

Paradigm lost:  
*O etické reflexi morálky*

*Řeč pronesená u příležitosti udělení  
Hegelovy ceny v roce 1989*

## I.

Jestliže se sociolog vědomý si identity svého oboru zabývá teoretickým materiálem, jemuž se obvykle věnují filozofové, vyvstávají mu před očima nutně jiné souvislosti. Abstraktně je obtížné zjistit, může-li to vést k nějakému plodnému rozhovoru mezi disciplínami. Avšak právě čest, kterou mi prokazujete udělením Hegelovy ceny, by mohla být podnětem pro to, abych se touto otázkou zabýval na konkrétním příkladě.

Hodně se dnes ve značně rozdílných souvislostech mluví o etice. V novinách Neue Westfälische z 6. července 1988 například čtu: „Zatímco výrobci etických preparátů nařikají nad zásahy státu, obrat těch, kdo poskytují vlastní léky, zvolna, ale setrvale stoupá.“ Nejprve nás napadne: není snad již etika lékem, který si poskytujeme sami? Pak člověk napadne, že to asi bude tisková chyba.<sup>1</sup> Ale, jak by řekl Sigmund Freud, to je pak ještě pozoruhodnější: vlna etiky dosáhla až k nevědomí.

Ostatně by na tom ani nemělo být nic překvapivého. V 80. letech každého století se s téměř astrologickou pravidelností objevuje taková vlna etiky vždy – přinejmenším od rozšíření knihtisku. V 80. letech 16. století najdeme impozantní postavu Justuse Lipsia a vše, co bylo později nazváno neostoicismem. Podle mnohých je doba kolem roku 1580 počátkem teologicky nezávislé morální teorie.<sup>2</sup> Možná je to přehnané. Avšak o sto let později po dlouhých diskusích o problému upřímné devotio se teorie utváří novým způsobem. Staré schéma ctnost/neřest je překódované. To jest: na straně ctnosti je dále rozštěpeno do ctností pravých a nepravých. Pravá ctnost, která se vysvětluje z nepravých ctností, je jakožto prázdný pojem přenechána teologům.<sup>3</sup>

Protože teologie tento úkol teoreticky neřeší, nýbrž omezuje se na nabádání, nářky a spílání,<sup>4</sup> další vývoj stagnuje. Namísto toho dochází k radikalizaci pojmu sebelásky a spolu s tím i k vyostření diference božího plánu spásy a světského (lidského) řádu.<sup>5</sup> Tím se otevírá cesta k takovému pojetí morálky, který socializuje samu sebelásku, takže v morálních pravidlech se již nevidí jako u Locka specifikace boží vůle,<sup>6</sup> nýbrž podoba přirozených citů.<sup>7</sup> Sociální analýza se stává nezávislou na teologovi, jenž si osobuje nárok na to, že je s to zkoumat boha a poznávat jeho kritéria, a tím se stává nezávislou i na vlastních pochybách, jež jsou s tímto nárokem spojeny. Namísto toho je zde snaha zjišťovat podmínky sociálního řádu z tohoto řádu samého.

Takto zdůvodněné naděje však společenský vývoj velmi záhy zklamal a vynutil si novou reflexi na racionalistické základy morálních soudů. V 80. letech 18. století otevírá Kant zvláštní německou cestu transcendentalismu. V osobě Jeremyho Benthama počínají na Západě snahy o utilitaristický kalkul rozumu. A současně je z vězení vymaněna převrácenější filozofie markýze de Sade.<sup>8</sup> Tyto tři varianty ustavují poprvé etiku jako reflexivní teorii morálky. Co je však nyní nového?

Z pohledu dějin filozofie je přirozeně impozantní enormní investice intelektuálního snažení a v těchto otázkách dosud neobvyklá teoretická pečlivost konstrukcí – jako by se etika musela sama v sobě zabezpečit proti pochybnostem vzhledem k morálce. Pro sociologa je spíše nápadné to, že se poprvé rezignuje na starou jednotu morálky a způsobů. Ještě u Harringtona, ani u Montesquieua, ani u skotských morálních filozofů – abychom uvedli jen některé příklady – něco takového nenajdeme. Pokud jde o tuto jednotu morálky a způsobů byla stará etika vždy závislá na sociálním zvrstvení a potom v 18. století ještě i na problémech vlastnictví a jeho rozdělování. Tím se datuje počátek nové etické reflexe, která se objevuje ke konci 18. století. Možná, že nezbytná teoretická investice – anebo chceme-li přihlídnout i k Sádovi: masivní využití skandálu – se vysvětluje tím, že vzhledem k radikální přestavbě společenského

systému bylo nezbytné vzdát se vztahu k sociálnímu systému, který již nebylo možné nahradit.

Následující vlna přichází znovu přesně na čas. Na začátku 80. let 19. století zaplňují po dlouhé absenci seznamy přednášek německých univerzit opět přednášky o etice. Novokantovství se ujímá i těchto „praktických“ otázek,<sup>9</sup> přitom však vyvolává prudké imunitní reakce ve stylu Nietzscheho. Je třeba čelit nacionalismu, imperialismu, kolonialismu, socialismu a podobným obludnostem. Naděje se znovu obrací k etice. Stěží však může být řeč o nějakých teoretických inovacích, jež by stály za zmínku – pokud bychom chtěli jako zvláštní teoretický výkon chápat Simmelovo přehodnocení pojmu hodnoty, rozlišení bytí a platnosti či oživení sociálněpsychologického citu pro transcendentální a priori anebo Schelerův protiklad formální (kantovské) a materiální etiky hodnot.

Zcela očekávaně se ve stejném desetiletí 20. století objevuje též jev, třebaže jeho rozvíjení je slabší a objevuje se pouze formou výzev a nouzového brzdění. Znovu se mluví o osvědčených jménech tradice. Hans Jonas vyhlašuje princip odpovědnosti. A jménem etiky jsou pověřovány i politické výbory, jejichž úkolem je artikulovat zájmy, které nelze prosadit, a připravovat provizorní regulace.

Astrologům přenechám vysvětlení, proč se tato kometa etiky objevuje pravidelně ke konci století a téměř vždy v devátém desetiletí. Táži se, zda a jakým způsobem jí můžeme využít ve společenské situaci na konci 20. století. Moje odpověď zní: nikoli dalším přepisováním a reformulacemi tradovaných textů, nýbrž spoluprací sociologické teorie společnosti a etické reflexe.

## II.

Za tímto účelem je především třeba utvořit empiricky použitelný pojem morálky. Morálkou rozumím zvláštní druh komunikace, která rovněž zahrnuje poukazy k účtě či neúčtě. Přitom však nejde o dobré či špatné výkony v něja-

kých specifických ohledech anebo o to, co člověk koná jako astronaut, hudebník, badatel či fotbalový hráč, nýbrž jde o celou osobu, pokud se posuzuje jako účastník komunikace.<sup>10</sup> Úcta či neúcta se typicky prokazuje pouze pod zvláštními podmínkami. Morálka je pak použitelný soubor těchto podmínek. V žádném případě není zaváděna průběžně, protože v sobě má vždy cosi patologického. Pouze v pochybných případech se objevuje podnět k tomu naznačit či dokonce explicitně pojmenovat podmínky, za nichž druhým prokazujeme úctu či nikoli. Oblast morálky je tak empiricky vymezen, a nikoli například jako oblast aplikace určitých norem či pravidel anebo hodnot. Výhodou je vyšší jednoznačnost ve srovnání s pokusy určovat specifčnost morálních (na rozdíl např. od právních) pravidel na rovině norem či hodnot. Především však tímto způsobem získáváme možnost položit si otázku, co se děje, když se některá podmínění (třeba i podmínění práva či politické kultury, rasových rozdílů anebo osobního vkusu) moralizují, což má za následek, že si někoho – jak se domníváme – již nemůžeme vážit, že někoho již nemůže pozvat, jakmile se ukáže, že má doma na klavíru Bismarckovo poprsí.

