

CHARLES TAYLOR

Etika  
authenticity

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

## Obsah

<i>Poděkování</i> .....	7
<i>I. Tři neduhy</i> .....	9
<i>II. Neartikulovaná diskuse</i> .....	19
<i>III. Zdroje autenticity</i> .....	30
<i>IV. Neodstranitelné horizonty</i> .....	35
<i>V. Potřeba uznání</i> .....	45
<i>VI. Sklon k subjektivismu</i> .....	55
<i>VII. La lotta continua</i> .....	69
<i>VIII. Pronikavější jazyky</i> .....	77
<i>IX. Železná klec?</i> .....	87
<i>X. Proti fragmentaci</i> .....	101
Marek Hrubec: Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny .....	113
Poznámka překladatele .....	134

### *Poděkování*

Mé poděkování za pomoc při promýšlení projektu patří Connie a Frankovi Moorovým a za pečlivé přečtení rukopisu Ruth Abbeyové a Wandě Taylorové. Eusebii da Silvové jsem zavázán za pomoc při formulování jak této práce, tak i širšího projektu, jehož je tato práce součástí.

## I. *Tři neduhy*

Rád bych zde pojednal o několika neduzích moderny. Myslím jimi ony příznaky naší současné kultury a společnosti, které lidé, navzdory tomu, že se naše civilizace „vyvíjí“, vnímají jako ochuzení či úpadek. Lidé mají někdy pocit, že v posledních letech či desetiletích – řekněme od druhé světové války nebo od padesátých let – došlo ke značnému úpadku. Někdy tuto ztrátu vztahují k mnohem delšímu historickému období a za časový rámec úpadku často považují celou moderní dobu od sedmnáctého století. Ačkoli se může určení časového rozsahu velmi lišit, existuje jistá shoda, pokud jde o témata s tímto úpadkem spojená. Obvykle se jedná o variace na několik základních melodií. Rád bych zde vyzvedl dvě takováto základní témata a poté k nim připojil třetí, které do značné míry vyplývá z prvních dvou. V žádném případě sice nevyčerpávají celou otázku, dobře však vystihují to, co nás na moderní společnosti znepokojuje a co v nás vyvolává rozpaky.

Znepokojení, o nichž zde budu hovořit, jsou dobře známa. Není zapotřebí je nikomu připomínat, protože jsou neustále ve všech možných sdělovacích prostředcích předmětem diskusí, lítosti, zpochybňování a kritiky. To zní jako důvod, abychom o nich už nemluvili. Jsem však přesvědčen, že tato velká samozřejmost zakrývá nejasné pocity, že těmto změnám, které nás trápí, v zásadě nerozumíme a že obvyklý průběh diskusí vlastně vede k jejich mylné prezentaci, takže si vytváříme nesprávnou představu o tom, jak bychom se s nimi mohli vypořádat. Právě proto, že jsou změny, které definují modernu, nejen dobře známé, ale také matoucí, je třeba o nich i nadále hovořit.

1. Prvním zdrojem znepokojení je individualismus. Samozřejmě, že individualismus je rovněž tím, co mnozí lidé považují za nejobdivuhodnější vymoženost moderní civilizace. Žijeme dnes ve světě, v němž mají lidé právo sami si zvolit svůj vlastní způsob života, rozhodnout se podle svého vlastního svědomí, jaká přesvědčení vyznávat, určit si podobu svého života v celé škále způsobů, které byly jejich předkům nedostupné. Tato práva jsou obecně chráněna našimi právními systémy. Lidé už nebývají v zásadě obětováni požadavkům domněle posvátných řádů, které je překračují.

Této vymoženosti by se chtělo vzdát jen velmi málo lidí. Mnoho se jich naopak domnívá, že je stále ještě nezavršena, že ekonomické uspořádání, vzory rodinného života či tradiční představy o hierarchii stále ještě příliš omezují jejich svobodu být sebou samými. Mnoho z nás ale také zaujímá dvojznačné stanovisko. Moderní svoboda byla vydobyta tím, že jsme se oprostili od starších morálních horizontů. Dříve se lidé považovali za součást obsáhlejšího řádu, kterým mohl být vesmírný řád, „velký řetězec Bytí“, v němž lidé zaujímali své určené místo vedle andělů, nebeských těles a nám příbuzných pozemských stvoření. Tento hierarchický řád univerza se odrážel v lidské společnosti. Lidé byli často sevřeni daným místem, rolí a postavením, z nichž bylo téměř nemyslitelné se vymanit. Moderní svoboda se zrodila diskreditací právě těchto řádů.

Tyto řády nás však nejen omezovaly, ale rovněž dávaly určitý smysl světu a činností společenského života. Věci, které nás obklopují, nebyly jen potenciálními surovinami či nástroji uskutečnění našich záměrů, nýbrž měly také určitý význam, jenž jim byl propůjčen jejich místem v řetězci bytí. Orel nebyl pouze jedním z ptačích rodů, ale králem celé zvířecí říše. Z téhož důvodu měly i rituály a společenské normy více než jen instrumentální význam. Diskreditace těchto řádů bývá nazývána „odkouzlením“ světa, jímž byly věci připraveny o cosi ze svého kouzla.

Po několik staletí se vede živý spor o to, zda byl tento vývoj jednoznačně pozitivní. Na tuto otázku bych se zde ale nechtěl soustředit. Raději bych se zaměřil na názory některých autorů na to, jaké tato změna přinesla důsledky pro lidský život a jeho smysl.

Stále znovu se vynořuje znepokojení, že jedinec ztrácí s rozsáhlejšími společenskými a vesmírnými horizonty jednání něco důležitého. Někteří o této otázce píšou jako o ztrátě heroického rozměru života. Lidem prý chybí smysl pro vyšší účel, tedy něco, pro co by stálo za to zemřít. V minulém století se v tomto duchu vyjadřoval Alexis de Tocqueville, který svými odkazy na „petits et vulgaires plaisirs“ upozorňoval na obvyklé předměty zájmu lidí ve věku demokracie.<sup>1</sup> Podle jiné interpretace, jíž Kierkegaard charakterizoval svou „současnost“, trpíme nedostatkem vášně a Nietzschevi „poslední lidé“ se ocitají v poslední fázi tohoto úpadku, neboť v životě už neusilují o nic jiného než o „nevítané blaženství“.<sup>2</sup>

Tato ztráta účelu je spjata se zužujícím se hlediskem. Lidé ztratili širší perspektivu, protože se zaměřili na své individuální životy. Tocqueville tvrdí, že demokratická rovnost váže jedince k sobě samému „et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre coeur“.<sup>3</sup> Jinými slovy, odvrácenou stránkou individualismu je koncentrace na jáství, která nejen zplošťuje, ale i zužuje naše životy, významově je ochuzuje a odpoutává je od ostatních lidí a společnosti.

Tato obava se v současné době opět vynořuje jako znepokojení vyvolané důsledky „uvolněné společnosti“,

---

1/ Tocqueville, A. de, *Demokracie v Americe*, sv. 2. Přel. V. Jochman. Praha, KLN 1992, s. 218. „Malá a všední potěšení“ - pozn. překl.

2/ Nietzsche, F., O nevítaném blaženství. In: *týž, Tak pravil Zarathustra*. Přel. Otokar Fischer. Olomouc, Votobia 1992. Zarathustrova předmluva, 3. díl.

3/ Tocqueville, A. de, *Demokracie v Americe*, c.d., s. 77. „A ohrožuje jej naprostým uzavřením do kruhu jeho vlastní samoty“ - pozn. překl.

chováním „egocentrické generace“ [„me generation“] či nadvládou „narcismu“ – abych uvedl alespoň tři nejznámější současné charakteristiky. Pocit, že dochází ke zploštění a zúžení životů a že tento proces souvisí s abnormálním a politováníhodným sebezaujetím, se objevil ve formách, jež jsou charakteristické pro současnou kulturu. Tím je definováno první téma, kterému bych se chtěl věnovat.

2. Odkouzlení světa je spojeno s dalším nesmírně důležitým fenoménem moderní doby, jenž také působí starost mnoha lidem. Můžeme jej nazvat primátem instrumentálního rozumu. Za „instrumentální rozum“ považují takový druh racionality, o který se opíráme, vypočítáváme-li nejekonomičtější využití prostředků pro daný účel. Měřítkem jeho úspěchu je maximální užitečnost neboli nejvýhodnější výstupní ukazatel.

Odstranění starých řádů bezpochyby významně rozšířilo pole působnosti instrumentálního rozumu. Jakmile společnost ztratila posvátnou strukturu a jakmile společenské uspořádání a způsoby jednání přestaly být zakotveny v řádu věcí či v boží vůli, byly v jistém smyslu dány k dispozici. Mohou být přeměněny tak, aby sloužily našim cílům individuálního štěstí a blahobytu. Měřítkem, které se může začít uplatňovat, je instrumentální rozum. Podobně lze říci, že jakmile stvoření, která nás obklopují, ztratila svůj význam, jenž pramenil z jejich místa v řetězci bytí, je možné s nimi zacházet jako se surovinami a nástroji našich záměrů.

Z určitého hlediska je tato změna osvobozující. Panuje však také všeobecná obava, že instrumentální rozum nejen rozšířil pole své působnosti, ale také nás ohrožuje tím, že ovládne naše životy. Lidé se obávají, že o záležitostech, které by měly být určovány podle jiných kritérií, se bude rozhodovat na základě užitečnosti či analýz „nákladů a výnosů“ a že nezávislé cíle, ke kterým by měly směřovat naše životy, budou zastíněny požadavkem maximalizace výkonu. Tuto obavu může potvrdit mnoho skutečností: například postupy, které

využívají požadavků ekonomického růstu k ospravedlnění velmi nerovné distribuce bohatství a příjmu, nebo způsob, jímž nás právě tyto požadavky vedou k tomu, že ztrácíme veškerý cit pro potřeby – dokonce až na hranici možné katastrofy. Můžeme také uvažovat o tom, jakým způsobem je velká část našeho společenského rozvrhování – v zásadních oblastech, jakou je např. ohodnocování rizika – ovládána různými analýzami „nákladů a výnosů“, které zahrnují směšné propočty, při nichž je lidský život vyvažován penězi.<sup>4</sup>

Primát instrumentálního rozumu je zřetelný rovněž v tom, jaká vážnost a svatozář obklopuje technologii a nutí nás věřit, že bychom měli hledat technologická řešení i tehdy, když je vlastně požadováno něco zcela odlišného. Tuto skutečnost, o níž působivě hovoří Robert Bellah a jeho kolegové ve své nové knize,<sup>5</sup> zakoušíme velmi často v oblasti politiky. Jedná se však také o další oblasti, například o lékařství. Patricia Bennerová v mnoha svých význačných knihách dokazuje, že technologický přístup k lékařství často potlačuje onen druh péče, který se k pacientovi vztahuje jako k celé osobě s jejím vlastním životním příběhem, a nikoli jako k místu technického problému. Společnost a lékaři často podceňují přínos sester, které – na rozdíl od specialistů vybavených vědomostmi vyspělé techniky – většinou poskytují péči, jež vyžaduje citlivý lidský přístup.<sup>6</sup>

Jak jsem již uvedl výše ve spojení s prvním tématem, dominantní postavení technologie je také považováno za jednu z příčin zužování a zplošťování našich životů. Lidé hovoří o ztrátě souznění, hloubky a bohatosti mezilidských vztahů. Téměř před 150 lety pozna-

4/ Absurditu těchto propočtů přibližuje Bellah, R. et al., *The Good Society*. New York, Knopf 1991, s. 114-119.

5/ Bellah, R. et al., *The Good Society*, c.d., kap. 4.

6/ Viz zvláště Benner P./Wrubel J., *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*. Menlo Park, CA. Addison-Wesley 1989.



menal Marx v *Komunistickém manifestu*, že jedním z výsledků kapitalistického rozvoje je, že „vše pevné se mění v páru“. Tvrdí, že pevné, trvajíc a často osobité předměty, které nám v minulosti dobře sloužily, jsou vytlačovány dočasným, chatrným a nahraditelným zbožím, jímž se dnes obklopujeme. Albert Borgman v této souvislosti hovoří o „paradigmatu zařízení“ [„device paradigm“], čímž chce říci, že se stále více vzdáváme „rozmanité účasti“ na našem životním prostředí a místo toho vyžadujeme a dostáváme výrobky určené pro zajištění omezeného užitku. Borgman porovnává nároky na vytápění našich domovů současným ústředním topením s tím, co bylo ke splnění téže funkce nutné v dřívějších dobách, kdy se musela celá rodina podílet na sekání a ukládání dříví a přikládání do kamen či krbu.<sup>7</sup> Hannah Arendtová ve své analýze stále pomíjivějšího charakteru moderních spotřebních předmětů tvrdila, že „skutečnost a spolehlivost lidského světa spočívají v podstatě v tom, že věci, které nás obklopují, jsou trvalejší, než je činnost, jíž byly zhotoveny“.<sup>8</sup> Tato trvalost je však ve světě moderního zboží ohrožena.

Pocit ohrožení narůstá s poznáním, že priorita instrumentality není jen záležitostí nějakého nevědomého směřování, které si osvojujeme na základě podnětů a pokušení doby. Pokud by tomu tak bylo, náš boj by byl sice velmi obtížný, ale existovala by alespoň možnost zdolat tento problém silou přesvědčování. Je však rovněž zřejmé, že nás tímto směrem tlačí mocenské mechanismy společenského života. Obchodník může být tržními podmínkami nucen k tomu, aby se navzdory

---

7/ Borgman, A., *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago, University of Chicago Press 1984, s. 41-42. Když Borgman tvrdí, že původní osvobozující příslib technologie může degenerovat do „obstarání povrchního blaženství“ (s. 39), evokuje zřejmě Nietzscheovu metaforu „posledních lidí“.

8/ Arendtová, H., *The Human Condition*. Garden City, NJ, Doubleday, Anchor Edition 1959, s. 83.

vlastnímu smýšlení rozhodl pro strategii maximalizace, kterou sám pocituje jako destruktivní. Úředník může být i přes svůj osobní postoj svými pracovními směrnici nucen učinit rozhodnutí, o němž ví, že se přičií lidství a zdravému rozumu.

Marx, Weber a další velcí teoretici zkoumali tyto neosobní mechanismy, které Weber označil památným termínem „železná klec“. Někteří lidé se z těchto analýz pokoušejí vyvodit závěr, že jsme tváří v tvář takovýmto silám zcela bezmocní, nebo přinejmenším bezmocní do té doby, dokud zcela neodstraníme institucionální struktury, v jejichž rámci se pohybujeme v průběhu posledních staletí – tj. tržní hospodářství a stát. Tento nárok se však dnes zdá být natolik neuskutečnitelným, že se rovná prohlášení naší bezmocnosti.

K této otázce bych se chtěl později ještě vrátit, ale již teď vyjádřím své přesvědčení, že silné teorie osudovosti jsou těžko srozumitelné a mylné. Množství svobody, které máme k dispozici, se nerovná nule. Je smysluplné uvažovat o tom, co by mělo být našimi cíli a zda by měl instrumentální rozum hrát v našich životech menší roli než doposud. Tyto teorie však mají pravdu v tom, že se nejedná pouze o proměny názorů jedinců, že nejde jen o boj „srdcí a myslí“, i když i ty jsou důležité. Změna v této oblasti bude muset být rovněž institucionální, přestože nikoli tak dalekosáhlá a všezahrnující, jak navrhovali velcí teoretici revoluce.

3. Tím se dostáváme k politické rovině a obávaným důsledkům individualismu a instrumentálního rozumu v politickém životě. Jeden z těchto důsledků, o němž jsem se už zmínil, se týká toho, že instituce a struktury industriálně-technologické společnosti silně omezují naše volby a nutí jak společnosti, tak jednotlivce k tomu, aby přikládali instrumentálnímu rozumu takovou váhu, kterou bychom mu při závažných morálních rozhodnutích nikdy nepřiznali a která se může projevit dokonce jako velmi škodlivá. Výstižným příkladem zde mohou být značné obtíže, které máme i s odvrácením

závažných ohrožení našich životů pohromami životního prostředí, např. řídoucí ozonovou vrstvou. Společnost strukturovanou instrumentálním rozumem lze považovat za nositele značné ztráty jak individuální, tak i skupinové svobody – tyto instrumentální síly totiž nejsou určující pouze pro naše společenská rozhodnutí. Také individuální životní styl může této tendenci těžko vzdorovat. Například celé rozvržení některých moderních měst ztěžuje život bez automobilu, zvláště v místech, kde byla veřejná doprava oslabena ve prospěch osobních automobilů.

Ve hře je však ještě další druh ztráty svobody, které mu byla věnována rovněž značná pozornost – mezi jeho nejvýznamnější analyticky patří Alexis de Tocqueville. Ve společnosti, v níž se z lidí stávají jedinci, kteří jsou „uzavřeni v osamělosti svých vlastních srdcí“, se jen málokdo bude chtít aktivně podílet na vládě lidí sobě samým. Lidé raději zůstanou doma a budou se těšit z uspokojení v soukromém životě, dokud jim bude výkonná moc k tomuto uspokojení nabízet potřebné prostředky a široce jim je distribuovat.

Tato skutečnost přináší hrozbu nové, specificky moderní formy despotismu, kterou Tocqueville označuje jako „mírný“ despotismus. Nejedná se přitom o tyranii strachu a útlaku jako za starých časů. Vláda bude umírněná a paternalistická, může si dokonce zachovat demokratickou podobu s pravidelnými volbami. Ve skutečnosti však bude vše řízeno „nesmírnou protektorskou mocí“,<sup>9</sup> o níž budou moci lidé pramálo rozhodovat. Tocqueville se domnívá, že jedinou obranou proti této moci je výrazná politická kultura, v níž je oceňována participace na různých úrovních činnosti vlády a také v dobrovolných sdruženích. Tato kultura je však ohrožována atomismem do sebe usebraných jedinců. Jakmile participace upadá a s ní spjatá sdružení, která byla jejími hybateli, odumírají, jednotlivý občan je po-

9/ Tocqueville, A. de, *Demokracie v Americe*, c.d., s. 218.

nechán svému osudu tváří v tvář rozsáhlému byrokratickému státu a cítí se oprávněně bezmocný. Tento stav ale takového občana ještě více demotivuje, a tím se začarovaný kruh mírného despotismu uzavírá.

Možná, že se podobné odcizení veřejné sféře a následná ztráta politické kontroly odehrávají v našem vysoce centralizovaném a byrokratickém politickém světě. Mnozí současní myslitelé považují Tocquevillovo dílo za procké.<sup>10</sup> Pokud takové skutečně je, hrozí nám, že ztratíme politickou kontrolu nad našimi osudy, kterou bychom mohli společně sdílet jakožto občané, tedy to, co Tocqueville nazval „politickou svobodou“. V ohrožení je naše občanská důstojnost. Výše zmíněné neosobní mechanismy mohou snižovat stupeň naší společenské svobody, ale ztráta politické svobody by znamenala, že by ani ty možnosti rozhodování, které nám ještě zbývají, už nebyly věcí nás občanů, nýbrž nezodpovědné protektorské moci.

To jsou tedy tři neduhy moderny, o nichž bych rád pojednal v této knize. První se týká znepokojení vyvolaného tím, co bychom mohli nazvat ztrátou smyslu, mizením morálních horizontů. Druhý neduh se týká zastínění účelů tváří v tvář umocněnému instrumentálnímu rozumu. Třetím je ztráta svobody.

Samozřejmě, že by tyto neduhy mohly být předmětem sporu. Výše jsem sice hovořil o znepokojeních, která jsou obecně rozšířená a zmiňovaná vlivnými autory, v žádném případě tu však nepanuje nějaká shoda. I ti, kteří sdílejí určitý druh těchto obav, se energicky přou o to, jak by měly být vyjádřeny. Navíc existují mnozí, kteří by tyto obavy rádi popřeli. Lidé, kteří jsou podle kritiků hluboce ponořeni do „kultury narcismu“, spojují své odpůrce s touhou po dřívější, opresivnější době. Zastánci moderního technologického rozumu považují kritiku primátu instrumentality za reakci-

10/ Viz např. Bellah, R. et al., *Habits of the Heart*. Berkeley, University of California Press 1985.

onáře a tmáře, kteří osnují plány ve snaze zpochybnit svět vědeckých přínosů. Dále jsou tu obhájci čistě negativní svobody, kteří věří, že se hodnota politické svobody přeceňuje a že bychom měli usilovat o společnost, v níž by se spojovalo vědecké řízení s maximální nezávislostí každého jedince. Moderna má nejen své odpůrce, ale také své zastánce.

Zatím nepanuje žádná shoda, a diskuse proto pokračuje. V jejím průběhu se však často dezinterpretuje základní povaha vývoje, který je jednou zatracován, jindy vychvalován. Výsledkem je, že skutečný charakter nezbytných morálních rozhodnutí je zatemňován. Má teze spočívá zejména v poznání, že správná cesta, po níž bychom se měli vydat, není ani cesta výhradních zastánců, ani cesta naprostých odpůrců. Nepokusím se hledat řešení ani v jednoduchém porovnání výhod a nákladů, například individualismu, technologie a byrokratického řízení, neboť povaha moderní kultury je detailnější a komplexnější. Domnívám se, že pravdu sice mají jak zastánci, tak odpůrci, ale že jí nelze dostát pouhým porovnáním výhod a nákladů. Ve vývoji, který popisují, se ve skutečnosti vyskytuje obojí, mnohé hodné obdivu a mnohé znehodnocené a vzbuzující obavy. Porozumět vztahu mezi těmito dvěma póly však znamená pochopit, že předmětem sporu není, s kolika škodlivými důsledky musíme počítat, chceme-li získat pozitivní plody, ale spíše jak dovést tento vývoj na jeho nejslibnější cestu a neskouznout na scestí.

Jelikož zde nemám prostor, který bych potřeboval na pojednání o všech těchto třech tématech v míře, jakou si zaslouží, navrhuji zkrácení. Diskusi zahájím prvním tématem, které se týká nebezpečí individualismu a ztráty smyslu. Tím se budu zabývat nejpodrobněji. Jakmile dospěji k určité představě o tom, jak k tomuto tématu přistoupit, navrhnou podobný přístup k dalším dvěma tématům. Podívejme se teď podrobněji na první bod našeho zájmu, na nějž se bude soustřeďovat převážná část diskuse.

## II. Neartikulovaná diskuse

Naším východiskem může být nedávno vydaná a ve Spojených státech velmi vlivná kniha Allana Blooma *The Closing of the American Mind*. Sama o sobě je pozoruhodným fenoménem: jde o práci akademického politického teoretika o názorové atmosféře mezi dnešními studenty, která se k překvapení samotného autora po několik měsíců držela na seznamu nejprodávanějších knih *New York Times*. Setkala se s velkým ohlasem.

Stanovisko knihy k dnešní studující mládeži je velmi kritické. Hlavním příznakem, který charakterizuje životní názory mladých lidí, je přijetí poněkud povrchního relativismu: každý má své vlastní „hodnoty“, o nichž není možné diskutovat. Jak ale Bloom poznamenává, nejedná se pouze o epistemologické hledisko, o názor na meze možností rozumu, ale také o stanovisko morální: nikdo by neměl zpochybňovat hodnoty druhých. Hodnoty jsou jejich věcí, jejich životní volbou, která by se měla respektovat. Relativismus je tedy částečně založen na principu vzájemného respektu.

Jinak řečeno, tento relativismus je sám odnoží určitého druhu individualismu, jehož principem je asi toto: každý má právo rozvinout svoji vlastní podobu života a opřít se přitom o svůj vlastní cit pro to, co je skutečně důležité nebo hodnotné. Lidé jsou vyzýváni, aby byli sami k sobě upřímní a usilovali o své vlastní sebeuskutečnění. Jeho obsah si však musí každý v poslední instanci určit sám. Nikdo jiný tento obsah určit nemůže, a ani by o to neměl usilovat.

Toto stanovisko je dnes dostatečně známé. Odráží postoj, který bychom mohli nazvat individualismus sebeuskutečnění, který je nyní velice rozšířen a který se

od šedesátých let tohoto století stal v západních společnostech zvláště silným proudem. Tuto skutečnost zkoumají a probírají i další vlivné knihy, např. *The Cultural Contradictions of Capitalism* Daniela Bella, *The Culture of Narcissism a The Minimal Self* Christophera Lasche a *L'ère du vide* Gillese Lipovetského.<sup>11</sup>

V každé z nich je slyšitelný tón znepokojení – ačkoliv Lipovetsky jej možná zdůrazňuje nejméně. Sledují přibližně stejnou argumentaci, již jsem naznačil výše ve spojení s prvním tématem. Zmiňovaný druh individualismu zahrnuje koncentraci na jáství a s ním spjaté vyloučení nebo dokonce neuvědomělé přehlížení závažnějších otázek či záležitostí, které jáství přesahují, ať už se týkají náboženské, politické nebo historické oblasti. Důsledkem je zúžený a zploštěný život.<sup>12</sup> Obava se potom přenáší na třetí oblast, kterou jsem již popsal: uvedení autoři se zabývají možnými neblahými politickými důsledky této proměny.

V mnohém s kritickými poznámkami těchto autorů o současné kultuře souhlasím. Následně objasním, proč je dnes hojně zastávaný relativismus podle mého názoru hlubokým omylem, v určitých ohledech dokonce sebeblamujícím. Je zřejmě pravda, že kultura sebeuskutečnění vedla mnoho lidí ke ztrátě zájmu o záležitosti, které je překračují. Dále se zdá být zjevné, že tato kultura nabývá triviálních a sebeuspokojujících forem. Výsledek mů-

11/ České překlady: Bell, D., *Kulturní rozpory kapitalismu*. Přel. L. Gjurič. Praha, SLON 1999; Lipovetsky, G., *Éra prázdnoty: Úvahy o současném individualismu*. Přel. H. Beguivinová. Praha, Prostor 1998. – Pozn. překl.

12/ Tato myšlenka se objevuje v: Bloom, A., *The Closing of the American Mind*. New York, Simon and Schuster 1987, s. 61. „V důsledku absence knih jsou zúženější a zploštělejší. Jsou zúženější, protože jim schází to nejdůležitější, skutečný základ nesouhlasu se současným stavem a vědomí, že k němu existují alternativy. Jednak se více spokojují s tím, co právě je, a jednak ztrácejí naději, že se toho lze vůbec někdy zbavit ... Jsou zploštělejší, protože bez interpretací různých věcí, bez poezie či imaginativní činnosti, nezrcadlí jejich duše přírodu, ale okolní prostředí.“

že dokonce vyústit v určitý druh absurdity, který vyvěrá ze skutečnosti, že se mezi lidmi, kteří se snaží být sebou samými, vytvářejí jednak nové způsoby komfortního chování a jednak nové formy závislosti dané tím, že se lidé, nejistí svou identitou, obracejí na všelijaké samozvané experty a průvodce, kteří se odívají do hávu vědy nebo nějaké exotické spirituality.

Nicméně v předložených argumentech, které tito autoři prezentují, jsou prvky, jimž bych chtěl odporovat. Nejzřetelnější jsou u Blooma, nejnápadněji snad v jeho tónu opovrhování kulturou, kterou popisuje. Zdá se, že vůbec nerozeznává, že zde působí naléhavý morální ideál, jakkoli je jeho výraz znehodnocený a groteskní. Morální ideál, který stojí v pozadí sebeuskutečnění, je ideálem upřímnosti člověka k sobě samému, ve specificky moderním smyslu tohoto pojmu. Lionel Trilling tento pojem před několika desetiletími brilantně definoval ve vlivné knize, v níž zachytil jeho moderní podobu a odlišil ji od podob dřívějších. Toto určení, které je vyjádřeno v titulu knihy *Sincerity and Authenticity*,<sup>13</sup> budu následovat a užívat termínu „autenticita“ pro označení současného ideálu.

Co myslím morálním ideálem? Myslím jím pojetí možného „lepšího“ či „vyššího“ způsobu života, přičemž „lepší“ a „vyšší“ není definováno ve smyslu našich nahodilých tužeb či potřeb, nýbrž nabízí určité měřítko toho, po čem bychom měli toužit.

Síla termínu, jakým je „narcismus“ (Laschův pojem) nebo „hédonismus“ (Bellovo označení), spočívá v implikaci, že se zde vlastně o žádný morální ideál nejedná, a pokud se tak povrchně přece jen jeví, měl by být spíše považován za zastření sebeuspokojení. Jak říká Bloom, „velká většina studentů, přestože o sobě chce stejně jako každý smýšlet v dobrém, si je vědoma toho, že je zaměstnána svými vlastními kariérami a svými

---

13/ „Upřímnost a autenticita“ - pozn. překl.



osobními vztahy. Používá určitou rétoriku sebeuskutečnění, která tomuto druhu života dává patinu půvabu, přestože vidí, že není ničím neobyčejně vzácným. Obdivovanou vlastností už není heroismus, nýbrž úspěch v boji o přežití.<sup>14</sup> Nepochybuji o tom, že tento popis charakterizuje přinejmenším některé lidi, ne-li mnoho lidí, je však velkým omylem domnívat se, že nám umožňuje pochopit proměnu naší kultury, sílu tohoto morálního ideálu – kterému musíme porozumět, pokud chceme vysvětlit, proč se jedná o pokryteckou „patinu“ sebeuspokojení.

To, čemu zde musíme porozumět, je morální síla skrývající se za pojmy, jakým je sebeuskutečnění. Pokud se je budeme snažit vysvětlit jednoduše jako druh egoismu či morálního laxního postoje, jako sebeuspokojení, které je v protikladu k přísnější, náročnější minulosti, dostaneme se na scestí. Hovořit v této souvislosti o „permisivitě“ se májí účinkem. Morální laxní postoj ovšem existuje a naše doba není jediná, jíž se týká. My však musíme vysvětlit, čím se naše doba odlišuje. Nejedná se pouze o to, že lidé ve jménu svých kariér obětují své citové vztahy a péči o své děti, protože podobný postoj existoval snad vždy. Problémem je, že dnes mnoho lidí cítí, že se od nich tento postoj vyžaduje, že by takto měli jednat a že by jejich život byl jaksi promarněn či nenaplněn, pokud by nešli touto cestou.

V této kritice se tedy ztrácí morální síla ideálu autenticity, který je zde spolu se svými současnými podobami mlčky znevažován. Situace by však nebyla ještě tak zlá, kdybychom se – ve snaze získat záštitu – mohli obrátit na zastánce opačného názoru. Ti nás však zklamou. To, že jejich prosazování autenticity dostává podobu určitého druhu mírného relativismu, právě znamená, že důkladná obrana jakéhokoliv morálního ideálu nepřipadá jaksi v úvahu. Takováto obrana totiž

---

14/ Bloom, A., *The Closing of the American Mind*, c.d., s. 84.

vyžaduje, jak jsem již výše uvedl, aby některé druhy života byly skutečně *vyšší* než jiné – a těchto nároků se kultura tolerance individuálního sebeuskutečnění hrozí. To současně znamená, jak bývá často připomínáno, že toto stanovisko obsahuje cosi protikladného a sebezničujícího, neboť relativismus sám je (přinejmenším částečně) závislý na určitém morálním ideálu. Toto stanovisko je však, nehledě na to, zda je konzistentní či nikoli, běžně přijímáno. Ideál klesá na rovinu axiomu, který sice není nikdy napadán, ale ani objasňován.

Tím, že si lidé, kteří žijí v „kultuře autenticity“, tento ideál osvojují, podporují určitý druh liberalismu, na jehož straně stojí i mnoho jiných lidí. Je jím liberalismus neutrality. Jednou z jeho základních zásad je myšlenka, že by liberální společnost měla být neutrální, pokud jde o otázky, které se týkají konstitutivních vlastností dobrého života. Jelikož dobrý život je to, oč každý jedinec svým vlastním způsobem usiluje, vláda by přestala být nestrannou, a tak rovně uznávající všechny občany, kdyby v této otázce někoho prosazovala.<sup>15</sup> Ačkoli je mnoho autorů tohoto směru vášnivými oponenty mírného relativismu (např. Dworkin a Kymlicka), vyústěním jejich teorie je odsunutí diskusí o dobrém životě na okraj politických rozprav.

