

Diplomová práce

Václav Janoščík

Pojem autonomie

(k předpokladům moderní subjektivity a dějinnosti práva)

The Concept of Autonomy

(conditions of modern subjectivity, of the concept of law and of historicity)

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci vypracoval samostatně za použití zdrojů a literatury v ní uvedených.

V Praze

Janoščík Václav

Anotace:

Předkládaná práce se snaží o artikulaci pojmu autonomie v jeho plné komplexnosti. V první části jsou tematizovány jednotlivé kontexty tohoto pojmu, ve snaze prohlédnout jeho strukturu. Následně práce sleduje jeho vlastní historii, kterou postupně spojíme s pojmem práva. Tímto postupem se snažíme zejména důsledně proniknout do bohaté interdisciplinární literatury, formulovat a hájit původní teze týkající se struktury i genealogie tohoto pojmu a prokázat tak nejen jeho historickou relevanci, ale také konceptuální užitečnost v rámci metodologie současného právního myšlení.

Klíčová slova:

autonomie, moderní subjektivita, dějinnost, odkouzlení světa, společenská smlouva, osvícenství, filosofie práva

Abstract:

Submitted theses aims at articulation of the concept of autonomy in its complexity. At first it pursues specific contexts of the notion to arrive at its structure. Afterwards it traces the genealogy of the concept, which is gradually linked with the concept of law. By this course of action the theses takes its ambition in approaching wide interdisciplinary sources, coining and advocating its original propositions concerning the structure and genealogy of the notion in order not only to elevate its historical relevance, but also to open its conceptual value within the field of methodology of legal theory.

Keywords:

autonomy; modern subjectivity, historicity, disenchantment of the world, social contract, enlightenment, philosophy of law

Obsah

Úvod	6
Předběžné otázky.....	6
Synopse.....	7
První část.....	13
Autonomie v jednotlivých kontextech	13
1. Lze Hartovo přirozené právo chápat jako autonomii?	14
- autonomie v rámci analytické filosofie práva	14
Hartova pozice	15
Přirozené právo.....	16
<i>Princip korelace</i> Hartovy teze	16
<i>Hypotetičnost</i> Hartovy teze – příklad <i>Desatera</i>	17
Východisko analytické filosofie práva	18
Imperativní teorie práva a její pojem autonomie.....	19
Primární a sekundární normy	20
Poslušnost a uznání jako momenty autonomie.....	21
Epistemologický horizont autonomie	22
Shrnutí – tři úrovně.....	22
Mezi formalismem a moralismem - <i>Open texture a fresh judgement</i>	24
<i>Postskriptum</i> - Kant.....	25
Rozumět Hartově pozici	26
2. Problém dějinnosti mezi Heideggerem a Kosíkem.....	29
- autonomie v rámci filosofie dějin.....	29
Nárys problému <i>dějinnosti</i> v <i>Bytí a čase</i>	30
Kacířská teze k filosofii dějin	32
Časovost proti praxi	33
Každodennost a dějiny	34
Primát časovosti proti autonomii dějin	36
Fenomenologie proti tradičnímu jazyku (filosofie dějin).....	37
Budoucnostní struktura starosti proti Totalitě (konkrétního/historie)	38
Závěr	39
Návrat k autonomii	41
3. Od Kosíkovy (revoluční) praxe ke Castoriadisovu pojmu (revoluce) autonomie	43
- autonomie v rámci sociálních teorií	43
Teleologie a autonomie	45
Souvislost s dialektikou, dějinami a praxí	46
Castoriadisův pojem autonomie.....	48
Pojem <i>neviditelného</i> základu společnosti.....	49
Le social-historique	51
4. Gauchetovo odkouzlování světa	54
- autonomie v rámci historie	54
Dějiny subjektu	54
Castoriadisovo <i>L'imaginaire a Gauchetovo l'invisible</i>	55
Weberovo <i>Entzauberung</i>	56

Metafyzický základ Gauchetových dějin – od Kanta k Hegelovi	58
<i>Stade du miroir</i> Jacquese Lacana	60
Základy odkouzlování – role náboženství	62
Tři dějinné zvraty – vznik státu, axiální období, dynamika křesťanské transcendence ...	63
Specifická cesta křesťanství a konec náboženství	64
Politický vývoj	65
Dynamika dějin a dějiny bez konce	66
DIALEKTIKA AUTONOMIE	67
Osvícenský ideál a realita ideologie (od 18. k 19. století)	68
Konec autonomie?	70
5. Henrichova sebezáchova a Habermasova veřejnost	74
- autonomie v rámci dějin idejí	74
Zdroje sebe-záchovy: Hobbes a stoa	74
Projekt moderny	76
Subjekt mezi Henrichem a Habermasem	77
Strukturní přeměna veřejnosti	79
Sebezáchova v Dialektice osvícenství	81
Závěrem první části	83
Druhá část	85
Autonomie a její vliv	85
6. Aristotelův morální subjekt	86
- <i>fronésis</i> jako sféra autonomie	86
Aristotelova pozice	86
Etika Níkomachova	87
Sebezáchova v Aristotelově praktické filosofii	89
Sebeláska a rozumnost ve vztahu k autonomii	92
Politika	94
7. Společenská smlouva u Hobbese a Rousseaua	98
- vznik státu jako realizace autonomie	98
<i>Nosce teipsum</i>	98
Přirozené zákony	100
Subjekt jednání	101
Stát – <i>Common-wealth</i>	102
Politický subjekt u Rousseaua a Hobbese	104
Rousseau – svoboda	106
8. Kritika autonomního rozumu	108
- osvícenský <i>éthos</i> autonomie mezi Kantem a Foucaultem	108
Kantova a Aristotelova praktická filosofie – problém blaženosti	108
Místo Boha v etice	109
Právo a stát	112
K věčnému míru	113
„Co je osvícenství?“	115
Zamlčený Foucault – Antropologický spánek	117
Otázka po přítomnosti – otázka po nás samých	118
9. Předčasný závěr	Error! Bookmark not defined.
- shrnutí konceptuální a historické práce	Error! Bookmark not defined.
Celek praktické filosofie jako sféra autonomie	123

První část.....	Error! Bookmark not defined.
Hart – autonomie jako předpoklad práva.....	123
Heidegger, Kosík – autonomie jako předpoklad dějinnosti	124
Castoriadis, Kosík – autonomie jako předpoklad teleologie.....	125
<i>Gauchet – autonomie jako předpoklad dějin</i>	125
Henrich, Habermas – autonomie jako předpoklad sociální teorie	126
<i>První část - shrnutí</i>	Error! Bookmark not defined.
Druhá část.....	128
Aristotelés – autonomie jako předpoklad praktické filosofie	128
Hobbes, Rousseau – autonomie jako předpoklad ustavení státu.....	129
Kant – autonomie jako předpoklad osvícenství.....	130
Závěrem.....	131
- Sapere aude.....	Error! Bookmark not defined.
Kompletní bibliografie:.....	137

Úvod

Předběžné otázky

Odkud začít? Již titul předkládané diplomové práce poutá široká a závažná témata. Filosofie subjektu,¹ moderní pojem práva, včetně jeho historicity i samotný pojem autonomie a jeho historické předpoklady – to vše jsou problémy, které přináší nedozírné kontexty. (1) Naším prvním úkolem proto bude alespoň načrtnout nosné pozice pojmu autonomie uvnitř těch nejdůležitějších diskurzivních horizontů. Mezi nimi jsou analytická filosofie práva (Hart), filosofie historie (Heidegger, Kosík), sociální teorie (Kosík, Castoriadis), historie (Gauchet), dějiny idejí (Henrich, Habermas). (2) Teprve po těchto exkurzech k více či méně „sekundární“ literatuře se pustíme k „primárním“ zdrojům, kterými jsou zejména Aristotelova *Etika Níkomachova*, Hobbesův *Leviathan*, Rousseauovo *Du contrat social* a konečně i Kantovy *Kritik der praktischen Vernunft*, *Zum ewigen Frieden*, či *Was ist die Aufklärung?* (3) Na závěr se pokusíme zhodnotit konceptuální práci na pojmu autonomie na úrovni metodologie právní filosofie. V práci se proto střídá v náročném rytmu *strukturní* (diskurzivní), *historické* („chronologické“) a *metodologické* hledisko.

Pořadí jednotlivých částí je pochopitelně určitým kompromisem. My jsme nakonec zvolili možnost postupovat jaksi pozpátku, tedy začít u rozsáhlé rešerše „sekundární“ literatury, která již vlastně

1 Právě figura subjektu představuje pro současný český akademický provoz konjunkturální téma. K tomu z aktuální literatury např.:

(eds.) Karásek Jindřich, Chotaš Jiří – Fichtova teorie subjektivity; OIKOYMENH 2007 Praha;

Kuneš Jan – Kant a otázka subjektu; Karolinum 2008 Praha;

(eds.) Kuneš Jan, Vrabec Martin – Člověk a jeho svět, Filosofický pojem světa od novověku po dnešek; Filosofía 2008 Praha

(ed.) Vrabec Martin – Fichtova teorie sebevědomí; Togga 2008 Praha

Kolektiv autorů – Výzkumy subjektivity; Pavel Mervart 2008 Praha

Novák Aleš, Pippich Jan, Zajíc Václav - Síla světa, kapitoly k pojetí vztahu člověka a světa mezi Mikulášem Kusánským a G.W.F. Hegelem; Togga 2010 Praha

Zika Richard - Principialita subjektu v souvislosti dějin; Togga 2010 Praha

Zároveň však můžeme uvést aktuální překlady pozdních děl Michela Foucaulta, Slavoj Žižeka či obnovený zájem o filosofii Rolanda Barthese či Hannah Arendt.

předpokládá myšlenkovou tradici, do níž podnikneme jednotlivé exkurzy až následně. Tento postup nám však umožňuje rychlejší tempo, větší soudržnost a nový pohled na kanonické texty, právě prizmatem na první pohled překvapivých spojení autorů oné „sekundární“ literatury.

Synopse

I. část – Autonomie v jednotlivých kontextech

(1. kapitola)

Jednotlivé části mají však také obsahovou osu. V případě Hartovy analytické filosofie práva půjde o to zužitkovat jeho komplexně hermeneutický „pojem práva“ tak, abychom zformulovali tři úrovně napříč samotným pojmem autonomie. (a) Normativitu samotnou, (b) sociální vztahy v nichž figuruje a (c) její hermeneutické předpoklady. Autonomie tedy neznaméná pouze (a) sebevztah normotvůrce, ale musí reflektovat (b) sociální, historické a jiné podmínky, které takovouto čistou představu autonomie znemožňují a zároveň otevírají cestu k jejímu hlubšímu promýšlení, ve kterém je podmínkou autonomie právě vědomí této podmíněnosti. Podobně je naší tezí i vtažení (c) hermeneutické perspektivy do centra autonomie. Totiž i naše specifická a nesamozřejmá práce s významovými systémy, jakým je především jazyk, otevírá cestu k pluralitě sdílených normativů, skrze pluralitu jejich možností výkladu a porozumění. Také tyto ohledy nabourávají možnost jednoduché autonomie v intersubjektivním horizontu, a zároveň nám poskytují novou úroveň k reflexi jejích základů.

Tato stratifikace nám poskytne první východisko k zakotvení pojmu autonomie, která, jak tvrdíme, stojí v centru Hartova normativního snažení. Jeho pojetí přirozeného práva - „rovné právo všech být svobodný“ - bude tedy *prvním výměrem* při sledování pojmu autonomie napříč diskurzy.

(2. kapitola)

K uvedeným třem rovinám následně přidáme hledisko *dějinnosti subjektu*, jak ji rozvíjí Martin Heidegger a Karel Kosík. V tomto rámci narazíme na další hermeneutické pole autonomie, které naší tezi o podmíněnosti autonomního subjektu jeho historicitou vlastně obrátí. Budeme totiž sledovat, jakým způsobem musíme v našem porozumění dějinám předpokládat dějinný subjekt jako autonomní. Lze tak hovořit o jisté virtualitě subjektu, který je tvořen horizontem možností. Naše porozumění historii pak pro nás spolu s Heideggerem a Kosíkem znamená znovu-rozvržení

tohoto horizontu. Tuto artikulaci pojmu autonomie označujeme v návaznosti na Heideggerův projekt *ontologickou*: pobytu (subjektu) jde v jeho bytí o toto bytí samo. Tato existenciální *starost* (o bytí subjektu) pak znamená autonomní rozvrhování svých (dějinných) možností.

(3. kapitola)

Takovýto postup podle nás nutně obsahuje již určitý normativ (ideální stav). Starost je pro Heideggera nejen obecnou strukturou bytí pobytu, vyjadřuje již „autentický modus bytí“. Totiž pokud se nám podařilo prokázat určitou hermeneutickou strukturu, na níž je závislé naše porozumění historie, pak musí existovat také určité jednání, které těmto strukturám odpovídá. Pokud je tedy dána dějinnost předmětu našeho poznávání kritickým vědomím jeho horizontu možností, pak je také naše vlastní dějinnost podmíněna tímto rozvrhem a naše jednání mu „musí odpovídat“. V silném slova smyslu pak z takového přesvědčení musíme vyvodit „politické důsledky“. Právě tento krok odlišuje filosofii dějin Martina Heideggera a Karla Kosíka, a právě proto pro nás Kosík představuje otevřenější a jasnější koncepci dějinnosti. Jeho projekt *revoluční praxe*, má řešit právě tuto fundamentální lidskou vrženost, a apelovat na schopnost člověka samostatně – autonomně - „odpovídat“ jeho historickým možnostem. Zcela výslovně tuto autonomii nalézáme v díle Cornelia Castoriadise. Jeho „neviditelné základy společnosti“ již navíc artikulují požadavek autonomie explicitně a *transhistoricky*.

Pokud tento normativ promítneme do historie jako takové, vstupujeme na úroveň *teleologie*. Opět však nejde o jednoduchý koncept, který by vylučoval kritickou historickou vědu. U Kosíka a Castoriadise, kteří se historické práci intenzivně věnovali, má i tato teleologie komplexní a zároveň subtilní podobu. Nicméně i zde můžeme použít tradiční dialektickou formulaci teleologie jako směřování k *jednotě* (společenského) *vědomí s praxí*. Teleologie tedy není žádným substantivním stavem, který by bylo lze určitým historickým vývojem dosáhnout. Znamená požadavek kritického zhodnocení společensko-historických podmínek (*vědomí*) a účinného politického jednání (*praxe*), které z něj vyplývá. Je zřejmé, že také tato maxima odpovídá určitému momentu autonomie.

(4. kapitola)

Plnou – *metafyzickou* – formulaci tohoto imperativu autonomie identifikujeme u Marcela Gaucheta. Jeho proces „odkouzlování světa“, představujícím podobnou teleologii v již zcela historickém díle, je určitým jádrem našich analýz. To z toho důvodu, že autor sám chce sledovat

realizaci „nepochopitelné svobody působící ve vývoji, díky níž lidé mají nevědomky k dispozici sebe sami.“² Tato formulace pro nás představuje určité centrum našeho pojmu autonomie. Jejím prizmatem budeme mít příležitost prohlédnout klíčové momenty seberealizace lidské svobody (autonomie) v „celých“ dějinách. Přesto nás odkouzlení světa již jako pojem upomíná ke konkrétnímu údobí našich dějin. Je jím v první řadě 18. století a formování moderní subjektivity, neodlučitelné od moderní koncepce práva jako takového. Vůči tomuto kroku, který představuje vrchol snah o autonomii člověka, však Gauchet artikuluje také druhý obrat, spojený s ideologizací světské skutečnosti, po té co se vymanila ze závislosti na náboženství. Tento proces, ačkoli je integrální součástí probíraného tématu, však jde již nad rámec možností této práce. V ní se zabýváme především „konstrukcí subjektu“ a nikoli již jeho „dekonstrukcí“, která podél os ideologizace a sociální či jiné determinace začala bezprostředně potom, co se v evropských dějinách subjekt v plné slávě postavil za svou autonomii. V tomto směru by na naše analýzy musely následovat další, zkoumající tuto tradici rozkrývání odvrácených částí lidské subjektivity od Hegela až po Judith Butlerovou či Slavoj Žižeka.

(5.kapitola)

Klíčové období – rozmach novověké filosofie a osvícenství chceme dále projasnit s pomocí Dietera Henricha a Jürgena Habermase. První z nich identifikoval jako hybný prvek celé novověké filosofie nikoli baconismus, jako například Heidegger, ani Descartovo pochybování, ale pojem *sebezáchovy*, který vrcholně artikuloval Thomas Hobbes ve svém pojetí státu. Ještě než se pustíme k němu samotnému, pokusíme se vůči Henrichově interpretaci prosadit naše chápání autonomie. Pojmy sebezáchovy a autonomie proto nemáme za konkurenční, ačkoli i my bychom chtěli obhájit samotný pojem autonomie za nosnou a životnou perspektivu formování novověké filosofie, jak již vyplývá z našeho cíle podmínit touto autonomií moderní subjektivitu. Uvedením do vzájemného vztahu se pokusíme sebezáchovu *neutralizovat* jako předstupeň náročnějšího požadavku autonomie. Zatímco sebezáchova může představovat fundamentální impulz ke společenské organizaci, autonomie představuje její specifickou (a přeci univerzalizující - tedy normativně nutnou) podobu – sebeorganizaci.

Na konci první části vůči spekulativně orientovanému Henrichovi předestřeme mimo jiné také více empiricky založenou „strukturální přeměnu veřejnosti“ Jürgena Habermase, která naší pozornost

2 Gauchet Marcel – Odkouzlení světa; (přel.) Doležalová Pavla; CDK 2004 Praha; str. 18

přesune k významu autonomie soukromé sféry, jejíž realizací Habermas podmiňuje proces emancipace veřejnosti a s ní také občanské společnosti, která je nositelem autonomizace společnosti. To znamená, že historické kořeny autonomie netkví (pouze) ve veřejnoprávních politických požadavcích, ale také ve soukromoprávní snaze o transparentní a rovné podmínky nepolitických (tedy převážně ekonomických) svobod. Jednoduše řečeno - jednoznačné podmínky vzniku a přenosu vlastnických práv (autonomie v soukromé sféře) jsou impulzem i podmínkou politického projektu autonomie (ve sféře veřejnosti). Tato teze bude jedním z pilířů samotného závěru práce, ve které se pokusíme učinit explicitní relevanci, aktuality a průbojnost našich argumentů pro současnou právní teorii.

II. část – Autonomie a její vliv

(6. kapitola)

Ve druhé části se pak budeme věnovat „primárním“ pramenům. Prvním z nich je Aristotelova praktická filosofie. Její rámec zakládá všechny zásadní problémy tradice politického subjektu, včetně jeho možnosti autonomie. Budeme sledovat proto zejména etické – individualizující základy politické teorie, které kromě myšlenky autonomie obsahují i pojem sebezáchovy. V tomto směru se pokusíme argumentovat proti linearitě Gauchetova odkouzlení světa i marginalizaci Aristotelovy praktické teorie u Dietera Henricha.

(7. kapitola)

Zcela klíčový moment dějin idejí pro nás představují teorie společenské smlouvy. V jejich rámci se pokusíme autonomii uchopit na základě vztahu sebe-totožnosti ovládaného a vládnoucího. Společenská smlouva, ať již v Hobbesově či Rousseauově podání, nám nabízí základní model *uznání* (a tedy legitimizace) konsenzuálně dosaženého společenského uspořádání. Zde nalzáme vrcholnou formu pojetí autonomie jako sebetotožného politického subjektu.

(8. kapitola)

Druhá část, a svým způsobem celá naše práce, má svůj vrchol v analýzách Kantovy praktické filosofie, kterou tedy hodláme paralelizovat s již probranými zdroji. Ukážeme jakým způsobem právě pojem autonomie sjednocuje Kantovu etiku s politickou teorií, ale i s určitým dějinným

vědomím, které je zvládnuto v jeho malém ale emblematickém textu Odpověď na otázku: Co je osvícenství? V tomto eseji si všimneme zejména distinkce mezi veřejným a soukromým užitím rozumu, kterou můžeme považovat za odlišení instrumentální a hodnotově-vztažené racionality (Weber). Požadavek autonomie pak není určen *autarkní* dynamikou soukromého rozumu (tedy imperativem soběstačnosti), ale naopak je požadavkem přenést rozum do sféry veřejnosti ke kritické diskusi. Spolu s Foucaultem budeme analyzovat tuto dějinnost osvícenství a autonomie jako určitý *éthos* spočívající ve specifickém tázání po nás samých – po naší přítomnosti. I tato otázka má přímou souvislost s moderní koncepcí práva, jehož emancipace, stejně jako u jiných disciplín osvobodivších se díky osvícenství, je zásadně založena novým způsobem kladení otázek. To pak nejen umožňuje vnímat autonomii jako normativ (právní, morální, ale i epistemologický), ale v opačném směru tyto disciplíny a jejich (hodnotově-vztaženou) racionalitu konceptem autonomie podmiňuje.

III. část – Autonomie a idea práva

(9. kapitola)

Úlohou třetí části bude shrnout celé bádání zejména ve vztahu k právu přímo. Nyní můžeme alespoň předejmout jednotlivé momenty samotného pojmu autonomie. V první řadě ji atribuuje (1) *formálnost*, kterou se pokusíme již u Harta tematizovat na absenci obsahových příkazů, nebo například v Kantově pojetí autonomie jako „zákonodárné formy“; (2) *dějinnost*, podmiňující samotný koncept dějin pojmem autonomního subjektu, bez jehož re-prezentovatelného horizontu možností by minulost nemohla získat tvar dějin³ a zůstala by buď mýtem, nebo pouhým sledem kauzálně spjatých příčin a následků. (3) Historie je totiž realizací této „nedefinovatelné svobody“ mít sám sebe k dispozici. Tuto potencialitu v návaznosti na Gaucheta a Foucaulta nazýváme *metafyzickou* úrovní autonomie. Zejména právě u Marcela Gaucheta budeme sledovat tuto figuru autonomie nikoli jako sterilní transcendentální, ale naopak jako hybnou sílu celých evropských dějin. (4) Autonomie je tedy nutně *dialektickým* fenoménem – vždy-jíž konkrétní historickou realizací metafyzického principu. Syntézou nejzazší limity veškerého dění – svoboda mít sám sebe k

3 Složitost fenoménu dějinného vědomí nás nutí rozlišovat mezi dějinami v užším a širším smyslu. V rámci Gauchetova Odkouzlení světa podmiňujeme dějiny vznikem státu, jimi myslíme vlastně pouze možnost uspořádat světové události ve vztahu k vlastní přítomnosti. Takové dějiny prezentují například antičtí historikové. Dějiny v užším slova smyslu – ve smyslu „dějinného vědomí“ - jsou podmíněny vyšším stupněm společenské sebe-identifikace. Lze je asociovat se vznikem historiografie jako autonomního oboru, který vlastně jen odpověděl na náročnější poptávku sekularizovaných společenství pro prostředcích sebe-poznání a sebeidentifikace, které nešlo již řešit na náboženském základě.

dispozici – s jeho dějinnou materialitou konkrétních a tedy determinujících podmínek. (5) Zvyslovnění a reflexe tohoto fenoménu je samo jeho součástí. V posledních částech naší práce tento postoj artikulujeme spolu s Michelelem Foucaultem jako určitý *éthos*.

(10. kapitola)

To konkrétně bude tedy vlastním obsahem poslední kapitoly. Završení našich analýz má totiž spočívat v konceptuálně-metodologickém využití artikulovaného pojmu autonomie pro právní myšlení. Totiž pokud jsme jej formulovali v předeslané komplexitě – zejména na úrovni jeho role podmínky ideje *práva* samé a jako vyvíjející určitý *éthos* spojený s historicko-právním tázáním se – pak jej nutně musíme nalézt právě v právu jako diskurzu. Také v tomto ohledu budeme směřovat faktické a normativní hledisko. Tedy z rozebrané struktury (*de facto*) poukazovat na ideální pojetí (*de iure*) právního myšlení.

Celou práci uzavřeme stručným exkurzem k Normativismu Františka Weyra a Oty Weinbergera. Pokusíme se ukázat jejich práci s pojmem autonomie jako nám velmi blízkou obsahově i metodologicky.

„Není třeba se znepokojoval, že bychom si neuvědomovali nebezpečí tohoto podniku a nejistoty nutně doprovázející takovýto letecký pohled na světové dějiny. Není nám nijak neznámo, že věci „jsou složitější“, než je ukazujeme, dovedeme si představit nedůvěru ze strany „filozofie dějin“ i zhoubné důsledky „celostního myšlení“. Toto riziko podstupujeme dobrovolně, z pouhé potřeby porozumět a v pevném přesvědčení, že nejen stojí zato jej na sebe vzít, ale že ani nelze jinak. Nevrháme se tím do bezbřehého teoretizování, nýbrž odpovídáme kritickým způsobem na výzvu po hledání smyslu, při čemž nejsnáze zabloudí právě ti, kdo se cítí nejistější.“⁴

4 Gauchet Marcel – Odkouzlení světa; (přel.) Doležalová Pavla; CDK 2004 Praha; str. 19-20

První část

Autonomie v jednotlivých kontextech

1. Lze Hartovo přirozené právo chápat jako autonomii?

- autonomie v rámci analytické filosofie práva

V této první části se pokusíme o předběžný rozvrh pojmu autonomie. Nejprve nám půjde o odstínění jeho tří úrovní. (1) *Abstraktní* – autonomie znamená shodu zákonodárce a subjektu normy (ovládaného). Tuto pozici poněkud instrumentálně asociujeme s imperativní teorií normativity, tedy přesvědčením, že normy jsou příkazy podložené hrozbou (vynucením).⁵ Totiž právě tato teorie sugeruje jednoznačnou situaci, kdy střet zákonodárce (přikazujícího) a subjektu normy (přijímajícího příkaz pod hrozbou trestu) vyřeší jejich vzájemná sebeidentifikace. (2) Autonomie však nutně představuje termín společenské praxe.⁶ Autonomní subjekt nevzniká *ex nihilo*, ale je formován jako ζῶον πολιτικόν – tedy je vždy-již vržen do určitých historicko-společenských podmínek s určitým sobě vlastním normativním horizontem. (3) Tento horizont má nejen společenskou, ale také hermeneutickou rovinu. Tím máme na mysli to, že autonomní subjekt je formován nejen svými obecnými *socio-kulturními* předpoklady, ale podmínky možnosti jeho normativity jsou rozvrženy již jeho *porozuměním* konkrétním normám i právu obecně.⁷

Dodejme, že toto trojdělení prakticky odpovídá tomu, jakým bilancuje svoje badatelské zaměření Michel Foucault. Pro něj je však pořadí opačné, nejdříve se soustředil na (3) „systémy vědění“ (*Le Mots et le Choses*), (2) poté na praktická „schémata normativity“ (*Surveiller et Punir; Sécurité, Territoire, Population*) a (1) nakonec na samotnou „konstituci subjektu“ (*L'Histoire de la sexualité*).⁸

Hartova dnes již klasická teorie je však nejen příležitostí k formálnímu nastínění konceptuálních možností problému autonomie, poskytuje nám také předběžné teze k vypracování jejího obsahu. Těmi jsou například (paradoxně) *formalita/ne-esenciálnost* pojmu, tedy absence zaměření k nějaké apriorní představě dobra, ale také *závislost na strukturní koherenci práva jako celku*. Tím máme na mysli tezi, kterou zde označujeme jako

5 Viz. Např.: Austin, John - *The Province of Jurisprudence Determined*; W. Rumble (ed.); Cambridge University Press 1995 Cambridge

Podobné pojetí však můžeme spatřovat v jednoduchém pojmu negativní svobody. Tedy absence (nezákonných) překážek v jednání. Tímto (liberalistickým) způsobem ji naše politická tradice zná již od Hobbese: Hobbes Thomas – *Leviathan*; Penguin 1981 New York; str.189 (I/14)

6 K tomuto kroku můžeme předejmu Castoriadisovu knihu *L'institution imaginaire de la société*, kterou podrobněji rozebereme v následujících kapitolách. Castoriadis Cornelius - *L'institution imaginaire de la société*; Éditions du Seuil 1975 Paříž; zejména str. 159

7 Nikoli náhodou považuje Hans Georg Gadamer právo za exemplární rovinu své filosofické hermeneutiky. Viz.: Gadamer Hans Georg - *Pravda a metoda*; (přel.) Mik David; Triáda 2009 Praha

8 Foucault Michel – *Le gouvernement de soi et des autres*; Gallimard, Le Seuil 2008 Paříž; str. 5-7

korelační, že konkrétní právo určitého individua musí vždy odpovídat (korelovat) povinnosti všech ostatních do tohoto práva nezasahovat. Pro Harta je právě tato vzájemná vazba rozhodujícím dokladem o nutnosti jeho *přirozeného práva*, pro jakýkoli další (morální) systém norem. My, hledající v tomto právu *autonomii*, můžeme na tuto argumentaci postavit tezi o inherenci autonomního subjektu v moderní ideji práva.