Pokud toto určuje morálku a jde-li v případě tohoto pojmu pouze o podmínky tržní hodnoty úcty, pak máme volnou ruku a můžeme používat pojmy etika či etický způsobem, který je odlišný. Etika, mohli bychom teď říci, je popis morálky. Tento popis byl hluboko do 18. století chápán jako popis zvláštní, normativně racionální oblasti přírody.<sup>11</sup> Jak jsem se již zmínil, teprve v posledních desetiletích 18. století se tvoří etika, jež se snaží dostat požadavku a být reflexivní teorií morálky. Jestliže to v sociologické interpretaci souvisí s přechodem společnosti od stratifikační diferenciace k diferenciaci funkcionální, mělo by být toto pojetí problému popisu morálky závazné i pro nás. Dále se již vrátit nemůžeme – jakkoli bychom rádi znovu čerpali inspiraci u Aristotela. Otázka však trvá: co vlastně je zde třeba reflektovat; a právě v této otázce se od konce 18. století, od předposlední vlny etiky, patrně mnohé změnilo.

### III.

Utilitaristická stejně jako transcendentálně teoretická etika usilovala o racionální resp., (ve zvláštním německém případě) rozumové zdůvodnění morálních soudů. V této verzi mohla etika chápat sebe samu jako morální podnik, zahrnout se do svého vlastního popisu morálky a, zjednodušeně řečeno, mohla sebe samu chápat jako dobro. To ovšem předpokládalo distancování od etických teorií minulosti a dále, přinejmenším implicitně, rovněž důvěru v garance míru a zájmovou neutralitu ústavního státu. Je-li toto zřejmé,<sup>12</sup> lze téměř mluvit o politické etice nového stylu. V každém případě zde byl implikován moment distance vůči rozhodování o formě života a vůči volbě účelů. Vždy však šlo o zdůvodnění morálních soudů a v tomto směru o vztah teorie-praxe k morálce.

Jestliže však zkoumáme praxi morální komunikace jako sociologové, objevují se pochybnosti, zda právě to je problém, jímž by se měla zabývat etika. Důvodů je víc než dost a není obtížné stylizovat je způsobem, který jim dá konsenzuální podobu. V rétorice to bylo běžné. Abstrahujeme-li směrem ke skutečně dobrým důvodům, zbavujeme se možnosti vyvozovat z takových principů nějaké závěry. To by nebylo na obtíž, pokud by nebyl dotčen systém společenských vrstev a na pomoc mohla přijít socializace. Jakmile to však již neplatí, vyvstává otázka, jak by se mohlo podařit nahradit sociálněstrukturní podmínky nějakou figurou teorie, byť by byla seberafinovanější?

Pokud se této ambice zřekneme, otevřou se jiné možnosti, jak chápat morální komunikaci v jejích společenských souvislostech. Aniz bych usiloval o úplnost anebo dokonce o systematický výklad, uvedu zde pouze několik momentů, z nichž je vzápětí zřejmé, že teorie společnosti přivádí etiku k jiným problémům a možná i k jiným úkolům.

(1) Především je třeba připustit, že žádný z funkcionálních systémů není možné začlenit do společenského systému prostřednictvím morálky. Funkcionální systémy vděčí

za svou autonomii příslušné odlišné funkci, ale i vždy zvláštnímu binárnímu kódování, například rozlišení pravdivého a nepravdivého v případě systému vědy nebo rozlišení vlády a opozice v demokratickém politickém systému. V žádném z těchto případů nelze předpokládat kongruenci obou hodnot tohoto kódu s oběma hodnotami morálního kódu. Nesmí se totiž stát, že se vláda pokládá strukturně za dobrou a opozice za strukturně špatnou či dokonce za nějaké zlo. To by znamenalo vyhlásit smrt demokracii. Totéž lze snadno ověřit i v případě protikladu pravdivé/nepravdivé, dobrých a špatných cenzur, placení a neplacení peněz, anebo pokud jde o rozhodování v lásce pro tohoto a žádného jiného partnera. Funkcionální kódy musí být vybudovány na rovině vyšší amorálnosti, protože obě hodnoty v nich musí být přístupné pro operace daného systému. Ostatně vědomí o tomto vypnutí morálky bylo podkladem funkcionálních systémů od počátku jejich diferenciaci, jakkoli se vždy současně sužovalo i pochybnostmi. Lze to zjistit z literatury o *raison d'État* a o směřování k zisku v ekonomii jako podmínce růstu anebo ze sémantiky vášnivě lásky či z představ o funkci svobody v právu. Dokonce ani soudný den nebylo nikdy možné chápat cele jako čistě morální konečné zúčtování; vedlo by to k vítězství ďábla nad Marií.<sup>13</sup> Je tedy zcela důsledné, když se v 18. století popisuje peklo jako říše dokonalého morálního divadla.<sup>14</sup>

Společnost diferencovaná do funkcionálních systémů musí tedy rezignovat na morální integraci. Současně s tím však zachovává komunikační praxi, v níž jsou lidé oslovovali jako celé osoby prostřednictvím určitého podmiňování úcty a neúcty. Tedy morální inkluze jako dřív, avšak bez morální integrace společenského systému. Co by k tomu ještě mohla říci etika?

(2) Empiricky vzato má morální komunikace blízko ke sporu, a tedy i k násilí. Svým vyjadřováním úcty a neúcty vede k nadměrné angažovanosti zúčastněných. Kdo komunikuje prostřednictvím morálky a dává tím najevo, za jakých podmínek bude sobě i druhým prokazovat úctu, resp. neúctu, předpokládá respekt k sobě – a zároveň jej vysta-

vuje riziku. Ocitne se pak snadno v situacích, v nichž musí volit silnější prostředky, aby čelil výzvě. InSTITUTE souboje byla pokusem privatizovat tento problém a trvalo celá stáletí, než se proti tomuto poslednímu vzdechu staré nejvyšší vrstvy, jak to nazýval markýz Mirabeau,<sup>15</sup> dokázalo prosadit právo – což je dnes poněkud přehlížený případ vítězství práva nad morálkou.

Když shrneme tento polemogenní původ a příslušné účinky morálky, vyvstává otázka, zda vůbec smíme etice radit, aby beze všeho pokládala morálku za morálně dobrou. Nezaměňují se přitom dva pojmy – pojem morálního kódu dobrého a špatného, který symbolizuje úctu a neúctu, a pojem pozitivní hodnoty „dobré“ jako moment tohoto kódu, který se však nemůže vyskytovat izolovaně?

(3) To nás přivádí ke třetímu problému, který byl velmi dobře znám tradici, třebaže dnes se k němu již přiměřeným způsobem nepřihlíží. Každý binární kód a rovněž kód morálky vede k paradoxům, je-li aplikován sám na sebe. Nelze rozhodnout, zda rozlišení dobrého a špatného je samo dobré anebo není-li spíše špatné. Víme, že tento problém připravil člověka o Ráj a již předtím způsobil nejlepšímu z andělů jeho ztracení.<sup>16</sup> Existují tedy i teologické analýzy tohoto paradoxu. Avšak i rétorika věděla vždy o tom, že všechny ctnosti lze předvést jako neřesti a všechny neřesti jako ctnosti. Jakmile začneme přihlížet k důsledkům a chceme se propracovat k nějaké etice odpovědnosti, odráží se tento paradox v motivaci. Může-li mít zavrženíhodné jednání dobré důsledky, jak nás o tom ujišťují ekonomové 17. a 18. století, a jestliže se naopak nejlepší úmysly mohou zvrhnout ve špatnost, jak je to patrné na politice, pak morální motivace brzdí samu sebe. Má potom etika radit k dobrému či špatnému jednání? Jak víme, přenechala tento problém ekonomické teorii, resp. politické teorii, tedy trhu, resp. ústavě a sama vlastní postoj nezaujímá.

(4) Můj poslední příklad se týká formy, v níž se v rozhodování zviditelňuje a racionalizuje budoucnost. Dnes se tím zabýváme v souvislosti s pojmem *rizika*. Na jedné straně se vynakládá obrovské badatelské úsilí na racionalizaci

rizik, ať se však kalkuluje jakkoli, poslední jistoty dosáhnout nelze; zvážíme-li vše, je dokonce lepší vyhnout se i tomuto pokusu, protože právě to je příliš riskantní.<sup>17</sup> Na druhé straně však tato kalkulace stejně jako celé pojetí rizika platí jen pro toho, kdo myslí na následky vlastního rozhodování. Z rizika jednoho však vyplývá nebezpečí pro druhé. Empirická zkoumání ukazují, že můžeme být ve vztahu k vlastnímu chování více či méně ochotni riskovat, a přitom velmi citlivě reagujeme na nebezpečí, vyplývající z chování druhých. Můžete si to sami otestovat na silnici. Podobný vzor vykazují i první výzkumy AIDS. A přirozeně to platí pro všechny emoce, jež se hromadí kolem atomového průmyslu, chemických továren anebo bádání v oblasti genové technologie.