Výsledkem je zvláštní neartikulovanost jednoho z konstitutivních ideálů moderní kultury.<sup>16</sup> Jeho oponenti jej znevažují a jeho příznivci o něm nedokážou mluvit vůbec. Celá diskuse přispívá k jeho zatemnění a činí jej neviditelným. To má zhoubné důsledky. Ale dříve než

---

15/ Viz Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995; též, The idea of an overlapping consensus. *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988; Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*. London, Duckworth 1977; též, *A Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press 1985; Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press 1989.

16/ O tomto bodu jsem obšírněji pojednal v: *Sources of the Self*. Cambridge, Harvard University Press 1989, kap. 3.

se jim budu věnovat, bych se rád zmínil o dvou dalších faktorech, které toto mlčení umocňují.

Prvním z nich je hájení morálního subjektivismu v naší kultuře. Mám jím na mysli názor, že morální stanoviska nejsou žádným způsobem založena v rozumu nebo přirozenosti věcí, nýbrž každý z nás je nakonec přijímá pouze proto, že se jimi cítí být přitahován. Z tohoto hlediska nemůže rozum o morálních sporech rozhodovat. Samozřejmě, že můžete někoho upozornit na určité důsledky jeho stanoviska, nad nimiž nepřemýšlel. Tak mohou kritici autenticity ukazovat na možné společenské a politické konsekvence, které plynou z usilování každé osoby o sebeuskutečnění. Jestliže však váš diskusní partner cítí potřebu zastávat své původní stanovisko, nelze už proti němu nic namítnout.

Základy tohoto názoru jsou komplexní a dalece přesahují morální zdůvodnění mírného relativismu, přestože subjektivismus zjevně skýtá tomuto relativismu důležité zázemí. Je pochopitelné, že v současné kultuře autenticity je mnoho lidí se zastáváním tohoto pojetí role (či absence role) rozumu spokojeno. Je ale překvapující, že to platí i o jeho oponentech, kteří jsou tak nuceni zoufat si o to více nad možnostmi reformy současné kultury. Pokud mladí lidé skutečně nemají zájem o záležitosti, které přesahují jáství, co jim potom můžete říci?

Samozřejmě, že existují i kritici, kteří jsou přesvědčeni o tom, že rozum obsahuje měřítko.<sup>17</sup> Domnívají se, že skutečně existuje něco jako přirozenost člověka, jejíž pochopení by ukázalo, že určité způsoby života jsou dobré a jiné špatné, že určité způsoby života jsou vyšší a lepší než jiné. Filosofické kořeny tohoto stanoviska najdeme u Aristotela. Naopak moderní subjektivisté mají tendenci být k Aristotelovi velmi kritič-

---

17/ Viz zejména MacIntyre, A., *After Virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1981; též, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press 1988.

tí a namítat, že jeho „metafyzická biologie“ je zastaralá a dnes naprosto nedůvěryhodná.

Avšak filosofové, kteří uvedeným způsobem smýšlejí, jsou obecně odpůrci ideálu autenticity, který považují za součást pochybené odchylky od kritérií zakořeněných v lidské přirozenosti. Nemají žádný důvod k tomu, aby artikulovali, oč se zde jedná, zatímco ti, kteří tento ideál zastávají, jsou často odrazováni svými subjektivistickými názory.

Třetím faktorem, který zatemňuje význam autenticity jakožto morálního ideálu, je obvyklé traktování sociálněvědního výkladu, které se většinou vyhýbá odkazům na morální ideály a má tendenci uchylvat se k domněle přísnějším a realističtějším datům. Příznaky moderny, o nichž zde hovořím – individualismus a expanze instrumentálního rozumu –, jsou proto často pokládány za vedlejší příznaky společenské změny: za průvodní jev industrializace, větší mobility nebo urbanizace. Přestože jsou zde jistě důležité příčinné vztahy, které je možné vystopovat, analýzy, které je zdůvodňují, často zcela opomíjejí otázku, zda tyto kulturní a názorové změny nějak vyrůstají ze své vlastní vnitřní síly, podobně jako morální ideály. Implicitní odpověď je často negativní.<sup>18</sup>

Pochopitelně, musí být vysvětleny i samy společenské změny, o nichž se předpokládá, že se stanou podhoubím nového názoru, což bude spojeno s určitým odkazem k lidským motivacím, pokud nechceme předpokládat, že celá industrializace nebo rozvoj měst proběhly zcela bez zásahu lidského ducha. Potřebujeme mít představu o tom, co lidi přimělo vydat se usilovně

---

18/ Samozřejmě, že pro určitý vulgární marxismus je negativní odpověď zcela explicitní. Myšlenky jsou produktem ekonomických změn. Avšak velká část nemarxistické sociální vědy implicitně operuje s podobnými premisami. A děje se tak navzdory orientaci některých velkých zakladatelů sociální vědy, např. Webera, kteří uznávali zásadní roli morálních a náboženských myšlenek v dějinách.

jedním směrem, například k většímu uplatňování technologie ve výrobě nebo k větší koncentraci obyvatelstva. Často se však odkazuje na non-morální motivace, tj. na pohnutky, které mohou jedince přimět k jednání, aniž by měly nějaký vztah k jakémukoli morálnímu ideálu, ve smyslu, o němž jsem se zmiňoval výše. Velmi často tedy narážíme na vysvětlení těchto společenských změn, které se opírá o touhu po větším bohatství, větší moci, případně o prostředky přežití nebo ovládnání druhých. Ačkoli všechny tyto faktory mohou být pojaty jako součást morálních ideálů, nemusí tomu tak nutně být – což vede k tomu, že takovéto vysvětlení je považováno za dostatečně „přísné“ a „vědecké“.

Rovněž tam, kde jsou individuální svoboda a rozmach instrumentálního rozumu považovány za ideje, jejichž vnitřní přitažlivost může pomoci objasnit jejich vzestup, je tato přitažlivost často chápána z hlediska non-morálních pojmů. To znamená, že naléhavost těchto idejí není často pojímána z hlediska jejich morální síly, nýbrž je připisována pouze výhodám, jichž se lidem dostává nezávisle na jejich morálních postojích, dokonce nezávisle na tom, zda vůbec nějaký morální postoj mají. Svoboda vám umožňuje dělat to, co chcete, a větší uplatnění instrumentálního rozumu vám dává více toho, co chcete, ať už je to cokoli.<sup>19</sup>

---

19/ Individualismus je ve skutečnosti chápán ve dvou zcela odlišných smyslech. V prvním se jedná o morální ideál, o jehož jedné stránce pojednávám. V druhém smyslu jde o amorální fenomén, o to, co si představujeme pod egoismem. Nárůst individualismu v tomto smyslu je obvykle fenoménem zlomu, v němž po sobě ztráta tradičního horizontu zanechává jako svůj následek jen anomii, kde se každý stará sám o sebe – např. v některých demoralizovaných, zločinem zmítaných slumech tvořených nově urbanizovanými rolníky ve třetím světě (nebo v Manchesteru devatenáctého století). Pochopitelně, že je zhoubné zaměňovat tyto dva druhy individualismu, které mají naprosto odlišné příčiny a následky. Z tohoto důvodu Tocqueville pečlivě odlišoval „individualismus“ od „egoismu“.

Výsledkem všech těchto skutečností je větší zamlžení morálního ideálu autenticity. Kritici současné kultury mají tendenci tento ideál snižovat, nebo si jej dokonce plést s non-morálním přáním moci jednat podle vlastní libosti bez vnějšího zasahování. Obránci této kultury jsou zase svým vlastním postojem vtěsnáni do neartikulaného stanoviska. Všeobecný vliv subjektivismu ve světě současné filosofie a moc neutrálního liberalismu zesilují pocit, že se o těchto otázkách nemůže a ani by se nemělo mluvit. Vrcholem všeho je, že se nám sociální vědy snaží namluvit, že pro porozumění takovému fenoménu, jakým je současná kultura autenticity, bychom se ve svém výkladu neměli přiklánět k něčemu takovému, jako jsou morální ideály, ale měli bychom o všem uvažovat, řekněme, z hlediska současných změn ve výrobních způsobech<sup>20</sup> nebo nových vzorů konzumního chování dospívajících či zabezpečení blahobytu.

Záleží na tom vůbec? Myslím, že velice. Předmětem kritiků současné kultury jsou mnohdy znehodnocené a odchylné formy tohoto ideálu. To znamená, že z něj skutečně vycházejí a jejich přímluvci se na něj odvolávají, ale ve skutečnosti nepředstavují jeho autentické (!) uskutečnění. Vhodným příkladem je mírný relativismus. Bloom se domnívá, že má určitý morální základ: „...relativita pravdy není teoretickým poznáním, ale morálním postulátem, podmínkou svobodné společnosti, nebo tak to alespoň (studenti) vidí.“<sup>21</sup> Ve skutečnosti však, což bych rád podotkl, takový relativismus karikuje a případně zrazuje toto morální poznání. Dalek toho, aby poskytoval nějaký důvod k odmítnutí morálního ideálu autenticity, měl by být zavržen právě ve jménu tohoto ideálu. To je přinejmenším můj názor.

Podobný argument lze adresovat oněm odkazům na ideál autenticity, které mají ospravedlnit, že se má pře-

20/ Viz Harvey, D., *Condition of Post-modernity*. Oxford, Blackwell 1989.

21/ Bloom, A., *The Closing of the American Mind*, c.d., s. 25.

hlížet vše, co překračuje jáství: odmítání naší minulosti jako nepodstatné skutečnosti, popírání požadavků občanství nebo respektování solidarity či potřeb přírodního prostředí. Pokud je obhajování instrumentálního pojetí mezilidských vztahů za účelem individuálního sebeuskutečnění prováděno ve jménu autenticity, mělo by být rovněž považováno za sebezesměšňující karikaturu. Prohlášení schopnosti volby jako takové za dobro, které je třeba maximalizovat, je sice produktem tohoto ideálu, ale takovým, který je znehodnocený.

Pokud se tedy ukáže, že jsou takováto tvrzení pravdivá, pak na nich záleží natolik, že je třeba o nich hovořit. Proto *máme* odůvodněnou potřebu oslovit lidi, kteří tyto odchýlené životní formy uvádějí v praxi. Snad zaslechnou některé z našich názorů, a tak své životy ovlivní. Artikulovanost zde má morální smysl: nejenže koriguje eventuální špatné názory, ale také činí sílu ideálu, jímž už lidé žijí, hmatatelnější a životnější, čímž je povzbuzuje k tomu, aby byl jejich život plnější a integrálnější.

Stanovisko, které zde předkládám, se liší jak od pozice zastánců, tak od pozice odpůrců současné kultury. Na rozdíl od zastánců se nedomnívám, že je v této kultuře všechno tak, jak by mělo být. Zde souhlasím s odpůrci. Avšak na rozdíl od nich si myslím, že autenticita by měla být brána vážně jakožto morální ideál. Odlišuji se také od různých středních pozic, podle nichž v této kultuře existují některé dobré věci (např. větší svoboda jednotlivce), za něž se však platí určitými nebezpečími (např. oslabováním významu občanství), takže nejlepší taktikou je najít ideální stanovisko kompromisu mezi výhodami a ztrátami.

Pozice, kterou zde zastávám, je spíše obrazem ideálu, který je sice v současné době degradován, přesto je však sám o sobě velmi hodnotný a podle mého názoru lidmi žijícími v moderní době neodmítnutelný. Nepotřebujeme ani zásadní zatracování, ani nekritickou chválu, ani pečlivě vyvážený kompromis. Potřebujeme spíše ná-

pravu, jejímž prostřednictvím nám tento ideál může pomoci revidovat naše jednání.

V souladu s tím musíme být přesvědčeni o třech skutečnostech, jež jsou všechny kontroverzní: 1) že autenticita je platný ideál, 2) že lze rozumně zdůvodňovat ideály a shodu jednání s těmito ideály, 3) že tyto argumenty mohou mít vliv. První přesvědčení je namířeno proti hlavnímu směru kritiky kultury autenticity, druhé zahrnuje odmítnutí subjektivismu a třetí je neslučitelné s oněmi názory na modernu, podle nichž jsme „systémem“ uvězněni v moderní kultuře, ať už je tento systém definován jako kapitalismus, industriální společnost nebo byrokracie. Doufám, že některá z těchto přesvědčení v následujícím výkladu přijatelným způsobem objasním. Nejprve bych chtěl hovořit o ideálu samém.



### III. Zdroje authenticity

Etika authenticity je cosi relativně nového a charakteristického pro moderní kulturu. Zrozena na konci osmnáctého století, staví na ranějších formách individualismu, jakým je Descartem prosazovaná nezaujatá racionalita, která požaduje, aby za sebe každý člověk zodpovědně uvažoval, nebo jakým je Lockův politický individualismus, který se snaží dát osobě a její vůli přednost před společenskými závazky. Autenticita je však rovněž v určitých ohledech s těmito ranějšími formami v konfliktu. Je dítětem romantického období, které bylo kritické vůči nezaujaté racionalitě a atomismu, jenž neuznával pouta pospolitosti.

Jedním ze způsobů, jak popsat její vývoj, je uchopit její počátek v ideji osmnáctého století, podle níž jsou lidské bytosti obdařeny morálním smyslem, intuitivním citem pro to, co je správné a co špatné. Původním záměrem tohoto učení bylo vzdorovat konkurenčnímu názoru, který poznání správného a špatného ztotožňoval s kalkulací následků, zvláště těch, které se týkají boží odměny a trestu. Hlavní idea spočívala v tom, že porozumění správnému a špatnému není záležitostí suché kalkulace, nýbrž zakotvení v našich citech. Morálka má v určitém smyslu vnitřní hlas.<sup>22</sup>

Idea authenticity se rozvíjí eliminací morálního akcentu v této myšlence. V počátečním stanovisku hrál vnitřní hlas důležitou roli, protože nám říkal, jaké jednání je

---

22/ Vývoj tohoto učení, který byl započat prací Francise Hutchesona, odkazuje na texty lorda Shaftesburyho a jeho nepřátelský vztah k Lockově teorii, jak jsem o tom obsírněji pojednal v *Sources of the Self*, c.d., kap. 15.

správné. Být ve spojení s našimi city je zde podstatným faktorem, prostředkem k cíli, jímž je správné jednání. K tomu, co nazývám eliminací morálního akcentu, dochází tehdy, když spojení s našimi city získává nezávislý a zásadní morální význam. Toto spojení se stává něčím, co musíme získat, abychom byli opravdovými a plnohodnotnými lidskými bytostmi.

Abychom mohli definovat, co je na tomto stanovisku nové, musíme je nejprve porovnat s dřívějšími morálními hledisky, podle nichž bylo spojení s určitým zdrojem – řekněme s Bohem nebo s Idejí dobra – pokládáno za podstatný předpoklad plnohodnotného bytí. Teprve později se zdroj, s nímž se musíme spojit, usadí hluboko v nás. Tato skutečnost je součástí velkého subjektivního obratu moderní kultury, nové formy zvnitřnění, jehož prostřednictvím o sobě začínáme uvažovat jako o bytostech s vnitřní hloubkou. Za prvé, tato idea, podle níž je zdroj v našem nitru, nevylučuje náš vztah k Bohu či Idejím, který může být naopak považován za naši vlastní cestu k nim. V jistém smyslu může být chápána jen jako pokračování a posílení vývoje započatého svatým Augustinem, podle něhož je cestou k Bohu naše vlastní reflexivní uvědomění si sebe samých.

První podoby tohoto nového stanoviska byly teistické či přinejmenším panteistické. Ze všech filosofických autorů, kteří přispěli k této změně, to názorně dokládá nejvýznamnější z nich, Jean-Jacques Rousseau. Domnívám se, že není významný proto, že tuto změnu započal, spíše bych řekl, že se setkal s velkým ohlasem do určité míry proto, že artikuloval to, co se již odehrávalo v kultuře. Rousseau často otvírá otázku morálky jako otázku našeho následování hlasu přírody v nás samých. Tento hlas je většinou přehlušen vášněmi, které jsou vyvolávány naší závislostí na druhých, zejména „amour propre“<sup>23</sup> nebo pýchou. K morální spáse dospě-

---

23/ „Sebeláska“ – pozn. překl.

jeme obnovením autentického morálního spojení se sebou samými. Rousseau dokonce dává tomuto intimnímu spojení jedince se sebou samým, které je fundamentálnější než jakékoli jiné morální stanovisko a které je zdrojem radosti a spokojenosti, jméno: „le sentiment de l'existence“.<sup>24</sup>

S tím souvisí i další myšlenka, kterou nejvýstižněji artikuloval rovněž Rousseau a kterou bych rád označil jako sebeurčující svobodu [self-determining freedom]. Tato idea říká, že jsem svobodný, jestliže o tom, co se mě týká, rozhoduji svébytně a nejsem přitom formován vnějšími vlivy. Tato idea je standardem svobody, který zřetelně překračuje tzv. negativní svobodu, podle níž jsem svobodný, mohu-li naplňovat svoji vůli bez zásahů druhých, což je slučitelné s tím, že jsem formován a ovlivňován společností a jejími zákony konformity. Sebeurčující svoboda vyžaduje, abych se zbavil všech těchto externích břemen a rozhodoval o sobě sám.)

---

24/ „Pocit existence“ – pozn. překl. „Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme.“ Rousseau, J. J., *Les Rêveries du Promeneur Solitaire, Ve Promenade*. In: *Oeuvre Completes*, Vol. 1. Paris, Gallimard 1959, s. 1047. „Pocit bytí, zbavený jakéhokoli jiného hnutí, je sám o sobě vzácným pocitem uspokojení a míru, jenž sám o sobě by stačil k tomu, aby učinil toto bytí drahým a sladkým tomu, kdo dovede oddálit od sebe všechny smyslové a pozemské dojmy, jež neustále k nám přicházejí, aby nás od něho odváděly a kalily zde na Zemi jeho slast. Ale většina lidí, zmitaných ustavičnými vášněmi, zná málo tento stav, a protože jej zakušila jen nedokonale na několik málo okamžiků, chová o něm jen nejasnou a zmatenou představu, a necítí proto jeho kouzlo.“ Rousseau, J. J., *Dumy samotářského chodce*. Přel. K. Šafář. Praha, Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1962, s. 92-93.

Tuto představu zde nezmiňuji proto, že by byla nezbytným předpokladem autenticity. Je zjevné, že jde o dva odlišné ideály, které se však rozvíjely společně – někdy v pracích týchž autorů – v komplexním vztahu, někdy konfliktně, někdy v pevném spojení. Výsledkem je, že jsou často zaměňovány, což je podle mého názoru jednou z příčin znehodnocených forem autenticity. K tomu se však vrátím později.

Idea sebeurčující svobody měla v našem politickém životě velký vliv. V Rousseauově díle získává politickou podobu v pojmu státu založeného na obecné vůli a vázaného společenskou smlouvou, který právě proto, že je formou naší společné svobody, nemůže strpět naprosto žádnou opozici, která vystupuje ve jménu svobody. Tato myšlenka je jedním z intelektuálních zdrojů moderního totalitarismu, řekněme, od jakobínů. Tento pojem svobody byl sice Kantem reinterpretován v čistě morálních pojmech jako autonomie, později se však do politické sféry vrací v silnější podobě s Hegelem a Marxem.

Vraťme se však k ideálu autenticity, který nabývá na zásadní důležitosti teprve na základě porousseauovského vývoje, podle mého názoru spojeného s Herderem – myslitelem, který opět není vlastním původcem tohoto ideálu, ale z autorů, kteří jej svého času artikulovali, vyniká nejvíce. Herder přišel s myšlenkou, že každý z nás má originální způsob, jak být člověkem. Každá osoba má podle Herdera své vlastní „měřítko“.<sup>25</sup> Tato myšlenka jako nový fenomén velmi hluboce zakořenila v moderním vědomí. Před koncem osmnáctého století nepřišlo nikomu na mysl, že by rozdílům mezi lidmi

---

25/ „Jeder Mensch hat ein eigenes Mass, gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander.“ „Každý člověk má svou vlastní míru, takřka vlastní naladění všech svých smyslových pocitů.“ Herder, J. G., *Ideen*, vii.I. In: B. Suphan (ed.), *Herders Sämtliche Werke*, Vol. XIII. Berlin, Weidmann 1877-1913, s. 291.

příslušel nějaký morální význam. Existuje však určitý způsob, jak být člověkem, který je *mým* způsobem. Jsem vyzýván k tomu, abych žil svůj život právě tímto způsobem, a nikoli abych imitoval někoho jiného. Tím však získává na váze věrnost sobě samému. Pokud nejsem takto věrný, mímím se cílem svého života, uniká mi, co *pro mě* znamená být člověkem.

Toto je mocný morální ideál, jak nám ho dochovala tradice. Příkládá zásadní morální význam takovému spojení mne se mnou samým, s mojí vlastní vnitřní přirozeností, které je ohroženo ztrátou. Mohu ztratit schopnost naslouchat vnitřnímu hlasu nejen z důvodu tlaků k vnějšímu přizpůsobení, ale rovněž z důvodu instrumentálního postoje k sobě samému. Důležitost tohoto spojení se svým jástvím se navíc zvyšuje zavedením principu originality: každý z našich hlasů říká něco osobitého. Nejenže bych neměl svůj život podřítit požadavkům vnější konformity, nýbrž nejsem ani schopen najít svůj životní model vně sebe samého. Mohu jej nalézt pouze ve svém nitru.

Být věrný sobě samému znamená být věrný své vlastní originalitě, což je něco, co mohu artikulovat a objevit jen já sám. Tímto artikulováním definuji také sám sebe. Uvědomuji si možnost, která náleží pouze mně. V tom spočívá základ porozumění modernímu ideálu autenticity a cílům sebeuskutečnění a seberealizace, v jejichž smyslu je ideál obvykle formulován. Jedná se o základ, který dává morální sílu kultuře autenticity, včetně jejich nejupadlejších, nejabsurdnějších a nejtrivializovanějších podob. Je tím, co dává smysl představě „vlastní úlohy“, které by se člověk chtěl věnovat, nebo „vlastního uskutečnění“, které by chtěl najít.

## IV. Neodstranitelné horizonty

Do této chvíle jsem stihl jen velmi zběžně načrtnout prameny autenticity, o nichž budu muset později pojednat detailněji. Prozatím ale tento náčrt dostatečně ukazuje, o čem zde uvažuji. Nyní bych se chtěl věnovat druhé sporné tezi, již jsem uvedl v závěru předchozí kapitoly. Lze vůbec uvést rozumné důvody, abychom mohli něco vytýkat těm, kteří jsou pohrouženi do současné kultury autenticity? Můžete jmenovat rozumné důvody, jestliže se přeme s těmi, kteří jsou zcela ponořeni do mírného relativismu nebo kteří zřejmě nepřijímají žádné vyšší závazky než svůj vlastní vývoj – když tedy mluvíme např. s těmi, kteří jsou zjevně připraveni obětovat lásku, děti a demokratickou solidaritu pro svou kariéru?

Jak vlastně postupujeme, když něco zdůvodňujeme? Zdůvodňování morálních záležitostí je zdůvodňováním, na němž se vždy podílí ještě někdo druhý. Přistupujete k diskusnímu partnerovi a vycházíte ze stanoviska, na němž se nachází nebo z daného rozdílu mezi vámi. Nezačínáte zcela od počátku, jako kdybyste hovořili s někým, kdo neuznává vůbec žádné morální požadavky. S někým, kdo žádné morální požadavky neakceptuje, by nebylo možné diskutovat o správném a špatném, stejně tak jako by nebylo možné diskutovat o empirických záležitostech s někým, kdo odmítá přijmout vnímaný svět kolem nás.<sup>26</sup>

---

26/ Toto stanovisko morálního rozvažování jsem více rozvinul v: *Explanation and Practical Reason*. Wider Working Paper WP72, World Institute for Development Economics Research, Helsinky 1989.

Představme si ale diskusi s lidmi, kteří jsou zakotveni v současné kultuře autenticity. To znamená s těmi, kteří se snaží formovat své životy ve světle tohoto ideálu. Touto informací získáváme sice více než jen pouhá fakta o jejich preferencích, avšak jestliže vyjdeme z ideálu, můžeme se ptát: jaké jsou v lidském životě podmínky uskutečnění takového ideálu? A jaké požadavky tento správně pochopený ideál klade? Prolínají se zde dva typy otázek nebo spíše jeden přechází v druhý. Pokud jde o druhý z nich, pokusíme se lépe definovat, v čem vlastně tento ideál tkví. S ohledem na ten první se budeme snažit objasnit určité obecné vlastnosti lidského života, které podmiňují uskutečnění tohoto, nebo nějakého jiného ideálu.

V následujícím výkladu bych rád vypracoval dvě argumentační linie, které mohou ilustrovat předmět tohoto druhu tázání. Argumentace bude pouze náčrtkem, spíše formou návrhu, jak by mohl vypadat přesvědčivý důkaz. Cílem je poskytnout určitou hodnověrnost mému druhému tvrzení, že o těchto záležitostech můžete rozumně diskutovat, a ukázat tak, že je skutečně prakticky smysluplné pokusit se lépe porozumět, v čem autenticita tkví.

Obecným příznakem lidského života, na nějž bych chtěl upozornit, je jeho elementárně *dialogický* charakter. Plnohodnotnými jednajícími lidskými bytostmi – schopnými porozumět sobě samým, a tedy definovat vlastní identitu – se stáváme tím, že si osvojujeme bohaté výrazové lidské jazyky. Pokud jde o tuto diskusi, chápu „jazyk“ v širokém smyslu pokrývajícím nejen slova, jimiž hovoříme, ale také jiné způsoby vyjadřování, jimiž definujeme sebe samé, včetně „jazyků“ umění, gesta, lásky apod. Do těchto jazyků jsme však zasvěcování komunikací s druhými. Nikdo si neosvojuje jazyky potřebné pro definování sebe samého izolovaně. Jsme do nich uváděni prostřednictvím komunikace s druhými, kteří pro nás něco znamenají, tzn. se „signifikantními druhými“, jak říká George Herbert

Mead.<sup>27</sup> Geneze lidské mysli není v tomto smyslu „monologická“, není tedy něčím, co každý završuje sám, ale je dialogická.

Navíc se nejedná pouze o záležitost *geneze*, která by mohla být později ponechána stranou pozornosti. Není tomu jednoduše tak, že se učíme jazykům v dialogu a pak je můžeme svébytně používat ke splnění svých vlastních záměrů. Toto vysvětlení určitým způsobem popisuje naši situaci v naší kultuře, v níž se od nás očekává, že si v podstatné míře utváříme své vlastní názory, svá stanoviska a postoje k věcem prostřednictvím osamělé reflexe. To se však netýká důležitých otázek, mezi něž patří definice vlastní identity. Tu definujeme vždy v dialogu a někdy v polemice s identitami, které v nás naši signifikantní druzí chtějí uzнат. A i když vyrosteme a někteří z těchto druhých lidí (například rodiče) přestanou v našem životě hrát roli, bude dialog, který s nimi v nitru vedeme, pokračovat po celý náš život.<sup>28</sup>

Signifikantní druzí, kteří se objevují na počátku našich životů, na nás tedy mají trvalý vliv. Mnozí se mnou budou až potud souhlasit, ale přesto budou chtít stále zastávat určitý druh monologického ideálu: je sice pravda, že se nikdy nemůžeme zcela osvobodit od těch, jejichž láska a péče nás na počátku života formovaly, ale přesto bychom se měli ze všech sil snažit určovat sebe samé v nejvyšším možném stupni bez pomoci druhých, dospět – jak nejlépe umíme – k porozumění, a tím získání určité kontroly nad vlivem našich rodičů, a vyhýbat se tomu, abychom upadli do jakýchkoli dalších vztahů závislosti. Vztahy k druhým osobám nepotřebujeme

27/ Mead, G. H., *Mind, Self and Society*. Chicago, Chicago University Press 1934.

28/ Tuto vnitřní dialogičnost zkoumal M. M. Bakhtin a jeho komentátoři. Viz zvláště: Bakhtin, M. M., *Problems of Dostoyevsky's Poetics*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1984; Holquist, M./Clark, K., *Michail Bakhtin*. Cambridge, Harvard University Press 1984; Wertsch, J., *Voices of the Mind*. Cambridge, Harvard University Press 1991.



proto, abychom dospěli k sebeurčení, nýbrž k sebeuskutečnění.

Tato běžně sdílená představa ideálu však podle mého názoru vážně podceňuje místo dialogicity v lidském životě. Pokouší se ji stále co nejvíce omezit na genezi a přitom opomíjí, jak se naše porozumění dobrým stránkám života může změnit tím, že je společně sdílíme s ostatními lidmi, které milujeme, a jak se nám určitá dobra otevírají jen prostřednictvím těchto společných vztahů. Z tohoto důvodu by bylo zapotřebí velkého úsilí a pravděpodobně i mnoha bolestných rozchodů, aby bylo možné zabránit utváření naší identity lidmi, které milujeme. Stanovme si, co myslíme „identitou“. Jde o to, „kdo“ jsme, „odkud pocházíme“. Jako taková je pozadím, na němž získávají smysl naše záliby, přání, názory a aspirace. Pokud jsou mi některé z věcí, kterých si zvláště cením, přístupné pouze ve vztahu k milované osobě, stává se tato osoba niternou součástí mé identity.

Některým lidem mohou tyto vztahy připadat jako omezení, od něhož by se rádi osvobodili. To je cesta, jak lze porozumět podnětu, který se skrývá za životem poustevníka nebo – abychom uvedli příklad bližší naší kultuře – osamělého umělce. Z jiné perspektivy však můžeme také tento způsob života považovat za snahu o určitý druh dialogicity. V případě poustevníka je partnerem v rozmluvě Bůh. V případě osamělého umělce je sama práce adresována budoucím divákům, kteří mají být možná teprve dílem samým vytvořeni. Již sama forma uměleckého díla je svojí povahou *adresná*.<sup>29</sup> Avšak ať už tuto otázku vnímáme jakkoli, utváření a zachovávání naší identity – pokud nedojde k heroickému úniku

---

29/ Co se týče tohoto pojmu „superadresáta“ stojícího mimo naše existující účastníky, viz Bakhtin, M. M., *The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences*. In: C. Emerson/M. Holquist (eds), *Speech Genres and Other Essays*. Austin, University of Texas Press 1986, s. 126.

z normální existence - zůstává po celý náš život dialogické.

Níže bych chtěl ukázat, že tato zásadní skutečnost je uznávána také v rámci stále se rozvíjející kultury autenticity. Nyní bych ale rád uchopil tento dialogický charakter člověka na jedné straně a určité požadavky obsažené v ideálu autenticity na straně druhé a ukázal, že sebestřednější a „narcističtější“ formy projevu současné kultury jsou očividně neadekvátní. Zvláště bych chtěl ukázat, že formy kultury, které prosazují sebeuskutečnění bez ohledu a) na požadavky na naše vazby s druhými nebo b) na jakékoli požadavky vycházející z vyšších zdrojů než lidských tužeb či aspirací, jsou sebedestruktivní, že podlamují podmínky realizace samé autenticity. Tato témata zpracuji v obráceném pořadí, začnu s b), přičemž ve své argumentaci vyjdu z objasnění požadavků autenticity jakožto ideálu.

1. Jakmile pochopíme, co znamená definovat sebe sama a určovat, v čem tkví naše vlastní originalita, poznáme, že musíme v pozadí předpokládat určitý cit pro to, co je smysluplné. Určit sebe sama znamená nalézt, co je na mé odlišnosti od ostatních smysluplné. Mohu být jedinou osobou, která má přesně 3 732 vlasů na hlavě či mít přesně stejnou výšku jako nějaký strom na sibiřské pláni, ale je to relevantní? Teprve když řeknu, že určuji sebe sama svou schopností artikulovat závažné výroky nebo hrát na kladivkový klavír jako nikdo jiný či oživit tradici svých předků, nacházíme se v oblasti uznatelných sebeurčení.

