Rorty prohlašuje, že „metafyzici jako Platon nebo Marx se domnívali, že mohou dokázat, že budeme schopni více prospět našim bližním, pokud nás filosofická teorie dovede od jevů ke skutečnosti“³⁵⁸. Již v tomto důrazu na primát konkrétní, prožívané, jevové skutečnosti před čímsi, co se skrývá uvnitř věci či se vznáší nad nimi a představuje tu pravou podstatu existence a pohybu jsoucna, je odmítnuta možnost způsobovat jednotlivcům utrpení na základě objektivních důvodů a principů, možnost likvidovat konkrétní osoby ve jménu abstraktních idejí.

Tento primát ideje před konkrétním, transcendentna před žitým světem, spojuje, jak již víme, Platóna a velké monoteismy. A pokud jsme přistoupili na myšlenku, že moderní totalitarismy nejsou nic zcela nového, nýbrž jedná se ve své podstatě o nový typ náboženství, o taková náboženství, jež můžeme označit jako sekulární či politická, je Sartrův a Rortyho způsob, jakým odmítli Boha a náboženství, také odmítnutím ideové podstaty totalitarismu. Bůh je u obou těchto myslitelů odmítnut

³⁵⁷ David L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, str. 36

³⁵⁸ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 133

jako cosi, co omezuje lidskou svobodu ve prospěch nutnosti a determinismu a neumožňuje člověku pojmu vlastní život jako skutečně vlastní, originální projekt. Pro Rortyho jsou platonismus a křesťanství metafyzickým a teologickým pokusem „hledat únik před časem a náhodou“³⁵⁹. Jsou to pokusy směřovat ve vývoji společnosti k ideji Pravdy, která je upřednostněna před svobodou³⁶⁰. V oblasti spravování lidské společnosti, na rozdíl od oblasti zkoumání přírodní reality, je nahrazení touhy po pravdě touhou po svobodě zcela žádoucí, neboť v oblasti uspořádání společnosti nic takového jako konečná Pravda není a každý pokus o její dosažení končí v realizaci utrpení. Rorty, stejně jako Sartre, chápe svobodu „jako uznání nahodilosti“³⁶¹. Filozofové, kteří ji takto chápou se dle Rortyho „rozešli s Platónem“³⁶² a „...snaží se vyhnout všemu, co zavání filosofií jako kontemplací – snahou vidět život věrně a v celku – aby tak mohli trvat na pouhé nahodilosti individuální existence“³⁶³.

Když Sartre odmítá determinismus ve prospěch svobody („žádný determinismus neexistuje, člověk je svobodný, člověk je svoboda“³⁶⁴), nemá na mysli (jak můžeme vědět z výkladu Sartrovy filosofie, který se nachází na počátku této práce) naivní představy o tom, že člověk není ve svém životním autoprojektu ničím omezován a může zcela svobodně činit to, co chce, neboť Sartre ve své klíčové úvaze o svobodě v *Bytí a nicotě* zcela uznává determinaci člověka širokou škálou vlivů, nýbrž že nemá žádnou podstatu a žádného vědomého stvořitele, který by mu již předem určil, co má dělat, co může dělat, o co má usilovat a jak má vnímat jednotlivé jevy. Sartrova svoboda je svobodou interpretace a tvorby hodnot a cílů. Tato relativita a nahodilost hodnot a cílů, které člověk tvoří, neznamená, že vše je dovoleno, nýbrž že jsme za vše odpovědní. Sartrova svoboda a hodnotový relativismus jsou v posledku především odpovědností, před níž nelze uniknout.

Ve věcech, jevech, přírodních a společenských procesech ani v člověku (v podobě např. lidské přirozenosti) není dopředu obsažený žádný nutný plán, který je třeba plnit. Jen s tímto přesvědčením je možné uniknout totalitnímu pokušení směrem ke skutečné demokracii, neboť „...demokratická smlouva je ta a jenom ta, o níž můžeme s jistotou prohlásit, že ve spojení, které ji ustavuje, není nic přírodního,

³⁵⁹ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. xii

³⁶⁰ *tamtéž*

³⁶¹ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 28

³⁶² *tamtéž*

³⁶³ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 29

³⁶⁴ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 24

nic organického ani osudového, naopak, je to spojení umělé, křehké, spojení revidovatelné, poněvadž nedokonalé, a nedokonalé, poněvadž neopodstatněné.³⁶⁵

Stejně tak dle Vladimíra Čermáka musí být demokracie jakožto cíl naší snahy po uspořádání společnosti takovým cílem, který postrádá rysy absolutní určitosti a konečnosti, směřování k demokracii je vývojový proces, který nikdy nemůže být definitivně a absolutně dokončen, neboť každá příští generace si vytváří své vlastní postoje dle toho, jak se mění svět a jaká je konkrétní situace ve společnosti.³⁶⁶ A právě filosofie raného Sartra se svým důrazem na neustálé a nikdy neukončené sebeutváření člověka, který směřuje do neznámé budoucnosti, jež není vedeno žádnou předem danou nutností a jež nikdy nedospěje k žádnému dokonalému a harmonickému ideálu, nejvíce odpovídá této charakteristice demokracie. Právě ona nicota (totožná se svobodou), která se dle Sartra nachází na místě pevně dané přirozenosti v pomyslném a vlastně neexistujícím jádru lidské bytosti a které neustále musíme dávat smysl svými činy při našem směřování, jež nikdy nebude završeno v jakési konečné esenci naší bytosti, jakoby nejvíce korespondovala s povahou skutečné demokracie.

Jestliže lidský život nemá a priori žádný smysl a každý je za něho odpovědný v jeho individualitě a konkrétnosti, pak není možné zdůvodnit jakékoli utrpení, způsobené druhé bytosti, objektivními a nutnými příčinami, idejemi a důvody, které nesouvisejí s námi samotnými a zbavují nás naší individuální odpovědnosti. Každá taková omluva potřebuje zaštitění jakousi vyšší Nutností. V Sartrově světě se nacházíme bez omluvy, protože nakonec „každá omluva se dovolává Nutností“³⁶⁷. Každá svoboda totiž dle Sartra sní o překlenutí oné propasti mezi možností a uskutečněním, aby se zbavila svého břemene a mohla prohlásit, že její činy nejsou její chyba. Primárním významem Nutnosti, aplikované na naše konání v tomto světě dle Sartra vždy byla je a omluva. Nutnost však setrvává ve sféře hodnot a nikdy nemůže sestoupit do sféry skutečné existence.³⁶⁸ Ani pro totalitní zločiny, páchané bez osobní motivace a ve jménu jakési ideje, tedy nemůže existovat žádná omluva. Neexistuje hledisko, které, pokud ho zaujmeme, zcela ospravedlní jakékoli lidské utrpení (natož hromadnou likvidaci celých společenských či etnických skupin), jež jsme způsobili, a zbaví nás za něj odpovědnosti. Sartrova raná filosofie neumožňuje

³⁶⁵ Bernard-Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 289

³⁶⁶ Vladimír Čermák, *Otázka demokracie*, str. 18, 19

³⁶⁷ Jean Paul Sartre, *Carnets de la drole de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*, str. 346

³⁶⁸ Jean Paul Sartre, *Carnets de la drole de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*, str. 346

podlehnutí svodům, ke kterým nás vyzývá každá totalitní ideologie, jež je aplikována do praxe. Na tuto skutečnost poukazuje Lévy, který takový totalitní svod brilantně líčí: „Opusťte úzce osobní, egoistické, omezené hledisko a zaujměte hledisko úžasného světa, který se před vámi rýsuje. Opusťte hledisko své a zaujměte hledisko velké utopie, které vám předkládám a v jejímž jménu vás žádám, abyste přijali zvěři, tábory, vraždy povýšené na systém, mučení, plnění. Uvidíte, že všechno zapadá do celkového plánu. Pochopíte, že tato devastace, třeba i jatka, se podílejí na vyšším řádu.“³⁶⁹

V divadelní hře *Špinavé ruce*³⁷⁰ identifikoval Sartre všechny znaky totalitní represe – její zakotvení v představě objektivitě, směšování politiky (tj. způsobů spravování společnosti) a exaktní vědy, upřednostnění ideje před konkrétními lidskými životy a ochota k jejich likvidaci ve jménu vyššího cíle, odmítnutí bytostné nahodilosti a relativitě všech názorů a přesvědčení:

„Jesika: A je třeba zabíjet lidi, kteří si nemyslí to, co vy?

Hugo: Někdy.

Jesika: Ale proč ses rozhodl myslet jako Ludvík a Olga?

Hugo: Protože myslí správně.

Jesika: Jenže představ si, že by ses byl loni setkal s Hoedererem, a ne s Ludvíkem.

Dnes by ti připadaly správné Hoedererovy názory.

Hugo: Ty jsi se zbláznila.

Jesika: Proč?

Hugo: Podle tebe je názor jako člověk a člověk ho chytí jako nemoc...

Hugo: Objektivně jedná jako zrádce (Hoederer, pozn.)

Jesika: Objektivně?...

Jesika: Tak kdo má pravdu?

Hugo: Já

Jesika: Jak to víš?

Hugo: Politika je věda. Můžeš dokázat, že máš pravdu a druzí se mýlí.“³⁷¹

...

³⁶⁹ Bernard-Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 239

³⁷⁰ Tato divadelní hra, která v chronologii Sartrovy tvorby stojí na samém konci jeho antitotalitního období, byla předmětem mnoha diskusí, interpretací a dezinterpretací. S nejvýznamnější dezinterpretací přišel paradoxně ve svém pozdějším období, které je charakterizováno odklonem od principů svobody a odpovědnosti ve prospěch různých forem totalitarismu, sám Sartre. Skutečné jádro této hry spočívá v jasné identifikaci totalitního způsobu uvažování a jeho odmítnutí.

³⁷¹ Jean Paul Sartre, *Špinavé ruce*, str. 168-169

„Hoederer: ...Tak co? Co ty na to? Můžeš jediným tahem škrtnout sto tisíc lidí?

Hugo: Cesta revoluce není posypána květinami. Musí-li na té cestě zůstat... Tak ať tam zůstanou!

Hoederer: Tak vidíš, sám to vidíš! Nemáš rád lidi, Hugo. Máš rád jenom zásady...

Hugo: Vstoupil jsem do strany, protože její věc je spravedlivá... A pokud jde o lidi, nezajímá mne, jací jsou, ale čím se mohou stát.

Hoederer: A já je mám rád takové, jací jsou. Se všemi drobnými špinavostmi a neřestmi... Mně záleží na tom, je-li na světě o jednoho člověka víc neb míň. Člověk je drahocenná věc. Znáš tě dobře, chlapče, jsi ničitel... tvá čistota se podobá smrti...³⁷²

...

„Hoederer: (o ženách, pozn.) Jsou strašně tvrdohlavé, víš. Přejímají už hotové názory a pak jim věří jako pánubohu. Pro nás není tak snadné střelit na člověka ze zásadních důvodů, protože my ty názory vytváříme a víme, jak se to dělá. Nikdy si nejsme docela jisti, že máme pravdu. Ty víš docela jistě, že máš pravdu?

Hugo: Docela jistě.³⁷³

Sartrova raná filosofie je také zřejmým protikladem k iluzi historicismu. Společnost je v rámci této filosofie jenom souhrnem jednotlivců a tito jednotlivci sami dávají smysl svým životům a sami určují, které hodnoty budou uznávat a které ne. Mnozí se sice snaží uniknout tíživé svobodě volby a v rámci postoje neupřímnosti, jak tento fenomén nazývá Sartre, se snaží navodit sami před sebou i před světem dojem, že jejich přesvědčení a volby nejsou pouze výtvorem jejich svobodné vůle, nýbrž jsou zakotveny v něčem vyšším, než jsou oni sami, že přicházejí ze světa a oni je pouze pasivně přijímají, neboť je nevyhnutelně nutné se jim podřídit. Ve skutečnosti je vše - jakékoli přijetí hodnot, postojů, přesvědčení - záležitostí naší volby a výběr autority, ať již pozemské či nadpozemské, skrze které naše hodnoty a přesvědčení přijímáme, je také pouze a jenom naší volbou, za kterou neseme plnou odpovědnost. Společnost je poté pouze výsledkem konsenzu mezi lidmi. Dle Lévyho je Sartrovým přesvědčením, „že společnost nemá základy, poněvadž je plodem vágní, mlčky prodlužované, křehké a chatrné smlouvy“³⁷⁴. Stejně tak jsou pro Rortyho všechna přesvědčení a hodnoty, které drží pohromadě

³⁷² Jean Paul Sartre, *Špinavé ruce*, str. 181

³⁷³ Jean Paul Sartre, *Špinavé ruce*, str. 189

³⁷⁴ Bernard-Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 224

společnost, pouze záležitostí nahodilosti a křehkosti našich koncových slovníků, jimiž popisujeme svět. Ve vývoji takové společnosti pak nemohou existovat nutné a objektivní zákonitosti. Rorty přímo vyjadřuje naději, že s koncem marxismu-leninismu v Evropě by se intelektuálové konečně mohli zbavit představy, společné (dle Rortyho přesvědčení) Platónovi a Marxovi, že vědí cosi o „hlubokých, fundamentálních silách, jež determinují osud lidských společností“³⁷⁵.

Když Popper odmítá historicismus, hovoří naprosto stejně jako Sartre. Jako by přímo vycházel z hlavních postulátů Sartrovy rané filosofie, když prohlašuje, že „fakta jako taková nemají žádný smysl, získat jej mohou jen prostřednictvím našich rozhodnutí. Historicismus je jen jeden z mnoha pokusů, jak tento dualismus překonat. Zrodil se ze strachu, neboť se obává uvědomění si toho, že my sami neseme konečnou odpovědnost dokonce i za měřítko, která si zvolíme...pokuší se přenést naši zodpovědnost na dějiny...Třebaže dějiny nemají cíle, můžeme jim tyto cíle dodat. A přestože dějiny nemají žádný smysl, můžeme jim smysl dát.“³⁷⁶

Dva významné antitotalitní momenty, které se, mimo odmítnutí upřednostnit univerzální normy a abstraktní ideje před konkrétními vztahy mezi lidmi, nacházejí v Rortyho myšlení, spočívají v jeho přesvědčení o zhoubnosti směřování soukromé a veřejné sféry lidských životů a v jeho koncepci liberálního ironika.

První z těchto antitotalitních momentů neguje totalitarismus v jeho základní charakteristice, v jeho touze dokonale ovládat lidské životy v obou těchto sférách. Liberální demokracie je Rortym velebena mimo jiné proto, že lidem umožňuje nechat tyto sféry vzájemně oddělené.³⁷⁷ Svobodná společnost je totiž možná pouze tehdy, pokud sféra veřejného a soukromého zůstanou přísně odděleny. Politika a veřejné instituce si nesmí činit nárok na řešení či přímo odpovídání na otázky po smyslu, cílech a naplnění lidského života. Lidé mají v tomto směru velmi odlišné představy, vidí smysl v odlišných věcech a touží po odlišných cílech a zachování této odlišnosti je předpokladem jakékoli svobodné a otevřené společnosti. Pro Rortyho jsou právě současné demokratické společnosti vybudovány na předpokladu, že bychom měli rozvíjet takové instituce, které jsou vhodné pro lidi, kteří mají široce odlišné představy právě o výše zmíněných tématech (konkrétně například o

³⁷⁵ Richard Rorty, *The End of Leninism, Havel and Social Hope. Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*, str. 228

³⁷⁶ Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřítelé II., Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*, str. 237

³⁷⁷ David L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, str. 110

vyznávání některého náboženství, způsobu vedení rodinného života, okouzlení literaturou apod.)³⁷⁸. V demokratické společnosti není potřeba, aby lidé došli ke konsenzu ve zmíněných oblastech, neboť „spása je soukromou, individuální záležitostí...osobní naděje na autenticitu či autonomii by měly být nechány doma, když se občané demokratické společnosti scházejí k rokování o tom, co je třeba učinit“³⁷⁹.

V souvislosti s tímto momentem Rortyho antitotalitarismu je třeba zmínit jeho klíčový výrok, který je též součástí úvodního motto této práce a ve kterém je zamítnuto vše, co je podstatou totalitarismu a v čem se snoubí přesvědčení moderních sekulárních náboženství s klasickými monoteismy a platonismem: „Proces odbožšťování...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...pochybnosti, zda cílem liberální společnosti jsou objektivní morální hodnoty, působily pouze jako starožitnosti.“³⁸⁰

Druhý slíbený antitotalitní moment v Rortyho filosofii, jenž úzce souvisí s tím prvním, je koncept liberálního ironika. Svoji definici toho, co je liberální, přebírá Rorty od Judith Shklarové, dle níž „liberálové jsou lidé, kteří si myslí, že krutost je tím nejhorším, čeho se dopouštíme“³⁸¹. Takové označením již samo o sobě představuje popření totalitních ideologií, neboť krutost páchaná ve jménu idey je jedním z jejich nejvýznamnějších rysů. Základ Rortyho antitotalitarismu však spočívá v jeho vysvětlení „ironika“: „Ironikem nazývám člověka, který čelí nahodilosti svých nejústřednějších přesvědčení a tužeb“³⁸² tím, že se vzdává myšlenky, „že tyto ústřední touhy a přesvědčení poukazují zpět k něčemu mimo dosah času a prostoru“³⁸³.

Rortyho liberální ironik nemůže ospravedlnit své činy ničím vyšším, než je on sám a než je konsenzus společnosti, ve které žije, a to na něho nakládá sartróvskou odpovědnost. Tento koncept nám opět sděluje, jak bylo v této práci již vícekrát

³⁷⁸ Richard Rorty, *De Man and the American Cultural Left. Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume II*, str. 133

³⁷⁹ Richard Rorty, *Philosophy as a Transitional Genre. Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4*, str. 102

³⁸⁰ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. 50

³⁸¹ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. xiii

³⁸² *tamtéž*

³⁸³ *tamtéž*

zdůrazněno, že konkrétní lidé jsou důležitější než abstraktní ideje, což je pravý opak veškerého totalitarismu. Dle Rortyho každý, kdo si myslí, že existuje konečná a správná odpověď na otázku „Je správné vydat n nevinných k mučení, aby byly zachráněny životy n krát m jiných nevinných?“, je ve svém srdci stále ještě teologem a metafyzikem. Věří v řád mimo čas a náhodu, v řád, který určuje smysl lidské existence a zakládá hierarchii zodpovědnosti.³⁸⁴ Rorty samozřejmě uznává, že jestliže koncept liberálního ironika neumožňuje zakotvení žádných hodnot v transcendentnu, pak není možné považovat za absolutní ani ty hodnoty, které jsou liberálnímu ironikovi drahé – „neexistuje žádné nekruhové teoretické zdůvodnění přesvědčení, že krutost je strašná“³⁸⁵.