Hartova pozice

Herbert Hart se stal ikonou analytické filosofie práva. Za jeho interpretační východiska, která mu toto uznání přinesla, bývají považovány (a) přenesení analytické filosofie jazyka (zejména Wittgensteina)⁹ na pole právní teorie, (b) definitivní zavržení koncepce právní normy jako *vynucovaného příkazu* („*coercive order*“)¹⁰, či fundamentální posunutí diskuse mezi pozitivisty a iusnaturalisty ať již (c) novým pojetím přirozeného práva, nebo propracováním pozitivistické pozice, zejména skrze reformulaci vztahu práva a morálky. Tezí předkládaného příspěvku je, situovat do centra Hartova myšlení, a tedy pojmout jako osu těchto argumentací, pojem *autonomie*. Ten můžeme přípravně ztotožnit s tím, co Hart nazývá přirozeným právem, tedy „rovným právem všech být svobodný“.¹¹

Tuto svou koncepci prezentoval Hart ve svém klasickém článku *Are There Any Natural Rights?* roku 1955.¹² Jeho hlavní tezí je, že pokud máme uznávat jakékoli právní normy, musíme napřed předpokládat, alespoň jedno přirozené právo – a totiž právě „*rovné právo na to být svobodný*.“ V průběhu našeho eseje se pokusíme toto pojetí „přirozeného“ práva rozpracovat a zjistit možnost jeho ztotožnění s ideálem *autonomie*. Zatím můžeme pouze vypíchnout symptomatičnost této teze pro celý Hartův myšlenkový vývoj. Zásadní charakter právě zmíněné teze spočívá v její hypotetičnosti (*pokud máme uznávat jakékoli právní normy...*). S podmínkou „uznání“ se totiž do diskuse dostává zcela nový fenomén – právo není podmíněno vynutitelností, (ad b) ale společenským přijetím. Díky tomu právo není izolovaným systémem, ale je podmíněno obecnou interpretační praxí (ad a). Zároveň pojetí „přirozeného práva“, které argument podává, manipuluje jeho původní, tradiční podstatu (určitého invariantu závislého na povaze člověka) a tvoří tak určitý předěl v historii uvažování o přirozeném právu (ad c) a zároveň *vice versa* posunuje i pozitivistickou

9 Pro vliv filosofie jazyka Ludwiga Wittgensteina a J. L. Austina viz. např.: Letsas George – H.L.A. Hart's Conception of Law; UCL Jurisprudence Review 2000; http://www.ucl.ac.uk/laws/jurisprudence/jurisprudence-review/content/jr_letsas_2000.pdf; str. 190-191

10 Jeho polemika je zaměřena zejména proti Johnu Austinovi. Austin John – The Province of Jurisprudence Determined and The Uses if the Study of Jurisprudence; Weidenfeld and Nicolson 1954 London

11 H. L. A. Hart - "Are There Any Natural Rights?" Philosophical Review 64 (1955), 175
<http://www.utm.edu/staff/jfieser/class/hart.pdf>

12 H. L. A. Hart - "Are There Any Natural Rights?"; 175-191

pozici (tím, že jí váže na určitý pojem přirozeného práva), její obhajobou proti poválečné vlně teoretiků (Radbruch, Kriele, Fuller), oživujících spíše přirozenoprávní tradici (ad d).

Přirozené právo

„Chci předložit následující tezi. Pokud zde jsou vůbec nějaká morální práva, musí tu být alespoň jedno přirozené právo, a totiž rovné právo všech být svobodný.“¹³

Toto „rovné právo všech lidí být svobodný“ spočívá (1) v právu na to, aby všichni ostatní nezasahovali do tohoto jeho práva (negativní svoboda) a (2) zároveň má právo na to jednat jakkoli, pokud to nezasahuje do stejného práva ostatních (pozitivní svoboda). Toto právo nazývá Hart přirozeným ze dvou důvodů. (1) Jednak jej všichni lidé mají už jen proto, že jsou lidmi, tedy nikoli proto, že jsou členy určité společnosti. (2) Jednak toto právo nemůže vzniknout žádným volným rozhodnutím či jednáním lidí.

Princip korelace Hartovy teze

Zcela klíčové pro pochopení celé argumentace je zvládnutí (základního právně teoretického) principu *korelace práva a povinnosti*. Tento princip je založen na vnitřní koherenci samotného faktu *normativity*. Spočívá totiž na skutečnosti, že abychom mohli o někom smysluplně hovořit jako o disponujícím určitým právem (pozitivní svoboda) – musíme předpokládat, že všichni ostatní mají tomuto právu odpovídající (korelující) povinnost nenarušovat jej (negativní svoboda). Jednoduše s Hartem řečeno: „X has a right to ... entails and is entailed by "Y has a duty (not) to . . .“¹⁴ Tuto „tezi korelace“ však nesmíme přetvářet ve ztotožnění práva a možnosti využívat (korelující) povinnost ostatním nezasahovat do jeho využívání.¹⁵

13 „I SHALL advance the thesis that if there are any moral rights at all, it follows that there is at least one natural right, the equal right of all men to be free.“ Ibid.; str. 175-176

14 Ibid.; str. 179; Pro konceptuální upřesnění Hart takto chápané právo (*right*) odlišuje od svobody (*liberty*), která korelující povinnost neobsahuje. Pojmy negativní a pozitivní svobody, které zde spíše pro přehlednost dodáváme, jsou překladem pojmu *freedom*. Stejně tak i ono „rovné právo všech být svobodný“ je „*equal right of all to be free*“.

15 Ibid.; str. 180; Tato definice je mimo jiné neslučitelná s netranzitivními sliby, ve kterých oprávněným a beneficiátem jsou rozdílné osoby (např.: Slíbím někomu, že se postarám o jeho matku.)

Hypotetičnost Hartovy teze – příklad Desatera

Na tomto místě se musíme vrátit k hypotetickému charakteru celé argumentace. Hart zde totiž již předpokládá jisté pojetí práva – tedy práva jako korelujícího s povinností, které, jakkoli se nám zdá být univerzální, je založeným na určitém intelektuálně historickém základě (osvícenství). V jistém smyslu vidíme, že Hart zde objevuje Ameriku; resp. (*autonomii* jako) *předpoklad moderní subjektivity*. Avšak právě to je pro nás zajímavé – jde o pokus o čistý (spekulativní) analytický rozbor konceptu moderního práva. My se naopak budeme v dalším průběhu našeho bádání snažit o důslednou historizaci téhož jádra normativity. Naší tezí v této části práce pak je určení této Hartovy přirozenoprávní teze jako ideálu autonomie. Tím nechceme pouze využít jeho analytiku k obhajobě osvícenství, ale v opačném vektoru spíše pochopit smysl Hartova přirozeného práva a vrhnout trochu světla na sedimentovanou kontroverzi okolo slova „přirozené“.

Zpět však k hypotetičnosti, kterou Hart sám reflektuje. To zejména důsledným odlišením mezi morálními právy a morálními systémy. Totiž ne všechny systémy morálky potřebují ke svému fungování pojem práva tak, jak jsme jej zatím představili. Nejlepším příkladem je pro Harta Desatero. Tradičně je pojímáno jako *systém zákazů*. Totiž kdybychom jej chtěli interpretovat v rámci Hartových analýz – tedy tak, že Desatero obsahuje nejen *povinnosti ve smyslu zákazu*, ale i *povinnosti, které korelují s určitými právy* – považuje to Hart přinejmenším za netradiční pojetí. Rozdíl je zde mezi (a) morálním systémem mající za svůj účel pouze omezit určité nežádoucí jednání, a proto neobsahujícím pojem práv (rights), a (b) morálním systémem, který vedle povinností zná i jim odpovídající práva, a tudíž je pojímán jako stvořený pro funkční společenský aparát (nikoli jako příkázání).

„Příkázání bychom přestali chápat jako systém zákazů vytvořený pouze za účelem vyloučení určitého druhu chování a museli bychom jim rozumět jako pravidla svěřená individuům a určující rozsah našeho oprávněného očekávání chování druhých. Práva jsou obvykle pojímána jako patřící či vlastněna určitými jednotlivci. Tyto formulace vyjadřují koncepci práv nikoli jako předepisující určité chování, ale jako formující určité morální vlastnictví jednotlivců, ke kterému jsou jako jednotlivci oprávněni. Jen pokud jsou pravidla chápána tímto způsobem, můžeme mluvit o právech a protiprávnosti stejně jako o oprávněném a protiprávním jednání.“¹⁶

16 „The Commandments would cease to read like penal statutes designed only to rule out certain types of behavior and would have to be thought of as rules placed at the disposal of individuals and regulating the extent to which they may demand certain behavior from others. Rights are typically conceived of as possessed or owned by or belonging to individuals, and these expressions reflect the conception of moral rules as not only prescribing conduct but as forming a kind of moral property of individuals to which they are as individuals entitled; only when rules are conceived in this way can we speak of rights and wrongs as well as right and wrong actions.“ Ibid.; str. 182

To, co se zde dozvídáme, je rozhodně mnohem více než odlišení dvou pojetí Desatera, které zde Hart tematizuje vlastně pouze proto, aby se vyhnul výtkám stavicím proti jeho pojmu práva koncepce jiných morálních systémů (např. právě „tradiční chápání“ Desatera). Zejména z poslední věty také získáváme představu o tom, co pro Harta znamená *morální právo*, resp. za jakých podmínek o něm můžeme mluvit. – Již typicky bývají práva vždy vázána na určitý subjekt. – Hart uvádí, že takto práva tvoří určité „morální vlastnictví“ těchto subjektů. Finální a nejnáročnější krok této analytiky pak spočívá v tom, že Hart podmíní samotnou možnost smysluplných soudů o právech (*rights*) a protiprávnosti (*wrongs*), stejně tak jako oprávněném (*right*) a protiprávním (*wrong*) jednání (*action*) tím, že práva jsou chápána jako výše nastíněným způsobem esenciálně navázaná na jejich subjekt.

Východisko analytické filosofie práva

Nenechme se zmást našimi odbočkami k historické linii ideálu autonomie. Hart zde nechce postulovat univerzální teorii práva, kterou bychom zde denuncovali jako historicky determinovanou. Hartova argumentace přirozeně vychází z tradice analytického myšlení. V tomto směru se orientuje na promýšlení vnitřní koherence (běžně) používaných konceptů. Zároveň ale také nabízí pragmatické odůvodnění:

„Nabízejí se zde dvě otázky: (1) Na jakém obecném principu mohou tyto jednoduché formy slibu, souhlasu či podřízení se společným omezením být nutné a dostatečné, nehledě na jejich obsah, k tomu aby ospravedlnily střet se svobodou druhých? (2) Jaké charakteristické aspekty mají tyto druhy převodů a vztahů společné?“¹⁷

Stejně jako se Hartovi sami „nabízí“ tyto otázky, nabízí se sama i jejich odpověď. Nezávisle na svém obsahu je nezákladnější společnou podmínkou všech forem normativity (založených na zmíněném pojetí práva, které však jediné umožňuje „morální soudy“) „rovné právo všech být svobodný“. Kratičký, a přesto zásadní a vlivný, Hartův článek tak končí „prokázáním“ toho, co na počátku vlastně již předpokládal svým pojetím práva (*right*) jako takového. Proti tomuto postupu, který s nadsázkou můžeme považovat za argumentaci kruhem, nic nenamítáme.¹⁸ Naopak považujeme za přínos analytické filosofie její sebe-projasňování vlastních konceptuálních pozic a podobným způsobem chápeme také vlastní příspěvek. Odtud onen Hartův

17 „Two questions here suggest themselves: (1) On what intelligible principle could these bare forms of promising, consenting, submission to mutual restrictions, be either necessary or sufficient, irrespective of their content, to justify interference with another's freedom? (2) What characteristics have these types of transaction or relationship in common?“ Ibid.; str. 190

18 Na podobnou kruhovitost navíc narazíme v našich analýzách Aristotela a Rousseaua.

dluh analytické filosofii jazyka a jeho transpozice do jurisprudence. Nyní rozhodně nemluvíme o „pouhé“ metodologii, ale o samotném pojetí toho, co je právo: „Pro pozitivněprávní teorie je právo institucionální faktum bez ohledu na svůj obsah, přičemž u analytické jurisprudence apriorním (jeho rekonstrukce je výsledkem analytického poznání) ...“¹⁹, uvádí k tomu Pavel Holländer, autor jediné české aktuální přehledové monografie k filosofii práva. Z tohoto citátu je zřejmé, že i právo jako takové je *autonomní* – čímž samozřejmě nechceme říci nic jiného, než že je zde nahlíženo pozitivisticky, tedy nezávisle na jiných (než právních) normách. To je však minimálně v napětí s nastíněnou Hartovou pozicí. On sám totiž důsledně chápe práva - založená na korelaci povinnosti s oprávněním – jako morální práva.

Imperativní teorie práva a její pojem autonomie

Doposud jsme se věnovali Hartově teorii, a mohlo by se proto zdát, že se vzdalujeme od původního cíle charakterizovat jeho pojetí jako založené na určitém chápání autonomie. V tomto směru nicméně musíme pokračovat ještě o krok dále. Jde o analýzu zmiňované Hartovy kritiky imperativní teorie (tedy přesvědčení, že právní normy představují určité příkazy podepřené mocenským vymáháním – „coercive orders“).²⁰ Totiž právě tato koncepce bývá spojována s autonomií na rozdíl od Harta, který se skrze její kritiku může zdát myšlenkově mimoběžným i s konceptem autonomie. Naším záměrem je na příkladu imperativní teorie ukázat příliš zjednodušené (vulgární) pojetí autonomie tak, abychom vytvořili prostor pro její komplexní pojem, který budeme re-konstruovat paralelně k expozici některých dalších Hartových myšlenek.

Imperativní teorie spočívá nejen na zmíněném pojetí norem jako příkazů (odtud adjektivum imperativní). Tento příkaz totiž představuje vztahu *subjektu, který jej vydává*, a který bývá označován za vládce/suveréna (*sovereign*) a subjektu, který je těmto normám podřízen pod hrozbou donucení, a je obvykle označován za poddaného (*subject*). Pro tuto koncepci je autonomie velmi blízkým fenoménem. Představuje prakticky totožnost vládce a poddaného, resp. totožnost vládnoucího a poddaného společenského substrátu. Hart, jak jsme již zmínili, tuto koncepci jednoznačně odmítá. Jeden z jeho argumentů prakticky poukazuje na nekoherentnost takto pojatého vztahu vládce a poddaného. Každý právní systém totiž podle něj nemá pouze primární normy (ve formě jakou jsme nastínili výše), ale také předpisy sekundární, které upravují zejména samotný legislativní proces. Tyto tedy působí jako legální limity suveréna. V normálním (ne-

19 Holländer Pavel – Filosofie práva; Aleš Čeněk 2006 Plzeň

20 Přes setrvalou kritiku sám Hart přiznává vysokou autoritu myslitelům, kteří tuto teorii zastávali. Viz. Hart Herbert Lionell Adolphus – *The Concept of Law*; Oxford University Press 1961 Oxford; str.18

Někteří teoretici jej dokonce kritizují za to, že sám příliš na této tradici lpí. Viz.: Kalmanovitz Pablo – H.L.A. Hart, *Internal Points of View and Legal Systems*; MiniApsa – Spring 2005

autonomním) právním systému je to očekávatelná brzda jeho zvůle a vlastně vztah vládce – poddaný obrací (původní poddaný zde realizuje svojí „legislativní moc“ proti původnímu vládci, který je jí povinován), a tedy pojetí normy jako „coercive order“ stále platí (je zde vztah vládce – poddaný, ačkoli obrácen). V systému autonomním však k této tranzitivitě *ex definitione* dojít nemůže. V něm totiž občané zavazují i opravňují sami sebe zároveň skrze primární i sekundární normy. Tedy autonomní právní systém, kde vládcem i poddaným je tentýž společenský substrát, by prostě nemohl být suverén, jako někdo kdo je primárními normami opravňován a sekundárními normami zavazován, tedy jako někdo oddělený.²¹ Později uvidíme dvě různá řešení tohoto paradoxu autonomního právního subjektu. Zatímco Hobbes bude chtít udržet suveréna jako oddělenou politickou instanci, a bude proto muset slevit s autonomního ztotožnění ovládaného a vládce, Rousseau bude důsledně držet tuto sebetotožnost politického subjektu, a proto pro něj představuje v rámci ideálu autonomie suveréna vždy každý občan, který legislativně zavazuje sám sebe.

Samozřejmě, že nyní spojujeme obecnou koncepci imperativní teorie s Hartovým dělením právních norem a naším pojmem autonomie. Naším cílem však je ukázat, že sám Hart používá autonomii pro svou argumentaci. Tedy nejenže Hart při rozchodu s imperativní teorií nezavrhuje myšlenku autonomie, jí samotnou propracovává²² pro svou kritiku a tedy s ní sám pro svou teorii musí nějakým způsobem počítat.

Primární a sekundární normy

Zde jsme narazili na další fundament Hartovy filosofie práva. Je jím rozdělení, resp. spojení, norem na primární a sekundární.²³ Hart tuto myšlenku sám považuje za ústřední pro jeho monografii.²⁴ První jsou předpisy, které jsme již charakterizovali, jako vyvíjející vždy určité právo a jemu odpovídající povinnost (ostatních do práva nezasahovat). Tato struktura pochopitelně není rigidní, například typické normy trestního práva tuto dynamiku obrací formulací protiprávních činů definují zakázané chování (povinnost (ne)chovat se určitým způsobem) a jemu odpovídající oprávnění ostatních lidí očekávat, že k takovému chování nedojde. Jde tedy o normy upravující jednání individuů. Na úrovni těchto norem jsme ukázali

21 Např. Ibid.; str. 76

22 Sice jí nezmiňuje výslovně, ale mluví o situaci kdy celý „elektorát“ je suverénem, což odpovídá naší definici autonomie v rámci imperativní teorie. Ibid.; str. 76

23 Viz. Např.: Lee K.-K. – Hart's Primary and Secondary Rules; *Mind*, New Series, Vol. 77, No. 308 (Oct., 1968), pp. 561-564

24 „The argument of this book is that the differences between rules which impose obligations, or duties, and rules which confer powers, is of crucial importance in jurisprudence. Law can be best understood as a union of these two diverse types of rule.“ Hart - *The Concept of Law*; str. 237

efektivitu pojmu autonomie, spočívající v definici, která ji charakterizuje jako ekvivalenci vládnoucích a poddaných subjektů.

Jak jsme již předeslali, sekundární normy naše uvažování o autonomii komplikují. Hart tyto komplikace využívá k poukazu na vnitřní rozpornost imperativní teorie (za předpokladu aplikace pro demokratický, tedy autonomní, právní systém). Sekundární normy totiž mají zcela jiný charakter. Netýkají se individuálního jednání. Jejich smyslem je upravit vznik norem vůbec, a to v nejširším slova smyslu. Hart postupně nalézá normy uznání, tvorby, změny a adjudikace toho, co je právo.

Z těchto komplikací je však zřejmé dvojí. Jednak se sám Hart musí připravit na příklad autonomního právního systému tak, aby jej jeho teorie dokázala vstřebat. Jednak na pole právní filosofie vtahuje širší problematiku. Jde zejména o pojem uznání (*recognition*), skrze který je právo pojímáno jako sociální fenomén.²⁵

Poslušnost a uznání jako momenty autonomie

Právě v tomto směru je pro nás Hartova polemika s imperativní teorií stále užitečná. Důležitějším důvodem pro odmítnutí tohoto pojetí práva jako systému vynucovaných příkazů²⁶ je totiž jeho pojem autority, resp. její uznání (*recognition*) odstíněné od „pouhé“ poslušnosti (*obedience*)²⁷, se kterou operuje imperativní teorie. Naší tezí v tomto ohledu je, že v Hartově myšlenkovém rámci můžeme sledovat mnohem vyšší konceptuální sílu při uchopení fenoménu autonomie, než jak tomu bylo z hlediska imperativní teorie a její zjednodušující definici. Ta může pojímat autonomie pouze abstraktně, tedy jako skutečnost, že subjekt normy (poddaný) je také jejím tvůrcem. Tato absolutizovaná situace ve skutečnosti nemůže nastat. Ani v etickém, natožpak právním rozměru, si prostě zničehonic normy jednání nestanovujeme. Pokud je bereme za své, je to vždy v komplexním rámci, který Hart nazývá právě *uznání*, které překračuje pouhou *poslušnost*. Druhý z těchto modů vztahování se k právním předpisům spočívá pouze v tom, že subjekt normy (*subject – poddaný*) se jí poddá pouze z důvodu hrozby sankce. Hart tento tradiční pojem imperativní teorie odmítá s tím, že právní systém musí vykonávat určitou formu *authority*.²⁸ Vztah poddaného k vládci nadaného autoritou pak nemůže být pouhou *poslušností*, ale představuje *uznání*. V tomto pohybu k širšímu pojetí

25 „law as a means of social control“ Ibid.; str. 151

26 Goudine Candace J. - Authority: H. L. A. Hart and the Problem with Legal Positivism; The Journal of Libertarian Studies, Vol. IV. No. 3 (Summer 1980)

27 Např. Hart - The Concept of Law; str. 50

28 Např. Ibid.; str. 50-60

práva vidíme i přiblížení k (teoretické) realizaci autonomie – subjekt se v tomto rámci s normou neztotožňuje na základě pasivního podvolení (pod hrozbou donucení), ale normu aktivně přijímá – uznává. Původní argument autonomie postavený proti imperativní teorii lze re-formulovat tím způsobem, že sebetotožnost ovládaného a vládnoucího chápána jako postavená na vztahu vzájemné poslušnosti (u primárních norem poslušnosti ovládaného vůči suverénu moci u sekundárních norem naopak) je zásadním způsobem nedostatečná. Je třeba pojmut hlubší strukturu tohoto vztahu. Hart nás sice orientoval tímto směrem, avšak samotný pojem uznání příliš nerozpracovává. V tomto ohledu musíme počkat až na analýzy smluvně-společenských teorií Hobbesa a Rousseaua, jejichž systémy pro nás v první řadě představují snahy odpovědět na fundamentální otázku po tom, v čem spočívá *uznání*, které je základem legitimacy autonomního (demokratického) společenského zřízení a tedy i vztahu sebe-totožnosti politického subjektu - jako ovládaného a zároveň vládnoucího.

Epistemologický horizont autonomie

Postupně spolu s Hartem tedy rozšiřujeme pole právně teoretického uvažování o autonomii. Již je zřejmé, že jí nemůžeme rozumět na původní rudimentární úrovni, tedy jako abstraktní vztah subjektu, který se řídí pouze jím přijatými normami, k sobě samému. Autonomní subjekt sebe-rozvrhuje svou normativitu nejen na oblast politické svobody. V předchozím odstavci jsme ji rozšířili o oblast sociální praxe. A nyní můžeme normativitu situovat dokonce na rovině hermeneutiky. Například ve své známé argumentaci proti užití definic v právu²⁹ akcentuje důraz na sdílené porozumění normám jejich subjekty. Ti tedy nejsou autonomní pouze ve smyslu podílu na legislativě. Jsou zapojeni do autonomního fungování právního systému již na úrovni rozumění jeho jazyku.³⁰

Shrnutí – tři úrovně

Naším záměrem bylo především poukázat na širší možnosti uchopení pojmu autonomie teorií práva Herberta Harta. Chápeme, že jeho zájem spočívá jinde, a nechtěli jsme mu náš „ideál“ vnucovat. Šlo o to

29 Např. Ibid.; str. 13-17

30 Např. Ibid.; str. 1-13; Tato problematika může být více projasněna poukazem k francouzskému slovu langage, které označuje jazyk v jeho funkci sdílení významu v komunikaci. Viz. např.: Auroux Sylvain, Weil Yvonne - Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie; Hachette 1984 Paříž

ukázat, že na určitých rysech jeho teorie šlo paralelizovat vývoj jeho vlastní argumentace a rozšíření konceptuálního aparátu pro uchopení pojmu autonomie.

V jednotlivých krocích jsme se snažili (1) použít jeho pojmu „přirozeného práva“³¹ z článku *Are there any natural rights?* Jeho formální pojetí svobody, resp. „rovného práva všech na svobodu“ se nám zdá být ideálním předpokladem jakékoli reálné autonomie. Opět připomeňme, že jsme si vědomi souvislosti s daleko komplexnější historickou linií, gradující zejména v Kantově filosofii, která v tomto ohledu dochází prakticky ke stejnému závěru.

(2) Zároveň jsme se snažili ocenit Hartovo rozšíření teorie práva o sociální kontext. Tím myslíme, že pouze s ohledem na společensky kritický rozměr práva můžeme reflektovat podobně komplexní fenomén, jakým je autonomie. Samozřejmě zde netvrdíme, že Hartova teorie je nejpokročilejším či nepřekonaným aparátem k jejímu uchopení. Chceme však právě v jeho přínosu filosofii práva identifikovat onen zlom, umožňující autonomii (spolu s celou řadou dalších právně společenských fenoménů) uchopit v dostatečně širokém poli.

(3) Autonomii, ostatně jako každý pojem, lze však tematizovat již na úrovni samotného diskurzu. I pro tento krok máme za rozhodující Hartův vliv na tradici právně-teoretického myšlení. Jeho pojetí práva, jako podloženého sdíleným uznáním, je totiž nejen sociálně kritickou platformou, ale otvírá nám již samotnou rovinu hermeneutiky, k problematizaci toho, co to znamená právo.³²

Abychom shrnuli tyto tři kroky: Hart, vycházející ze soudobé filosofie jazyka otvírá pole filosofie pro komplexní reflexi samotného pojmu práva (a tím i autonomie, která pro právo představuje fundamentální problém). Řečeno slovy sekundární literatury jeho formalismus a liberalismus, v rámci kritiky „soudního moralismu“ a „paternalizmu“, představuje optimální platformu pro normativní (tedy nejen deskriptivní) rozvíjení pojmu autonomie.³³

Abychom nezůstali u obecných tvrzení můžeme dopředu odkázat, že právě přechod od první úrovně k dalším rovinám uvažování o politickém subjektu bude klíčovým problémem zejména u Hobbesa a Rousseaua. Zároveň jej můžeme brát jako určité (velmi zjednodušující) schéma vývoje moderní právní teorie: od imperativní stejně jako volní teorie práva k triumfu jejich kritiky skrze *social current* nebo

31 Jeho napětí s pozdějšími koncepcemi jsme si zcela vědomi. Zejména jeho pojetí z *The Concept of Law* se od námi tematizovaného formálního pojmu značně liší. Viz.: *Ibid.*; str. 189

32 Např. *Ibid.*; str. 1

33 Hart Herbert Lionell Adolphus - Používanie a zneužívanie príkladov; IN: Hart Herbert Lionell Adolphus – Právo, sloboda a morálka; prel. Bröstl Alexandr; Kalligram 2003 Bratislava; str. 55

linguistic turn.³⁴ Herbert Hart zůstává klíčovou postavou těchto změn, které, jak jsme se pokusili nastínit, vnitřně implikují práci na pojmu autonomie. S určitou rezervou můžeme dokonce tvrdit, že právní teorie se zpožděním dvou století opakovala širší společenský vývoj založený na ideji autonomního subjektu, a který je vlastním předmětem našeho bádání.

Mezi formalismem a moralismem - *Open texture a fresh judgement*

Na závěr si dovolueme v tomto směru ještě malý exkurz mezi póly *formalismu a právního skepticismu* (rule-scepticism), které sám Hart označuje za *Skyllu a Charybdu* právní teorie.³⁵ První pól představuje „silný pozitivismus“ – právo je (platnou) formou nezávislou na svém obsahu. Druhý okraj představuje moralismus – tedy podřazení práva určité „lidské přirozenosti“. Na jedné straně autonomie nemůže zůstat abstraktním (tedy formalistním) pojmem. Zároveň nesmí podlehnout paternalizmu morálních koncepcí přirozenosti člověka. Pohybuje se kdesi uprostřed, stejně jako Hartova filosofie (často označovaná za „měkký pozitivismus“). Tento prostor mezi oběma póly charakterizuje Hart jako otevřenou-texturu (*open-texture*)³⁶:

“Otevřená textura znamená, že zde zůstává pole, ve kterém má být mnohé ponecháno na soudech, aby ve světle konkrétních okolností, nacházeli rovnováhu mezi konkurujícími si zájmy, které případ od případu mění svou váhu. Nicméně život práva se z větší míry musí sestávat z vedení soudců i jednotlivců jasnými normami, které, narozdíl od aplikace proměnlivých pravidel, od nich *nevyžadují* neustále originární rozhodnutí [fresh judgement].”³⁷

Tuto pasáž, centrální pro celou Hartovu monografii, jsme si schovali na závěr, právě kvůli charakteristice celého projektu a zobecnění Hartova přínosu k diskusi o pojmu autonomie. Hart zde připomíná roli, kterou v procesu samotného zjišťování hrají soudy a jiné veřejné instituce. Tedy právo není to, co nalzáme v poli

34 K tomu např.: Kennedy Duncan – From the Will Theory to the Principle of Private Autonomy: Lon Fuller's Consideration and Form; Columbia Law Review 94 (2000)

35 Hart - The Concept of Law; str. 121

36 Ibid.; str. 121-132

K tomuto hojně komentovanému tématu viz. např.: Bix Brian - H. L. A. Hart and the “open texture” of langure; IN: Law and Philosophy; Springer; Volume 10, Number 1 / February, 1991

37 “The open texture of law means that there are, indeed, areas of conduct where much must be left to be developed by courts of officials striking a balance, in the light of circumstances, between competing interests which vary in weight from case to case. None the less, the life of the law consists to a very large extent in guidance both of officials and private individuals by determinate rules which, unlike the applications of variable standards, do not require from them a fresh judgment from case to case.” Hart - The Concept of Law; str. 132

psaných zákonů.³⁸ Je výsledkem určité juristické hry, do které vstupují jak sociální aspekty, tak pluralitní epistemologické předpoklady. Na druhé straně tato kontextualizace není relativizací – právo je dostatečně sedimentovanou sítí, která spolehlivě dává řešení velké většině případů. Hartovými slovy – ve většině těchto případů nedochází k originárnímu rozsudku (*fresh judgement*). Ten představuje radikálně nové rozhodnutí, neopřené o stávající praxi, či formulaci předpisů, vyplňující mezeru, kterou zákonodárce nepředpokládal, či závazná praxe dosud neřešila. Stejným způsobem chápeme autonomii. Není abstraktní idejí – realizuje se v souhrně mnoha faktorů včetně našeho rozdílného rozumění jednotlivým právním pojmům a institutům. Na druhé straně již toto rozumění nutně musí být určitý způsobem sdílené. Právě na tomto sdílení (skrže komplex, který Hart označuje jako uznání - *recognition*) stojí celá idea práva.