Rozdíl je nasnadě. Hned pochopíme nebo snadno nahledneme, že zatímco posledně jmenované vlastnosti jsou lidsky smysluplné, dříve jmenované vlastnosti nikoli - alespoň bez připojení nějakého zvláštního příběhu. Pokud je číslo 3 732 v nějaké společnosti posvátné, pak okolnost, že mám tento počet vlasů, může mít nějaký smysl. Toho však dosahujeme tím, že jej spojujeme s posvátnem.

Jak jsme viděli výše, ve druhé kapitole, současná kultura autenticity se ubírá k mírnému relativismu. To nahrává obecné domněnce o subjektivismu hodnot: věci samy o sobě nemají žádný smysl, ale přísluší jim proto, že jim ho přisuzují lidé – jako kdyby lidé mohli určovat, co je smysluplné buď rozhodnutím nebo možná nevědomky či bezděčně pouze pocitem. To je bláhové. Nemohu se jen tak rozhodnout, že nejsmysluplnějším jednáním bude kroucení mými prsty ve vlažném blátě. Toto tvrzení není srozumitelné (podobně jako v případě výše zmíněných 3 732 vlasů), jestliže se k němu nepřidá zvláštní vysvětlení. Nevěděl bych, jak porozumět někomu, kdo údajně *cítí*, že tomu tak je. Co by tím někdo, kdo to tvrdí, mohl *mínit*?

Jestliže však tvrzení dává smysl pouze s vysvětlením (možná, že bláto je součástí světového ducha, s nímž se spojují prostřednictvím svých prstů), je možné je kritizovat. Jak si tedy poradit s případem, kdy je vysvětlení špatné, není rozvíjeno nebo kdy může být nahrazeno lepším objasněním? Dostatečným důvodem uznání vašeho stanoviska nemůže být nikdy to, že máte určitý pocit, protože váš pocit nemůže *určovat*, co je smysluplné. Mírný relativismus je sebedestruktivní.

Věci získávají na významu na pozadí srozumitelnosti. Nazvěme toto pozadí horizontem. Z toho vyplývá, že jednou z věcí, které se nemůžeme dopustit, jestliže chceme dospět ke smysluplnému sebeurčení, je potlačit či popřít horizonty, které jsou pro nás pramenem smyslu věcí. Jednalo by se o jeden z oněch sebedestruktivních kroků, které se v naší subjektivisticky orientované civilizaci často dělají. Při zdůrazňování legitimacy volby mezi určitými alternativami dochází mnohdy k tomu, že alternativám bereme význam. Existuje například určitý diskurs ospravedlnění nestandardních sexuálních orientací. Lidé chtějí dokázat, že heterosexuální monogamie není jedinou cestou, jak dosáhnout sexuálního naplnění, že ti, kteří inklinují např. k homosexuálním vztahům, by neměli mít pocit, že se vydali méně hod-

notnou, méně cennější cestou. To dobře zapadá do moderního pojetí autenticity s její myšlenkou difference, originality a přijetí diverzity. K těmto vzbám se ještě vyjádřím později. Ať už ale tuto skutečnost vysvětlíme jakkoli, zůstane zřejmé, že rétorika „difference“ a „diverzity“ (i „multikulturalismu“) je pro současnou kulturu autenticity klíčová.

Tento způsob zdůvodnění se však v některých svých formách stává přitakáním volbě jako takové. Všechny alternativy jsou stejně hodnotné, protože jsou zvoleny svobodně, je to volba, která jim propůjčuje hodnotu. Projevuje se zde subjektivistický princip, který spočívá v základech mírného relativismu. Ten však implicitně popírá existenci předem daného horizontu smyslu, díky němuž jsou některé věci hodnotné, jiné méně a další nemají žádnou hodnotu – a to před každou volbou. Pak ale výběr sexuální orientace ztrácí jakýkoli zvláštní smysl. Pohybuje se na stejné rovině s jakýmikoli dalšími preferencemi, např. s preferováním vyšších či menších sexuálních partnerů, případně blondýn či brunet. Nikoho by ani nenapadlo vynášet o těchto preferencích diskriminující soudy, jelikož žádné z nich nejsou důležité. Záleží skutečně pouze na tom, jak je pocítujete. Jakmile začneme sexuální orientaci přizpůsobovat těmto preferencím – což se děje, když někdo činí z volby zásadní ospravedlňující zdůvodnění –, původní cíl, kterým bylo prosazení *rovnocennosti* této orientace, je poněkud zmařen. Takto prosazovaná difference pak *ztrácí jakýkoli smysl*.

Chceme-li potvrdit hodnotu homosexuální orientace, musíme postupovat jinak, mohli bychom říci více empiricky, přičemž bychom měli vzít v úvahu, jaká je skutečná zkušenost a skutečný život homosexuálů a heterosexuálů. Jako důvod nelze a priori uvádět, že vše, co zvolíme, je správné.

Prosazení hodnoty je v tomto případě poznamenáno další vůdčí ideou, o níž jsem výše řekl, že je značně provázána s autenticitou. Je jí idea sebeurčující svobo-

dy, která nese částečnou odpovědnost za to, že se otázka volby stala klíčovým argumentem, a rovněž za tendenci k mírnému relativismu. K tomuto tématu se ale vrátím později, až budu hovořit o tom, jak se cíl autenticity začíná znehodnocovat.

Prozatím si odnášíme obecné ponaučení, že autenticita nemůže být obhajována takovými způsoby, které ruší horizonty smyslu. Dokonce i pocit, že smysl mého života pochází z toho, že byl zvolen – tedy případ, že autenticita je skutečně založena na sebeurčující svobodě –, tkví v poznání, že formování mého života obsahuje *nezávisle na mé vůli* něco ušlechtilého a smělého, a proto smysluplného. Existuje zde obraz povahového rysu lidských bytostí s jejich různými stanovisky mezi touto alternativou sebevytváření a snadnějšími životními způsoby napodobování, následování proudu, konformity s masami atd. – a tento obraz je považován za něco pravdivého, za něco, o čem se nerozhoduje, nýbrž co se odhaluje. Horizont je něco daného.

Kromě toho ale platí: tento minimální stupeň danosti, který činí volbu významnou, nepostačuje jako horizont, jak jsme viděli na příkladu sexuální orientace. Jak tvrdí John Stuart Mill ve své práci *O svobodě*,<sup>30</sup> může být důležité, že si svůj život sám volím, avšak dokud nejsou některé alternativy smyslupnější než jiné, zůstává samotná myšlenka vlastní volby triviální, a tak i nekoherentní. Vlastní volba jakožto ideál dává smysl pouze proto, že některé *otázky* jsou smyslupnější než jiné. Nemohu tvrdit, že o sobě rozhoduji, a užívat přitom celý nietzschovský slovník sebevytváření jen proto, že jsem si k obědu vybral steak s hranolky místo kuřete. Není na *mně*, abych určoval, které otázky jsou smysluplné. Pokud by tomu tak bylo, smysl by neměly vůbec

---

30/ „Je-li kdo nadán zdravým rozumem a zkušeností, jest způsob, jakým si zařídil život po svém, nejlepším, a to ne proto, že by byl nejlepší vůbec, nýbrž poněvadž jest jeho vlastní.“ Mill, J. S., *O svobodě*, II. díl. Přel. K. Radil. Praha, vydal J. Otto 1920, s. 24.

žádné otázky. Pak by však také nebylo možné vysoce si cenit ideálu vlastní volby jako ideálu morálního.

Ideál vlastní volby tedy předpokládá, že kromě ní existují i další otázky, které se týkají smyslu. Sám o sobě by byl ideál neudržitelný, jelikož vyžaduje horizont důležitých otázek, který pomáhá definovat, z jakých hledisek je sebeutváření smysluplné. V návaznosti na Nietzscheho lze říci, že bych byl skutečně velkým filosofem, kdyby se mi podařilo přetvořit stupnici hodnot. To by ale vyžadovalo redefinici hodnot, které se týkají důležitých otázek, a nikoli úpravu menu u McDonalda nebo módního oblečení pro příští rok.

Člověk, který v životě hledá smysl a snaží se smysluplně určit sám sebe, se musí ocitat v horizontu důležitých otázek. To je sebedestruktivní pro takové formy současné kultury, které se soustřeďují na sebeuskutečnění v opozici vůči požadavkům společnosti či přírody a vylučují dějiny a vazby solidarity. Tyto sebestředné „narcistické“ formy jsou skutečně plytké a trivializované, jsou „zploštělé a zúžené“, jak říká Bloom. Důvodem však není jejich příslušnost ke kultuře autenticity, ale spíše jejich střet s jejími požadavky. Vyloučit požadavky překračující jáství vlastně znamená potlačit podmínky významu, a uvolnit tak prostor trivializaci. V rozsahu, v němž zde lidé hledají morální ideál, vede toto sebeuzavření k sebeomezování, neboť ničí předpoklad, za něhož může být ideál uskutečněn.

Jinak řečeno, svoji identitu mohu určit jen na pozadí věcí, na nichž záleží. Ale uzávorkovat historii, přírodu, společnost, požadavky solidarity a vůbec všechno kromě toho, co nacházím v sobě, by znamenalo vyloučit vše, na čem by mohlo záležet. Jen pokud žiji ve světě, v němž na historii, požadavcích přírody, potřebách mých bližních, povinnostech občanství, výzvě Boha, nebo něčem podobném rozhodně záleží, mohu si určit identitu, která není triviální. Autenticita není nepřitelem požadavků, které vycházejí z oblasti mimo jáství, naopak takové požadavky předpokládá.

Je-li tomu ale tak, máme argument, jímž můžete oslovit ty, kteří uvázli v trivializovanějších modech kultury autenticity. Rozum není bezmocný. Samozřejmě, že jsme se nedostali příliš daleko, jen jsme si ukázali, že *některé* otázky transcendující jáství jsou nepostradatelné {srov. s výše zmíněným bodem b)}. Neukázali jsme ale, že existuje *jedna* určitá otázka, která musí být brána vážně. Dosavadní argumentace je pouze náčrtkem a já doufám, že ji v následujících kapitolách (alespoň trochu) rozvedu. Nyní bych se ale rád věnoval jiné otázce, tedy bodu a), a zabýval se tím, zda nějaká forma uskutečnění, která popírá naše vazby k druhým, obsahuje sebědestruktivní prvek.

## V. Potřeba uznání

2. Další rozšířený druh kritiky současné kultury autenticity jí vytýká, že vybízí k čistě osobnímu porozumění sebeuskutečnění, čímž propůjčuje různým sdružením a pospolitostem, do nichž jedinec vstupuje, čistě instrumentální význam. Vyjdeme-li ze širší společenské roviny, je tento postoj v protikladu ke každé silné vazbě na pospolitost. Zvláště politické občanství se svým smyslem pro povinnost a loajalitu vůči politickému společenství je tím stále více marginalizováno.<sup>31</sup> Vyjdeme-li z intimnější roviny, napomáhá to takovému pojetí lidských vztahů, podle něhož by měly sloužit osobnímu uskutečnění. Vztah je vzhledem k sebeuskutečnění partnerů druhořadý. Z tohoto hlediska nemají bezpodmínečné vazby, které jsou pokládány za celoživotní, příliš velký význam. Pokud vztah slouží svému účelu, může trvat až do smrti, ale neexistuje žádné určení, které by a priori deklarovalo, že tomu tak má být.

Tato filosofie byla artikulována v populární knize z poloviny sedmdesátých let: „Když se chystáš na cestu na půl života, nemůžeš si s sebou vzít všechno. Odjíždíš pryč. Pryč od institucionálních požadavků a záležitostí ostatních lidí. Pryč od vnějších hodnocení a pověření. Opouštíš své role a vydáváš se k sobě samému. Kdybych mohl dát každému dárek na začátek této cesty, byl by to stan. Stan pro experimentování se stanovisky.<sup>32</sup> Dar přenosných kořenů. ... Každému z nás se

31/ Tato myšlenka je důrazně formulována v: Bellah, R. et al., *Habits of the Heart*, c.d.

32/ V anglickém originálu se jedná o slovní hříčku „a tent for tentativeness“ - pozn. překl.



nabízí příležitost vynořit se jako znovuzrozený, *autenticky* jedinečný, s rozšířenou schopností milovat sám sebe a obejmout ostatní. ... Radost z nalezení sebe sama je vždy dostupná. I když lidé, které milujeme, vstupují do našich životů a vytrácejí se z nich, schopnost milovat zůstává“.<sup>33</sup>

Autenticita se tady zdá být opět definována způsobem, který se soustřeďuje na jáství, jež nás oddaluje od našich vztahů k druhým. Toho se ujímají kritici, které jsem citoval výše. Lze k tomu vůbec něco rozumného dodat?

Předtím, než naznačím další směr argumentace, pokládám za důležité upozornit na to, že ideál autenticity ztělesňuje určité představy o společnosti nebo přinejmenším o tom, jak by lidé měli společně žít. Autenticita je aspektem moderního individualismu, přičemž příznakem všech podob individualismu je, že nejen zdůrazňují svobodu jedince, ale také navrhují modely společnosti. To nám však unikne, pokud budeme zaměňovat dva velmi odlišné významy individualismu, jež jsem rozlišil výše. Individualismus anomie a rozpadu se pochopitelně neslučuje s žádnou sociální etikou, ale individualismus jakožto morální princip či ideál musí nabídnout určitý názor na to, jak by měl jedinec s ostatními žít.

Velké individualistické filosofie přicházely rovněž s modely společnosti. Lockovský individualismus nám poskytl teorii společenské smlouvy. Pozdější formy byly spojeny s představami suverenity lidu. Se současnou kulturou sebeuskutečnění jsou zcela zřejmě spjaty dva druhy společenské existence. První je založen na myšlence všeobecných práv: každý by měl mít právo a schopnost být sám sebou. Tato myšlenka je základem mírného relativismu jakožto morálního principu: nikdo nemá právo kritizovat hodnoty druhého. To je důvod, proč se autoři sycení touto kulturou přiklánějí ke kon-

33/ Sheehy, G., *Passages: Predictable Crises of Adult Life*. New York, Bantam Books 1976, s. 364, 513 (kurzíva v originále).

cepcím procedurální spravedlnosti, podle nichž mez sebeuskutečnění každého jedince musí být určena zajištěním rovnosti šancí pro sebeuskutečnění druhých osob.<sup>34</sup>

Za druhé, tato kultura klade velký důraz na vztahy v intimní sféře, jmenovitě na citové vztahy. Ty jsou považovány za klíčová místa sebeodhalování a sebeobjevování a za jedny z nejdůležitějších forem sebeuskutečnění. Tento názor odráží tendenci moderní kultury, která přetrvává již po staletí, a těžiště dobrého života spatřuje nikoli v nějaké vyšší sféře, ale v tom, co nazývám „obyčejným životem“, tedy v životě výroby a rodiny, práce a lásky.<sup>35</sup> Současně však ještě reflektuje další skutečnost, která zde hraje důležitou roli, totiž poznání, že naše identita předpokládá uznání ze strany druhých.

Výše jsem popsal způsob, jímž jsou naše identity formovány v dialogu s druhými, v souladu s jejich uznáním našich identit nebo v boji o toto uznání. V jistém smyslu můžeme říci, že se odhalování a artikulace této skutečnosti v její moderní podobě objevily v úzké spojitosti s rozvíjením ideálu autenticity.

Můžeme rozlišit dvě změny, které společně zapříčinily, že se moderní zájem o identitu a uznání stal nevyhnutelným. Prvním je zhroucení společenských hierarchií, které byly základem cti. Termín „čest“ [„honour“] užívám ve smyslu ancien régime, v němž je vnitřně svázán s nerovnostmi. Aby mohla být některým lidem v tomto smyslu propůjčena čest, je nezbytné, aby nenáležela každému. Právě na tento smysl odkazuje Montesquieu ve svém popisu monarchie. Čest je svou podstatou věcí „préférences“.<sup>36</sup> Tento smysl máme na mys-

34/ R. Bellah et al. Všimněte si spojení mezi tímto druhem individualismu a procedurální spravedlností v *Habits of the Heart*, s. 25-26.

35/ O celém tomto obratu moderní kultury jsem obšírněji pojednal v *Sources of the Self*, c.d., zvláště v kap. 13.

36/ „Výsad“ – pozn. překl. „La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions.“ Montesquieu, Ch. L.,

li také tehdy, když hovoříme o vzdání pocty někomu tím, že mu udělíme nějaké veřejné vyznamenání, řekněme Řád Kanady. Tato čest by pochopitelně ztratila svoji hodnotu, kdybychom se zítra rozhodli dát tento řád každému dospělému Kanadanovi.

Proti tomuto pojmu cti stavíme moderní pojem důstojnosti [dignity], který je nyní užíván v univerzalistickém a egalitářském smyslu, kdy hovoříme o vrozené „důstojnosti lidských bytostí“, nebo o občanské důstojnosti. Základní premisou zde je, že důstojnost sdílí každý.<sup>37</sup> Zatímco tento pojem důstojnosti je jako jediný kompatibilní s demokratickou společností, starý pojem cti musel být nevyhnutelně marginalizován. To ale také znamená, že se pro demokratickou kulturu staly podstatnými formy rovného uznání. Například skutečnost, že by všichni měli být osloveni pane, paní či slečno – a nikoli pouze někteří lorde či lady a ostatní jen svým příjmením nebo způsobem, který je ještě více ponižující, tj. svým jménem –, je v některých demokratických společnostech, např. v USA, považována za zásadní. V poslední době se z podobných důvodů označení Mrs a Miss zredukovalo na Ms.<sup>38</sup> Demokracie se stala předzvěstí politiky rovného uznání, která měla v různých časech různé podoby a která se teď dostává do popředí v podobě požadavků na rovný status kultur a rodů [genders].

Důležitost uznání se však modifikuje a posiluje porozuměním identitě, která se objevuje s ideálem autenti-

---

*De l'Esprit des Lois*, Livre III, kap. vii. „Podstatou cti je žádání výsady a rozlišení.“ Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*. Přel. S. Lyer. Praha, V. Lihart 1947, s. 40.

37/ Význam tohoto přechodu od „cti“ k „důstojnosti“ je pozoruhodně probíráán Peterem Bergerem v jeho studii *On the Obsolescence of the Concept of Honour*. In: S. Hauerwas/A. MacIntyre (eds), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1983, s. 172-181.

38/ Mrs = paní, Miss = slečna, Ms = paní, slečna – pozn. překl.

city. I tento proces zčásti souvisí s úpadkem hierarchicky rozčleněné společnosti. To, co bychom dnes nazvali osobní identitou, bylo v těchto dřívějších společnostech z velké části určeno sociálním postavením osoby. Pozadí, které ozřejmuje to, co určitá osoba uznávala za důležité, bylo tedy do značné míry určeno jejím místem ve společnosti a rolí či aktivitou s ním spojenou. Samotný zrod demokratické společnosti však tento stav nezrušil, jelikož se lidé mohou nadále definovat svými sociálními rolemi. Tím, co však skutečně vede k rozhodujícímu oslabení této sociálně odvozené identifikace, je sám ideál autenticity. Jakmile se – například u Herdera – objeví, vyzývá každého k odhalování jeho vlastní svébytné životní cesty. Tato cesta nemůže být už z důvodu definice odvozena sociálně, ale musí být utvářena v nitru člověka.

V povaze věci je, jak jsem se snažil výše objasnit, že nic takového jako monologicky pojaté vnitřní utváření identity neexistuje. Mé odhalování mé vlastní identity neznámá, že ji vypracovávám v izolaci, ale že ji vyjednávám v částečně otevřeném a částečně internalizovaném dialogu s druhými. Z tohoto důvodu vývoj ideálu vnitřně utvářené identity dává uznání nový a zásadní význam. Má vlastní identita bytostně závisí na mých dialogických vztazích k druhým.

Nejedná se o to, že se tato závislost na druhých objevila spolu s věkem autenticity. Někjaká forma závislosti tady byla vždy. Sociálně odvozená identita byla svou vlastní povahou závislá na společnosti, ale v dřívější době uznání nikdy nepředstavovalo problém. Sociální uznání bylo na sociálně odvozenou identitu vázáno proto, že tato identita byla založena na společenských kategoriích, které každý považoval za samozřejmé. Avšak vnitřně odvozená, osobní, původní identita nedisponuje tímto uznáním a priori. Musí je získat prostřednictvím směny, která se nemusí vydařit. Tím, co přichází s moderní dobou, není potřeba uznání, ale podmínky, za nichž může úsilí o uznání selhat. Z tohoto důvodu je

tato potřeba poprvé *poznána*. V premoderní době lidé nemluvili o „identitě“ a „uznání“ snad proto, že by žádné identity (jak tomu dnes říkáme) neměli, nebo že by tyto identity nebyly závislé na uznání, nýbrž proto, že byly tehdy příliš neproblematické na to, aby bylo možné o nich takto uvažovat.

Není překvapující, že některé ze zárodečných myšlenek o občanské důstojnosti a univerzálním uznání, i když nikoli v těchto termínech, můžeme nalézt u Rousseaua, jednoho z původců moderního diskursu *autenticity*. Rousseau je ostrým kritikem hierarchické cti, tedy „*préférences*“. Ve významné pasáži své *Rozpravy o nerovnosti* vyzvedává osudný okamžik, kdy se společnost obrátila k nepoctivosti a nespravedlnosti a kdy lidé začali toužit po preferenční úctě [esteem].<sup>39</sup> V republikánské společnosti, v níž mohou všichni stejnou měrou požívat veřejné pozornosti, vidí naopak zdroj

---

39/ Rousseau popisuje první příznaky. „Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps.“ „Každý se díval na druhé a sám chtěl být obdivován, lidé si cenili veřejné úcty. Kdo nejlépe zpíval nebo tančil, kdo byl nejkrásnější, nejsilnější, nejobratnější nebo nejvýmluvnější, stal se nejváženějším, a to byl první krok k nerovnosti a zároveň k nectnosti.“ Rousseau, J.-J., *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. Přeložila E. Blažková. In: *týž, Rozpravy*. Praha, Svoboda 1989, s. 120-121.

40/ Viz např. pasáž z *Considerations sur le Gouvernement de Pologne*, v níž Rousseau popisuje starověký veřejný festival, jehož se účastní všichni lidé. In: Rousseau, J.-J., *Du Contrat Social*. Paris, Garnier 1962, s. 345. Viz také paralelní pasáž v *Lettre a D'Alembert sur les Spectacles*. *Ibid.*, s. 224-225. Zásadním principem bylo, že by nemělo existovat žádné rozdělení na hrající a diváky, ale že všichni by měli být všemi viděni. „Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut.... donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteur eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, que tous en soient mieux unis.“ „Jaké ale vlastně budou před-

zdravého života.<sup>40</sup> Nicméně nejlivnější rané pojednání o otázce uznání najdeme u Hegela.<sup>41</sup>

Důležitost uznání v té či oné formě je nyní všeobecně rozpoznána. V rovině intimního života jsme si všichni vědomi toho, jak může být identita utvářena či znetvářena v našem kontaktu se signifikantními druhými. Ve společenské rovině se rozvíjí politika rovného uznání. Obě roviny byly formovány mohutným ideálem autenticity, přičemž v kultuře, která se v jeho prostředí vytvořila, hraje uznání podstatnou roli.

V rovině intimního života můžeme vidět, do jaké míry závisí původní identita v dobrém i špatném smyslu na uznání, poskytovaném či odpíraném druhými. Není překvapující, že v kultuře autenticity jsou vztahy mezi lidmi považovány za klíčová místa sebeobjevování a sebepotvrzování. Citové vztahy jsou důležité nejen kvůli obecnému důrazu moderní kultury na naplnění každodenního života. Mají zásadní význam také proto, že jsou zkouškou ohněm vnitřně utvářené identity.

Ve společenské rovině činí porozumění tomu, že jsou identity formovány v otevřeném dialogu, netvarovaném předurčeným sociálním scénářem, politiku rovného uznání významnější a pádnější. V sázce je teď opravdu mnohem více. Rovné uznání není jen vhodnou platformou pro demokratické společnosti. Podle velmi rozšířeného moderního názoru může jeho odepření poškodit ty, kterým se nedostává. Projekce podřízeného nebo ponižujícího obrazu na druhého člověka může, v míře svého zvnitřnění, skutečně vést k narušení či útlaku. Nejen současný feminismus, ale také diskuse o vztazích mezi rasami a o multikulturalismu se opírají o premi-

---

měty těchto představění? Co na nich člověk uvidí? Možno říci, že nic ... dejte diváky na odív; nechejte setkat herce s nimi samými; umožněte, aby se každý viděl a miloval v druhých, aby se všichni lépe sjednotili.“ Přel. O. Vochoč.

41/ Viz Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Praha, ČSAV 1960, kap. 4.

su, že odepření uznání může být formou útlaku. Můžeme pochybovat o tom, zda je tento faktor přeceňován, ale je zřejmé, že porozumění identitě a autenticitě uvedlo do politiky rovného uznání nový rozměr, který nyní disponuje jakýmsi vlastním konceptem autenticity, přinejmenším pokud se jedná o opovržení pramenící z ublížení způsobeného druhými.

Ve světle tohoto porozumění uznání, které se pozvolna utvářelo v průběhu posledních dvou století, můžeme vidět, proč kultura autenticity upřednostňuje dva způsoby soužití, o nichž jsem se zmínil výše: 1) ve společenské rovině je určujícím principem férovost, která pro každého požaduje rovnou šanci, aby mohl rozvíjet svou vlastní identitu, což také zahrnuje – jak to nyní můžeme jasněji pochopit – univerzální uznání odlišnosti v jakékoli její podobě významné pro identitu, ať už se jedná o rod, rasu, kulturu nebo sexuální orientaci; 2) v intimní rovině mají klíčový význam citové vztahy, které formují identitu.

Otázka, jíž jsem zahájil tuto kapitolu, by mohla být možná formulována takto: může být způsob života, který se zaměřuje na jáství v rámci čistě instrumentálního pojetí sdružování lidí, ospravedlněn ve světle ideálu autenticity? Možná, že bychom ji teď mohli reformulovat tím, že se zeptáme, zda tyto upřednostňované způsoby soužití umožňují tento druh vztahy nezatíženého bytí.

1. Ve společenské rovině by se mohlo zdát, že odpovědí je jednoznačné ano. Vše, co uznání difference zřejmě vyžaduje, je, abychom přijali určitý princip procedurální spravedlnosti. Ten po nás nepožaduje, abychom byli neochvějně oddaní občanské republice nebo nějaké jiné formě politického společenství. Jestliže budeme s každým jednat rovně, můžeme „být volní“. Skutečně lze říci, že každé politické společenství, které je založeno na nějakém silném pojetí společného dobra [common good], bude právě na základě této skutečnosti podporovat životy některých lidí (těch, kteří prosazují jeho pojetí společného dobra) více než životy ji-

ných (těch, kteří usilují o jiné formy dobra), a tím popírat rovné uznání. Takovéto stanovisko je, jak jsme již viděli, základní premisou liberalismu neutrality, který má dnes mnoho obhájců.

To je však příliš jednoduché. Připomeneme-li si argument z předchozí kapitoly, uvědomíme si, co vlastně obnáší skutečné uznání difference: uznání rovné hodnoty různých způsobů bytí. Právě toto přiznání rovné hodnoty vyžaduje politika uznání identity. Co však zakládá rovnost hodnoty? Výše jsme viděli, že pouhá skutečnost, že si lidé *volí* různé způsoby bytí, je ještě rovnými nečiní; stejně tak jako skutečnost, že *si uvědomují* svoji nahodile danou příslušnost k různým pohlavím, rasám a kulturám. Pouhý rozdíl jako takový nemůže být základem rovné hodnoty.

Muži a ženy si nejsou rovni proto, že jsou různí, ale proto, že za rozdíly mezi nimi existují určité vlastnosti, společné či komplementární, které jsou hodnotné. Jsou bytostmi schopnými rozumně myslet, milovat, vzpomínat a v dialogu se uznávat. Sejit se v otázce vzájemného uznání difference – tedy uznání rovné hodnoty různých identit – vyžaduje, abychom sdíleli více než jen víru v tento princip. Musíme sdílet také určitá měřítka hodnoty, ve vztahu k nimž se identity ukazují rovnými. Aby nezůstal formální princip rovnosti čímsi prázdným a fiktivním, musí ve vztahu k hodnotám existovat určitý substanciální souhlas. Rovné uznání můžeme sice slovně respektovat, avšak společné pojetí rovnosti budeme zastávat pouze tehdy, shodneme-li se v dalších věcech. Uznávání difference vyžaduje, stejně jako volba sebe sama, horizont smyslu, v tomto případě společně sdílený horizont.

To neznamená, že musíme náležet k nějakému společnému politickému společenství – protože bychom jinak nemohli uznat cizince. Samo o sobě to také nedokládá, že musíme brát vážně politické společenství, k němuž patříme. Přestože je třeba věc objasnit poněkud více, můžeme už vidět, kam argumentace směřuje: otázkou



je, jak rozvoj a ochrana toho, co nás hodnotově spojuje, nabývá na významu – a jedním ze zásadních způsobů, jak toho dosáhnout, je podíl na účasti v politickém životě. Samy požadavky uznání difference nás vedou za pouhou procedurální spravedlnost.

2. Co to znamená pro naše vztahy? Můžeme je vzhledem k našemu uskutečnění považovat za instrumentální, a tím v zásadě za nezávazné? Zde je odpověď snazší. Jistěže ne, pokud mají utvářet také naši identitu. Jestliže silné vztahy objevování sebe sama mají formovat identitu, pak nemohou být v principu nezávazné – ačkoli se ve skutečnosti mohou naneštěstí rozpadnout – a pouze instrumentální. Identity se sice skutečně mění, ale utváříme je vždy jako identitu osoby, která již nějakou dobu žila a v budoucnu celý svůj život završí. Nedefinuji identitu, která platí jen pro „mě samého v roce 1991“, ale snažím se dát smysl svému dosavadnímu životu a na jeho základě také plánovanému životu budoucímu. Vztahy, které určují mou identitu, nemohou být zásadně a předem pokládány za postradatelné a nahraditelné. Jestliže objevování sebe sama dostává podobu takovýchto periodických a v zásadě dočasných vztahů, pak nejde o moji identitu, kterou objevuji, ale o nějaký druh zábavy.

Ve světle ideálu autenticity by se mohlo zdát, že prořazování pouze instrumentálních vztahů představuje způsob jednání, který maří naše vlastní záměry. Představa, že by někdo mohl dospět k sebeuskutečnění touto cestou, se zdá být iluzorní a v něčem shodná s názorem, že by o sobě někdo mohl rozhodovat na základě volby, aniž by uznával nějaký volbu přesahující horizont smyslu.

Právě to však tato moje skutečně pouze náčrtkovitá argumentace naznačuje. Nemohu tvrdit, že jsem zde dospěl k nezvratným závěrům, ale doufám, že jsem alespoň naznačil, že dosah racionální argumentace je mnohem větší, než se často předpokládá, a že tedy toto zkoumání zdrojů identity má nějaký smysl.

## VI. Sklon k subjektivismu

Dosud jsem prezentoval způsob, jak lze nahlížet na tzv. „kulturu narcismu“, na šířící se názor, který přikládá sebeuskutečnění velký životní význam a který zřejmě neuznává mnoho externích morálních požadavků či vážné závazky k ostatním lidem. Pojem sebeuskutečnění v obou ohledech působí jako krajně sebestředný – odtud termín „narcismus“. Tvrdím, že bychom měli mít na zřeteli, že tato kultura zčásti reflektuje etickou aspiraci, tj. ideál autenticity, který však sám o sobě neospravedlňuje své sebestředné formy, jež se v jeho světle jeví spíše jako formy pochybené a trivializované.