To, čím se Rorty liší od Sartra a co činí jeho antitotalitarismu přeci jen méně pevným, je Rortyho víra v možnost jakési liberální utopie – „utopie, v níž je ironie v příslušném smyslu univerzální“³⁸⁶. Rortyho utopie nemá nic společného s totalitními utopickými představami, neboť tvrdí: „V mé utopii by se solidarita nechápala jako skutečnost, která má být poznána odstraněním předsudků nebo zvrtním 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.“³⁸⁷ Rortyho utopie je tedy unikátní tím, že je zakotvena v konkrétnu a nikoli v absolutnu, její negativum však přesto spočívá v planých nadějích, že taková utopie je možná. Definitivní antitotalitarismus naopak obsahuje přesvědčení o nevykořenitelné negativitě v lidech samých, která takovou utopii nečiní ani možnou, neboť jakákoli představa o možnosti konečného dosažení dokonale harmonické či dokonale morální společnosti je těhotná totalitarismem.

Rortyho liberální utopie zůstane pouhým snem akademických intelektuálů, jejichž duchovní úroveň jim znesnadňuje vidět skutečnou úroveň mezilidských vztahů v konkrétní realitě, jež neopravňuje žádné naděje na takovou utopii. Rortyho představa liberální utopie zavání oním falešným humanismem Autodidaktovým³⁸⁸, který Roquentinovi říká: „Je tu cíl, je tu cíl... lidé.“³⁸⁹

³⁸⁴ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. xiv

³⁸⁵ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. xiii

³⁸⁶ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. xiv

³⁸⁷ Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, str. xiv

³⁸⁸ postava ze Sartrova románu *Nevolnost*

Sartre se nenechává okouzlit falešným humanismem, který ve skutečnosti miluje místo konkrétních lidí pouze jejich symboly a vidí v nich ztělesnění čehosi vyššího, k čemu existence konkrétních lidí pouze odkazuje, jak to Sartre vylíčil mimo jiné právě v rozhovoru Roquentina s Autodidaktem³⁹⁰. Humanistická obecná láska k lidem je dle našeho soudu podobná lásce k jakékoli obecné ideji, jež umožňuje lásku konkrétní pouze zprostředkovaně - skrze tuto ideu - a pouze v té míře, v jaké konkrétní člověk či věc na této ideji participuje. Tím nás láska k lidem opět vrací do sevření transcendentna, ze kterého jsme se vymanili. Jak již víme, dle Sartra je v lidech cosi černého, co se nadá zkrášlit. Dle Lévyho je raný Sartre svobodmilovný a pesimistický, přičemž svobodmilovný může být právě proto, že je pesimistický.³⁹¹

Rortyho přílišný důraz na sociální solidaritu a sociální spravedlnost jej vede až ke zpronevření se vlastním antitotalitním principům, které je nejvíce patrné v jeho díle *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Rorty zde tvrdí, že konzervativní intelektuálové (myšleno ve významu pravicoví intelektuálové) si nezaslouží označení „intelektuál“, neboť hlavním úkolem intelektuála je zabývat se problematikou sociální spravedlnosti (čímž si uzurpuje právo určovat této skupině lidí, co mají považovat za důležité a čím se zabývat) a že sociální spravedlnost by měla nahradit individuální svobodu na pozici hlavního cíle směřování jeho země³⁹². Druhý z těchto výroků přímo neguje antitotalitní výdobytky Rortyho myšlení, neboť postuluje centrální transcendentní ideu, ke které by měla společnost i jedinci v jejich individuálním chování, směřovat. Tímto výrokem Rorty také narušuje své vlastní antitotalitní rozlišení mezi soukromou a veřejnou sférou, neboť nahrazuje individuální svobodu jedince určit si svůj životní autoprojekt relativní hodnotou, kterou je sociální spravedlnost. Raný Sartre, v protikladu ke svému pozdnímu období, nevěří v centrálně organizovanou sociální pomoc a ani se touto myšlenkou nezabývá, neboť jeho pojetí druhého člověka nic takového neumožňuje. Ve svých románech, novelách a dramatech ukazuje individuální problémy konkrétních lidí v jedinečných situacích. I z těchto děl samozřejmě vyplývá sociální problematika doby, není v nich však ani stopy po možnosti

³⁸⁹ Jean Paul Sartre, *Nevolnost*, str. 372

³⁹⁰ viz Jean Paul Sartre, *Nevolnost*, str. 381-382

³⁹¹ Bernard-Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 224

³⁹² Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, str. 82, 101

celospolečenské organizace jejího řešení. Důraz je naopak kladen na individuální zodpovědnost člověka za svůj osud.

V souvislosti s Rortyho důrazem na zachování nepřekročitelné propasti mezi soukromou a veřejnou sférou života člověka je třeba si povšimnout, že Sartrovy rané spisy³⁹³ jsou zcela apolitické. Když se Sartre snaží popsat, jaký je skutečný vztah člověka a světa, jak se vědomí realizuje ve světě, jaká je problematika svobody, odpovědnosti, hodnot, cílů a koneckonců i smyslu lidského života, nedává tyto své rané úvahy do žádného politického rámce a neříká (na rozdíl od svého pozdního období) co bychom měli dělat v politické rovině. Raný Sartre tedy splňuje i tento rortyovský antitotalitní moment, narozdíl od Rortyho a narozdíl od svého pozdního období ho však nezrazuje a nesnaží se do své filosofie propašovat taková témata jako je celospolečensky organizovaná sociální solidarita, která nás vedou zpět ke směřování soukromého a veřejného. Za skutečného liberálního ironika, který je díky svému pesimismu a apolitičnosti v úvahách o způsobu pobývání člověka ve světě imunní vůči totalitním pokušením, můžeme považovat Antoine Rouquentina ze Sartrovy *Nevolnosti*. Myslitelé s rozvinutým sociálním cítěním (včetně Rortyho samého) by tuto postavu snadno mohli popsat jako sobeckou a příliš individualistickou, komunisté by přímo hovořili o vzoru „buržoazního úpadku“. Avšak právě proto je zrovna v této postavě nejlépe demonstrována ona Rortyho nepřekročitelná linie mezi touhou po osobní spáse a spravováním věcí veřejných. Roquentin je člověkem, kterého by nikdy nenapadlo hledat možnost osobní spásy v něčem vyšším než v sobě a svých osobních úvahách, činech a odpovědnosti.

Myšlenka celospolečensky organizované sociální solidarity, vedoucí k jakési definitivní sociální spravedlnosti, byla vždy nedílnou součástí totalitních ideologií a stála u jejich zrodu. Odvolávala se na ni tradiční náboženství, Marx, ale také Hitler, dle kterého je potřeba sociální spravedlnosti hluboce zakořeněna ve všech árijských lidech.³⁹⁴ O Hitlerově přesvědčení, že sociální pomoc a solidarita je jakýmsi samozřejmým právem všech lidí, kteří ji potřebují, a není za ni tedy třeba vyjadřovat obzvláštní vděk, nemůže být pochyb.³⁹⁵ Pro Hitlera, stejně jako pro Marxe či

³⁹³ Ať již máme na mysli spisy filosofické – *Imaginaci*, *Imaginárno*, *Transcendenci ega*, *Nástin teorie emocí*, *Bytí a nicotu*, *Existencialismus je humanismus* či *Sebevědomí a sebepoznání*, či literární – soubor povídek pod souhrnným názvem *Zed'*, román *Nevolnost*, románový cyklus *Cesty k svobodě*, divadelní hry *S vyloučením veřejnosti*, *Mouchy*, *Mrtví bez pohřbu* ad.

³⁹⁴ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, str. 214

³⁹⁵ viz Adolf Hitler, *Mein Kampf*, str. 44

tradiční náboženství, není rozdělení se o nabyté statky žádná milost³⁹⁶ a žádný úkaz výjimečné a individuální šlechetnosti, nýbrž povinnost.

Takové úvahy jsou v rozporu s realizací svobodné společnosti a to především proto, že oslabují individuální odpovědnost člověka za svůj osud a učí ho spoléhat na jakési jiné síly a principy, než je on sám a jeho konkrétní blízcí. Osobní a individuální odpovědnost člověka za svůj život, jakou nacházíme u raného Sartra, je tedy ústřední hodnotou svobodné demokratické společnosti a to se stejnou naléhavostí dnes jako kdysi.

Schopnost odpovědně realizovat svoji svobodu vede k nerovnosti. Tato nerovnost svádí k vizím o jejím umělém odstranění. Na tyto vize je třeba si dát pozor, neboť jsou už od počátku namířeny proti svobodě a vedou ve svém konečném důsledku k totalitě. Čermák hovoří o úzké souvislosti mezi totalitarismem a „egalitářským laděním mas“³⁹⁷. Skutečná demokracie by v sobě měla obsahovat také jakési uvědomění, že rovnost, kterou deklaruje – rovnost před zákonem, v důstojnosti a právech, je tou jedinou rovností, kterou lze prosazovat. Život člověka ve společnosti vždy byl a bude soutěží svého druhu či spíše soutěží, která je vzorem pro jakoukoli jinou soutěž. Ve svobodné demokratické společnosti, jež není zatížena kastovním systémem, feudálními privilegii, rozlišováním mezi nadřazenou rasou a rasami podřadnými, dělnickou a buržoazní třídou, vyznavači jediného pravého boha a nevěřícími, lidé dosahují úspěchu a svých pozic na základě rovné soutěže s druhými.³⁹⁸ V souvislosti s těmi, kteří v životě neměli úspěch, bychom tedy neměli mluvit o boji proti nespravedlnosti, ale o potřebě soucitu. Tento soucit však musí být v rovině soukromé založen pouze na individuální a zcela dobrovolné šlechetnosti, v rovině veřejné pak na konsenzu občanů, který rozhodne o jeho existenci a určí podmínky a okruhy osob, které budou mít na takový „soucit“ nárok. Nemůže se jednat o nárok apriorní, zakotvený v jakési abstraktní ideji, s níž je každý nucen

³⁹⁶ viz *tamtéž*

³⁹⁷ Vladimír Čermák, *Otázka demokracie*, str. 112

³⁹⁸ Mluvíme samozřejmě o ideálním případě, kdy je myšlenka liberální demokracie realizována bezchybně. V reálném světě vždy dochází k pochybením – různému druhu protekce, vycházející z osobních sympatií, preferencí a předsudků posuzujícího, nejedná se však na rozdíl od jiných společenských uspořádání (komunismu, nacismu, různých druhů fašismu, feudalismu, různých kastovních systémů) o chybu, která je obsažena v samotném ideovém základě demokratického společenského uspořádání. Proto nemůžeme v liberální demokracii bojovat v ideové rovině proti jakési nespravedlnosti, protože právě liberální demokracie je jediným známým společenským uspořádáním, ve kterém není nespravedlnost obsažena již v ideovém základě, nýbrž může k ní dojít až pochybením konkrétních osob v konkrétních případech. Je však třeba si uvědomit, že žádný systém není imunní vůči dílčím pochybením.

souhlasit. Naopak, každému jedinci, který na takovou formu podpory na základě celospolečenského konsenzu přispívá, by měla být umožněna co nejkonkrétnější volba, vůči komu budou jeho prostředky směřovat.

Zdá se, že abstraktní idea sociální spravedlnosti nás, stejně jako jiné abstraktní ideje, jež jsou a priori považovány za hodny následování, zavádí na scestí. Sociální spravedlnost, jak si ji mnozí intelektuálové představují, je pro nás lidi příliš vznešeným ideálem, jenž odráží naši příliš optimistickou představu o nás samých. Ve skutečnosti jsou lidé šlechetní a soucitní pouze ve velmi omezené míře, a proto každý, kdo by chtěl tyto hodnoty celospolečensky zakotvit, nakonec zjistí, že by je musel společnosti jako celku násilně vnutit. V minulosti byly pod ideou sociální spravedlnosti buď sledovány zcela jiné cíle či se původní myšlenka ukázala být natolik utopickou (např. v případě marxismu či křesťanství), že nemohla být ve své původní podobě aplikována na reálnou společnost. Musela být v průběhu své praktické aplikace natolik zdeformována, že nakonec nevedla ke zvýšení štěstí a blahobytu, nýbrž k omezení svobody jedince a k organizované represí a utrpení. Zdá se, že individualismus, někdy považovaný za egoismus, neboli sobectví, je naším nejvlastnějším přístupem ke skutečnosti a jen ten dokáže najít vhodnou míru společenských vztahů tak, aby nedocházelo k absurdní tyranii. Společenské uspořádání, ve kterém někteří vyhrávají a jiní prohrávají, nikdy však nedochází k represí na základě původu či ideového přesvědčení, pouze k neúspěchu jako důsledku nižších schopností, je tím nejlepším, co může člověk člověku nabídnout. Sny o rovnosti a harmonii vedou k tyranii, naopak individualismus v rovině soukromé a konsenzus (umožňující co nejvyšší míru individualismu) v rovině veřejné jsou v nahodilém světě, jenž se neřídí žádnými nutnými principy, jediným přijatelným způsobem realizace života společnosti. Veřejný konsenzus musí být pouze souhrnem individuálních vůlí, nesmí být odvozen či vynucen odkazem na vyšší a nutné principy, neboť v tomto případě by oslaboval nejenom individuální svobodu, ale také pocit odpovědnosti lidí za způsob, jakým svůj život vedou.

*III. d) Problém filosofického opodstatnění norem³⁹⁹ a autorit
(Princip kontingence a odpovědnosti versus podřízenost normám a autoritám)*

III. d) 1. Společenský řád jako základ i hrozba svobodné společnosti

V předchozích podkapitolách jsme se snažili představit pojednávané filosofie kontingence jako protiklad k totalitním ideologiím a použít je jako nástroj k určení jejich společné podstaty. Stejně tak jsme se skrze tyto filosofie pokoušeli o nastínění principů, na kterých by měla stát svobodná demokratická společnost, a identifikaci těch tendencí, před nimiž by se taková společnost měla mít na pozoru.

Identifikací esence totalitních ideologií a uchopením jejich vnitřní ideové struktury jsme však dostatečně nevysvětlili aspekt týkající se jejich praktické aplikace. Nevysvětlili jsme, jak se těmito ideologiím podařilo ovládnout společnost jako celek, jakým způsobem se jim mohlo podařit vyvolat poslušnost i u jedinců, kteří těmito ideologiemi nebyli okouzleni - byli ve svých sympatiích pouze vlažní nebo vůči ideologii přímo indiferentní. Totalitním ideologiím se podařilo přimět nikoli pouze své ideové stoupence, nýbrž (až na velmi malou rezistentní část) celou společnost k realizaci svých absurdních plánů spočívajících v přetvoření všech aspektů dosavadního fungování společnosti a přimět i vlažné či indiferentní osoby k podílení se na rozsáhlých a dechberoucích represích, které by v předchozím společenském uspořádání byly pro většinu těchto osob stěží představitelné.

Zdá se, že faktory, které umožnily totalitní běsnění, jsou těmi samými faktory, díky nimž vůbec drží společnost pohromadě, díky nimž je „společenský stroj“ udržován v permanentním chodu. Těmito faktory jsou především respekt a poslušnost vůči autoritám a normám, jež tvoří společenský řád. V souvislosti se zkoumanými filosofiemi kontingence nám nejde o anarchicky laděnou negaci takového respektu a poslušnosti, nýbrž o problematiku jejich opodstatnění. Problém vzniku totalitarismu nespočívá v existenci autorit a norem jako takových, nýbrž v jejich nesprávném pojetí. I v této kapitole bude klíčový protiklad mezi nahodilostí

³⁹⁹ Pojem „norma“ používáme v jeho „nejčastěji užívaném významu, který můžeme pokládat za základní“ (*Velký sociologický slovník, 1. svazek, A-O*, str. 692) jako „obecné verbalizované pravidlo, jež mají jednáci ve svém chování respektovat a které se pro ně pokládá za závazné“ (*Velký sociologický slovník, 1. svazek, A-O*, str. 692). Pod touto definicí si lze představit širokou škálu různých typů norem, ať už právních (hmotněprávní, procesněprávní aj.) či neprávních (zvykové, politické, estetické, morální, náboženské, ekonomické) (viz Lukáš Urban, Josef Dubský, *Sociální deviace*, str. 26)

a nutností, který bude protentokrát interpretován především jako protiklad mezi uvědoměním si vlastní odpovědnosti za své činy a transferem odpovědnosti na vyšší nadřazený celek (ať již je jím konkrétní osoba či organizace). Nesprávný způsob nahlížení na podstatu, smysl a účel všech norem, autorit a hierarchií může významně oslabit pocit individuální odpovědnosti jedince, což za určitých podmínek umožní páchání činů, jež nelze označit jinak než jako absurdní a šílené. Zygmunt Bauman přišel ve svém slavném díle *Modernita a holocaust* s postřehem, že realita holocaustu, prováděného nacisty, nám ukázala, že to nejhorší a nejničivější zlo, které může člověk spáchat, nevzešlo z negace řádu, z odporu vůči normám a autoritám, nýbrž z „dokonalé, bezchybné a nezpochybnitelné vlády pořádku“⁴⁰⁰. Jedna z nejhorších a nejnesmyslnějších represí v lidských dějinách nebyla páchána asociály a devianty, kteří se vymkli kontrole, nýbrž těmi, kteří vzorně a poslušně dodržovali řád. Bauman je vykresluje jako poslušné a ukázněné muže v uniformách, kteří pedantsky lpí na liteře instrukcí a kteří, když svoji uniformu svléknou a nacházejí se mimo výkon své služby, mimo výkon své pracovní povinnosti, jsou stejní jako každý jiný civilizovaný člověk⁴⁰¹. To vedlo Baumana k jeho pravděpodobně nejslavnějšímu postulátu, že „nejúděsnější zprávou, kterou nám holocaust a to, co jsme se dozvěděli o jeho pachatelích, přinesly, nebyla pravděpodobnost, že se „to“ mohlo stát nám, nýbrž představa, že jsme to mohli spáchat my“⁴⁰².

Skutečnost, že nejhorší represe a největší zlo je umožněno dogmatickým dodržováním řádu a dokonalou poslušností a nikoli jejich negací, byla zaznamenána až v souvislosti s holocaustem, který dle Baumana „obrátil všechna tradiční vysvětlení zlých skutků“⁴⁰³. To však nikterak neznamená, že by se jednalo o jev nový či charakteristický pouze pro dvacáté století. Tento postřeh je platný pro celé dějiny lidské společnosti, avšak až s holocaustem nabyl tak explicitních rozměrů, že nebylo možné jej nadále ignorovat. Arthur Koestler si jasně povšiml, že tendence v člověku, které vedou k jeho sebeprojevení – rozvinutí vlastní individuality a které tudíž mohou být v rozporu s nárokem společnosti, jež se ho snaží usměrnit do určité šablony, stejně jako negativní vlastnosti vycházející z nitra individua, mezi něž patří sobectví, násilnost či přímo sadismus, nejsou schopny způsobit takové zlo jako

⁴⁰⁰ Zygmunt Bauman, *Modernita a holocaust*, str. 213

⁴⁰¹ viz Zygmunt Bauman, *Modernita a holocaust*, str. 213

⁴⁰² Zygmunt Bauman, *Modernita a holocaust*, str. 214

⁴⁰³ Zygmunt Bauman, *Modernita a holocaust*, str. 213

dokonalé podřízení se společenskému řádu. Vnitřní tendence, které člověka naopak pudí k integraci do společenského řádu, jsou dle Koestlera mnohem nebezpečnější.⁴⁰⁴ Koestler přímo říká, že „zločiny násilí, které jsou páčány ze sobeckých, osobních motivů, jsou z historického hlediska bezvýznamné ve srovnání s těmi, které byly spáchány ad majorem gloriam Dei (pro větší slávu Boží, pozn.), pro zanícenou oddanost vlajce, vůdci, náboženské víře či politickému přesvědčení...počet obětí zlodějů, loupežníků, násilníků, gangsterů a dalších kriminálních v jakékoli historické době je zanedbatelný ve srovnání s ohromnými čísly zavražděných ve jménu pravé víry, spravedlivé politiky či správné ideologie“⁴⁰⁵.