To vše nejen konceptuálně platí i pro autonomii. Naší tezí je, že spojitost této reflexe práva jako takové souvisí s pojmem autonomie určitým vnitřnějším způsobem. (1) Z jedné strany je autonomie podmíněna tímto aparátem nejen konceptuálně, ale i principiálně. To znamená, že ke své realizaci potřebuje, aby její subjekt vědomě reflektoval roviny, na kterých se odvíjí. (2) Ze strany opačné je celá idea práva založena na určité normativní představě o tom, co to (morální) práva jsou. Podle Harta spočívá tato normativita na předpokladu „rovného práva všech být svobodný“. Tedy právo, aby odpovídalo samo sobě, musí být založeno na určité autonomii.³⁹

Postskriptum - Kant

Hartovu pozici z hlediska formalismu můžeme směle přirovnat ke Kantově filosofii. Jednak je morálka („přirozené právo“) určena u obou formálně.⁴⁰ Avšak stále má svůj imperativní horizont. Jednak je subjekt autonomní nejen ve smyslu morálního aktéra, ale také již na úrovni epistemologie

38 Rozdíl mezi *common-law* (precedentálním systémem) a kontinentálním právem (založeným na kodexech) tuto úvahu nijak nekomplikuje. Naopak zde vidíme spojitosti obou systémů práva.

39 Jsem si opět zcela vědomi toho, že tímto směrem postupně mísíme normativní a deskriptivní jazyk.

Koneckonců také to je záměrem Herberta Harta. Toto smísení (metodologicky) odpovídá zmíněnému prostoru „mezi“ Skylloou formalismu a Charybdou moralismu (tedy právního skepticismu).

40 Kant Imanuel – Kritika praktického rozumu; (přel.) Loužil Jaromír; Svoboda 1996 Praha; Např. Str. 47, 67

Zároveň však tuto „formálnost budeme v dalším průběhu napadat. Jednak na obecné úrovni, kategorický imperativ je každopádně příkaz k určitému chování a jako takový má obsah; zejména z něj dále můžeme vyvozovat hypotetické imperativy. Jednak na konkrétní úrovni můžeme poukázat na Weberovo pojetí puritánství, které může být konkrétní reprezentací Kantovy etiky. To nevede k formálnímu ideálu (vládě rozumu), ale ke konkrétní ekonomické formě společenského uspořádání – ke kapitalismu.“ Viz. **Weber Max** - Protestantská etika a duch kapitalismu; IN: Metodologie, sociologie a politika; OIKOYMENH 1998 Praha; str. 185-245

Podobná kritika pak sedí i na Hartovu teorii, i jeho formální systém má své obsahové důsledky – i formální idea právního státu tvoří určitý substantivní ideál.

(hermeneutiky).⁴¹ Dokonce samotná argumentace vykazuje podobnost, zatímco Kant „objektivní realitu morálního zákona“ jednoduše v duchu klasického idealismu postuluje, majíc jí za jinak neprokazatelnou,⁴² Hart využívá hypotetické struktury argumentu (tzn. *pokud máme smyslu plně hovořit o jakémkoli morálním právu*, pak musí mít nastíněnou strukturu). Obě formulace fundamentálního principu morálního práva pak k sobě mají relativně (formálně) blízko:

„Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství“⁴³

„... pokud existují jakákoli morální práva, pak musí existovat alespoň jedno přirozené právo, totiž rovné práv všech být svobodný.“⁴⁴

Rozumět Hartově pozici

Dodejme, že jsme nechtěli pouze vytěžit Hartovu teorii pro vlastní argumentační účely. Náš exkurz vrhá také zpětné světlo na některé (kontroverzní) aspekty jeho pojetí práva. (1) Dosud například bývá tento autoritativní myslitel kritizován za jeho materiální pojetí přirozeného práva v *The Concept of Law*.⁴⁵ Těmto výtkám lze čelit námi aplikovaným akcentem na jeho starší pojetí z článku *Are there any Natural rights?*, který nabízí čistě formální (a přesto praktický) pojem přirozeného práva. Samozřejmě, že jeho *minimal content natural right* má materiální základ, ale je odvozené od pojmu, se kterým jsme pracovali zde, a který, pochopen naším způsobem jako autonomie, uspokojuje nároky právního pozitivismu (z hlediska míry formalismu).

(2) Tradičně je Hart kritizován také za svou tendenci odbíhat od deskriptivního k normativnímu jazyku.⁴⁶ Tento pohyb jsme se snažili vysvětlit, obhájit a sami využít taktéž tím, že jsme *The Concept of Law* četli prizmatem *Are there any Natural rights?*, jehož hypotetická argumentace (pokud chceme smysluplně mluvit o morálních právech, pak musíme předpokládat ...) vysvětluje náš společný normativní jazyk. Zároveň

41 Kant Immanuel - What is Enlightenment?; IN: The Philosophy of Kant, New York 1949, s. 132-134

42 Kant – Kritika praktického rozumu; str. 80

43 Ibid.; str. 50

44 „... if there are any moral rights at all, it follows that there is at least one natural right, the equal right of all men to be free.“ H. L. A. Hart - “Are There Any Natural Rights?”; str. 175

45 Drury S. B. – “H.L.A. Hart's Minimum Content Theory of Natural Law.” *Political Theory* 9 (November 1981): 533–546.

46 Např.: Letsas– H.L.A. Hart's Conception of Law

je normativita jazyka v určitém slova smyslu nevyhnutelná. To jsme s Hartem chtěli ukázat vtažením plurální (praktické) hermeneutické roviny do uvažování o právu. To znamená, že všichni máme určitou představu o tom, co právo *je*, což samo vyvíjí určitou představu, čím by právo být *mělo*.

(3) V čem však se sekundární literaturou můžeme souhlasit je kritika Hartova podcenění vnitřního pohledu na právo (*Internal Points of View*),⁴⁷ které Hart nebere jako nutnou podmínku právního systému. Naším cílem bylo naopak skrze pojem autonomie ukázat podmíněnost práva vědomím subjektu o jeho vnitřní pozici vůči tomuto právu. Jeho pojem uznání, který je pro další průběh naší práce klíčový, je pro nás založený v tomto „pohledu zevnitř“ právního systému.

Bibliografie:

Austin John – *The Province of Jurisprudence Determined and The Uses if the Study of Jurisprudence*; Weidenfeld and Nicolson 1954 London

Auroux Sylvain, **Weil** Yvonne - *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*; Hachette 1984 Paříž

Bix Brian - H. L. A. Hart and the “open texture” of langure; IN: *Law and Philosophy*; Springer; Volume 10, Number 1 / February, 1991

Castoriadis Cornelius - *L'institution imaginaire de la société*; Éditions du Seuil 1975 Paříž

Drury S. B. – “H.L.A. Hart's Minimum Content Theory of Natural Law.” *Political Theory* 9 (November 1981); str. 533–546

Dworkin Ronald – *Taking rights seriously*; Duckworth 1977 London
Erick Mack - Hart on natural and contractual rights; *Philosophical studies*; Springer; Volume 29, Number 4 / April, 1976

47 Kalmanovitz Pablo – H.L.A. Hart, *Internal Points of View and Legal Systems*; MiniApsa – Spring 2005
Autor z tohoto podcenění navíc vyvozuje, vůči explicitním útokům Harta na tuto teorii paradoxní, obtěžkanost Hartovy filosofie původní imperativní teorií.

Gadamer Hans Georg - Pravda a metoda; (přel.) Mik David; Triáda 2009 Praha

Grodine Candace J. - Authority: H. L. A. Hart and the Problem with Legal Positivism; *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV. No. 3 (Summer 1980)

Foucault Michel – *Le gouvernement de soi et des autres*; Gallimard, Le Seuil 2008 Paříž

Hart Herbert Lionell Adolphus - "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review* 64 (1955), 175-191
<http://www.utm.edu/staff/jfieser/class/hart.pdf>

Hart Herbert Lionell Adolphus – Are There Any Natural Rights?; IN: (eds.) Goodin Robert E., Pettit Philip - *Contemporary Political Philosophy*; str. 281-288

Hart Herbert Lionell Adolphus – *The Concept of Law*; Oxford University Press 1961 Oxford

Hart Herbert Lionell Adolphus – *Právo, sloboda a morálka*; přel. Bröstl Alexandr; Kalligram 2003 Bratislava

Holländer Pavel – *Filosofie práva*; Aleš Čeněk 2006 Plzeň

Kalmanovitz Pablo – H.L.A. Hart, Internal Points of View and Legal Systems; *MiniApsa* – Spring 2005

Kant Immanuel – *Kritika praktického rozumu*; (přel.) Loužil Jaromír; Svoboda 1996 Praha; Např. str. 47, 67

Kant Immanuel - What is Enlightenment?; IN: *The Philosophy of Kant*, New York 1949, s. 132-134

Kennedy Duncan – From the Will Theory to the Principle of Private Autonomy: Lon Fuller's Consideration and Form; *Columbia Law Review* 94 (2000)

Lee K.-K. – Hart's Primary and Secondary Rules; *Mind*, New Series, Vol. 77, No. 308 (Oct., 1968), pp. 561-564

Letsas George – H.L.A. Hart's Conception of Law; *UCL Jurisprudence Review* 2000;
http://www.ucl.ac.uk/laws/jurisprudence/jurisprudence-review/content/jr_letsas_2000.pdf; str. 190-191

Weber Max - *Protestantská etika a duch kapitalismu*; IN: *Metodologie, sociologie a politika*; OIKOYMENH 1998 Praha; str. 185-245.

Wikinson Michael A. - Is Law Morally Risky? Alienation, Acceptance and Hart's Concept of Law; April 13, 2010

Orrego Cristóbal - H.L.A. Hart's Understanding of Classical Natural Law Theory; *Oxford Journal of Legal Studies* 2004 24(2):287-302

Raz Joseph – Hart in moral rights and legal duties; *Oxford J Legal Studies*.1984; 4: 123-131

2. Problém dějinnosti mezi Heideggerem a Kosíkem

- autonomie v rámci filosofie dějin

Právě kolem uvědomění si této situovanosti člověka uvnitř normativního univerza postavil svou filosofii Martin Heidegger. Jeho fundamentálně ontologický projekt měl dokončit destrukci staré metafyziky a postavit člověka do jemu vlastního - konkrétního⁴⁸ (tedy ne-metafyzického) ontologického středu.⁴⁹ Základním horizontem tohoto vržení je časovost, jejíž explikace se Heideggerovi jeví jako odpověď na otázku po bytí vůbec. Sám však připouští i širší horizont, který vstřebává samotné „dění pobytu“. Na obou úrovních navíc Heidegger artikuluje autentický modus bytí pobytu – starost v rámci časovosti a osud (úděl) v rámci dějin. Ten druhý spočívá v „autentické odhodlanosti ‚dění‘, v němž se pobyt, svoboden ke smrti, *podává* ve zděděné, nicméně zvolené možnosti sám sobě.“⁵⁰ Pokud tuto „*zvolenou možnost sama sebe*“ za předběžnou charakteristiku *autonomie*, jsme vedeni k analýze Heideggerova fenoménu dějinnosti, uvnitř nějž, se autonomie „děje“. Zároveň však budeme chtít tento problém vysvobodit z područí časovosti, do něhož jej Heideggerův projekt zaklel. Tímto směrem postoupíme ke Karlu Kosíkovi, jehož *Dialektika Konkrétního* výrazně navazuje na *Bytí a čas* a zároveň se od něj v pro nás klíčových momentech odpoutává.

V této druhé části se proto pokusíme rekapitulovat Heideggerovu vcelku opomíjenou koncepci dějinnosti, kterou následně srovnáme s pojetím Karla Kosíka. Předkládaná práce si samozřejmě nemůže klást za cíl uspokojivou analýzu problému dějinnosti u obou autorů. Z toho důvodu se budeme v zásadě držet klíčových monografií obou myslitelů, tedy *Bytí a času* na jedné straně a *Dialektiky konkrétního* na druhé, a zároveň i práci se sekundární literaturou omezíme na nezbytné minimum. Naší ambicí tedy není důsledná analýza, ale spíše ověření a propracování některých myšlenek spojujících díla obou autorů, které se budeme snažit soustředit kolem dějinnosti a autonomie jako jejího předpokladu. I přes divergentní cíle a východiska obou monografií, které zde nebudeme tematizovat, chceme v Kosíkových myšlenkách sledovat dopracování a zpřesnění analýzy dějinnosti podané Heideggerem v *Bytí a čase*.

48 Již samotné slovo *konkrétní* zde jednak vyvolává určitou problematičnost Heideggerovy filosofie (na jedné straně tu je snaha o opravdu konkrétní podmíněnost člověka, na druhou stranu se ale pohybujeme na zcela obecné úrovni – Heidegger formuluje „univerzální“ strukturu bytí pobytu; tuto tenzi cítíme nejsilněji právě v Heideggerově koncepci dějinnosti), a jednak přímo odkazuje již k *Dialektice konkrétního* Karla Kosíka.

49 Pojmy metafyziky a ontologie se snažíme konzistentně odlišovat. Zatímco ontologie pro nás má tradiční pozitivní dynamiku – odkazuje k bytí (a je pro nás subtextem Heideggerovi filosofie), pojem metafyzika sleduje svým negativním zaměřením již svou etymologii – znamená transcendenci (a pro nás zde konkrétně odkazuje zejména k myšlení Marcela Gaucheta).

50 Heidegger Martin – *Bytí a čas*; přel. Chvatík Ivan, Kouba Pavel, Petříček Miroslav, Němec Jiří; OIKOYMENH 2008 Praha; str. 425 /pro stránkování jsme z důvodu zjednodušení zvolili čísla stran českého překladu druhého vydání./

Nárys problému *dějinnosti* v *Bytí a čase*

(§72) Není třeba připomínat obecné rysy Heideggerova projektu *Bytí a času*. Problém *dějinnosti* do něj vchází ve chvíli, kdy (i přes obligátní stížnosti na nedostatečnost analýz) má Heidegger za prokázané, že „bylo dosaženo potřebné původní interpretace pobytu.“⁵¹ V § 72 tento průběh resumuje tím, že veškeré úsilí existenciální analytiky směřuje k zodpovězení „otázky po smyslu bytí vůbec.“ Podmínkou samotné formulace této otázky je konstrukce „porozumění bytí“, které je nejen předmětem, ale i podmínkou takové analýzy (my sami musíme být v pozici, kterou se snažíme vypracovat). Výrazem této snahy porozumět bytí je fenomén *starosti* (odd. I.; kap. 6), kterému musíme rozumět z jeho specifické (autentické) *časovosti* (odd. II.; kap. 3). Ta byla navíc „explikována vzhledem k autentickému ‚moci být celý‘ pobytu. (...) Lze pobyt uchopit ještě původněji než v rozvrhu jeho autentické existence?“⁵²

V odpovědi na tuto rétorickou otázku dospívá Heidegger k tomu, že ono ‚být celý‘ bylo dosud tematizováno jako ‚bytí ke konci‘ – tedy pouze vzhledem k jedné z hranic celku pobytu. „Druhým „koncem“ je přece „počátek“, „zrození“. Teprve jsoucno „mezi“ zrozením a smrtí představuje hledaný celek.“⁵³ K problému zrození jako takovému se Heidegger bohužel již nedostane. Zmíněné „mezi“ však dál charakterizuje jako fundované pobytím, tedy odmítá běžné pojetí času jako „posloupnosti prožitků „v čase“. Ono *mezi* je konstituováno jako *rozpřažení* pobytu, který jakožto *starost jest* ono ‚mezi‘.⁵⁴

Až v tomto momentu přichází do Heideggerovy analýzy pojem dějin, resp. *děni*. Totiž zatímco strukturou *starosti* je *časovost*, na úrovni *života* je jí *děni*.⁵⁵ Právě analýzou tohoto fenoménu, a nikoli analýzou historie jako vědy, můžeme získat ontologické porozumění *dějinnosti*.

(§73) V následujícím paragrafu Heidegger formuluje „vulgární porozumění dějinám“, které shrnuje následujícím způsobem: „dějiny jsou specifické *děni* existujícího pobytu, které se odehrává v čase, a to tak, že to, co je ve spolubytí „minulé“ a zároveň „trávané“ a nadále působící, je dějinami v silném smyslu.“⁵⁶ Je zřejmé, že toto ‚vulgární pojetí‘ zde má oproti jiným částem *Bytí a času* značný význam. Na jeho základě

51 Např. Ibid.; str. 414

52 Ibid.; str. 414

53 Ibid.; str. 415

54 Ibid.; str. 416

55 „Specifickou hybnost rozpřaženého seberozpřahování nazýváme *děni* pobytu.“ Ibid.; str. 417

56 Ibid.; str. 421

Heidegger určuje za primárně dějinný pouze pobyt („dějiny jsou specifické dění existujícího pobytu“) a sekundárně dějinné vše, co je ve „spolubytí“ součástí (minulého) světa pobytu, na jehož dějinnosti se účastní. Problémy, na které se chceme zaměřit, a které však zůstanou v Bytí a čase nedořešeny jsou pak právě ono *spolubytí a dějinnost světa*.

(§74) Základní skladbu dějinnosti Heidegger zcela buduje na předchozí analýze časovosti.⁵⁷ Pokud tedy autentická časovost starosti byla odhalena jako *předběhová odhodlanost* (§60-62), pak autentická dějinnost pobytu spočívá v „autentické odhodlanosti ,dění“, v němž se pobyt, svoboden ke smrti, *podává* ve zděděné, nicméně zvolené možnosti sám sobě.“⁵⁸ Tento „osud“ je na úrovni *spolubytí* nazván „údělem“.⁵⁹ Aktivita, v níž je toto dějinné - jakožto dějinné odhalováno, je pro Heideggera *obnovování*, spočívající ve „výslovném tradování“ „možností pobytu, který už ,tu byl“.“⁶⁰

(§75) Zprvu a většinou však pobyt zakouší svou dějinnost ze světa, který jej obklopuje. „Dění dějin je dění ,bytí ve světě“.“⁶¹ Proto můžeme mluvit o světových dějinách. V rámci svého upadání pobyt chápe své dějiny právě jako dějiny světa. „Každodenní pobyt je rozptýlen do rozmanitosti toho, co se každý den „děje“.“⁶² Teprve odtud hledá své možnosti – a tedy chápe svou dějinnost autenticky – jako *osud*. Dějinnost tedy spočívá v *obnovovatelných možnostech existence*.

(§76) Historie je pak vědou, jejímž úkolem je právě „odemykání dějinného jsoučna“⁶³. Za svůj předmět si proto bere (bývalou) *možnost* (pobytu), kterou obnovuje. V rámci Nietzscheho trojí historie je prvním krokem otevření „*monumentálních*“ možností lidské existence, jednak „*antikvární*“ úcta k tomuto bývalému a nakonec i „*kritika*“ přítomnosti skrze toto obnovování, které je tak zároveň *odpřítomňováním*.

(§77) Expozice problému dějinnosti je zakončena fragmenty z korespondence mezi Wilhelmem Diltheyem a hrabětem Yorckem. Přirozeně zde Heidegger oceňuje zejména Yorckův důraz na „generickou diferenci mezi ontickým a historickým“ zakládající nejen filosofii života, ale představující také základní cíl historie – vnímat dějiny nikoli prizmatem výskytového jsoučna (onticky), ale právě perspektivou jediného (primárně) dějinného jsoučna, kterým je pouze *pobyt*.

57 „Interpretace dějinnosti pobytu se tak v základě ukáže být jen konkrétním rozpracováním časovosti.“ Ibid.; str 424

58 Ibid.; str 425

59 Ibid.; str 426

60 Ibid.; str 427

61 Ibid.; str 430

62 Ibid.; str 431

63 Ibid.; str 434

Kacířská teze k filosofii dějin

Tímto paragrafem Heidegger svou analýzu dějinnosti uzavírá a v následující kapitole, která je zároveň poslední částí *Bytí a času* se vrací k problému časovosti. Problém dějinnosti tím je nejen nepropracován, ale jeho analýza je podřazena úkolu prokázat časovost jako konstituující bytí pobytu. To znamená, že v páté kapitole šlo („pouze“) o to prokázat, že *dění pobytu* má svůj smysl stále ve *struktuře časovosti*. Z hlediska celého projektu, tedy výkazu smyslu bytí v časovosti, je to zcela zřejmý krok.⁶⁴ Avšak v rámci některých tezí Heideggerovy analýzy (např. „historické destrukce dějin filosofie“), i samotného problému dějin představuje toto odsunutí dějinnosti nesmírnou škodu. Můžeme navíc pokládat další rétorické otázku vtahující k tomuto problému kontexty širší, než je projekt *Bytí a času*. Jak se sevřenost právě představené analýzy dějin a historie má k projektu *Seinsgeschichte*? A jakým způsobem tuto skutečnost můžeme konfrontovat s tradičním označením Heideggera za myslitele dějinnosti?⁶⁵

Nemáme šanci tato napětí rozklíčit. Chceme je zde však použít jako určitý impulz k více či méně intuitivnímu hledání dalšího propracování a domýšlení heideggeriánské historicity. Jinými slovy tradiční fenomenologická interpretační metoda nás (přes jednoznačnou užitečnost) zatím neposunula nijak dál ve vztahu k dějinnosti samé. Zkusme proto zvolit Heideggerovu vlastní metodologii a začít u intuitivního (vulgárního) porozumění jemu samotnému. Účelem i ospravedlněním je nám zde snaha o bezprostřední zobecnění, které, jak doufáme, povede k zasazení problému dějin do širšího kontextu a tím i jeho otevření pro konvergenci s tematizací Karla Kosíka.

Dějinnost určitým způsobem transponuje strukturu časovosti na vyšší úroveň. Výkaz smyslu starosti v horizontu času se stává výkazem smyslu života v horizontu dějin. Přirozeně si tedy Heidegger od této úrovně existenciální analytiky slibuje „původnější“ porozumění bytí v celku (§72). To však náhle zavrhne svým návratem k problematice časovosti (§78). Pobyt se primárně děje v čase – pouze odvozeně ve svých dějinách. Tato hierarchizace však není nikde vyargumentována. Naopak některé dílčí analýzy dějinnosti naznačují, že tento fenomén má svůj autonomní region problémů. Těmi jsou zejména fenomén *zrození a spolubytí*, které zůstávají pouze otevřeny. V tomto rámci by bylo nesmírně produktivní zmapovat

64 To můžeme symptomatizovat na zcela poslední větě celé knihy: „Ukazuje se čas sám jako horizont *bytí*?“

65 Zejm. Fynsk Christopher - Heidegger: Thought and Historicity; Cornell University Press 1993;
Haar Michel - La Fracture de l'histoire : Douze essais sur Heidegger; Jérôme Million 1994 Paris

pokračování tematizace těchto problémů u Hannah Arendt. Návaznost je přes svůj setrvalě implicitní charakter evidentní i intimní.

Doposud jsme ponechali stranou jednu fundamentální úroveň problému dějinnosti, a tou je předestřený záměr „historické destrukce dějin filosofie“ nastíněný v §6. Předně je nutné si uvědomit, že v tomto ohledu jsme opravdu na jiné (diskursivní) úrovni. Zde se již neřeší naše pozice pouze ve smyslu *sebereflexivity pobytu*, který je současně předmětem naší tematizace a zároveň naší (nejvnitřnější možnou) pozicí. Tímto projektem Heidegger představuje plán kompletního přebudování základů filosofického jazyka prizmatem pobytu. V tomto ohledu jsme situováni (primárně) nikoli v čase, nýbrž právě v *dějninách* (filosofie). Přidejme tuto skutečnost k již formulovanému „napětí“ uvnitř Heideggerem tematizované dějinnosti.

*Na tomto místě učiníme malou odbočku - využijme hypotetického charakteru akademické činnosti i otevřenosti konceptuálního pole, které jsme načrtli, a navrhněme předpoklad, u něž poměr jeho odvážnosti a neproargumentovanosti nabývá kacířských rozměrů. Co když je to právě toto napětí, které zabránilo Heideggerovi pokračovat v projektu *Bytí a času*? Co když je to právě zohlednění těchto nesnází, které představuje rozdíl mezi původní „historickou destrukcí dějin filosofie“ a pozdějšími *Seinsgeschichte*?*

Časovost proti praxi

Podobně jako tomu bylo pro *Bytí a čas*, také *Dialektiku konkrétního* není třeba v zevrubných rysech uvádět. Nicméně oba projekty mají velmi svérázný *osud (úděl)* a živý vzájemný vztah, i přes odlišná intelektuální východiska. Právě o ně chceme opřít naše skromné interpretace.

Heideggerova pozice obecně je pro nás paradoxní právě kvůli jeho vztahu k *historicitě*. Na jednu stranu usiluje o onu *historickou* destrukci dějin filosofie, na druhou stranu se tím staví na *transhistorickou* úroveň⁶⁶, ze které jedině může prohlédnout onen dějinný deficit filosofie (řecký jazyk přežívající v metafyzické tradici).⁶⁷ Podobné napětí u Heideggera probíhá na předělu deskriptivního a normativního jazyka. Existenciální analytika je totiž nejen popisem struktury pobytu, ale formuje explicitní normativ pod pojmem *authenticity*. Problém *bytí a času* však spočívá v tom, že toto napětí zůstává nerozřešené.⁶⁸ Co tím myslíme, se

66 Chápeme kontroverznost tohoto tvrzení. Bez nároku na její rozptýlení opět pouze poukazujeme na další Heideggerův myšlenkový vývoj, který se nám jeví jako překonání *Bytí a času* právě v tomto momentu.

67 Tento vztah k fenoménu historie prochází celou tradicí německého idealismu a nejdiskutovanější je u Hegela, vůči němuž se Heidegger vymezuje nejexplicitněji.

68 Heidegger samozřejmě důsledně odlišuje strukturu pobytu (deskripci) a její autentické i neautentické mody (normativ). To však neřeší problém nakolik jeho filosofie představuje onu transhistorickou neutralitu a do jaké míry se

ozřejmí právě v našem čtení Kosíka, který se pohybuje v podobné tradici, kterou však završuje s velmi odlišnými akcenty.

Jeho pozice je přiznaně angažovaná. Nejen ve smyslu politickém, již samotný jazyk jako takový⁶⁹ i jeho (dialektická) metoda⁷⁰ má normativní charakter. Práce intelektuála je prací společensky kritickou. Tato angažovanost má otevřeně dějinný charakter.⁷¹ Chceme tím říci, že to, co je denuncováno jako ideologie, či oproti Heideggerovi krok zpět, a co bylo zejména v domácí tradici naprosto opuštěno, může vytvářet uspokojivější a zejména srozumitelnější konceptuální aparát.⁷²

Základní rozdíl spočívá v odmítnutí primátu *časovosti* pro otázku smyslu po bytí vůbec a nastolení *praxe* na tuto pozici. V jediné Kosíkově narážce v tomto směru se můžeme dočíst: „ani Heidegger nerozpoznal praxi jako prvotní určení člověka, z něhož vyplývá autentická temporalita. Starost a temporalita starosti jsou *odvozené a zvěcněné* podoby *praxe*.“⁷³ Nejde nám zde o předmět tohoto sporu přímo, naše argumentace má pouze rozvíjet možnosti, které poskytuje Kosíkovi jeho *dialektika praxe* (konkrétního) oproti Heideggerovi ve vztahu k problému dějinnosti.

Nyní však již k textu. Výše načrtnuté se projevuje již ve zcela odlišné pozici, roli i kolokaci problému dějin. Kosík jimi svůj projekt počíná i končí⁷⁴ a zejména jej tematizuje v bezprostřední spojitosti s problematikou *každodennosti* (navíc bez prostřednictví časovosti).

Každodennost a dějiny

Tato každodennost je i v případě Kosíka určena jako „rytmus a rozvržení života“. Jde o „nereflektovaný mechanismus jednání a žití“⁷⁵ založený v opakovatelnosti. Jako taková je tematizována (zvýslovněna) až ve

podle něj filosofie může stát sociálně angažovanou.

69 V tomto ohledu nabízí (nejen Kosíkova) dialektika velmi aktuální pozici, a to právě v kontrastu k Heideggerovým snahám a reformu filosofického jazyka.

70 „Dialektický rozum neexistuje vně skutečnosti a neponechává také skutečnost vně sebe. Existuje jen tím, že svou rozumnost realizuje, tj. vytváří se jako dialektický rozum jen potud, pokud v historickém procesu vytváří rozumnou skutečnost.“ Kosík Karel – *Dialektika konkrétního*; Academia 1966 Praha; str. 74

71 „Dialektika není metodou redukce, ale metodou duchovní a myšlenkové reprodukce skutečnosti, metodou rozvinutí či explikace společenských jevů z praktické předmětné aktivity historického člověka.“ Ibid.; str. 27

72 Připomeňme právě tento akcent Heideggerovy filosofie.

73 Ibid.; str. 52 (pozn. pod čarou)

74 Ibid.; str. 53-61, 158-168

75 Ibid.; str. 53

chvíli narušení, které představuje střet s *dějiny*.⁷⁶ Tento moment je zásadní nejen pro porozumění Kosíkovu projektu, ale pro možnosti tematizace dějinnosti vůbec.

Na jedné straně „dějiny ruší každodennost, ale každodennost si podmaňuje dějiny, neboť všechno má svou každodennost. (...) Rozdělení života na každodennost a Dějiny existuje pro toto vědomí [naivní vědomí, založené v každodennosti] jako osud. Zatímco každodennost je důvěrností, obeznameností, blízkostí, „domovem“, objevují se Dějiny jako vykořeněnost, porušení chodu každodennosti, výjimka a cizota.“⁷⁷ Kromě *osudu*, který zde znamená zcela opačný fenomén, tedy určitou nutnost, můžeme z tohoto představení vyčíst naprostou afinitu s Heideggerovou analýzou. Přitom jsou zde problémy *spolubytí* i *dějiny světa* více odstíněny. „Člověk je nejprve tím, čím je jeho svět. Toto nevlastní bytí určuje jeho vědomí a předepisuje mu způsob interpretace jeho vlastní existence.“⁷⁸ Mohlo by se dokonce zdát, že se zde říká totéž, co u Heideggera. Avšak nepodceňujme onu diskursivní otevřenost, určitou nuanci v samotném jazyce tematizace, která rozvrhne vektor k „odhalení některých aspektů podzemní a utajené filosofické polemiky Heideggera s marxismem“⁷⁹.