Toto pojetí kontrastuje se dvěma dalšími běžnými koncepcemi této kultury, které ji považují: buď a) za skutečně motivovanou ideálem sebeuskutečnění, který je ale pokládán za stejně sebestředný jako praktiky, jež z něj pramení, nebo b) za pouhý výraz sebezahledění a egoismu, tedy za kulturu, která tímto ideálem není vůbec posilována. V praxi mají tato dvě stanoviska sklon přecházet jedno v druhé a splývat, jelikož ideál zastávaný hlediskem a) je natolik nízký a egoistický, že se ve skutečnosti od stanoviska b) nedá téměř odlišit.

Stanovisko a) v podstatě předpokládá, že lidé, kteří zastávají zcela sebestřednou formu sebeuskutečnění, jsou téměř nepřístupní úvahám předchozích dvou kapitol. Buď proto, že jejich aspirace nemají nic společného s ideálem autenticity, jímž se zabývám, nebo proto, že morální názory lidí jsou zcela nezávislé na rozumové argumentaci. Člověk je může pokládat za nepřístupné buď proto, že autenticitu samu považuje za velmi nízký ideál, přesněji řečeno za stěží skrývanou výzvu k sebezahleděnosti, nebo proto, že – nehledě na povahu sou-

časných ideálů – zastává subjektivistické pojetí morálních přesvědčení, v němž vidí jen projekce, na nichž by rozum nemohl nic změnit.

Ať tak či onak, obě stanoviska – tj. stanovisko a) a samozřejmě a fortiori stanovisko b) – nastiňují obraz kultury narcismu, podle něhož tato kultura je sama se sebou zcela spokojena, neboť podle *obou* těchto interpretací odpovídá teorie přesně praxi. Tato kultura je údajně schopna dostat svým vlastním aspiracím, a není proto přístupná argumentům. Podle mého názoru je ale naopak plná vnitřního napětí, neboť realizuje ideál, který není plně pochopen a který, pokud bychom mu správně porozuměli, by zpochybnil mnoho jejích praktik. Lidem, kteří se v životě řídí tímto ideálem a sdílejí naši lidskou situovanost, lze připomenout ony příznaky naší situovanosti, jež poukazují na zpochybnitelnost těchto praktik. Kultura narcismu žije podle ideálu, za nímž systematicky zaostává.

Mám-li ale pravdu, vyžaduje tato skutečnost vysvětlení. Proč tato kultura zaostává za svým ideálem? Čím vysvětlit, že je etika autenticity náchylná k tomu, aby sklouzla k tomuto druhu triviality?

Z určitého hlediska může být pochopitelně motivace pro přijetí sebestřednějších forem dostatečně zřejmá. Naše vazby k ostatním lidem se mohou, stejně tak jako externí morální požadavky, snadno dostat do konfliktu s naším osobním vývojem. Požadavky kariéry mohou být neslučitelné s povinnostmi vůči naší rodině nebo s oddaností nějakému dalekosáhlejšímu záměru či principu. Pokud je člověk schopen tyto vnější překážky opomíjet, život se může zdát snazší. V určitých kontextech, v nichž člověk bojuje za určení křehké a konfliktní identity, se skutečně může zdát zapominání na tyto překážky jedinou cestou, jak přežít.

Morální konflikty tohoto druhu však pravděpodobně existovaly vždy. Je ale zapotřebí vysvětlit relativní bezstarostnost, s níž mohou být dnes tyto vnější překážky odmítány či delegitimizovány. Zatímco si naši předkové

na podobné cestě troufalého jednání přiznávali, že trpí neodbytným pocitem ze špatných skutků, nebo přinejmenším z pohrdání legitimním řádem, mnoho našich současníků zůstává ve svém jednomyslném usilování o rozvoj sebe sama zřejmě bez jakýchkoli výčitek svědomí.

Část vysvětlení spočívá ve společenské sféře. Výše, ve druhé kapitole, jsem se zmínil o interpretacích, které odvozují moderní kulturu ze sociální změny. Přestože se domnívám, že žádné jednoduché, jednostranné vysvětlení není dostatečně pádné, je zřejmé, že sociální změna je v mnohém spjata s podobou moderní kultury. Určité způsoby myšlení a pocíťování mohou skutečně vycházet sociální změně vstříc, jakmile se však tato změna prosadí v masivním měřítku, může zapříčinit, že se tyto způsoby myšlení a pocíťování umocní a stanou se nevyhnutelnými.

To je bezpochyby případ různých forem moderního individualismu. V průběhu sedmnáctého století se individualistické ideje rozvíjely zvláště v myšlení a citění vzdělaných Evropanů. Napomohly, jak se zdá, rozvoji nových politických forem, které zpochybnily staré hierarchie, a nových způsobů ekonomického života, které poskytly větší prostor trhu a podnikatelským aktivitám. Jakmile se ale tyto nové formy vynořily a poskytly určitý rámec pro výchovu, došlo k výraznému posílení individualismu z důvodu jeho zakořenění v každodenní praxi lidí, ve způsobu, jímž si vydělávají na své živobytí a v němž se politicky vztahují k druhým lidem. Individualismus se tak postupně stal jediným představitelným hlediskem, jímž jistě nebyl pro předchozí generace, které ho uváděly v život.

Tento proces postupného prosazování tohoto hlediska může přispět k vysvětlení tendence, jíž se vyznačuje kultura autenticity. Jak jsme již viděli, sebestředné formy vedou na scestí ve dvou ohledech. Jednak mají tendenci stavět do centra procesu uskutečnění jedince a činit tak jeho vazby něčím čistě instrumentálním, ji-

nými slovy, směřují k sociálnímu *atomismu*. Jednak mají sklon vztahovat uskutečnění jen na jáství a popírat či delegitimizovat požadavky, které mají svůj původ mimo naše vlastní přání či aspirace, ať už vycházejí z dějin, tradice, společnosti, přírody či od Boha; jinými slovy, podporují radikální antropocentrismus.

Není obtížné nahlédnout, jak se obě tato stanoviska prosadila v moderních průmyslových společnostech. Od samého počátku patřila k tomuto druhu společnosti mobilita: nejprve se rolníci stěhovali z venkova do měst, později lidé podnikali cesty přes oceány a kontinenty do nových zemí a konečně dnes se stěhují za pracovními příležitostmi z jednoho města do druhého. V určitém smyslu nám byla mobilita vnucena. Stará pouta jsou přervána a bydlení ve městech přitom nabývá nových podob spolu s tím, jak sílí koncentrace obyvatel moderních velkoměst. Tento proces je ze své vlastní povahy mnohem více spjat s neosobními a povrchními kontakty, které nahradily dřívější intenzivnější a bezprostřednější vztahy. Všechny tyto tendence nemohou než vytvářet kulturu, v níž se stále silněji zabydluje stanovisko sociálního atomismu.

Naše technokratická, byrokratická společnost navíc přisuzuje stále větší význam instrumentálnímu rozumu. Tento trend, který nás nutí posuzovat naši pospolitost, stejně jako mnoho dalších věcí, z instrumentálního hlediska vede nezbytně k posilování tohoto atomismu. Zároveň však upevňuje pozici antropocentrismu tím, že nás podněcuje k tomu, abychom ke všem aspektům našeho života a našeho okolí – k minulosti, přírodě, stejně jako k našemu společenskému uspořádání – zaujímali instrumentální postoj.

Část vysvětlení, proč má kultura autenticity tendenci se znehodnocovat, lze tedy odvodit z okolností, že se život této kultury odehrává v industriálně-technologicko-byrokratické společnosti. Vliv instrumentálního rozumu je skutečně velmi zřetelný v rozmanitých formách aktivit, které cílí k využití lidského potenciálu za

účelem sebeuskutečnění. Velmi často jsou nám nabízeny techniky dosažení psychické integrity nebo duševního klidu, které jsou údajně výsledkem vědeckého zkoumání. Tady, stejně jako jinde, jde o ideál rychlého zabezpečení, ačkoli cíl sebeuskutečnění byl od počátku chápán, a je chápán ještě i dnes tak, jako by byl protikladný cíli spočívajícímu v pouze instrumentální kontrole. Technika, která je schopna rychle zabezpečit úplné uvolnění, je nejzazší kontradikcí.

Společenské uspořádání však nenabízí celé vysvětlení. Existují také vnitřní důvody ideálu autenticity, které umocňují tuto tendenci. Ve skutečnosti totiž neexistuje jen jedna takováto tendence, nýbrž existují tendence dvě, mezi nimiž jsou složité vzájemně se prolínající vztahy.

O první tendenci jsem již hovořil, totiž o sklonu k sebestředným modům, jimiž se projevuje ideál sebeuskutečnění v obecně rozšířené kultuře naší doby. Druhou tendencí je již asi sto padesát let trvající směřování „vysoké“ kultury k určitému druhu nihilismu, k negaci všech horizontů smyslu. Přestože je zde hlavní postavou Nietzsche (ačkoliv užil termín „nihilismus“ v jiném významu, totiž k označení něčeho, co odmítl), kořeny této tendence ve dvacátém století je třeba hledat také v obraze „poete maudit“<sup>42</sup> a u Baudelaira. Aspekty této linie myšlení našly výraz také v některých proudech modernismu a objevily se u autorů, o nichž se dnes často mluví jako o postmoderních, např. u Jacquese Derridy a pozdního Michela Foucaulta.

Vliv těchto myslitelů je poněkud paradoxní. Při svém nietzschovském zpochybňování našich obvyklých kategorií jdou dokonce tak daleko, že „dekonstruují“ ideál autenticity a samotné pojetí jáství. Nietzschovská kritika, která prohlašuje všechny „hodnoty“ za vytvořené, nemůže však ve skutečnosti než velebit a upevňovat

---

42/ „Prokletého básníka“ - pozn. překl.

antropocentrismus. S pocitem nespoutané moci a svobody opouští nakonec jednajícího – i se všemi jeho pochybnostmi o kategorii „jáství“ – ve světě, který nezávádí žádné standardy, připraveného radovat se z „volné hry“<sup>43</sup> nebo se oddávat estetice jáství.<sup>44</sup> Tím, jak tato „vyšší“ teorie prosakuje do obecně rozšířené kultury autenticity – což lze vidět například u studentů, kteří jsou v místě styku obou kultur –, posiluje dále sebe-středné formy projevu a dává jim určitou patinu hlubšího filosofického ospravedlnění.

Přesto tvrdím, že toto vše pramení ze stejných zdrojů, z nichž vyvěrá ideál autenticity. Jak je to možné? Michel Foucault se v jednom ze svých posledních interview dovolává estetična, a tím nám ukazuje správný směr. Abychom zde však vysvětlili daná spojení, musíme prozkoumat expresivní stránky moderního individualismu.

Z představy, že každý z nás má originální způsob, jak být člověkem, vyplývá, že každý musí odhalit, co znamená být sám sebou. Toto odhalení se však nemůže zdařit tím, že vezmeme v potaz předcházející modely, tedy na základě stávajících předpokladů. Je možné jen tak, že bude nově artikulováno. Možný způsob bytí v nás odhalujeme tím, že jej uvádíme v život, že naší řečí a jednáním

---

43/ Spojení mezi Derridovým antihumanismem a radikálním, nespoutaným smyslem svobody se objevuje např. v pasáži, na niž odkazují a v níž Derrida popisuje svůj způsob myšlení jako způsob, který „potvrzuje volnou hru a snaží se překročit člověka a humanismus, jméno člověk, které bylo jménem té bytosti, jež v dějinách metafyziky nebo ontoteologie – jinými slovy v dějinách veškerých jejích dějin – snila o plné přítomnosti, pevném založení, původu a konci hry.“ Derrida, J., *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences*. In: R. Macksey/E. Donato (eds), *The Structuralist Controversy*. Baltimore, John Hopkins University Press 1972, s. 264-265.

44/ Foucault, M., Interview. In: Dreyfus, H./Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, University of Chicago Press 1983, s. 245, 251.

ním dáváme výraz tomu, co je v nás originální. Tuto myšlenku, podle níž se odhalení uskutečňuje prostřednictvím vyjádření, bych chtěl pojmově uchopit pojednáním o „expresivismu“ moderního pojetí individua.<sup>45</sup>

Tím se přímo nabízí blízká analogie, spojení mezi sebeobjevováním a uměleckou tvorbou. U Herdera a expresivistického pojetí lidského života se tento vztah stává velmi úzkým. Umělecká tvorba začíná být paradigmatickou cestou, již mohou lidé dospět k sebeurčení. Umělec se jistým způsobem stává paradigmatickým příkladem lidského bytí, nositelem originálního sebeurčení. Přibližně od počátku 19. století existuje tendence heroizovat umělce, vidět v jeho životě podstatu *condicio humana* a uctívat ho jako proroka, tvůrce kulturních hodnot.

Zároveň s tím se samozřejmě objevuje nové pojetí umění. Není už definováno především jako nápodoba, jako *mimesis* skutečnosti, ale spíše ve smyslu tvorby. Obě zmíněné představy k sobě náleží. Jestliže se stáváme sebou samými vyjádřením toho, čím jsme, a jestliže to, čím se stáváme, je hypoteticky originální, a nikoli vyplývající již z existujícího, pak to, co vyjadřujeme, není žádná nápodoba dříve existujícího, ale nový výtvor. Imaginaci považujeme za tvořivou.

Podívejme se trochu blíže na tento případ, který se pro nás stal paradigmatickým: jakožto umělec objevuji sám sebe prostřednictvím svého díla, prostřednictvím toho, co vytvářím. Mé objevování sebe samého probíhá cestou tvoření, provádění něčeho originálního a nového. Utvářím nový umělecký jazyk – nový způsob malby, nové metrum nebo formu verše, nový způsob psaní románu – a jedině díky tomu se stávám tím, co v sobě potenciálně nosím. Sebeobjevování předpokládá *poiésis*, tvoření. Tato myšlenka bude hrát později klíčovou roli

---

45/ Obšírněji jsem o expresivismu pojednal v: *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press 1975, kap. 1. Dále v: *Sources of the Self*, c.d., kap. 21.



v jednom ze směrů, v němž se tato idea autenticity rozvinula.

Dříve, než se tím budeme zabývat, bych se ale chtěl zmínit o úzkém vztahu mezi našimi obvyklými představami o sebeobjevování a prací tvořivého umělce. Sebeobjevování, stejně jako umění, zahrnuje představivost. Jedince, kteří ve svých životech dosáhli originality, pokládáme za „tvořivé“. Skutečnost, že popisujeme životy těch, kteří nejsou umělci, pomocí uměleckých termínů, odpovídá naší tendenci považovat umělce do určité míry za paradigmatické mistry sebeurčování.

Existuje však další skupina důvodů, proč jsou umění a sebeurčení tak úzce spojovány. Není tomu tak jen proto, že obě obsahují tvořivou *poiesis*, ale rovněž proto, že sebeurčení začalo být brzo dáváno do kontrastu s morálkou. Existují určité teorie, které je pevně spojují. Např. teorie Rousseauova: „le sentiment de l'existence“ by ze mě učinil dokonale morální stvoření, kdyby se mi jen podařilo navázat s ním úplné spojení. Velmi brzy však začalo být zjevné, že tomu tak být nemusí. Požadavky věrnosti sobě samému, spojení se sebou samým a vnitřní harmonie mohou být docela odlišné od požadavků správného jednání, jejichž splnění se od nás vzhledem k druhým očekává. Samotná idea originality a s ní spojená myšlenka, že nepřítelem autenticity může být sociální přizpůsobivost, nám skutečně vnucují představu, že autenticita bude muset bojovat proti *nějakým* zvnějšku vnuceným pravidlům. Můžeme být samozřejmě přesvědčeni o tom, že autenticita bude v souladu se *správnými* pravidly, ale je přinejmenším jasné, že existuje pojmový rozdíl mezi těmito dvěma druhy požadavků, mezi věrností sobě samému a intersubjektivní spravedlností.

To se stává tím zřejmější, čím více si uvědomíme, že požadavky autenticity jsou pevně spjaty s estetickým vyjádřením. Tento pojem je nám dobře známý a domníváme se, že estetické bylo vždy kategorií náležící lidem přinejmenším od té doby, co milují umění a krásu. Ve

skutečnosti však tomu tak není. Představa o estetickém vyplývá z další změny v chápání umění, která se paralelně odehrála v osmnáctém století a která souvisí s přechodem od modelu napodobování k modelu tvůrčí činnosti.

Tam, kde je umění primárně chápáno jako nápodoba skutečnosti, může být definováno ve smyslu zobrazované skutečnosti nebo vzhledem ke způsobu zobrazování. V osmnáctém století však dochází k další změně v zaměření na subjekt, která se odehrává paralelně se změnou, již jsme popsali výše v souvislosti s filosofií morálního smyslu. Zvláštnost umění a krásy přestává být definována vzhledem ke skutečnosti a způsobu zpodobnění a začíná být identifikována s určitými druhy pocitu, které v nás vzbuzují, přičemž jde o zcela osobitý pocit, jenž je odlišný od morálních a jiných forem pocitu. Přestože se tato linie myšlení stala známou, téměř kanonickou koncem osmnáctého století, v Kantově formulaci, k jejím průkopníkům patřil opět Hutcheson, který se opíral o Shaftesburyho.

Kant v návaznosti na Shaftesburyho dovozuje, že krása obsahuje pocit uspokojení, avšak takový, který je odlišný jak od naplnění nějaké touhy, tak také od uspokojení, které vyrůstá z morálně znamenitého jednání. Je to jakési uspokojení pro sebe samo. Krása je zdrojem svého vlastního vnitřního naplnění. Její cíl spočívá v ní samé.

Rovněž autenticita však začíná být chápána podobným způsobem, jako něco, co má svůj účel samo v sobě. Za svůj vznik vděčí, jak již bylo zmíněno výše, určitému posunu centra těžiště morálních požadavků, které jsou na nás kladeny: věrnost sobě samému a celistvost sebe samého jsou stále více považovány nikoli za prostředky k dosažení nějakého nezávisle definovaného morálního jednání, nýbrž za něco, co má hodnotu kvůli sobě samému. Celistvost sebe samého a estetické jsou dva momenty, jejichž spojení již nic nestojí v cestě, a Schiller dává této jednotě nesmírně vlivný výraz

ve svých „Listech o estetické výchově“.<sup>46</sup> Radost z krásy nám podle Schillera dává jednotu a celistvost, které překonávají rozdělení, jež v nás vyrůstá ze zápasu morálky s touhou. Tato celistvost je něčím jiným než to, čeho dosahuje morálka, přičemž Schiller nakonec zřejmě naznačuje, že tato celistvost stojí výše, protože nás zcela zaměstnává způsobem, v němž morálka neobstojí. U Schillera jsou tyto dva momenty samozřejmě ještě slučitelné a úzce provázané. Mohou se však kdykoli dostat do rozporu, protože estetická celistvost je nezávislý cíl se svým vlastním *telosem*, svou vlastní formou dobra a uspokojení.

Toto vše přispívá k úzkému spojení autenticity s uměním. Také pomáhá vysvětlit určité aspekty vývoje pojmu autenticity v uplynulých dvou stoletích, zejména vývoj forem, v nichž byly požadavky autenticity postaveny proti požadavkům morálky. Autenticita obsahuje originalitu, požaduje revoltu proti konvenci. Je zřejmé, proč začala být sama standardní morálka považována za neoddělitelnou od dusící konvence. Naproti tomu morálka v běžném smyslu obvykle předpokládá, že je potlačována velká část našich základních a instinktivních vlastností, tedy mnoho našich nejhlubších a nejsilnějších tužeb. Proto se rozvíjí odvětví zkoumání autenticity, které jí staví proti morálce. Nietzsche, jenž v oblasti estetického usiluje o určité sebevytváření, považuje estetické za něco, co je zcela neslučitelné s tradiční, křesťansky inspirovanou etikou blahovůle. V tom ho následovaly a předčily různé snahy hájit proti „buržoazní“ etice řádu instinktivní hlubiny, včetně násilí. K příkladům těchto pokusů, které – každý svým vlastním způsobem – ovlivnily naše století, patří Marinetti a futuristé, Antonin Artaud a jeho Divadlo krutosti nebo Georges Bataille. Kult násilí byl nadto jedním z kořenů fašismu.

Existuje tedy mnoho proudů, v nichž se může auten-

46/ Schiller, F., Listy o estetické výchově. Přel. F. Demel. In: *týž, Výbor z filosofických spisů*. Praha, Svoboda 1992.

ticita rozvíjet. Jsou ale všechny stejně legitimní? Podle mého soudu nikoli. Nepokouším se tvrdit, že tito apoštolové zla jsou jednoduše na omylu. Možná, že k něčemu míří, k určitému motivu v samé ideji autenticity, který nás nemusí vést pouze jedním směrem. Myslím si ale, že současné populární „postmoderní“ varianty, které se pokoušejí delegitimizovat horizonty smyslu, jak to vidíme u Derridy, Foucaulta a jejich následovníků, skutečně prosazují formy, které vedou na scestí. Projevuje se to tím, že se v souvislosti s autenticitou opomíjí celá jedna řada požadavků a bere se v úvahu výhradně řada jiná.

Stručně můžeme říci: A) autenticita obsahuje 1) nejen tvorbu a konstrukci, ale také odhalování, 2) originalitu, a často 3) odpor vůči společenským pravidlům a potenciálně také vůči uznávané morálce. Jak jsme ale viděli, platí také B), tedy že autenticita vyžaduje 1) otevřenost k horizontům smyslu (protože jinak tvorba ztrácí pozadí, které ji chrání před ztrátou smyslu), a 2) sebeurčení v dialogu. Je však třeba připustit, že mezi těmito požadavky může existovat napětí. Nikam však nevede jednoduché upřednostňování jednoho před druhým, například privilegování A) na úkor B), nebo opačně.

Právě k tomu dochází v současných módních koncepcích „dekonstrukce“. Zdůrazňují A1), konstruktivní, tvořivou povahu našich expresivních jazyků, zatímco zcela opomíjejí B1). Zastávají extrémnější formy A3), amoralismus tvořivosti, zatímco pomíjejí B2), její dialogický rámec, který nás spojuje s druhými.

Takovéto hledisko obsahuje cosi inkoharentního, jelikož tito myslitelé investují do základního pojetí autenticity, například do svého pojetí tvořivých, sebekonstitutivních sil jazyka, přestože to je něco, co tato spíše nezaujatá scientistická filosofie lidského života nemůže akceptovat. Tito myslitelé si však do tohoto pojetí přejí investovat navzdory tomu, že zároveň přehlížejí některé z jeho podstatných složek.

Nicméně, ať už tomu tak je či není, je zřejmé, jak silné je pokušení zastávat takto formulovanou teorii. Předpokladem je již vnitřní napětí v samém ideálu autenticity, které vzniká mezi stranami, jež jsem označil jako A) a B). Jakmile se někdo vydá tímto směrem a povznáší A) nad B), vstupuje do hry ještě další prvek: chápeme-li hodnoty jako něco vytvořeného, dává nám to pocit svobody a moci. Fascinace násilím je ve dvacátém století koketováním s mocí. Ale i ve svých mírnějších formách vytvářejí neonietzschovské teorie pocit radikální svobody.

S tím je spojena další idea - idea sebeurčující svobody -, která byla, jak jsem již řekl, od počátku úzce spjata s autenticitou. Jejich vztah je složitý a zahrnuje jak spřízněnost, tak i rozpor.

Spřízněnost je zjevná. Autenticita sama je ideou svobody; zahrnuje fakt, že si svou životní cestu nalézám sám a přitom se bráním požadavkům vnější konformity. V tom spočívá základ spojenectví. Ale to je právě to, co činí rozdíly ještě osudnějšími, neboť jestliže se myšlenka svobody sebeurčení zcela vyhrotí, neuznává už žádné hranice a neexistuje už nic, co bych *musel* při sebeurčující volbě respektovat. To se může snadno zvrátit v nejextrémnější formy antropocentrismu. Ten má samozřejmě také společenskou variantu - která byla formulována v Rousseauově *Společenské smlouvě* a kterou specifickým způsobem dále rozvinuli Marx a Lenin -, jež pevně spojuje jedince se společností. Tyto varianty však současně posunuly lidskou sebestřednost k novému vrcholu, ať už svým ateismem nebo svou ekologickou agresivitou, které dokonce předčily tyto jevy v kapitalistické společnosti.<sup>47</sup>

Závěrem lze říci, že autenticita nemůže a ani by neměla sledovat tentýž kurs jako sebeurčující svoboda, neboť tak oslabuje sebe samu. Pokušení tu ovšem pocho-

---

47/ O vztahu mezi těmito dvěma myšlenkami jsem pojednal více v *Hegel*, c.d.

pitelně zůstává. Tam, kde tradice autenticity dospívá z jakéhokoli dalšího důvodu k antropocentrismu, nabízí se snadno spojenectví a stává se téměř neodolatelným: Tím, že se antropocentrismus vzdává všech horizontů smyslu, nás totiž ohrožuje ztrátou smyslu, a tedy trivializací naší povážlivé situace. V jedné chvíli svou situaci chápeme jako nadmíru tragickou, protože jsme osamělí v mlčenlivém vesmíru, bez vnitřního smyslu, odsouzeni k tomu, abychom vytvářeli hodnoty. Později však totéž učení, vedené svou vlastní vnitřní tendencí, plodí zploštělý svět, v němž nelze přijímat žádná zvláště smysluplná rozhodnutí, protože neexistují žádné rozhodující otázky. To je možné ilustrovat na osudu velkých „postmoderních“ učení – jimiž se právě zabývám – z hlediska jejich vlivu na severoamerické univerzity. Postupně se stávají triviálnějšími a vlídnějšími než původní verze. Triviálnějšími proto, že nakonec slouží k posílení sebe středních obrazů autenticity. Vlídňějšími proto, že jsou pojímány, jako kdyby se zastávaly požadavků na uznání diference. Na amerických univerzitách je Foucault obecně rozhodně považován za postavu levice. Ve Francii to však nezbytně neplatí a v Německu ještě méně.<sup>48</sup>

Ve ztrivializovaném světě, v němž se horizonty smyslu stávají nezřetelnějšími, začíná ideál seburčující svobody přitahovat silnější pozornost. Vypadá to tak, jako kdyby smysl mohl být podepřen *volbou*, tedy tím, že svůj život učiním výkonem ve svobodě, i kdyby všechny ostatní zdroje selhaly. Seburčující svoboda je zčásti jakýmsi nouzovým řešením kultury autenticity, zároveň je ale její kletbou, neboť dále posiluje antropocentrismus. Tím se dostáváme do bludného kruhu, který

---

48/ Viz pozoruhodný článek Vincenta Descombese v: *The London Review of Books*, March 5, 1987, s. 3. Descombes se v něm věnuje knize *Foucault: A Critical Reader* (D. Hoy, ed., Oxford, Blackwell 1986) a hovoří o odlišném vnímání Foucaulta ve Spojených státech a ve Francii. Viz také Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/Main, Suhrkamp 1985.

nás vede k bodu, v němž je hlavní hodnotou, která nám zbývá, samotná volba. Toto stanovisko však, jak jsme viděli výše, hluboce rozvrací jak ideál autenticity, tak také etiku uznání difference, která je s ním spojena.

To jsou tedy napětí a slabosti spočívající v kultuře autenticity, které spolu s tlaky atomizující se společností přispívají k tomu, že sklouzává na šikmou plochu.

## VII. *La lotta continua*

Obraz kultury autenticity, který jsem zde nastínil, tuto kulturu představuje jako kdyby byla, dokonce i ve svých zvláště „narcistických“ variantách, podněcována ideálem autenticity, který by – pokud by byl správně pochopen – vedl k odsouzení těchto variant. Jedná se o kulturu, která trpí vnitřním napětím. Tento obraz je v rozporu s běžným názorem, podle něhož sebestřednější formy sebeuskutečnění nejsou ničím jiným než produktem sobě se oddávajícího egoismu, nebo v nejlepším případě projevem ideálu, jenž není lepší než nejméně obdivuhodná praxe.

Z jakého důvodu by měl někdo sdílet můj názor? První důvod patrně je, že se mi zdá být správný. Tento ideál je podle mého názoru v naší kultuře stále přítomný, včetně svých napětí. Ale je-li můj názor správný, jaké to má důsledky pro naše jednání? Dívá-li se člověk na věci způsobem, který navrhuji, dospěje ke zcela svébytnému stanovisku k této kultuře. Jedním ze stanovisek, která jsou dnes běžně zastávána, zvláště mezi kritiky jakými jsou Bloom, Bell a Lasch, je uvažovat o cíli sebeuskutečnění s nedůvěrou, jako kdyby byl nějakým způsobem poskvřněn egoismem. Toto hledisko může snadno vést k paušálnímu odsouzení kultury autenticity. Na druhé straně stojí ti, kteří „v“ této kultuře našli zalíbení a myslí si, že všechno je v pořádku tak, jak to je. Obraz, který zde předkládám, nesleduje ani jednu z těchto cest. Naznačuje, že bychom měli usilovat o nápravu, identifikovat a artikulovat vyšší ideál stojící za více či méně znehodnocenými praktikami, a poté tyto praktiky kritizovat ze stanoviska jejich vlastního motivačního ideálu. Jinými slovy, místo aby-



chom tuto kulturu zcela zavrhli nebo ji jen prosazovali v její stávající podobě, měli bychom se pokusit pozvednout její praxi tím, že těm, kteří se jí účastní, zřetelněji předvedeme, co je vlastně obsahem etiky, kterou schvalují.

To znamená pustit se do přesvědčování. Z hlediska, které obhajují, je to jediný přiměřený postup, ale pokud zaujmete nějaké z ostatních stanovisek, nezdá se to ani možné, ani žádoucí. V každé kulturní oblasti dochází ke střetům; lidé s odlišnými a neslučitelnými názory se přou, vzájemně se kritizují a odsuzují. Co se týče kultury autenticity, probíhá souboj mezi jejími obháji a kritiky. Podle mého názoru je však tento boj pochybený - *obě strany se mýlí*. Naší snahou by mělo být přit se o význam autenticity a ze stanoviska, které by bylo rozvinuto, se pokoušet přesvědčit druhé, že sebeuskutečnění zdaleka nevyklučuje bezvýhradné mezilidské vztahy a morální požadavky, které překračují hranice jáství, ale že je naopak v nějaké formě skutečně vyžaduje. Boj by neměl být veden *proti* autenticitě či *za* ni, ale *o* ni, o definici jejího vlastního smyslu. Měli bychom se snažit tuto kulturu opět pozvednout, tak aby se přiblížila ke svému motivačnímu ideálu.

Všechny tyto cíle ovšem předpokládají tři věci, tři premisy, které jsem vyložil v závěru druhé kapitoly: 1) ideál autenticity stojí za to, a bychom si jej osvojili, 2) můžeme rozumně ustanovit, co tento ideál obsahuje, a 3) tento druh argumentace může být v praxi významný - tj. nelze uvěřit, že by lidé byli natolik v zajetí různých společenských tendencí, které je určují např. k přijetí atomismu a instrumentálního rozumu, že by nemohli změnit své životní návyky ani vzhledem k těm nejpřesvědčivějším důvodům.

Doufám, že se mi v předchozích kapitolách podařilo bod 2) dostatečně objasnit. Přestože jsem nepředložil žádné nevyvratitelné argumenty, doufám, že jsem do určité míry ukázal, jak lze v této oblasti rozvíjet argumenty, které by nás mohly přesvědčit. Co se týče bodu 3),

musí sice každý uznat, jak silně jsme podmíněni naší industriálně-technologickou civilizací, avšak ony představy, podle nichž jsme zcela uzavřeni a neschopni změnit své chování bez rozbití celého „systému“, se mi vždy zdály velice přehnané. O tom bych ale chtěl obsírněji pojednat v příští kapitole. Nyní bych rád učinil jen několik poznámek k bodu 1), tj. k hodnotě ideálu autenticity.