Z Koestlerova úryvku však vyplývá to, co již bylo pojednáno – že je nebezpečné a totalitní upřednostnit abstraktní ideu před konkrétní skutečností. To, co zde na rozdíl od předchozího zkoumání chceme analyzovat, však nejsou konkrétní ideologie a jejich podstata, nýbrž skutečnost, že většina zločinných společenských systémů fungovala nikoli kvůli tomu, že by většina lidí fanaticky sdílela hlavní ideu tohoto režimu, nýbrž proto, že většina lidí sdílela nesprávné přesvědčení, že společenský řád je něco, čemu se člověk musí za každých okolností podřítit, že normy a autority tu nejsou proto, aby se o nich kriticky uvažovalo, nýbrž aby byly dogmaticky respektovány a dodržovány. Bez masy takto přesvědčených a poslušných lidí by skupina fanatiků, oddaná konkrétní ideologii, nikdy neměla možnost realizovat své dalekosáhlé plány. Vzorový příklad takového člověka vykreslila Hannah Arendtová v Adolfu Eichmannovi, který, jakožto hlavní organizátor (nikoli však autor) konečného řešení židovské otázky, nebyl nacistickým fanatikem, nýbrž člověkem, který se považoval za občana, jenž ctí zákon.⁴⁰⁶ Eichmann nechtěl nikoho zabít, ani necítil nenávist k Židům.⁴⁰⁷ Jako člověk, který „nikdy nevyhovoval vlastním sklonům, ať už měly pohnutky citové nebo zájmové, Eichmann zkrátka vždy konal svou povinnost“⁴⁰⁸.

Vznik nesvobodné společnosti a hromadné páčání činů vedoucích k utrpení nemá své jádro v existenci skupiny demagogů, uchopivších moc, nýbrž v přílišné samozřejmosti, kterou lidé projevují při přijímání autorit. Podstatou reálného chodu

⁴⁰⁴ Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine*, str. 233

⁴⁰⁵ Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine*, str. 234

⁴⁰⁶ Hannah Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*, str. 182, 198

⁴⁰⁷ Hannah Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*, str. 330

⁴⁰⁸ Hannah Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*, str. 185

totalitní společnosti není vůle konkrétních ideologů k uchopení moci, nýbrž přílišná ochota lidí podřizovat se bez přemýšlení normám a autoritám. V nejobecnější rovině lze říci, že podstata reálné aplikace totalitních idejí do chodu společnosti spočívá ve skutečnosti, že lidé jsou ochotni považovat za nutné to, co je pouze nahodilé. Určitá autorita je pouhým sociálním konstruktem, majícím opodstatnění pouze v určitých sociálních vazbách, konstruktem, který byl uměle vytvořen v rámci více (či méně) konsenzuálně dohodnutého systému. Konkrétní autorita i společenský systém, ve kterém působí, nejsou ničím jiným než nahodilým výsledkem určitých pohybů společnosti, nemají své zakotvení v nutnosti po způsobu přírodních zákonitostí. Jediným kritériem, které může sloužit pro posuzování takové autority, je tedy, ve shodě s Rortym, kritérium užitečnosti a prospěšnosti pro společenství. Prospěšné a užitečné však nemůže být něco, co vede k utrpení. Normy, které tvoří určitý řád, bychom měli respektovat proto, abychom neškodili jiným lidem a nedopouštěli se jejich útlaku, nikoliv pro řád a normy samé, pro jakousi jejich nadpřirozenou, transcendentní autoritu, před kterou je třeba se sklonit. Řád by měl být vnímán jednoduše tak, že je praktičtější než ne-řád. Řád existuje (a byl lidmi v průběhu času ustanoven) kvůli tomu, že v rámci pevně dané organizace je možné zakotvit ochranu jedince a jeho statků a tím zajistit lepší kvalitu života lidí, a nikoli kvůli tomu, že se zjevil na nebesích jako absolutní hodnota. Řád, normy a autority nejsou ničím, co by nás přesahovalo, a k docílení jejich dodržování či respektování je lepší rozvíjet schopnost pochopit jejich smysl, stejně jako empatii a určitý lidský sklon k solidaritě než navozovat dojem, že je nutné bez přemýšlení sklonit hlavu. První přístup je s totalitarismem neslučitelný, druhý však ano. Totalitní stát nejvíce potřebuje jedince, kteří se vzorně skloní před Řádem, který je postaven na jakési centrální Ideji. Rebel, který se bouří buď proto, že „příliš“ přemýšlí či proto, že „příliš“ soucítí, je naopak tím největším nepřítelem totalitarismu a základním kamenem svobody a demokracie.

Je však zřejmé, že kde existuje určitá společnost, musí existovat také jistý společenský řád. Již Vilfredo Pareto si povšiml, že společnost nemůže existovat bez těch, kteří vládou, a těch, kteří jsou ovládáni, neboť každé svržení stávajících hierarchií vede pouze k nastolení hierarchií nových. Řád a hierarchie je vnitřním konstitutivním prvkem jakéhokoli relativně stabilního uskupení, ať již v přírodní či

společenské realitě. Je tomu tak jednoduše proto, že „bez stabilních podskupin - sociálních seskupení a podseskupení - celek jednoduše nemůže držet pohromadě“⁴⁰⁹. Musíme si však uvědomit, že lidská společnost se od jiných typů seskupení zásadně liší. Je lákavé popisovat lidskou společnost či některou z jejích částí – útvarů, institucí a skupin – organickými či mechanistickými metaforami (jako dobře fungující stroj, skládající se z mnoha součástek, plnicích na různých úrovních hierarchie specifické funkce, či jako mraveniště, včelí úl nebo soubor nervů a hormonů v živém organismu). Tyto metafory však zcela míjejí způsob realizace člověka ve světě. Všechny entity, které tvoří určité stabilní uskupení – ať již organické či mechanické, jsou totiž bytím v sobě. Plní svoji funkci, která zároveň vyjadřuje jejich vnitřní podstatu a ta je pevně a předem dána právě touto funkcí. Člověk je bytí pro sebe, a proto nemůže být charakterizován jako entity, které jsou bytím v sobě. Člověk je nicotou, která existuje tak, že se realizuje skrze bytí v sobě, kterým však nikdy nemůže být. To, co člověka odlišuje od jiných entit a co mu neumožňuje fungovat v určitém systému po jejich způsobu, je onen fakt, že není tím, co dělá, není svojí funkcí. Je nestálým plynutím a sebevytvářením, které nelze s konečnou platností definovat. Bytí pro sebe je neustálým sebezpřesahem. Sartre jasně říká, že „je třeba konstituovat lidskou realitu jako bytí, které je tím, čím není, a které není tím, čím je“⁴¹⁰ a že člověk ve skutečnosti nikdy není žádným ze svých postojů ani žádným ze svých chování (tato problematika bude podrobněji probrána v kapitole zabývající se sociálními rolemi). Pokud člověk ve společnosti vykonává nějakou funkci, je jím v modu takového bytí, kterým není.⁴¹¹

Chápání lidských částí nějaké hierarchie v rámci organických metafor pak vede k menšímu respektu vůči lidské individualitě a důstojnosti a je potenciálně totalitární. Přestože lidská společnost musí být hierarchicky uspořádána v nějakém řádu, je tvořena jedinci, jejichž podstatou není participace na tomto řádu, neboť žádnou podstatu nemají, a nejvlastnějším způsobem jejich realizace ve světě je svoboda (jež je, jak již víme, s člověkem jakožto bytím pro sebe v zásadě totožná). Slepá, nekritická poslušnost vůči řádu a jeho autoritám tudíž nikdy nepovede k šťastné a prosperující společnosti, nýbrž k jevům negativním, neboť neodpovídá nejvlastnějšímu způsobu realizace člověka ve světě. Člověk má však tendenci před

⁴⁰⁹ Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine*, str. 50

⁴¹⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 100

⁴¹¹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 102

svoji svobodou unikat, zastírat ji a snažit se být bytím v sobě, aby unikl své drtivé odpovědnosti, stejně jako neopodstatněnosti a nahodilosti sociálně vykonstruované skutečnosti, která ho obklopuje. Výsledkem tohoto zastírání pak mohou být v určitých podmínkách činy, které nelze označit za „lidské“, činy, jež jsou způsobem své realizace - tupou lhostejností a absencí svobodné kritické reflexe - hodny spíše nevědomé věci, nežli člověka.

III. d) 2. Poslušnost vůči autoritě a Sartrův princip odpovědnosti

Neblahý lidský sklon nekriticky se podřizovat autoritám, pramenící z touhy uniknout od bytí pro sebe směrem k bytí v sobě a nahradit tak znepokojující nahodilost jsooucího řádu uklidňující nutností, způsobuje, že je průměrný a slušný člověk schopen plnit příkazy, které jsou v rozporu s jeho vlastním přesvědčením a zdravým rozumem, a proto si zaslouží hlubší analýzu. Pro takovou analýzu bude užitečné spojit bádání filosofické a politicko-filosofické s výzkumy provedenými na poli sociologie a sociální psychologie.

Může nám být namítnuto, že většina z těch lidí, kteří nebyli fanatiky, nýbrž průměrnými občany a kteří spolupracovali s totalitním režimem a podíleli se tím na jeho zverstvech, tak činili nikoli díky špatnému chápání podstaty norem a autorit, nýbrž ze strachu a přinucení. Následující řádky nám však ukáží, že i beze strachu a přinucení jsou „obyčejní“ lidé schopni páchat díky svému přístupu k autoritám a normám, „neobyčejně“ kruté činy. Bauman opírá své tvrzení, že zločiny, které byly spáchány v době holocaustu, by mohly být spáchány jakýmikoli slušnými, civilizovanými lidmi žijícími v současnosti, o sociálně-psychologický výzkum Stanleyho Milgrama, který v letech 1960-63 uskutečnil na Yaleově univerzitě experiment týkající se poslušnosti průměrného člověka vůči autoritě. Hlavním cílem experimentu bylo zjistit, jak daleko je běžný člověk schopen dobrovolně zajít v uskutečňování činů, které jsou stále více a více v rozporu s jeho svědomím, pokud jsou mu tyto činy nařízeny odbornou autoritou, která na sebe bere všechnu odpovědnost a zabezpečuje tohoto člověka o správnosti jeho konání. Předmětem zkoumání byla podřízenost autoritě, která nevyplývala ze strachu či přinucení, nýbrž byla experimentátorům subjektem přiznána o vlastní vůli⁴¹².

⁴¹² Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, str. xiii

Dle Milgrama je podřízenost zcela základním prvkem jakéhokoli společenského života, neboť tento život vždy vyžaduje určitý systém autorit. I Milgram, stejně jako Bauman, vidí spojitost ve výsledcích dosažených ve svém slavném experimentu a chování lidí, kteří konali pod kuratelou nacistické moci. Bez schopnosti lidí podřídit se rozkazům autority by dle něho nebylo možné postavit a provozovat plynové komory, koncentrační tábory a celý nacistický vyhlazovací proces, na kterém se podílelo ohromné množství lidí⁴¹³. „Fakta z moderní historie a pozorování každodenního života svědčí o tom, že pro mnoho lidí je podřízenost hluboce zakořeněným sklonem v jejich chování. Jedná se o vsutku velice silný impuls, který převažuje nad morálkou či sympatiemi.“⁴¹⁴ Zkušenost nacismu nám dle Milgrama ukázala, že poslušnost vůči autoritám, která byla dlouho považována za ctnost, může být ohavným zločinem, pokud slouží zlým účelům⁴¹⁵.

Shrňme si stručně konkrétní postup experimentu. Prostřednictvím novinového inzerátu najal Milgram dobrovolníky k účasti na experimentu zkoumajícím učení a paměť za honorář čtyři dolary. Účastníkům experimentu bylo mezi 20ti a 50ti lety a pocházeli z celé škály profesí. Pokusná osoba byla pozvána do psychologické laboratoře společně s druhým člověkem, o kterém se domnívala, že se jedná o další pokusnou osobu. Bylo jim řečeno, že pokus se týká problematiky paměti a učení a jeho cílem je zjistit, jaké účinky má trest na schopnost učení. Oběma osobám byly zdánlivě náhodně rozděleny role. Ve skutečnosti bylo rozdělení provedeno takovým způsobem, aby skutečná pokusná osoba byla vždy „učitelem“ a druhá osoba, která byla ve skutečnosti najata jako herec, se stala „žákem“. „Učitel“ byl ve skutečnosti jedinou pokusnou osobou v celém experimentu, který se, jak již víme, vůbec netýkal paměti a učení, o čemž tato osoba neměla ponětí. Pokusnou osobou mohl být jakýkoli „běžný“ člověk, od manuálně pracujícího přes obchodníka po úředníka, tj. někdo, kdo neměl nic společného s univerzitou, ve které se pokus konal. „Žákem“ byla sympaticky vyhlížející osoba, speciálně instruovaná k hereckému výkonu, a „autorita“ byla oblečena v šedém plášti.

Žák-herec byl uveden do místnosti, kde byl posazen na židli, jeho ruce byly uvázány a na zápěstí mu byla připevněna elektroda. Jeho úkolem bylo naučit se seznam slovních spojení. Pokaždé, když udělá chybu, dostane elektrický šok,

⁴¹³ Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, str. 1

⁴¹⁴ *tamtéž*

⁴¹⁵ Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, str. 2

příčemž intenzita šoků bude vzrůstat. Poté, co byla pokusná osoba svědkem uvedení najatého herce do místnosti, kde bude dostávat zdánlivé elektrické šoky, je sama uvedena do jiné místnosti a posazena před působivý generátor, kterým se šoky způsobují. Na tomto generátoru byla umístěna horizontální linie třiceti přechodů v rozmezí od patnácti do čtyři sta padesáti voltů. Rozstup mezi jednotlivými fázemi byl patnáct voltů. Byla tu také slovní označení od „slabého šoku“ po „nebezpečný-těžký šok“. Zdánlivým úkolem učitele-pokusné osoby bylo řídit vědomostní test vyplývající ze seznamu, který se měl žák naučit. Při správné odpovědi měl učitel přejít k další otázce, při špatné uplatnit elektrický šok. Byl autoritou instruován, aby začal nejmírnějším šokem a při každé další špatné odpovědi intenzitu šoku postupně zvyšoval. Badatel vysvětlil, že šoky sice mohou být ve vyšších hladinách velmi bolestivé, ale zásadně nezpůsobí žádné trvalé poškození. Žák-herce ve skutečnosti samozřejmě žádný šok nedostával a své reakce pouze hrál dle speciálních instrukcí. Skutečným cílem experimentu bylo zjistit, v jakém bodě odmítne „učitel“ plnit svoji úlohu a odmítne poslušnost řídicí autoritě v šedém plášti.

Morální konflikt mezi určeným postupem a svědomím pokusné osoby se dostavil, když žák-herce začal projevovat příznaky bolesti a nepohodlí. To se začalo projevovat při sedmdesáti pěti voltech. Při sto dvaceti voltech již žák-herce verbálně protestoval. Při sto padesáti se dožadoval ukončení experimentu. Tyto protesty se postupně zvyšovaly a stávaly se více emocionálními. Při 285-ti voltech již „žák“ vydával pouze agonický řev. Pokusná osoba cítila reálný rozpor mezi tím, co jí říkalo její svědomí – ukončit experiment – a tím, co jí přikazovala autorita, která experiment organizovala a ke které pokusná osoba cítila jisté závazky – pokračovat v experimentu. Vždy, když pokusná osoba projevila rozpaky nad dalším pokračováním, autorita jí přikázala nepřestávat. Celá situace tedy byla postavena tak, že k ukončení experimentu a vyslyšení hlasu svého svědomí musela pokusná osoba vypovědět svoji poslušnost odborné autoritě.⁴¹⁶

Jak Milgramovy pokusy dopadly? K Milgramově překvapení a v rozporu s odhady odborníků 62,5 % účastníků nadále provádělo šoky až do nejvyšší intenzity. Intenzita průměrného maximálního šoku byla 368 voltů. Autorita vědce, která najatým osobám nikdy nevyhrožovala žádnými sankcemi, natož aby jim držela u hlavy zbraň, stačila k přebití vnitřních a vnějších sil (svědomí a křiku obětí), které

⁴¹⁶ srov. Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*

by mohly a měly vést účastníka k neposlušnosti. Milgramovi účastníci nebyli žádní zlí lidé, žádní sadisté, jak napovídá jejich chování během experimentu. Prožívali silný vnitřní konflikt – byli velmi napjatí a nervózní, potili se, kousali do rtů a mnozí protestovali, když viděli utrpení člověka v druhé místnosti, avšak většina z nich se nakonec podřídila výzvám autority a pokračovala v pokusu.⁴¹⁷ To byl výsledek základní verze experimentu. Milgram poté ještě uskutečnil různé variace, jež v tom či onom smyslu vždy potvrdily to, co vyplývalo ze základní verze.