V tomto směru bude nutné načrtnout Kosíkovy pojmy *subjektivity* a *objektivit*, právě ty které se Heidegger snaží pečlivě destruovat. Pro něj se toto rozlišení transformovalo v polarizaci pobytu a výskytového jsoučna; což vyvolalo dva pohyby, jednak je objektivost vytlačena mimo přímou ontologii člověka – pobytu, jednak je tím ztracena druhá – metodologická – úroveň (epistemologického) vztahu subjektu a objektu. Kosík tyto „jazykové pozůstatek řecké ontologie“ podržuje v jeho dialektické formě: „Podstatou člověka je jednota předmětnosti a subjektivnosti.“⁸⁰ V našem úhlu pohledu mu to poskytuje v obou naznačených směrech širší konceptuální možnosti. V rámci prvního kontextu jde jednak (A) o autonomii historie, představující „zpředměťování subjektivit“⁸¹, jednak (C) jde o to, že v rámci této autonomie dějinnosti nemusíme postulovat primát časové struktury (budoucnosti skrze tematizaci starosti). Ve druhém směru (B) pak jde o reflexi naší vlastní pozice, která je přiznaně angažovaná a historická – tedy pokud ji chceme připsat nehistorický charakter, tak pouze jako explicitně založený ve vlastní metodě, obsahující praxi jako svou

76 Ibid.; str. 54

77 Ibid.; str. 55

78 Ibid.; str. 57

79 Ibid.; str. 58 (pozn. pod čarou); Pokud zde mluvíme o marxismu, musíme mít na paměti Kosíkovo původní pojetí, do značné míry kontaminované právě „existencialismem“. Ve vztahu k dějinnosti např. člověk „nemění svět, ale mění svůj postoj ke světu. Existenciální modifikace není revoluční přeměna světa, nýbrž *individuální drama jedince ve světě*.“ Ibid.; str. 61

80 Ibid.; str. 86

81 Toho u Heideggera nelze dosáhnout, protože jeho subjekt (pobyt) se může pouze odcizit (upadat) a nikoli zpředměťovat (stávat se součástí historické totality).

nedílnou součástí.⁸²

Primát časovosti proti autonomii dějin

(A) Jednak je podržením nerozbornosti obou pólů uvnitř člověka vlastně již rozvržen problém dějin: „Subjekt je již konstitutivně proniknut objektivitou, která je zpředmětněním lidské praxe.“⁸³ Jinými slovy subjekt je vždy-jíž upadající v objektovost.⁸⁴ Ta je, řečeno společenským jazykem, každodenností. Proti ní, jak jsme již předeslali, vystupují dějiny, resp. to, co Heidegger nazývá osud, či ještě přesněji úděl. Dějiny jsou orientací v historické skutečnosti autenticky odkrývající konkrétní lidské možnosti. Je evidentní, že takové pojetí již v dějinách předpokládá autonomní subjekt – tedy takového aktéra dějin, který autonomně disponuje horizontem možného jednání. Dějiny pak musíme odlišit od historie, která má charakter obojího subjektivity i předmětnosti. Tedy zatímco dějiny jsou tím pohledem do minulosti, který sleduje možnosti a jednání aktérů, historie je tou úrovní nazírání minulosti, která si všímá spíše zvěčnění – determinace jednání aktérů. Ani zde však neopouštíme náš pojem autonomie – i tato determinace znamená nikoli nutnost určitého historického jednání ale spíše právě meze zmíněného horizontu možností:

Člověk „je svou existencí předmětným subjektem, který existuje pouze tak, že produkuje subjektivně objektivní historický svět. Moderní filosofie objevila velkou pravdu, že se člověk nikdy nerodí do „vlastních“ poměrů, nýbrž je vždy „vrhán“ do světa, o jehož pravosti či neautentičnosti se musí sám přesvědčovat v boji, „v praxi“, v procesu vlastní životní historie, v níž se skutečnost osvojuje a pozměňuje, reprodukuje a přetváří.“⁸⁵

Uzavřeme tento směr analýzy tím, že Kosík vykazuje dějiny jako autonomní, tedy na časovosti nezávislou, sféru realizace svobody člověka (pobytu/subjektu). Nejde nám o to, že Kosík nepotřebuje explikovat problém časovosti, vždyť v *Dialektice konkrétního* se sám v explicitních odkazech na Heideggera zaobírá pojmy *starosti*, či *obstarávání*. Na této rovině jsme se pokoušeli poukázat, že fenomén historicity může být původním (tedy autonomním) polem tematizace Heideggerova projektu fundamentální ontologie. Navíc se

82 Kosík sám tuto transcendentní rovinu zavrhuje. Např.: „Víra v transcendentní hodnoty nadhistorického

83 Ibid.; str. 58

84 Razím zde termín objektovost (či předmětnost) ve vědomé snaze vyhnout se Kosíkovu rozlišení objektivitu a objektálnosti, který by naše analýzy zbytečně přetížil. U pojmu předmětnost připomeňme kontext historie současného umění: „Nová předmětnost“ představuje snahu vyrovnat se s hypertrofií abstrakce a vrátit člověka v jeho situovanosti do centra umělecké pozornosti. Jistě není bez souvislosti, že Kosíkova metoda mu umožňuje tematizovat smysl uměleckého díla, což hojně činí. Např. Ibid.; str. 81-93

85 Ibid.; str. 58

zde jasněji uplatňuje určitá virtualita dějinného subjektu – tedy toho, co označujeme za *horizont možností jednání*.

Fenomenologie proti tradičnímu jazyku (filosofie dějin)

(B) Dvojice *Subjekt – Objekt* tvoří hlavní filosofický přežitek, proti němuž se fenomenologie, pod heslem *k všem samým*, snaží vymezit. Kosík, prakticky pod tímtež mottem, právě tuto tradiční epistemologickou figuru aktualizuje svojí dialektikou. I ta samozřejmě představuje určité překonání. Koneckonců dialektika spočívá právě na překonávání protikladů. Nicméně jde o překonání naprosto odlišné od Heideggerovy reformulace problému lidské existence pod pojmem pobytu. Jeho konceptuální řešení se snaží vyčistit jazyk, kterým mluvíme o lidské situovanosti od pojmu existence, kontaminované představou existence *věcí* (výskytových jsoucen). Zde vidíme ono napětí – snahu o normativní jazykovou práci – a tedy i o určitou *metahistorickou sebe-situovanost*. Oproti ní má námi vymezená dialektika konzistentnější konceptuální možnosti. Tím máme na mysli v první řadě, že pojmy subjektu a objektu (resp. jejich polarizaci) překonává, aniž by se jich musela zbavit.

Na tomto místě nám opět nejde o argumentaci pro jedno z obou řešení, nýbrž pro vyznačení konceptuálních možností obou filosofických aparátů. Kosíkovu projektu proto můžeme připsat možnost vtahovat tradiční kontexty, které na pojmy subjektu a objektu navěšela zejména německá klasická filosofie. Co tím máme na mysli je, (a) že paradigma, které problém subjektu přináší, je svým způsobem nevyhnutelné. Tedy nelze je řešit změnou slovníku.⁸⁶ Je potřeba je nuancovat širší konceptuální prací. (b) Jednak také se toto paradigma může ukázat plodné. Kosík jej v tomto směru přesvědčivě dekonstruuje jako schéma, se kterým se dá dále dialekticky pracovat.

V čem konkrétně však tato „konceptuální výhoda“ spočívá? Kosík, vyhnuvší se zvěcnění těchto pojmů, může figurou *subjektu a objektu* prezentovat nejen fenomén *vrženosti* (či *obstarávání*)⁸⁷, ale, oproti Heideggerovi,

86 Je zřejmé, že sám Heidegger tuto skutečnost pocítuje a snaží se s ním vyrovnat. V návaznosti na naši „kacířskou tezi“ zopakujme, že vidíme souvislost mezi tímto konceptuálním napětím a koncem celého projektu *Bytí a času*. Za symptom Heideggerových obtíží uveďme alespoň rostoucí frekvenci, s níž se do jeho knihy pojem *subjektu* v závěrečných pasážích přeci jen dostává, a to již i bez uvozovek.

87 „V lidské existenci není vztah subjektu a objektu totožný se vztahem niternosti a vnějšnosti nebo se vztahem izolovaného předspolečenského a nespolečenského subjektu ke společenské entitě. Subjekt je již konstitutivně proniknut objektivitou, která je zpředmětněním lidské praxe. Individuum může být natolik pohlceno objektivitou, světem manipulace a obstarávání, že se jeho subjekt v této objektivitě ztrácí, a objektivita proto vystupuje jako reálný, třebaže mystifikovaný subjekt.“ Ibid.; str. 58

může tatáž dvojice rozvrhovat i dějinnost subjektu (pobytu).⁸⁸ Lze namítnout, že Heidegger činí totéž, pouze s použitím komplexnějšího, náročnějšího a možná i čistšího jazyka. Vždyť i pro něj patří k bytí pobytu jak autentická tak neautentická dějinnost. Všimněme si ale rozdílů obou koncepcí dějin, které, jak tvrdíme, nejsou bez souvislosti s nastíněnými konceptuálními možnostmi.

Heideggerův pobyt je sice *vždy-jíž v dějinách*, ale jeho dějinnost je mu imanentní transhistoricky – tedy její struktura je invariantem, který se u konkrétních lidí pouze více či méně autenticky naplňuje. Kosíkova dějinnost je nejen subjektivitou (jak jsme ji například vymezili proti zpředměťující každodennosti) – tedy možností autenticky se zorientovat v dějinách – ale zároveň je objektem dějin, a to v nejsilnějším (dialektickém) slova smyslu. Dějinnost je produktem (objektem) dějin. Nikoli naopak jako je tomu u Heideggera.⁸⁹

Budoucnostní struktura starosti proti Totalitě (konkrétního/historie)

(C) Kosíkova tematizace dějinnosti navíc překračuje jeden z dalších problémů Bytí a času, kterým je *primát budoucnosti* (v horizontu časovosti). (i) Ukázali jsme, že Heideggerův projekt spočívá vlastně v prokázání explikace časovosti za tematizaci otázky po bytí vůbec. (ii) Už jen z tohoto důvodu musí být problematika dějin podřazena časovosti, a tudíž přijmout její strukturu, (iii) ve které má budoucnost (skrže fenomén starosti) svůj primát. Spojení dějin s tímto primátem budoucnosti pak působí čitelné komplikace.

Oproti Heideggerovi Kosík odmítá jeho tematizaci starosti právě v ohledu primátu („z fetišizované“)⁹⁰ budoucnosti, kterou sebou nutně přináší. Jak jsme již zmiňovali, namísto časovosti staví do její fundamentální pozice (ve vztahu k explikaci smyslu bytí) pojem *praxe*. Ten znamená konkrétní – *historickou* – praxi. Fenomén dějin se proto dostává do středu celého filosofického projektu. Opět připomeňme, že nám zde nejde o zastávání jednoho, či druhého východiska. Pokoušíme se ukázat, že Kosíkův projekt dává dějinám více prostoru k tematizaci, stále ve společných intencích obou myslitelů.

Z Kosíkovy pozice proto nemusíme uvažovat nad primátem jednoho z gramatických časů. Historie je dialektickou totalitou, v níž má každý z nich své místo.

88 „... konkrétní subjekt produkuje a reprodukuje společenskou skutečnost a je v ní zároveň sám [jako objekt] historicky produkován a reprodukován.“ Ibid.; str. 84

89 Právě tento rys jeho projektu mu dává onen *transhistorický* (subjektivně idealistický) charakter, který jsme našim prizmatem zahlédli ve vnitřním napětí s původním plánem Bytí a času.

90 Ibid.; str. 58

Závěr

Ještě než se pustíme k, vzhledem k stupni komprese naší argumentace, nezbytné rekapitulaci, pokusíme se odrazit námitku, která poučeného čtenáře jistě již napadla: Co když je celý tento exkurz pouhou inscenací, za níž se neskrývá substantivní filosofický problém? Co když jsme se vlamovali do otevřených dveří právě svou dvousečnou snahou o formulaci rozdílů a afinit zároveň? Věcněji řečeno, co když jsme jen v skrytu doufali, že Heideggerovi vnutíme filosofii dějin, o níž tajně doufáme, že je jeho projektu vlastní?

Proti této výtce se pokusím vymezit ve dvou směrech: Naše argumentace, přes svou spekulativní náročnost má jasný věcný průběh: Konfrontaci dvou projektů, jež konvergují kolem osy určitého existencialismu, jímž rozumíme snahu o uchopení specificky lidské situace mimo metafyzické kategorie. Už odtud prosvítá naprosto klíčová úloha historie, která jako sféra skutečnosti u Kosíka explicitně přebírá pole, které původní metafyzická tradice vyhradila transcendenci. Právě v rámci této dynamiky se nám Kosíkova koncepce ukazuje být přinejmenším průhlednější, než snaha fundamentální ontologie vybudovat subjekt na imanentním základu skrze explikaci fenoménu starosti s primátem časovosti na úkor dějinnosti.

Druhým způsobem, jak se s naznačenou výtkou vyrovnat, je její přijetí. Ano, do určité míry se o našem projektu dá mluvit jako o pokusu naroubovat na fundamentální ontologii určitou filosofii dějin. K tomu můžeme navíc poznamenat, že k samotnému pokusu ani nedošlo. Náš příspěvek pouze otevřel tato díla vzájemnému dialogu a nepřistoupil k formulaci jeho výsledků.⁹¹ Je zřejmé, že právě tímto směrem by musely směřovat další snahy v rámci tohoto dialogu. Šlo by tedy o zpětné zhodnocení, nakolik je fundamentální ontologie přístupná totalizaci historie (dialektice konkrétního).

Přes to všechno, i v tomto sevřeném rámci, se nám podařilo projasnit, jakým způsobem určitá východiska umožňují oběma myslitelům artikulovat problém dějin jako dějin autonomního historického jsoucná. Načrtli jsme tři úrovně těchto konceptuálních podmínek možnosti pojmu dějin. (A) Na první z nich jsme konfrontovali Heideggerovo *podřazení dějinnosti fenoménu časovosti* s Kosíkovou *totalizací dějin*. Odtud jsme se pokusili přípravně zhodnotit samu možnost přístupu *dějin jako autonomního problému* do Heideggerovy filosofie skrze vypíchnutí určitých momentů, které pro tuto interpretaci svědčí.

V daném směru jsme dokonce vycítili vnitřní napětí projektu *Bytí a času*. *Historizující snahu o dekonstrukci*

91 Nezapomínejme však na výrazný subtext našeho eseje, výrazně překračující explicitní cíle.

metafyzických kategorií (nové založení imanentní filosofie – tedy fundamentální ontologie) ve vztahu k *transhistorizující tendenci výsledné analýzy struktury časovosti* (která měla být vykázána jako explikace otázky po smyslu bytí vůbec). (B) Kosík se ukázal být právě díky práci s tradičním filosofickým aparátem lépe vyzbrojený proti této tenzi.⁹² Tedy dokázal sám sebe přesvědčivě situovat v pojmech své filosofie, zatímco Heidegger svými snahami po nalezení invariantu (jakkoli virtuálního) transcenduje dějiny a s nimi i svůj vlastní systém.

Jeho smysl Heidegger shledává v explikaci jeho časové struktury, která má zásadně budoucnostní charakter (starost se vždy vztahuje k budoucím možnostem pobytu, zejména ke smrti). V intencích svého projektu (*časovosti* jako fundamentu smyslu bytí, který získává primát nad *dějiny*) přechází předřazení budoucnosti vůči ostatním časům i do fenoménu dějinnosti. Chápeme, že tento postup je z hlediska fundamentální ontologie zcela opodstatněný. Koneckonců i Karel Kosík by souhlasil s tím, že autenticky uchopenou dějinností je orientace v možnostech mé historické situace. Pokud je však předmětem našeho zájmu problém dějin jako takových,⁹³ vytváří tento aspekt Bytí a času obrovské napětí s celou evropskou tradicí uvažování o dějinách.⁹⁴ (C) Kosík z povahy svého projektu obdobný problém řešit nemusí, což říkáme s ohledem na velmi podobný obsah obou projektů, alespoň co se týče existenciální analýzy problému subjektu (včetně jejich vymezení proti staré metafyzice).

„Společenská skutečnost jako lidská přirozenost je neoddělitelná od svých produktů a forem své existence: neexistuje jinak než v historické totalitě těchto svých produktů, jež ve vztahu k ní nejsou vnějšími a akcesorickými ‚věcmi‘, a charakter lidské skutečnosti (přirozenosti) nejen vyjevují, ale také zpětně vytvářejí.“⁹⁵

„Ať už výslovně či nevyšloveně – pobyt jest svou minulostí.“⁹⁶

92 Zde dodejme, že se nemůžeme omezit na odkaz na jeho ideologickou pozici (historický materialismus). Jeho pojetí samotného marxismu je natolik původní, a to právě v souvislosti s jeho koncepcí dějin, že jakákoli paušalizace problému naprosto znepřístupňuje.

93 *Přechod mezi pojmy dějinnosti a dějin činíme zcela vědomě. Právě v této dynamice se ukazuje klesající explikační hodnota Heideggerova projektu.*

94 K tomu připomeňme Popperovu kritiku „historicismu“, tedy takového myšlení o dějinách, které má ambici z minulého vyvozovat budoucí. Samozřejmě, že takový názor nechceme připisovat Heideggerovi, i když hledání invariantní konfigurace bytí pobytu, by k tomu mohlo svádět. Nesmiřitelností Popperovy kritiky chceme spíše poukázat na rysy tradice evropského uvažování o dějinách, které stojí na odluce minulosti od budoucnosti. Viz. Popper Karl R. – *Bída historicismu*; (přel.) Odehnalová Jana; OIKOYMENH 2000 Praha

95 Ibid.; str. 101

96 Heidegger – *Bytí a čas*; str. 37

Návrat k autonomii

Pokud lidská přirozenost, kterou máme za založenou na ideálu autonomie, „*neexistuje jinak než v historické totalitě těchto svých produktů*“ a pokud pobyt, který je ve své autenticitě určen rozvrháním svých možností, „*jest svou minulostí*“, pak je zcela jasně vymezeno pole, v němž se může a musí autonomie realizovat. Tím nechceme říct, že v metafyziky zbaveném univerzu Heideggerovy fundamentální ontologie není ontologický horizont konkurující historii, a tudíž by se veškeré lidské možnosti – včetně autonomie – realizovali v historii. Ani to, že by se v totalitě dějin Kosíkovy dialektiky muselo vše skutečné/rozumné – tedy opět zejména autonomie – najít svou materialitu. Chceme tím naznačit intimnější spojení historie s autonomií.

Z jedné strany jde o to prohlédnout historii Heideggerovým prizmatem – tedy zrcadlem (primárně historického) „*byvšího pobytu*“, skrze jehož horizont možnosti (jejichž autentické rozpoznání znamená autonomii) se nám teprve (sekundárně) historické jsoucno může zdát jako historické. Z druhé strany jde o to pochopit autonomii nikoli (pouze) jako abstraktní pojem, ale ponořit ji do rovin společenské praxe a hermeneutiky, rozvržených v první části. To znamená především brát autonomii jako historický fenomén.

Tím máme na mysli, že každé spekulativní (transhistorické) pojetí je nedostatečné. Autonomie jako možnost svobodného jednání neznamena nic jiného než *orientaci v horizontu našich možností*. Tento horizont pak znamená dějiny. Tím je dána nejen hermeneutická struktura našeho porozumění dějinám, které tedy musíme rozklíčit jako vždy rozvržené v imanentním horizontu možných jednání. Touto koncepcí autonomie je dán i její normativ – člověk je dán ve svých možnostech, pokud si je jich kriticky vědom a má schopnost se pro ně rozhodovat, potom je autonomním subjektem.⁹⁷

Bibliografie:

Arendt Hannah - *Vita activa*; (přel.) Němec Jan; OIKOYMENH 2008 Praha

97 Tuto formulaci budeme označovat za ontologickou úroveň pojmu autonomie. Sledujeme tak předeslané rozlišení *ontologie* – zaměřené k fenoménu bytí a prostředkující kontext Heideggerovi filosofie – a *metafyziky* – určené svou dynamikou transcendence, jak ji budeme sledovat u Marcela Gaucheta.

- Benyovszky** Ladislav - "Dějinnost bytí" a problém počátku; IN: E-LOGOS/99;
<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/Ben1.htm> (1.5. 2010)
- Fynsk** Christopher - Heidegger: Thought and Historicity; Cornell University Press 1993
- Haar** Michel - La Fracture de l'histoire : Douze essais sur Heidegger; Jérôme Million 1994 Paris
- Heidegger** Martin – Bytí a čas; (přel.) Chvatík Ivan, Kouba Pavel, Petříček Miroslav, Němec Jiří; OIKOYMENH
 2008 Praha
- Heidegger** Martin – Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu; přel. Kuneš Jan;
 OIKOYMENH 2004 Praha
- Heidegger** Martin - GA 59 (1993) Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks
- Heidegger** Martin - Identity and Diference; (přel.) Stambaugh Joan; Harper Row 1969 New York
- Heidegger** Martin - Kant a problém metafyziky; Filosofia 2004 Praha
- Henrich** Dieter – Základní struktura filosofie moderní doby; (přel.) Havelka Miloš, Karásek Jiří, Chvatík Ivan;
 OIKOYMENH 2009 Praha
- Chotaš** Jiří – Svět jako lidský svět u Kanta; IN: (eds.) Kuneš Jan, Vrabec Martin – Člověk a jeho svět,
 Filosofický pojem světa od novověku po dnešek; str. 53-72
- Kolektiv autorů – Výzkumy subjektivity; Pavel Mervart 2008 Praha
- Kosík** Karel – Dialektika konkrétního; Academia 1966 Praha
- Kosík** Karel - Man and Philosophy; IN: (ed.) Fromm Erich – Socialist Humanism, an international symposium;
 Doubleday & Company 1966 Garden City; str. 162-171
- Kosík** Karel – The Crisis of Modernity, Essays and Observations from the 1968 Era; ed. James H. Satterwhite;
 Rowman and Littlefield Publishers 1995 Layman
- Kuneš** Jan – Kant a otázka subjektu; Karolinum 2008 Praha
- (eds.) **Kuneš** Jan , **Vrabec** Martin – Člověk a jeho svět, Filosofický pojem světa od novověku po dnešek;
 Filosofia 2008 Praha
- Nelson** Eric S. - Questioning Practice: Heidegger, Historicity, and the Hermeneutics of Facticity; Philosophy
 Today 44, 2001 (SPEP Supplement 2000): str. 150-159 <http://faculty.uml.edu/enelson/heidegger.htm>
 (1.5. 2010)
- Novotný** Karel – Dějinnost a svoboda, Heidegger a Patočkova raná filosofie dějin; Reflexe 95/14;
[http://www.reflexe.cz/File/novotny\[1\].pdf](http://www.reflexe.cz/File/novotny[1].pdf) (1.5. 2010)
- Subramaniam** K. - Historicity in Heidegger's thought; Indian Institute of Technology 1991 Bombay
- Žižek** Slavoj – Nepolapitelný Subjekt, Chybějící střed politické Ontologie; (přel.) Hauser Michal; L. Marek
 2006 Chomutov

3. Od Kosíkovy (revoluční) praxe ke Castoriadisovu pojmu (revoluce) autonomie

- autonomie v rámci sociálních teorií

U Kosíka však ještě zůstaneme. Jeho intelektuální angažovanost totiž nedochází pouze k filosofii dějin, ale nutně také k určité sociální teorii,⁹⁸ v jejímž rámci je třeba autonomii také uchytit. Naše argumentace by totiž byla naprosto neúplná, vzhledem k jeho vlastním cílům i metodě. K těm patří zejména program destrukce *pseudokonkrétnosti*,⁹⁹ která znamená:

„svět vnějších jevů, odehrávajících se na povrchu skutečných podstatných procesů;
svět obstarávání a manipulace, tj. z fetišizované praxe lidí (která není totožná s revolučně kritickou praxí lidstva);
svět běžných představ, jež jsou promítnutím vnějších jevů do vědomí lidí a výtvořem z fetišizované praxe, ideologickými formami jejího pohybu;
svět fixovaných objektů, které působí dojmem přirozených podmínek a nejsou bezprostředně poznatelné jako výsledky společenské činnosti lidí.
Svět pseudokonkrétnosti je šerosvit pravdy a klamu. Jeho živlem je dvojsmyslnost. Jev ukazuje podstatu a zároveň ji zakrývá.“¹⁰⁰

Poznání pak pro Kosíka, v dialektickém rámci, znamená právě oddělení jevu od podstaty.¹⁰¹ Tento proces uchopování skutečnosti (dějin) však zcela nutně přerůstá také do (revoluční) praxe.¹⁰² Na tomto místě musíme Kosíkovým slovům dodat na historické relevanci a vážnosti. Jako reformní marxista se totiž neváhal výrazně angažovat v takzvaném pražském jaru, ale také v procesech, které této události předcházely a

98 V případě Kosíka máme sociální teorii na mysli normativní rozměr jeho práce, který opět nelze redukovat na dobový ideologický balast, ale který představuje rozvinutí předchozí filosofie dějin k jí vlastní teleologii.

99 Tato pseudokonkrétnost jako sebe-odcizení se člověka představuje negativ našeho projektu konstituce autonomního subjektu. Opět zde můžeme odkázat k projektu Hannah Arendt *Vita Activa*: „Cílem historických analýz je sledovat až k jeho počátkům novověké odcizení světu v jeho dvojím aspektu, který představuje únik ze země do universa a únik ze světa do sebevědomí. Tak lze snad dospět k lepšímu porozumění novověkému fenoménu společnosti, resp. situace evropského lidstva v okamžiku, kdy pro něj, a tím i pro každého člověka země nastal nový věk.“ Arendt Hannah - *Vita activa*; (přel.) Němec Jan; OIKOYMENH 2008 Praha; str. 13

100 Kosík – *Dialektika konkrétního*; Academia 1966; str. 11

101 Viz. Např.: *Ibid.*; str. 13

102 „Aby svět mohl být „kriticky“ vysvětlen, musí se vysvětlení samo postavit na půdě revoluční praxe.“ *Ibid.*; str. 16

podmiňovaly jí. Nejenom že jeho Dialektika konkrétního výrazným způsobem zasáhla a stimulovala diskuse o možnostech socialismu, ale Kosík je také autorem rozsáhlého souboru esejů komentujících dobový vývoj a zejména jeho krizi. Výbor z této tvorby vyšel v angličtině pod výmluvným názvem *The Crisis of Modernity, Essays and Observations from the 1968 Era*.¹⁰³ Nyní však zpět k projektu destrukce pseudokonkrétnosti, jehož *ex definitione* praktický charakter nám opět pomůže přesadit autonomii ze své abstraktní polohy:

„Destrukce pseudokonkrétnosti se tedy uskutečňuje jako: 1. revolučně kritická praxe lidstva, která je totožná s humanizací člověka, s procesem „polidšťování člověka“, jehož klíčovými etapami jsou sociální revoluce; 2. dialektické myšlení, které rozpouští z fetišizovaný svět zdání, aby mohlo proniknout ke skutečnosti a k „věci samé“; 3. realizace pravdy a vytváření lidské skutečnosti v ontogenetickém procesu, protože pro každé lidské individuum je svět pravdy současně jeho vlastním individuálním výtvorem jako společensko-historického individua. Každé individuum si musí *samo a bez zastoupení* osvojit kulturu a žít svůj život.“¹⁰⁴

Těžko bychom hledali přílehavější charakteristiku pojmu autonomie v této šíři a naléhavosti. A v přímé citaci můžeme pokračovat:

„Destrukci pseudokonkrétnosti nemůžeme tedy chápat jako roztržení opony a nalezení skrývajících se skutečnosti, hotové a dané, existující nezávisle na aktivitě člověka. Pseudokonkrétnost je právě autonomní existence *produktů* člověka a redukce člověka na úroveň utilitární praxe.“¹⁰⁵

Zde vidíme další polohu autonomie, která zhruba odpovídá pojmu *účelovosti*, jež by měla náležet pouze člověku, a tedy nikoli věcem. Jde vlastně o Kantovu maximu o člověku jako jediném *účelu o sobě*.¹⁰⁶ Oproti Kantovi, jehož systém v tomto směru ústí v antropologicky založenou metafyziku (zejména v Heideggerově interpretaci),¹⁰⁷ však Kosík stojí na pozici dialektiky (subjektu a objektu).¹⁰⁸ Již na této úrovni můžeme započít

103 Kosík Karel – *The Crisis of Modernity, Essays and Observations from the 1968 Era*; ed. James H. Satterwhite; Rowman and Littlefield Publishers 1995 Layman

K jeho diskusi se „západními marxisty“ srov.: Kosík Karel - *Man and Philosophy*; IN: (ed.) Fromm Erich – *Socialist Humanism, an international symposium*; Doubleday & Company 1966 Garden City; str. 162-171

104 Ibid.; str. 17

105 Ibid.; str. 17

106 Viz. Např.: Kant Immanuel – *Základy metafyziky mravů*; (přel.) Menzel Ladislav; Svoboda 1990 Praha; s. 91.

107 Heidegger Martin – *Kant a problém metafyziky*; (přel.) Pechar Jiří et al.; Filosofía 2004 Praha; str. 181

108 Předchozí citace pokračuje: „Destrukce pseudokonkrétnosti je procesem vytváření konkrétní skutečnosti a vidění skutečnosti v její konkrétnosti. Na rozdíl od idealistických směrů, které absolutizovaly buď subjekt, a zabývaly se problémem, jak se dívat na skutečnost, aby byla konkrétní či krásná, nebo objekt, a domnívaly se, že skutečnost je tím skutečnější, čím dokonaleji je z ní vyřazen subjekt, splývá pro materialistickou destrukci pseudokonkrétnosti osvobození „subjektu“ (tj. konkrétní vidění skutečnosti na rozdíl od „fetišistického nazírání“) s osvobozením „objektu“ (vytváření lidského prostředí jako lidsky průzračných a racionálních poměrů), protože společenská skutečnost lidí se vytváří jako

s paralelizací Kosíkova díla s Corneliem Castoriadisem. Jednak i pro něj je výchozí metodou dialektika subjektu a objektu,¹⁰⁹ ale zejména také on pracuje s pojem *autonomie* ve výše naznačeném smyslu „účelnosti“. Tedy pro Kosíka i Castoriadise lze pojem autonomie (v nepřímé návaznosti na Kanta) aplikovat pouze na lidské bytosti. Tím ale nechceme obnovovat Kantovo antropologické založení metafyziky. Jak Kosíkovi, tak Castoriadisovi zde jde o kritiku běžné praxe, která přisuzuje autonomii lidským produktům i činnostem.¹¹⁰ Jejich společný program je vymezit se proti tomuto modu (převládajícímu) společenského bytí a formulovat požadavky „revoluční praxe“.