Ani o tomto bodu zde však nemohu říci mnoho nového. Mám totiž dojem, že tento ideál, chápeme-li ho ve smyslu jeho nejbohatších zdrojů, mluví sám za sebe. Zmíním se jednoduše pouze o tom, co podle mého přesvědčení vyplývá z úplného objasnění těchto zdrojů (úplnějšiho, než jsem zde schopn nabídnout).<sup>49</sup>

Domnívám se, že západní kultura, prostřednictvím artikulace tohoto ideálu v průběhu posledních dvou století, vyzvedla jednu z důležitých potencialit lidského života. Autenticita – podobně jako jiné stránky moderního individualismu, např. požadavek, který nás vyzývá k utváření vlastních názorů a přesvědčení – nás odkazuje ke způsobu života, v němž za sebe neseme větší zodpovědnost. To nám (potenciálně) umožňuje žít plnější a diferencovanější život, protože ho skutečně můžeme ve větší míře nazývat svým vlastním. Existují však rizika, z nichž některá jsme již zkoumali. Pokud jim podlehneme, může se stát, že v mnoha ohledech zaostaneme za tím, čím bychom byli, kdyby tato kultura nikdy nevznikla. Avšak autenticita ve své vrcholné formě umožňuje bohatší způsob existence.

Nyní bych chtěl učinit poznámku ad hominem. Domnívám se, že každý v naší kultuře cítí sílu tohoto ideálu, i ti, které jsem označil za „kritiky“, tedy ti, podle nichž celý jazyk sebeuskutečnění a nalézání své vlastní cesty vzbuzuje podezření, a je buď nesmyslem nebo ná-

---

49/ Mnohem obsírnější pojednání o tomto bodu a také dalších proudech moderní identity jsem se pokusil rozvinout v knize *Sources of the Self*, c.d.

strojem oddávání se sobě samému. Lidé, kteří ho pokládají za nesmysl, jsou obvykle nekompromisními zastánci vědeckého postoje ke světu. Myslí si, že by lidské bytosti měly být co nejvíce chápány pomocí vědeckého jazyka, a za svůj model považují přírodní vědy. Mluvit o sebeuskutečnění či autenticitě se jim tedy může zdát vágní a zmatené. Jiní kritici, např. Allan Bloom, jsou zaměřeni spíše humanisticky. Nesdílejí sice tento reduktivní vědecký názor, ale jazyk autenticity zřejmě považují za výraz morální ochablosti nebo přinejmenším za prostý odraz ztráty přísnějších ideálů, které dříve v naší kultuře převládaly.

Bylo by obtížné najít někoho, kdo je podle nás zastáncem postojů, které jsou dominantní v našich západních společnostech, a přesto - vzhledem ke svým vlastním životním rozhodnutím ohledně povolání nebo mezilidských vztahů - nepřikládá vůbec žádnou váhu tomu, co by i on označil za uskutečnění, rozvoj sebe sama či realizaci svého potenciálu nebo pro co by našel nějaký jiný výraz ze slovníku, který slouží k artikulaci tohoto ideálu. Přestože je sice možné, že tyto úvahy prohlásí ve jménu jiných dober za nedůležité, pocituje jejich sílu. Existují samozřejmě přistěhovalci, kteří pocházejí z jiných kultur, a lidé, kteří i dnes žijí v enklávách řízených tradicí, ale prakticky můžeme *definovat* postoje dominantní v kultuře západní liberální společnosti pomocí popisu lidí, kteří čerpají z této či jiné hlavní formy individualismu. Tyto formy jsou skutečně velmi často zdrojem nesnadných a trýznivých mezigeneračních sporů v přistěhovaleckých rodinách právě proto, že tyto formy individualismu definují dominantní kulturu, do níž jsou děti nevyhnutelně integrovány.

Připouštím, že tento argument nemluví ve prospěch *hodnoty* ideálu. Měl by ale u svých oponentů vést k určité pokoře. Mělo by smysl pokusit se jej vyvrátit? Nebo je v *naší* situaci smysluplnější přijmout zde navrhovaný přístup, tedy prosazovat ideál v jeho vrcholné formě a snažit se pozvednout naši praxi na tuto úroveň?

Moje argumentace tak zakládá spíše odlišnou praxi. Vede nás jiným směrem než obě zbývající interpretace. Nabízí ale také zcela odlišný pohled na různé věci. Jak se zdá, získávaly ony spíše sebestřednější formy uskutečnění v posledních desetiletích stále pevnější základy. Právě to vzbudilo znepokojení. Je zřejmé, že lidé ve větší míře pohlížejí na své vztahy jako na něco, co lze odvolat. Vzhledem k velkému počtu neoddaných párů v naší společnosti je zvýšení počtu rozvodů jen částečným ukazatelem nárůstu rozchodů. Větší počet lidí je patrně méně zakořeněn ve svých původních pospolitostech a zřejmě dochází k poklesu občanské participace.

Panuje-li názor, že se to týká nového seskupení hodnot, pro které se bez nějakých dalších otázek rozhodla dnešní dorůstající generace – a to tím spíše, budeme-li si myslet, že se vzdala tradičních vazeb ve jménu pouhého egoismu –, povede to do budoucna k pocitu beznaděje. A zdá se, že neexistuje příliš mnoho důvodů, proč by mělo dojít ke změně tohoto trendu. Beznaděje zesílí do té míry, do níž budeme změnu připisovat sociálním faktorům, o nichž jsem se zmínil výše, např. zvýšené mobility a naší větší oddanosti práci či sociálním situacím, v nichž budeme s lidmi kolem nás zacházet instrumentálně či dokonce manipulativně. Jelikož jsou tyto tendence zřejmě předurčeny k tomu, aby neustávaly a v některých případech dokonce sílily, budoucnost – jak se zdá – neslibuje nic jiného než stále vyšší míru narcismu.

O jiném hledisku lze mluvit, jestliže tyto trendy budeme zkoumat ve světle etiky autenticity. Pak totiž přestanou reprezentovat pouhou změnu hodnoty, která nepředstavuje pro ty, jichž se týká, žádný problém. Nové sebestředné praktiky uvidíme spíše jako místo nezahladitelného napětí, které pramení z citu pro ideál, jenž se ve skutečnosti zcela nerealizuje. Toto napětí se může proměnit ve spor, v němž se lidé budou snažit artikulovat a kritizovat nedostatečnost praxe.

Z tohoto hlediska se společnost nepohybuje jednoduše jedním směrem. Skutečnost, že existují napětí a spory znamená, že se pohyb může ubírat tím i oním směrem. Na jedné straně jsou všechny faktory, sociální i vnitřní, které kulturu autenticity stahují k jejím nejběžnějším formám; na straně druhé jsou inherentní tendence a požadavky tohoto ideálu. Účastníme se boje, který může být krokem vpřed či vzad.

Lze to chápat jako dobrou nebo špatnou zprávu. Špatná zpráva to bude pro toho, kdo doufal v definitivní řešení. Nikdy se už nemůžeme vrátit do doby, v níž se lidé ještě nemohli nechat zlákat nebo podněcovat sebestřednými formami kultury. Autenticita, stejně jako všechny ostatní formy individualismu a svobody, otevírá věk odpovědnostnění [responsibilization], jestli mohou užít tohoto pojmu. Právě tím, že se tato kultura rozvíjí, lidé za sebe musejí přebírat stále větší odpovědnost. V samé povaze tohoto druhu nárůstu svobody je, že lidé mohou nejen hlouběji klesnout, nýbrž se také povznést. Nic už nezajistí systematický a nevratný výstup k výšinám.

Tento výstup byl snem různých revolučních hnutí, například marxismu. Jakmile by byl prý zrušen kapitalismus, vzkvétaly by jen skvělé a obdivuhodné plody moderní svobody; zatímco zlořády a znehodnocené formy by chřadly. Tento model se ale nikdy nemůže uplatnit ve svobodné společnosti, která nám přináší nejvyšší formy individuálně odpovědné morální iniciativy a odevzdání a zároveň např. nejhorší druhy pornografie. Teze dřívějších marxistických zřízení, že pornografie je jen odrazem kapitalismu, byla odhalena jako prázdná rétorika.

Celá záležitost ale může být přijata také jako dobrá zpráva. Jestliže nelze nikdy definitivně zaručit to nejlepší, pak se nelze vyhnout ani úpadku, ani trivializaci. Charakter svobodné společnosti činí provždy tuto společnost místem boje mezi vyššími a nižšími formami svobody. Žádná strana sice nemůže zrušit stranu dru-

hou, ale hranici mezi nimi lze posunout, i když nikdy definitivně, ale přinejmenším pro některé lidi na určité dobu, ať už tím či oním směrem. Prostřednictvím sociálního jednání, politických změn a získávání srdcí a mysli mohou lepší formy získat převahu, alespoň dočasně. Skutečně svobodná společnost může v určitém smyslu použít pro svůj vlastní popis slogan, který se uplatnil ve zcela jiném smyslu v revolučních hnutích, např. v italských Rudých brigádách: „la lotta continua“, tj. boj pokračuje – skutečně navždy.

Hledisko, které předkládám, se tedy zcela definitivně rozchází s kulturním pesimismem, který nabyl na síle v posledních desetiletích a který žíví např. Bloomovy a Bellovy knihy. Analogií našeho věku není úpadek Římské říše, v němž by nás dekadence a sklon k hédonismu činily neschopnými udržet naši politickou civilizaci. Tím ale není řečeno, že *některé* společnosti nemohou upadnout do odcizení a byrokratické strnulosti. Některé z nich mohou skutečně ztratit své kvaziimperální postavení. Skutečnost, že Spojeným státům hrozí obě tyto negativní změny, v nich snad z pochopitelných důvodů posílila příklon ke kulturnímu pesimismu.<sup>50</sup> Spojené státy však nejsou totéž co západní svět, a možná, že by ani neměly být brány jako jednotný útvar, protože jsou velice různorodou společností, složenou z velmi odlišných prostředí a skupin. Samozřejmě, že se bude jednat o zisky a ztráty, ale obecně půjde o „la lotta continua“.

Je téměř zbytečné říkat, že nechci zastávat ani hledisko zrcadlového obrazu, tedy kulturní optimismus po-

---

50/ Obrovská popularita dvou knih, v obou případech k částečnému překvapení jejich autorů, to dosvědčuje. Jednou je: Bloom, A., *The Closing of the American Mind*, o níž jsem už mluvil. Druhou je: Kennedy, P., *The Rise and Fall of the Great Powers*. New York, Random House 1987. Tato kniha je vlastně o ztrátě kvaziimperálního postavení. Měl bych se také zmínit o kanadském filmu *Le déclin de l'empire Américain*, který se také podílel na tomto kulturním pesimismu a který byl – netypicky pro québecký film – za jižní hranicí celkem úspěšný.

pulární v šedesátých letech, který byl ztělesněn např. v *The Greening of America* Charlese Reicha, jenž popisoval nárůst spontánní, mírumilovné, láskyplné a ekologicky odpovědné kultury. Tento sen vyplynul stejně přirozeně z narušeného hlediska obhájců jako pesimistický sen z hlediska kritiků. Rád bych zaujal pozici mimo tato dvě stanoviska, ani ne uprostřed, ale spíše na úplně odlišné půdě. Mým návrhem není hledat v této otázce nějakou zásadní Tendenci, ať už je pozitivní či negativní, ale odolat pokušení identifikovat nezvratné tendence a shledat, že zde existuje boj, jehož výsledek je třeba stále znovu vybojovávat.

Pokud ale mám pravdu a boj má takový charakter, jak jsem jej popsal, potom kulturní pesimismus kritiků není jen chybný, ale také kontraproduktivní. Naprosté zatracení kultury autenticity jako iluze či narcismu totiž není cestou vpřed. Jedná se o to, že spojenectví lidí s nezaujatým vědeckým názorem, lidí se spíše tradičními etickými názory a některých zastánců rozhořčené oficiální kultury vzniká proto, aby kulturu autenticky zatratilo. Tím se ale nic neřeší. Řešení, které by mohlo pomoci změnit jedince spjaté s touto kulturou (a tvrdím, že na určité rovině to zahrnuje každého včetně kritiků), by mohlo spočívat v tom, že s určitou vstřícností pronikneme do jejího inspirativního ideálu a pokusíme se ukázat, co skutečně vyžaduje. Jestliže je ale ideál mezi řádky zatracen a zesměšňován existující praxí, polemika se uzavírá. Kritici jsou odepisováni jako čisti reakcionáři a nedochází k žádnému přehodnocení.

To, co se důsledkem polarizace na obhájce a kritiky ztrácí, je právě významově bohaté porozumění tomuto ideálu. Oba póly se v určitém smyslu spojují proto, aby jej identifikovaly v jeho nejnižších, nejsebestřednějších výrazech. Proti tomuto spolčení je třeba vzdorovat pokusem o nápravu, kterou jsem v určitém smyslu naznačil v předchozích kapitolách.

## VIII. Pronikavější jazyky

V této polarizované diskusi je spolu s ideálem zastírána velmi důležitá distinkce, která je podstatná pro porozumění moderní kultuře. V určitém smyslu se v této kultuře odehrál mnohotvárný vývoj, který by se dal nazvat „subjektivizací“: to znamená, že se centrem všeho stává stále více v mnoha ohledech subjekt. Věci, které byly dříve určeny vnější realitou – např. tradičním právem nebo přírodou – jsou nyní ponechány našemu vlastnímu rozhodnutí. Otázky, u nichž se od nás očekávalo, že je budeme řešit přijetím diktátu autority, si dnes musíme promýšlet sami. Moderní svoboda a autonomie se upínají k nám samotným a ideál autenticity vyžaduje, abychom odhalovali a artikulovali svou vlastní identitu.

Existují však dvě zásadně odlišné stránky tohoto vývoje, jedna se týká *způsobu* a druhá *látky* či *obsahu* jednání. To můžeme ilustrovat na ideálu autenticity. Jedna rovina se týká čistě *způsobu*, jímž si osvojujeme nějaký cíl nebo způsob života. Autenticita je zjevně autoreferenční: musí se jednat o *moji* orientaci. To však neznamená, že na druhé rovině musí být autoreferenční *obsah*: že mé cíle musí vyjadřovat nebo naplňovat mé tužby či aspirace *v protikladu* k něčemu, co je překračuje. Uskutečnění sebe sama mohu završit v Bohu, politické angažovanosti či ochraně krajiny. Dosavadní argumentace dokonce nasvědčuje tomu, že pravé uskutečnění najdeme pouze v něčem takovém, tedy v něčem, co má smysl nezávisle na nás a našich přáních.

Zaměňování těchto dvou druhů autoreferenciality má katastrofální důsledky. Uzavírá před námi cestu



vpřed, která se nemůže vracet před věk autenticity. Autoreferencialita, která se týká způsobu, je v naší kultuře nevyhnutelná. Avšak zaměňovat ji s druhým druhem autoreferenciality znamená vytvářet iluzi, že autoreferencialita obsahu je stejně nevyhnutelná. Zaměňování propůjčuje legitimitu nejhorším formám subjektivismu.

Vývoj moderního umění nám dobře ukazuje, jak jsou tyto dva druhy subjektivizace zásadně odlišné, a přesto zároveň snadno zaměnitelné. Jelikož je umění, jak jsme již viděli, rovněž významným polem působnosti ideálu autenticity, je skutečně důležité věnovat mu patřičnou pozornost.

Změna, o níž bych rád hovořil, se odehrála na konci osmnáctého století a souvisí s přechodem od chápání umění jako *mimésis* k pojetí, které zdůrazňuje tvoření, o němž jsem mluvil v šesté kapitole. Týká se tzv. jazyků umění, tedy veřejně dostupných vztahových bodů, o něž se mohou opírat např. básníci a malíři. Shakespeare se mohl odvolat na soubor korespondencí, když hovoří – aby nám zprostředkoval například pocit naprosté hrůzy činu královraždy – o „nepřirozených“ událostech, které jsou vnitřně provázány s tímto strašným činem: noc, v níž je Duncan zavražděn, je neklidná, „též se nářky ozývaly povětřím, jak smrti podivný a věštící“, a zůstává temnou, přestože by měl začít den. Minulé úterý byl zabit sokol sovou myšolovkou a Duncanovi koně se v noci splášili, „vší poslušnosti vzdor, jak válčiti by chtěli s člověkem“.<sup>51</sup> Malířství se mohlo podobným způsobem odvolávat na veřejně známá témata sakrálních a profánních dějin, na události a postavy, které byly nějakým způsobem nositeli vyššího významu, jako např. na Pannu Marii s Ježíškem nebo na přísahu Horatiů .

---

51/ Shakespeare, W., *Makbeth*. In: *Tragédie II*. Přel. Josef Václav Sládek. Praha, Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1962. – Pozn. překl.

Po několik století však už žijeme ve světě, v němž pro nás tyto vztažné body nemají žádnou platnost. Nikdo dnes nedůvěřuje teorii korespondence, která byla přijímána v renesanci, a ani sakrální, ani profánní dějiny nemají obecně přijímaný význam. Nejedná se o to, že by dnes nemohla být napsána báseň na základě korespondence. Baudelaire tak své básně psal. Není ale možné odvolávat se pouze na učení, která byla dříve veřejně uznávána. Sám básník je v jejich kanonické formě neuznává. Usiluje však o něco jiného, o určitou osobní představu, kterou se snaží určit prostřednictvím tohoto historického odkazu, prostřednictvím „lesa symbolů“, jež nalézá ve světě kolem sebe. Pro uchopení tohoto lesa však nepotřebujeme příliš rozumět dříve veřejně uznávanému učení (jehož detaily si beztak už nikdo nepamatuje), ale potřebujeme chápat, řekněme, způsob, jakým se toto učení odráží v básníkově senzitivitě.

Dalším příkladem může být Rilkeho pojetí andělů. Jeho andělům však nemáme rozumět na základě místa, které zaujímají v tradičně definovaném řádu. Abychom mohli určit význam tohoto výrazu, musíme proniknout celou řadou obrazů, jimiž Rilke artikuluje své porozumění smyslu věcí. „Kdo, kdybych křikl, kdo by mě uslyšel z andělských Kúrů?“ – začíná své *Elegie z Duina*.<sup>52</sup> Život andělů za dosahem těchto výkřiků je jejich částečnou definicí. K těmto andělům nemůžeme dospět tím, že použijeme středověké pojednání o hierarchii cherubínů a serafínů, nýbrž musíme projít touto artikulací Rilkeho pociťování.

Změnu bychom mohli popsat následujícím způsobem: zatímco dříve se mohl básnický jazyk opírat o určité veřejně dostupné řády smyslu, dnes si musí osvojit jazyk artikulovaného pociťování. Hrabě Wasserman ukázal, jak úpadek starého řádu se svým ustáleným zázemím

---

52/ Rilke, R. M., *Elegie z Duina*. Přel. Jiří Gruša. In: ...A na ochozech smrt jsi viděl stát. Praha, Československý spisovatel 1990. - Pozn. překl.

různých smyslů vedl k tomu, že se v romantickém období musely rozvinout nové básnické způsoby vyjadřování. Např. Alexander Pope se ve svém *Windsor Forest* ještě mohl odvolávat na starodávné názory na řád přírody jako na obecně dostupný zdroj básnických obrazů. Pro Shelleyho ale tento zdroj už dostupný nebyl; básník musel začít artikulovat svůj vlastní svět odkazů a učinit jej přesvědčivým. Wasserman to vysvětluje takto: „Až do konce osmnáctého století existovala pro obecnou platnost určitých předpokladů dostatečná duchovní homogenita ... V různé míře ... člověk přijímal ... křesťanskou interpretaci dějin, sakramentalismus přírody, velký řetězec Bytí, analogii různých rovin stvoření, pojetí člověka jako mikrokosmu ... To byly kosmické syntaxe ve veřejně přístupné sféře; a básník si mohl dovolit považovat své umění za napodobení ‚přírody‘, jelikož tyto vzory byly právě tím, co myslel ‚přírodou‘.

Během devatenáctého století se tento světový názor vytratil z vědomí lidí ... Přejít od mimetického pojetí básnictví k pojetí tvořivému není pouze kritickým filosofickým fenoménem ... Dnes ... se od básníka požaduje přídavný formulační počín ... Moderní báseň v sobě musí jak formulovat vlastní kosmickou syntaxi, tak utvářet autonomní básnickou skutečnost, kterou kosmická syntax připouští; ‚příroda‘, která dříve básni předcházela, a byla k dispozici pro napodobování, sdílí dnes s básní společný původ v básnickově tvořivosti.“<sup>53</sup>

Romantičtí básníci a jejich následovníci musejí artikulovat originální představu kosmu. Když Wordsworth popisoval v *The Prelude*, nebo Hölderlin v *Der Rhein* či v *Heimkunft* svět přírody kolem nás, už nepracovali se zavedenou škálou odkazů tak, jak to mohl učinit ještě Alexander Pope ve svém *Windsor Forest*. Vedou nás k tomu, abychom si v přírodě uvědomili něco, pro co

---

53/ Wasserman, lord, *The Subtler Language*. Baltimore, John Hopkins University Press 1968, s. 10-11.

dosud neexistovala adekvátní slova.<sup>54</sup> Básně nám tato slova poskytují. V tomto „pronikavějším jazyce“ – pojmu vypůjčeném od Shelleyeho – je něco jak definováno a vytvořeno, tak také manifestováno. Tím došlo v dějinách literatury k předělu.

Něco podobného se odehrávalo v raném devatenáctém století také v malířství. Např. Caspar David Friedrich se distancoval od tradiční ikonografie. Hledal v přírodě symbolismus, který nebyl založen na uznávaných konvencích. Jeho záměrem bylo nechat „podoby přírody promlouvat přímo, čerpat jejich moc z jejich uspořádání v uměleckém díle“.<sup>55</sup> Také Friedrich usiluje o pronikavější jazyk. Snaží se vyslovit něco, pro co neexistují adekvátní výrazy a jehož smysl musí být hledán v jeho pracích a nikoli v již existujícím slovníku ustálených odkazů.<sup>56</sup> Staví na porozumění pozdního osmnáctého století, které zdůrazňuje příbuznost mezi našimi pocity a přírodními výjevy, avšak pokouší se artikulovat více než jen subjektivní reakci. Říká, že „pocit nemůže být nikdy protikladný přírodě, je s ní vždy v souladu“.<sup>57</sup>

To představuje kvalitativní změnu v uměleckých jazycích. Nejedná se tedy pouze o otázku fragmentace.

---

54/ Wordsworth říká: jak

„bych stál,  
když noc by potměněla bouří hroživou,  
a pod skalami naslouchal bych tónům,  
jež tvoří hrůznou řeč pradávnej země  
či chmurně dří ve vichrech vzdálených.“

Wordsworth, W., *The Prelude*, v. 307-311.

Přel. M. Pokorný.

55/ Rosen, Ch./Zerner, H., *Romanticism and Realism*. New York, Norton 1984, s. 58. Tato kapitola (2) obsahuje výborné pojednání o aspiraci romantismu na přírodní symbolismus.

56/ Tamtéž, s. 68 nn.

57/ Citováno tamtéž, s. 67. Rosen a Zerner vztahují tuto myšlenku k Constablovu tvrzení: „Malování je pro mne jen jiným slovem pro pocit.“

Změnu bychom nemohli popsat jen tím, že řekneme, že dříve měli básníci společně uznávaný jazyk a dnes má každý svůj vlastní. To zní – pokud bychom s tím byli srozuměni –, jako kdybychom mohli dát např. Rilkově představě řádu stejný status veřejného jazyka, jaký dříve požíval řetězec bytí.

Jedná se ale o dalekosáhlejší změnu. Nikdy už nemůže být obnovena shoda veřejnosti v názoru, že andělé jsou součástí na člověku nezávislého ontického řádu, jejich andělská podstata jim patří zcela nezávisle na lidských artikulacích a je tedy přístupná prostřednictvím popisných jazyků (teologie, filosofie), které nemají nic společného s jazyky artikulovaného pocíťování. Rilkův „řád“ si můžeme naopak osvojit pouze tím, že bude znovu potvrzen vnímavostí každého nového čtenáře. Za těchto okolností už pouhá myšlenka, že by takovýto řád měl být přijat a všechny ostatní vyloučeny – požadavek, který je skutečně nevyhnutelný v tradičním kontextu – ztrácí jakoukoli přesvědčivost. Je příliš zřejmé, že nám může jiná vnímavost, jiný kontext obrazů, poskytnout zcela odlišný náhled, i na to, co bychom přesto mohli vidět jako podobné pojetí skutečnosti.

„Andělé“ dneška se musejí vztahovat k lidem, mohli bychom říci, že se musejí vztahovat k jazyku, a to způsobem, jakým to jejich předchůdci nečinili. Nemohou být odděleni od určitého jazyka artikulace, který je určitým způsobem jejich interní součástí. Tento jazyk je zase zakotven v osobní vnímavosti básníka a je chápán jen těmi, jejichž vlastní vnímavost umožňuje podobné naladění jako vnímavost básníkova.

Kontrast může být možná nejúplněji rozpoznán, jestliže uvážíme, jak bychom mohli pro orientaci ve veřejně přístupné oblasti odkazů využít také individuální intuici. Lingvistika se může odvolávat např. na náš jazykový intuitivní cit pro gramatickou správnost. Aby se tyto intuitivní názory staly dostupnými, je zpravidla zapotřebí reflexivního obratu. Mohu si položit otázku,

zda je přípustná formulace „Dostane žádné peníze“, a má odpověď bude negativní. Zde ale nemám důvod mluvit o „osobním pohledu“. To, v čem se zde orientuji, je vlastně část veřejně dostupného zázemí, o něž se opíráme a jež oceňujeme v komunikaci. Naproti tomu to, k čemu mě podněcuje Eliot, Pound nebo Proust, má v sobě nesmazatelně osobní rozměr.

Pokud se jedná o výše diskutované téma, znamená to, že v postromantickém umění došlo k významnému posunu k subjektivizaci. Jedná se však čistě o subjektivizaci *způsobu*. Týká se toho, jak básník přistupuje k tomu, k čemu nás odkazuje. Z toho nikterak nevyplývá, že zde musí docházet také k subjektivizaci *obsahu*, tedy, že postromantická poezie musí v určitém smyslu být výhradně výrazem jáství. To je obvyklý názor, který patrně získal určitou důvěryhodnost prostřednictvím známých slovních obrátů, např. prostřednictvím Wordsworthova označení poezie jako „spontánního překypění mocného pocitu“. Wordsworth se však sám snažil učinit více, než jen artikulovat své vlastní pocity, když ve „Verších složených několik mil nad Tinternským opatstvím“ napsal:

„Já zažil cosi,  
co burcuje mne slastí z povznesených  
myšlenek; vznešenější vnímání  
čehosi mnohem jednoduššího,  
co domov má v zapadajícím slunci,  
v moři a vzduchu plném života,  
na nebi a pak v duši člověka;  
pohyb a duch, kterému podléhá  
myslící tvor i předmět myšlení  
a který prostupuje vše.“

(v. 94-102)<sup>58</sup>

---

58/ Wordsworth, W., „Verše složené několik mil nad Tinternským opatstvím, když jsem na výletě 13. července 1798 znovu navštívil břehy řeky Wye“, in: Wordsworth, W./Coleridge, S. T./

Snahou některých nejvýznamnějších moderních básníků je právě artikulovat to, co překračuje jáství. Stačí připomenout Rilkeho „Neue Gedichte“ a zvláště báseň „Der Panther“, v níž se snaží artikulovat věci jaksi z nich samých.

Snadno zde dochází k zaměňování obsahu a způsobu, neboť moderní poezie nemůže být objevováním „objektivního“ řádu v klasickém smyslu veřejně dostupné oblasti referencí. Záměny se ale nedopouštějí pouze komentátoři. Je velmi jednoduché souhrnně říci, že po úpadku klasického řádu zbývá jen oslava jáství a jeho schopností. Než se nadějeme, sklouzáváme k subjektivismu, v němž se mísí autenticita se sebeurčující svobodou. Velká část moderního umění se soustředí jen na oslavu lidských schopností a pocitů. Jako příklad se opět nabízejí futuristé.

Někteří ze skutečně největších autorů dvacátého století však nejsou v tomto smyslu subjektivističtí. Jejich tématem není jáství, ale to, co je přesahuje. Patří mezi ně např. Rilke, Eliot, Pound, Joyce a Mann. Jejich příklad ukazuje, že nevyhnutelné zakořenění básnického jazyka v osobní senzitivě nemusí znamenat, že básník už neobjevuje řád za jástvím. Např. ve svých *Elegiích z Duina* k nám Rilke promlouvá o našem nesnadném postavení, o vztahu živých k mrtvým, o lidské slabosti a moci přeměny, jež je obsažena v jazyce.

Pokud tedy chceme porozumět modernímu umění, musíme rozlišit tyto dva druhy subjektivizace. Toto rozlišení má velký význam pro neustávající kulturní boj, o němž jsem hovořil výše. Z tohoto důvodu je zapotřebí zkoumat v jazycích osobního souznění některé důležité otázky naší doby, které se týkají lásky a našeho místa v přirozeném řádu. Zamysleme se nad tím, co se nám zde nabízí: právě proto, že už nevěříme v učení o velkém řetězci bytí, nepotřebujeme znát své místo ve ves-

---

Southey, R., *Jezerní básníci*. Přeložil Zdeněk Hron. Praha, Mladá fronta 1999, s. 21. - Pozn. překl.

... míru, který můžeme jednoduše pokládat za zdroj surovin našich projektů. Stále však můžeme mít potřebu považovat se za součást širšího řádu, který po nás může něco požadovat.

Tato potřeba může být pokládána za naléhavou. Pokud bychom znovu objevili smysl požadavku, který na nás naše přírodní prostředí a nezkrocená příroda kladou, mohlo by to velmi přispět k odvrácení ekologické katastrofy. Subjektivistická předpojatost, která v naší době z instrumentálního rozumu a ideologie sebestředného uskutečnění činí dominantní faktor, téměř znemožňuje artikulaci této otázky. Albert Borgman ukazuje, do jaké míry je argument svědčící ve prospěch ekologické zdrženlivosti a odpovědnosti formulován antropologickým jazykem.<sup>59</sup> Zdrženlivost je pro lidský blahobyt prezentována jako nezbytná. To je sice pravdivé a dostatečně významné, ale tím ještě není zdaleka řečeno vše. Ani to nepostihuje plný rozsah našich intuicí, které nám často zprostředkovávají pocit, že příroda a náš okolní svět od nás něco vyžadují.

Tyto intuice však nemůžeme účinně odhalovat bez pomoci, kterou nám mohou poskytnout naše jazyky osobního souznění. Z tohoto důvodu může mít nerozpoznání možnosti jejich nesubjektivistického užití – záměna obou druhů subjektivizace – důležité morální důsledky. Zastánci nezaujatého rozumu a subjektivního uskutečnění by však mohli tyto důsledky uvítat, neboť za hranicemi jáství neuznávají nic, co by bylo možné odhalit. Zásadní kritici moderny prahnou po starých veřejných pořádcích a ztotožňují osobně zabarvené představy s pouhým subjektivismem. Také někteří striktní moralisté se chtějí zmocnit této temné oblasti osobního a mají rovněž sklon blokovat všechny její projevy, ať už subjektivistické či odhalující. Poznáváme zde známé uskupení, které bezděky umožňuje pohlížet

---

59/ Borgman, A., *Technology and the Character of Contemporary Life*, c.d., kap. 11.



na etiku autenticity jako na něco méněcenného a triviálního.

Avšak tím, že blokují tento druh odhalování za hranicemi jáství, nás tito autoři rovněž připravují o jednu z našich hlavních zbraní v neutuchávajícím boji proti zploštělým a trivializovaným formám moderní kultury. Uzavírají cestu takovému odhalování, které by mohlo určité požadavky, jež vycházejí z prostoru za hranicemi jáství, učinit zjevnějšími a evidentnějšími – např. ty, které jsou základem ekologické politiky přesahující antropocentrismus. Opět lze vidět, jak ochromující může být perspektiva polarizované diskuse mezi obhájci a kritiky, mezi kulturním optimismem a pesimismem, když se začíná prosazovat v reálném, nikdy nedokončeném boji za realizaci nejvyššího potenciálu naší moderní kultury.