Sociologická bádání jsou v této věci teprve na počátku. Je-li ale pravda, že perspektivy budoucnosti užívají zcela odlišných kritérií podle toho, zda se k problému přistupuje z hlediska rizika anebo z hlediska vlastního ohrožení, tedy v závislosti na tom, zda jde o následek vlastních rozhodnutí anebo o následek rozhodnutí jiných, pak tato nová a pro moderní společnost typická diference rozbíjí běžná očekávání konsenzu, ať už jsou formulována z hlediska rozumu anebo z hlediska etických principů.

Na jedné straně se morálka zhutňuje perspektivou udivení a je sociálně zobecněna tlakem, vyžadujícím očekávání, že budu ukazovat údiv nad údivem druhých: „Jak s tím zacházíš?“ táže se jedno individuum druhého. Z tohoto pohledu však nelze nalézt žádná kritéria rozhodování v rizikové situaci. Udivení se pouze slepě vrhají do riskantního vyhýbání se riziku. Diference rizika a nebezpečí tak naznačuje problém sociálního dorozumění, který dnes pomalu začíná vytlačovat z prvního místa politicky relevantních otázek staré problémy distribuce blahobytu. A uprostřed vlny etiky na konci tohoto století znovu nikde nevidíme přiměřenou tematizaci tohoto problému, a tím méně pak hlediska, jež by byla přesvědčivá jako řešení či alespoň jako regulace.

Zjevně zde existuje napětí mezi časovou dimenzí a di-

menzí sociální, pro něž ještě nebyly nalezeny žádné etické regulativy. Mají-li být vyčerpány všechny možnosti racionalizace, je třeba uvolnit vztah k vlastní budoucnosti způsobem, který může vést k velkému sociálnímu zatížení. Stejný problém se ostatně objevuje i v oblasti nedostatku, tedy v hospodářství. Čím více pečuje jeden člověk o budoucnost a stanovuje k tomu i prostředky, tím vzácnější jsou statky pro druhé, kteří by jich chtěli či dokonce musí využívat právě teď. Tradiční společnosti dokázaly sice vytvořit pro tento účel morálku, zejména morálku mužného sebeprosazování proti soupeřům,<sup>18</sup> ale přenesení této morálky do sociálních řádů s monetární ekonomikou se nikdy nezdařilo.<sup>19</sup> Nedostatek a riziko jsou přísně komplementární časové perspektivy. V jednom případě si lidé přejí mít i navzdory nedostatku v budoucnosti – na úkor druhých – stejnou jistotu jako v době přítomné. V případě druhém chtějí vyčerpát všechny možnosti racionalizace, které spočívají v tom, že se počítá s nejistotami – a opět na úkor druhých. Pro oba případy se vyvinuly racionální kalkulace, spočívající na lhostejnosti vůči sociálním důsledkům. Pro oba případy neexistuje žádná etika, která by byla s to harmonizovat napětí časové a sociální dimenze. Proto se v naší společnosti staly problémy distribuce politickým problémem a zdá se, že problémy spjaté s rizikem se záhy budou ubírat stejnou cestou.

Máme tedy dost důvodů předpokládat, že etická reflexe již nemůže fungovat v těch formách, jichž nabyla ke konci 18. století. Paradigm lost. Avšak kde je Paradigm regained? Již ke konci 18. století je patrné nové oživení zájmu, avšak nabývá formy zájmu o jazyk: Herder a po něm Humboldt. Dnes tento proud ústí do široké a bohatě rozvětvené delty a dokonce do sebe vtahuje i momenty staré racionality; jde však jen o akty řeči. Není patrné, jak by na tomto základě mohla vzniknout nějaká společenská teorie, jež by byla přiměřeným popisem moderní společnosti. V teoretické konstrukci řečových aktů by bylo nezbytné přeorientovat se na komunikaci a od řeči přejít k sociálnímu systému.

V každém případě však takzvaný obrat k jazyku vyvolal

důležité inovace. V naší souvislosti je relevantní především jedna z nich: to, že analýza jazyka používá jazyka samého, a tím se znovu objevuje ve svém vlastním předmětu.<sup>20</sup> Bude třeba položit otázku, zda něco takového neplatí i o morálce. Kdo se zabývá morálkou, nemusí být nutně také autorem etiky, jež se sama podřizuje morálnímu hodnocení. Avšak kdo se zabývá morálkou, nemůže se vyhnout tomu, aby tak nečinil formou společenské komunikace. A alespoň potud se i on setkává sám se sebou ve své předmětné oblasti. Tím je možné autoreferenční kruh rozšířit, avšak nelze se mu vyhnout. To lze chápat jako odkaz k tomu, že každé zdůvodňování výpovědí o etice a morálce musí mít autoreferenční základ; přesto můžeme volit, musí-li jít nutně o úzký kruh etiky, jež zároveň zakládá i svou vlastní morální kvalitu, anebo zda je dostačující širší kruh společenské teorie, který pouze implikuje, že všechno bádání funguje jako společenská komunikace a že morálku lze zkoumat pouze ve společnosti, v níž se vedle jiných vyskytují i morální rozlišení.

#### IV.

Etika, jež se soustředila na morálně zatížené zdůvodňování morálních soudů, ztratila vztah ke společenské realitě. Možná právě to je důvodem, proč je žádána jako instance nezávislá na zájmech. Avšak jak může etika vynášet nějaké soudy o záležitostech společnosti, kterou nezná?

Zde již nepomůže ani transcendentálně teoretické paradigma, ani paradigma utilitaristické, ať jakkoli ustavičně obrozované.<sup>21</sup> Přesto by však bylo chybou, kdybychom v ukvapené reakci prohlásili veškerou etiku za cosi překonaného anebo, jak to kdysi formuloval Diderot, kdybychom ji vyvozovali z nějakého podvědomého sklonu k moralizování.<sup>22</sup> Neboť morálně podmíněná komunikace existuje, setkáváme se s ní a je úkolem etiky zaujmout k tomuto faktu nějaký postoj.

Jako neschůdné se jeví i druhé východisko: sociologic-

kou teorii společnosti nelze klást na místo, které by měla zaujímat etika. To by bylo nepřijatelné nejen pro sociologii. Má-li etika být a zůstávat reflexivní teorií morálky (a nemělo by příliš smyslu užívat historicky vžitý výraz jinak), musí se sama navázat na kód morálky a podřídít se binárnímu schematismu dobrého a špatného; sama musí chtít něco dobrého, a nikoli něco špatného, na rozdíl od sociologie, které záleží na pravdivosti či nepravdivosti jejích výpovědí. Tomu neprotiřečí ani to, že i sociologové mohou být, stejně jako všechno lidské chování, hodnoceni morálně. Pokud však badatelské programy sociologie usilují o vědu, nejsou podrobeny kódu morálky, nýbrž kódu pravdy. Jen tak je totiž možná sociologie etiky, historicko-sociologická analýza etických sémantik. Jen tímto způsobem je možné dospět k sociologické kritice společenské přiměřenosti etik a jen takto lze připomínat, že etika se děle, než je udržitelné, nechává určovat tradicemi svých vlastních textů. Taková analýza může na vlastní odpovědnost vyjasňovat struktury moderní společnosti a stanovovat problémy, jež se objevují v průběhu reprodukce tohoto typu společnosti.

Lépe než v době Kantově či v době Francouzské revoluce můžeme dnes pozorovat a popisovat důsledky této společenské formace; to je také úkol, který by si měla vytknout sociologie na konci tohoto století. To však přímo ani nepřímou nevede k morálnímu hodnocení. Ostatně společnost nikdy nemůže být předmětem morálního posuzování; tím spíše by pak bylo absurdní pokládat ty, kdo považují moderní společnost za dobrou, právě proto za špatnou, anebo mít právě proto v úctě ty, kdo společnost kriticky odmítají. To jsou v podstatě jen chyby myšlení, jimž se lze snadno vyhnout, protože společnost jako obsáhlý systém všech komunikací není ani špatná, ani dobrá, nýbrž vždy je jen podmínkou pro to, aby mohlo být něco tímto způsobem označováno.