Teleologie a autonomie

Tato praxe však shodně pro oba autory předpokládá dialektiku již na úrovni metody a zároveň naplňuje určitou teleologii. Využijme však ještě této příležitosti – imanentní setkání Kanta, Heideggera a Kosíka – koncentraci metafyziky i ontologie s dialektikou a teleologií – nejen k *podmíněné autonomie skrze pojem (revoluční) praxe jistou dialektikou a teleologií*, pokusme se také o explikaci dialektické metody, popřípadě teleologie pro naši vlastní práci. Budeme postupovat podél Hegelovské intuice, a totiž že dialektika představuje v první řadě proslavenou a hojně desinterpretovanou *dynamickou ekvivalenci mezi rozumným a skutečným*¹¹¹. Na tomto základu se totiž shodnou jak český reformní marxista Karel Kosík¹¹² tak i přesvědčený francouzský anti-marxista Cornelius Castoriadis,¹¹³ které v této části chceme přiblížit. Avšak právě jejich pozice, nastíněným způsobem zdánlivě opačné orientované, sdílejí skrze svou kritiku (vulgárního) marxismu stejné jádro nejen ve formě dialektiky, ale také svou teleologií – kterou zde pojímáme vlastně jako *normativní sociální teorii*. V tomto směru chceme naznačit, že jejich teleologie, stejně jako dialektika, je subtilnějšího charakteru než původní Hegelovo stanovisko. Tedy tato teleologie nespočívá v nějakém substantivním sociálně-ideálním stavu, který vyhlásí konec dějin. Sociální teorie obou myslitelů je (v tom, co zde máme za teologický ohled) v první řadě výzvou k určité formě uvědomělé společenské praxe. Tu jsme již spolu s Kosíkem charakterizovali jako „revolučně kritickou praxi lidstva, která

dialektická jednota subjektu a objektu.“ Kosík – Dialektika konkrétního; str. 17-18

109 Castoriadis Cornelius - *L'institution imaginaire de la société*; Éditions du Seuil 1975 Paříž; Např. Str. 96, 161

110 U Castoriadise např.: *Ibid.*; str. 55

111 *Hegel G. W. F. - Základy filosofie práva*; (přel.) Špalek Vladimír; Academia 1992 Praha; str. 30

112 Můžeme nabídnout právě formulaci s dynamickým akcentem: „Dialektický rozum neexistuje vně skutečnosti a neponechává skutečnost vně sebe. Existuje jen tím, že svou rozumnost realizuje, tj. vytváří se jako dialektický rozum jen potud, pokud v historickém procesu vytváří rozumnou skutečnost.“ Kosík – Dialektika konkrétního; str. 74

113 „L'essence de la dialectique hégélienne ne se trouve pas dans l'affirmation que logos « précède » la nature, encore moins dans la vocabulaire qui en forme le « vêtement théologique ». Elle gît dans la méthode elle-même, dans le postulat fondamental selon lequel « tout ce qui est réel, est rationnel », dans la prétension inévitable de pouvoir produire la totalité des déterminations possibles de son objet.“ Castoriadis – *L'institution imaginaire*; str. 112

je totožná s humanizací člověka“.¹¹⁴ Princip této (revoluční) *praxe* zde již nemusíme vázat na náš pojem autonomie pouze ve smyslu *uvědomění si a realizace vlastních možností*, který jsme odhalili zejména prostřednictvím Heideggerova *osudu* jako autentického modu dějinnosti pobytu. Díky Castoriadisovi můžeme tuto teleologii přímo a explicitně založit právě na autonomii:

„Dans la praxis il y a un *à faire*, mais cet *à faire* est spécifique : c'est précisément le développement de l'autonomie de l'autre ou des autres“.¹¹⁵

Souvislost s dialektikou, dějinami a praxí

Odsuňme ještě na moment tento pro naši práci fundamentální krok; právě zde totiž vycházíme z nahmatávání implicitních myšlenkových vazeb k preciznímu a systematickému vyjádření hledaného pojmu. Připomeňme ještě vazby tohoto přechodu k (a) dialektické metodě, (b) historii a (c) praxi. Chceme tak nejen podpořit vnitřní koherenci naší linie, ale vymezit se vůči možným výtkám a problémům.

(a) Castoriadis má například výhrady k dialektice hegelovského a marxistického druhu, které obě považuje za prakticky obdobné.¹¹⁶ Vymezuje se jednak proti „dialektické jednotě dějin“,¹¹⁷ tedy proti teleologii ve smyslu nutného pokroku a cíle dějin, proti dialektickému determinismu, tedy teleologii ve formě nomologického pohledu na dějiny¹¹⁸. Obecně jde tedy o kritiku universalismu dialektické tradice, zejména Marxe.¹¹⁹ Jeho dialektika je dialektikou praxe, dialektikou společensko historického horizontu („*le social-historique*“), což ji však neubírá na „dialektičnosti“.¹²⁰ Pokud jsme jádro dialektiky hledali v *dynamické ekvivalenci mezi rozumným a skutečným*¹²¹, pak do ní můžeme zahrnout i Castoriadise. Také jeho revoluční praxe bere realitu takovou, jaká je - „je realistická“.¹²² Neformuluje svůj normativ sám o sobě, ale vždy jej

114 Kosík – Dialektika konkrétního; str. 17

115 Castoriadis – L'institution imaginaire; str. 112

116 Viz např. Ibid.; str. 80

117 „L' « unité dialectique » de l'histoire est un mythe.“ Ibid.; str. 58

118 Ibid.; str. 43, 52

Za nomologický model dějin považujeme takové pojetí, které na základě zobecnění empirické minulosti formuluje nutné zákony.

119 Ibid.; str. 222

120 Castoriadis se občas nadechne pro velkolepě dialektické formulace problémů: “Le social est ce qui est tous et qui n'est personne, ce qui n'est jamais absent et presque jamais présent comme tel, un non-être plus réel que tout être, ce dans quoi nous baignons de part en part mais que nous ne pouvons jamais appréhender « en personne ». Ibid.; str. 166

121 *Shodně s Hegelem (Hegel - Základy filosofie práva; str. 30) Castoriadisem (Castoriadis – L'institution imaginaire; str. 112) i Kosíkem (Kosík – Dialektika konkrétního; str. 74)*

122 Ibid.; str. 168

rozvrhuje jako proces praxe vycházející z konkrétních (současných) podmínek. Dialektická metoda zde tedy stejně jako u Hegela a Kosíka vede k nutné souvislosti s historií a praxí.¹²³

(b) Ty formují dvě odlišné nutné úrovně horizontu realizace Castoriadisovy autonomie. Autonomní subjekt totiž není abstraktní entitou, nýbrž je „prostoupen světem“.¹²⁴ Jeho „existence humaine“ je „existence à la plusiers“.¹²⁵ Tedy jak jsme již předběžně vyjádřili s Heideggerem člověk je *vždy-jíž vržen* – neodmyslitelný od svého „společensko-historického“ rozměru.¹²⁶ Tento horizont má dvě osy – synchronní (sociálně) a diachronní (historično). Tyto roviny jsou (zprvu) protiběžné – otázka po „sociálně“ je otázkou po *jednotě* a *identitě* společnosti, zatímco otázka po historii je otevření *možnosti změny* (nebo dokonce zániku) společnosti v čase.¹²⁷ Ale *totalita praxe* (úroveň deskripce) a *ideál revoluční praxe / autonomie* (úroveň normativu) se pak mohou realizovat pouze na základě sjednocení těchto os. Na této druhé úrovni to znamená, že autonomní subjekt se má (sebe-vědomím) orientovat ve svých možnostech tak jak jsou dány nyní (synchronně / společensky) i skrze tradici (diachronně / historicky). Na první úrovni máme namysli prostě neoddělitelnost obou horizontů (synchronního-společenského a diachronního-historického), protože se předpokládají navzájem – společnost, pokud má tvořit žijící jednotu má vždy své dějiny (dějinné vědomí). Z opačné strany, pokud máme smysluplně hovořit o dějinách (tedy o historii, jejímž předmětem jsou lidé), musíme předpokládat určitou společenskou koherenci substrátu, o jehož dějinách mluvíme. Castoriadis tím nemá na mysli pouze nutnou souvislost obou os subjektu. Tento vztah dialekticky dovádí k ekvivalenci – společnost (*le social*) se uskutečňuje jako a pouze *jako historie* – společnost *je* historie.¹²⁸ Stejně tak se historie uskutečňuje pouze ve společnosti a tedy *jako společnost*.¹²⁹ Za těchto podmínek je zcela logicky (ještě přesněji dialekticky) nejobecnějším cílem lidské existence *jednota vědomí a praxe*¹³⁰ – tedy autonomie.

Z jiného pohledu: „L'histoire est toujours histoire pour nous“.¹³¹ To neznamena, že historii máme volně k dispozici. Znamená to, že je nutným prostředkem naší (sebe)identifikace. Je horizontem (jako praxe), ve

123 Pro roli praxe v Hegelově dialektické metodě viz. Např.: Gadamer Hans Georg – Hegelova dialektika sebevědomí; (přel.) Chotaš Jiří, Kuneš Jan; IN: (eds.) Karásek Jindřich, Chotaš Jiří - Hegelova dialektika; OIKOYMENH 2008 Praha; str. 104

Kosík viz.: *Kosík – Dialektika konkrétního*; str. 156

124 *Castoriadis – L'institution imaginaire*; str. 158

125 *Ibid.*; str. 160

126 *Ibid.*; str. 159-160

127 *Ibid.*; str. 255

128 *Ibid.*; str. 536

129 „Le social se fait et ne peut se faire que comme histoire; ... L'historique se fait et ne peut se faire que comme social;“ *Ibid.*; str. 319-320

Původní odlišnost (či dokonce mimoběžnost) osy synchronní a diachronní se tedy ukazují jako prázdné abstrakce.

130 Viz. např.: *Ibid.*; str. 151

K vazbě na Hegelovu dialektiku viz. Např.: Hegel G.W.F - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen; Suhrkamp 1986 Frankfurt; str. 269

131 *Castoriadis – L'institution imaginaire*; str. 247

kterém se mi (jako vědomí) vždy dohledáváme. Kontinuální dosahování této jednoty je autonomií v její praktické realizaci.

(c) To je tedy jádro „politického“ programu obou myslitelů. Totiž je také v intencích Kosíkova projektu *destrukce pseudokonkrétnosti*, že dialektika nutně ústí v *jednotu vědomí a praxe* – to je ona „subtilnější“ teleologie, po které oba zde traktovaní myslitelé volají. Pro Castoriadise je teorie, jako „projekt projasnění světa“, již sama určitou praxí.¹³² Stejně jako historie i praxe tvoří totalitu¹³³ skrze níž, a pouze skrze níž se teprve může normativní obsah teorie (zde autonomie) nejen manifestovat ale zcela původně utvářet. Tuto „možnost“ naplnění normativních tezí odráží u Kosíka a Castoriadise termín „revoluční“. Stejně jako Heidegger formuluje normativní obsah své fundamentální ontologie jako *autentický modus bytí pobytu* (tedy starost), tak i Kosík s Castoriadisem vydělují z totality praxe svůj normativ v podobě *revoluční praxe*, z totality dějin v podobě *revoluce* – tedy autonomie.

Castoriadisův pojem autonomie

Zatím jsme si vlastně pouze připravili terén, jeho hlavní dominanty (praxi, historii, revoluční dynamiku), na vstup autonomie, která mu dá tvar a učiní z něj souvislou krajinu. Prozatím jsme autonomii vymezili jako normativ (ideál) totality praxe. Můžeme zopakovat Heideggerovu formulaci, totiž že autonomie spočívá v „autentické odhodlanosti ‚dění‘, v němž se pobyt, svoboden ke smrti, *podává* ve zděděné, nicméně zvolené možnosti sám sobě.“¹³⁴ Spolu s Kosíkem jsme Heideggerův fatalismus (svoboda je svobodou k smrti, možnost je primárně zděděnou možností) rozpustili v totalitě praxe a dějin.¹³⁵ Spolu s Castoriadisem jsme uvolnili samotný pojem autonomie – svobodného utváření horizontu možností.

Z této formulace je jasné, že autonomie nemůže být *telos* – *účel/konec* („fin“) praxe. Naopak je jejím začátkem.¹³⁶ Totiž představuje v první řadě „mode d'être de l'homme“.¹³⁷ Ale tím neztrácí svůj normativní náboj. Pro příklad, *politika* jako taková je Castoriadisovi vždy určitou instrumentalizací jedince, a to v opozici

132 Ibid.; str. 110

133 Již pro Hegela jsou dějiny ducha jeho skutkem – tedy praxí. Hegel G.W.F - Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen; Suhrkamp 1986 Frankfurt; str. 504

134 Heidegger – Bytí a čas; str 425

135 „V praxi se vytváří otevřenost člověka vůči skutečnosti vůbec. V onto-tvorném procesu lidské praxe jsou založeny možnosti ontologie, tj. Porozumění bytí.“ Kosík – Dialektika konkrétního; str. 156
U projektu Bytí a času je tomu přesně naopak.

136 *Castoriadis – L'institution imaginaire*; str. 112-113

137 *Ibid.*; str. 148

k *revoluční politice*, která je orientováním se společnosti na autonomii.¹³⁸ Stále však zůstává otázkou – „Co, doopravdy, znamená autonomie a do jaké míry je uskutečnitelná?“¹³⁹

V první řadě je založena dominancí vědomí¹⁴⁰ nad ne-vědomím,¹⁴¹ jak jsme viděli již na souvislosti s problémy historie a praxe. Subjekt, ať již individuum či společnost, je autonomní pouze za předpokladu sebe-obeznamování se svou situací. Samotná autonomie pak znamená praxi sebe-utváření na tomto základě. Tedy realizaci možností, které jsme rozpoznali a pojali za vlastní. V protikladu k takové praxi může dojít k *heteronomii* (odcizení), tedy k „vládě jiného“. Na klíčové úrovni normativity to znamená: „l'autonomie, c'est ma loi, opposée à la regulation par l'inconscient qui est une loi autre, la loi d'un autre que moi.“¹⁴² Získáváme zde obrysy sociální teorie založené na pojmu autonomie – společnost má být (například na úrovni legislativy) *totožná se sebou samou*. To vyžaduje jednak sebe-vědomí, ve smyslu sebeidentifikace i ve významu vlastního rozvrhu možností (norem), jednak jednání (přijetí a dodržování normy) spočívající ve volbě z rozvržených možností. To je abstraktní kostra toho jak se společnost „sebe-produkuje“ a „sebe-organizuje“. Autonomie v tomto smyslu přestává být pouhým ideálem. Abychom totiž podle Castoriadis mohli mluvit o nějaké společnosti jako o (koherentní) společnosti, musíme vždy identifikovat alespoň určitou míru této schopnosti sebe-produkce.¹⁴³ V případě její absence můžeme hovořit o „auto-destrukci společnosti“, která je lícem „sebe-utváření“ jiné, nové společnosti.¹⁴⁴

Tuto sociální dialektiku Castoriadisovi usnadňuje vnitřní dynamizace společnosti. Jak jsme již konstatovali, sociálně je historie, protože je neustálou sebe-změnou (*auto-alteration*). Je dialektickou jednotou společnosti utvořené (*instituée*) a společností utvářící (*instituyente*).

Pojem *neviditelného* základu společnosti

To nás přivádí k názvu Castoriadisovy monografie (*L'institution imaginaire de la société*) a k jeho hlavnímu záměru. Tím je právě vyzvednutí „neviditelných základů společnosti“. Souvislost s knihou Benedicta

138 *Ibid.*; str. 115

139 „Que signifie, au juste, l'autonomie, et jusqu'à quel point est-elle réalisable?“ *Ibid.*; str. 117

140 Pojem vědomí zde samozřejmě používáme v širokém – sociálním slova smyslu. Nejde tedy o jakoukoli vědomou *reflexi*. Jde veskrze o nerefléktované společenské vědomí sounáležitosti (identity se sebou samou).

141 *Ibid.*; str. 151

142 *Ibid.*; str. 151

143 *Ibid.*; str. 134

144 *Ibid.*; str. 301

Andersona *Imagined communities*¹⁴⁵ je zřejmá. I zde adjektivum *imaginaire* stejně jako Andersonovo *imagined* nemá mít pejorativní subtext. Proto jej překládáme jako „neviditelné“. Zároveň se vyhýbáme překladu Andersonovy monografie (Představy společenství). Castoriadisovi nejde o to představy jaké má společnost (o sobě). Jde mu o reálné, tím spíše neviditelné, principy (*l'institution*) společenského řádu. Dalšími intencemi jsou (a) vyhnout se kontextu, který by přinesl výraz „symbolické“, ale také (b) předejmut pojem neviditelného jak jej budeme sledovat v následující části u Marcela Gaucheta. Konec konců tímto „neviditelným“ chceme odkázat k určitému mystickému prvku, který je ve společenském řádu inherentní.¹⁴⁶

Význam slova *imaginaire* se však nevyčerpává neviditelností. Castoriadis jej extrapoluje s funkčním pojetím společnosti. Sociálně pro něj nelze redukovat na funkce, jak již kritizoval na marxistickém materialismu, má také imaginativní (*imaginaire*) rozměr.¹⁴⁷ To znamená v našem ohledu zejména, že sebe-utváření společnosti není jen abstraktním problémem založeným na logickém rozvíjení sebe-totožnosti, ale významotvornou (*imaginaire*) činností, která rozvrhuje fundamentální pilíře (*l'institution*) společenského sebe-vědomí:

Každá společnost se až dodnes pokoušela podat odpověď na několik základních otázek: Kdo jsme, jako společenství? Co jsme, jedni pro druhé? Kde a v čem spočíváme? Co chceme, po čem toužíme, co nám chybí? Společnost musí vymezit svou ‚identitu‘; její artikulaci; svůj svět, ve vztahu k sobě a k věcem, které obsahuje; své potřeby a cíle. Bez ‚odpovědí‘ na tyto ‚otázky‘, bez těchto vymezení se by nemohl existovat lidský svět, ani společnost či kultura – a vše by spočívalo v nerozlišitelném chaosu. Rolí těchto významotvorných signifikací je vybavit nás odpovědí k těmto otázkám, odpovědí, kterou podle všeho nemůže poskytnout ani ‚realita‘ ani ‚rationalita‘.“¹⁴⁸

Společnost tedy představuje neustálou snahu odpovídat na tyto otázky. Původní kritika marxistického materialismu a dalších forem historického determinismu tak směřuje proti jejich ambici zodpovědět tyto otázky definitivně – s univerzální (transhistorickou) platností. Společnost je svojí historií právě proto, že historie představuje *nekončící* časovou osu tohoto tázání. Podobné závěry můžeme vyvodit i na individuální

145 Anderson Benedict – Představy společenství; (přel.) Fantys Petr; Karolinum 2008 Praha

146 *Castoriadis – L'institution imaginaire*; str. 68

K tomu např.: Derrida Jacques – Síla zákona; (přel.) Petříček Miroslav; OIKOYMENH 2002 Praha

147 *Castoriadis – L'institution imaginaire*; str. 204

148 « Toute société jusqu'ici a essayé de donner une réponse à quelques questions fondamentales : qui sommes-nous, comme collectivité? Que sommes-nous, les uns pour les autres ? Où et dans quoi sommes-nous ? Que voulons-nous, que désirons-nous, qu'est-ce qui nous manque ? La société doit définir son « identité » ; son articulation ; le monde, ses rapports à lui et aux objets qu'il contient ; ses besoins et ses désirs. Sans la « réponse » à ces « questions », sans ces « définitions », il n'y a pas de monde humaine, pas de société et pas de culture – car tout resterait chaos indifférencié. Le rôle des significations imaginaires est de fournir une réponse à ces questions, réponse que, de toute évidence, ni la « réalité » ni la « rationalité » ne peuvent fournir. » Ibid.; str. 221

úrovni:

„Člověk je zvířetem nevědomě filosofickým, které si pokládá filosofické otázky skrze své dlouhodobé jednání ještě před tím, než filosofie existuje jako výslovná reflexe. Je také zvířetem poetickým, které získává odpovědi na tyto otázky ve své obrazotvornosti.“¹⁴⁹

Není zde řeč (pouze) o filosofickém údivu nad střetem se světem. Kontext je ještě závažnější. Jde o zakládající schopnost lidské představivosti (*l'imagination*), která ovládá celou tradici evropského myšlení od Aristotelovy *praktické představivosti (bouletiké fantasia)*¹⁵⁰ ke Kantově *transcendentální obrazotvornosti*¹⁵¹.

Tato autonomie (formovat symbolická centra společenské paměti stejně jako formy subjektivní zkušenosti) však opět není zcela libovolná. Vstupuje do dialektického vztahu se zděděným logicko-ontologickým rámcem.¹⁵² To znamená, že se opět ocitáme ve společensko-historické totalitě. Mezi odkázaným horizontem možností a naší svobodou jej přetvářet.

Le social-historique

Z tohoto přechodu bychom rádi vytěžili dvojí, jednak jsme opět i když jiným způsobem upomenuti na praktickou (sociálně-historickou) úroveň problému a její nutnost,¹⁵³ včetně nezbytnosti předběžně definovat toto *le social-historique*.¹⁵⁴ Jednak jde o to uvědomit si ontologickou nevyhnutelnost tohoto střetu s realitou – člověk ji nemůže stvořit,¹⁵⁵ ale pouze utvářet v závislosti na daném horizontu možností. Taková je povaha autonomie jak jsme ji již rozdělili do dvou kroků. Není čistou možností dávat si sám normy. Vyžaduje nejprve uvědomění si vlastní situovanosti, a teprve v závislosti na ní rozvrhování svého jednání. Avšak tato závislost na socio-historičnu není dependencí, v tom případě by autonomie nebyla možná a situovanost by nutně

149 „L'homme est un animal inconsciemment philosophique, qui s'est posé les questions de la philosophie dans les faits longtemp avant que la philosophie n'existe comme réflexion explicite; et il est un animal poétique, qui a fourni dans l'imaginaire des réponse à ces questions.“ Ibid.; str. 222

150 De Anima, 434a 5-15 ; Aristotelés – O duši; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2000 Praha

151 K tomu především Heidegger Martin – Kant a problém metafyziky; (přel.) Pechar Jiří et al.; Filosofía 2004 Praha; str. 130-147

152 *Castoriadis – L'institution imaginaire*; str. 253

153 Nejde nám o truismus hlásající dějiny jako nepřekročitelný horizont. Zcela arbitrárně ocitujeme například Jana Payna, jehož projekt syntézy etiky s hermeneutikou je našim úvahám nicméně velmi blízko: „veškerá skutečnost se odehrává v dějinách a mimo dějiny není skutečného nic“. Payne Jan - Hermeneutická etika; Triton 1995 Praha

154 *Castoriadis – L'institution imaginaire*; str. 254

155 Pro Castoriadise je tato skutečnost pravým výrazem lidské konečnosti. Ibid.; str. 297

implikovala heteronomii. Tento vztah subjektu s jeho daným horizontem je inherencí.¹⁵⁶ Zároveň nelze celý tento proces zastavit – nelze společnost konzervovat. Je v principu neustálou „sebe-změnou“, i kdyby to mělo znamenat její sebe-destrukci.¹⁵⁷

Le social-historique tedy představuje dynamickou (dialektickou) jednotu hned v několika ohledech. Již jsme viděli její sjednocení synchronní (sociálně) a diachronní (historie) osy, její jednotu sebe-zakládání (*l'institution*) mezi strukturujícím a strukturovaným (utvářícím a utvořeným) a konečně i možnosti orientace společenské praxe mezi autonomií a heteronomií / odcizením (*alienation*), kterým *socio-historično* poskytuje nezbytný horizont.

Ten je však vždy konkrétní, a stejně tak možnost autonomie, o kterou v naší práci jde. Pokud s Castoriadisem a zejména pak v následující části s Marcelem Gauchetem hodláme popisovat proces autonomizace v evropských dějinách, není to v žádném případě proces nutný, ale ani náhodný. Je určen konkrétním vývojem naší společnosti. Castoriadis tím míní Západ a jeho tradici myšlení skrze figuru Rozumu. Ten vyplnil deskriptivní rovinu jeho teorie – společnost je dána sama sobě k přetváření – normativem – realizací autonomie, tedy procesu, ve kterém společnost sama a uvědoměle realizuje své možnosti:

„Společnost je tedy vždy sebe-institucí socio-historična.“

„La société est donc toujours une auto-institution du social-historique.“¹⁵⁸

156 Ibid.; str. 167

157 Ibid.; str. 301

Přidejme ještě emphatictější formulaci Karla Jaspersa: „Ukazuje se tu, proč člověk nemůže získat žádnou definitivní podobu. Odvaha jeho svobody musí znovu a znovu přivodit jeho ztroskotání v čase, stále znovu ho musí nutit nabývat podobu, a tuto podobu buď ztratit, nebo odvrhnout.“ Jaspers Karl – Šifry transcendence; (přel.) Zátka Vlastimil; Vyšehrad 2000 Praha

158 Ibid.; str. 537

Bibliografie:

- Arendt** Hannah - Vita activa; (přel.) Němec Jan; OIKOYMENH 2008 Praha; str. 13
- Anderson** Benedict – Představy společnosti; (přel.) Fantys Petr; Karolinum 2008 Praha
- Castoriadis** Cornelius - L'institution imaginaire de la société; Éditions du Seuil 1975 Paříž
- Derrida** Jacques – Síla zákona; (přel.) Petříček Miroslav; OIKOYMENH 2002 Praha
- Gadamer** Hans Georg – Hegelova dialektika sebevědomí; (přel.) Chotaš Jiří, Kuneš Jan; IN: (eds.) Karásek Jindřich, Chotaš Jiří - Hegelova dialektika; OIKOYMENH 2008 Praha; str. 86-104
- Hegel** G.W.F - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** G.W.F - *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** G. W. F. - *Základy filosofie práva*; (přel.) Špalek Vladimír; Academia 1992 Praha
- Heidegger** Martin – Kant a problém metafyziky; (přel.) Pechar Jiří et al.; Filosofia 2004 Praha
- Jaspers** Karl – Šifry transcendence; (přel.) Zátka Vlastimil; Vyšehrad 2000 Praha
- Kant** Immanuel – Základy metafyziky mravů; (přel.) Menzel Ladislav; Svoboda 1990 Praha
(eds.) **Karásek** Jindřich, **Chotaš** Jiří - Hegelova dialektika; OIKOYMENH 2008 Praha; str. 104
- Kosík** Karel – Dialektika konkrétního; Academia 1966
- Kosík** Karel - Man and Philosophy; IN: (ed.) Fromm Erich – Socialist Humanism, an international symposium; Doubleday & Company 1966 Garden City; str. 162-171
- Kosík** Karel – The Crisis of Modernity, Essays and Observations from the 1968 Era; ed. James H. Satterwhite; Rowman and Littlefield Publishers 1995 Layman
- Payne** Jan - Hermeneutická etika; Triton 1995 Praha

4. Gauchetovo odkouzlování světa

- autonomie v rámci historie

Dějiny subjektu

Marcel Gauchet, originální historik, filosof a sociolog, je pro nás zásadní a zároveň nejednoduchou osobností. Představil proces „odkouzlení světa“ ve své diskutované stejnojmenné monografii v návaznosti na Maxe Webera. I přes velkolepost tohoto pohledu na celé dějiny západu, jde vlastně o část většího projektu „dějin subjektu“,¹⁵⁹ jehož metodou má být *transcendentální antro-pociologie*. Nejen z důvodů důležitosti této perspektivy, ale mimo jiné pro typičnost a synoptický rozsah této pasáže si ji dovolueme citovat celou:

„Nabízejí se tři termíny, které se v běžném užití střídají a jež je třeba pečlivě odlišovat – jedinec, osoba a subjekt. Lidský rod se podobně jako ostatní živočišné druhy skládá z jedinců v biologickém slova smyslu. Tito jedinci jsou nadáni reflexivitou, vědomím sebe sama, mají ponětí o své jedinečné identitě v rámci kolektivních identit. V tomto smyslu je třeba je nazývat *osobami*. Na lidském rodu je neměnné to, že se odjakživa skládá z osob, které se bez výjimky za osoby považují, a každá kultura a každá civilizace si tento nesporný fakt zpracovávají po svém. Moderní společnosti zvenčí změny statut osoby, když z ní udělaly člena společnosti a *právního jedince*. Z biologického jedince se stal společenský jedinec, který získal s ostatními stejnou míru svobody. Zároveň se procesem rozchodu s náboženstvím, z něž se zrodila modernita, člověk jako osoba změnil zevnitř. Se změnou podmínek pro uplatnění své reflexivity a identity byl povýšen na *subjekt*. Tento princip subjektivity se ovšem neomezoval jen na oblast individuality, i když ta byla jeho hlavním působištěm. Poznamenal celé lidské zřízení, způsob jeho fungování a vztah sama k sobě. Zdá se mi, že právě subjekt je pojem, který onen nový způsob obecně lidského bytí vzešlý z rozchodu s náboženstvím nejlépe vystihuje.“¹⁶⁰

Spolu s tím, co jsme symptomatizovali již u Casoriadise, můžeme Gauchetův postup schematizovat následujícím způsobem: (1) Máme zde metafyzickou úroveň – možnost (resp. nutnost) každé společnosti odpovědět na fundamentální otázky o své vlastní podstatě (*l'institution imaginaire de la société*). (2) Ta se

159 Gauchet Marcel – Dějinný úděl; (přel.) Doležalová Pavla; CDK 2006 Brno; str. 114

160 Ibid.; str. 114-115

realizuje v horizontu konkrétní historie – moderní společnosti, a právě to z nich činí moderní, převrátili dřívější primát celku vůči částem; a to tím, že jedince učinili nositelem práv (odtud důležitost práva pro naši práci). (3) Tato změna proběhla i v perspektivě samotného individua, které ziskem schopnosti podrobit veškerou realitu (včetně normativní skutečnosti) svému poznání získalo status *subjektu*.