Dle Milgrama je možné nalézt zcela jasné paralely mezi slepou poslušností účastníků jeho experimentu a slepou poslušností běžných lidí, konajících kruté činy v časech totalitních diktatur (pro Milgrama především nacismu, v rámci našeho pojetí však toto srovnání platí pro komunistickou, ale i náboženskou diktaturu). Přes značné rozdíly v mnoha aspektech, v prostředí a době trvání, které Milgram uznává, jsme dle něho svědky jednoho a toho samého psychologického mechanismu. V laboratoři, skrze sérii jednoduchých manipulací, běžní lidé přestali vnímat sebe sama jako odpovědnou součást kauzálního řetězce, který vedl k činům proti druhému člověku. Způsob, jakým lidé odkládají vlastní odpovědnost a stanou se bezmyšlenkovitými vykonavateli činů, je tím nejdůležitějším společným prvkem Milgramových laboratorních pokusů, nacistických zločinů či zločinů amerických vojáků ve Vietnamu (např. masakr neozbrojených vietnamských civilistů v May Lay). V roce 1972 pak H.V. Dick uskutečnil sérii rozhovorů s bývalými členy SS, kteří pracovali v koncentračních táborech, a s bývalými členy gestapa. Během těchto rozhovorů našel jasné paralely v psychologických mechanismech, které se odehrály v myslích těchto lidí a v subjektech Milgramových laboratorních pokusů.⁴¹⁸

Milgram formuloval několik následujících vysvětlení. Samotná podstata nekritické podřízenosti autoritě „spočívá ve faktu, že osoba začne nahlížet sebe sama jako nástroj pro uskutečňování přání někoho jiného a sebe již nadále nepovažuje za odpovědnou za své činy. Jakmile v myšlení člověka dojde k tomuto kritickému posunu, následují všechny esenciální znaky podřízenosti, jako je změna v myšlení, umožňující páchat kruté činy...“⁴¹⁹ Hlavním důvodem, který Milgram uvádí pro zakotvenost poslušnosti vůči autoritě v lidském jednání je hodnota, kterou měla společenská hierarchie pro přežití lidského druhu. Zformování hierarchicky

⁴¹⁷ Hewstone, M., Stroebe, W., *Sociální psychologie*, str. 485-486

⁴¹⁸ srov. Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, str. 175-176, 177

⁴¹⁹ Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, str. xii

organizovaných skupin poskytovalo kdysi lidem nesmírnou výhodu při překonávání nebezpečí plynoucího jak ze strany přírody, tak od ostatních lidských bytostí. Disciplinovaná vojenská jednotka má výhodu nad neorganizovaným davem bez jasného velení a struktury. Přísně hierarchické uspořádání společnosti, ve kterém je respektována autorita, se tedy ukázalo jako evoluční výhoda a lidské chování je, stejně jako mnoho jiných charakteristik člověka, významně ovlivněno právě evolučním vývojem. Výhody hierarchicky uspořádané společnosti nespočívají pouze v lepší ochraně před nebezpečím zvenčí, ale jsou také zdrojem stability a harmonie uvnitř společnosti. Pokud je jasně definován status každého člena, redukuje se tím neshody mezi jednotlivými členy uskupení. Lidé se tedy podřizují autoritám, protože je k tomu vede jejich instinkt. Lidé se již rodí s jistým potenciálem pro poslušnost vůči autoritě, který je pak dále rozvíjen skrze uspořádání společnosti a jeho vliv na jedince. V tomto smyslu je potenciál být poslušný vůči autoritám stejného druhu jako náš potenciál používat jazyk. Další důležité zdůvodnění odlišnosti lidského chování, pokud člověk jedná sám za sebe a pokud jedná pod příkazy autority, říká, že jakákoli samostatně existující entita musí projít změnami ve způsobu, jakým se rozhoduje, a změnami ve svém chování, pokud se stane součástí nějaké hierarchické struktury, neboť se mění funkce této entity. Člověk tedy prochází jistou transformací a díky tomu se může stát, že člověk, který je slušný a zdvořilý, pokud jedná sám za sebe, je schopen krutých a zcela necitelných činů, pokud jedná jako jednotka přísně hierarchizovaného systému. Je především snížen jeho pocit osobní odpovědnosti, který reguluje jeho činy, a tato odpovědnost je delegována na vyšší autoritu.⁴²⁰

Pokud se v rámci vysvětlování zhoubných mechanismů slepé podřízenosti posuneme na sociologickou rovinu, je třeba si povšimnout skutečnosti, na kterou poukazují Berger a Luckmann, totiž že „základem jakéhokoliv institucionálního řádu je typizace jedincova vlastního chování a chování ostatních lidí“⁴²¹, což umožňuje pojímat určité činnosti a s nimi spjaté chování pouze jako obecné typy, u nichž nezáleží na individualitě jedince, neboť mohou být vykonávány jakýmkoli k nim způsobitelným jedincem (čili opět jedincem určitého typu). To má vliv na lidské pojetí sebe sama při výkonu této typizované činnosti, neboť člověk se při ní nepojímá jako individuum (svobodně a kriticky myslící), nýbrž se identifikuje

⁴²⁰ srov. Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, str. 123-125, 131-132

⁴²¹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, str. 74

s onou typizací, kterou považuje za objektivní. Po ukončení této činnosti se člověk opět stává „sám sebou“. ⁴²² Právě tento proces nám v obecnější sociologické rovině poskytuje další vysvětlení mechanismu, obsaženého v lidské psychice, jenž je příčinou odsouzeníhodného jednání běžných jedinců v totalitních režimech, které kontrastovalo s jejich seberealizací v soukromém životě, tedy v čase, kdy byli „sami sebou“.

Milgramovy výzkumy, stejně jako úvahy Bergera a Luckmanna, nám tedy ukázaly, že hlavní komponentou nekritické poslušnosti autoritě je jistá změna modu lidského bytí, jež můžeme se Sartrem vysvětlit jako změnu sebepojetí člověka z bytí pro sebe, které je nadáno svobodou a odpovědností, na bytí v sobě, které pouze plní svoji funkci. Hlavní komponentou této změny je, jak se domnívá i Milgram, transfer odpovědnosti. Je tedy zřejmé, že právě Sartrova filosofie se svým pojetím odpovědnosti nám na ideové rovině dává nejlepší nástroje k negaci tohoto transferu, neboť člověk je jakožto bytí pro sebe zásadně odpovědný za všechny své činy a neexistuje nic, co by z něho mohlo tuto odpovědnost sejmout. Každý čin, který vykonáme, každá volba, kterou učiníme, je zásadně naším činem a naší volbou. Sartrovo pojetí odpovědnosti, jak jsme již opakovaně zdůraznili, je drtivé a je to především touha po úniku před touto odpovědností, jež vrhá lidské bytosti do osidel slepé poslušnosti. Odpovědnost jednotlivce je, zdá se, hlavní hodnotou, kterou musí akcentovat každá společnost, jež chce zůstat svobodná a jež se chce vyvarovat totalitních zvrstev.

III. d) 3. Člověk a nepřiznané autorství sociálního řádu

Na totalitních praktikách se nepřímo podílelo velké množství lidí, kteří nemuseli přímo participovat (byť jen organizační úřednickou prací jako Eichmann) v procesu represí a likvidací (dozorci v koncentračních a vyhlazovacích táborech či v „souostroví Gulag“, členové SS či NKVD), kteří však svojí každodenní, zcela obyčejnou prací umožňovali jejich chod – všichni strojvůdci, výhybkáři, obyčejní dělníci pracující v I.G. Farben či vyrábějící součástky čehokoli, co mohlo být následně použito v likvidačním procesu, sekretářky v různých státních institucích apod. Taková participace již nesouvisí se spácháním odsouzeníhodného činu

⁴²² srov. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, str. 74, 75

z důvodu slepé poslušnosti vůči autoritě, nýbrž z podřízení se konformitě, společenskému řádu, aniž by byl tento řád předmětem naší svobodné a kritické reflexe. V člověku existuje silná tendence být onou pověstnou nepřemýšlející částí společenského soustrojí, tendence potvrzovat svojí seberealizací stávající normy tvořící společenský řád.

Překážkou svobodné kritické reflexe skutečnosti je totiž samotný sociální vliv („změna v úsudcích, názorech a postojích jedince v důsledku setkání s úsudky, názory a postoji dalších osob“⁴²³) a tendence ke konformitě (typ sociálního vlivu, při kterém dojde ke „změně úsudku jedince směrem k úsudku vyjádřenému většinou členů skupiny, k níž jedinec náleží“⁴²⁴). Lidé mají přirozenou tendenci upravovat svůj osobní, svobodný a kritický úsudek ve prospěch úsudku většinového, který může být i zcela iracionální a v rozporu s osobními zásadami myšlení jedince. Tato tendence nemusí být nijak stimulována hrozbou či obavami. Jedinec je ochoten upravovat svůj úsudek ve prospěch většiny dokonce i v případě, že je mu na základě jeho původního úsudku zcela jasné, že se ostatní mýlí. Tato neblahá tendence je v lidské psychice integrálně přítomna, jak ukázaly např. experimenty Solomona Asche, Jacobse a Campbella či Muzafera Sherifa⁴²⁵. Na úrovni sociální psychologie je vysvětlována tzv. normativním a informačním vlivem. Informační vliv spočívá v lidském způsobu získávání informací o realitě. Ten se skládá jak z vlastního poznání a úsudku, tak z informací přejatých od jiných osob, které se s těmi našimi doplňují. Informace, které nám o realitě poskytují ostatní, jsou většinou v převaze nad těmi, které získáváme svým vlastním bezprostředním zkoumáním a zkušeností. Tento fakt poté může zapříčiňovat lidskou preferenci většinového úsudku před úsudkem vlastním. Normativní vliv spočívá ve faktu, že naše realizace ve světě je ve velké míře závislá na druhých osobách, a tudíž je v našem bytostném zájmu být s ostatními souladu tak, aby nevznikala nevraživost a antipatie, jež se mohou negativně projevit na možnosti naplňování našich vlastních potřeb.⁴²⁶

Na obecnější - sociologické rovině poukazuje na podstatu tendence oslabující svobodný kritický úsudek jednotlivce sociální antropoložka Mary Douglasová, která tvrdí, že „mezi hlavními lidskými zájmy hraje zcela klíčovou roli nikdy nekončící

⁴²³ Hewstone, M., Stroebe, W., *Sociální psychologie*, str. 454

⁴²⁴ Hewstone, M., Stroebe, W., *Sociální psychologie*, str. 457

⁴²⁵ viz Hewstone, M., Stroebe, W., *Sociální psychologie*, str. 455-459

⁴²⁶ srov. Hewstone, M., Stroebe, W., *Sociální psychologie*, str. 459-460

úkol fixovat lidmi vytvořený řád⁴²⁷. Dle Baumana mají lidé „nezadatelný zájem na vytváření a udržování uspořádaného prostředí“⁴²⁸ z toho důvodu, že lidské chování je většinou chováním naučeným – pamatujeme si, která z našich chování nám pomohla dosáhnout našich cílů a která nikoli a dle toho jednáme. Aby však tyto naše poznatky měly svůj smysl, je třeba, aby neustále platil ten samý řád věcí, ve kterém má naše naučené chování svůj základ.⁴²⁹

Berger a Luckmann vycházejí při vysvětlování námi popisovaných tendencí z faktu, že pro člověka musí být realita zásadně nějakým způsobem uspořádána, její jevy musí být sestaveny do jistých vzorců, což v našich myslích zároveň konstituuje její objektivizaci – tj. dojem, že řád reality i na rovině sociální a rovině subjektivní interpretace a udílení smyslu, nevytváří moje mysl, nýbrž je objektivně zakotvena již před tím, než já sám ji nahlížím.⁴³⁰ To umožňuje tzv. objektivizaci také v případě institucionálního (tj. společenského, nikoli přírodního) řádu – Berger a Luckmann ji nazývají „zvěcněním“, které znamená „chápat jevy vytvořené člověkem, jako kdyby se jednalo o věci, s jejichž vznikem člověk nemá nic společného... chápat výsledky lidské činnosti jako něco jiného než výsledky lidské činnosti... zapomenout na své vlastní autorství lidského světa“⁴³¹. Při procesu zvěcnění, jež je formou objektivizace ve skutečnosti relativní a subjektivní sféry světa, „lidské významy už nejsou pokládány za významy vytvářející svět, ale za významy odvozené z povahy věcí“⁴³². Stejným způsobem hovoří Bauman, který poukazuje na umělost a nesamozřejmost všech prvků společenského řádu a způsobů jednání, která z něho vyplývají. Respekt k tomuto řádu je dle Bauman tím větší, čím méně si uvědomujeme jeho nahodilost, „kultura je nejúčinnější, když se přestrojí za přírodu. Co je umělé, vypadá potom jako něco, co vyrůstá ze samé ‚podstaty věcí‘.“⁴³³

Podobnost těchto úvah s těmi Sartrovými není náhodná, Berger a Luckmann v poznámce k fenoménu zvěcnění přímo odkazují na podobnost se Sartrovým pojmem *mauvaise foi* (v českém překladu *Bytí a nicoty* překládaném jako

⁴²⁷ Zygmunt Bauman, *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*, str. 59

⁴²⁸ Zygmunt Bauman, *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*, str. 141

⁴²⁹ srov. *tamtéž*

⁴³⁰ srov. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, str. 27

⁴³¹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, str. 90

⁴³² Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, str. 91

⁴³³ Zygmunt Bauman, *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*, str. 150

neupřímnost). Vysvětlení sociologická a sociálně psychologická nám zde opět ústí do roviny filosofické. Sartrovo *mauvaise foi* označuje marný pokus bytí pro sebe stát se bytím v sobě – jde o falešné předstírání, že funkce, statusy a role, které zaujímáme ve společnosti, vyjadřují vnitřní podstatu našeho bytí, že jsme skrze ně definovatelní (touto problematikou se budeme podrobněji zabývat v poslední kapitole). Na obecnější sociologické rovině pak můžeme *mauvaise foi* interpretovat jako marný pokus o únik z pozice těch, kteří utvářejí a svobodně stvrzují jevy sociálního světa, sociální konstrukty, do pozice pouhých pasivních příjemců, zbavených jakékoli odpovědnosti. V tomto myšlenkovém procesu se snažíme nahlížet sebe sama a námi garantovaných sociálních konstruktů zvnějšku a namluvit si, že „smysl, který moje svoboda dala světu“, je ve skutečnosti „smysl přicházející ze světa a vytvářející mé závazky a mé bytí“⁴³⁴. Stejně jako v předchozích podkapitolách jsme i na této úrovni analýzy kontingence společenského řádu konfrontováni se snahou o únik před odpovědností, tentokrát nikoli před odpovědností za konkrétní činy, nýbrž za autorství sociálního světa a smysl, který tomuto světu a jeho jednotlivým částem a jevům udílíme.

III. d) 4. Smysl norem a autorit: pragmaticko-instrumentální přístup k normám a autoritám jako modus vivendi člověka a společnosti

Zkoumané filosofie kontingence se shodují s moderním přístupem sociologie k problematice norem a autorit. Normy, které tvoří společenský řád, jež na různých stupních a v různých oblastech představují jednotlivé autority, jsou nahodilé, neboť nejsou garantovány žádnou vyšší autoritou, než jsou lidé v jednotlivých společnostech a etapách vývoje, a proto jsou také tyto normy proměnlivé v čase a prostoru. O žádných sociálních normách tedy nelze říci, že jsou v absolutním a zcela objektivním slova smyslu správné. V rámci sociologie lze najít existencialisticko-neopragmatistické formulace, které nás upozorňují na nahodilost a neopodstatněnost celého našeho konkrétního společenského řádu a naši odpovědnost za jeho realizaci: „Řád vykouzlený naší kulturní výchovou působí znepokojivě křehce a zranitelně. Je to jenom jeden z mnoha možných řádů. Nemáme jistotu, že je tím pravým. Nemůžeme si ani být jisti, že je lepší než některé z jeho četných alternativ. Nevíme, proč bychom jej měli upřednostňovat před jinými řády ucházejícími se o naši

⁴³⁴ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 79

pozornost.⁴³⁵ Stejně jako nás upozorňují na kulturní vázanost jakýchkoli sociálních norem – „normalita, ostatně jako všechny normy, se vždy vztahuje k určité sociální situaci, ke konkrétní skupině, hodnotě... a v první řadě k určitému historicko-kulturnímu kontextu“⁴³⁶.

Rorty se explicitně přihlašuje k tvrzení, že naše normy a zásady (týkající se čehokoli) jsou proměnlivé produkty historického vývoje, jsou vždy odrazem našich zájmů a potřeb (a nikoli jakési objektivitu) a mohou být reformovány. Souhlasí, že existují lepší a horší normy a zásady.⁴³⁷ Jak již víme, dle Rortyho nemají pravidla, jimiž se naše společnost řídí, žádné transcendentní zakotvení. Závazky, které společnost vytváří, nevycházejí z poukazu na cosi ahistorického a objektivního – „neexistuje žádný základ pro takové závazky, kromě toho, že se naše přesvědčení, touhy a emoce, o něž se takové závazky opírají, překrývají s těmi, která vyznává mnoho dalších členů skupiny, s níž se v morálním a politickém ohledu identifikujeme, a mimo fakt, že tato přesvědčení, touhy a emoce patří k rozlišovacím charakteristikám naší skupiny, ke znakům, které naše skupina používá při tvoření představy o sobě samé v kontrastu s ostatními“⁴³⁸. Jak vyplývá z předchozích analýz, Sartre by toto tvrzení bez váhání podepsal, jeho filosofie je však, jak jsme měli možnost vidět, zakotvuje v hlubší, metafyzické rovině, která jak sociologii a sociální psychologii, tak Rortymu, uniká.

Bauman nám jasně říká, co z výše řečeného vyplývá – že „žádná kultura si nemůže nárokovat tak bezpodmínečnou poslušnost jako příroda“⁴³⁹, a zcela existencialisticky zdůrazňuje, že každý způsob společenského života se všemi jeho aspekty, „je v konečném důsledku věcí volby... žádný konkrétní způsob není ve skutečnosti nevyhnutelný“⁴⁴⁰. Takové tvrzení přímo rezonuje se Sartrovou zásadou, že naše konání je vždy předmětem naší volby, že nemůžeme nevolit (neboť i odmítnutí volby je volbou svého druhu, které má své důsledky), a přestože ne vždy dosahujeme svých cílů, vždy o ně můžeme usilovat a především, vždy jsme to my, kdo si je nějakým způsobem interpretuje a staví jako své uznávané cíle. Jsme to my, kdo jim udílí jejich smysl.

⁴³⁵ Zygmunt Bauman, *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*, str. 152

⁴³⁶ Jiří Reichel, *Kapitoly systematické sociologie*, str. 149

⁴³⁷ Richard Rorty, *Hilary Putnam and Relativist Menace. Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*, str. 49

⁴³⁸ Richard Rorty, *Postmodernist Bourgeois Liberalism. Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers, Volume 1*, str. 200

⁴³⁹ Zygmunt Bauman, *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*, str. 151

⁴⁴⁰ *tamtéž*

Jaký přístup však máme v praktické rovině k normám a autoritám zaujmout, abychom došli ke svobodě a prosperitě jednotlivce i celé společnosti? Zcela určitě tímto postojem není jejich negace, neboť víme, že ta vylučuje existenci jakékoli stabilní společnosti. Stejně tak však tímto postojem nemůže být naprosté ztotožnění vedoucí k nekritickému podřízení – tento přístup vylučuje svobodu a možnost rozvinutí individuality jedince, naopak umožňuje rozvinutí totalitního systému.

Dle sociologického zkoumání je respektování norem zajištěno třemi hlavními způsoby – prvním z nich je hrozba sankce, důležitější je však interiorizace norem, což je psychický mechanismus, v němž „lidé přijímají normy za své a integrují je jako součást řídicí soustavy svých činností“⁴⁴¹. Tuto interiorizaci je možné dělit na dva druhy, úplnou a neúplnou – „úplná interiorizace norem předpokládá uznání jejich legitimacy, neúplná probíhá jen na úrovni vnější adaptace, zachovávající podstatnou distanci aktérů k normativní kultuře skupiny či společnosti nebo k celému společenskému řádu“⁴⁴², přičemž v rámci úplné interiorizace může hrát významnou úlohu „návyk, který mnohdy ani nevyžaduje, aby otázka legitimacy byla položena“⁴⁴³. V případě neúplné interiorizace, která je vlastně spíše vnější adaptací, chápe jedinec normy pouze „jako nutnou podmínku fungování sociálních mechanismů“⁴⁴⁴.