Je-li toto vše řečeno a máme-li na paměti i příslušné výhrady, můžeme přesto konstatovat, že společenská teorie může od etiky cosi vyžadovat. Morálka se přirozeně může s takovými požadavky vyrovnat tím, že se bude zasazovat o jiné podmínky úcty a neúcty. Může například svůj svět

rozdělit na ty, kdo usilují o zničení životního prostředí, a na ty, kdo životní prostředí chrání, anebo může vycházet z principu, že v případě pochybností je alternativa lepší než to, co se doporučovalo a zkoušelo až dosud. Existuje mnoho možností morálního komunikování a vždy je po ruce dost hodnot i důvodů, jichž se lze přitom dovolávat. Avšak od etiky bychom měli požadovat, aby současně reflektovala i strukturu společenského systému, neboť jen tak může morálce vystavovat své kladné dobrozdání či alespoň osvědčení o její neškodnosti.

Je-li pravdivý předpoklad, že moderní společnost již nelze integrovat prostřednictvím morálky a že její pomocí nelze ani lidem vykazovat jejich místo, musí být etika s to limitovat oblast aplikace morálky. Což snad musíme den co den snášet, že politikové vládních a opozičních stran se navzájem verbálně potírají slovníkem morálky, ačkoliv – chápe-li se demokracie správně – není naším úkolem jako voličů, abychom mezi nimi rozhodovali podle hledisek morálky? Musí snad hnutí za regionální autonomii vždy začínat pod znamením morálky? Je snad třeba, aby pečlivé právní omezení nebezpečných výzkumů či výrobních technologií bylo předkládáno jako morální či dokonce etický imperativ, jestliže napřesrok, až budeme mít lepší informace, budeme dávat přednost přísnější či méně přísné regulaci? A zejména: jak je možné sakcionovat přijetí rizik nějakým projevováním či upíráním úcty, neexistuje-li chování bez rizika a etika přinejmenším do dnešní doby nedokázala vypracovat kritéria, na nichž bychom se mohli shodnout?

Vzhledem k této situaci je asi nejnaléhavějším úkolem etiky varovat před morálkou. Zjevně to není úkol nikterak nový. 18. století vynalezlo pro tento účel humor, sloužící jako svého druhu vlnolam proti nečekaným morálním bouřím. To však předpokládá příliš velkou disciplínu a socializaci, jež je příliš specifikována podle vrstev. A varování samo je paradoxní činnost, jejímž cílem je přesvědčovat o vlastní nadbytečnosti. Právě proto bychom snad mohli očekávat od etiky, jakmile se stane reflexivní teorií morálky, že bude klást vyšší nároky na sebe samu.

Jako sociolog nemůže nikdo s konečnou platností posoudit, zda je vůbec možná etika, která zkoumá vztahy v moderní společnosti a vyhlašuje sebe samu za dobrou. Pochybnosti jsou zde na místě. Politická poptávka sama nedostačuje a právě tak i dobrá vůle těch, kdo se o něco takového snaží. Pokud se přesto takové snahy objevují, měly by alespoň dostát minimálním teoretickým požadavkům. Přinejmenším bychom měli být s to očekávat, že etika se nebude jednoduše solidarizovat s dobrými stránkami morálky a na ty špatné zapomene, nýbrž že bude tematizovat morálku jako *rozlišení*, totiž jako rozlišení dobrého a špatného či dobrého a zlého. Pak se vzápětí ocitne před otázkou, kdy je dobré užívat tohoto rozlišení a kdy nikoli. Pak bychom ale měli být schopni rozlišovat i toto rozlišení a otázka by zněla: odlišovat od čeho? Řečeno s Gotthardem Güntherem, museli bychom být s to dojít shody ohledně hodnot odmítání a přijetí ve vztahu k rozlišením.<sup>23</sup> Anebo jazykem konstruktivistické epistemologie systémově teoretického stylu: Museli bychom být s to pozorovat, pomocí jakých rozlišení pozorovatelé a co nejsou s to vidět.<sup>24</sup> Kdyby se taková etika podařila, musela by být zároveň s to ustavit shodu o tom, že určité velmi *specifické* rozlišení, totiž rozlišení dobrého a špatného, je aplikovatelné *univerzálně*, tedy na všechno chování. Podle názoru sociologa Talcotta Parsonse je právě tato kombinace *pattern variables* specifické/univerzální charakteristickým rysem moderní orientace na svět.<sup>25</sup>

Vycházíme-li z teorie difference, ruší se starý problém poměru morálky a svobody sám. Tradice chápala svobodu jako předpoklad morálního posuzování a zabývala se pouze typem tohoto předpokladu – přičemž na celý problém reagovala vývojem od přirozených referencí přes reference nábožensky transcendentní k transcendentálním. Pak už zbývá jen možnost chápat svobodu jako vlastnost člověka. Ale jakým způsobem?

Sociologická teorie mohla naproti tomu vycházet z toho, že svoboda je svého druhu vedlejší produkt komunikace. Je-li totiž kdykoli sdělováno cokoli určitého, můžeme k to-



mu říci ano či ne (a nemůžeme-li, pak říkáme ne). Morální komunikace zde není výjimkou. Rovněž její příkazy je možné odmítnout. Avšak zatímco v normálním chodu komunikace existují zaběhnuté postupy, jak zacházet s odmítnutím a protirečením, morálka se snaží přesunout svobodu, kterou musí předpokládat a kterou reprodukuje, na stranu dobra, tedy pokouší se ji zrušit. Právě proto se svoboda stává tématem především jako problém etiky. Etika však musela předpokládat cosi, s čím nemůže být svolná, a aby tento paradox vyřešila, byla nucena pouštět se do velmi obtížných konstrukcí.

Bez paradoxu není pokroku, mohli bychom říci. Možná je však tato specifická forma zcela zbytečná. Je-li svoboda zavedena nikoli jako předpoklad morálky, nýbrž jako vedlejší produkt komunikace, je slučitelná s determinovaností struktury všech autoreferenčních systémů. Starý spor determinismu a indeterminismu mizí. Namísto toho se ocitáme před otázkou, jaký smysl má přijímat či odmítat, morálně rekódovat svobodu, jež je beztak ve hře při každé komunikaci; i tímto způsobem se zase dostáváme pouze k rozlišení, jehož hodnoty dobré/špatné v komunikaci opět generují svobodu přijetí či odmítnutí – tentokrát však s velmi problematickými důsledky.

Všechny tyto snahy o teorie, které jsou s to rozlišovat rozlišení, mají svůj velký vzor v Hegelově Logice. Ta je totiž dosud nepřekonaným pokusem, jak produkovat difference s ohledem na to, co je v nich identického, resp. diferentního. V kybernetice druhého řádu, v pojmu polykontexturálnosti Gottharda Günthera a v operativní logice „Laws of Form“ George Spencera Browna se však hledají značně odlišné cesty řešení podobného problému. Zde všude již nejde o to určovat objekty, nýbrž odlišovat difference. Pro sociologa je to řídký, příliš řídký vzduch. A protože v popředí jeho zájmu je teorie moderní společnosti, může si jen přát: kdybychom něco takového uměli.

## Poznámky

### Láska jako vášeň

#### 1. kapitola

- 1 Srv. např. známou závěrečnou formulaci Emila Durkheima v: *De la division du travail social*, Paříž 1893, cit. podle něm. překladu *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt 1977, str. 443nn.; dále též, *Leçons de Sociologie: Physique des moeurs et du droit*, Paříž 1950, str. 68nn.; Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlín/Lipsko 1917, str. 71nn.; Louis Dumont, *Homme Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Londýn 1970. K paralelnímu sémantickému vývoji, o kterém se vedou mnohé spory, srv. též Norman Nelson, „Individualism as a Criterion of the Renaissance“, v: *Journal of English and Germanic Philology*, 32 (1933), str. 316–334; Angel Sanchez de la Torre, *Los comienzos del subjetivismo en la cultura Europea*, Madrid 1958; Colijn Morris, *The Discovery of the Individual 1050–1200*, Londýn 1972.
- 2 Jiná otázka, kterou však je třeba odlišit, se týká rozsahu sociální vazby a kontroly, která je osobám uložena. V tomto ohledu existuje v mnoha společenských systémech vysoký stupeň volnosti, aniž by to bylo možné vykládat jako sociální uznání anebo dokonce podporu individuality. Srv. zvl. John F. Embree, „Thailand – a Loosely Structured Social System“, v: *American Anthropologist*, 52 (1950), str. 181–193; na toto téma pak navázal Hans-Dieter Evers (ed.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative Perspective*, New Haven 1969.
- 3 Srv. např. François de Callières, *La logique des amans ou l'amour logicien*, Paříž 1668, str. 118: „L'individu est proprement un sujet separé de tout autre, et qui ne se peut diviser sans estre destruit.“ (Individuum je ve vlastním smyslu subjekt oddělený od každého jiného a nemůže se dělit, nemá-li být zničen.)
- 4 Pro pojem individua to kromě jiného znamená, že směr staré specifikace (živá bytost → člověk → příslušník určité vrstvy → obyvatel určitého města, resp. země → příslušník určitého povo-

lání → příslušník určité rodiny → individuum) ztrácí smysl a právě individualita, jež byla dříve tím nejkonkrétnějším, se nyní stává na člověku tím nejjobecnějším. Proto je i to, co se dříve pokládalo za vysoce kontingentní, nyní nezbytné chápat jako nutné a je třeba charakterizovat je prostřednictvím vztahu ke světu. Na druhé straně toto nové pojetí, tato definice individua na základě jedinečné konstituce světa ruší pojetí individua jako přírody, jež platilo zhruba až do roku 1800.