Pokud autenticita znamená upřímnost k sobě samému, znovuoživení svého vlastního „sentiment de l'existence“, potom ji snad můžeme integrálně dosáhnout pouze tehdy, když uznáme, že nás tento pocit spojuje s širším celkem. Možná nebylo náhodné, že pocit, jímž se vztahujeme k sobě samým, a pocit sounáležitosti s přírodou byly v romantickém období spojeny.<sup>60</sup> Ztráta pocitu sounáležitosti, zprostředkovaného veřejně definovaným řádem, musí být asi kompenzována silnějším, niternějším pocitem spojitosti. Možná je to právě to, co se pokouší artikulovat velká část moderní poezie; a možná, že existuje jen málo věcí, které dnes potřebujeme naléhavěji než takovouto artikulaci.

---

60/ Viz Rousseau, J.-J., *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, c.d., s. 1045.

## IX. Železná klec?

Ze tří obav o modernu, které jsem naznačil v první kapitole, jsem obšírněji hovořil o první. Nezbyl mi sice dostatečný prostor na to, abych se zabýval zbývajícími dvěma, avšak doufal jsem, že obšírnější pojednání o individualismu sebeuskutečnění by mohlo vytyčit linie obecného postoje k moderně, který by snad mohl být rozšířen také na další druhy neduhu. V této kapitole bych rád krátce ozřejmil, jakým způsobem se tento přístup vyrovnává s nebezpečím dominance instrumentálního rozumu.

Vzhledem k autenticitě připomínám, že je zapotřebí vyhnout se oběma jednoduchým, extrémním pozicím obhájců i kritiků a že příkré odsouzení etiky sebeuskutečnění je stejně hlubokým omylem, jakým je prosté globální přitakání všem jejím současným formám. Ukázal jsem, že existuje napětí mezi základními etickými ideály a způsoby, jakými jsou reflektovány v životech lidí, což znamená, že systematický kulturní pesimismus je stejně zavádějící jako globální kulturní optimismus. Naší výzvou je spíše obstát v neustávajícím boji za prosazení vyšších a obsáhlejších forem autenticity proti odporu plošších a mělčích forem.

Podobný závěr platí pro instrumentální rozum, pro mou druhou hlavní oblast zájmu. Také zde existují extrémní stanoviska. Jsou lidé, kteří hledí na nastupující technologickou civilizaci jako na druh neomezeného úpadku. Podle nich jsme ztratili spojení se zemí a s jejími rytmy, kterým disponovali naši předkové. Ztratili jsme spojení s námi samými a se svým vlastním přirozeným životem a jsme hnáni imperativem dominance, který nás zatracuje k nepřetržitému boji proti přírodě

v nás i okolo nás. Tyto stesky na „odkouzlení“ světa jsou od romantického období stále znovu ostře artikulovány v tom smyslu, že lidské bytosti byly prostřednictvím moderního rozumu vystaveny trojí separaci: v sobě, mezi sebou a od přirozeného okolního světa.<sup>61</sup> Toto stanovisko se dnes v naší kultuře vyskytuje v mnoha podobách. Objevuje se např. jako obdiv k životu preindustriálních národů a mnohdy také jako politické stanovisko obrany původních domorodých společností proti pronikání industriální civilizace. Kromě toho je rovněž hlavním tématem jednoho proudu feministického hnutí, který je spojen s názorem, že dominantní přístup k přírodě má „mužský“ charakter a je bytostným rysem „patriarchální“ společnosti.

Lidé s tímto hlediskem zaujímají obranný postoj vůči vášnivým zastáncům technologie, kteří se domnívají, že pro všechny naše lidské problémy existuje řešení, a hledí nevráživě na ty, kteří stojí v cestě překonávání tmářského nerozumu.

I zde hned narážíme na podobně polarizovanou diskusi. Existuje však důležitý rozdíl, neboť spojenci nejsou seskupeni stejným způsobem. Stručně řečeno, kritici autenticity stojí často napravo, kritici technologie spíše nalevo. Výstižněji lze říci, že někteří (ale nikoli všichni) z těch, kteří kritizují etiku sebeuskutečnění, jsou velkými zastánci technologického rozvoje, zatímco mnoho z těch, kteří jsou hluboce ponořeni do současné kultury autenticity, sdílí výše naznačené názory na patriarchát a původní domorodé životní styly. Tato křížící se seskupení vedou také k určitým problematickým protikladům. Pravicoví konzervativci amerického ražení sice mluví jako obhájci tradičních pospolitostí, když napadají požadovanou interrupci a pornografii, ale ve svých ekonomických praktikách obhajují nespoutanou formu kapitalistického podnikání, která více než

---

61/ Těmto rozdělením jsem se více věnoval ve své knize *Hegel*, c.d.

cokoliv jiného napomáhá rozrušovat historické pospolitosti, posiluje atomismus, jenž nezná žádné hranice a loajality, a kvůli pořádku v účetní knize je schopna zavřít doly nebo zničit přirozené prostředí pralesa. Na druhé straně nacházíme zastánce pozorného, uctivého postoje k přírodě, kteří by kvůli obraně přirozeného prostředí pralesa šli až do krajností, kteří ale demonstrují za požadovanou interrupci s odůvodněním, že žena má výhradní právo na své tělo. Někteří protivníci divokého kapitalismu dovádějí vlastnický individualismus dále než jeho nejkliďnější obránci.

Přestože jsou tyto dvě polarizované diskuse velmi odlišné, domnívám se, že jsou obě více či méně stejně mylné. Oběti, které od nás vyžaduje překotně expandující instrumentální rozum, se projevují dostatečně zjevně např. tím, že se posiluje atomistické stanovisko, či tím, že se uzavíráme přírodě. Zde mají kritici pravdu. Jelikož rozvoj technologické společnosti vychází z bohatších morálních zdrojů, nemůžeme jej posuzovat pouze ve světle imperativu dominance. Avšak stejně jako v případě autenticity se tyto morální zdroje začínají vytrácet ze zřetele právě z důvodu posilování atomismu a instrumentalistických hodnot. Záchrana těchto zdrojů by nám mohla umožnit obnovit určitou rovnováhu, v níž by v našem životě zaujímala technologie jiné místo než pozici tvrdošíjného nereflektovaného imperativu.

Mohl by se zde opět odehrát boj mezi lepšími a horšími druhy zacházení s technikou podobný tomu, který probíhá mezi vyššími a nižšími způsoby usilování o autenticitu. Jedná se ale o nelehký boj, který se v mnoha případech vrací zcela na začátek, protože morální zdroje jsou zakryty a ztraceny ze zřetele. Toto zatemnění umocňují také kritici, kteří svým zatvrdzeleným líčením technologické společnosti jakožto dominance tyto další zdroje zcela zakrývají.

Avšak ani obháječi nám zde nepomohou, jelikož inklinují k silné identifikaci s atomistickým a instrumenta-

listickým stanoviskem do té míry, že nejsou schopni tyto zdroje rozpoznat. Obě strany polarizované diskuse, stejně jako v případě autenticity, bezděky umožňují zachovat určitou podstatnou část svého stanoviska, uplatnit ten nejhorší názor na celou věc, o níž se přou – v tomto případě instrumentální rozum. Tváří v tvář tomuto trendu bychom měli usilovat o nápravu, aby se v naší kultuře a společnosti mohl rozvíjet plodný spor.

Předtím, než začneme s touto obnovou, se však musíme zabývat jednou otázkou, které se nemůžeme vyhnout. Do značné míry není dominance instrumentálního rozumu jen věcí síly určitého morálního stanoviska. Záleží také na tom, že se v mnoha ohledech ocitáme v situaci, v níž jsme nuceni, jak jsem se o tom zmínil na začátku této knihy, poskytovat v našich životech velký prostor instrumentálnímu rozumu. Ve společnosti, jejíž ekonomika je značně formována např. tržními silami, se musejí všichni ekonomicky aktivní lidé, pokud chtějí přežít, snažit o efektivitu. V rozsáhlé a komplexní technologické společnosti, stejně jako v mnoha částech, které ji tvoří – v podnicích, ve veřejných institucích, v zájmových skupinách –, musejí být společné záležitosti, pokud mají být vůbec zvládnuty, do určité míry řešeny podle principů byrokratické racionality. Ať už tedy ponecháváme naši společnost mechanismům tržního hospodářství, které jsou řízeny „neviditelnou rukou“, nebo se ji snažíme organizovat kolektivně, jsme nuceni postupovat do určité míry podle požadavků moderní racionality, nehledě na to, zda odpovídají našemu vlastnímu morálnímu názoru či nikoli. Jedinou alternativou se zdá být určitý vnitřní exil, marginalizace sebe sama. Instrumentální racionalita je zřejmě schopna klást na nás své požadavky v každé situaci – ve veřejné i soukromé sféře, v oblasti hospodářství i státu – mnoha komplementárními způsoby, které ozřejmili už dva velcí analytici moderny, Marx a Weber.

Tento poznatek je skutečně přesvědčivý a důležitý, neboť přispívá k objasnění moci atomistických a in-

strumentálních postojů a učení naší doby. Zvláště atomismus je často utvářen vědeckým názorem, který doprovází instrumentální efektivita, a bývá rovněž přítomen v některých formách racionálního jednání, např. v jednání podnikatele. Tím tyto postoje získávají téměř status norem a údajnou záštitu v nedotknutelné společenské realitě.

Někteří lidé ale jdou dále a tvrdí, že jakmile člověk vstoupí do našeho typu společnosti, získává atomisticko-instrumentální hledisko jakýsi nevyhnutelný charakter. Pokud by to byla pravda, mnoho z toho, co jsem řekl v předchozích kapitolách, by pak bylo nezajímavé, jelikož jsem zkoumal, a budu v tom pokračovat, důvody pro omezení rozsahu instrumentálních úvah, což předpokládá, že tohoto omezení můžeme dosáhnout. Předpokladem zde je, že máme skutečnou volbu, přestože inklinujeme k tomu, být slepí k alternativám, jež se nám otevírají. Pokud je tomu skutečně tak, že nás moderní technologická společnost uzavírá do „železné klece“, je vše, co tady říkám, zbytečné. Toto je třetí hlavní námitka namířená proti celé mé argumentaci, námitka, kterou jsem nastínil v závěru druhé kapitoly, aniž bych se jí dosud přiměřeným způsobem zabýval.

Domnívám se, že v metafoře „železně klece“ je mnoho pravdivého. Moderní společnost má skutečně tendenci vést nás směrem k atomismu a instrumentalismu, jak tím, že za určitých okolností ztěžuje omezování jejich vlivu, tak vytvářením názoru, který je ztotožňuje se samozřejmými standardy. Jsem však přesvědčen, že stanovisko, které v technologické společnosti vidí jednu z forem železně neúprosného osudu, je neudržitelné. Příliš zjednodušuje a zapomíná na podstatné. Za prvé, spojení mezi technologickou civilizací a těmito normami není jednosměrné. Nejedná se pouze o to, že instituce poskytují živnou půdu filosofii, ale také o to, že určitý názor musel v evropské společnosti nabýt na síle dříve, než se tyto instituce mohly rozvinout. Atomistické a instrumentalistické názory se za-

čaly šířit před průmyslovou revolucí alespoň mezi vzdělanými vrstvami západní Evropy a Ameriky. Význam této ideové přípravy moderního kapitalismu byl také Weberem skutečně rozpoznán.

Tento výklad by však mohl být odmítnut jako čisté historické hledisko: je možné, že vznik naší technologické společnosti potřeboval filosofický podnět, ale jakmile se tato společnost objevila na scéně, ukládá nám nicméně svá omezení. To je jedna z možných interpretací toho, co se Weber pokoušel říci svým obrazem železné klece.

Ale i tento výklad je zřejmě velmi zjednodušený. Lidé a jejich společnosti jsou příliš složité na to, aby je mohla vysvětlit nějaká zjednodušující teorie. Je ale pravda, že jsme tlačeni tímto směrem. Je pravda, že filosofické koncepce atomismu a instrumentalismu mají v našem světě náskok. Stále však platí, že existuje mnoho míst odporu a stále vznikají další. Stačí si vzpomenout na vlivné hnutí, které má svůj počátek v romantickém období a které zpochybňuje dominanci zmíněných kategorií, a na dnešní odnož tohoto hnutí, jež kritizuje naše neekologické hospodaření. Skutečnost, že toto hnutí učinilo určitý pokrok a zanechalo za sebou určitou stopu – jakkoli počáteční a nedostatečnou – na naší praktické činnosti, znamená částečné odmítnutí jakéhokoli železně neodvratného zákona technologické společnosti.

Působení tohoto hnutí v současnosti vypovídá mnohé o mezích a možnostech našich nesnází. Fragmentovaná veřejnost, nejednotná ve svých zájmech, je skutečně vydána na milost údajně nevyhnutelnému osudu, který spěje k nadvládě instrumentálního rozumu. Každý malý fragment může usilovně pečovat o nějaký díl svého prostředí, které je ve jménu rozvoje ohroženo destrukcí a degradací. Je ale zřejmé, že v této otázce stojí každá místní pospolitost nebo skupina uvažovaných občanů proti velké většině veřejnosti a žádá od ní oběti v oblasti vývoje – a tím i ve věci hrubého domácího produktu na osobu – ve jménu zájmu svého mino-

ritního zájmu. Takováto formulace vzbuzuje dojem, že zde neexistuje žádná naděje: jde o politicky ztracenou záležitost, která ani není hodna vítězství. Mlýny demokratické politiky rozemelou takovéto nepatrné ostrůvky odporu nevyhnutelně na prach.

Jakmile se ale v rovině ohrožení životního prostředí vytváří atmosféra společného porozumění, situace se mění. Samozřejmě, že stále existují boje mezi místními skupinami a obecnou veřejností. Každý ví, že potřebujeme skládku, ale nikdo ji nechce mít na svém dvorku. Některé místní boje se však začínají ukazovat v novém světle, v odlišném rámci. Např. ochrana některých oblastí panenské přírody, hájení některých ohrožených druhů a obrana proti některým devastujícím útokům na životní prostředí začínají být považovány za součást nového společného cíle. Často je tomu tak, že mechanismy nevyhnutelnosti fungují jen tehdy, když jsou lidé nejednotní a fragmentováni. Proměna tíživé situace nastává, když se objevuje společné vědomí.

Míra naší svobody by se sice neměla přeceňovat, ale nerovná se nule. To znamená, že začít rozumět morálním zdrojům naší civilizace je významné v té míře, v jaké může přispět k novému společnému porozumění.

Zatím opravdu nejsme uvězněni. Je zde ale sklon, šikmá plocha, po níž lze až příliš snadno uklouznout. Tento sklon vyrůstá nejen z institucionálních faktorů zmiňovaných výše, ale také z náklonností obsažených v myšlenkách samých. Jak jsem se snažil ukázat v šesté kapitole, můžeme cosi podobného pozorovat v případě autenticity: jistým způsobem se morální ideály samy nabízejí určitému narušení nebo selektivnímu zapominání.

Obdobné platí pro případ instrumentální racionality, a sice z důvodů, které se částečně kryjí s důvody již zmíněnými. Popsal jsem některé ze zdrojů, které v naší kultuře posilují ideál sebeurčující svobody. Jsme svobodní, když můžeme přetvořit podmínky naší vlastní existence, když můžeme ovládat věci, které ovládají nás. Tento ideál obvykle napomáhá zvýznamnění tech-



nologické kontroly nad naším světem; pomáhá zasazení instrumentálního rozumu do projektu dominance, a nikoli jeho omezení ve jménu jiných cílů. Ve skutečnosti přispěl k neutralizaci určitých mezí, které stále existovaly v překotné technologické devastaci životního prostředí, jak ukázaly nedávné dějiny marxisticko-leninistických společností, které byly ideologicky formovány určitým druhem tohoto ideálu.

Instrumentální rozum se rozvinul zároveň s modelem nezaujatosti lidského subjektu, s modelem, který má velký vliv na naši představivost. Tento model nabízí ideální obraz lidského myšlení, které se odpoutalo od svého komplikovaného zakotvení v naší tělesné konstituci, naší dialogické situaci, našich emocích a našich tradičních životních formách, aby se stalo čistou, sebeověřující se racionalitou. Jde o jednu z nejprestižnějších forem rozumu v naší kultuře, kterou představuje matematické myšlení a další druhy formální kalkulace. Argumenty, úvahy, návody, které mohou tvrdit, že jsou založeny na tomto druhu kalkulace, mají v naší společnosti velkou přesvědčovací moc, přestože tento druh rozvažování vlastně nevyhovuje předmětu zkoumání – o čemž svědčí ohromná (a já se domnívám, že nezasloužená) role tohoto typu myšlení v sociálních vědách a expertizách politické správy. Ekonomové oslňují zákonodárce a správní úředníky svojí sofistickou matematikou, přestože tím slouží zakrývání prostého takticko-politického myšlení s potenciálně katastrofickými důsledky.

Nejznámějším z prvních zastánců tohoto nezaujatého způsobu myšlení byl Descartes, který učinil osudový krok, jenž byl poté mnohými následován. Tento způsob myšlení bychom mohli pro určité účely považovat za výkon hodný úsilí, za něco, čeho se nám daří občas dosáhnout, ačkoli z hlediska konstituce je naše myšlení charakteristicky ztělesněné, dialogické, nasycené emocemi a odráží cesty naší kultury. Descartes předpokládal, že *jsme* ve své podstatě nezaujatým rozumem; že

jsme čirou myslí, oddělenou od těla, a že náš obvyklý způsob nazírání na sebe sama je politováníhodným omylem. Je možné nahlédnout, proč byl tento obraz pro něj i jeho následovníky tak přitažlivý. Zdá se, že tento ideál – proti snahám spíše křehkého a lokálního významu – nabírá sil a autority tehdy, když předpokládáme, že zobrazuje, jak *skutečně existujeme*. Proto je pro nás v naší kultuře až příliš snadné chápat sebe sama jako projev v podstatě nezaujatého rozumu, což vysvětluje, proč tak mnoho lidí pokládá za zcela nesporné, že bychom měli lidskému myšlení porozumět pomocí modelu digitálního počítače. Tento autoportrét je posilován pocitem moci, která provází nezaujaté instrumentální uchopení věcí.

Mnohé tedy jak v institucionálním, tak ideovém ohledu posiluje atomismus a instrumentalismus. Pokud je však můj argument správný, můžeme se proti tomu vzepřít. Jedním ze způsobů, kterým se o to můžeme pokusit, je oživení části bohatšího morálního zázemí, z něhož vzešel moderní důraz na instrumentální rozum. Nemohu zde rozvinout argumentaci ani do podoby náčrtu, jak jsem to učinil v případě autenticity, ale mohu krátce naznačit, jak by mohla znít.

Je zřejmé, že součástí toho, co posiluje instrumentální rozum, je, že nám tento rozum umožňuje ovládat naše životní prostředí. Nadvláda nás skutečně oslovuje, ať už jen proto, že jejím prostřednictvím můžeme získat více toho, co chceme, nebo proto, že lichotí našemu pocitu moci, anebo proto, že se slučuje s projektem sebeurčující svobody. Ale „nadvláda nad přírodou“ tu nedává, jak by chtěli zřejmě naznačit někteří kritici, plné vysvětlení. Existují dva další důležité morální kontexty, o nichž bych se tady rád zmínil a z nichž vyrůstá důraz na instrumentální rozum.

1) Viděli jsme již, že se jedná o fenomén, který je spjat s naším porozuměním nám samým jako nezaujatému rozumu. Tato myšlenka je založena v morálním ideálu, ideálu myšlení, které je odpovědné samo za se-

be a samo sebe řídí. Jedná se zde o ideál racionality, který je zároveň ideálem svobody, autonomního, sebevytvářejícího se myšlení.

2) Důležitou roli však hrál také další morální motiv. To, co jsem nazval přijetím běžného života, pocitem, že život produkce a reprodukce, práce a rodiny, je tím, co je pro nás důležité, bylo také zásadním příspěvkem, který nás přiměl přikládat bezprecedentní důležitost vytváření stále bohatších životních podmínek a stále obsáhlejšímu zmírňování utrpení. Již na počátku sedmnáctého století vytýkal Francis Bacon tradičním aristotelským vědám, že vůbec nepřispěly k „ulehčení a zlepšení postavení lidstva“.<sup>62</sup> Místo nich navrhl model vědy, jehož kritériem pravdy je instrumentální účinnost. Člověk podle něj něco objeví tehdy, když může vyvolat změnu věci. Moderní věda v tomto ohledu sleduje v podstatě stejnou linii jako Bacon. Důležitá je ale Baconova připomínka, že tendence prosazující tuto novou vědu nebyly jen epistemologické, ale také morální.

Baconovými dědici jsme například v tom, že dnes organizujeme velké mezinárodní kampaně proti hladomoru a pomáháme obětem povodní. Nyní jsme – alespoň teoreticky – tak daleko, že souhlasíme s myšlenkou obecné solidarity, byť jsou naše praktické možnosti omezené, a tuto myšlenku přijímáme zároveň s premisou aktivního zasahování do přírody. Nepřipouštíme možnost, že by lidé měli být i nadále potenciálními oběťmi hurikánů a hladomorů. Tato neštěstí považujeme v zásadě za odstranitelná a zamezitelná zla.

Praktická a obecná dobročinnost přikládá instrumentálnímu rozumu rovněž zásadní postavení. Ti, kteří vzdorují roli, kterou instrumentální rozum v našich životech začal hrát, pomocí estetické argumentace nebo

---

62/ Bacon, F., *Nové organon*. Přeložil M. Zúna. Praha, Svoboda 1974, s. 124. Orig.: Týž, *Novum Organum*, I.73. Překlad z *Francis Bacon: A Selection of His Works*, Sydney Warhaft (ed.). Toronto, Macmillan 1965, s. 350-351.

argumentace životního stylu (které tvoří po mnoho desetiletí od osmnáctého století značnou část protestů), jsou obhájcí tohoto druhu rozumu obviňováni z morální necitlivosti, z absence představivosti a z preferování vlastních estetických pocitů před životními potřebami mas trpících lidí.

Instrumentální rozum nás tak oslovuje svým vlastním bohatým morálním zázemím. V žádném případě není jednoduše posilován jen nadměrným *libido domi-nandi*. Příliš často však zřejmě slouží účelům větší kontroly a technologického ovládnutí. Oživení bohatšího morálního zázemí může ukázat, že této službě není zapotřebí a že jejím prostřednictvím dochází v mnoha případech skutečně ke zrazení morálního zázemí - podobným způsobem, jakým sebestřednější formy sebeuskutečnění zrazují ideál autenticity.

Oživení morálního zázemí by obsahovalo v podstatě totéž, čeho je zapotřebí v případě autenticity. Potřebujeme spojit dva druhy úvah. Hovoříme-li o a) podmínkách lidského života, které umožňují uskutečnění příslušných ideálů, můžeme b) určit k čemu by účinné prosazení těchto ideálů směřovalo.

Tento druh reflexe se nám ozřejmí, připomeneme-li si jeden významný příklad z oboru lékařské péče. Co se týče bodu a), je třeba poznamenat, že ideál nezaujatého rozumu musí být považován právě za ideál a nikoli za popis reálného lidského jednání. Jednáme jako tělesně zakotvené osoby, které žijí v dialogickém prostředí a prožívají čas specificky lidským způsobem - což znamená, že naše životy získávají smysl na pozadí životního příběhu, který spojuje minulost, z níž přicházíme, s našimi budoucími projekty. To znamená, b) že adekvátní přístup k lidské bytosti musí respektovat tento ztělesněný, dialogický a temporální charakter. Všem nekontrolovatelným rozmachům instrumentálního rozumu - jako například lékařské péči, která zapomíná na pacienta jakožto člověka, která se nezajímá o to, jak se léčení vztahuje k jeho životnímu příběhu,

a tím k příčinám naděje a zoufalství, a která popírá základní vztah mezi ošetřujícím a pacientem – se musíme vzepřít ve jménu morálního zázemí spjatého s dobročinností, jež ospravedlňuje samotné aplikace instrumentálního rozumu.<sup>63</sup> Pokud pochopíme, proč zde hraje technologie stěžejní roli, sevřeme ji tím do mezí a rámce etiky péče.

Cílem našeho zkoumání je tedy alternativní rámcová koncepce [enframing] technologie. Místo toho, abychom k ní přistupovali čistě v kontextu smělosti stále narůstající kontroly a stále ustupující hranice bránící se přírody, posilování snad pocitem moci a svobody, musíme ji začít chápat také v morálním rámci etiky v praxi osvědčované dobročinnosti, která je v naší kultuře rovněž jedním ze zdrojů, z něhož pramení značný význam, který přisuzujeme instrumentálnímu rozumu. Tuto dobročinnost ale musíme zase umístit do rámce adekvátního porozumění lidskému jednání, a nikoli do vztahu k odhmotněnému duchu nezaujatého rozumu, který obývá zpředmětněný stroj. Technologii musíme spojit rovněž se samotným ideálem nezaujatého rozumu, avšak nyní jej musíme pojmout jako ideál, a nikoli jako deformované pojetí lidské podstaty. Techniku je třeba dát do služeb etiky dobročinnosti a směřovat ji ke skutečným lidem z masa a kostí; technologické kalkulativní myšlení by mělo být vzácným a obdivuhodným výkonem bytosti, která žije v prostředí zcela odlišného způsobu myšlení. Vycházet ve vztahu k instrumentálnímu rozumu z tohoto rámce by znamenalo přistupovat k naší technologii naprosto odlišným způsobem.<sup>64</sup>

---

63/ Značně jsem čerpal z pronikavé diskuse v Bennerové a Wrubelově práci *The Primacy of Caring*, která ukazuje, do jaké míry může filosofie přispět nové rámcové koncepci instrumentálního rozumu toho druhu, o němž zde pojednávám.

64/ Tato otázka, kterou zde prezentuji prostřednictvím alternativních způsobů rámcové koncepce, je někdy vztahována k ovládnání: unášejí nás technologie nebo ji ovládáme, užíváme pro své cíle?

Ačkoliv existuje tendence či sklon stát na pozici dominance, výše uvedené důvody neříkají, že k naší technologii tímto způsobem přistupovat *musíme*. Jsou možné i jiné způsoby. Vyhledka, které zde čelíme, je boj, v němž spolu tyto rozdílné druhy rámcových koncepcí soupeří. Co se týče autenticity, jednalo se o spor mezi ploššími a plnějšími formami sebeuskutečnění; zde jsou naopak proti sobě stavěny různé rámce. Proto ještě jednou navrhuji: místo toho, abychom naši tíživou situaci pojímali tak, jako kdyby byla osudem určena k tomu, aby posilovala neustále se stupňující technologické ovládnání (což nás, podle toho, jak se k tomu stavíme, může buďto těšit, nebo mrzet), měli bychom tuto situaci chápat jako prostor otevřený soupeření, jako místo pravděpodobně nikdy nekončícího sporu.

Jelikož v tomto boji může mít porozumění našim morálními zdrojům významné postavení, polarizovaná diskuse mezi obhájci a kritiky se stává opět hrozbou, neboť nás může připravit o důležitý morální zdroj. Z tohoto důvodu je zde snaha o obnovu významná. Jedná se o boj o srdce a mysl, v níž tato snaha hraje svoji roli.

---

Problém s touto formulací by však měl být zřejmý. Formulace zcela zůstává v rámci dominance a neumožňuje úplně odlišné postavení technologie v našich životech. Zvládnutí technologie implikuje, že k ní zaujmeme instrumentální přístup, který jejím prostřednictvím zaujímáme ke všemu ostatnímu. Neumožňuje umístit technologii do rámce neinstrumentálního přístupu, s nímž se můžeme shledat např. v etice péče, nebo v kultivaci naší schopnosti čistého myšlení. K tomuto tématu viz diskusi v: Hutchinson, W., *Technology, Community and the Self*. Disertační práce, McGill University 1992.

V této diskusi o rámcové koncepci jsem si jako obvykle mnoho vypůjčil od Heideggera. Viz zvláště: *The Question Concerning Technology*. In: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Přeložil W. Lovitt. New York, Garland Publishers 1977. Domnívám se, že Heidegger nejen v tomto textu navrhuje ideu podobnou té, kterou nazývám alternativní rámcovou koncepcí. Viz zajímavý vývoj této myšlenky v mnohem podrobnějším výkladu, který čerpá rovněž z Heideggera: Borgman, A., *Technology and the Character of Contemporary Life*, c.d.

Je však také pravda, že tento ideový boj je nerozple-  
titelně svázán - zčásti jako příčina, zčásti jako důsle-  
dek - s politickými spory o formy společenského uspo-  
řádání. Jelikož se přikládá důležitost našim institucím  
ve věci vytváření a udržování atomistického a instru-  
mentálního stanoviska, nemůže tomu ani jinak být.  
Proto bych se v poslední kapitole rád obrátil ke třetí  
hlavní oblasti zájmu, která již byla naznačena na začát-  
ku knihy.

## X. Proti fragmentaci

V předchozí kapitole jsem tvrdil, že stále se prohlubující hegemonie instrumentálního rozumu, kterou nám vnucují instituce technologické společnosti, není nevyhnutelná. Je však zřejmé, že pokud tyto instituce ponecháme svému osudu, budou mít tendenci vést nás tímto směrem. Z tohoto důvodu se často navrhuje, aby byl celý projekt zcela zbaven těchto institucí. Klasický marxismus byl zdrojem a leninismus do určité míry realizátorem jednoho takového snu. Cílem bylo zrušení trhu a vědomé řízení veškeré hospodářské činnosti prostřednictvím „sdružených výrobců“, použijeme-li Marxovu terminologii.<sup>65</sup> Jiní lidé se kojili naději, že bychom si mohli vystačit bez byrokratického státu.

Nyní je evidentní, že jsou tyto naděje iluzorní. Zhroucení komunistických společností učinilo nakonec nepopiratelným to, co mnozí již dlouhou dobu tušili: tržní mechanismy jsou v určité formě pro industriální společnost nepostradatelné, určitě pro její ekonomickou účinnost a pravděpodobně také pro její svobodu. Někteří lidé na Západě se radují, že tato lekce přinesla ponaučení, a chápou konec studené války jako záminku k oslavě své vlastní utopie, svobodné společnosti řízené jen a jen neosobními tržními vztahy, v níž je stát zatlačen do omezené marginální role. To je ale stejně nerealistické. Stabilita, a tím i účinnost by toto radikální od-

---

65/ „Svoboda na tomto poli může spočívat pouze v tom, že zespolečenštěný člověk, sdružení výrobci řídí tuto svou výměnu látek s přírodou racionálně, podřizují jí své společné kontrole, místo aby jí byli sami ovládáni jako slepou silou.“ Marx, K., *Kapitál*, III-2. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1956, s. 368.



stavení vlády z oblasti ekonomie nemohly unést, a lze pochybovat o tom, zda by se mohla s džunglí soupeření, živenou skutečně divokým kapitalismem a nasycenou nekompensovanými nerovnostmi a vykořisťováním, dlouhodobě vyrovnat také svoboda.

S komunismem by měla zaniknout víra, že moderní společnosti mohou fungovat podle jediného principu, ať už podle principu plánování definovaného obecnou vůlí nebo podle principu alokací volného trhu. Výzvou, která před námi stojí, je skutečně kombinovat – způsobem, jenž není sebezničující – několik forem organizace, které jsou sice ve svém spojení nezbytné pro svobodnou a prosperující společnost, ale které také tendují k tomu, navzájem se ohrožovat: tržní alokace, státní plánování, společné zajišťování potřeb, obrana individuálních práv a účinná demokratická iniciativa a kontrola. Krátkodobě by mohla být každým z ostatních čtyř prvků omezena maximální tržní efektivita; dlouhodobě by svou marginalizací mohl trpět také ekonomický výkon, ale zcela jistě by jí trpěly spravedlnost a svoboda.