Ze zkoumaných filosofii kontingence však vyplývá, že legitimita jakožto absolutní a objektivní ospravedlnění (jež nutně vyžaduje jakousi vyšší garanci než pouhý konsenzus konkrétních lidí v konkrétním čase a místě) nemůže existovat. Zdůvodnili jsme, že je nutné, aby existoval určitý řád, jenž je tvořen jednotlivými normami a zosobňován konkrétními autoritami. Není však žádný skutečně objektivní důvod, existující po způsobu přírodních zákonitostí, proč mít a respektovat zrovna ten či onen konkrétní řád, tu či onu konkrétní normu a autoritu. Jelikož každý řád se svými normami a autoritami je kulturně vázaný, časově a prostorově proměnlivý a nezakotvitelný v transcendentnu, má vždy pouze omezenou a relativní působnost. Tato skutečnost nám neumožňuje považovat úplnou interiorizaci za smysluplnou. Úplná interiorizace řádu nemůže být opřena o poznání jeho skutečné legitimacy, může tedy vyplývat pouze z legitimacy falešné, jež nás odkazuje k totalitním ideologiím, nebo ze zvyku a návyku, v rámci nichž není otázka

⁴⁴¹ *Velký sociologický slovník. 1. svazek, A-O*, str. 692

⁴⁴² *tamtéž*

⁴⁴³ *tamtéž*

⁴⁴⁴ Jiří Reichel, *Kapitoly systematické sociologie*, str. 147

po legitimitě ani položena, jak uvádíme výše, a které tudíž vedou k oslabení individuality jedince, jeho pocitu svobody a tím také ke zhoznému oslabení pocitu odpovědnosti. Psychický mechanismus úplné interiorizace pak může mít překvapivě negativní důsledky, jak ukázaly výzkumy Stanleyho Milgrama, jež objasnily historickou zkušenost s různými typy totalitní represe.

Na úrovni metafyzické můžeme v rámci Sartrovy filosofie říci, že úplná interiorizace řádu je v rozporu se základními charakteristikami člověka jakožto bytí pro sebe a se způsobem jeho existence ve světě. Jsme to my sami, tj. individuální jedinci, individuální bytí pro sebe, kdo uznává normy a autority určitého řádu a poté je odpovědný za důsledky, které tímto dodržováním způsobuje, nebo je naopak odmítá a poté je odpovědný za negativní reakce a sankce, které z tohoto jednání vyplynou. Neopodstatněnost konkrétního řádu implikuje nutnost podrobit každou jednotlivou normu a každou jednotlivou autoritu svobodné a kritické reflexi. Současně je však třeba si uvědomovat fakt, že nějaké normy a autority existovat musí, neboť jsou nutnou podmínkou fungování společnosti.

Při zmiňovaném přístupu k normám a autoritám je také třeba mít na mysli zásadní odlišnost, kterou zřejmě nejlépe vykreslil americký sociolog David Riesman a která spočívá v rozdílu mezi autonomním a anomickým společenským charakterem. Dle Riesmana existují v každém typu společnosti a každé epoše tři základní typy lidí – přizpůsobení, anomičtí a autonomní. Lidé přizpůsobení jsou ti, u kterých proběhla, řečeno dle výše uvedené charakteristiky, úplná interiorizace norem. Riesman je charakterizuje jako ty, již „odrážejí stav své společnosti nebo své společenské vrstvy uvnitř společnosti co nejméně, bez větších deformací“⁴⁴⁵ Osoby anomické jsou naopak ty, které nejsou schopny, díky svému psychickému založení či díky prostředí, ze kterého vzešly, nikoli však z důvodu kritické reflexe, respektovat řád, ve kterém žijí. Označení „anomický“ znamená u Riesmana „prakticky totéž co nepřizpůsobený“⁴⁴⁶ a tedy totéž, co si v našem společenském kontextu představíme pod slovem „nepřizpůsobivý“. Tento přístup ke společenskému řádu je výše zmíněnou negací, jež nevede ke smysluplnému fungování společnosti. Nepřispívá k její prosperitě, neboť nevychází ze svobodné a kritické reflexe stávajícího řádu, nýbrž čistě z neschopnosti dodržovat a uznávat ustanovené normy a autority.

⁴⁴⁵ David Riesman, *Osamělý dav. Studie o změnách amerického charakteru*, str. 238

⁴⁴⁶ *tamtéž*

Třetím typem, který Riesman sám hodnotí nejvýše a který je svým přístupem ke skutečnosti nejvíce v souladu se Sartrovým konceptem bytí pro sebe, je typ autonomní. Představuje typ lidí, „kteří jsou celkem schopni přizpůsobit své chování normám společnosti...ale mohou se svobodně rozhodnout pro konformní nebo nekonformní postoj“⁴⁴⁷. Zachovávají si tedy onu výše zmíněnou distanci od společenského řádu, která vyplývá z pouze neúplné interiorizace norem. Tento typ lidí uznává nutnost respektování norem a autorit pro fungování stabilní společnosti, uvědomují si však jejich objektivní nezakotvitelnost a svoji možnost je svobodně přijmout či odmítnout, a proto tyto normy a autority podléhají jejich svobodné kritické reflexi. U takového typu lidí se nedočkáme onoho zhoubného transferu odpovědnosti, jenž byl ústředním psychickým mechanismem určujícím průběh a výsledek Milgramových pokusů a jenž objasňuje zjištění Baumana a Arendtové, že za určitých podmínek je třeba se více obávat osob, které normy (ať již ve formě zákonů či jiných příkazů) vzorně dodržují, než těch, kteří se proti nim bouří.

U přizpůsobených osob, u nichž proběhla úplná interiorizace řádu, se můžeme za určitých podmínek dočkat onoho popisovaného stavu, kdy slušní lidé páchají v rozporu se svým individuálním založením kruté a odsouzeníhodné činy. To, zda tito lidé budou pracovat a vůbec existovat ke štěstí a prosperitě ostatních či k jejich utrpení a zkáze, neurčuje jejich osobní svobodné rozhodnutí, nýbrž řád, který je jim předložen. Autonomní osoba bude naopak řád vedoucí k represi a utrpení negovat.

Je tedy naším cílem ukázat, že ten nejlepší *modus vivendi* individua a společnosti je svobodný a kritický přístup k normám a autoritám jakožto entitám, které nikdy nebudou vyjadřovat jakousi vnitřní lidskou podstatu, ani transcendentní nutnost, nýbrž jsou nutné pro existenci stabilní společnosti. Pro vytváření svobodné a otevřené společnosti je třeba podporovat vznik co největšího počtu autonomních typů osob a umenšovat počet osob slepě přizpůsobených. Navrhujeme preferovat ve způsobu řízení společnosti na všech úrovních pragmatisko-instrumentální přístup k normám a autoritám. Tento přístup spočívá ve větší flexibilitě při ustavování a opouštění zavedených norem a autorit. Při ustanovení a respektování jakékoli normy a autority je třeba mít na mysli pouze jedno hledisko – povede tato ustanovená entita k většímu štěstí, možností individuálního rozvoje a prosperitě lidí či nikoli? Ve chvíli, kdy se norma či autorita ukáže být v rozporu s hodnotami svobodné a

⁴⁴⁷ *tamtéž*

otevřené společnosti, ve chvíli, kdy se zjistí, že určitá norma či autorita způsobuje při svém fungování utrpení namísto štěstí, ať se nachází na jakékoli úrovni hierarchie, je třeba ji s maximální flexibilitou nahradit normou či autoritou vyhovující. Tato flexibilita, stejně jako vznik většího počtu autonomních jedinců by měly být stimulovány novým přístupem společnosti k podstatě jejich norem a autorit. Nadále by veškeré společenské normy a autority již neměly být považovány za hodnotu samu o sobě, nýbrž za pouhý nástroj, jehož specifickým používáním lze formovat svobodnou a prosperující společnost, který však sám o sobě neznamená nic. Každá autorita a každá norma má svoji funkci pouze na konkrétním místě ve společenské struktuře a v konkrétní vazbě s jinými normami a autoritami, a tudíž by se jejich ustavování a odstraňování mělo vyznačovat maximální flexibilitou, jež není bržděna ničím, co nesouvisí se štěstím a prosperitou těch, pro něž mají tyto normy a autority fungovat. Pokud do takového stavu chceme dospět, musíme tyto nástroje zbavit pelu posvátnosti, jenž na nich v představách značného počtu lidí stále ulpívá.

IV. Princip kontingence a způsob realizace člověka ve společnosti: raný Sartre a problematika sociálních rolí

Jestliže jsme se v předchozí podkapitole zabývali opodstatněním a smyslem, které z hlediska zkoumaných filosofí kontingence můžeme přiřknout společenskému řádu, jenž je tvořen normami a realizován skrze authority, sestupme nyní na ještě konkrétnější rovinu vztahu jedince a společnosti, ke způsobu, kterým se každý individuální jedinec musí realizovat v jakémkoli společenském celku – skrze sociální role. V této problematice se prolíná několik různých oborů – sociologie, sociální psychologie, sociální a kulturní antropologie a také filosofie. Pokusme se na tento fenomén nahlédnout prostřednictvím Sartrovy filosofie kontingence, která zkoumání na poli sociálních rolí významně ovlivnila a která může poskytnout hlubší uchopení tohoto fenoménu a též takové vysvětlení některých jevů spojených s výkonem sociálních rolí, jež nám jiné disciplíny nenabízejí.

Jakýkoli společenský řád je reprezentován sociálními rolemi, které v něm lidé hrají. Každé chování jednotlivce, které souvisí s některou společenskou institucí, ale i jakákoli jiná interakce v rámci společenského systému, jsou realizovány v rámci těchto rolí. Výkon sociálních rolí je odvozen z norem a autorit, jež daná společnost vyznává, a způsob tohoto výkonu se do norem a autorit promítá.⁴⁴⁸

Pojem sociální role je tradičně vysvětlován jako soubor očekávaných způsobů chování, postojů, výsad a povinností, které se pojí s určitým sociálním statutem. Pojem sociální status je obecným označením pro jakoukoli konkrétní pozici, kterou jedinec zaujímá v sociální struktuře.⁴⁴⁹ Z toho důvodu zahrnuje tento pojem velmi širokou škálu způsobů realizace člověka ve společnosti a pokrývá celou oblast vztahů mezi lidmi – všechny lidské interakce se odehrávají mezi jedinci, kteří zastávají nějaký status⁴⁵⁰. Dá se říci, že sociální statusy, které jsou vyjádřeny sociálními rolemi, jež jednotliví lidé hrají, pokrývají vztah člověka a společnosti jako takový. Sociální status zahrnuje natolik odlišné způsoby realizace ve struktuře

⁴⁴⁸ viz Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*,

str. 76

Robert F. Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, str. 55

Jiří Reichel, *Kapitoly systematické sociologie*, str. 147

⁴⁴⁹ Frank N. Magill (ed.), *International Encyclopedia of Sociology. Vol. 2*, str. 1360

⁴⁵⁰ Frank N. Magill (ed.), *International Encyclopedia of Sociology. Vol. 2*, str. 1361

společnosti, jako jsou student a učitel, matka, otec a dítě, přítel, číšník, generální ředitel, sedlák, lékař a pacient, manžel a manželka, žena a muž a je pro něj charakteristické, že nemůže existovat v izolaci – tj. mimo rámec společenské organizace. Mnohé statusy a role, jež se k nim váží, mohou existovat pouze ve vazbě na jiné statusy a role a všechny musí existovat ve vazbě na společnost, ve které se realizují. Proto také jediné okamžiky, v nichž může být jedinec zcela zbaven jakýchkoli statusů a rolí, představují chvíle, kdy je zcela sám.⁴⁵¹

Pojem „role“ si sociologie vědomě vypůjčila z divadelního jazyka, neboť obsah tohoto pojmu vyjadřuje podstatu naší interakce s druhými lidmi v rámci společnosti. Bauman přímo říká, že „členové nevstupují do organizace jakožto celé osoby – hrají pouze role... divadelní hra se svou předem rozhodnutou zápletkou, rozepsaná ve scénáři přidělujícím každému v ní obsazenému herci specifické věty, představuje vzor, podle kterého vede organizace svůj život“⁴⁵². Stejně uchopení tohoto fenoménu lze nalézt v rámci sociální a kulturní antropologie – „termín role je nejvýstižnější, neboť obsahuje konotace o scénáři a textu hry; sociální role je skutečně jako úloha ve hře. Toto zřejmě nejlépe vyjádřil Shakespeare větou ‚Celý svět je jeviště‘, v níž je dramatická metafora dotažena ještě o krok dále, neboť nám připomíná, že své role předvádíme před obecnstvem.“⁴⁵³

Základním sociologickým dílem, ve kterém je hluboce rozpracována tato „divadelní metafora“ pro realizaci člověka ve společnosti, je Goffmanův spis *Všichni hrajeme divadlo: Sebeprezentace v každodenním životě*, na nějž odkazuje většina publikací zabývajících se problematikou sociálních rolí. Goffman definuje představení či herecký výkon jako „veškerou aktivitu jednoho účastníka při konkrétní příležitosti, jejímž účelem je udělat dojem na kteréhokoli z ostatních účastníků“⁴⁵⁴ (či, na jiném místě, jako „veškerou činnost, kterou jednatel provádí v době vyznačující se jeho trvalou přítomností ve společnosti konkrétního souboru pozorovatelů“⁴⁵⁵), a role je pro něho „předem stanovený vzorec jednání, který je předváděn během představení... dramatické ztvárnění práv a povinností vázaných na dané postavení“⁴⁵⁶. Jako vhodný příklad ztvárnění takového vzorce pak Goffman

⁴⁵¹ Frank N. Magill (ed.), *International Encyclopedia of Sociology. Vol. 2*, str. 1360, 1361

⁴⁵² Zygmunt Bauman, *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*, str. 79

⁴⁵³ Robert F. Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, str. 59

⁴⁵⁴ Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*, str. 21

⁴⁵⁵ Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*, str. 29

⁴⁵⁶ Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*, str. 21, 22

cituje dlouhou pasáž⁴⁵⁷ ze Sartrovy *Bytí a nicoty*, ve které se nachází slavný popis číšníka, který svědomitě realizuje to, co je v moderním společenskovědním bádání označováno jako sociální role, a celkové širší uchopení tohoto fenoménu. S největší pravděpodobností nalézáme na tomto místě v *Bytí a nicotě* první uchopení sociální role jako role svého druhu divadelní a první zdůraznění skutečnosti, že tato role je pouze rolí – že se v ní člověk nevyčerpává „celý“, že jí vlastně vůbec není, a proto ji musí zahrát.

Goffman byl Sartrem inspirován právě v onom základním zjištění, že nikoli pouze události na divadelním jevišti či filmové scéně, nýbrž celý náš život je svého druhu hrou, představením, jež se svojí podstatou nikterak neliší od představení divadelního, a že charakter naší běžné seberealizace ve světě je svojí podstatou stejný jako charakter divadelní role - „obyčejný společenský kontakt je konstruován stejně jako kontakt scénický...jde o výměnu dramaticky nafouknutých akcí, reakcí a závěrečných replik...život sám je dramaticky hranou záležitostí“⁴⁵⁸. Sartre explicitně přirovnává sociální roli k roli divadelní, když říká, že „číšníkem se stejně mohu stát jen neutralizovaným způsobem, jako je herec Hamletem, přičemž provádí mechanicky gesta typická pro takové postavení, a prostřednictvím těchto úkonů se na sebe dívám jako na imaginárního kavárenského číšníka, kterého používám jako analogon“⁴⁵⁹. Pro Sartra, stejně jako Goffmana, je celý společenský prostor velikým

⁴⁵⁷ „Pozorujeme číšníka v kavárně. Jeho gesta jsou živá a jistá, poněkud příliš přesná, trochu příliš rychlá, přistupuje k hostům poněkud živější krokem, uklání se trochu přehnaně úslužně a jeho hlas i oči vyjadřují zájem, který je o něco horlivější v souvislosti s hostovou objednávkou; posléze se vrací a snaží se i svou chůzí napodobit nepružnou strohost jakéhosi automatu, když nese svůj podnos s odvahou provazochodce a udržuje ho neustále v labilní a co chvíli narušované rovnováze, již obnovuje lehkým pohybem paže a ruky. Celé číšníkově chování vypadá jako hra. Dává si záležet na tom, aby jeho pohyby zapadaly do sebe jako u mechanismu, u něhož jeden pohyb pohání druhý, ale i výraz tváře a hlas působí mechanickým dojmem. Svým pohybům dává hbitost a neúprosnou rychlost, jakou se vyznačují věci. Číšník hraje a přitom se baví. Komu však předvádí svou hru? Není třeba ho dlouho pozorovat, abychom se o tom přesvědčili: hraje, že je kavárenským číšníkem. Není na tom nic, co by nás mohlo překvapit: hra je určitý způsob sebeorientace a průzkumu. Dítě si hraje se svým tělem, aby je prozkoumalo a inventarizovalo. Číšník hraje své postavení číšníka, aby je realizoval. Je to pro něho stejná nevyhnutelná povinnost, jakou mají všichni obchodníci: jejich společenské postavení je samá ceremonie a veřejnost od nich očekává, že je budou realizovat jako obřad. Koloniální obchodník, krejčí i odhadce při dražbě se snaží svým tancem přesvědčit zákazníky, že je jen koloniálním obchodníkem, krejčím či odhadcem. Prodavač v obchodě, který o něčem pro sebe sní, působí na zákazníka urážlivě, protože není jen a výlučně prodavačem v koloniálu. Zdvořilost vyžaduje, aby se choval v mezích své funkce prodavače koloniálu, jako se voják při pozoru mění ve vojáka – věc s upřeným, ale nepřítomným pohledem, neboť nemá nyní nic vidět, protože jediné předpisy, a nikoli zájem chvíle, určují bod, k němuž se jeho pohled musí upírat (pohled ‚upřený na deset kroků vpřed‘). Vesměs opatření, která uvězní člověka v tom, co je. Jako kdybychom žili v ustavičném strachu, aby člověk najednou neunikl, nepřekonal nebo se nevyhnul svému postavení.“

Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 101

⁴⁵⁸ Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo. Sebe prezentace v každodenním životě*, str. 70

⁴⁵⁹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 102

a komplikovaným jevištěm, na němž defilují jednotliví herci v různých rolích před různými obecnosty. Tony Fisher ve své charakteristice Sartrova pohledu na způsob existence člověka ve společnosti shrnuje obraz realizace jedinců ve společenských strukturách skrze přirovnání, že „všichni se snažíme zahrát, každý po svém způsobu, že jsme Hamletem.“⁴⁶⁰

Sartre nás však posouvá hlouběji než standardní sociologické bádání, podává hlubší vysvětlení fenoménu sociálních rolí, neboť tento fenomén přímo vyplývá z jeho filosofického systému. Způsob lidské realizace ve světě skrze společenské role totiž u Sartra přímo vyplývá ze způsobu, jakým se člověk vůbec může realizovat ve světě – jak se bytí pro sebe musí realizovat skrze bytí v sobě. Víme, že bytí pro sebe není samostatně existující entitou, není bytím, které by mohlo existovat samo o sobě, nýbrž je nicotou. Lidé jsou dle Sartra malými jezírky nicoty, které bytí musejí teprve získat skrze svoji realizaci v entitách s pevně danou existencí, v bytích v sobě. Bytím v sobě nejsou pouze hmotné věci ve světě, jsou jím i veškeré instituce, hodnoty, normy, statusy a role. Je jím každá entita, jejíž podstata je pevně dána již před její existencí. Když Sartre říká, že bytí pro sebe se musí realizovat skrze bytí v sobě, aby vůbec bylo bytím, vysvětluje tím, proč se člověk musí realizovat skrze své sociální role. Jelikož bytí pro sebe nemůže existovat jinak než skrze realizaci v bytí v sobě, nemůže člověk ve světě existovat jinak než skrze hraní sociálních rolí. Musí tyto role hrát, chce-li se ve světě vůbec nějak realizovat. Nemůže pouze sám o sobě být (neboť sám o sobě žádné bytí nemá).