## 2. kapitola

- 5 Srv. detailněji: Niklas Luhmann, „Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien“, v: *Soziologische Aufklärung*, sv. 2, Opladen 1975, str. 170–192; týž, *Soziologische Aufklärung*, sv. 3, Opladen 1981, str. 25–34.
- 6 Všechny tyto formulace je ovšem třeba brát s rezervou, neboť jde o stupňování možného ve zcela specifickém ohledu, takže tím naprosto není vyloučeno, že se možné stane z jiných důvodů nemožným, resp. že se evoluce zhroutí z jiných příčin.
- 7 Michel de Montaigne, *Essais I*, 28, cit. podle ed. de la Pléiade, Paříž 1950, str. 224.
- 8 Tak i Talcott Parsons, Religion in Postindustrial America: „The Problem of Secularization“, v: *Social Research*, 41 (1974), str. 193–225 (214n.). Afekt, resp. láska „in my present sense is a medium of interchange and not the primary bond of solidarity itself“. Rovněž jiní sociologové chápou sémantiku lásky jako „cultural imperative“, resp. jako ideologický předpis. Viz Willard Waller, Reuben Hill, *The Family: A Dynamic Interpretation*, New York 1951, str. 113; William J. Goode, *Soziologie der Familie*, něm. překl. Mnichov 1967, str. 81.
- 9 „Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler de l'amour,“ říká La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, č. 136, cit. podle Oeuvres complètes, ed. de la Pléiade, Paříž 1964, str. 421. Rovněž 18. století, a to i navzdory osobní a individuální formě étosu lásky, uchovává tento moment někdejšího, jakoby hravého učení se lásce. Velmi zřetelná je tato zkušenost hry při objevení partnera, který proměňuje celý svět, u Klopstocka, např.: Der Vewandelte („Dich zu finden, ach Dich, lernt ich die Liebe“), cit. podle *Ausgewählte Werke*, Mnichov 1962, str. 66–68; anebo v dopise

J. A. Schlegelovi z 1. srpna 1752: „...že moje volba poté, co jsem se tak dlouho učil lásce, musí padnout na dívku, která by mne dokázala učinit tak šťastným“, cit. podle *Briefe von und an Klopstock* (vyd. J. M. Lappenberg), Braunschweig 1867, str. 108n. Zjevně se nepocituje žádný rozpor mezi nacvičováním v myšlenkách a entuziasmem závazku.

- 10 Formulace Georga Simmela, „Über die Liebe“ (Fragment), v: *Fragmente und Aufsätze*, Mnichov 1923, str. 47–123 (62).
- 11 Tento pojem vytvořil Dieter Wyss, *Lieben als Lernprozess*, Göttingen 1975, str. 42n., 46, a jeho řešení podle něj vyžaduje proces učení. Skepticky se k dnešním milujícím vyslovují i Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Le nouveau désordre amoureux*, Paříž 1977, str. 140nn.
- 12 K pojmovému východisku srv. Niklas Luhmann, Erleben und Handeln, a: *Schematismen der Interaktion*; týž, v: *Soziologische Aufklärung*, sv. 3, Opladen 1981, str. 67–80, resp. 81–100.
- 13 Abychom usnadnili srovnání s konstelacemi jiných médií, uvádíme zde tabulku, s níž pracujeme i jinde a která promítá dvojí možnost atribuce v podobě prožívání, resp. jednání do pozice alter a ego, přičemž ego je vždy ten, kdo má komunikovanou selekci buď přijmout, anebo odmítnout.

|               | Ego prožívá  | Ego jedná                          |
|---------------|--|------------------------------------|
| Druhý prožívá | $A_e \rightarrow E_e$<br>Pravda<br>Hodnotové vztahy  | $A_e \rightarrow E_h$<br>Láska     |
| Druhý jedná   | $A_h \rightarrow E_e$<br>Vlastnictví/peníze<br>Umění | $A_h \rightarrow E_h$<br>Moc/právo |

- 14 Je třeba odlišit od autoreferencí v rámci pozorované milované osoby, k nimž se ještě dostaneme.
- 15 Přirozeně to byly vždy analogie či metafory. Pouze středověk a druhá polovina 19. století byly do té míry naivní a do té míry důvěrovaly vědě, že zde hledaly reálná tělesná a psychická svědectví. Srv. k tomu kriticky Gaston Danville, *L'Amour est-il un état pathologique?*, v: *Revue Philosophique*, 18 (1893); týž, *La Psy-*

- chologie de l'amour, Paříž 1984, str. 107nn. Dokonce i dnes se najde empirické bádání, které se zabývá potvrzováním, resp. vvracením souvislostí např. mezi romantickou láskou a psychickou nezralostí. Srv. Dwight G. Dean, „Romanticism and Emotional Maturity: A Preliminary Study“, v: *Marriage and Family Living*, 23 (1961), str. 44–45; týž, „Romanticism and Emotional Maturity: A Further Exploration“, v: *Social Forces*, 42 (1964), str. 298–303; William M. Kephart, „The »Dysfunctional« Theory of Romantic Love: A Research Report“, v: *Journal of Comparative Family Studies*, 1 (1970), str. 26–36.
- 16 Viz shrnutí představ 18. stol. v: Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paříž 1960, 4. vyd. 1969, str. 466: „L'amour est un mystère, le plus irrationnel des mouvements de l'âme, devant lequel l'esprit demeure désarmé; il est une mystification, où l'imagination ne cesse d'escamoter et de métamorphoser la nature; il est une aliénation, qui sépare l'homme de lui-même et le voue à toutes les tortures; enfin l'amour ne suffit jamais à lui-même.“ Ke stejnému tématu z dnešního pohledu Francis E. Merrill, *Courtship and Marriage: A Study in Social Relationship*, New York 1949, str. 23nn.; Waller, Hill tamt., str. 113nn.; Vilhelm Aubert, A Note on Love, v: *The Hidden Society*, Totowa 1965, str. 201–235.
- 17 Srv. interpretaci úlohy nemocného a jeho institucionalizace u Talcotta Parsonse, *The Social System*, Glencoe 1951, zvl. str. 428nn.
- 18 K obecnému přehledu viz Niklas Luhmann, „Symbiotische Mechanismen“, v: *Soziologische Aufklärung*, sv. 3, Opladen 1981, str. 228–244. Ke zvláštnímu místu erotiky v této funkci srv. též Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs 1966, str. 31n.
- 19 I takové komunikace, která protirečí verbálně projeveným názorům. Vzpomeňme si jen na řeč očí, jak s ní stále pracují různá podání lásky.
- 20 K systému náboženství a k médiu komunikace „víra“ viz Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, zvl. str. 134nn.; k absenci média komunikace specializovaného pro výchovu viz Niklas Luhmann, Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart 1979, str. 54nn.
- 21 Simmelův výklad „erotiky“ ve fragmentu „Über die Liebe“ se sice těchto problémů dotýká, avšak nepodává jasné pojmové řešení.
- 22 Viz k tomu rovněž exkurz o věrnosti a vděčnosti, v: Georg Sim-