Trh nemůžeme ani zrušit, ani jej užít jako jediný zdroj organizace svých životů. Omezení trhu může být nákladné, jeho neomezení by však bylo osudové. Řízení současné společnosti je neustálým znovuvytvářením rovnováhy mezi požadavky, které se navzájem zpochybňují, stálým nalézáním nových kreativních řešení, která nahrazují staré rovnovážné stavy, jež se stávají nedůvěryhodnými. Z povahy věci vyplývá, že zde nelze nikdy najít definitivní řešení. V tomto ohledu se naše politická situace podobá tíživé kulturní situaci, kterou jsem popsal výše. Pokračování kulturního boje mezi odlišnými názory, odlišnými rámci zásadních ideálů moderny, má na institucionální rovině paralelu v konfliktních požadavcích odlišných, ale komplementárních postupů, jimiž organizujeme naše soužití: tržní efektivita by mohla být utlumena všeobecným zabezpečováním sociálního státu, účinné státní plánování by mohlo ohrožovat

individuální práva, společné aktivity státu a trhu by mohly ohrozit demokratickou kontrolu.

Jedná se zde ale o více než jen o paralelu. Jak jsem již naznačil, jde o provázanost. Aktivity trhu a byrokratického státu směřují k tomu, že posilují rámce, které protěžují atomistické a instrumentalistické stanovisko ke světu a ostatním lidem. Skutečnost, že tyto instituce nemohou být nikdy jednoduše zrušeny, že s nimi musíme stále žít, má mnoho co do činění s nekončící, neřešitelnou povahou našeho kulturního boje.

Ačkoliv zde neexistuje definitivní vítězství, lze získat nebo ztratit převahu. To ozřejmuje příklad, který jsem uvedl v minulé kapitole. Zmínil jsem se o tom, že boj izolovaných pospolitostí nebo sdružení proti ekologickému pustošení byl odsouzen k nezdaru do té doby, než se ve společnosti jako celku zformovalo určité společné porozumění a společné vědomí cíle ve věci ochrany životního prostředí. Jinými slovy, silou, která může potlačit ukvapenou hegemonii instrumentálního rozumu, je demokratická iniciativa (správného druhu).

Tím však vzniká problém, protože společné aktivity trhu a byrokratického státu směřují k oslabování demokratické iniciativy. Tady se obracíme k třetí oblasti neudu: k obavě artikulované Tocquevillem, že určité prvky moderní společnosti podemflají úsilí o demokratickou kontrolu, k obavě, že se lidé příliš snadno smíří s tím, že budou ovládáni „nesmírnou protektorskou mocí“.

Možná, že Tocquevillův portrét mírného despotismu - nehledě na to, že se jej snažil odlišit od tradiční tyranie - působí stále příliš despoticky v tradičním smyslu. Moderní demokratické společnosti se tomuto obrazu zdají být velmi vzdáleny, protože je v nich přítomno mnoho protestu, svobodných iniciativ a neuctivých výpadů proti autoritě, a vlády se ve skutečnosti třesou před hněvem a opovržením ovládaných, které jsou odhalovány v průzkumech veřejného mínění, o něž se vládnoucí nepřestávají zajímat.

Jestliže ale uchopíme Tocquevillovu obavu z poněkud jiné strany, potom se zdá být dostatečně oprávněná. Nebezpečím není skutečná despotická nadvláda, ale fragmentace – což znamená, že se lidé stávají méně schopnými stanovit si společný cíl a dospět k němu. Fragmentace se stupňuje, když na sebe lidé začínají nahlížet stále více atomisticky neboli jinak řečeno, když se ve věci společných projektů a loajality cítí stále méně spjatí s ostatními jako se svými spoluobčany. Ve společných projektech se sice mohou skutečně cítit spojeni s některými dalšími lidmi, ti však představují spíše dílčí uskupení, a nikoli celou společnost: např. lokální společenství, etnickou menšinu, vyznavače nějakého náboženství či ideologie, zastávající nějakého zvláštního zájmu.

Tato fragmentace se odehrává z části prostřednictvím oslabování vztahů naší náklonnosti k druhým lidem, z části samovolně úpadkem demokratické iniciativy samé. Čím je demokratické voličstvo v tomto smyslu fragmentovanější, tím více převádí svoji politickou energii do podpory svých dílčích uskupení – a to způsobem, který bych chtěl popsat níže – a tím méně je možné přimět demokratickou většinu ke společně pojatým programům a aktivitám. Zesiluje se pocit, že voličstvo jako celek je vůči leviathanskému státu bezbranné; dobře organizované a integrované dílčí uskupení může být skutečně schopné zanechat za sebou stopu, avšak představa, že by většina lidí mohla zkoncipovat a prosadit společný projekt, se stává utopickou a naivní. Proto se lidé vzdávají. Již tak upadající spřízněnost s druhými je dále oslabována nedostatkem společné zkušenosti jednání a pocit beznaděje ukazuje, že úsilí o ni je ztrátou času. To však samozřejmě činí věc beznadějnou a bludný kruh se uzavírá.

Společnost, která kráčí touto cestou, však v určitém smyslu může zůstat i nadále vysoce demokratickou, tedy egalitární, a plnou aktivity a protestu proti autoritě, jak je to zřejmé z pohledu na rozlehlou zemi za na-

ší jižní hranicí.<sup>66</sup> Politika se pak začíná, ve výše naznačeném smyslu, jevit odlišně. Jedním ze společně sdílených cílů, s nímž se lidé stále silně identifikují, i když ostatní slábnou, je organizace společnosti za účelem obrany práv. Vláda práva a dodržování práv jsou považovány za významný projev „americké cesty“, tj. za věc silně společně sdílené loajality. Neobyčejná reakce na skandály kolem Watergate, která skončila sesazením prezidenta, je toho svědectvím.

V návaznosti na tyto skutečnosti získávají stále větší význam dvě stránky politického života. Za prvé, stále více věcí závisí na právních sporech. Američané zavedli jako první listinu práv, kterou od té doby rozšířili o ustanovení proti diskriminaci, a v americké společnosti došlo k důležitým změnám na základě soudních odvolání, namířených proti legislativě nebo soukromým úpravám, jež údajně porušovaly tato zavedená ustanovení. Dobrým příkladem je známý případ *Brown versus ministerstvo školství*, který v roce 1954 umožnil desegregaci škol. V posledních desetiletích se v americkém politickém životě věnuje stále více energie tomuto procesu soudního přezkumu. Záležitosti, které jsou v jiných společnostech určovány zákonodárstvím, po diskusích a někdy kompromisu mezi rozdílnými názory, jsou ve světle ústavy považovány za vlastní předměty soudního rozhodování. Umělé přerušování těhotenství je takovým příkladem. Od roku 1973, kdy případ *Roe versus Wade* v zemi velmi liberalizoval zákon o interrupci, je snahou konzervativců - kteří se v současné době prosazují - změnit obsazení soudu a dosáhnout tak zrušení rozhodnutí. Výsledkem je úžasné intelektuální úsilí, které vyústilo v jakousi politiku soudního přezkumu a které na amerických univerzitách učinilo z právnických fakult centra sociálního a politického myšlení; výsledkem je rovněž série urputných bojů o to, co dříve

---

66/ USA - pozn. překl.

bylo relativně rutinní - přinejmenším nestrannickou - záležitostí senátního potvrzení prezidentského jmenování členů nejvyššího soudu.

Američané však vkládají mnoho své energie nejen do soudního přezkumu a do aktivit s ním spojených, ale také do politiky přímluv a prosazování zájmů. Lidé se vrhají do kampaní, které se týkají jednoho tématu a intenzivně pracují na svém protežovaném případě. Tyto snahy dobře ilustrují obě strany diskuse o interrupci. První aspekt se překrývá s aspektem druhým, jelikož část sporu má soudní charakter, zahrnuje však také lobování, mobilizaci masového mínění a selektivní zásahy do volebních kampaní ve prospěch určených kandidátů anebo proti nim.

Všechny tyto záležitosti provází mnoho aktivit. Společnost, v níž se odehrávají, je stěží despotií. Avšak vzestup těchto dvou aspektů je spojen - zčásti jako následek, zčásti jako příčina - s umenšováním aspektu třetího, kterým je formování demokratické většiny podle smysluplných programů, jež pak mohou být dovedeny k realizaci. V tomto ohledu je americká politická scéna nezměrná. Diskuse mezi hlavními kandidáty se stává stále inkoherentnější, jejich výpovědi slouží stále zřetelněji k propagování jich samých, jejich sdělení se stále více skládají z již proslavených „zvukových jednotek“,<sup>67</sup> jejich sliby jsou směšně nevěrohodné („odezírejte mi ze rtů“) a cynicky nedodržované, zatímco útoky na jejich protivníky beztrestně, jak se zdá, sklouzávají na ještě nečestnější rovinu. Současně s tím dochází k poklesu volební účasti v národních volbách, která nedávno dosáhla 50 % oprávněných voličů, což je hluboko pod úroveň jiných demokratických společností.

Něco málo je možno říci ve prospěch tohoto nevyrovnaného systému a pravděpodobně hodně proti němu.

---

67/ Termin „zvukové jednotky“ [„sound bytes“] odkazuje na krátké reklamy, v nichž se politici propagují sami sebe v rámci předvolební kampaně. - Pozn. překl.

Někdo se může obávat o jeho dlouhodobou stabilitu, tzn. obávat se, zda občanské odcizení zapříčiněné stále méně funkčním zastupitelským systémem může být kompenzováno větší energií vydávanou jeho politikou partikulárních zájmů. Někdy se také tvrdí, že tento styl politiky ztěžuje řešení problémů. Soudní rozsudky mají obvykle takovou povahu, že „vítěz bere vše“ – buď vyhrajete, nebo prohrajete. Zvláště soudní rozsudky, které se týkají práv, směřují k tomu, aby vyzněly „všechno, nebo nic“. Sám pojem práva zřejmě vyžaduje celkovou satisfakci, má-li se vůbec jednat o právo; a pokud se o ně nejedná, člověk pak nedostane nic. Umělé přerušování těhotenství může opět sloužit jako příklad. Jakmile věc postavíte jako právo plodu versus právo matky, existuje několik mezníků mezi neomezenou nedotknutelností jednoho a nezátíženou svobodou druhého. Sklon řešit soudně záležitosti, které jsou ještě polarizované konkurenčními kampaněmi za partikulární zájmy, účinně snižuje možnosti kompromisu.<sup>68</sup> Můžeme také říci, že tento sklon ztěžuje projednávání některých otázek, které vyžadují širší demokratický konsensus ohledně kritérií, jenž s sebou přináší také určité obětování a obtíže. Pravděpodobně se jedná o prvek neutuchajícího amerického problému, jak čelit horšící se ekonomické situaci prostřednictvím nějaké formy promyšlené průmyslové strategie.<sup>69</sup> To mě ale záro-

---

68/ Glendonová, M. A., *Abortion and Divorce in Western Law*. Cambridge, Harvard University Press 1987. Glendonová ukazuje, jak se tato skutečnost projevila v amerických rozhodnutích, která se týkají této otázky, v porovnání s rozhodnutími ve srovnatelných západních společnostech.

69/ Téma demokratické stability jsem otevřel v: „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy“. Přel. O. Vochoč In: Kís, J. (ed.), *Současná politická filosofie*. Praha, OIKOYMENH 1997. Plodné pojednání o sklonu k tomuto jednostrannému druhu americké politiky přináší: Sandel, M., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*. *Political Theory*, 12, February 1984. V tomto ohledu jsem porovnával americké a kanadské systémy v:

veň přivádí k mé tezi, že je obtížnější prosadit určité druhy společných projektů tam, kde tento druh politiky převládá.

Takovýto nevyvážený systém nejen reflektuje, ale také upevňuje fragmentaci. Jeho duch má antagonistickou povahu, která se odráží ve způsobilosti občana, jež spočívá v tom, že prosazuje svá práva bez ohledu na to, jaké důsledky to má pro celek. Jak soudní narovnání, tak i politika řešení jednotlivých případů vycházejí z tohoto stanoviska a dále je posilují. Příklad ekologického hnutí – o němž jsem se zmiňoval – v poslední době odkryl skutečnost, že jedinou cestou vyvažování tendence zabudované v trhu a byrokracii je formování společného demokratického cíle. Právě to je však v demokratickém systému, jenž je fragmentován, obtížně proveditelné.

Fragmentovaná společnost je společností, pro jejíž členy je stále těžší identifikovat se se svojí politickou společností jako s pospolitostí. Tento nedostatek identifikace může odrážet atomistické hledisko, jehož prostřednictvím lidé začínají na společnost nahlížet čistě instrumentálně. Navíc pomáhá posilovat atomismus, jelikož absence účinné společné aktivity uvrhuje lidi do izolace. Pravděpodobně z tohoto důvodu je dnes ve Spojených státech jednou z nejrozšířenějších sociálních filosofii procedurální liberalismus neutrality, o němž jsem se zmiňoval výše (v druhé kapitole) a který lze poměrně snadno spojit s atomistickým hlediskem.

Nyní ale můžeme také rozpoznat, že fragmentace podporuje atomismus dalším způsobem. Jelikož jedinou účinnou reakcí proti směřování k atomismu a instrumentalismu, které spočívá v trhu a byrokratickém stá-

---

Alternative Futures. In: A. Cairns/C. Williams (eds), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*. Toronto, University of Toronto Press 1985. Užitečnou kritiku této americké politické kultury lze najít v: Bellah, R. et al., *Habits of the Heart*, c.d. Dále v: týž, *The Good Society*. New York, Knopf 1991.

tu, je formování účinného společného cíle prostřednictvím demokratické aktivity, fragmentace nás skutečně zneschopňuje vzdorovat této tendenci. Ztráta schopnosti utvářet politicky účinnou majoritu se rovná ztrátě pádla uprostřed řeky. Člověk je neodvratně unášen proudem, což zde znamená do stále větších hlubin kultury formované atomismem a instrumentalismem.

Politika odporu je politikou demokratického formování vůle. Tváří v tvář protivníkům technologické civilizace, kteří se cítí přitahováni elitářským stanoviskem, si musíme uvědomit, že vážný pokus o účast v kulturním boji naší doby vyžaduje podporu politiky demokratického zplnomocnění. Politický pokus o novou rámcovou koncepci technologie zahrnuje zásadním způsobem odmítání a odvrácení fragmentace.

Jak lze ale bojovat proti fragmentaci? Není to snadné a neexistují žádné univerzální návody. Velmi záleží na dané situaci. Fragmentace ale narůstá do takového rozsahu, že se lidé už neidentifikují se svojí politickou pospolitostí, že je jejich pocit vespolečné sounáležitosti přesunut jinam nebo úplně ochabuje. Fragmentace je navíc přiživována zkušeností politické bezmoci. Tyto dvě vývojové tendence se vzájemně posilují. Chřadnoucí politická identita ztěžuje efektivní mobilizaci a pocit bezradnosti živí odcizení. Vytváří se zde potenciální bludný kruh, ale lze nahlédnout, jak by se z něho mohl stát kruh zázračný. Úspěšné společné jednání může přinést pocit zplnomocnění a také posílit identifikaci s politickou pospolitostí.

To zní, jako když se řekne, že cestou k úspěchu je zde úspěch, což je pravda, ale nijak to nepomáhá. Lze však říci trochu více. Jedním z důležitých zdrojů pocitu bezmoci je, že jsme ovládáni rozsáhlými, centralizovanými, byrokratickými státy. Tento pocit může zmírnit decentralizace moci, jak na to upozornil již Tocqueville. Demokratickému zplnomocnění může být přínosem jak v obecném přenesení pravomocí neboli dělbě moci, tak také ve federálním systému, zvláště v tako-



vém, který je založen na principu subsidiarity. Platnost této skutečnosti roste, jestliže jednotky, na něž jsou pravomoci přeneseny, mají již v životech svých členů roli pospolitostí.

V tomto ohledu má Kanada štěstí. Zatímco jednotlivé provincie obecně korespondují s regionálními společenstvími, s nimiž se identifikují jejich členové, udrželi jsme si federální systém, který byl naší vlastní různorodostí ochráněn před posunem k větší centralizaci aplikované v modelu Spojených států. Zdá se ale, že se nám nepodařilo společně se shodnout v tom, že lze tato regionální společenství udržet pohromadě, a tak čelíme vyhlídce jiného druhu ztráty moci: nikoli ztrátě moci, kterou zakoušíme v případě naprosté absence vstřícnosti silné vlády, ale osudu menších společenství, která žijí ve stínu velkých mocností.

To ve svém důsledku znamenalo neúspěch v oblasti porozumění a přijetí skutečné povahy kanadské různorodosti. Kanadané velmi dobře přijali své vlastní představy o odlišnosti, ale je tragické, že se tyto představy neshodují se skutečnými danostmi. Není asi náhodou, že se toto nedopatření objevuje právě v době, kdy se v této zemi začíná prosazovat důležitý rys amerického modelu, který má podobu soudního přezkumu listiny práv. Lze skutečně tvrdit, že trvání na jednotné aplikaci listiny, která se stala jedním ze symbolů kanadského občanství, bylo významným podnětem selhání dohody z Meech Lake, a tím hrozícího rozpadu země.<sup>70</sup>

Obecný závěr, který bych z těchto úvah ale rád odvodil, spočívá v tom, že existuje prolínání různých proudů pojetí moderny. Nová účinná rámcová koncepce technologie potřebuje pro odvrácení pohybu, kterým trh a byrokratický stát směřují k většímu atomismu a instrumentalismu, společnou politickou aktivitu. Ta-

---

70/ Obšírněji jsem o tomto pojednal v: *Shared and Divergent Values*. In: R. Watts/D. Brown (eds), *Options for a New Canada*. Kingston, Queen's University Press 1991.

to společná aktivita vyžaduje, abychom překonali fragmentaci a bezmocnost – to znamená, že hovoříme o obavě, již poprvé definoval Tocqueville, o sklonu demokracie k protektorské moci. Jelikož jsou atomistické a instrumentalistické stanovisko zároveň hlavními zdroji zvláště znehodnocených a plytkých podob autenticity, čínorodý demokratický život, který by byl zahrnut do projektu nové rámcové koncepce, by zde měl také kladný dopad.

Zdá se, že naše situace vyžaduje komplexní, mnohaúrovňový – intelektuální, duchovní a politický – boj, v němž by byly diskuse ve veřejném prostoru provázány s diskusemi ve velkém množství institucionálních míst, např. v nemocnicích a ve školách, kde jsou problémy související s novým rámcem techniky formulovány v konkrétní podobě, a kde tyto rozpravy žijí – a zároveň jsou jimi živeny – různé pokusy teoreticky definovat roli technologie a požadavky autenticity, a dále podobu lidského života a jeho vztah ke světu.

Aby se však člověk mohl úspěšně zúčastnit této mnohostranné diskuse, musí si uvědomit jak to, co je na kultuře moderny významné, tak to, co je plytké a nebezpečné. Aplikujeme-li Pascalův výrok o člověku na modernu, můžeme říci, že ji charakterizuje nejen *grandeur*, nýbrž i *misère*.<sup>71</sup> Pouze hledisko, které zahrnuje obojí, nám může poskytnout nedeformovaný vhled do naší epochy, jenž potřebujeme, abychom uchopili její nejvyšší výzvu.

---

71/ Nejen velikost, nýbrž i pokleslost – pozn. překl.

## Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny

Marek Hrubec

Obsah Taylorovy knihy *Etika autenticity* vystihuje lépe její název, pod nímž byla poprvé vydána. Původní titul *Malaise of Modernity* odkazuje na hlavní předmět Taylorova rozboru, jímž jsou neduhy moderny a určité zneklidnění, které problematické stránky moderní doby provází. Jelikož se ale vydavatel domníval, že tento původní kritický název, pod nímž byla kniha distribuována v Kanadě, by nebyl pro americký trh příliš atraktivní, přistoupil ke změně pojmenování. Název *Etika autenticity*, provázející knihu od jejího druhého vydání, prozrazuje Taylorem naznačený způsob terapie zmíněných moderních neduhů. Revitalizace jednoho z morálních zdrojů moderní identity, jenž spočívá v autentickém projevu jedinců, pospolitosti i celých kultur, by podle Taylora měla přispět k odstranění současného dvojznačného charakteru moderny, který vyrůstá z hypertrofie některých jejích prvků.

*Etika autenticity* nemá pouze svůj vlastní, právě zmíněný, předmět rozboru, ale slouží zároveň jako prolegomena k Taylorovým dalším textům. Vzhledem k tomu, že na rozdíl od jiných vlivných autorů Taylor své názory příliš neusoustavňuje v ucelený systém, je tento aspekt knihy nespornou výhodou pro ty, kteří se s jeho teorií chtějí teprve blíže obeznámit.<sup>1</sup> Jelikož je ale cílem knihy objasňování neduhů moderny, a nikoli přesnější určení váhy a místa

---

1/ V českém jazyce jsou kromě *Etiky autenticity* dostupné zatím pouze čtyři Taylorovy články. Taylor, Ch., *Humanismus a moderní identita*. In: *Člověk v moderních vědách*. Praha, Filosofický ústav ČSAV 1992, s. 91-132; též, *Liberální politika a veřejnost*. In: Michalski, K. (ed.), *Liberální společnost*. Praha, *Filosofia* 1994, s. 17-53; též, *Omyl negativní svobody*. *Filosofický časopis* 5, 1995, s. 795-814; též, *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*. In:

vybraných klíčových Taylorových myšlenek v celku jeho stanoviska, pokusím se na následujících stranách načrtnout kontext a základní strukturu Taylorovy morální, sociální a politické teorie. Na pozadí tohoto nárysu bude poté srozumitelnější také mé shrnutí Taylorova výkladu krystalizace moderní identity, který je předpokladem hlubšího porozumění hlavním tezím Etiky autenticity. Zasažení těchto tezí do rámce Taylorovy teorie bude předmětem zájmu posledních částí mého příspěvku.

\* \* \*

Obecně je možné říci, že Taylor se po celý svůj život interdisciplinárně zabývá zejména současnou sociální a politickou teorií a jejím morálně etickým zakotvením.<sup>2</sup> Svě názory formuluje především v ideovém prostředí, které se po několik posledních desetiletí utvářelo v průběhu vývoje diskuse mezi egalitárním liberalismem a komunitarismem. V osmdesátých letech se tato diskuse dostala v anglofonních a poté také v dalších zemích do centra pozornosti sociální a politické teorie. V letech devadesátých se její účastníci pokoušeli již nejen o nalezení přesvěd-

---

Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 473-492. Nakladatelství *Filosofia* připravuje vydání Taylorovy studie *Politika uznání*. In: Taylor, Ch., *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*, ed. A. Gutmann (ed.) [Orig.: *The Politics of Recognition*. In: Taylor, Ch., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. A. Gutmann, Princeton, Princeton University Press 1994]. Srv. s interpretacemi různých aspektů Taylorových prací: Velek, J. (ed.), *Etika autonomie a autenticity*. Praha, *Filosofia* 1997.

2/ Charles Taylor (nar. 1931 v Montrealu) se po studiu historie na montrealské McGill University (1952) a filosofie na Oxford University (1955) stal členem oxfordské All Souls College. Poté (od r. 1961) vyučoval filosofii na Université de Montréal, následně (od r. 1976) získal místo na prestižní stoličce Chichele Chair a profesuru sociální a politické teorie na Oxford University a nakonec (od r. 1981) se opět přesunul do Montrealu, kde působí jako profesor politické vědy a filosofie na McGill University.

čivých odpovědí na námitky svých oponentů, ale také o překročení při uvnitř diskuse prostřednictvím dovršení reformulace svých vlastních teorií, které měly dostát ob-  
sáhlejším nárokům všech zúčastněných stran diskuse, jež  
přesáhla hranice liberalismu a komunitarismu a byla re-  
cipována rovněž dalšími teoretickými proudy – nejen li-  
bertarianismem, ale také Kritickou teorií či feminismem.  
Tyto snahy o nové formulace lze dobře pozorovat na ná-  
zorovém vývoji vlivných sociálních a politických teoreti-  
ků. Zatímco se např. John Rawls a Jürgen Habermas  
ve svých ranějších pracích koncentrovali výhradně na  
transkontextuální univerzální principy, později provádějí  
kontextualizační reformulace svých teorií. Přechod od  
A Theory of Justice k Political Liberalism pro Rawlse  
znamenal situování teorie spravedlnosti do rámce západ-  
ní konstituční demokracie a postupná specifikace Haber-  
masovy teorie od Theorie des kommunikativen Handelns  
k Faktizität und Geltung je ovlivněna kontextualizací  
procedurální teorie demokracie prostřednictvím zohledně-  
ní postupování práva etikou.<sup>3</sup> Společným cílem, který  
orientuje tyto reformulace, je artikulace základních uni-  
verzálních norem multikulturně přijatelných v různých  
prostředích.

Jako jeden z nejvýznamnějších představitelů diskuse  
mezi liberalismem a komunitarismem,<sup>4</sup> z níž čerpá zá-

---

3/ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995  
(orig. 1971); též, *Political Liberalism*. New York, Columbia Univer-  
sity Press 1993; též, *The Law of Peoples*. Harvard University Press,  
MA, Cambridge 2000; Habermas, J., *Theorie des kommunikativen  
Handelns, Band 1, 2*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1981; též, *Erläute-  
rungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1991; též, *Fakti-  
zität und Geltung*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992; též, *Boje o uzná-  
ní v demokratickém právním státě*. In: Taylor, Ch., *Multikultura-  
lismus: zkoumání politiky uznání, c.d.* V češtině diskusi mezi libe-  
ralismem a komunitarismem uvádí: Velek, J. (ed.), *Spor o liberalis-  
mus a komunitarismus*. Praha, *Filosofia* 1996.

4/ Srv. se standardními interpretacemi postavení Ch. Taylora v dis-  
kusi mezi liberalismem a komunitarismem: Mulhall, S./Swift, A.,

kladní motivy pro své pojetí multikulturalismu, k tomuto redefiničnímu úsilí významně přispěl také Taylor, jehož teorii lze považovat za zdařilou syntézu univerzalizmu a kontextualismu. Přestože bývá často označován za komunitaristu, podrobnější studie oprávněně hodnotí jeho dílo spíše jako komunitaristickou redefinici liberalismu. Je totiž zřejmé, že na rozdíl např. od MacIntyrova komunitarismu<sup>5</sup> Taylor neodmítá liberální principy, ale provádí interní komunitaristickou kritiku liberalismu. Podobně, ovšem z liberálnější perspektivy, to činí W. Kymlicka.<sup>6</sup>

Za klíč k porozumění Taylorově teorii je možné považovat jeho zpracování dvou témat.<sup>7</sup> První z nich svědčí o tom, že diskuse mezi liberalismem a komunitarismem měla své paralely v dějinách filosofie. Taylor totiž analyzuje Hegelovu kritiku Kantovy morality a Hegelovo pojetí mravnosti jakožto situování svobody a tuto kontextualizaci transponuje do svého komunitaristického založení a reformulování liberalismu. Druhým tématem je rozlišení mezi několika univerzalistickými a partikularistickými rovinami rozboru. Taylorova artikulace této distinkce nejen ozřejmuje, že mnohé zdánlivě sporné momenty zavedené diskuse mezi liberalismem a komunitarismem jsou

---

Liberals and Communitarians. Oxford, Blackwell 1992, zvl. kap. 3; Kymlicka, W., Contemporary Political Philosophy. Oxford, Clarendon Press 1990, kap. 6; a především s osvětlujícím Taylorovým článkem *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*, in: Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 465-494.

5/ MacIntyre, A., *After Virtue*. London, Duckworth 1981; též, *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth 1988.

6/ Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press; též, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press 1995; též, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford, Oxford University Press 2001.

7/ Srv. s alternativními interpretacemi publikovanými u: Tully, J. (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press 1994.

problémy odlišných úrovní, ale také umožňuje překlenout jednostranné postoje zastávané jednotlivými autory diskuse.

\* \* \*

Svoji aktualizaci Hegelova pojetí mravnosti a jeho kritiky Kantovy morality Taylor chápe jako východisko kontextualizace svobody v prostředí mravní pospolitosti. To je zřejmé zejména z kapitoly „Situating Freedom“, v níž Taylor na závěr své knihy *Hegel and Modern Society* hovoří o možnosti využití Hegelovy filosofie v současné době.<sup>8</sup> S touto myšlenkou přichází již ve své ranější, rozsáhlé knize Hegel: „Současná snaha ... situovat svobodu tím, že ji vztáhneme k našemu životu jako ke ztělesněným a společenským bytostem, aniž bychom ji redukovali na funkci objektivizované přirozenosti, nás stále odkazuje k Hegelovi. V tomto smyslu je moderní usilování o situovanou svobodu dědicem oné ústřední aspirace romantického období, o níž si Hegel myslel, že může být zodpovězena definitivně – jak sjednotit radikální autonomii s plností expresivní jednoty s přirozeností.“<sup>9</sup> Jelikož Taylor tuto komunitaristickou kontextualizaci promítá do všech rovin svých rozborů, lze ji pokládat za jednotící ideu jeho teorie. Jak bude zřejmé z následujících stran, nejedná se však o etnocentrické rozpuštění Kantova univerzalistického projektu do partikulárního rámce, ale o složitější zpracování Hegelova pojetí mravnosti a sociálního uznání v několika rovinách výkladu.

Taylorovu vlastní teorii lze obecně rozdělit na teorii sociální a politickou. Východiskem a primární rovinou Taylorových úvah je morální ontologie, která se pokouší

---

8/ Taylor, Ch., *Hegel and Modern Society*. Cambridge, Cambridge University Press 1979.

9/ Taylor, Ch, *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press 1975, s. 570; srv. též, *Hegel's Ambiguous Legacy of Modern Liberalism*. *Cardozo Law Review* 10, 1989, s. 857-870.

artikulovat sice pouze elementární, avšak všeobecně platné morální intuice o člověku a jeho hodnotovém záze-  
mí.<sup>10</sup> Vzhledem k tomu, že Taylor v návaznosti na Hege-  
lovo pojetí mravnosti pokládá za stěžejní zakotvení člo-  
věka v kontextu pospolitosti, získává jeho pojetí morální  
ontologie sociálně holistický charakter, který stojí v opo-  
zici vůči atomistickému charakteru libertariánských teo-  
rií a proti absenci zpracování holistických východisek li-  
berálních teorií.<sup>11</sup> Holistická morální ontologie, jež kriti-  
zuje Kantův transcendentální subjektivismus za neschop-  
nost vysvětlit podmínky možnosti intersubjektivní plat-  
nosti morálních závazků, prezentuje zmíněné zakotvení  
v pospolitosti jako situování v transcendentálním jazyko-  
vém společenství ztělesněných a sociálně zakotvených je-  
dinců.<sup>12</sup> Idea jazykového společenství je zde rozvinuta

10/ Taylorova morální ontologie je druhem filosofické antropolo-  
gie. Taylor, Ch./Lara, P., *Qu'est-ce qu'une philosophie morale réa-  
liste? Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor*. In: La-  
forest, G./Lara, P. de (eds), *Charles Taylor et l'interprétation de  
l'identité moderne*. Paris, Les Presses de l'Université Laval 1998,  
s. 366; Taylor, Ch., *Sources of the Self*. Cambridge, MA, Harvard  
University Press 1989, část I, s. 3-107; dále např.: týž, *What Is  
Human Agency?* In: týž, *Human Agency and Language*. Cambridge,  
Cambridge University Press, s. 15-44.