Toto Sartrovo vysvětlení je v souladu se závěry sociální a kulturní antropologie, dle které „lidé jsou odkázáni na sociální rituály, konvence a zažitá postupy, dokonce i když je nemají v oblibě“⁴⁶¹. To tvrdí Eriksen, jenž ve svém zkoumání sociálních rolí odkazuje na Sartra a Goffmana, přičemž Bytí a nicotu označuje přímo za „zásadní mikrosociologické“⁴⁶² dílo. Poukazuje na skutečnost, že v moderní západní společnosti je kritika sociálních konvencí, rolí a institucí zcela běžná a že o předepsaných způsobech chování se často hovoří jako o svěřací kazajce, která brání projevům našeho „pravého Já“ a která nás nutí vykonávat prázdnou rutinu. Pokud však některá skupina odmítne dosavadní konvence, role a instituce (Eriksen

⁴⁶⁰ Tony Fisher, *Bad Faith and the Actor: Onto-Mimetology from a Sartrean Point of View*, str. 85

⁴⁶¹ Thomas Hylland Eriksen, *Sociální a kulturní antropologie : příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*, str. 72

⁴⁶² Thomas Hylland Eriksen, *Sociální a kulturní antropologie : příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*, str. 69

dává za příklad hnutí hippies a navazující styly a aktivity, které se prosazovaly v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století), nezbyde jí nic jiného než vytvořit nové. Podstata lidské realizace ve světě se s negací dosavadních společenských rolí a konvencí nijak nezměnila, pouze nahradila staré způsoby realizace ve společnosti novými, bez nichž nebylo možné stát se členem nového uskupení. Eriksen poukazuje na skutečnost, že jakmile rebelové opustili onu prázdnou rutinu, museli ji nahradit rutinou novou, neboť jinak by jim v životě nezůstalo takřka nic.⁴⁶³

Také Rapport a Overingová přiznávají Sartrovi zásluhu, která spočívá v poukazu a vysvětlení oné základní skutečnosti, že i když jsou naše životy souhrnem jedinečných zážitků a jedinečných interpretací světa, přesto se podílíme na rutinních, jednotvárných, navzájem si podobných interakcích s druhými a jsme úspěšní v udržování vzájemných vztahů. Přestože jsou lidé jedinečnými individui, vytvářejí společné instituce a společný jazyk, neboť bez ohledu na tuto jedinečnost je pro lidskou existenci nutné být ve světě a nějak se v něm realizovat.⁴⁶⁴

Výše zmíněná divadelní metafora - charakteristika sociálních rolí jako rolí divadelních, která, jak jsme měli možnost vidět, byla užita u Murphyho, Goffmana, Baumana a kterou lze nalézt napříč společenskovědním bádáním⁴⁶⁵ o problematice sociálních rolí, má svoji prvotní inspiraci v Sartrově filosofii, stejně jako vysvětlení, proč se člověk musí ve světě skrze tyto role realizovat. Toto vysvětlení začíná, námi již výše uvedeným, psychologickým popisem realizace lidského vědomí ve světě a končí v metafyzické analýze lidského bytí.

Co však ze Sartrova konceptu bytí pro sebe vyplývá pro naši realizaci ve společnosti na, řekněme, psychologické rovině? Jaké povahy jsou tedy naše role, které hrajeme? Sartre vysvětluje, že když divadelní herec předvádí na jevišti svoji postavu, potlačuje sám sebe, svoji osobnost ve prospěch této postavy. Svoji schopnost cítit, svoji mimiku, gesta a veškerou sílu osobnosti propůjčuje roli, kterou

⁴⁶³ Thomas Hylland Eriksen, *Sociální a kulturní antropologie : příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*, str. 71, 72

⁴⁶⁴ viz Nigel Rapport, Joanna Overing, *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, str. 187- 192

⁴⁶⁵ I v běžných českých učebnicích sociologie se přímo objevuje Sartrovo přirovnání výkonu sociální role k výkonu role Hamleta (viz např. Jiří Reichel, *Kapitoly systematické sociologie*, str. 139) či sartrovský příklad číšníka (viz Jan Jandourek, *Úvod do sociologie*, str. 62). Tito autoři odkazují pouze na Goffmana, který však tyto metafory a v zásadě i celé „divadelní pojetí“ sociálních rolí prokazatelně čerpá od Sartra, jenž je jejich originálním původcem. Odkazy na „Goffmanovo“ divadelní pojetí sociální role se vyskytuje i v učebnicích sociální psychologie (viz např. Milan Nakonečný, *Sociální psychologie*, str. 123).

hraje. Tím dle Sartra vytváří nereálno, všechny své city a schopnost využívá ve prospěch ne-reality – slzy reálného člověka jsou použity jako analogon pro slzy Hamleta.⁴⁶⁶ Lidská realizace v divadelní roli se odehrává nikoli tak, že se „postava stává reálnou skrze herce“, nýbrž „je to herec, který se stává nereálným ve své postavě“⁴⁶⁷. Fisher hovoří v této souvislosti o „mimetické síle substituce“ – člověk používá sám sebe jako analogon pro neexistující postavu, dochází k substituci herce za Hamleta.⁴⁶⁸

Jestliže je však divadelní role jistou nereálnou iluzí vytvářenou pro obecnost, je jí, v souladu s předpokladem, že role sociální je ve své podstatě stejná jako role divadelní, také naše realizace ve společenském životě. Pokud ve společnosti vykonáváme funkci číšníka, je tato role pro druhé i pro nás samotné představou, imaginárním subjektem, jímž také můžeme být pouze jako představou.⁴⁶⁹ Jak již bylo řečeno, když hrajeme číšníka, provádíme mechanická gesta typická pro takové představení, neboť máme ve své mysli představu jakéhosi imaginárního číšníka, kterou se svým chováním snažíme kopírovat, stejně jako když si herec při představení vybavuje ve své paměti slova a instrukce napsaná ve scénáři. Na společnou iluzivní podstatu jak divadelních, tak sociálních rolí Sartre explicitně poukazuje také v Keanovi:

„Princ: ...Když blázní za Keanem, honí se za ilusí muže.

Elena: Ilusí? Kean není tedy muž?

Princ: Neení, madame, je to herec.

Elena: A co je to herec?

Princ: To je iluse – přelud...

Elena: A princové? To nejsou iluse?

...

Kean: ...Nač byste pískali, na jevišti není živá duše. Živá duše. Nebo snad herec, který se chystá zahrát Keana v roli Othella. Poslouchejte, svěřím se vám s něčím: neexistuji doopravdy.“⁴⁷⁰

Z konceptu bytí pro sebe, které nemá žádnou pevně danou podstatu, neboť je samo o sobě nicotou, jeho hlavní vlastností je svoboda a představuje neustálý

⁴⁶⁶ Jean Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, str. 242-243

⁴⁶⁷ Jean Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, str. 243

⁴⁶⁸ Tony Fisher, *Bad Faith and the Actor: Onto-Mimetology from a Sartrean Point of View*, str. 79

⁴⁶⁹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 102

⁴⁷⁰ Jean Paul Sartre, *Kean*, str. 266-267, 350

sebepřesah, neustálé plynutí do nejisté budoucnosti, totiž vyplývá, že nikdy nemůžeme skutečně „být“ tou rolí, kterou hrajeme. „Číšník zevnitř nemůže být tak bezprostředně číšníkem, jako tento kalamář je kalamářem nebo tato sklenka je sklenkou.“⁴⁷¹ Nemůžeme „být“ svými sociálními rolemi, neboť bytí pro sebe jednoduše nemůže být bytím v sobě. Svoji roli musíme zahrát a při tom kopírujeme jistou imaginární představu, šablonu, vyznačující se určitým vzorcem chování, která je bytím v sobě. Proto jsou naše sociální role – ať již princ či číšník, abychom využili Sartrových příkladů, stejnými iluzemi jako role na divadelním jevišti.

To náš však vede k otázce, čím jsme mimo své role? A již známe Sartrovu odpověď – ničím. Z psychologického hlediska vyznává Sartre teorii lidského subjektu (ega či vnitřního Já), dle které tento subjekt neexistuje jako pevná a trvalá entita napříč časem. Víme, že pro Sartra není tento subjekt, ego, Já, obyvatelem vědomí, nýbrž je vně, ve světě. Naše ego je pro naše vědomí předmětem, stejně jako jím jsou jiné předměty ve světě. Přestava o něm vzniká až ex post, když se lidské vědomí reflexivně zaměřuje na sebe samo, když analyzuje svoji vlastní realizaci ve světě, což se nijak neliší od analýzy vnějšího světa, ke kterému se vztahuje. Analýza našich činů a duševních aktů naším vědomím se neliší od analýzy vnějších fenoménů, pouze má více intimity. To jsme podrobněji rozebrali v našem stručném souhrnu Sartrový rané filosofie na počátku této práce. Vzpomeňme na Mansera, který sartrovské Já považuje za pouhou gramatickou nutnost, za představu, která by zmizela s vymazáním vnějšího světa. Lidské Já dle Sartra neustále vzniká a zaniká, lidský subjekt „je křehký, nejistý a v každém okamžiku ohrožovaný tím, že už nebude – přívalem, přílivem, zátopou emocí, snů, cárů myšlenek.“⁴⁷² Lidskému vědomí se „nedostává oné niternosti, pevnosti, identity a trvalosti, atributů bytí.“⁴⁷³ Trvalý a stálý subjekt by byl bytím v sobě, nikoli bytím pro sebe.

V Sartrově povídce *Mládí vůdce* dochází hlavní hrdina Lucien Fleurier k, na první pohled, absurdnímu závěru – „Já neexistuji“⁴⁷⁴. Sartre tím má však na mysli, že neexistuje žádná uspokojivá odpověď po vzoru definice na otázku: „Co jsem vlastně Já?“ Sartrův Lucien uvažuje, že napíše *Pojednání o nicotě*, po jehož přečtení by se lidé začali jeden po druhém rozplývat jako strašidla při zakokrhání kohouta.⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Jean Paul Sartre *Bytí a nicota*, str. 101

⁴⁷² Bernard Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 176

⁴⁷³ *tamtéž*

⁴⁷⁴ Jean Paul Sartre, *Mládí vůdce*, str. 150

⁴⁷⁵ *tamtéž*

Přesně takovými strašidly či přízraky jsou lidé hrající své sociální role na velkém jevišti společnosti. Tato hra je samozřejmě vážná, neboť je to jediný způsob, jakým člověk vůbec může existovat ve společnosti, nicméně stále je to hra, která je ve své podstatě ne-reálná.

Toto Sartrovo pojetí je v souladu se skutečností, že latinský výraz *persona*, z kterého pochází anglické *person*, tedy osoba, je ve svém původním významu maska.⁴⁷⁶ Eriksen poukazuje na Mause, jenž se snažil ukázat, že „představa „já“ jako něčeho odlišného od masky nebo rolí, jež na sebe lidé berou, se v Evropě objevila teprve po rozšíření křesťanství“⁴⁷⁷, a sám dodává, že „některé národy a kmeny postrádají koncept soukromé osoby (mohli bychom rovněž říci koncept osobní identity)“⁴⁷⁸. Dle Mause nebyli například mezi pueblonskými indiány Zuniji „lidé považováni za samostatné jedince, ale nahlíželi sebe samé jako předurčené jednat v rámci celku klanu“, tj. „hrát v rámci klanu určenou roli“⁴⁷⁹. Stejně tak Sartrovo pojetí zcela odpovídá postřehu Roberta Ezry Parka v díle *Race and Culture* (Rasa a kultura), ze kterého cituje Goffman, že „každý, vždy a všude a víceméně vědomě hraje nějakou roli... Vzájemně se známe z těchto rolí. V těchto rolích známe i sami sebe.“⁴⁸⁰

Zdůrazňujeme tyto shody, neboť jsme si vědomi nesouladu, ve kterém je Sartrovo pojetí lidského subjektu a lidské podstaty v konceptu bytí pro sebe s moderním názhledem psychologie, sociologie či sociální a kulturní antropologie. Chceme pomocí těchto shod poukázat (v Sartrův prospěch) na nesamozřejmost moderních názledů na lidský subjekt. Moderní koncepce lidského Já se ve všech zmíněných oborech shodují na existenci pevného a trvalého lidského subjektu, na existenci něčeho, co bychom mohli nazvat „naším pravým Já“. V oblasti psychologie vyjadřuje Nakonečný souhlas s následujícím stanoviskem Newcomba, Turnera a Converse ohledně lidského subjektu: „Jestliže vlastní já jako objekt postoje má být opěrným bodem pro jiné postoje, musí vykazovat ve svých hranicích stabilitu v čase... S výjimkou těch řídkých případů, v nichž zkušenosti jedince mají traumatický charakter, jsou postoje individua vůči sobě v každém momentu

⁴⁷⁶ viz Thomas Hylland Eriksen, *Sociální a kulturní antropologie : příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*, str. 74

Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*, str. 27

⁴⁷⁷ Thomas Hylland Eriksen, *Sociální a kulturní antropologie : příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*, str. 74

⁴⁷⁸ *tamtéž*

⁴⁷⁹ *tamtéž*

⁴⁸⁰ Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*, str. 27

dostatečně konzistentní, aby postoje vůči jiným objektům mohly být s nimi spojeny a mohly vytvářet vysoce stabilní systém.⁴⁸¹ Dále zmiňuje E. H. Wittea, dle kterého směřuje sociální vývoj jedince k udržování identity, tj. totožnosti se sebou samým, což je zážitek individuální kontinuity v čase (laicky vyjádřeno - jsem to stále já, přes všechny psychické a fyzické změny).⁴⁸² Otázkou je, zda by tito autoři dokázali poskytnout přesnou definici tohoto Já, které je kontinuální v čase, byť by se jednalo pouze o jejich vlastní.

Stejně jako v psychologii, je také v sociologii zastáván názor o jednotném a kontinuálním subjektu. Bauman si uvědomuje, že na základě výzkumu sociálních rolí můžeme dojít k závěru, že je člověk pouhou kolekcí různých rolí, které hraje před různými lidmi na různých místech, a ptá se, zda existuje něco, co je spojuje, táže se po onom pravém, skutečném Já. Odpovídá si, že přes pluralitu našich vnějších Já, které představují naše sociální role, mezi nimiž se nemusí nutně vyskytovat dostatečná koordinace, existuje jakési vnitřní Já, které je, (Bauman však korektně dodává, že alespoň v ideálním případě) pouze jedno, a naše skutečná osobnost, kterou dle Baumana cítíme, se nachází někde mimo kontext právě probíhající interakce.⁴⁸³ Zbývá však opět otázka - kde se tedy nachází a čím přesně je? I Goffman se od Sartra nakonec odklání svým tvrzením, že „celý svět samozřejmě není jeviště“⁴⁸⁴, přiznává však, že „není jednoduché konkretizovat klíčové ohledy, v nichž jevištěm není“⁴⁸⁵.

Též na poli sociální a kulturní antropologie vyjadřuje Murphy svůj souhlas s přesvědčením některých dalších antropologů, že lidská osobnost se podobá cibuli, „v níž každá z vrstev představuje jednu společenskou roli. Těsně před povrchem cibule jsou okrajovější, méně závažné role, zatímco směrem ke středu jsou role difuznější a ve svém dopadu na nás totálnější. Podle tohoto názoru se při loupání cibule dostáváme čím dál tím blíže k lidskému vnitřnímu já, k opravdovému člověku... ve středu lidské cibule skutečně existuje jakési pevné jádro, jež je tvořeno těmi stránkami lidské zkušenosti, které mají všichni lidé společné. Je to velmi malá, ale odolná součást naší přirozenosti.“⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Milan Nakonečný, *Sociální psychologie*, str. 120

⁴⁸² Milan Nakonečný, *Sociální psychologie*, str. 122-123

⁴⁸³ Zygmunt Bauman, *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*, str. 97

⁴⁸⁴ Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*, str. 70

⁴⁸⁵ *tamtéž*

⁴⁸⁶ Robert F. Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, str. 66

Na předchozím úryvku jsme měli možnost si uvědomit, že Sartrův metafyzický koncept bytí pro sebe jakožto nicoty, v jejímž neexistujícím fundamentu je pouze svoboda, koliduje s některými moderními teoriemi o člověku napříč společenským spektrem, ať již v podobě odmítnutí představy pravého Já, trvalého subjektu či pevně dané lidské přirozenosti. V souvislosti s problematikou „zločinů slušných lidí“, zmiňovanou v předchozích kapitolách, však existuje něco, co teorie uznávající pravé a trvalé lidské Já a odkazující k neměnné lidské přirozenosti nejsou schopny uspokojivě vysvětlit. Tím se také dostáváme na poslední, nejkonkrétnější rovině, k pokusu zodpovědět, co umožnilo fungování dalekosáhlých totalitních represí.

Nejprve jsme, v rovině politického zřízení, analyzovali ideovou podstatu totalitarismu a jeho zvláštní postoj k realizaci zločinných represí, které jsou „objektivně“ zaštitěny jakousi transcendentní ideou. Později jsme v rovině individuálního lidského konání identifikovali zhoubnou tendenci člověka k nekritickému podřízení se autoritě, jež v konečném důsledku plyne z nesprávného přístupu ke smyslu a podstatě společenského řádu, jenž je tvořen jednotlivými normami a realizován skrze jednotlivé autority. Jako hlavní činitel jsme identifikovali transfer odpovědnosti, který byl v návaznosti na Sartrovu filosofii označen jako jeden ze způsobů *mauvaise foi*, neboli fenoménu neupřímnosti člověka v jeho postoji k vlastnímu způsobu realizace ve světě. V této poslední a nejkonkrétnější rovině zjistíme, že nebezpečí pro svobodnou a prosperující společnost a pro šťastný život jednotlivce hrozí nejen ze strany abstraktních idejí a ze strany jedinců, kteří se nekriticky podřizují autoritám a normám, nýbrž vyplývá i z určitého způsobu, jakým někteří jedinci přistupují k výkonu sociálních rolí, a na nejhlubší, metafyzické rovině, vlastně vyplývá právě z onoho faktu neexistence pevného lidského subjektu či neměnné lidské přirozenosti.