- mel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Mnichov/Lipsko 1922, str. 438nn. (444nn.).
- 23 K tomu viz Rupprecht Gerds, „Tabu statt Liebe“, v: Helmut Kenter aj., *Für eine Revision der Sexualpädagogik*, Mnichov 1969, str. 89–113 (108n.).
- 24 Demaskuje Henry Fielding, *An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews*, Londýn 1741, reprint Folcroft 1969.
- 25 Jean Guittou, *Essai sur l'amour humain*, Paříž 1948, str. 9, mluví v souvislosti s 19. stol. o „sexuologie positive“. Obširně k tomu nyní Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, sv. 1, něm. překl. Frankfurt 1977. Materiál z USA Sidney Ditzion, *Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas*, New York 1969.
- 26 „Funkcionální vědění“ tohoto typu nevzniká teprve v rámci sociologického bádání a teorie. Počínaje 17. stoletím je velmi frekventovaným tématem to, že odklad požitku dovoluje stupňovat intenzitu lásky, že láska spočívá v očekávání lásky, aniž by vědění o tomto vědění vedlo k ochuzení motivace. Láska je charakterizována jako cosi, co se odchyluje od představ, které si tvoří milující. Vzdor tomu, že se ví o těchto iluzorních rysech milování, se moc lásky považuje za silnější. Milující milují i své iluze a vztah k sexualitě se zdá být skrytou garancí toho, že to funguje.
- 27 Blíže k tomu srv. kap. 8 a kap. 10.
- 28 Níže uvidíme, že iracionalita a nepochopitelnost hodnocení tento problém poněkud (ale pouze poněkud) oslabuje. Srv. zvl. kap. 7, pozn. 207.
- 29 Nelze nevidět, že univerzalita má nicméně určité hranice a vede k nerovnosti příležitostí; po diferenciaci média je však situována na hranicích sémantické dispozice sexualitou: na relativní samostatnosti základního mechanismu. Někteří to zde zjevně mají snazší než jiní, a to nezávisle na sémantickém kódování jejich chování.
- 30 „J'avais lu quelques romans, et je me crus amoureux,“ sděluje hrdina v románu Charlese Duclose *Les confessions du Comte de...*, 1741, cit. podle vyd. Lausanne 1970, str. 38. Povšimněme si otřelé formulace, která už jen odkazuje k běžné skutečnosti.
- 31 Podobné problémy mají i jiná média komunikace, směřující k méně pravděpodobným komunikacím. Pokud jde o náboženství, viz Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977; v případě umění týž, „Ist Kunst codierbar?“ v: *Soziologische Aufklärung*, sv. 3, Opladen 1981, str. 245–266.
- 32 K domácím vztahům srv. např. Howard Gadlin, „Private Lives

- and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States", v: George Levinger, Harold L. Raush (ed.), *Close Relationship: Perspectives on the Meaning of Intimacy*, Amherst 1977, str. 33–72; David H. Flaherty, *Privacy in Colonial New England*, Charlottesville 1972, zvl. str. 70nn.
- 33 K tomu zvl. Guy E. Swanson, „The Routinization of Love: Structure and Process in Primary Relations“, v: Samuel Z. Klausner, *The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research*, New York 1965, str. 160–209. Srv. dále: William J. Goode, „The Theoretical Importance of Love“, v: *American Sociological Review*, 24 (1959); Philip E. Slater, „On Social Regression“, v: *American Sociological Review*, 28 (1963), str. 339–364.
- 34 Z tohoto pohledu není bezvýznamné, že vztahy strýc–synovec patří k raným příkladům, které ritualizace vyznačuje jako povážlivé a současně je chrání. Srv. S. N. Eisenstadt, „Ritualized Personal Relations“, *Man*, 96 (1956), str. 90–95.
- 35 Srv. Jean Maisonneuve, *Psycho-sociologie des affinités*, Paříž 1966, str. 322nn., zvl. 343.

### 3. kapitola

- 36 K tomuto kontextu viz Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 2 sv., Frankfurt 1980–1981.
- 37 Tato známá divergence se ovšem vyskytuje nejen v případě jednání, které se specializuje na pozorování, nýbrž i v partnerských vztazích, v nichž obě osoby střídavě jednají i pozorují. Viz např. výsledky v tabulce 4.2 (Category 7) u Harolda H. Kelleyho, *Personal Relationships: Their Structures and Processes*, New York 1979, str. 101.
- 38 Přehled viz Lauren G. Wispé, „Sympathy and Empathy“, v: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, sv. 15, 1968, str. 441–447.
- 39 K této funkci „velkého světa“ viz poznámku Stendhalovu, *De l'amour* (1822), Paříž 1959, str. 33nn. Viz též Christian Garve, *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit*, sv. 1, 1797, 308nn.
- 40 *Utrpení mladého Werthera*, dopis ze 16. ledna.
- 41 Terminus technicus této situace byl v 17. století francouzský výraz „soins“, péče, starost. Ostatně podobně se rozvíjelo i umění vyhýbat se právě těm situacím, jež k takovým situacím vedou. Srv. např. François Hedelin, *Abbé d'Aubignac, Les Conseils*

*d'Ariste à Celimène sur les moyens de conserver sa reputation*, Paříž 1666.

- 42 Srv. Kelley, op. cit. (1979), str. 93nn.
- 43 Literatura druhé poloviny 17. stol. odtud jako ingredienci lásky vyvozovala iluzi a literatura první poloviny 18. století neupřímnost. Dnes na tomto místě v systému vystupuje řešení konfliktních atribucí. K tomu se však ještě vrátíme.
- 44 Kelley, op. cit. (1979), str. 81, 84n. to nazývá (odlišně od běžné terminologie) „double contingency“.
- 45 K tomu srv. Harriet B. Braiker, Harold H. Kelley, „Conflict in the Development of Close Relationship“, v: Robert L. Burgess, Ted L. Huston (ed.), *Social Exchange in Developing Relationships*, New York 1979, 135–168.
- 46 Tento problém se podceňuje, jestliže se poukazuje (jak je v sociologii posledních let běžné) pouze na pozitivní funkce konfliktů. Srv. např. John Scanzoni, *Sexual Bargaining: Power Politics in the American Marriage*, Englewood Cliffs 1972, str. 61nn. (Všimněme si rovněž zaměření na ekonomické a politické metafory v „sociologických“ výkladech tohoto typu, v nichž chybí jakákoli hlubší analýza intimity.)

### 4. kapitola

- 47 Podrobně Ruth Kelso, *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana 1956, reprint 1978, str. 136nn.
- 48 Lze ovšem vždy tvrdit, že problém je latentní pružinou revize kódu. Ale to vlastně nic neříká.
- 49 Tuto interpretaci sleduje Maurice Valenca, *In Praise of Love: An Introduction to the Love-Poetry of the Renaissance*, New York 1958.
- 50 Hlubková struktura této souvislosti sama podléhá proměnám, zejména ve dvou posledních desetiletích 17. století. *Podezřelost motivu* je zprvu radikalizována prostředky náboženství (zejména ze strany jansenistů), nabývá univerzální povahy a pak je tak říkajíc ponechána na holičkách. Poté nastupuje *technika demaskování*. Namísto odhalování hříšnosti a egoismu jde (od La Bruyèra) o demaskování prostřednosti člověka a banality jeho motivů. *Frivolnost*, jež nabývá své jistoty z pochopení, že demaskovat lze všechny a poctivé je pouze frivolní chování, ztrácí ráz odvážného postoje a stává se posledním útočištěm

před banalitou. Banalitě lze uniknout tím, že ji předstíráme. To vše se ale ukazuje jako zbytečné v okamžiku, kdy je možné otevřeně se přihlásit k „pozitivismu“ kulturního kódování chování (včetně zahrnutí náboženství do kultury). K tomu by bylo ještě třeba poznamenat, že stratifikační stavby sociálního systému se rozhodujícím způsobem dotýká nikoli odhalování hříchu, nýbrž demaskování prostřednosti lidských motivů. Jakmile se měšťanstvo pokouší převést šlechtu na společného jmenovatele banality, je její jedinou záchranou frivolnost.