Nicméně, celý proces, který tyto změny umožnil je brán jako „rozchod s náboženstvím“. Pojem odkouzlení tedy zůstává naprosto klíčovým. Tento proces charakterizuje skutečností, že „celá originalita moderního Západu spočívala v tom, že se sakrální prvek, který člověka odnepaměti utvářel zvenčí, dostal do středu lidských vztahů a činností.“¹⁶¹ To znamená, že zatímco řád světa byl vždy vnímán jako založen transcendentní autoritou, v odkouzleném Západu je vnímán jako „autonomní“ záležitost vlastní dané společnosti. Právě vsunutí tohoto (povýtce magického) slůvka do Gauchetova projektu (od-magizování) je zde naším hlavním cílem.

Castoriadisovo *L'imaginaire a Gauchetovo l'invisible*

Vraťme se však k odkazu na Maxe Webera. Tuto aluzi můžeme nejen vytěžit pro nás, ale zejména díky ní poukázat na vnitřní nedostatky Gauchetova velkolepého programu. Vychází zde z vcelku jednoduchého pochopení pojmu odkouzlení:

„Pochopit náboženství od jeho počátků a v jeho zásadních proměnách není možné bez snahy porozumět té dalekosáhlé přeměně, z níž jsme vzešli a která proběhla díky *odkouzlení (déshéchantement) světa*. Tento výraz má u Webera přesně vymezený význam - „vyloučení magického jako prostředku spásy“. Snad nezměníme jeho podstatu, když jej budeme používat v mnohem širším smyslu jako „zánik vlády neviditelného“.¹⁶²

Všimněme si několika věcí; jednak ona změna náboženství není totožná s odkouzlením – proběhla (pouze) díky tomuto *déshéchantement du monde*. Budeme proto muset mít na paměti do jaké míry Gauchet ztotožňuje nebo (pouze) paralelizuje vývoj náboženství jako takového s obecnější strukturou lidského vnímání světa jako řádu. Jednak zde také narážíme na pojem „neviditelného“, který jsme již v minulé části rozpracovali. Ten má však u Castoriadise i Gaucheta odlišný význam. Ale právě toto napětí chceme pro naši argumentaci využít. Zatímco pro Castoriadise, jak jsme viděli je každá společnost „založena na tomto

161 Gauchet Marcel – Odkouzlení světa; přel. Doležalová Pavla; CDK 2004 Praha; str. 5

162 Ibid.; str. 5

neviditelném“, pro Gaucheta má toto neviditelné alespoň zpočátku daleko užší význam – označuje ono transcendentní Jiné, které zakládá řád v „zakouzlených“ společnostech. Abychom nicméně prozradili pointu Gauchetova *příběhu*, on sám nakonec dojde k závěru, že také ve společnostech důsledně odkouzlených existuje toto *neviditelné*. Ne již sice ve formě zásvětní autority, ale právě jako založení společnosti zevnitř – toto nové neviditelné zosobňuje především problém ideologie¹⁶³ – tedy myšlenkového systému, který ve jménu založení společenského řádu zevnitř, opět tvoří ono *neviditelné jiné*. Tento složitý krok celou jeho analýzu vlastně obrací. Gauchet tvrdí, že mezi 18. a 19. stoletím existuje v evropských dějinách přechod od ideálu takovéto odkouzlené společnosti, založeného na vizi zcela autonomního subjektu (osvícenství) k praktickým snahám o jeho realizaci (nacionalismus, ideologie), které nakonec končí zavržením původního cíle a uvědomění si determinace (neschopnosti realizace ideálu autonomie) lidského subjektu (německá klasická filosofie, marxismus).¹⁶⁴ V určitém smyslu se tedy dá říci, že Gauchet dochází k pojmu *neviditelného*, tak jak jsme jej přeložili z Castoriadisova *l'institution imaginaire* – tedy jako imaginativní předpoklady každého společenství, spočívající v neustálém redefinování fundamentálních společenských hodnot. Takováto interpretace se nám zdá nejen produktivnější, ale i přiléhavější než jednoduché čtení Odkouzlení světa, které nás nabádá brát *neviditelné* na jedné straně jako transcendentní náboženský řád, na druhé straně jako háv ideologie, který ve jménu imanence ono první neviditelné vlastně pouze jen vystřídal.

Weberovo Entzauberung

Zpět však v souvislosti s Weberem, která je možná ještě zajímavější. Jeho zásadní intencí je ve shodě s Gauchetem vyloučení onoho magického z praktické hry o smyslu života zde, jak vidíme z pasáže, kterou Gauchet parafrázuje:

„... každý, pokud by chtěl by mohl by poznat, že zde v principu nejsou žádné tajemné a nevypočitatelné síly, ale naopak, že principiálně vše je možné si osvojit kalkulem. To ale znamená: svět je odkouzlený. Na rozdíl od divocha, pro kterého takové síly existovali, se již nemusíme spoléhat na magické prostředky, když chceme ovládat či žádat duchy. Tuto úlohu přenecháváme technickým prostředkům a kalkulu. Především toto znamená racionalizace.“¹⁶⁵

163 Gauchet – Dějinný úděl; str. 111

164 Tento skok je z klíčové pasáže celé knihy: Gauchet – Odkouzlení světa.; str. 198-204

165 „... man, wenn man n u r w o l l t e, es jederzeit erfahren k ö n n t e, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch B e r e c h n e n b e h e r r s c h e n könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu

Důležité je ale uvědomit si určitou teleologii, právě kvůli které je Weberova koncepce natolik inspirující. Načrtává racionalizační proces jako nutný a nezadržitelný. V tomto ohledu Gauchet vlastně pouze zvslovňuje to, co se u Webera spíše předpokládá. Nepředbíhejme však a zastavme se u možná nejslavnější Weberovy práce *Protestantská etika a duch kapitalismu*.¹⁶⁶ Kromě koncentrace na vztah implikace mezi oběma fenomény z titulu práce se Weberův text také dá číst jako test Kantovi etiky.¹⁶⁷ Předpokládejme, že Weberův puritán, jehož myšlení otevírá cestu kapitalismu, je ideálním subjektem Kantovy morálky. V rámci jeho pojetí dějin jako lineárně teleologicky určených¹⁶⁸ pak racionální jednání plodí racionálnější svět.¹⁶⁹ Racionální chování puritána jako nositele protestantské etiky, by mělo tuto racionalitu realizovat v dějinách. Teze by se na první pohled mohla zdát podobná s Weberiánskou racionalizací. Pod tímto pojmem si však, i přes jinak obrovskou osobní afinitu,¹⁷⁰ každý představují něco značně odlišného. Weberova analýza tohoto dějinného procesu pak Kantovu intuici dokonce vyvrací. Weber ukazuje, že racionální jednání v souladu s Kantovými zásadami nevede k jeho racionalizovanému království rozumu, ale k racionalizaci velmi odlišného typu – ke kapitalismu.¹⁷¹ Jde o to, že racionalizaci hodnotová postupuje dialekticky spolu racionalizací instrumentální.

Gauchet však s tímto pojetím odkouzlení nesouhlasí, a to na konkrétní i obecné rovině.¹⁷² Jednak se mu Weberova analýza zdá užitečná pouze „lokálně“, tedy z hlediska popisu určité formy křesťanského myšlení pozemského řádu (Kalvinismu). Ještě konkrétněji jde „vypozorování vztahu odvozenosti mezi určitou asketickou činorodostí, daný jistotou spasení, a typicky kapitalistickým chováním v jeho čisté podobě“¹⁷³. Je však nepoužitelná pro „širší historický kontext proměn křesťanství“, pro který se jeho úvahy jeví jako

erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.“ Weber Max - *Wissenschaft als Beruf*; IN: Weber Max - *Schriften 1894-1922*; Kröner 2002 Stuttgart; str. 488

166 Weber Max - *Protestantská etika a duch kapitalismu*; IN: *Metodologie, sociologie a politika*; OIKOYMENH 1998 Praha; str. 185-245.

167 Tuto argumentaci v obecných rysech přejímáme z: Mackinnon Malcolm H. - *Max Weber's Disenchantment Lineages of Kant and Channing*; *Journal of Classical Sociology*; November 2001 vol. 1 no. 3

168 „The history of mankind can be seen in the large, as the realization of Nature's secret plan to bring forth a perfectly constituted state as the only condition in which the capacities of mankind can be fully developed, and also bring forth that external relation among states which is perfectly adequate to this end.“ Kant Imanuel - *On History*; (přel. ed.) Beck Lewis White; Bobbs-Merrill 1963 New York; str. 23

169 Obecná kritika takového optimismu je známá již od Hegela. Viz. např.: Hegel Georg Wilhelm Fridrich - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*; Suhrkamp 1986 Frankfurt; 381

Historický vývoj je podle Hegela nejen realizován o něm nevědomými aktéry, ale také zcela nezávisle (často protikladně) vůči jejich vůli. Tato skutečnost bývá označována jako „lest rozumu“ (*List der Vernunft*). Viz.: Hegel Georg Wilhelm Fridrich - *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; Suhrkamp 1970 Frankfurt am Main; str. 49

170 Weberovo kantiánství je obecně známé: Viz. např.: Jaspers Karl - *Leonardo, Descartes, Max Weber*; (přel.) Ralph Manheim; Routledge 1965 Londýn; str. 258

171 Mackinnon vyvozuje z Weberovy kritiky ještě závažnější důsledky: „Reason is thus irrational because it creates the capitalist conditions of its own negation, because, in short, freedom creates determinism.“ Mackinnon - *Max Weber's Disenchantment*; str. 330

172 Viz. např.: Gauchet – *Odkouzlení světa*; str. 92, 109

173 Gauchet – *Dějinný úděl*; str. 87

omezené malým měřítkem a bez zasazení do širšího rámce. Na obecné úrovni však Gauchet, který se cítí „být duchem zcela weberian, dokonce jeho věrný žák,“ obviňuje Webera ze „zakrývání metafyzických zdrojů západního vývoje.“¹⁷⁴

V jistém směru tak můžeme dojít k paradoxnímu závěru, a totiž, že Gauchet odmítá Weberův metodologický nominalismus ve prospěch Kantovi teleologie i etiky. Snad to ilustruje rozuzlení celého projektu odkouzlení, kterým je shodně pro Webera i Gaucheta určitě *znovu-zakouzlení*.¹⁷⁵

To nás však opět upomíná na Hegelovské schéma pojmu odkouzlení, a to již dokonce u Webera. Kantova hypotéza vývoje rozumu a kalvinistická sakralizace života věřících (teze) jsou extrapolovány s instrumentální racionalitou kapitalismu (antiteze), aby mohli být usmířeny vztahem implikace (syntéza). To, že si Weber nebyl vědom, nebo spíše nechtěl připustit tuto afinitu (s Hegelovou dialektikou) dokazuje jeho vlastní záměr polemizovat s marxismem. V tomto ohledu lze jeho argumentaci formulovat tak, že kapitalismus není implikován objektivními ekonomickými vztahy, ale specifickou kulturně náboženskou praxí. Dialektika zde postrádá třetí krok (syntézu), se kterým může přispěchat důsledný marxista na svou obhajobu: Historický vývoj jako totalita není tvořen pouze ekonomickými vztahy, ale také jednáním motivovaným jinými cíli (například eschatologií), to ale nesnižuje nutnost ani objektivnost vývoje společnosti. Tedy nejen základna (ekonomické vztahy) determinuje nadstavbu, ve smyslu chování historických aktérů, ale také *vice versa* jednání těchto aktérů motivované kulturně (například odkládaná spotřeba vůči akumulaci zdrojů) ovlivňuje ekonomické vztahy.¹⁷⁶

Metafyzický základ Gauchetových dějin – od Kanta k Hegelovi

Z právě řečeného je zřejmé, že, ještě než učiníme očekávaný krok *k historii samé*, tedy k procesu odkouzlení v jeho konkrétní podobě, musíme rekapitulovat další „metafyzické“ předpoklady Gauchetova projektu.¹⁷⁷ Vzhledem na již probranou materii si můžeme dovolit prozradit pointu, ještě než začneme vyprávět příběh (náboženství jako věci veřejné). Nejprve jsme spolu s Hartem připravili konceptuální prostor pro formulaci

174 Ibid.; str. 86

175 K problematice re-enchantment obecně např.: Partridge Christopher - The Re-enchantment Of The West; Continuum 2006 London

176 Tuto linii volně přejímáme z: Žižek Slavoj – For they know not what they do; Verso 2002 New York; 182-185

177 Sám Gauchet explicitně navazuje na tradici „spekulativního“ a „celostního“ myšlení. Gauchet – Odkouzlení světa; např. str. 20

Naší snahou pak není abstrahovat od slabých míst jeho práce ve jménu našeho pojmu autonomie, ale daleko spíše naopak poskytnout prizma autonomního subjektu jako určitou re-artikulaci jeho projektu, který je třeba přijmout a bránit v jeho celku.

problému autonomie mimo sevřený juristický či politologický diskurz. Právo vyžaduje určité uznání (*recognition*) a právě o tuto úroveň Gauchetovi jde – chce formulovat způsob přijetí společenského řádu jedincem. Ten se vyvíjel od řádu daného, tradovaného a pasivně přijatého k uspořádání, které je svěřeno člověku samotnému. Od světa založeného ke světu k založení.¹⁷⁸ V dialogu Heideggera a Kosíka jsme se pokusili nastínit, jakým způsobem tato úvaha zakládá samotnou možnost uvažování o dějinách (- pouze společnost, jež si je vědoma svého založení jako sobě inherentní dispozici, si zároveň může být vědoma svých dějin a nikoli pouze mýtické minulosti náboženského založení). To můžeme ve spojitosti s Gauchetem dovést k silnému závěru: Dějiny jakožto inherentně založené na určité transhistorickém (ačkoli formálním) principu, nejsou ničím jiným než realizací této nevyhnutelné pravdy. Tu jsme nakonec spolu s Castoriadisem formulovali jako skutečnost, že „společnost je dána sama sobě k přetváření“. To je tedy ona metafyzika, z které bývá Gauchet obviňován.

Zejména na příkladu Kosíka jsme se snažili poukázat, že jde o formální aplikaci Hegelovy dialektiky (dějin). K jistým Kantiánským kořenům, které jsme se pokusili symptomatizovat pomocí Webera, můžeme tedy vysledovat ještě větší filosofickou závislost na Hegelovi. V tomto rámci se jí i nadále budeme snažit hájit jako aktuální a nosnou koncepci, ačkoli jsme si dobře vědomi jejích slabých míst. Tím hlavním je právě míra formálnosti. Vůči Kantovu formalismu jsme se vymezili již prostřednictvím Hartova formalismu. Oproti Hegelově autentické pozici jsme zase artikulovali formální dialektiku Kosíka a Castoriadise, spočívající v odmítnutí deterministického a univerzalistického podoby teleologie ve prospěch dialektiky praxe (dějin). Tím se ale Hegelova dialektika nijak neoslabuje, dalo by se dokonce říci, že utnutím jejího konce (završení dějin v seberealizaci ducha) je důslednější. Společnost je vlastně realizací Hegeliánské logiky identity, která (zejména pokud se jedná identity se sebou samým) zde není nic definitivního či strnulého.¹⁷⁹ Je identitou napříč změnami – společnost se neustále redefinuje jako identická se sebou samou (Castoriadis). Tato (dialektická) logika je nevyhnutelná; i kdyby společnost nenašla dostatečně přesvědčivé osy sebe-identifikace, jednalo by se o již zmiňovanou sebe-destrukci současně s utvořením nové společnosti kolem jiných neviditelných základů (*l'institution imaginaire*).¹⁸⁰

Tyto skutečnosti přílehavě ilustrují krok filosofie subjektu od Kanta k Hegelovi. Pro oba je formativní ideou konstitutivní síla lidské subjektivity. Kant jí rozvádí jako apriorní formu poznávání postavenou proti nepoznatelné věci-o-sobě a zůstává tak, či dokonce vrcholně formuluje opozici subjektu a objektu. Hegel oba póly přivádí k syntéze.¹⁸¹ Partikulární (já) se poznává – sebe-uchopuje v obecném (skutečném). Subjekt

178 Ibid.; str. 113

179 K tomu zejména: Žižek – For they know not what they do; str. 33-34

180 Ibid.; str. 301

181 Žižek – For they know not what they do; str. 165

se zrcadlí v substancí samé.¹⁸² To je nejzazší rámec naší autonomie, který odpovídá možnosti její realizace. Subjekt (společnost) má být totožný se svým pojmem.

Abychom brali tyto formulace zcela vážně, vymezme se spolu se Slavojem Žižekem proti „současné dominantní „postmoderní“ prezentaci“ Hegelovy filosofie, zejména pojmu *dialektické totality*.¹⁸³ Obecně se předpokládá, že je lépe číst Hegela shovívavě – tedy vzhledem k oprávněnosti postmoderní kritiky totality a racionality. Protiklady se neslučují v bezvýhradné syntéze, ale dostávají se do hry zprostředkování, která stejně jako multikulturalismus, vstřebává prakticky cokoli. Navíc dnes, po krizi „velkých vyprávění“, je každý projekt celistvé racionality od počátku brán jako odsouzený k neúspěchu. Problém nespočívá v tom, že by tyto kritiky nebyly legitimní, či „pravdivé“, ale spíše v desinterpretaci fundamentu Hegelovy filosofie i její tradice, do níž situujeme také Marcela Gaucheta. Pokusme se brát tuto myšlenkovou linii vážně, už jen proto může být náš exkurz originální.

Ani tyto kontexty však nestačí pro reprezentativní uvedení a plné porozumění Gauchetově ambiciózní monografii. K tomu by bylo zapotřebí rozpracovat například koncepci novověkého vědeckého vývoje Alexandra Koyrého. Vzájemná blízkost spočívá zejména v hledání příčin ústupu náboženství (ve smyslu uvolnění prostoru autonomní vědě) uvnitř náboženství samého a nikoli vně.¹⁸⁴ Nepochybný je také vliv Louise Dumonta a jeho pojmu *individualismu*, ke kterému se snad ještě vrátíme,¹⁸⁵ i mnoha dalších francouzských myslitelů, se kterými se setkával také prostřednictvím časopisu *Le Debat*, který založil spolu s Pierrem Norrou. K tomu můžeme doporučit nesmírně užitečnou knihu rozhovorů, příznačně nazvanou *Dějinný úděl*,¹⁸⁶ která prozradí mnohem více Gauchetových zdrojů než samotná monografie věnovaná odkouzlení světa. Tyto kontexty zde vršíme zejména s ohledem na rozčarování domácího čtenáře, pro kterého může být spekulativní objem a rytmus knihy snadno překvapivý.

Stade du miroir Jacquese Lacana

Ukončeme tuto rekapitulaci zmínkou o souvislosti s psychoanalýzou, která představuje nejen další z mnoha zamlčených subtextů, ale také produktivní prizma, které lze Marcelu Gauchetovi nastavit. Konkrétní souvislost můžeme sledovat zejména s „fází zrcadla“ (*stade du miroir*) rozpracovaná Jacquesem Lacanem. V

182 Známa formulace s fenomenologie ducha: Hegel Georg Wilhelm Fridrich - *Phänomenologie des Geistes*; Suhrkamp 1986 Frankfurt; str. 28

183 Ibid.; str. 99

184 Koyré Alexandr - *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*; (přel.) Horák Petr; Vyšehrad 2004 Praha

185 Dumont Louis – *Essais sur l'individualisme*; Éditions du Seuil 1983 Paříž

186 Gauchet Marcel – *Dějinný úděl*; (přel.) Doležalová Pavla; CDK 2006 Brno

prvé řadě má tento fenomén označovat vývojovou fázi v níž si dítě uvědomuje svůj vlastní odraz v zrcadle. Tento moment však nabývá spíše strukturního (hypotetického) charakteru. Jako takový jej zde nemůžeme posuzovat. Pokusíme se tuto situaci formulovat jako metaforu našeho problému autonomie. Totiž pro Lacana je právě tento moment příznačný pro konstituci sociálního já (*Je social*).¹⁸⁷ Tedy pro fundamentální zlom ve vnímání vnitřní a vnější reality (*Innenwelt – Umwelt*),¹⁸⁸ které se náhle rozštěpily. Já je nejen zde, jako (fiktivní) subjekt, ale také tam jako objekt. Původní jednota světa, pociťovaná jako nezpochybňované celistvé „reálno“, je otřesena uvedením *já* do světa, který jím není založen, který je rozdělen na svět *reálný* (původní), který už však nelze vnímat jinak než zprostředkovaně skrze svět *symbolický* (řád označování; jazyk) či *svět představivosti*.¹⁸⁹ Tato trhlinka však také otvírá problém „metafory subjektu“,¹⁹⁰ který pro Lacana znamená zejména neschopnost *symbolického* řádu vstřebat (původní) *reálný* fakt subjektivity.

Souvislost s naším tématem (Gauchet, Castoriadis) je zřejmá hned, jakmile tuto situaci přeneseme na socio-historickou úroveň. Jakoby i společnost procházela stádiem, ve kterém jsou její základy od původně pouze pasivně přijatých proměňovány ke stále více reflektovaným osám sebe-identifikace. Díky nim jsou neviditelné základy společnosti (*l'insitution imaginaire de la société*) stále méně neviditelné ve smyslu Gauchetově – tedy jako transcendentní jiné, a více odpovídají pojetí Castoriadisovu – obrazotvornosti (*l'imaginaire*), která je vlastní (potenciálně autonomní) sférou každého společenství. *Neviditelné*, v tomto psychoanalytickém kontextu znamená *nepopsatelné* v symbolickém řádu. V tomto modelovém momentu vzniká třetí úroveň – imaginárno (*l'imaginaire*). Zde se nachází jakési epicentrum lidské i společenské subjektivity. Tato změna tedy není pouze sebeuvědoměním se společnosti, ale zároveň vědomím nemožnosti dovést tuto identifikaci dokonce. V Gauchetově slovníku bychom mohli říci teprve odkouzlení světa nás poučuje o nutnosti sebevymezení se společností a spolu s tím nám odnímá (magické) prostředky jeho realizace.

Naše interpretace se může zdát až příliš spekulativní a také již vzdálená našemu tématu, ale podobnou figuru vypracovává například Claude Lefort. Na konceptu „vynálezu demokracie“ schematizuje radikální proměnu politické praxe po příchodu demokracie jako ideálu. Změna spočívá v tom, že zatímco monarchie má vždy reálný substrát mocenského subjektu („král nikdy neumírá“) demokratická moc je prázdná – jej

187 Lacan Jacques – *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*; IN: Lacan Jacques – *Ecrits I*; Éditions du Seuil 1966 Paříž; str. 95

188 Ibid.; str. 93

189 Odkazujeme k Lacanově triádě *reálno / symbolicko / imaginárno*. Viz. Např.: Žižek Slavoj – *Nepolapitelný Subjekt, Chybějící střed politické Ontologie*; (přel.) Hauser Michal; L. Marek 2006 Chomutov; str. 23 (pozn. překladatele)

190 Žižek – *For they know not what they do*; str. 48-50

představitelé pouze dočasně hlídají toto reálně nevyplnitelné *topos*.¹⁹¹ Zatímco dříve byl uzurpátor moci ten, kdo jí vzal legitimnímu dědici, nyní je uzurpátorem moci každý. Zastupitelství či volby jsou pak určitým legitimačním rituálem upomínajícím politiky na tuto jejich uzurpaci. Co zde vidíme v rámci oné triády – *reálné / symbolické / imaginární* – je vyprázdnění *reálného* a přesun ideje politické moci, kterou mi zde máme za sebe-identifikaci společnosti, do sféry *symbolického*. Přechod od Gauchetova *l'invisible* ke Castoriadisovu *l'imaginaire* opět spadá vjedno se vstupem autonomie jako ideálu do veřejné diskuse o společenském zřízení.

Základy odkouzlování – role náboženství

Nyní však musíme dát jednotlivé části dohromady a vrátit se k procesu odkouzlení jak takovému. Již jsme odkryli jeho páteř. Není jí „ústup náboženství“ a vlastně ani proces racionalizace. Jde o nejobecnější změnu ve vztahu člověka ke svému světu (řádu skutečnosti). Dynamika tohoto procesu a zároveň Gauchetova teleologická teze spočívá v pohybu tohoto vztahu *podrobenosti* řádu „snášenému“ k *odpovědnosti* za řád „chtěný“,¹⁹² respektive od světa autoritativně daného a tradovaného ke světu, jehož je aktivním spolutvůrcem člověk sám. Z další důležité perspektivy, rovnováhy celku vůči svým částem, jde o přechod „holistické“ k „individualistické“ společnosti.¹⁹³ To vše jsou pro náš projekt momenty obecného vývojem od heteronomie k autonomii subjektu.

Celé dějiny jsou tedy pro Gaucheta praktickým naplňováním ústřední metafyzické premisy, kterou je „nepochopitelná svoboda působící ve vývoji, díky níž lidé mají nevědomky k dispozici sebe samy, a tato svoboda je tím záhadnější, že je projevem té vrcholně zvláštní zákonitosti, která působí, že jsme, čím jsme. I když jsou dějiny ve své nejhlubší podstatě nepředurčené, místo této nepředurčenosti je přesně dáno a její obsah je postižitelný pouze v nejužší souvislosti s předurčeným.“¹⁹⁴ Těto dialektice konkrétního a univerzálního (ve smyslu podmínek možnosti konkrétního) odpovídá také struktura Gauchetovy monografie: „Na jedné straně stojí čistá teorie možnosti bytí-sebou (*l'être-soi*) a spolu-bytí (*l'être-ensemble*); a na druhé hloubkový průzkum několika typických případů zhmotnění a působení transcendentního v praxi, ať již půjde o reformační mezníky v západním křesťanství, o nezaměnitelnou podobu východních duchovních nauk nebo

191 Lefort Claude – Democracy and Political Theory; (přel.) Macey David; University of Minnesota Press 1988 Minneapolis; str. 86

192 Gauchet – Odkouzlení světa; zejm. Str. 9, 13

193 Ibid.; str. 31

Gauchet sám odkazuje k vlivné koncepci Louise Dumonta, jehož studii, jsme již připomínali: Dumont Louis – Essais sur l'individualisme; Éditions du Seuil 1983 Paříž

194 Ibid.; str. 18-19

o systém primitivních náboženství a myšlení.“¹⁹⁵

Klíčová role náboženské úrovně je tedy zřejmá. Přesto ale zůstává (pouze) „tisíciletou střechou hlubší antropologické struktury, která i po té, co ono ztratilo na síle, dál funguje pod jiným krovem.“¹⁹⁶ Tato skutečnost tedy zakládá nejen rozdíl mezi náboženskou vrstvou a světovtorným substrátem subjektu. Ale také mezi náboženstvím (sférou veřejnou) a vírou (sférou niternou). V této dvojici pak náboženství představuje negativní pól: „Náboženství v opravdu podstatném smyslu slova je forma, v níž se společensky vymodeloval a zhmotnil záporný vztah člověka společenského k sobě samému,“ který spočívá ve skutečnosti, „že nepřijal svou svrchovanou moc měnit uspořádání světa.“¹⁹⁷

Tři dějinné zvraty – vznik státu, axiální období, dynamika křesťanské transcendence

(1) Tato realizace potenciální lidské svobody byla znemožněna již specifickou hierarchizovanou časovostí, kterou prvotní náboženství udržovala. Šlo o naprostý primát a nezpochybnitelné oddělení mytické – zakládající minulosti vůči odvozené přítomnosti, založené na pouhém opakování původního aktu založení (rituál).¹⁹⁸ Ve vztahu k ideji autonomie můžeme konstatovat její podmíněnost otevřeným časovým horizontem. Tedy takovým vnímáním času, který představují *dějiny*, jako horizont sdílené minulosti se souvislým (rovnocenným) vztahem k přítomnosti. Taková časovost vzniká až spolu se státem. Ten zprvu nic nezměnil na hierarchii dvojí reality – zakládající neviditelné *Jiné* a založené pozemské. Podle Gaucheta však již od začátku přenesl toto *Jiné* do sféry lidí, kteří již měli možnost „výměny názorů o oprávněnosti celku v jádru kolektivního procesu.“¹⁹⁹ Řečeno jednoduše, od chvíle, kdy se správy pozemských věcí ujala světská autorita, musela prokazovat svou legitimitu. Společenský vývoj získává subjektivní dynamiku, jednak ve smyslu zmíněné emancipace přítomnosti, jednak ve smyslu zosobnění (subjektivace) zákona, který již není (pouze) zhmotněním posvátného, ale odrazem světských potřeb (ochrany před zvlí) a hodnot (spravedlnosti). Zde můžeme sledovat *podmínění autonomie* samotným vznikem světské veřejné sféry a její neustálým zápasem o legitimitu.