Výše uvedené přirovnání Tonyho Fishera, že dle Sartra se my všichni (kdo se nějakým způsobem realizujeme ve společnosti), každý po svém způsobu, pokoušíme zahrát bytí Hamleta, je doplněno dodatkem, ve kterém nás Fisher upozorňuje, že rozdíl mezi rolí divadelní a sociální spočívá v naší tendenci považovat představu, vyplývající ze sociální role, za mnohem reálnější, než ve skutečnosti je.⁴⁸⁷ Přestože naše výkony sociálních rolí neodpovídají na otázku, čím doopravdy jsme, máme

⁴⁸⁷ Tony Fisher, *Bad Faith and the Actor: Onto-Mimetology from a Sartrean Point of View*, str. 85

tendenci je k této odpovědi využívat. Pokud ztotožníme výkon své sociální role s podstatou svého bytí, jedná se o sartróvské *mauvaise foi*, které pramení v lidské touze utéci před svobodou a odpovědností za veškerou realizaci ve světě a z nich plynoucí úzkostí. Fisher poukazuje na skutečnost, že tento únik je na úrovni výkonu sociálních rolí umožněn již zmíněnou schopností našeho vědomí derealizovat sebe samotné skrze mimetickou substituci⁴⁸⁸, neboli spočívá v naší schopnosti použít své tělo, hlas, gesta a emoce jako analogon k oživení neexistující představy. Tato mimetická substituce se tedy neodehrává pouze na divadelním jevišti či filmovém plátně, nýbrž v jakékoli společenské interakci. Pokud však svoji roli začneme považovat za něco, čím není a být nemůže – za skutečnou podstatu našeho bytí či naše skutečné Já, jedná se o negativní proces *mauvaise foi*. Jak totiž zdůrazňuje Cumming, dle Sartra se přes veškerou snahu nikomu nemůže doopravdy podařit přetvořit své bytí v jakýsi mechanický automat, dokonale a zcela „přesně se upevnit v požadavcích své sociální role“⁴⁸⁹. Bytí pro sebe se nemůže skutečně a definitivně přetavit v bytí v sobě.

Přesto se o to mnoho jedinců snaží. Dle Goffmana „existuje mnoho jednotlivců, kteří opravdově věří, že výklad situace, tak jak jej obvykle prezentují, je skutečnou realitou“⁴⁹⁰. Jelikož se bytí pro sebe musí realizovat skrze bytí v sobě a tedy člověk skrze své sociální role, jsou tyto role zcela vážné. I Goffman zdůrazňuje, že abychom mohli smysluplně hrát nějakou roli, je potřeba, aby ji ostatní brali vážně, čili aby jí skutečně přiřkli určitou míru reality. To však také může vést do extrémního vyústění, jež se uskutečňuje právě v modu bytí, charakterizovaném fenoménem *mauvaise foi*, kterým je naprosté ztotožnění s rolí. Dojde ke stavu, ve kterém se „účinkující se svým výkonem zcela ztotožňuje; může být zcela upřímně přesvědčen, že zdání reality, které předvádí, je skutečnou realitou“⁴⁹¹.

Tento postoj může nabýt výrazné společenské nebezpečnosti právě v totalitních režimech i v obyčejných diktaturách, když je jedinci uložena úloha, v rámci níž má vykonávat represí na jiných osobách, a on se do této úlohy zcela „vžije“, bez ohledu na svůj předchozí způsob života a samozřejmě bez kritického zamyšlení nad její správností. V roce 1971 uskutečnil sociální psycholog Philip Zimbardo na Stanfordově univerzitě svůj slavný „vězeňský experiment“. Zimbardo rozdělil

⁴⁸⁸ Tony Fisher, *Bad Faith and the Actor: Onto-Mimetology from a Sartrean Point of View*, str. 86

⁴⁸⁹ Robert D. Cumming, *Role-Playing: Sartre's Transformation of Husserl's Phenomenology*, str. 50

⁴⁹⁰ Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*, str. 69

⁴⁹¹ Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*, str. 25

náhodně vybrané dobrovolníky – mladé studenty kolem osmnácti let věku, kteří většinou pocházeli ze slušných středostavovských rodin a prošli psychologickým vyšetřením, při němž bylo shledáno, že nevykazují žádné abnormální osobnostní rysy – na vězně a dozorce. Ve vybraných prostorách se měl v časovém rozmezí čtrnácti dnů uskutečnit experiment, který se od výše zmíněného Milgramova experimentu lišil tím, že účinkujícím nebylo nic příkazováno vyšší autoritou, která by bděla nad každým jejich krokem. Byly pouze na počátku rozděleny role a objasněna jejich základní náplň. Dozorci i vězni byli vybaveni odpovídajícími vnějšími znaky, odlišujícími jejich vzájemná postavení (uniformy, směšné vězeňské pláště, tmavé brýle či těsné čapky, které měly naznačovat holé hlavy ad.). Základním pravidlem, k němuž byla přidána řada nařízení, jež působila ve prospěch moci dozorců a co nejvíce pokořovala důstojnost vězňů, byla naprostá neosobnost ve vzájemné interakci. Cílem experimentu bylo zjistit, nakolik se pokusné osoby zhostí této role, nakolik se s ní dokážou ztotožnit vzhledem k její naprosté odlišnosti od jejich dosavadní realizace ve společnosti, k jejich osobnostním charakteristikám, jež těmto rolím nijak neodpovídaly a vzhledem ke skutečnosti, že ke svému jednání nebudou průběžně nuceni žádnou autoritou, na kterou by mohli přenést svoji odpovědnost, pouze budou „hrát“ předem zadané úlohy. Otázkou bylo, nakolik dodáží výkon sociální role ovlivnit, potlačit či nahradit vlastní charakter člověka.⁴⁹²

Výsledek experimentu výrazně předčil Zimbardova očekávání. Samotný experiment musel být po týdnu ukončen kvůli obavám z „nenapravitelného tělesného a duševního poškození zkoumaných osob“⁴⁹³. Nebudeme na tomto místě popisovat jednotlivé detaily a příklady chování, ať již ze strany „dozorců“ či „vězňů“, uvedeme pouze Baumanovo shrnutí, že „proměna, kdy se jako mávnutím kouzelného proutku staly ze sympatických a slušných amerických chlapců téměř zrůdy, jaké se údajně vyskytují pouze na takových místech, jako je Osvětim nebo Treblinka, byla děsivá. Byla ale také matoucí.“⁴⁹⁴

Sociální psychologové ani sociologové nám neposkytují uspokojivé vysvětlení výsledku Zimbardova experimentu. Jak však Bauman uznává, je jisté, že extrémně negativní průběh experimentu nevycházel z osobností účastníků, nýbrž z nastavení celé situace. Z toho vyplývá, že lidé se budou ve své většině (tedy až na určité

⁴⁹² viz Zygmunt Bauman, *Modernita a holocaust*, str. 231
Zbyněk Vybíral, *Psychologie komunikace*, str. 40

⁴⁹³ Zygmunt Bauman, *Modernita a holocaust*, str. 231

⁴⁹⁴ Zygmunt Bauman, *Modernita a holocaust*, str. 232

ojedinělé výjimky) chovat dle toho, jak jsou nastavena pravidla jejich sociálního prostředí, jak je nastaven „systém“, v rámci kterého se lidé musí realizovat. Tento fakt však nelze skloubit s přesvědčením o existenci „pravého Já“ či pevně dané lidské přirozenosti, jež existuje v hloubi, pod všemi sociálními realizacemi. Jak je možné, že se slušní a nijak deviantní mladí lidé začali dopouštět činů, které byly zcela evidentně v rozporu s jejich osobnostními charakteristikami, jenom proto, že byli nuceni se realizovat v prostředí, kde byla pravidla nastavena tak, aby se těchto činů dopouštěli a rozvíjeli je? Kde bylo ono jejich „pravé Já“, jejich skutečný, neměnný a v čase trvajícím subjekt, když se dopouštěli činů, jež byly na základě psychologického vyšetření s jejich osobnostními charakteristikami v jasném rozporu? Proč se toto „pravé Já“ nevzepřelo „nepřirozené“ sociální roli či alespoň nezajistilo její mnohem klidnější a mírnější průběh? Odpověď je zřejmá. Žádné „pravé Já“, pevný subjekt, trvajícím napříč časem či pevně daná lidská přirozenost, jednoduše neexistují. Existuje pouze průzračné lidské vědomí, zjevující se nejdříve ve světě a odrážející tento svět, jež až ex post vytváří představu sebe sama, přičemž tato představa se neustále mění dle toho, jak plyneme v čase do neustále nové a neznámé budoucnosti. Bytí pro sebe je nicotou, která zajišťuje své bytí pouze skrze realizaci ve vnějším světě pevně daných jsoucen, jsoucen, jež mají hutnou a neprostupnou existenci - pevně danou podstatu. Mezi tato jsoucná patří také naše sociální role. A proto je bytí pro sebe schopno se v těchto rolích zcela rozplynout, zcela se s nimi ztotožnit a zapomenout samo na sebe. Nemá v sobě totiž nic pevného, co by ho přivedlo k původnímu fundamentu.

V naprosté shodě se Sartrem Eriksen tvrdí, že to, co považujeme za svou lidskou přirozenost, není vrozené. Musíme to získat učením. Lidské bytosti jsou sociálním produktem. Zmiňuje příběhy o tzv. dětech z džungle, které vyrostly odloučeny od kultury a lidské společnosti. Tyto děti se projevovaly podobně jako zvířata, mezi kterými vyrostly. Tedy, nikoli jako lidé. Postrádaly veškeré sociální a kulturní kompetence, které by jim umožňovaly smysluplně komunikovat s ostatními lidmi. Eriksen říká, že opravdový člověk v nás, jak ho vnímá antropologie, se vytváří při našem zapojení do sociálního a kulturního světa. Veškeré chování má sociální původ. Jak se oblékáme (a samotný fakt, že se vůbec oblékáme), jak komunikujeme prostřednictvím řeči, gest a výrazu tváře, co jíme a jak jíme – všechny tyto schopnosti a jevy, tak samozřejmě, jsou ve skutečnosti nikoli přirozené, nýbrž získané. Člověk je samozřejmě také biologické stvoření s jistými nepochybně

vrozenými potřebami, ale způsoby uspokojování těchto potřeb se utvářejí sociálním způsobem.⁴⁹⁵

Veškerá tato zjištění nás však nemusejí nutně vést k pesimismu a pocitu bezvýchodnosti. Naopak, jak již víme, člověk je díky objektivní nezakotvitelnosti sociálního řádu a díky své odkázanosti k individuální interpretaci všeho, s čím se setká, nadán unikátní svobodou (a tím také odpovědností), což mu umožňuje uvědomit si kontingentní charakter veškerých struktur sociálního světa a tím si od nich získat kritický odstup. Když jsme výše hovořili o přiznání si autorství sociálního řádu světa a naší svobodě rozhodnout se, jak k němu budeme přistupovat, platí totéž také pro oblast hraní sociálních rolí. Uvědoměním si kontingence a objektivní nezakotvitelnosti těchto rolí, stejně jako naší svobody, jež nám umožňuje tyto role vykonávat dle našeho kritického uvážení, či některé z nich nevykonávat vůbec, dojdeme k pocitu odstupu od role. Svobodný a kritický odstup od role je, vedle stejného odstupu od idejí, norem a autorit, posledním návodem Sartrovy rané filosofie k umožnění svobodné, šťastné a prosperující společnosti, v níž lidé nežijí proto, aby vyplňovali určité předem dané šablony a vzorce, nýbrž proto, aby skrze ně realizovali své štěstí a svobodu. A pokud to tyto šablony a vzorce neumožňují, nýbrž naopak vedou k represí, utrpení či zbyteným omezením, vyplývá z tohoto návodu, aby je lidé svobodně zavrhnou a pokusili se najít lepší. Zda tak učiní, je předmětem pouze jejich volby.

⁴⁹⁵ viz Thomas Hylland Eriksen, *Sociální a kulturní antropologie : příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*, str. 57, 58

V. Závěr

Filosofie vznikla jako poukaz na nesamozřejmost způsobů myšlení a chování, jež vycházely z náboženských představ. I dnes je, dle našeho názoru, jejím hlavním úkolem poukazovat na nesamozřejmost způsobu života, který lidé v určité společnosti vedou, nesamozřejmost vzorců, jež určují jejich chování v každodenní realitě, a schémat, jež omezují jejich myšlení. Hlavním úkolem filosofie je tedy, řečeno jejím vlastním jazykem, poukazovat na kontingenci pobytu člověka ve struktuře jsoucna.

Lidský život je jako pláň nepřeborných možností, které jsou uměle omezovány společenskými vzorci a schémata, jež vycházejí z kulturního okruhu, do něhož se konkrétní jedinci narodili. Identifikace této umělosti a uvědomění si svobody volby, podle nás, je a vždy byl hlavní úkol a účel oné nelehce uchopitelné a ne vždy jasně definovatelné disciplíny s názvem filosofie. V tom ji nemůže zastoupit žádný jiný obor lidského bádání, neboť jiné obory zabývající se jedincem a společností jsou determinovány místem a časem, ze kterého vzešly. Jsou příliš zakotveny ve strukturách, jež umožňují jejich existenci. Filosofie má unikátní charakter, který způsobuje, že jako by nepatří do společnosti, v níž jsou fyzicky zakotveni jedinci, již ji provozují. Stojí poněkud mimo onu společnost, mimo „systém“, mimo vzorce a schémata, jimiž je chod společnosti determinován. Raný Sartre a Richard Rorty jsou vzorovými filosofy právě v tom ohledu, že se dokázali vyvázat z myšlenkových schémat své doby a postulovat kontingenci a svobodu tam, kde mnozí viděli determinaci a nutnost.

Některé filosofické směry chtějí vidět filosofii pouze jako jakousi pomocnou disciplínu v oblasti metodologie vědy či jako pouhý nástroj k lepšímu uchopování a vyjadřování pojmů. Její hlavní účel spatřují v logické analýze jazyka, v cizelování, vybrušování pojmů. My naopak navrhuje, aby filosofie ani v současné době nerezignovala na témata, jež jsou jí vlastní, v nichž ji nikdo jiný nemůže zastoupit a jež jsou s ní vlastně od počátku – tázání po smyslu lidského života, z něhož vyplyne, jak má člověk žít, tázání po vztahu člověka a společnosti a šířeji člověka a světa.

Pravděpodobně největším problémem člověka je fakt, vyjádřený slovy Alberta Camuse, že lidé umírají a nejsou šťastni. Tuto skutečnost nelze nijak uspokojivě vysvětlit či ospravedlnit, a proto je našim úkolem proti ní bojovat. Svět, ve kterém

lidé realizují své životy, je absurdní, protože je kontingentní. Je třeba zbavit se touhy dát této absurditě smysl a řád, které nemá a mít nemůže.

Již Émile Durkheim si povšiml, že společnost může na jedince působit značnou utlačivou silou, pokud jeho chování a myšlení není v dostatečném souladu s touto společností. Problémem však je, že dokonalé podřízení se společnosti, vtěsnání svobodného individua do určité, předem dané šablony, dokonalé naplnění společenského vzorce chování často nevede ke štěstí a k naplnění smyslu lidského života. Jak vyplývá ze Sartrovy filosofie, k tomuto naplnění nedochází proto, že všechny společenské šablony a vzorce jsou bytími v sobě, které působí utlačivě proti svobodné povaze bytí pro sebe. Tato bytí v sobě se snaží dát pevný tvar a definici entitám, jež ze své (absentující) podstaty žádný pevný tvar a definici mít nemohou. Způsob, jakým se lidé realizují ve světě, jak jsou v něm zakotveni, jak jsou zapojeni ve spletité struktuře vazeb a vztahů, nikdy nebude dokonalým a zcela vyčerpávajícím vyjádřením tekuté povahy bytí pro sebe.

Snaha bytí pro sebe stát se definitivně bytím v sobě, splynout se vzorci a šablonami své společnosti je odsouzena k nezdaru. Vztah člověka a společnosti, ve které se musí realizovat, je tedy na nejobecnější rovině možné definovat v souladu se Sartrovou filosofií jako věčné potýkání se bytí pro sebe s bytím v sobě. Uznání relativity a kontingence všech sociálních vlivů, které jsou schopny působit na jedince vnějším tlakem a přizpůsobovat ho k obrazu svému, by mohlo vést k přijatelnější podobě tohoto souboje a k uvolnění napětí mezi těmito dvěma entitami, existujícími v řádu jsoucího.

Je proto mylné se domnívat, že správné chování a jednání, správná realizace ve společnosti souvisí s plněním konvenčních sociálních rolí a zastáváním konvenčních sociálních statusů, s hraním konvenčních komunikačních her apod. Společnost jako taková má vždy tendenci tvořit normativní rámec, který snižuje hodnotu čistě individuálních rozhodnutí a výběru životní cesty ve prospěch všeobecných sociálních šablon, vzorců a schémat. Je unikátní úlohou filosofie tyto šablony, vzorce a schémata zpochybňovat či se alespoň ptát po jejich původu a základu. Pokud jsou totiž životní vzorce, jejichž plnění je od jedince všeobecně očekáváno, pouhým nahodile vzniklým sociálním konstruktem té které společnosti či, šířeji, civilizace a kultury, odpadá tím i morální právo společnosti odsuzovat jedince, kteří tyto vzorce a šablony neplní (za samozřejmého předpokladu, že tím neohrožují práva ostatních). Pokud přistoupíme na tezi, že univerzálním cílem života člověka je

dosažení individuálního štěstí (přičemž jakákoli jiná teze by nás zavedla zpět do osidel transcendence, jež vede k některé z popsaných forem totality), pak jednotlivé šablony, které společnost nabízí svým jedincům k realizaci, jsou smysluplné pouze tehdy, pokud se skrze jejich realizaci jedinci opravdu cítí šťastní. Ve společnosti, kde lidé vzorně naplňují společenské vzorce a šablony a přitom nejsou šťastní, je třeba tyto vzorce a šablony změnit. K této změně dochází v západní kultuře již několik posledních desetiletí.

Rortyho neopragmatismus činí ze všech lidských idejí a hodnot relativní popisy světa, mezi nimiž je možné vybírat ty, které se nám nejvíce hodí k dosažení našich cílů. Tento veskrze pozitivní přístup je kalen skutečností, že Rortyho filosofie neuznává ani objektivní zakotvení jedince v přírodní realitě (už jenom proto, že neuznává existenci objektivní reality jako takové) a její definitivní poznatelnost, což je stanovisko, na které nemůžeme přistoupit. Z Rortyho neopragmatického přístupu si však, jak již bylo řečeno v předchozích kapitolách, můžeme vzít inspiraci a aplikovat tento přístup – tj. hledání nejvhodnějšího popisu reality – s určitými výhradami, na realitu sociální. Dojdeme poté k závěru, že je třeba, aby si společnost vybrala takový popis sebe sama, takové ideje, normy a hodnoty, které povedou k co největšímu štěstí co největšího počtu jedinců. Tato stará myšlenka Jeremyho Benthamova je zde obohacena právě o aspekt kontingence a možnost svobodné volby nástrojů, které nás k tomuto cíli mohou dovést. Štěstí konkrétních jedinců v západní civilizaci často nebrání pouze nedostatek materiálních prostředků, nýbrž nutnost podřizovat se vzorcům, které jsou ze strany společnosti vyžadovány či alespoň očekávány, avšak které těmto jedincům nevyhovují. Člověk by měl realizovat svůj život tak, aby našel modus vivendi mezi co největším naplněním smyslu svého života a co nejmenším narušováním a omezováním životních autoprojektů druhých lidí. Takový modus vivendi je mnohem důležitější než hledání způsobu, jak se co nejlépe podřídít vzorcům, jež samy o sobě nic neznamenají. Tento cíl je však filosofií raného Sartra korigován v tom smyslu, že není možné o něj usilovat celospolečensky, tedy v nějaké obecnější, vyšší rovině. Musí zůstat cílem přísně individuálním. Každý jedinec musí o své štěstí a o naplnění svého života usilovat individuálně, musí jich dosáhnout sám, nikoli skrze skupinu, společnost či národ, jež sledují nějaký obecný a transcendentní cíl. Jak takové společné směřování končí, bylo předmětem zkoumání jedné z předcházejících kapitol. Úloha společenského zřízení spočívá pouze a jenom v tom, aby umožnila co největšímu počtu jedinců

dosáhnout co nejvíce štěstí, což v sobě implikuje nutnost najít co nejvyváženější stav, ve kterém seberealizace jednoho bude co nejméně omezovat seberealizaci druhého.