- 51 „Une systemisation exclusive et consciente de son instinct sexuel,“ říká Gaston Danville, *La psychologie de l'amour*, Paříž 1894, str. 63. Podobně Th. Ribot, *La psychologie des sentiments*, Paříž 1896, str. 244nn. Rozhodující obrat v procesu této evoluce je prý „l'apparition du choix individuel“ (str. 251).
- 52 „Delicacy, we perceive, is like »eggs«, »fresh eggs«, and »strictly fresh eggs« – shrnuje tuto zkušenost Robert P. Utter, Gwendolyn Needham, *Pamela's Daughters*, New York 1936, reprint 1972, str. 47.
- 53 Na vývoji od Stendhalova *De l'amour* (1822) k velkým románům pozdějších let je patrné, že tato verze se prosazovala jen velmi zvolna.
- 54 Srv. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, op. cit., sv. 1, str. 31nn.
- 55 Tato formulace je u Stendhala, *De l'amour* (Fragment divers No. 105), cit. podle vyd. Henri Martineaua, Paříž 1959, str. 276. Myšlenka má původ u Edwarda Younga, *Conjectures on Original Composition*, cit. podle: *The Complete Works*, Londýn 1854, sv. 2, str. 547–586.
- 56 Stejně jako v jiných funkcionálních oblastech jsou hledání autonomie, touha po ní a zápas o ni pouze zdánlivé. Tak uvažuje sémantika, když se snaží bránit lásku proti zasahování rozumu, náboženství, rodiny a zájmů. Z hlediska sociálněstrukturního však autonomie vzniká přestavbou typu diferenciacce společnosti jako svého druhu nutný následek, jemuž pak musí dostat sémantika tím, že se snaží vymezovat smysl. K obdobnému problému v oblasti výchovy viz Niklas Luhmann, Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart 1979, str. 46nn.

## 5. kapitola

- 57 Dobrý přehled podává sbírka excerpt uspořádaná podle hesel, kterou vydal Jean Corbinelli, *Sentiments d'amour, tirez des meil-*

*leurs poètes modernes*, 2 svazky. Paříž 1671; dále poněkud pedantská antologie questions d'amour s responses Charlese Jaulnaye, *Questions d'amour ou conversations galantes. Dediées aux Belles*, Paříž 1671. Ale právě tyto úpravy z druhé ruky dokládají zájem o kodifikaci.

- 58 V souladu s tím začínají pojednání o lásce důsledně představou jejího předmětu, z něhož vyvozují aktivní základ vášně lásky. Viz např. Flaminio Nobili, *Trattato dell'Amore Humano* (1567) s margináliemi Torquata Tassa, reprint Řím 1895. Ke středověku, který se v tomto ohledu neřídí jinak oceňovaným Ovidiem, nýbrž klade důraz na ideálnost a morálnost milování, srv. Egidio Gorra, „La teorica dell'amore e un antico poema francese inedito“, v: *Fra Drammi e Poemi*, Milán 1900, str. 199–300 (225nn.).
- 59 K pozdněstředověké stylizaci viz např. William George Dodd, *Courtly Love in Chaucer and Gower*, 1913, reprint Gloucester 1959, zvl. 78n.
- 60 Přehled o pramenech, které jsou ovšem v podrobnostech velmi různorodé, srv. Luigi Tonelli, *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Florencie 1933; John Charles Nelson, *Renaissance Theory of Loves: The Context of Giordano Bruno's Eroici Furori*, New York, 1958. Jako příklad uveďme např. Amor mi sprona in un tempo et affrena atd. v Petrarkově sonetu CLXXVIII, cit. podle *Le rime di Francesco Petrarca* (vyd. Giuseppe Salvo Cozzo), Florencie 1904, str. 181n. *Elegie Jeana de La Fontaina* (Oeuvre, sv. 8, Paříž 1892, 355–376) v podstatě nepřinášejí nic nového.
- 61 Avšak nalezneme již i zvrat v hierarchii dokonalosti, který je typický pro 17. století a jehož vrcholem již není spása, nýbrž smyslové naplnění lásky: např. v prokazování poslední přízně. K tomu viz Gorra, op. cit., str. 219nn; Nelson, op. cit., str. 52.
- 62 V tom – a nikoli v běžných topoi dvorské lásky – vidí Peter Dronke vlastní novum středověkého přínosu k sémantice lásky. Srv. *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyrics*, 2 svazky, 2. vyd., Oxford 1968.
- 63 Určitý detail, který je v tomto ohledu charakteristický, lze nalézt v románu paní de La Fayette *La Princesse de Clèves*. Lásky začíná tancem, který všichni diváci obdivují, který je naprosto harmonický, *ačkoliv partneři se neznají*.
- 64 K tomu srv. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, která zde zavdala podnět k širokým diskusím. Způsob náklonnosti je třeba odměřovat podle společenského postavení, a to i tehdy, ba právě tehdy, jestliže přátelství, resp. láska předpokládá či zakládá vzájemnou rovnost. Náklonnost jednoho má tak říkajíc větší hodnotu

- než náklonnost druhého. A tím je také vyloučeno, aby láska sama dostačovala k získání lásky.
- 65 K tomuto aspektu amour lointain srv. Erich Köhler, *Esprit und arkadische Freiheit*, Frankfurt 1966, str. 86nn. a především jemnou sociologickou analýzu Herberta Mollera, „The Social Causation of the Courtly Love Complex“, *Comparative Studies in Society and History* 1 (1959), str. 137–163.
- 66 A Francouzi rovněž registrují i nevýhodu tohoto uspořádání: jsou-li kontroly odstraněny anebo obcházejí-li se, není prý již třeba počítat s vnitřním odporem dámy. Ale právě to je ve Francii podstatné. Jako příklad tohoto srovnání, který se často cituje, viz např. Saint-Evremond, *Sur les Comedies*, cit. podle Oeuvres en Prose, sv. 3, Paříž 1966, str. 42–60. Zde jedna Španělka o francouzské dvornosti říká: „Que d'esprit mal employé ... A quoi bon tous ces beaux discours, quand ils sont ensemble“. Srv. dále Pierre Daniel Huet, *Traité de l'origine des romans*, Paříž 1670 (reprint Stuttgart 1966), str. 91n.
- 67 Viz příslušné instrukce, které cituje Francesco Sansovino, *Ragionamento d'amore*, 1545, cit. podle vydání v: Giuseppe Zonta (ed.), *Trattati d'amore del cinquecento*, Bari 1912, str. 151–184 (170nn.).
- 68 Tohoto rozdílů se týká jedna z questions d'amour u Jaulnaye, op. cit., str. 42: de seduire une prude precieuse ou de fixer une coquette (prude zde ještě znamená tolik co prudente).
- 69 Jaulnay, op. cit., str. 68.
- 70 Již výše (kap. 2) jsme konstatovali, že toto je všeobecný aspekt vývoje symbolicky zobecněných, autoreferenčně systematizovaných médií komunikace.
- 71 To je zcela jasně vyjádřeno v jedné příručce vdávající se ženy, jejíž rady se týkají užívání této svobody a způsobu, jak podněcovat nápadníka, které k tomu patří: François Hedelin, Abbé d'Aubignac, *Les conseils d'Ariste à Célimène sur les moyens de conserver sa réputation*, Paříž 1666.
- 72 Až se budeme zabývat prehistorií romantické lásky, vrátíme se ke stejnému hledisku. I zde totiž vychází inovace ze situace, v níž je situace „predeterminována“ setkáním různorodých podnětů. Srv. níže, kap. 13.
- 73 Louise K. Horowitz, *Love and Language: A Study of the Classical French Moralists*, Columbus 1977, ještě více zužuje toto období na léta 1660–1680. To vskutku vystihuje to podstatné a neurčitosti jsou pouze marginální. K současné transformaci zájmu o román srv. též Max von Waldberg, *Der empfindsame Roman in Frankreich*, sv. 1, Štrasburk 1906, str. 1nn.