(2) Bylo to však náboženství, které i nadále určovalo povahu a hierarchii řádu skutečnosti. Totiž další fáze, jejíž název přejímá Gauchet od Karla Jasperse, probíhající od Číny po Řecko zhruba mezi lety 800 a 200 př.

195 Ibid.; str. 19

196 Ibid.; str. 25

197 Ibid.; str. 26

198 Ibid.; str. 15, 29

199 Ibid.; str. 39

Kr., je charakteristická „subjektivací božského principu a univerzalizací životní perspektivy.“²⁰⁰Jedná se o období vzniku „světových náboženství“, skrze jejichž zakladatele „vtrhl do dějin princip individuality“²⁰¹. To znamená, že dělící čára mezi zakladatelským, náboženským *jiným* a jím založeným *lidským řádem* se dostala mezi lidi, či přímo do nitra jedince.²⁰² Od nynějška mohl být každý sám ve spojení s posvátnou autoritou. Ta již nesídlila v nedosažitelné minulosti, ale stala se omniprezentní. Tímto přesunem náboženství z veřejné do soukromé sféry, ačkoli byl pouze prvním krokem v celém procesu tohoto ústupu, se náboženství konstituuje jako *transcendence* – čím dál více odděleno od tohoto světa.

(3) Vrcholnou formu takto založeného náboženství však představuje až křesťanství. Právě ono dokázalo realizovat „zákon“ spočívající v „emancipaci člověka vyvýšením boha, který by se dal shrnout asi takto: čím jsou bohové větší, tím jsou lidé svobodnější.“²⁰³ Důsledkem, zajímavým s hlediska autonomie, je redefinování vztahu k zakládajícímu: „Řád věcí vyplývá z působení jedinečné vůle, která dnes zůstává jako včera, se kterou na jedné straně můžeme komunikovat a na druhé je třeba ji rozluštit a interpretovat.“²⁰⁴ Tedy z „řádu *recepce*“ se stal „řád *porozumění*“.²⁰⁵ Zde sledujeme podmíněnost autonomie prostorem hermeneutické svobody, spočívající na individuálním prvku v uvažování o světě a společnosti vůbec:

„rozvíjející se boží absolutnost působila nejen jako hnací síla a zároveň zrcadlo pokroku lidského rozumu, ale nakonec i jako rozhodující činitel jeho soběstačnosti. Právě boží velikost ve své nejvyšší míře nakonec postavila člověka na roveň tajemství věcí a potvrdila jeho nezávislost jakožto subjektu poznání.“²⁰⁶

Specifická cesta křesťanství a konec náboženství

Výlučnost vývoje západní společnosti (k autonomii) musíme tedy objasnit na specifické roli křesťanství, které tak představuje „náboženství rozchodu s náboženstvím“. Jeho dynamika jde pro Gaucheta podél dvou os. Jednak je křesťanství vrcholnou podobou myšlení transcendence. Výsledkem postupného povyšování Boha

200 Ibid.; str. 49

201 Ibid.; str. 50

202 Ibid.; str. 53

Všimněme si, že zde obrat časovosti ve smyslu objevení minulosti lidské (nejen) náboženské sféry spadá vjedno s rozštěpením individua. Tuto myšlenku významným způsobem tematizuje Hannah Arendt: Arendt Hannah - Preface: The Gap Between Past and Future; IN: Arendt Hannah - Between Past and Future; Penguin 2006 New York; pp. 3-15

203 Ibid.; str. 58

204 Ibid.; str. 59

205 Ibid.; str. 60

206 Ibid.; str. 65

je jeho odcizení se světu lidí a uvolnění této sféry pro sebe-založení lidmi samotnými. Druhou tendencí je subjektivace, ať již božského principu tak i praxe věřících. Možnost jejich osobního vztahu s Bohem podkopává sílu církevního zprostředkování:²⁰⁷ „Čím subjektivnější bude v tomto rámci angažovanost pro onen svět, když odmítne jakékoliv institucionální zprostředkování, a čím důrazněji bude tento svět požadovat, aby byl nahlížen ve své objektivní samostatnosti, tím účinnější bude angažovanost v jeho prospěch.“²⁰⁸ Tím pro Gaucheta nastává konec náboženství představující „velmi přesně daný jev“,²⁰⁹ a sice „zánik nutnosti hierarchických pout“ a „neplatnost povinnosti chápat svět v důsledné jednotě s jeho počátky“.²¹⁰ „Čistě křesťanské dějiny“ tedy končí kolem roku 1700, po té, co reformace přenesla politický výdobytek individualizace do samotné náboženské praxe.²¹¹ Tento konec tedy není koncem celého náboženství. Jednak je omezený na křesťanský svět, jednak víra jako složka náboženského života nepřestává být aktuální.²¹²

Politický vývoj

V rámci tohoto procesu došlo samozřejmě také k praktickým politickým změnám: „Tomu, že se přírodní řád stal dostupný pro myšlení, odpovídala praktická dostupnost společenského řádu a tím se oba definitivně oddělili.“ Vzniká suverénní moc jako zhmotnění „ontologické nezávislosti politické sféry a její vlastní moci sám si stanovovat zákony.“²¹³ Tento proces však jako takový nemusel ústit v praktické posílení autonomie, do jeho přímé souvislosti totiž Gauchet dává jak teorie společenské smlouvy, tak absolutismus. V širší perspektivě však autonomie musela nevyhnutelně zvítězit: „Od svého vzniku v sobě svrchovaná moc měla zakódováno, že bude demokraticky svržena.“ Prostor, který vytvořila možnost diskuse o legitimitě společenského zřízení zároveň s nezávislostí a celistvostí tohoto řádu, analogického s mikrokosmem individua, již pouze čekala na „praktické uplatňování svrchovanosti jedince“.²¹⁴ Legitimizační zápas moci našel východisko své rovnováhy ve vynucení respektu svého monopolu za cenu práva jedinců podílet se na něm. Historický přelom, kdy společnost začne být definována jako výraz vůle svých členů, je momentem zvyšlovnění *ideálu autonomie*.

207 Ibid.; str. 98

208 Ibid.; str. 101

209 Ibid.; str. 194

210 Ibid.; str. 119

211 Ibid.; str. 193

212 Oduťd problematika znovuzakouzení.

Poznamenejme také, že víra je v Gauchetově pohledu subjektivním výrazem hledání vnitřního zákona, kterým bylo dříve náboženství. *Ex definitione* tedy proces subjektivace a individualizace, který zevnitř rozložil náboženství, nijak nezpochybnil víru. Gauchet například popisuje duchovní univerzum soudobých Spojených států amerických tímto prizmatem víry. Viz.: Ibid.; str. 194-196

213 Ibid.; str. 66

214 Ibid.; str. 67

Instituce již nezakládají svou existenci v závislosti na jiném, zejména v rámci úpadku zprostředkovatelské role církve za reformace, ale přetrvávají pouze v závislosti na vědomí svého sociálního substrátu. Tímto procesem vznikají entity, jako jsou zejména národ či stát spolu se svou historií:

„Tato božstva imanence – nesmrtelný Stát a věčný Národ – nikdo nikdy neviděl, a přece jim nepřestáváme obětovat. Zmíněná transcendentní personifikace a subjektivace kolektivních útvarů je klíčem k pochopení moderního politického vývoje; bez těchto velmi účinných, ale zcela fiktivních činitelů nepochopíme to, co z něj vzešlo nejoriginálnějšího, a sice systém neosobních institucí.“²¹⁵

Již snad není pochyb, že teleologií tohoto procesu je právě *autonomie*. Jde o to „prokázat (hmotně společensky, symbolicky) tu samostatnost viditelné sféry, díky níž ji můžeme beze zbytku obsadit; a zároveň ji dovést k plnosti té nezávislosti, která je v ní zatím pouze virtuální. Upřesněme, že naprosto nejde o to uskutečnit pozemské absolutno. Cíl je v určitém smyslu mnohem skromnější i mnohem ctižádostivější – dovést svět lidí a přírody, uprostřed níž žijí, k oné vnitřní shodě a plnosti všech jejích součástí, která by zevnitř potvrdila jejich svrchovanou ontologickou dostatečnost.“²¹⁶

Dynamika dějin a dějiny bez konce

Postupným přibližováním k ohnisku našeho zájmu, kterým z hlediska historie i nadále zůstává osvícenství a německé klasická filosofie, musíme pomalu přejít od parafráze Gauchetova projektu k jeho kritice. Obecné napětí, čitelné z celého jeho díla představuje ne zcela přiznaná masivní teleologie (náboženství ve své křesťanské podobě v sobě mělo od začátku nutnost svého rozpadu²¹⁷; svrchovaná moc v sobě od svého vzniku nesla nutnost svého demokratického svržení²¹⁸). Tím nechceme tyto teze samotné nijak zpochybňovat, dokonce je naopak využíváme pro artikulaci fundamentálního významu autonomie. Avšak toto zorné pole implikující „letecký pohled na světové dějiny“²¹⁹ nutně zploštuje pohled a konkrétní artikulace našeho pojmu.²²⁰ V poslední části práce se tak vlastně zaměříme na kritiku respektive zpřesnění Gauchetova projektu skrze exkurzy ke klíčovým myslitelům. Nyní však ještě zkusme vytěžit Gauchetovu

215 Ibid.; str. 107

216 Ibid.; str. 114

Právě popsane však odpovídá absolutnu jak jej chápe Hegel. Viz. např.: Hegel - *Phänomenologie des Geistes*; str. 20

217 Explicitně např.: Gauchet – *Odkouzlení světa.*; str. 98

218 Ibid.; str. 67

219 Ibid.; str. 19

220 „Modernitu, její ojedinělý vznik, celkovou vnitřní podstatu i její klíčové pojmy důkladně pochopíme pouze na pozadí zásadního procesu, v němž došlo ke zvratu v pojmání posvátné jinakosti, pro nějž dodal návod křesťanství.“ Ibid.; str. 121

„Možné orientace i obsah dějinného vývoje jsou přesně vymezeny, řídí se pevně danou logikou.“ Ibid.; str. 123

dialektiku. Sám, opět spíše implicitně, asociuje jakýkoli dějinný pohyb - „rytmus změn“ - s formami společenských a ještě spíše myšlenkových napětí. V původních společenstvích bylo náboženství všudypřítomné - díky své síle reprodukovat tradované neumožňovalo žádný vývoj a tedy ani žádnou formu dějin.²²¹ Ty vznikají až spolu se státem, jehož autorita vytváří se střetává s náboženskou. Svým zápasem o soběstačnost světské sféry však přivádí do hry soběstačnost jedince. Po postupné porážce náboženství (ve veřejné sféře odkud bylo křesťanství vytlačeno) musí tedy světská moc sama zápasit proti ideálu svobody jednotlivce.

Jestliže však jsou dějiny touto neustálou střídou protichůdných ontologických perspektiv,²²² jakou pozici má *autonomie*, kterou jsme prokázali za normativ – tedy směr tohoto procesu? Pochopitelně není *koncem dějin*, není cílem jednoduché teleologie, kterou jsme již s Kosíkem vyloučili. Gauchet však nenabízí zcela jasnou odpověď. Jeho monografie končí emfatickou výzvou k znovu-promyšlení našich dějin, po té co jsme je prohlédli jako slábnutí jinakosti.²²³ V rámci tohoto procesu jsme tedy my sami stále více obnažováni, a naše vlastní pozice – přítomnost –, ať již ve smyslu naší konkrétní historické současnosti nebo ve smyslu přítomnosti vůbec, je trhlinou otvírající se jako nevyhnutelná otázka po nás samých.²²⁴ Přičemž dějiny jsou sledem tohoto tázání a zároveň odpovědí na ně. Dialektika *stejného* (nás samotných) a *jiného* (tendenci přijmout smysl jako daný) je bez konce.²²⁵

DIALEKTIKA AUTONOMIE

Pojem autonomie nám však poskytne instruktivnější perspektivu. Pozorný čtenář si jistě všiml její dvojaké pozice v naší i Gauchetově analýze. Na jedné straně jsme ji situovali jako „směr celé teleologie“ - dějiny oslabování jinakosti jsou dějinami k autonomii. Na druhé straně pro nás představovala autonomie jeden z pólů této střidy – byla požadavkem *kritického sebezpromyšlení společnosti*, ať již v podobě zájmů suverénního státu či požadavku svobody jedince, proti pasivnímu přijetí Jiného, reprezentovaného zejména

221 Složitost fenoménu dějiného vědomí nás nutí rozlišovat mezi dějinami v užším a širším smyslu. Zde, kde podmiňujeme dějiny vznikem státu, jimi myslíme vlastně pouze možnost uspořádávat světské události ve vztahu k vlastní přítomnosti. Takové dějiny prezentují například antičtí historikové. Dějiny v užším slova smyslu – ve smyslu „dějiného vědomí“ - jsou podmíněny vyšším stupněm společenské sebe-identifikace. Lze je asociovat se vznikem historiografie jako autonomního oboru, který vlastně jen odpověděl na náročnější poptávku sekularizovaných společenství pro prostředcích sebe-poznání a sebeidentifikace, které nešlo již řešit na náboženském základě.

222 „Jak totiž smířit zcela legitimní starost o život vezdejší s jedinou touhou, která má smysl, a tou je nadpozemské?“ Ibid.; str. 165

223 Ibid.; str. 243-244

224 K tomu zejména: Arendt Hannah - Preface: The Gap Between Past and Future; IN: Arendt Hannah - Between Past and Future; Penguin 2006 New York; pp. 3-15

225 „My nejsme – my zároveň a protismyslně chceme být i nebýt. I proto lze chápat sled všech náboženských přístupů jako otázku položenou v našem nitru, otázku danou prvotním údělem sebezvýšení – i jako *odpověď* na tuto otázku.“ Ibid. 243

náboženství samotným. Máme za to, že také z tohoto důvodu se Gauchet vyhýbá výslovné formulaci svého normativu i celé teleologie.²²⁶ Pokud však přiznáme celé konstrukci dialektický základ, nebude tato dvojakost problémem, ale naopak bude odpovídat Hegelově artikulaci absolutna, kde identita (v našem případě autonomie) je v pozici teze i synteze.²²⁷ Jinak řečeno *autonomie* jednak představuje konkrétní dějinný požadavek – *tezi* – (postavený proti pasivnímu přijetí tradovaného – *antitezi*) a jednak je podmínkou možnosti našeho vlastního tázání – *synteze*. Pojem autonomie zde nejenže zůstává stejný a drží ekvivalenci obsahu obou jejích pozic (forem), ale zajišťuje také jejich formální ekvivalenci: požadavek autonomie (teze) je již v sobě uskutečněním svého cíle – jako program je sám výrazem autonomie subjektu, který o ní usiluje. Z druhé strany i cíl (přesněji směr) našich dějin - autonomie jako synteze v přítomnosti znamená onen požadavek autonomie (teze), který nepřestane být v napětí s heteronomií v jakékoli její formě. Toto napětí je *sine qua non* našich dějin.

Osvícenský ideál a realita ideologie (od 18. k 19. století)

Klasická forma tohoto napětí nicméně, která vyvrcholila na přelomu 18. a 19. století, je spojena se zápasem již sekularizovaného státu o uznání své autority a legitimacy, proti níž vystupuje náš požadavek na „praktické vyjádření vnitřní shody kolektivity se sebou samou“ ve smyslu jednoty vůle vládnoucích a ovládaných. To ona byla „lokomotivou dějin“.²²⁸ Tento požadavek umožnila nejprve konsolidace politické moci, Gauchet má na mysli zejména vznik západních národních monarchií na přelomu 13. a 14. století,²²⁹ která mohla prosadit nezávislost světské sféry a neutralizovat politickou vůli církve. Tím se její vlastní jádro přesouvá z duchovní oblasti do sféry práva. Ani to již není výrazem Boží vůle a tedy pouhým napodobením transcendentního řádu, ale funkční osou společnosti, která proto může požadovat vlastní podíl na jeho tvorbě. Tuto postupující individualizaci vycítila reformace a přesunula ji do samotné církve. „Moderní zlom v 16. a 17. století byl v zásadě náboženský.“ Představoval „odmítnutí hierarchického vyjádření svazku mezi lidským a božským“,²³⁰ které jsme již dali do souvislosti s koncem „čistě křesťanských dějin“, který nastal okolo roku 1700.²³¹ „Po neproniknutelném diktátu zvenčí přichází průhledné ovzduší uvážené volby a reflektovaného

226 Celá kniha se dá vlastně číst jako neustálá reformulace této teleologie.

227 Absolutno jako identita identity a difference. Viz.: Hegel Georg Wilhelm Fridrich - Jenaer Schriften 1801–1807; Suhrkamp 1986 Frankfurt; str. 96

Stejně zajímavou paralelu můžeme najít ve Fichteho transcendentální dialektice já a ne-já. Viz. např.: Pothast Ulrich – Fichteho paradoxní řešení sebevztahu Já; (přel.) Karásek Jindřich; IN:(eds.) Karásek Jindřich, Chotaš Jiří – Fichtova teorie subjektivity; OIKOYMENH 2007 Praha

228 Malia Martin – Lokomotivy dějin : revoluce a utváření moderního světa; přel. Pavka Marek; CDK 2009 Brno

229 Gauchet – Odkouzlení světa; str. 169

230 K tomu např.: Hill Christopher – The Century of Revolution: 1603-1714; Routledge 1980 Londýn

231 Ibid.; str. 192-193

zvládání možných způsobů praktického uskutečňování kolektivního pouta“²³². V této atmosféře vzniklo spolu se „svobodnou rozumovou bytostí“ také osvícenství a modernita založené na „klasické myšlence, že subjekt je díky své vůli a své svobodě sám sobě důvodem.“²³³

Osvícenský ideál však podle Gaucheta neměl dlouhého trvání. Kolem roku 1800 přichází *druhá fáze*, jejíž intelektuální provoz tuto myšlenkovou linii zcela převrací, chce „zrušit tuto čistou totožnost subjektu se sebou samým a znova postavit jiné do středu osobní zkušenosti.“²³⁴ Ani k tomuto, pro nás nejdůležitějšímu zlomu však Gauchet neuvádí takřka nic konkrétního. V první řadě nás upomíná na „lékařsko-právní diskuse“ s jediným přímým odkazem k výzkumům Gladys Swain.²³⁵ Můžeme tak spíše domýšlet, že jde jednak o proces odkrývání nových sfér lidského bytí, jejichž vliv oživuje myšlenku determinace lidské existence, jednak výsledek praktických snah o realizaci původního ideálu, ústící v revoluční rozčarování a postupný vznik ideologií. Každopádně jde o „nové chápání vztahu mezi subjektem a jeho činy.“²³⁶

Člověk již není neproblematicky totožný sám se sebou (skrze své jednání) stejně jako společnost (skrze svou vůli – *volonté general*). V našem pramenném rámci změnu nejpregnantněji vyjádřit objevem odvrácené strany subjektu, kterou představuje Hegelova *noc světa*²³⁷ spolu se skutečností, že dějinný vývoj se utváří nezávisle na jednotlivé vůli aktérů – Hegelova *lest rozumu*.²³⁸ Gauchet tento přechod nepřímo spojuje již s Fichtem, když jemu a Hegelovi přiřazuje objevení „nevědomé“ sféry subjektu, zanedbávané až do éry psychoanalýzy.²³⁹ My naopak ponecháváme Fichteho v tradici revolučních otázek zejména vzhledem k jeho afinitě s ideály univerzalizmu a egalitarismu.²⁴⁰

Na politické úrovni nicméně znamenalo vyhocení legitimizačního boje státu a následná konstituce specializované politické sféry ve spojení se selháním francouzského osvícenství vznik *ideologií*. Ty pro

232 Ibid.; str. 197

233 Ibid.; str. 200-201

234 Ibid.; str. 201

235 Ibid.; str. 202

Např. Swain Gladys – *La société des individus et l'institution de la parole*; IN: *La Pratique de l'esprit humain*; Gallimard 1980 Paříž; str. 384-412

Více pak v: Gauchet Marcel, Swain Gladys – *Madness and Democracy: The Modern Psychiatric Universe*; (přel.) Porter Catherine; Princeton University Press 1999 Princeton

236 Ibid.; str. 203

237 „Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält – ein Reichtum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt -, oder die nicht[s] als gegenwärtige sind. Dies die Nacht, das Innere der Natur, das hier existiert – reines Selbst, - in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutiger Kopf, - dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor, und verschwindet ebenso. – Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die *furchtbar* wird, - es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.“ G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, Meiner 1987, S. 172

238 *Liszt der Vernunft*: Hegel Georg Wilhelm Friedrich - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*; Suhrkamp 1986 Frankfurt; str. 365

239 Gauchet – *Odkouzlení světa*; str. 204

240 *Ze sekundární literatury viz. např. Dumont – Essai sur l'individualisme*; str. 143-146

Gaucheta znamenají především návrat onoho *neviditelného Jiného*, které dříve náleželo náboženství. V čem však původní teleologický proces pokračuje je vyzdvižení budoucnosti jako „časové osy pro fungování společenského subjektu.“²⁴¹ Připomeňme Heideggerovo předřazení budoucnosti ostatním („gramatickým“) časům. Pro něj se autentické prohlédnutí bytí pobytu realizuje skrze starost, kterou má pobyt o toto své bytí, které je bytím k smrti. Odtud pak důležitost budoucnosti – je rozměrem jednotné snahy pobytu po autonomním „sebe-rozvrhování“. Stejně tak zde sledujeme, že společenská budoucnost byla objevena jako horizont nadějí vnášených do kolektivní identifikace. Tomu odpovídá také emancipace vzdělávání (*Bildung*) jako specializované činnosti. Opět zde vidíme časovost jako vnitřní výraz změny orientace a polů dějnotvorného napětí:

„Strukturní metou je tu *čistý vztah* sebe k sobě mezi dvěma póly, které se onou zastupitelskou změnou staly naprosto rovnocennými, kde již všudypřítomnost státu nemá jiný účel, než ozřejmovat postupné sebetvoření takové společnosti, která je sama v sobě bezezbytku osamostatněná. „liberalizovaná“ ve své schopnosti zasahovat v kterémkoli směru. Výsledkem tohoto napětí a přizpůsobování mezi občanským pólem a politicko-správním pólem je *úplná aktivace společné moci nad budoucností*.“²⁴²

Gauchet je v této pasáži vůbec nejbližší ke zvyšování své dialektiky dějin. Reprezentantem perzistentního (tranhistorického) pólu autonomie je zde občanská společnost, postavená proti státu v jeho snaze o reprodukci moci. Autonomie je však zároveň výslednicí tohoto nekonečného střetu – autonomie je celkovou aktivací budoucnosti ve smyslu uvědomělého naplňování společné vůle. Pokud jsme v rámci emancipace politické sféry hovořili o zvyšování požadavku autonomie (*Hobbes*), nyní v souvislosti s definitivní dominancí politické sféry, můžeme mluvit o praktické institucionalizaci autonomie. Docházíme tedy k paradoxnímu závěru – jádro politické stability se koncentruje právě kolem realizace hybného (destabilizujícího) prvku celých dějin – kolem „záhadné svobody“ člověka mít sám sebe k dispozici – jedním slovem kolem *autonomie*.

Konec autonomie?

Přidejme již pouze otázku, zda touto *institucionalizací* neztrácí původní ideál svůj smysl. Pro Gaucheta je situace vcelku jednoduchá – na místo neviditelného nastoupily ideologie, a napětí vůči autonomnímu pólu tak nepřestává fungovat dějnotvorně. „Státní jiné se prosadilo proti společenskému stejnému, které bylo

241 Gauchet – Odkouzlení světa; str. 210

242 Ibid.; str. 217

přislíbeno obnovením svrchovanosti lidu. A přesto nešlo o uchvácení svrchovanosti, ale o její naplnění. To *jiné*, o němž je řeč, prostě nespočívá ve státu – spočívá ve vztahu mezi státem a společností.²⁴³ Až zde tedy vidíme přesun od onoho původního neviditelného – *transcendentní jiné* – k neviditelnému, jak jej chápe Castoriadis (*l'imaginaire*) – *immanentní jiné*. To již není pólem dějnotvorného procesu, ale spíše jeho výsledkem.

Což nás ovšem vrací k právě zmíněnému problému: Co když naše civilizace opravdu úspěšně dostala těmto slovům o zrovnocnění obou pólů. Sám Gauchet podává další důvody také k tomuto vysvětlení: „Zopakujme znovu, že nepochybně právě zde leží klíč k historicitě západního světa, tedy ve zmíněné schopnosti ze společenských novot tvořit politickou neměnnost.“²⁴⁴ Pak by opravdu ideál autonomie byl neutralizován stal by se sám sobě hrůzyplným opakem ukotvujícím naši společnost ve Fukuyamově fantasmatu - konci dějin.²⁴⁵ O řešení představuje zmiňovaná negativně vyhocená podoba subjektivity u filosofů německého idealismu, na jejíž tematizaci však nemáme potřebný prostor.²⁴⁶

Problém institucionalizace však poukazuje na další zásadní přesun v našem schématu. Doposud byla na jedné straně Gauchetovy extrapolace politická *praxe* (pasivní přijetí jiného) proti své kritice z úrovně *teorie*, resp. dějin idejí (autonomie): „Celý vývoj současných demokratických systémů lze z tohoto hlediska shrnout, jak jsme již naznačili, jako pomalé a obtížné nahrazování ducha činem, vědomého ideálu realitou subjektivního mechanismu.“²⁴⁷ Tímto krokem se však celý problém přesouvá na úroveň vlastní praktické politiky a spekulativní kritika ztrácí na vlivu. Naším cílem je mimo jiné znovu-nalezení této radikální perspektivy a tak odpovědět na Gauchetovu výzvu:

„Jinak řečeno, i tam, kde jsme nepopíratelně ‚opustili‘ půdu ‚metafyziky čisté účasti na sobě‘, stále ještě je místo i pro kus subjektu. Minervin pták zde rozhodně zmeškal hodinu soumraku. Bude ještě

243 Ibid.; str. 234

Podobný krok identifikují také Adorno a Horkheimer: „Probuzení subjektu se vykupuje uznáním moci jako principu všech vztahů.“ Adorno Theodor W., Horkheimer Max – *Dialektika osvícenství*; přel. Hauser M., Váňa M.; OIKOYMENH 2009 Praha; str. 216

244 Ibid.; str. 225

245 V této souvislosti musíme upozornit na aktuální problém ko-optace (v „post-kapitalistické“ společnosti). Nebo na paralelní problematiku historického zániku možnosti mobilizace proletariátu a s ní související nemožností revoluce (Adorno). Viz. např.: Žižek Slavoj - *The Sublime Object of Ideology*; Verso 1989 Londýn

246 Obecně je třeba říci, že tyto obtíže, které má s dialektikou (Gauchetem) zdravý rozum, nejsou jen další rouškou, jíž je třeba odhrnout. Přicházíme zde k symptmům něčeho deroucího se na hladký povrch našich dějin hoblovaných teleologií. Z jedné strany jde o onu odvrácenou stranu nás samých – propast transcendentální subjektivity; z druhé strany jde o nevinnost dějin, kterou ignoruje každá filosofie dějin, ať se tváří sebe více subtilně a formálně.

„Když filosofie dějin přemístila humánní ideje do samotných dějin jako činnou sílu a dějiny zakončila triumfem těchto idejí, oloupila je o nevinnost, která je součástí jejich obsahu.“ Adorno, Horkheimer – *Dialektika osvícenství*; str. 216

247 Gauchet – *Odkouzlení světa*; str. 228

někdy přelétává filozofie schopna dohnat zpoždění za historickou skutečností?²⁴⁸

Bibliografie:

- Adorno** Theodor W., Horkheimer Max – Dialektika osvícenství; přel. Hauser M., Váňa M.; OIKOYMENH 2009
Praha
- Arendt** Hannah - Preface: The Gap Between Past and Future; IN: Arendt Hannah - Between Past and Future;
Penguin 2006 New York; pp. 3-15
- Dumont** Louis – Essais sur l'individualisme; Éditions du Seuil 1983 Paříž
- Gauchet** Marcel – Dějinný úděl; (přel.) Doležalová Pavla; CDK 2006 Praha
- Gauchet** Marcel – Odkouzlení světa; (přel.) Doležalová Pavla; CDK 2004 Praha
- Gauchet** Marcel – **La révolution moderne**; Gallimard 2007 Paříž
- Gauchet** Marcel – **L'avènement de la démocratie**; Gallimard 2007 Paříž
- Gauchet** Marcel, Swain Gladys – Madness and Democracy: The Modern Psychiatric Universe; (přel.) Porter
Catherine; Princeton University Press 1999 Princeton
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830.
Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Jenaer Schriften 1801–1807; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Phänomenologie des Geistes; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III; Suhrkamp 1986
Frankfurt
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; Suhrkamp 1970 Frankfurt
- Jaspers** Karl - Leonardo, Descartes, Max Weber; (přel.) Ralph Manheim; Routledge 1965 Londýn; str. 258
- Kant** Immanuel - On History; (přel. ed.) Beck Lewis White; Bobbs-Merrill 1963 New York
- (eds.) **Karásek** Jindřich, **Chotaš** Jiří – Fichtova teorie subjektivity; OIKOYMENH 2007 Praha
- Koyré** Alexandr - Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru; (přel.) Horák Petr; Vyšehrad 2004 Praha

248 Ibid.; str. 228

Na tomto místě dodejme, že jsme si vědomi dalších monografií, jimiž Gauchet dále rozpracovává svojí transcendentální antro-po-sociologii. Viz. např.: Gauchet Marcel – **La révolution moderne**; Gallimard 2007 Paříž ; Gauchet Marcel – **L'avènement de la démocratie**; Gallimard 2007 Paříž

Pro nás nicméně již nezbývá prostoru k dalšímu spekulativnímu vyhocování problému směrem k aktuálním politickým problémům. Naopak nám zbývá vykonat ještě spoustu historické práce.