11/ Taylor, Ch., *Atomism*. In: týž, *Philosophy and Human Scien-  
ces*. Cambridge, Cambridge University Press 1985, s. 187-210. Při  
podrobnějším posuzování Taylorovy kritiky je třeba brát v potaz, že  
se obrací proti pravcovému libertarianismu, především proti teorii  
Roberta Nozicka. Na levicové teorie, které prosazují libertariánskou  
svobodu zároveň s rovností, jak to činí např. Philippe van Parijs, se  
Taylorova kritika sice v principu rovněž vztahuje, avšak její úspěch  
by musel být podpořen složitější argumentací. Srv.: Nozick, R., *Anar-  
chy, State and Utopia*. Oxford, Blackwell 1974; Parijs, P. van,  
*Real Freedom for All*. Oxford, Clarendon Press 1995. Kontrast me-  
zi holismem a neartikulovanými východisky neokantovských liberál-  
ních teorií dobře přibližuje diskuse mezi Taylorem a Löw-Beerem:  
Löw-Beer, M., *Living a Life and the Problem of Existential Im-  
possibility*. Inquiry 2, 1991, s. 222-236; Taylor, Ch., *Comments and  
Replies*. Inquiry 2, 1991, s. 251-253.

12/ Taylor, Ch., *Validity of Transcendental Arguments*. In: týž, *Phi-  
losophical Arguments*. Cambridge, MA, Harvard University Press



morálně hermeneutickou tezí, podle níž je člověk bytostí, jež interpretuje sebe sama a své okolí a jež tuto interpretaci svazuje s hodnotícím přístupem k sobě samému a k ostatním lidem a věcem.<sup>13</sup> Situovanost každého jedinice ve vztazích vzájemných interpretací a hodnocení mezi „signifikantními druhými“ určuje hodnotově dialogický charakter člověka a má svůj důsledek v tom, že identita lidské bytosti je závislá na vzájemném intersubjektivním uznání.<sup>14</sup>

Utváření hodnotové pospolitosti vychází ze schopnosti jedinců provádět tzv. silná hodnocení a rozlišovat jimi mezi různými běžnými dobry, silně sdílenými dobry, životními dobry či dokonce hyperdobry. Tímto způsobem lze diferencovat hodnoty různých stupňů a formulovat hodnotovou hierarchii. Na nejvyšší rovině stojí dlouhodobě utvářená konstitutivní dobra dané kultury, jež bývají obecně považována za důležitější než dobra ostatní a jež v zastřešujících morálních rámcích neboli morálních horizontech poskytují lidem perspektivu, v níž si vždy již předem určitým způsobem rozumějí a z níž ostatní dobra posuzují.

Tato morální ontologie je podkladem Taylorových dalších rozborů. Prvním z nich je výklad historické krystalizace moderních hodnot, který objasňuje hlavní momenty vývoje utváření moderní identity, jejích zdrojů a deficitů. Toto pojednání, prezentované především v Taylorově stěžejní knize *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, má podobu časově a místně kontextualizo-

---

1995, s. 20 a dále; též, *Embodied Agency*. In: Pietersman, H. (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*. Washington D.C., University Press of America 1989.

13/ Taylor, Ch., *Self-Interpreting Animals*. In: též, *Human Agency and Language, c.d.*, s. 45-76. Taylor zde volně navazuje na své vyrovnání s behaviorismem, které formuloval ve své první knize: Taylor, Ch., *The Explanation of Behavior*. London, Routledge and Kegan Paul 1964.

14/ V návaznosti na tuto argumentaci Taylor obhájí pozitivní svobodu.

vané etiky.<sup>15</sup> Zatímco je morální ontologie artikulována jako formální pojetí všeobecně platných transcendentálních vztahů mezi lidskou bytostí a jejím hodnotovým zázemím, výklad utváření moderní identity neboli moderního jáství ozřejmuje jednak partikulární a jednak kvazi-univerzální charakter této identity. Tento výklad zahrnuje za prvé historicky a teritoriálně situované pojednání, jež poskytuje objasnění substanciálních složek vývoje moderní identity, a za druhé analytický popis obecnějších struktur této partikulární identity, které prostřednictvím konstitutivních dober definují kvaziuniverzální morální hodnoty, jež mají pro jáství každého člověka určeného tímto vývojem neodvolatelně formativní charakter ve smyslu morálního realismu. Celek výkladu je završen časovou diagnózou současných společenských souvislostí, která otevírá prostor pro aktuální reflexi kladných a záporných stránek moderny. Diagnóza deficitů moderny legitimizovaných postmoderním diskursem a návrh na jejich odstranění z vlastního potenciálu moderny a v hranicích vymezených morální ontologií jsou probírány také v Etice autenticity. Touto diagnózou Taylor navrácí sociální teorii její opomíjený rozměr, v němž je pojímána jako eticky a morálně definovaný obor. Jelikož již od počátku přechodu od tradiční k moderní společnosti dochází k oslabení etického a morálního zakotvení naší společnosti, je takto pojata teorie žádoucím nástrojem formulace možné společenské revitalizace. Univerzalizmus morální ontologie, který zde hraje zásadní roli v identifikaci hranic sociálních patologií, vyvrací názor zahraničních i českých interpretů, kteří mylně považují Taylora za autora, jenž nepřekračuje hranice partikulárně založeného komunitarismu a je proto vystaven nejružnějším nástrahám tribalismu. Je třeba říci, že přes některé své nejednoznačné formulace Taylor v otevřené multikulturní diskusi s mnohými autory navrhuje minimální univerzalistický rámec své teorie, jenž je hrází proti takovýmto nebezpečím.

15/ Taylor, Ch., Sources of the Self, c.d., kapitoly II-V.

Na další rovině rozboru Taylor opouští sociální teorii a dostává se k teorii politické.<sup>16</sup> Poučen holistickou morální ontologií a kontextualistickým výkladem moderní identity zdůrazňuje, že vylučná koncentrace liberálních teoretiků na spravedlivé abstraktní procedury a jejich neochota artikulovat ontologické stanovisko mají své důsledky v neschopnosti prokázat, proč by měli mít občané motivaci identifikovat se se závazky liberálních institucí. Bez takovéto motivace nelze očekávat vzájemnou solidaritu mezi občany, kterou egalitární liberalismus, neutrálně odhlížející od intersubjektivně utvářeného a společně sdíleného dobra pospolitosti, automaticky předpokládá. Taylor nalézá řešení v doplnění liberální politiky univerzalizismu neboli politiky rovné důstojnosti svojí komunitaristicky a republikánsky orientovanou politikou. Komunitaristické založení liberální teorie v holistické morální ontologii, která objasňuje zakotvení jedince v hodnotové pospolitosti, rozvíjí republikánskou tezi, podle níž svobodná společnost vyžaduje participaci občanů na vládě sobě samým. Tím Taylor překračuje liberální nárok na garantování všeobecných individuálních práv a požaduje rovněž prosazení takových práv, která jsou schopna zabezpečit pospolitě předpoklady těchto individuálních práv. Takto formulovaná teorie ústí do politiky difference. Taylor totiž k uznání obecných charakteristik lidské bytosti, z něhož v politice rovné důstojnosti vyrůstá zabezpečení individuálních práv, přidává uznání jedinečných charakteristik jedinců a především celých pospolitostí a kultur, definovaných národní nebo jinou identitou. Důrazem na ochranu a podporu jednotlivých svébytných (zejména diskriminovaných menšinových) pospolitostí a jimi utváře-

---

16/ Např.: Taylor, Ch., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Transit 5, 1992/1993, s. 6-13; též, *Why Democracy Needs Patriotism*. In: Cohen, J. (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston Beacon Press 1996, s. 119-121; Taylor, Ch., *Invoking Civil Society*. In: též, *Philosophical Arguments*, c.d., s. 204-224; viz rovněž mnohé části knihy: též, *Sources of the Self*, c.d.

ných kultur v rámci jedné politiky dospívá ke své normativní koncepci multikulturalismu, známé zejména z jeho studie *Politika uznání*.<sup>17</sup>

Přestože Taylor zastává tezi o potřebě zohlednění skupinových identit jednotlivých pospolitostí v současné individualisticky vyhrocené době, obecně svoji politickou teorii formuluje jako individualisticky orientovanou pozici. Holistickou sociální teorii a individualistickou politickou teorii spojuje ve stanovisku, jež označuje jako holistický individualismus.<sup>18</sup> V takovéto interpretaci politická teorie sice není determinována sociálně ontologickým zakotvením, avšak jejich vztah není zcela nezávislý, neboť ontologický rozvrh vymezuje hranice prostoru, v němž lze zastávat různá politická přesvědčení. Taylor se domnívá, že navrženým řešením se lze vyhnout nejen nadměrně kolektivistickému pojetí politické roviny, které spojuje s marxismem-leninismem, ale také nadměrně individualistickým stanoviskům, jimiž se v současné době vyznačuje libertarianismus a v určité míře rovněž liberalismus. Jinými slovy, odmítá extrémní pozice holistického kolektivismu a atomistického individualismu.

\* \* \*

17/ Taylor, Ch., *Politika uznání*, c.d. Tato politika má své uplatnění také ve feminismu, kritice rasismu apod.

18/ Taylor, Ch., *Nedorozumění v diskusi mezi liberalismem a komunitarismem*, c.d. Taylorova teorie má v mnohém blízko k Honnethově, rovněž Hegelem ovlivněné, koncepci formální pospolitosti strukturované podle uznání. Oproti Taylorovi se ale Honnethovi daří odvrátit Rawlsovu kritiku metafyziky tím, že formuluje stanovisko, které by mohlo nést titul „sociální a politické, nikoli metafyzické“. (Rawlsova teorie, která chce být „politická, nikoli metafyzická“, přistupuje unáhleně ke každé teorii, jež překračuje politickou rovinu, jako k teorii metafyzické.) Honneth, A., *Nachwort*. In: Taylor, Ch., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1988, s. 295-314; Honneth, A., *Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. Zur philosophischen Anthropologie von Charles Taylor*. In: *týž: Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1989, s. 227-247; *týž, Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992.

Na pozadí právě vyložené základní struktury Taylorovy teorie bude nyní možné lépe porozumět rozboru historické krystalizace moderní identity, která tvoří bezprostřední hodnotové zázemí problematických aspektů moderny, analyzovaných v Etice autenticity. V souladu s Descombem lze říci, že přechod od morální ontologie k objasňování geneze moderní identity je možné volně chápat jako konkretizaci pojetí morální osoby, které se transformuje do výkladu moderního ducha neboli typického jáství moderního člověka.<sup>19</sup> Tento výklad není jen dějinami idejí nebo deskripcí vývoje ve společnosti prosazovaných hodnot. Jeho záměrem je pojednat prostřednictvím dějin mentalit také o tom, co podkládá široce rozšířené hodnotové postoje v celé západní kultuře. Taylor se soustřeďuje především na imaginace, které jsou – na rozdíl od idejí o lidech – idejemi, jež tvoří součást lidí, jejich identitu. V tomto smyslu jsou sebeinterpretacemi, jež se v průběhu staletí prostřednictvím společenských změn a své vlastní vnitřní síly utělily do nejrůznějších forem lidského života, od rodinného života počínaje a politickým a uměleckým životem konče. Moderní identitu Taylor pojímá hermeneuticky jako soubor sebeinterpretací, kterými se lidé přinejmenším zpočátku nechávají vést při posuzování sebe samých a svého života. Získání vlastního jáství je pro příslušníka západní kultury možné pouze na základě porozumění těmto kvaziuniverzálním příběhům, jejichž ústředními body jsou moderní konstitutivní dobra. Formulace utváření a konfliktu těchto základních dober nejvyšší roviny tvoří jádro Taylorova velkého narativního výkladu. Pojednává o hlavních momentech komplexního procesu utváření moderní identity zejména v období posledních tří až čtyř století. Tento vývoj je pojat jako proces postup-

---

19/ Podle Descomba Taylor provádí sociologizaci myšlenky objektivního ducha. Přesnější by však bylo říci, že se tato sociologizace týká nejen objektivního, ale také absolutního ducha. Descombes, V., *Is There an Objective Spirit?* In: Tully, J. (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism*, c.d., s. 96-118.

ného sekularizačního rozrušování morálního řádu tradiční společnosti.

Formování moderní identity vychází z artikulace několika známých témat, kterým Taylor věnuje hlavní části své – již zmiňované – knihy *Sources of the Self*.<sup>20</sup> Po připomenutí starší evropské tradice rozebírá niternost (*inwardness*), jejíž vznik vysvětluje prostřednictvím objasnění postupné subjektivizace lidského jedince a utváření jeho vnitřního života. Poté se zabývá fenoménem přijetí každodenního života. Dokládá, že oproti antickému důrazu na kontemplativní a politický rozměr člověka se do centra pozornosti dostávají běžné denní aktivity a jejich racionalizace. Další téma se týká hlasu přirozenosti. Zde je důležité, že identita každého jedince i pospolitosti je od romantismu uchopena ve své jedinečnosti a odlišnosti od identit ostatních. Posledním bodem rozboru jsou tzv. pronikavější jazyky, které Taylor analyzuje především vzhledem k „naším viktoriánským současníkům“. V postromantickém období zkoumá pojetí vědy, univerzální spravedlnosti a zejména dobové umělecké proudy, s důrazem na epifanické umění.

Pomocí rozsáhlého výkladu těchto klíčových témat dospívá Taylor k hlubšímu rozboru tří konstitutivních dober jakožto základních morálních zdrojů moderní identity. Jednotlivé zdroje se podle něj postupně utvářely z těchto vzájemně se doplňujících témat a z kontextu starší západní tradice. Prvním zdrojem je nezaujatý rozum s jeho osvícenskými konotacemi. Umožňuje zrod autonomního subjektu, a tím také nositele práv na uznání univerzálních lidských charakteristik. Z hlediska poznání se tento druh rozumu vyznačuje nestranným, objektivním přístu-

20/ Taylor, Ch., *Sources of the Self*, c.d.; dále např.: *týž, Inwardness and the Culture of Modernity*. In: Honneth, A. et al. (eds), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1988; Taylor, Ch., *Modernity and the Rise of the Public Sphere*. In: Peterson, G. B. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 14. Salt Lake City, University of Utah Press 1993.

pem k věcem. Druhým zdrojem je expresivismus. Jádro expresivismu spočívá v romantické myšlence vyjádření sebe sama, která vychází z představy o dobré povaze lidské přirozenosti a o lidské schopnosti vytvářet jedinečná díla. Tato idea je spjata s autentickou expresí individuálních a skupinových identit, ať už jsou to identity kulturní, národní či jiné. Konečně třetím, ovšem sekularizací již oslabeným, zdrojem je judeo-křesťanská tradice, od níž se očekává teistické založení ostatních zdrojů.

V průběhu modernizace se tato tři konstitutivní dobra, jež lze stručně pojmenovat jako autonomie, autenticita a bůh, často vzájemně konfliktně ovlivňovala. V současné době lze hovořit o morálním prostoru, jehož teistické založení bylo procesem sekularizace postupně otřeseno a jehož nestálé hranice jsou utvářeny nerovným vztahem mezi prvními dvěma morálními zdroji, které jsou dvěma druhy svobody.

Tím se dostávám k závěru výkladu moderních morálních zdrojů, tj. k diagnóze negativních vlastností moderny. Jak jsem již naznačil, zatímco práce Sources of the Self prezentuje především postupnou krystalizaci dober nejvyšší roviny jakožto zdrojů moderní identity, úžeji zaměřená studie Etika autenticity staví na výkladu této krystalizace a koncentruje se na neduhy moderny a na jejich eliminaci.

\* \* \*

Problematické stránky moderny jsou podnětem mnoha diskusí a jejich hodnocení nejsou jednoznačná. Taylor se nestaví ani na stranu těch, kteří modernu jednoznačně odmítají, ani na stranu jejích naprostých zastánců, neboť si uvědomuje úskalí obou stanovisek. Neusiluje ani o prosté kompromisní vyčíslení zisků a ztrát, ale snaží se zaujmout k ambivalentnímu charakteru moderny náročnější přístup. Jelikož se domnívá, že morální zdroje moderní identity mají kvaziuniverzální charakter, tj. že jsou sice dlouhodobě formované, ale nikoli neměnné,

snáží se na pozadí své morální ontologie, jež mu poskytuje hraniční kritérium správnosti pro jeho kritiku, a prostřednictvím redefinice moderních morálních zdrojů a vztahů mezi nimi identifikovat a odstranit hlavní nedostatky moderny.

Taylor zachycuje tři takováto negativa. Zaměříme-li se jen na jejich hlavní charakteristiky, které Taylor nejen v Etice autenticity, ale také ve svých dalších spisech nejvíce zdůrazňuje, lze je shrnout následujícím způsobem. Prvním neduhem je druh individualismu, který hédonisticky či narcisticky vykořeňuje lidského jedince. V návaznosti na svůj výklad vývoje moderních morálních zdrojů Taylor tvrdí, že zrod individualismu byl podmíněn seku-  
larizačním rozrušením teisticky podloženého morálního rámce, který do nástupu novověku poutal člověka k sociálnímu a kosmickému hierarchickému řádu. Na jedné straně je evidentní, že odkouzlení světa a odstranění nevyhovujícího tradičního řádu přineslo pozitivní výsledek v podobě individuální svobody, která otevřela prostor pro autentické a autonomní vyjádření člověka. Mnohé z těchto projevů svobody jsou jakožto individuální práva legálně garantována a stále rozšiřována. Na druhé straně zakotvení v tradičním řádu poskytovalo našim předkům zkušenost smyslu života a rámec pro společenskou stabilitu. Terčem Taylorovy kritiky je především proces nežádoucí krajní individualizace v posledních desetiletích, který prostřednictvím dekontextualizace svobody směřoval až ke zpřetrhání sociálních vazeb mezi jedincem a hodnotovou pospolitostí a k formování sebestředného individualismu, jenž lze podle Taylora charakterizovat s postmoderní teorií provázanými termíny: relativismus, subjektivismus, narcismus a hédonismus. Na základě svého holistického pojetí morální ontologie a svého pojednání o konstitutiivních dobrech moderní identity Taylor soudí, že zatímco svobodný, tj. také autentický a autonomní, projev člověka předpokládá jako podmínku své existence kontext hodnotové pospolitosti, sebestředný individualismus, který z autenticity a autonomie nereflexivně vychází, svým aso-



ciálním charakterem hypertrofuje a dekontextualizuje se-  
beurčující svobodu včetně její verze ve formě autonomie.  
Tím dochází k narušení rovnováhy mezi moderními mo-  
rálními zdroji, neboť tento nadměrný důraz na autono-  
mii vede k potlačování a asociálnímu znehodnocování  
autenticity. Vzhledem k tomu, že autonomie předpokládá  
zakotvení jedince v pospolitosti, oproštění seburčující  
svobody od sociálního kontextu znamená rovněž ohrože-  
ní autonomie. Přestože sebestředný individualismus tak-  
to popírá svá východiska a tím sám sebe destruuje, ne-  
diskredituje nicméně ani morální zdroje moderní identi-  
ty jako takové, tj. autonomii a autenticitu, ani individu-  
alismus jako takový, který z nich čerpá svoji sílu a kte-  
rý je charakteristickým rysem novověkého způsobu uva-  
žování a jednání.

Druhým neduhem moderny je nadvláda instrumentální-  
ho rozumu. Odkouzlení světa otevřelo prostor pro utvá-  
ření moderního morálního zdroje spojeného s autonom-  
ním projevem člověka a ze světa kolem nás učinilo po-  
tenciální předmět našeho nezaujatého racionálního zkou-  
mání a instrumentálně technického ovládní. Na jedné  
straně nás instrumentální racionalita zbavila represivních  
omezení tradiční společnosti a poskytla nám obecně žá-  
doucí technické vymoženosti moderní civilizace, např. za-  
jištění materiálních podmínek života a zdravotní péče.  
Na straně druhé však postupně dochází k deformaci au-  
tonomního přístupu člověka k okolnímu světu prostřednic-  
tvím nadměrného a nekorigovaného rozšíření kalkulativ-  
ního způsobu uvažování, jež se soustřeďuje nikoli na účel,  
kvůli němuž se nějaká aktivita provádí, ale na nejefektiv-  
nější využití prostředků. Racionalita je zde redukována  
na určení ekonomické efektivity pomocí tržní či byrokra-  
tické kalkulace nákladů a výnosů. Dominance této racio-  
nality začala zastiňovat ostatní způsoby myšlení a kolo-  
nizovat lidskou pospolitost i životní prostředí. Lidské ži-  
voty se podobně jako věci kolem nás, z nichž se stávají  
jen předměty rychlé spotřeby, mění na pomíjivé, finanč-  
ně vyčíslitelné položky. Na stabilitě a síle naopak získá-

vá instrumentální racionalita, která nám povoluje pohyb jen na stinné straně dialektiky osvícenství. Autonomie tak byla jakožto zdroj moderní identity do značné míry degradována na instrumentální racionalitu vytrženou z kontextu lidského a environmentálního světa.

~~Třetí neblahý aspekt moderny se týká vlivu prvních dvou neduhů na politický život. Lidem hrozí ztráta či omezení politické svobody v důsledku prosazení sebe-středního individualismu, který ústí v privatizaci života občanů a v jejich nezájem o politiku. Společenská fragmentace způsobuje nedostatek identifikace občanů s jejich lokální pospolitostí i s celou politickou společností. Politická svoboda je ohrožena rovněž vlivem rozšíření instrumentální moci, neboť individuální i skupinová rozhodnutí jsou limitována potřebami odlidštěného technokratického systému. Lidé se mohou stát pouhými izolovanými součástkami soukolí, odcizenými jedinci ve vyhroceně tržním či nadměrně byrokratickém instrumentálním systému moderní doby, jenž se nutně nemusí projevat ve svých libertariánských nebo marxisticko-leninistických verzích vypjatého politického individualismu či kolektivismu. Jelikož se sociální desintegrací občané mohou připravovat o politickou moc do jisté míry sami, úpadek politického režimu může probíhat v prostředí formálně demokratického režimu, a to postupně a celkem nenápadně. Lidé mohou vést relativně pohodlný, apolitický život a s instrumentální mocí nad sebou samými mohou postupně přicházet o svoji svobodu. Když si ale tuto situaci začnou uvědomovat, mohou získat pocit bezmoci, který omezuje motivaci k participaci na životě pospolitosti a umocňuje možnosti fragmentace a instrumentalizace. Tím dochází k dalšímu omezování jejich svobody, které vede k dalšímu nárůstu pocitu bezmoci a k cyklické eskalaci celého tohoto procesu vytrácení svobody. Třetím neduhem moderny je tedy hrozba ztráty svobody. Jestliže uvážíme skutečnost, že tento neblahý aspekt moderny je vyústěním prvních dvou negativních rysů, tj. důsledkem znehodnocení konstitutivních dober auten-~~

ticity a autonomie, které by měly být ztělesněním svobody, nezbyvá než konstatovat, že se jedná o paradoxní transformaci těchto moderních morálních zdrojů.<sup>21</sup>

\* \* \*

Shrneme-li všechny tři zmíněné negativní rysy moderny, můžeme říct, že v důsledku deformace konstitutivních dober moderny čelíme expanzi sebestředného individualismu a instrumentálního rozumu, a tím také společenské fragmentaci a technokratizaci. Jinými slovy, jsme nuceni se vyrovnat se zatemněním smyslu, účelu a svobody. Prostřednictvím návrhu na řešení prvního problematického rysu moderny Taylor dospívá k zaujetí vhodného přístupu k dalším dvěma neduhům. Za klíč k nápravě prvního neduhu považuje především racionální zdůvodnění a rehabilitaci autenticity jakožto částečně zakrytého a degradovaného zdroje moderní identity. Taylorova snaha cílí k očistění autenticity od sebestředného individualismu a k dosažení optimálního vztahu mezi ní a autonomií. Nejedná se však jen o jejich rovnovážný vztah, ale také o odstranění instrumentalistické deformace autonomie. Vztáhneme-li toto stanovisko ke všem třem hlavním zdrojům moderní identity, je zřejmé, že jde o návrh na sekulární, tj. typicky moderní, řešení problému.<sup>22</sup> Nicméně Taylor vzhledem k poslednímu, třetímu zdroji moderní identity navíc poznamenává, že má určité nejisté tušení o potřebě teistického založení nápravy

21/ Srv. Taylor, Ch., *Legitimation Crisis?* In: *týž, Philosophy and the Human Sciences, c.d.*, s. 272 a dále; *týž, Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions*. In: Yovel, Y. (ed.), *Philosophy of History and Action*. Dordrecht, Reidel 1978, s. 133-154.

22/ Alan Ryan ve svém hodnocení Etiky autenticity shrnuje předložené stanovisko tezí, že my, lidé „moderní, blahobytní, sekulární“, přikládáme velkou důležitost nalezení vlastní uspokojující a autentické životní cesty. Ryan, A., *Don't Think for Yourself Unless You Can*. NYT 27/9, 1992.

neblahého stavu naší společnosti.<sup>23</sup> Přestože Taylor v některých svých textech nedůsledně rozlišuje mezi tradiční a posttradiční společností, zdá se, že v souladu s většinou současných politických teoretiků si je vědom toho, že toto teistické založení jakožto jedno ze vzájemně konfliktních metafyzických komprehenzivních učení, řečeno s Rawlsem, by nemělo být součástí zastřešujících politických snah o revitalizaci současné společnosti.

Taylor zdůrazňuje, že ve jménu oživení autenticity je možné a žádoucí nepropadat poráženeckému pocitu bezmoci tváří v tvář jednak instrumentálním, tržně či byrokraticky vyhoceným mechanismům, které nás údajně osudově omezují, a jednak prostředí fragmentované společnosti sebestředných jedinců, v němž tyto mechanismy získávají dostatek prostoru pro své působení. Tvrdí, že člověk je stále natolik svobodný, aby mohl převzít individuálně i skupinově odpovědnost a prosadit potřebné změny včetně změn institucionálních. Proto Taylor odmítá pesimistické vize negativní filosofie dějin i prostou rezignaci na pokus o aktivní postoj k řešení problémů.

Svůj návrh na rehabilitaci autenticity zakládá ve svém komunitaristicky a republikánsky orientovaném egalitárním liberalismu. Vychází především z důrazu na individuální a skupinovou participaci na autentickém utváření jednotlivých svěbytných pospolitostí a z nich formovaných rozsáhlejších společenských útvarů. Tato participace podle Taylora vyžaduje jako podmínku své existence určité multikulturní uspořádání, spjaté s výše zmiňovanou politikou difference. V rámci této politiky je však třeba vždy

---

23/ Tyto své názory Taylor zřetelně formuluje zejména v polemice s Q. Skinnerem, skeptickým k teismu: Taylor, Ch., *Comments and Replies*. *Inquiry* 34, 1991, s. 240; Skinner, Q., *Who Are 'We'? Ambiguities of the Modern Self*. *Inquiry* 2, 1991; dále srv.: Taylor, Ch., *Sources of the Self, c.d.*, závěr knihy; Heft, J. L. (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture with Responses by William M. Shea, Resemary Luling Haughton, George Marsden, Jean Bethke Elshtain*. Oxford, Oxford University Press 1999.

hledat konkrétní vyvážené řešení dané situace, které nelze předem specifikovat. Taylor se je pokouší najít zejména v polemikách o postavení různých kanadských menšin a jejich kultur.<sup>24</sup> Věnuje se především kritickým analýzám vyhrcozeného napětí mezi nacionálními nároky québecké frankofonní komunity a dominantním ekonomickým a společenským vlivem anglofonní většinové kanadské populace. Přitom je jako jeden z mála uznáván jak frankofonní, tak anglofonní komunitou. Jakožto anglofonní reprezentant Québecu se zastává frankofonního nároku na podporu autenticky utvářeného společně sdíleného dobra québecké pospolitosti a zároveň se tento nárok pokouší uvést do rovnováhy s celospolečenským, víceméně anglofonně formulovaným požadavkem na kanadský federalismus, jenž by měl být garantem optimálního soužití rovnocenných pospolitostí, které se mohou autonomně profilovat. Tento Taylorův přístup svým zohledněním svěbytných kanadských pospolitostí umožňuje rovněž komplexní narovnání historických křivd napáchaných na různých národnostních a etnických skupinách původního domorodého obyvatelstva.<sup>25</sup>

Svým pojetím multikulturalismu Taylor navíc přesahuje rámec konceptualizace soužití odlišných skupin obyvatel

---

24/ Taylor, Ch., *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press 1993. Kniha Multikulturalismus obsahuje nejen Taylorovu vlivnou studii *Politika uznání*, ale také inspirativní komentáře od S. Wolfové, S.C. Rockefellera, M. Walzera, J. Habermase, K. A. Appiaha a A. Gutmannové. Taylor, Ch., *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*, c.d. Kromě toho, že se Taylor již po několik desetiletí průběžně teoreticky i občansky vyjadřuje k různým veřejným otázkám, aktivně se zapojil také do formování politiky kanadské *New Democratic Party* – v letech 1966 až 1971 zastával dokonce funkci místopředsedy této politické strany. Srv.: Taylor, Ch., *The Pattern of Politics*. Toronto/Montreal, McClelland and Stewart 1970.

25/ Toto narovnání vychází z oprávněných nároků, které jsou analogické současným požadavkům Afroameričanů, jež žádají o odškodnění za přetrvávající sociální, kulturní a další důsledky zavlečení

stava v jednom státě, neboť toto pojetí využívá také v nadnárodním měřítku jako inspiraci pro zpracování otázky souladného solidárního vztahu mezi odlišnými kulturami v současném konfliktním globalizujícím se světě.<sup>26</sup> Oproti mnohdy uplatňovanému unilateralismu klade důraz na multikulturní utváření globálního konsensu o lidských právech, který se zdá být skromným základem alespoň pro odurčení rozsáhlých humanitárních katastrof.

---

*svých předků do otroctví, nebo požadavkům národů, které byly za druhé světové války pod útlakem Třetí říše a které následně vyžadovaly a realizovaly přiměřené poválečné uspořádání teritoriálních záležitostí.*

26/ Taylor, Ch./Muntabhorn, V., Roads to Democracy: Human Rights and Democratic Development in Thailand. Bangkok/Montreal, International Centre for Human Rights and Development 1994; Taylor, Ch., Human Rights, Human Differences. Compass 12, 1994, s. 18-19; též, A World Consensus on Human Rights? Dissent 43, 1996, s. 15-21; též, Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: Bauer, J.R./Bell, D.A. (eds), The East Asian Challenge for Human Rights. Cambridge, Cambridge University Press 1999, s. 124-144.

*Poznámka překladatele*

Taylorův způsob, jak se vyhnout sexistické terminologii (např. místo tradičního užití mužského podmětu věty zavádí Taylor často podměty dva: „ona“ a „on“), nahrazuji podobně nesexistickým střídavým užíváním substantív: např. výrazu „osoba“, který je spojen s ženským rodem, a výrazu „jedinec“, který je spjat s rodem mužským. Toto řešení pokládám z hlediska českého jazyka za adekvátnější než mechanické převádění anglického originálu.

Pokud se v originálním anglickém vydání vyskytovaly termíny v dalších jazycích, respektoval jsem rozhodnutí autora knihy a ponechal jsem je v originále. V poznámce pod čarou jsem navíc uvedl jejich překlad do českého jazyka.

Originální anglické termíny v závorkách se vyskytují za slovem přeloženým do češtiny na místech, kde je český překlad obtížný.

CHARLES TAYLOR  
**Etika autenticity**

Z anglického originálu Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press 1992, přeložil Marek Hrubec.

Odpovědná redaktorka Marta Landová  
Obálku a titulní list podle návrhu Hany Blažejové zpracoval Martin Pokorný

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba Martin Pokorný  
Vydal Filosofický ústav AV ČR, Jilská 1, Praha 1, ve svém nakladatelství

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako svou 126. publikaci, v ediční řadě

Morální a politická filosofie 9. svazek

Vytiskl Ústav jaderných informací, a.s.,

Elišky Přemyslovny 1335, Praha-Zbraslav

Vydání první

Praha 2001

Stran 138

JIHOČESKÁ UNIVERZITA  
V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH  
TEOLOGICKÁ FAKULTA  
knihovna  
Kněžská 8  
370 01 České Budějovice