Jedním z významných a pozitivních trendů v západní kultuře je, mimo relativizaci idejí a hodnot, také relativizace a subjektivizace tzv. sociálních hodin. Tento pojem označuje dle DeVita fakt, že „kultura a užší společnost v jejím rámci udržují určitý časový rozvrh, který diktuje, kdy je správný čas udělat řadu důležitých věcí. Může to být například vhodná doba, kdy s někým začít chodit, kdy dokončit studium, kdy si koupit vlastní dům, kdy mít děti. Většina lidí se s těmito hodinami seznamuje postupně již od dětského věku a vštěpuje si je do povědomí. Na základě sociálních hodin hodnotíte vlastní společenský a profesionální vývoj. Jestliže jste na tom stejně se svými vrstevníky, například jste začali s někým chodit nebo jste dokončili školu přibližně ve stejném věku, cítíte, že se vyrovnáte ostatním, že jste schopní a jste součástí skupiny. Pokud se opozdíte, pravděpodobně zažijete pocity vlastní neschopnosti a nespokojenosti se sebou samým.“⁴⁹⁶

Ve společnosti s příliš těsným vzorcí chování se pak společnost druhých může stát pro jedince sartrovským peklem, ve kterém druzí lidé plní neuvědomělou roli jakéhosi strážníka, který zosobňuje utlačivou sílu společnosti, jež nutí jedince, aby se choval, ba aby myslel dle většinových schémat, dle paradigmat, která v té které společnosti převládají. Takové vítězství prostředků (vzorců, šablon a schémat) nad cílem (naplnění života dle individuálních představ) je negativní a vede k neblahému stavu, ve kterém většina jedinců při své realizaci ve společnosti raději dělá to, co „se dělá“, tj. to, co je očekáváno od té které role, a dokonce si i myslí to, co „se má myslet“ a to dle mantinelů stanovených převládajícím paradigmatem. Z interakce s druhými lidmi je možné v určitých chvílích nabýt pocit, že většina z nich vůbec nepřemýšlí samostatně, nýbrž se pouze napojuje na jakýsi „proud obecného myšlení“, neboť tímto způsobem je možné dosáhnout uznání a souhlasu od „těch druhých“ a vyhnout se problematizaci originálního životního autoprojektu. Jedinec ve skutečně svobodné společnosti by však měl konat tak, aby byl, při současném respektování práv ostatních lidí, co nejvíce šťastný, nikoli tak, aby vyplnil sociální šablonu, která je popsána v některé z učebnic vývojové psychologie. A to je zřejmé

⁴⁹⁶ Joseph A. DeVito, *Základy mezilidské komunikace*, str. 148

tím hlavním sdělením, které bychom si v praktické rovině měli vzít z filosofí kontingence raného Sartra a Richarda Rortyho.

Resumé

In my doctoral theses I analyse contingency as the main and all-permeating principle of early Sartre's and Richard Rorty's philosophy. My work is divided into three parts. I proceed from the comparison of early Sartre's and Richard Rorty's philosophies of contingency on general philosophical level to more and more concrete questions of realization of human being in the world.

In the first part I compare philosophical problems of the relation of human being in the world in general, the construction of human notion of reality, the conceptions of truth, sense and purpose of language and the limits of human cognition in Sartre's and Rorty's philosophy of contingency. In the connection with this research the philosophy of early Sartre is identified as „psychological relativism“, whereas Rorty's as universal relativism, which is based on the assumption of non-existence of objective shape of reality and objectivity in itself. As the main problem of Rorty's philosophy appears the ignorance of distinction between natural and social sphere of human existence, from which no respect of different character of natural and social sciences arises. Early Sartre's „psychological relativism“ remains relativism only on the base of individual perception of a concrete man in a concrete situation. Common feature of both philosophies is the conviction of non-existence of universal guarantor and arbiter of values, the conviction of non-existence of universal criterion by means of which is possible to determine rightness or badness of human acting in all concrete situations experienced by concrete human beings.

In the second part I analyse the impact of Sartre's and Rorty's contingency on the political arrangement of human society with prior attention to the problems of democracy and totalitarianism, the essence and the purpose of norms and authorities and I point out the danger which results in wrong attitude to them and leads to mindless obedience which represents great danger for free and open society.

In the third part of my work I try to explain the mechanism of human realisation in society by way of social roles and I analyse the essence and the purpose of these roles via early Sartre's philosophy of contingency, which has an influence on the research of the phenomenon of social roles in sociology, social psychology and social and cultural anthropology.

Bibliografie

- Arendtová, Hannah: Původ totalitarismu I-III. Praha 1996
- Arendtová, Hannah: Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla. Praha 1995
- Aron, Raymond: Demokracie a totalitarismus. Brno 1993
- Aron, Raymond: Historie XX. století. Praha 1999
- Aronson, Ronald: Sartre on Progress. In: Cambridge Companion to Sartre. Cambridge Companions Online. Cambridge University Press 2006
- Balík, S., Holzer, J.: Moderní teorie totalitarismu a její česká reflexe. In.: Budil, Ivo T. (editor): Totalitarismus: interdisciplinární pohled. Plzeň 2005. str. 10-23
- Bauman, Zygmunt: Myslet sociologicky : netradiční uvedení do sociologie. Praha 2004
- Bauman, Zygmunt: Modernita a holocaust. Praha 2003
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas: Sociální konstrukce reality : Pojednání o sociologii vědění. Brno 1999
- Bernstein, Richard J.: Rorty's Inspirational Liberalism. In. Guignon, Ch., Hiley, D., R.: Richard Rorty. Cambridge 2003
- Blecha, Ivan: Fenomenologie a kultura slepé skvrny. Praha 2002
- Budil, Ivo T.: Moderní totalitarismus a síla politické imaginace. In.: Budil, Ivo T. (editor): Totalitarismus: interdisciplinární pohled. Plzeň 2005. str. 24-36
- Cumming, Robert D.: Role-playing : Sartre's transformation of Husserl's phenomenology. In: Cambridge Companion to Sartre. Cambridge Companions Online. Cambridge University Press 2006
- Čermák, Vladimír: Otázka demokracie. Praha 1992
- Černý, Václav: První sešit o existencialismu. In.: Černý, Václav: První a druhý sešit o existencialismu. Praha 1992
- DeVito, Joseph A.: Základy mezilidské komunikace. Praha 2001
- Elshtain, Jean B.: Don't be Cruel: Reflections on Rortyan Liberalism. In.: Guignon, Ch., Hiley, D., R.: Richard Rorty. Cambridge 2003
- Eriksen, Thomas Hylland: Sociální a kulturní antropologie : příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál. Praha 2008

Fisher, Tony: *Bad Faith and the Actor: Onto-Mimetology from a Sartrean Point of View*. In.: *Sartre Studies International. An Interdisciplinary Journal of Existentialism and Contemporary Culture*. Volume 15, No 1., 2009, p. 74-91

Goffman, Erving: *Všichni hrajeme divadlo: Sebereprezentace v každodenním životě*. Praha 1999

Guignon, Ch., Hiley, D., R.: *Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy*. In.: Guignon, Ch., Hiley, D., R.: *Richard Rorty*. Cambridge 2003

Gutting, Gary: *Rorty's Critique of Epistemology*. In.: Guignon, Ch., Hiley, D., R.: *Richard Rorty*. Cambridge 2003

Hall, David L.: *Richard Rorty : Prophet and Poet of the New Pragmatism*. New York 1994

Hewstone, M., Stroebe, W.: *Sociální psychologie*. Praha 2006

Hitler, Adolf: *Mein Kampf*. Bratislava 2000

Hroch, Jaroslav: *K sociálně filosofickým a sociokulturním koncepcím Richarda Rortyho*. In.: *Filosofický časopis*. Ročník 45, 1997, číslo 4, str. 632-642

Jandourek, Jan: *Úvod do sociologie*. Praha 2003

Kaufmann, Walter: *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Cleveland 1965

Koestler, Arthur: *The Ghost in the Machine*. London 1975

Lévy, Bernard Henri: *Sartrovo století*. Brno 2003

Littell, Jonathan: *Laskavé bohyně*. Praha 2008

Magill, Frank N. (editor): *International Encyclopedia of Sociology*. Vol. 2. London 1995

Machalík, Tomáš: *Ideologie, či teror? Otázka principu totalitního režimu na pozadí úvah Hannah Arendtové a Raymonda Arona*. In.: Budil, Ivo T. (editor): *Totalitarismus 4: interdisciplinární pohled*. Plzeň 2008. str. 74-79

Manser, Anthony: *Sartre, A Philosophic Study*. London 1966

Marvan, Tomáš: *Rortyho nepokojně cesty po filosofii (i mimo ni)*. In.: *Reflexe*. 33/2007, str. 3-7

Marx, K., Engels, B.: *Manifest komunistické strany*. Praha 1972

Marx, Karel: *Kapitál. Kritika politické ekonomie. Díl první*. Praha 1978

Mendel, Miloš: *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. Brno 1997

- Milgram, Stanley: Obedience to Authority: An Experimental View. New York 1975
- Miller, David (editor): Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno 1995
- Murphy, Robert F.: Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha 2004
- Nakonečný, Milan: Sociální psychologie. Praha 2009
- Novák, Miroslav: Francouzská škola analýzy totalitarismu a její relevance pro českou politologii. In.: Budil, Ivo T. (editor): Totalitarismus 4: interdisciplinární pohled. Plzeň 2008. str. 29-48
- Peregrin, Jaroslav: „Co budeš dělat, až ti začnou říkat ‚relativista‘?“ (Stručné dějiny neporozumění Richardu Rortymu v Čechách). In.: Filosofický časopis. Ročník 48, 2000, číslo 2, str. 315-322
- Peregrin, Jaroslav: Ivan Blecha: Fenomenologie a kultura slepé skvrny. In.: Filosofický časopis. Ročník 52, 2004, číslo 3, <http://www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/459.pdf>
- Peregrin, Jaroslav: Richarda Rortyho cesta k postmodernismu. In: Filosofický časopis. Ročník 42, 1994, číslo 3, str. 381-402
- Popper, Karl Raimund: Otevřená společnost a její nepřátelé I., Uhranutí Platónem. Praha 1994
- Popper, Karl Raimund: Otevřená společnost a její nepřátelé II., Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo. Praha 1994
- Rapport, N., Overing, J.: Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts. London 2000
- Reichel, Jiří: Kapitoly systematické sociologie. Praha 2008
- Riesman, David: Osamělý dav. Studie o změnách amerického charakteru. Praha 1968
- Rorty, Richard: Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge 1999
- Rorty, Richard: Philosophy and the Mirror of Nature. Oxford 1990
- Rorty, Richard: Solidarity or Objectivity? In.: Rorty, Richard: Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I. Cambridge 1991
- Rorty, Richard: Science as Solidarity. In.: Rorty, Richard: Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I. Cambridge 1991

- Rorty, Richard: Texts and Lumps. In.: Rorty, Richard: Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I. Cambridge 1991
- Rorty, Richard: The Priority of Democracy to Philosophy. In.: Rorty, Richard: Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I. Cambridge 1991
- Rorty, Richard: Postmodernist Bourgeois Liberalism. In.: Rorty, Richard: Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I. Cambridge 1991
- Rorty, Richard: On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz. In.: Rorty, Richard: Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I. Cambridge 1991
- Rorty, Richard: Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics. In.: Rorty, Richard: Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume II. New York 1991
- Rorty, Richard: De Man and the American Cultural Left. In.: Rorty, Richard: Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume II. New York 1991
- Rorty, Richard: Heidegger, Kundera, and Dickens. In.: Rorty, Richard: Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume II. New York 1991
- Rorty, Richard: Freud and Moral Reflection. In.: Rorty, Richard: Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume II. New York 1991
- Rorty, Richard: Universality and Truth. In.: Brandom, Robert B.: Rorty and His Critics. Oxford 2000
- Rorty, Richard: Relativism: Finding and Making. In.: Rorty, Richard: Philosophy and Social Hope. London 1999
- Rorty, Richard: Trotsky and the Wild Orchids. In.: Rorty, Richard: Philosophy and Social Hope. London 1999
- Rorty, Richard: Truth without Correspondence to Reality. In.: Rorty, Richard: Philosophy and Social Hope. London 1999
- Rorty, Richard: A World without Substances or Essences. In.: Rorty, Richard: Philosophy and Social Hope. London 1999
- Rorty, Richard: Ethics without Principles. In.: Rorty, Richard: Philosophy and Social Hope. London 1999
- Rorty, Richard: Introduction. In.: Rorty, Richard: Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3. Cambridge 1998
- Rorty, Richard: Hilary Putnam and Relativist Menace. In.: Rorty, Richard: Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3. Cambridge 1998

- Rorty, Richard: The End of Leninism, Havel and Social Hope. In.: Rorty, Richard: Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3. Cambridge 1998
- Rorty, Richard: Introduction: Pragmatism and Philosophy. In.: Rorty, Richard: Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1983
- Rorty, Richard: Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture. In.: Rorty, Richard: Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1983
- Rorty, Richard: Dewey's Metaphysics. In.: Rorty, Richard: Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1983
- Rorty, Richard: Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida. In.: Rorty, Richard: Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1983
- Rorty, Richard: Pragmatism, Relativism, and Irrationalism. In.: Rorty, Richard: Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1983
- Rorty, Richard: Method, Social Science, and Social Hope. In.: Rorty, Richard: Consequences of Pragmatism. Minneapolis 1983
- Rorty, Richard: Cultural Politics and the Question of the Existence of God. In.: Rorty, Richard: Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4. Cambridge 2007
- Rorty, Richard: Justice as a Larger Loyalty. In.: Rorty, Richard: Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4. Cambridge 2007
- Rorty, Richard: Philosophy as a Transitional Genre. In.: Rorty, Richard: Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4. Cambridge 2007
- Rorty, Richard: The Continuity Between the Enlightenment and „Postmodernism“. In.: Baker, K. M., Reill, P. H.: What's Left of Enlightenment. A Postmodern Question. Stanford 2001
- Rorty, Richard: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. In.: Rorty, Richard (editor): The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method. Chicago 1967
- Rorty, Richard: Objektivita hodnot. In.: Rorty, Richard: Filozofické orchidey. Bratislava 2006
- Rosa, Peter de: Temné papežství. Praha 1997
- Rouse, Joseph: From Realism or Antirealism to Science as Solidarity. In.: Guignon, Ch., Hiley, D., R.: Richard Rorty. Cambridge 2003
- Sartre, Jean Paul: Bytí a nicota. Praha 2006
- Sartre, Jean Paul: Existencialismus je humanismus. Praha 2004

- Sartre, Jean Paul: L'existentialisme est un humanisme. Paris 1960
- Sartre, Jean Paul: Sebevědomí a sebepoznání. In.: Sartre, Jean Paul: Vědomí a existence. Praha 2006
- Sartre, Jean Paul: Transcendence ega. In.: Sartre, Jean Paul: Vědomí a existence. Praha 2006
- Sartre, Jean Paul: Nástin teorie emocí. In.: Sartre, Jean Paul: Vědomí a existence. Praha 2006
- Sartre, Jean Paul: Nevolnost. In.: Sartre, Jean Paul: Zeď, Nevolnost. Praha 2001
- Sartre, Jean Paul: S vyloučením veřejnosti. In.: Sartre, Jean Paul: 5 her a jedna aktovka. Praha 1962
- Sartre, Jean Paul: Špinavé ruce. In.: Sartre, Jean Paul: Dramata. Praha 1967
- Sartre, Jean Paul: Kean. In.: Sartre, Jean Paul: 5 her a jedna aktovka. Praha 1962
- Sartre, Jean Paul: Mládí vůdce. In.: Sartre, Jean Paul: Zeď, Nevolnost. Praha 2001
- Sartre, Jean Paul: Carnets de la drole de guerre. Septembre 1939-Mars 1940. Éditions Gallimard 1995
- Sartre, Jean Paul: L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris 1940
- Sartre, Jean Paul: Cahiers pour une morale. Paris 1983
- Sartre, Jean Paul: Vérité et existence. Paris 1989
- Schulze, Hagen: Stát a národ v evropských dějinách. Praha 2003
- Schwann, Alexander: Filosofie existence a existencialismus. In.: Ballestrem, K., Ottmann, H.: Politická filosofie 20. století. Praha 1993
- Solženicyn, Alexandr: Souostroví Gulag. 1.-3. díl. Praha 1990
- Taylor, Charles: Rorty and Philosophy. In.: Guignon, Ch., Hiley, D., R.: Richard Rorty. Cambridge 2003
- Tinková, Daniela: Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa. Praha 2004
- Ústava České republiky. Listina základních práv a svobod. ÚZ - Úplné znění č. 612 podle stavu k 12.2. 2007. Ostrava-Hrabůvka
- Urban, L., Dubský, J.: Sociální deviace. Plzeň 2008

Velký sociologický slovník. 1. svazek, A-O. Praha 1996

Voráček, Emil: Vznik teoretického hodnocení nových mocenských systémů diktatur a některé aspekty geneze jednoho z interpretačních modelů: teorie totalitarismu. In.: Budil, Ivo T. (editor): Totalitarismus: interdisciplinární pohled. Plzeň 2005. str. 102-116

Vybíral, Zbyněk: Psychologie komunikace. Praha 2005

Wild, John D.: The New Empiricism. In.: Kern, Edith (editor): Sartre, A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, N.J. 1962

Wild, John D.: Existentialism as a Philosophy. In.: Kern, Edith (editor): Sartre, A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, N.J. 1962

Williams, Michael: Rorty on Knowledge and Truth. In.: Guignon, Ch., Hiley, D., R.: Richard Rorty. Cambridge 2003

Základní pojmy výzkumu a vývoje v OECD a EU.

<http://www.vyzkum.cz/FrontClanek.aspx?idsekce=932>, 21.10. 2010

Zálešák, Tomáš: Ke zkušenosti totalitarismu a možnostem recidivy masových ideologických hnutí v 21. století. In.: Budil, Ivo T. (editor): Totalitarismus 4: interdisciplinární pohled. Plzeň 2008. str. 10-18