- 74 K tomu a zvláště k preciozitě v letech 1650–1660 Daniel Mornet, *Histoire de la littérature française classique 1660-1700: Ses caractères véritables, ses aspects inconnus*, Paříž 1940, str. 25nn. Dobrý výklad na pozadí měnicího se pojetí dvorských mravů podává i Edouard de Barthélemy, *Les Amis de la Marquise de Sablé*, Paříž 1865, *Introduction* str. 1–72.
- 75 Srv. „Interaktion in Oberschichten“, v: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, op. cit., sv. 1, str. 72–161 (87n., 96nn.).
- 76 V jedné velmi pozdní formulaci tohoto posunu z konce 18. století čteme: „Il semble que l'amour ne cherche pas les perfections réelles; on dirait qu'il les craint. Il n'aime que celles qu'il crée, qu'il suppose“ (Chamfort, *Maximes et pensées*, cit. podle *Oeuvres complètes*, sv. 1, Paříž 1824, reprint Ženeva 1968, str. 337–449 (416)).
- 77 Viz např. podrobný rozbor zjišťovacích strategií v: *Alquié, La Science et l'école des amans: Ou Nouvelle découverte des Moyens infallibles de Triomfer en Amour*, 2. vyd., Amsterdam 1679, str. 46nn., 64nn. Tomu na druhé straně odpovídá pochopení: nestačí milovat, chceme-li získat lásku; je rovněž třeba taktizovat, přinášet dárky apod. Srv. René Bary, *L'esprit de cour ou les conversations galantes*, Paříž 1662, str. 233nn.
- 78 „Courage, Messieurs les amants!“ – komentuje tento příběh jeden z posluchačů: Gelaste (Molière?). Srv. *Les amours de Psyché et de Cupidon*, Paříž 1669, cit. podle vydání v: *Oeuvre de Jean de La Fontaine*, sv. 8, Paříž 1892, str. 224nn.
- 79 *Morale galante ou l'art de bien aimer*, Paříž 1669, sv. 1, str. 101nn.
- 80 Op. cit., str. 119.
- 81 Tak zní nadpis XVII. kapitoly Stendhalova *De l'amour* (1822), cit. podle vydání Henri Martineaua, Paříž 1959, str. 41.
- 82 Srv. ještě Jacques Ferrand, *Traité de l'essence et guérison de l'amour*, Toulouse 1610; viz též Aldo D. Scaglione, *Nature and Love in the Late Middle Ages*, Berkeley 1963, str. 60nn.
- 83 Mnozí autoři konstatují nápadnou absenci snah o individuální charakterizaci milenců v románové literatuře 17. století. Srv. např. Egon Cohn, *Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman des 17. Jahrhunderts*, Berlín 1921, str. 107nn.
- 84 Srv. Jacques Ehrmann, *Un paradis désespéré: L'amour et l'illusion dans »l'Astrée«*, Paříž 1963. K bledé charakterizaci osob v románech oné doby srv. též Sévo Kévorkian, *Le thème de l'amour dans l'oeuvre romanesque de Gomberville*, Paříž 1972, str. 23nn.
- 85 Srv. Mornet, op. cit., str. 318; Bernard Bray, *L'art de la lettre amou-*

- reuse: *Des manuels aux romans (1550-1700)*, Den Haag/Paříž 1967. Na tomto vzorníku dopisů je zvláště nápadné to, že v předí je pečlivá formulace a nakupení komplimentů – a to pro dopisy všeho druhu, včetně milostných. Milující se pouze nechává inspirovat jinými vzory než ten, kdo se doporučuje, děkuje anebo píše kvůli něčemu jinému. Srv. Jean Puget de La Serre, *Le Secrétaire de la cour ou la manière d'écrire selon le temps*, nové vydání Lyon 1646; Boursault, *Lettres de Respect, d'Obligation et d'Amour*, Paříž 1669 (zde pozoruhodné *Lettres à/de Babet*). Zajímavý je rovněž Raymond Lebègue, „La sensibilité dans les lettres d'amour au XVIIe siècle“, v: *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 11 (1959), který tvrdí, že autentičnost projevu citů, a tedy i veřejné vnímání tohoto problému roste úměrně tomu, jak jsou v poslední třetině 17. století zveřejňovány rovněž milostné dopisy žen.
- 86 Srv. C. Rouben, „Un jeu de Société au Grand Siècle: Les «questions» et les maximes d'amour“, v: *XVIIe Siècle*, 97 (1972), str. 85–104. Viz též René Bray, *La préciosité et les précieux*, Paříž 1960, str. 148nn. K dalšímu vývoji v Anglii Wilhelm P. J. Gauger, *Geschlechter, Liebe und Ehe in der Auffassung von Londoner Zeitschriften um 1700*, Berlín 1965, str. 49nn.: Otázky jsou kladeny časopisu a odpovídá na ně redakce s ohledem na publikum, které se o ně (jak se předpokládá) zajímá. Tím je však již forma otázky a odpovědi vymaněna z kontextu stavovské diferenciaci.
- 87 Často je tato metafora zabudována do románů. Viz např. Du Perret, *La cour d'amour ou les bergers galans*, 2 svazky, Paříž 1667 (zvl. sv. 1, str. 31nn.); anonymní autor, *L'escole d'amour ou les héros docteurs*, 2. vyd., Grenoble 1666, zvl. naučné texty str. 90nn. Ke středověké tradici viz též Pio Rajna, *Le corti d'amore*, Milán 1890; Paul Remy, „Les «cours d'amour»: légende et réalité“, v: *Revue de l'Université de Bruxelles*, 7 (1954–55), str. 179–197; Theodor Straub, „Die Gründung des Pariser Minnehofes von 1400“, v: *Zeitschrift für romantische Philologie*, 77 (1961), str. 1–14; Jacques Lafitte-Houssat, *Troubadours et cours d'amour*, 4. vyd., Paříž 1971.
- 88 Velmi typický příklad: Jean Regnault de Segrais, *Les Nouvelles Françaises ou les Divertissemens de la Princesse Aurelie*, Paříž 1657 (cit. podle reprintu Ženeva 1981).
- 89 Důležité výhrady, jež by zde bylo třeba uvést, vyplývají pak z faktických situací samých; k tomu se ještě budeme muset vrátit.
- 90 Dobrou orientaci v této diskusi podává Paolo Russo, „La polemica sulla Princesse de Clèves“, v: *Belfagor*, 16 (1961), str. 555–602, 17 (1962), str. 271–289, 385–404.

- 91 Velmi plasticky to popisuje René Bary, *L'esprit de cour*, op. cit.; též, *Journal de Conversation*, Paříž 1673. Srv. dále z pera jednoho zúčastněného pozorovatele: Michel de Pure, *La pretieuse ou le mystère des ruelles*, 4 svazky, Paříž 1656–58, cit. podle vyd. Emila Magneho, Paříž 1938–1939; anebo též formou rámcujícího vyprávění: François Hedelin, Abbé d'Aubignac, *Histoire galante et enjouée*, Paříž 1673. Viz též Georges Mongrédien, *Madeleine de Scudéry et son salon*, Paříž 1946.
- 92 K síle této perspektivy srv. maximu hraběte Bussyho Rabutina pro případ, že se milenka ocitá v podezření:
- »Vous me montrez en vain que vous êtes innocente.  
Si le public n'en voit autant,  
Je ne puis pas être content.«
- (Cit. podle „Maximes d'amour“, v: Bussy Raboutin, *Histoire amoureuse des Gaules*, Paříž 1856, reprint Nendeln/Lichtenštejnsko 1972, str. 347–398, 392).
- 93 Srv. *Recueil de pièces galantes, en prose et en vers, de madame la comtesse de La Suze et de monsieur Pellisson*, 4 sv., nové vyd. Paříž 1684, sv. I, str. 267: „L'Amour triomphe avec plus d'éclat dans un coeur qui a esté formé d'un sang noble, et la noblesse donne mille avantages aux Amants.“ K nepostradatelnosti bohatství viz též François de Caillieres, *La Logique des amants ou l'amour logicien*, Paříž 1668, str. 6nn., 22nn. Používání bohatství k podporování lásky patří již naopak k dvojznačným kódům. Na jedné straně, jak to výstižně a stručně vyjadřuje René Bary, op. cit. (1673), str. 178, platí: „point d'argent point de Dorimene, que point d'argent point de Suisse“. Na druhé straně však čteme rovněž: „Il faut être dupe ou Allemand pour gagner les femmes par la dépense“ (L.C.D.M. = Chevalier de Mailly, *Les disgraces des Amants*, Paříž 1690, str. 64).
- 94 K dokladům viz především Max von Waldberg, *Die galante Lyrik: Beiträge zu ihrer Geschichte und Charakteristik*, Štrasburk 1885, str. 44nn.; Henry T. Finck, *Romantische Liebe und persönliche Schönheit: Entwicklung, ursächliche und nationale Eigenheiten*, něm. překl., 2. vyd., 1894, sv. 1, str. 33nn.; Vilhelm Aubert, „A Note on Love“, v: *The Hidden Society*, Totowa 1965, str. 201nn.
- 95 Srv. Hugo Friedrich, „Pascals Paradox“, v: *Zeitschrift für romanische Philologie*, 56 (1936), str. 322–370.
- 96 Srv. Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley, John Weakland, „Toward a Theory of Schizophrenia“, v: *Behavioral Science*, 1 (1956), str. 251–264.
- 97 Srv. Gregory Bateson, „The Cybernetics of «Self»; Toward a The-