- Lacan** Jacques – Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je; IN: Lacan Jacques – Ecrits I; Éditions du Seuil 1966 Paříž; str. 89-97
- Lacan** Jacques – Ecrits I; Éditions du Seuil 1966 Paříž
- Lefort** Claude – Democracy and Political Theory; (přel.) Macey David; University of Minnesota Press 1988 Minneapolis
- Mackinnon** Malcolm H. - Max Weber's Disenchantment, Lineages of Kant and Channing; Journal of Classical Sociology; November 2001 vol. 1 no. 3
- Malia** Martin – Lokomotivy dějin : revoluce a utváření moderního světa; přel. Pavka Marek; CDK 2009 Brno
- Partridge** Christopher - The Re-enchantment Of The West; Continuum 2006 London
- Pothast** Ulrich – Fichteho paradoxní řešení sebevztahu Já; (přel.) Karásek Jindřich; IN:(eds.) Karásek Jindřich, Chotaš Jiří – Fichtova teorie subjektivity; OIKOYMENH 2007 Praha
- Swain** Gladys – La société des individus et l'institution de la parole; IN: La Pratique de l'esprit humain; Gallimard 1980 Paříž; str. 384-412
- Weber** Max - Wissenschaft als Beruf; IN: Weber Max - Schriften 1894-1922; Kröner 2002 Stuttgart; str. 474-511
- Žižek** Slavoj – For they know not what they do; Verso 2002 New York
- Žižek** Slavoj – Nepochopitelný Subjekt, Chybějící střed politické Ontologie; (přel.) Hauser Michal; L. Marek 2006 Chomutov
- Žižek** Slavoj – *The Sublime Object of Ideology*; Verso 1989 Londýn

5. Henrichova sebezáchova a Habermasova veřejnost

- autonomie v rámci dějin idejí

V předchozí části jsme viděli neustálý dialektický proces utváření našich dějin. Proto jsme si také Gauchetovo *odkouzlení* dovolili změnit na *odkouzlování*. Dokonavý vid toho slovesa nicméně ospravedlňuje konsensus ohledně vrcholné podoby tohoto dialektického napětí. Tím je osvícenství a německá klasická filosofie i se svými novověkými prekurzory (zejména Descartes a Hobbes). V naší snaze uvádění problému autonomie do jednotlivých rámců musíme prohlédnout rovinu novověké filosofie jako takovou.

Zdroje sebe-záchovy: Hobbes a stoa

„Prvním teoretikem moderní společnosti byl Thomas Hobbes. Vytvořil nesmírně vlivný pojem státu, který není ničím jiným než sjednocení vůle všech jeho občanů.“²⁴⁹

První dvě věty vlivné statě Dietera Henricha, jejíž název jsme si vypůjčili, odkazují k tomu co jsme s Gauchetem sledovali jako dokončení nezávislosti lidské sféry (na zakládajícím jiným). Nejenže Hobbesův stát je plně sekularizovaný, stejně tak není podřízený žádné koncepci lidské přirozenosti, které by musel odpovídat a vůbec se vymyká jakékoli instrumentalizaci – sám sobě je účelem. Jeho cílem je tedy *sebezáchova*. Tak pak není odvozena politickou úvahou, ale z antropologie. Podle Henricha tak přeci jen Hobbesův stát je založen na určité lidské přirozenosti, kterou je právě *sebezáchova*. Aby dál ilustroval širší vliv pojmu sebezáchovy, kterou Hobbes spíše znovu-odhalil než založil, spíše představoval její symptom, než že by ji konstituoval, paralelizuje Henrich jeho koncepci státu s Newtonovou fyzikou. Ta opouští aristotelské pojetí místa jako již přirozeně určeného (přirozené dráhy nebeských těles; přirozené tíhnutí těles) a pojímá tělesa jako neutralizované objekty setrvávající buď na místě nebo rovnoměrném pohybu. Hobbesův stát však můžeme nejen paralelizovat s newtonovskou fyzikou, on sám na principu pohybu svojí teorii zakládá.

249 Henrich Dieter – Základní struktura filosofie moderní doby; (přel.) Havelka Miloš, Karásek Jiří, Chvatík Ivan; OIKOYMENH 2009 Praha; str. 7

Ten se mu jevil „autonomním“ principem, kterým lze vysvětlit nejen svět neživých těles, ale také svět jednajících lidí.²⁵⁰ Zde samozřejmě přerůstá v sebezáchovu, pro nás je však zajímavé právě autonomní pozice principu sebezáchovy než jeho stoický původ, jehož prokázání podřizuje Henrich svůj exkurz k Hobbesovi. Jeho interpretace je proto také založena spíše na organickém charakteru svazku lidí, tvořících Leviathana, oproti poutu mechanickému.

Tím je určen směr celé jeho programové přednášky. Je jí založení filosofie státu, antropologie, ontologie i etiky na počátku moderny pojmem *sebezáchovy - Selbsterhaltung*.²⁵¹ Henrich identifikuje jeho kořeny jako křesťanské, aristotelské a stoické. První jsou spojeny se spekulativní teologií, v jejímž rámci však světská sebezáchova nemá místo – svět je zachováván pouze Bohem. Aristotelés pojem sebezáchovy „potřebuje“ více, a to ve smyslu tíhnutí věcí ke svému *eidos* – věci se neplodí (nejsou sami svým důvodem), ale ve své přirozenosti se sami snaží o zachování. Ani zde tedy nenalézá Henrich vhodnou půdu sebezáchovu osvobodit a probudit její moderní potenciál. Tuto možnost nachází u stoiků. Jejich teorie přisuzuje každé bytosti přítomnost „původního ohně“ - ducha. „Stává se tak smysluplným sledovat vnitřní ustrojení každé světské bytosti nezávisle na jejím vztahu ke druhé, aniž by se přítom muselo abstrahovat od souvislosti řádu světa.“²⁵² Prvním a zásadním úkolem individua je tedy „objevení sebe sama“. V rámci našeho projektu pak můžeme pokračovat: pokud navíc lze (obecný) rozum odvodit z tohoto sebevědomí, pak je rozrušen řád založený na Gauchetově *Jiném*. Subjekt je sám sobě sebe-vědomým (pro nás autonomním) subjektem poznání. S tímto se otevírají možnosti moderní filosofie, která je touto osou ovládána od Descarta až po své dědice z druhé poloviny 19. století (Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Darwin, Freud).

Henrich v kritickém zlomu (přechodu od stoické sebe-obeznámenosti k moderní subjektivitě) používá pojem *sebevědomí*. Paradoxně právě proti tomuto konceptu jako základu moderní filosofie (v Heideggerově pojetí) bude argumentovat po zbytek svého eseje. Pro svůj krok jej nicméně potřebuje. Tím máme na mysli skutečnost, že tendence sebezáchovy neodůvodňuje přímo moderní fakt celistvosti (autonomie) moderního individua. Je to moment *sebeobeznámenosti*, který se, v případě zmíněné schopnosti být garantem obecného poznání (rozumu), vyvíjí v moderní sebevědomí. Henrich tedy mezi stoickou a moderní

250 Hobbes začíná celého Leviathana paralelou mezi mechanikou (Artificial Animal), člověkem a společenstvím (Common-Wealth): „*Sovereignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body;*“ Hobbes Thomas – *Leithan*; Penguin 1985 Londýn; str. 81

Obecně: „I have derived the rights of Sovereigne Power, and the duty of Subjects hitherto, from the Principles of Nature onely;“ *Ibid.* Str. 409

251 Henrich – *Základní struktura*; str. 15

252 *Ibid.*; str. 19

sebezáchovu nedává žádnou jinou explicitní spojnicí než *sebevědomí*,²⁵³ které má (v Heideggerově pojetí) za nedostatečné pro rozvrh moderního myšlení. Tím samozřejmě nechceme odmítat jeho interpretaci sebezáchovy jako zakládajícího principu moderní doby. Snažíme se jí pouze uvést do vztahu k sebevědomí a autonomii.

Projekt moderny

Heidegger podle Henricha generalizací pojmu sebe-vědění, tak aby vstřebal i prvek sebe-záchovy, vlastně problém *sebezáchovy* přehlíží. Nehledě na to, že je podle Henricha Heideggerova koncepce modernity její jedinou životaschopnou interpretací, kritizuje Heideggera právě za toto opomenutí pramenící v příliš unifikované vizi celého projektu moderny, specificky pod vlajkou baconismu. V tomto výkladu: „Subjektivita je tím, z čeho každá věc čerpá svůj smysl, protože lze říci, že teprve skrze ni se věcem dostává bytí.“²⁵⁴ Vzhledem k sobě samému i k sebevědomí představuje opravdovou *causa sui*. Oproti tomu pojem sebezáchovy předpokládá, že její subjekt nemůže být příčinou sebe sama.²⁵⁵ Jak jsme viděli spolu s Aristotelem, individua se neplodí, ale zachovávají. Přičemž nejde o to zachovávat fyzickou existenci samotnou, „nýbrž stav a výkon této sebezáchovné síly samé.“²⁵⁶ Tímto prizmatem pak moderní filosofie vykonala dvojí: „(1) proti tradičním vazbám prosadila možnosti lidského bytí, které je odkázáno jen na sebe sama, a (2) vypracovala pojem základu, který legitimuje energii vynakládanou na sebezáchovu.“²⁵⁷ V tomto obecném rámci Henrich načrtává celkem čtyři vývojové tendence moderny: 1. zmíněný baconismus - „emfatický výklad možností osvobozeného člověka“; 2. metafyzické rozvrhy - „já, které se uvolnilo od vnějších autorit, je původně ospravedlněno celkem, který je s ním homogenní“ (Leibniz, Hegel); 3. skepse; 4. moderní materialismus (Hobbes).

Projekt uchopení moderny se proto v první řadě musí vyrovnat s těmito různoběžnými tendencemi. Tři základní Henrichovy požadavky na tento program jsou (1) „teorie osvobozeného vědomí“ ve vazbě na závislost pocíťovanou v procesu sebezáchovy; (2) „geneze Já a vědomí“; (3) „jasný způsob porozumění,

253 Vzájemnou podmíněnost sebevědomí se sebezáchovou nicméně Henrich přiznává. Ibid.; str. 23

254 Ibid.; str. 25

255 Ibid.; str. 28

256 Ibid.; str. 29

257 Ibid.; str. 32

pomocí něhož bude vědomí schopno zakusit samo sebe a zároveň svou podmíněnost (...) a tak se uskutečňovat ve vlastním procesu a zároveň v jeho pojmu“.²⁵⁸ To je nejen „metodou“ nahlížení na modernu ale, dialekticky, je to sama „základní struktura její filosofie“.

Filosofie moderní doby je tedy naší filosofií – porozumět jí znamená tematizovat vlastní pozici. Především ale její rozkrytí musí tematizovat nejen sebe-vědomí, avšak také jeho založení v sebezáchově: „Aporie moderní filosofie na rozcestí mezi baconismem a mystickou spekulací je ale možno pochopit z nutnosti být zároveň obojím: teorií autonomie a poznáním původu autonomního myšlení.“²⁵⁹ Tato Henrichova reformulace ze samého konce jeho přednášky nás sice přivádí zpět k našemu pojmu, avšak skrývá řadu nejasností. Podle všeho by zde *autonomie* měla být ekvivalentní Henrichovu *sebevědomí*. Samotný pojem *autonomie* Henrich vlastně nijak nezavádí ani dříve nezmiňuje. Jejím původem by pak měla být *sebezáchova*. To se nám zdá nejen kontra-intuitivní - vědomí a normativita jsou sice neoddělitelnými fenomény, ale rozhodně je nepovažujeme za ekvivalentní. V první řadě zde musíme rozklíčit Henrichovu teorii subjektu.

Subjekt mezi Henrichem a Habermasem

Henrich svým oddělením *sebevědomí* a *sebezáchovy* poukazuje na tradiční obtíž filosofie subjektu. Totiž že nelze získat představu o vzniku sebevědomí z něj samého – pokud je sebevědomí podmínkou všech funkcí subjektu, tedy pokud podmiňuje i sebe sama, pak je založena tím, co se již předpokládá.²⁶⁰ Ani tento filosofický důvod pro nutnost pojmu sebezáchovy nás příliš nepřesvědčuje. Stal se však ohniskem dialogu Henricha s Jürgenem Habermasem. Spolu s ním tvrdíme, že filosofie subjektu se zcela přirozeně ocitá v tomto paradoxu – podmínit sebevědomí jím samým znamená nemožnost vysvětlit jeho vznik. Sám Henrich nakonec tento paradox přijal a své dřívější pokusy o vyvození sebevědomí ze sebezáchovy opustil.²⁶¹ Spolu s Habermasem však můžeme tvrdit, že takovýto paradox je nevyhnutelný – abychom uchopili Já, vždy již musíme předpokládat jeho sebevědomí, tedy garanci jeho reflektované koherence. Uvažovat

258 Ibid.; str. 37

259 Ibid.; str. 37

260 Snad nejvíce trápil tento problém Fichteovo. Viz. např.: Fichte J. G. - Základy všeho vědosloví; Oikoymenh 2007 Praha; Fichte J. G. – O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví; (přel.) Karásek Jindřich; Filosofía 2008 Praha

261 Henrich Dieter – Subjektivität als Prinzip; IN: Henrich Dieter – Bewusstess Leben; Reclam 1999 Stuttgart

„nesebevědomé vědomí“ (*ego-less consciousness*),²⁶² tedy o sebezáchovu usilující já, které předjímá a zakládá sebevědomé já, je ještě méně přijatelné než původní „past“ *vždy-jíž sebevědomého subjektu*.²⁶³

Tento spor nás však nemá držet v abstraktních výšinách filosofie subjektu. Naopak Habermas nás právě skrze svou polemiku s filosofií subjektu Dietera Henricha konfrontuje s novou úrovní – s realitou v běžném (sociologickém) slova smyslu.²⁶⁴ Proces konstituce sebevědomí tedy není jen spekulativní ideou, ale je vždy konkrétním – reálným procesem:

„Individuace není uchopena jako seberealizace nezávisle jednajícího subjektu probíhající v izolaci a svobodě, ale jako jazkově zprostředkovaný proces socializace a souběžně konstituce živé historie, která má vědomí sebe sama. Identita socializovaných jedinců se sama vytváří na úrovni přicházení k porozumění si s ostatními v jazyce a na úrovni vznikání živé-historie a intersubjektivního porozumění sobě samému. Individualita se tvoří ve vztahu k intersubjektivnímu uznání a ve vztahu k intersubjektivně zprostředkovanému sebe-poznání.“²⁶⁵

To je tedy sociologický horizont, který jsme odhalili již s Hartem, a který Habermas chce upřednostnit před Henrichovou post-kantovskou metafyzikou, jejíž teze spočívá v situování projektu osvobození subjektu na metafyzickou úroveň.²⁶⁶

Nemá cenu zde dál sledovat tento dialog, který sám zůstal nedořešen. Pro nás jsou zajímavé oba jeho póly. (A) Henrichova argumentace ve směru nezbytnosti teorie resp. metafyziky (subjektu): „Pro teorii kultury,

262 Habermas Jürgen – Theory of Communicative action; Beacon press 1984 Boston; str. 394-395

263 Můžeme předeslat, že tato kruhovitost se objeví, a doufáme, že také nabude přijatelnější formu, v našich analýzách Aristotelovi etiky. Pro Aristotela je totiž definice ctnosti a ctnostného člověka také kruhová – obojí se navzájem předpokládá. [Chyba: zdroj odkazu nenalezen] Křížové odkazy uvádíme pouze v hranatých závorkách.

264 Vzájemný dialog obecně resumuje například: Freundlieb Dieter – Dieter Henrich and contemporary philosophy: the return to subjectivity; Ashgate 2003 Aldershot; zejm. Str. 150-157

K problému reality a relevance metafyzické koncepce subjektu: Ibid. str. 152

265 „individuation is pictured not as the self-realization of an independently acting subject carried out in isolation and freedom but as a linguistically mediated process of socialization and the simultaneous constitution of a life history that is conscious of itself. The identity of socialized individuals forms itself simultaneously in the medium of coming to an understanding with others in language and in the medium of coming to a life-historical and intersubjective understanding with oneself. Individuality forms itself in relations of intersubjective acknowledgement and of intersubjectively mediated self-understanding.“ Habermas Jürgen - Postmetaphysical Thinking; (přel.) Hohengarten William Mark; MIT Press 1992 Cambridge; str. 152-153

266 Henrich Dieter – Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas; IN Konzepte, Essays zur Philosophie in der Zeit; 1987 Frankfurt; str. 11-43

Na tyto teze reaguje Habermas právě ve zmíněném Postmetaphysical Thinking: Habermas - Postmetaphysical Thinking; zejm. Str. 11-14

Srovnej: Kant Imanuel – Odpověď na otázku: Co je osvícenství?; IN: Filosofický časopis; 1993 roč. 41; č. 3

kteřá se chce zbavit hermeneutické naivity, by proto bylo důležité, aby uznala koncepční sílu teoretického rozumu při vytváření různých postojů lidského vědomí. Lidé nikdy nežijí bez teorie. Každá poslední teorie, na níž se shodnou, musí být na základě komplexní souvislosti, v níž je porozumění vůbec možné, dána jako možnost vlastní evidence²⁶⁷. Tato koncepce navíc svou ambicí přesáhnout pojem sebevědomí směřuje k naší autonomii. Tuto souvislost jsme identifikovali alespoň v tendenci nebrat subjekt za moment čisté reflexe, ale také jako subjekt, jehož normativita je založena na starosti o svou existenci. Tedy nejde už o starost v Heideggerově smyslu, která jako autentický modus bytí má starost o toto bytí samo, zejména jako bytí ke smrti, jde o v jistém smyslu opačnou starost o kontinuitu tohoto bytí. Právě zde vidíme Heideggerem nedoceněný element filosofie subjektu, kterou zavrhl předčasně a nedokázal proto vypracovat na ní stojící pojem dějinnosti jako autonomní, časovosti nepodřízený fenomén. Smrt je horizont, který autonomnímu subjektu nejenže nestanovuje nepřekročitelnou mez, ale naopak jej motivuje k sebeuchopení jeho autonomie jako horizontu společenské sebeidentifikace.²⁶⁸

(B) Z druhé strany je zřejmé, že se již musíme přesunout k empirické sféře problému. Habermas nám zde nabízí nejen polemiku s paradoxním pojmem sebevědomí, z něhož sice autonomii vykládáme, avšak jako samostatnou podmínku moderní subjektivity jí právě proti sebevědomí klademe. Habermas je pro nás zajímavý zejména svou koncepcí *strukturní přeměny veřejnosti*, která tvoří další z velkých narativů klíčového zlomu mezi (osvícenským) 18. a (ideologickým) 19. resp. 20. stoletím.

Strukturní přeměna veřejnosti

Habermasova teorie si tedy také klade ambici popsat změny ve společenské sebe-vědomí mezi jejich vrcholnou formulací v osvícenské epoše a praktickými snahami o její realizaci v 19. a 20. století. Jeho konceptuální zaměření je však velmi specifické. Nejde zde o nejobecnější (metafyzické) možnosti sebepojetí, ale naopak o vysvětlení konkrétních historických fenoménů, jako je například vznik a geneze občanské společnosti. Ani v tomto rámci se však nevzdalujeme problému autonomie, ačkoli jeho užití Habermasem je opět velmi specifické. Asociuje jí s emancipací soukromé sféry, která tvoří dialektický pól oné veřejnosti. Na tomto dialektickém vztahu přitom spočívá originalita jeho teze o vzniku a proměně veřejné sféry. Ta není konstituována uzávorkováním sociálních podmínek jejích jednotlivých členů, jak by si to přál především

267 Henrich – Základní struktura; str. 68

268 Srovnej: Assman Jan - Smrt jako fenomén kulturní teorie; (přel.) Fialová Radka; Vyšehrad 2003 Praha

Rousseau, ale naopak je podmíněna zcela specifickou situovaností jednotlivců, kterou definuje s odkazem na Kanta jako *autonomii vlastníků*.²⁶⁹ Klasická smluvní teorie je tedy zcela obrácena, *volonté general* se netvoří přímým vědomím sounáležitosti s veřejným zájmem – tedy abstrahováním od svých soukromých zájmů, ale naopak podmíněním těmito soukromými zájmy, které jsou samy výrazem určitého veřejného řádu. Soukromé vlastnictví tedy zavazuje své majitele k elementárnímu konsensu na jeho obranu jako instituce. Takováto veřejnost je vztahem ekvivalence soukromé a veřejné role subjektu – „bourgeois-homme-citoyen“.²⁷⁰ Toto pojivo spolu s existencí „literární veřejnosti“²⁷¹ pak konstituuje klasickou občanskou veřejnost, která je určena svou politickou úlohou sebekonstituce společnosti. V souladu s dialektikou pak této veřejnosti, postavené na autonomii vlastníků, půjde v první řadě o rovné podmínky pro dosahování této autonomie. To nás přivádí k velmi důležité rovině sledovaného procesu – právním výrazem sledovaného procesu sebe-prosazování autonomie není pouze veřejné právo – artikulace (přirozených) práv člověka a občana, ale možná ještě fundamentálnější soukromé právo, s jeho požadavkem na transparentní a rovné podmínky směny (soukromé sféry).²⁷² Je to právě tato sféra, v níž se prosazuje idea právního státu. Ten tedy nevládne skrze konkrétní výnosy, umožňující nerovný přístup, ale má být vázán obecnými zákony. V této dynamice postupně dochází k oddělení moci výkonné a zákonodárné.²⁷³ Tento krok je pro naši autonomii naprosto zásadní. Teprve vlada zákonem, resp. jeho obecnost a tedy rovnost před ním, umožňuje autonomii nalézt v něm a v následném procesu prosazení podílu na jeho tvorbě svůj klíčový výraz.

V rámci tohoto procesu však nutně nastává ona strukturální přeměna: z relativně sevřené, vzdělané, literární veřejnosti se jejím rozšířením stává stále méně aktivní, kompetentní a homogenní celek. Právě v tomto momentu přichází Marx se svou analýzou sociálního antagonismu rodícího se uvnitř této přeměňující se veřejnosti. Jeho vize však nebere v potaz postupnou ztrátu politické funkce této veřejnosti a tím i mobilizačních možností, která je zapříčiněna právě setrvalou „privatizací veřejné sféry“ a k ní odpovídající „zveřejňování sféry soukromé“.²⁷⁴ Tuto ambivalenci občanské veřejnosti však sledují i liberálové²⁷⁵ a paradoxně sami volají po omezení tohoto principu, který stál u zrodu liberalismu samotného. V jejím

269 Habermas Jürgen – Strukturální přeměna veřejnosti; (přel.) Bakešová Alena, Velek Josef; Filosofia 2000 Praha; str. 192

270 Ibid.; str. 200

271 Např. Ibid.; str. 90

272 Např. Ibid.; str. 153

273 Ibid.; 156

Locke John – Two treatises of Government; Cambridge University Press 1960 New York; II. §134-158; str. 401-420

274 Ibid.; str. 229-231

275 Mill John Stuart – On Liberty; Dover 2002 New York; kap. 3, 46-62

pozitivně-liberálním pojetí tematizoval veřejnost vlastně nejlépe Kant.²⁷⁶ Presentuje nejen založení veřejnosti v soukromé sféře jejích členů, ale také rehabilituje roli morálky v politice. Obrací tím Hobbesa, který založení soběstačného státu staví právě na vyloučení morálky (jako základu pospolitosti).

Kant však v perspektivě Habermasovy veřejnosti řeší její založení, lapené v paradoxnosti sebe-reflexe, jak jsme ji diagnostikovali spolu s Henrichem. Tedy stejně jako subjekt je vždy-jíž podmíněn sebevědomím, které tak nelze, v rámci subjektu samého, ničím předchozím založit. Pak i veřejnost, definovaná svoji snahou o sebetotožnost společnosti s její vůlí nemohla sama vysvětlit, jakým způsobem tato vůle, jako výraz veřejnosti vznikla, protože jejich vztah je vždy-jíž předpokládán. Kantovo řešení lze vyvodit již z výše zmíněného pojetí soukromé sféry.²⁷⁷ Veřejnost se neustavila vědomě, ale nezáměrně – člověk vytvořil podmínky svého osvobození, tedy docenění své veřejné role, právě skrze své soukromé zájmy (které má po následném prohlédnutí potlačovat). Navíc se jedná o podmínky právní.²⁷⁸ Autonomie, pokud ji nyní chápeme jako ono osvícenské „osvobození se člověka“²⁷⁹ neodkazuje k právu jen etymologií, ale může v něm skrývat svůj počátek. Není založen *ex nihilo* jako sebe-vědomá, ale je podmíněna konkrétním historickým vývojem, který se opírá o určitou formu *sebezáchovy*. Tou zde konkrétně myslíme Habermasovu *autonomii směny*, nacházející výraz zejména ve smluvní právu, ekvivalentní ekonomickému sebeprosazení (tržní) společnosti.

Sebezáchova v Dialektice osvícenství

Nyní můžeme přistoupit k projektu Osvícenství jak jej narýsovali Adorno s Horkheimerem. Jejich na první pohled těžko prohlédnutelná monografie je schematizovatelná právě na pojmu sebezáchovy a vstřebat ji můžeme právě díky dialektice veřejného a soukromého zájmu. Tuto schematizaci vlastně již provedl Michal Hauser ve své studii Adorno: moderna a negativita.²⁸⁰ Pojem sebezáchovy zde však dostává zcela jiný náboj. Není stoickým ideálem odvozeným ze sebepoznání, ale transhistorickým motivem lidského jednání, které směřuje k sebeprosazení své soukromé sféry. Sám Adorno ji sice dává do nepřímé souvislosti se stoickou

276 Habermas – Strukturní přeměna; str. 183-201

277 Ibid.; str. 191-192

278 Kant – K věčnému míru; (přel.) Novotný Karel, Stehlíková Petra; OIKOYMENH 1999 Praha; str. 33

279 Chápeme ji nyní tedy jako konkrétní socio-historický fenomén. Stejněho druhu je i její současné svázání s pojmem sebezáchovy. Viz. Kant Imanuel – Odpověď na otázku: Co je osvícenství?; IN: Filosofický časopis; 1993 roč. 41; č. 3; str. 381-390

280 Hauser Michael – Adorno: moderna a negativita; Filosofie 2005 Praha; zejm str. 20-30

filosofii,²⁸¹ nicméně i v tomto vztahu má spíše destruktivní než konstitutivní dynamiku. V tomto bodě, v pohledu na roli autonomie soukromých vlastníků (buržoasie), je Dialektika osvícenství vlastně převrácením Habermasova a Kantova pojetí. Soukromá sféra není zdrojem postupné meliorace práva a společnosti, ale naopak třídních rozporů. „Generálbasem Dialektiky osvícenství je Adornovo přesvědčení, že projekt osvícenství se nemůže uskutečnit v třídní společnosti, neboť vládnoucí třída využívá osvícenství jako ideologii ospravedlňující „neosvícené“ uspořádání.“²⁸²

Přesto všechno je právě princip sebezáchovy z Adornova hlediska konstitutivní.²⁸³ Osvícenství na něj odpovídá příslibem převratu panství *přírody nad člověkem* v panství *člověka nad přírodou*.²⁸⁴ Problém, na který Adorno stále naráží je tedy, podobně jako u Gaucheta, opět proměna tohoto ideálu ve skutečnost, ve které nakonec došlo k třetí formě panství – panství *člověka nad člověkem*. Možná překvapivě i zde vidíme potenciál pojmu autonomie. Osvícenství bylo jejím příslibem, avšak chtělo ji realizovat proti přírodě (mýtu). A dříve než si uvědomilo svůj sociální charakter stalo se ideologií, která představuje stejnou legitimizaci poměrů jako dřívější panství přírody (mýtu) – u Gaucheta transcendentní (náboženské) *Jiné*.

Osvícenství je tedy prohlédnutím nutnosti panství. „Podstatou osvícenství je alternativa, jejíž nevyhnutelnost je nevyhnutelností panství. Lidé museli stále volit mezi podrobením se přírodě a podrobením přírody.“²⁸⁵ K jeho odstranění je třeba postavit osvícení nikoli na autonomii sociální sféry ve smyslu autonomních vlastníků, ale na důsledně rovné sociální autonomii všech. K realizaci tohoto programu nám však Adorno s Horkheimerem nic nepoví.²⁸⁶ Jednak je jejich projekt negativní, nikoli pozitivní dialektikou, jednak dvacáté století pro ně představuje promeškaný *kairos*.²⁸⁷ Promeškaný protože již-kapitalisticky-etablovány. Pro nás představuje tento program kritickou mez našeho projektu:

„Pro mytologii jsou vnější síly i vnitřní hnutí živými silami božského či démonického původu. Osvícenství oproti tomu navrácí soudržnost, smysl, život zcela subjektivně, která se teprve v takovémto navrácení vlastně konstituuje. Rozum je jejím chemickým činidlem, které do sebe nasává

281 „Stoa, a to je buržoazní filosofie, usnadňuje privilegovaným, aby při pohledu na utrpení druhých měli na očích své vlastní ohrožení.“ Adorno, Horkheimer – Dialektika osvícenství; str. 100-101

282 Hauser – Adorno: moderna; 36-37

283 Ibid.; str. 22

Adorno, Horkheimer – Dialektika Osvícenství; např str. 95

284 Tradičním výrazem tohoto mocenského programu osvícenství je baconismus. Viz. Ibid.; str. 17, 52

285 Ibid.; str. 43

286 Hauser – Adorno: moderna; 216-221

287 Ibid.; str. 56-65

vlastní substanci věcí a vypařuje se do pouhé autonomie rozumu.“²⁸⁸

Závěrem první části

Adorno s Horkheimerem zde formulují kritickou limitu celého našeho projektu. V možnostech této práce není dostat se jakkoli významně za tuto „pouhou autonomii rozumu.“ Přesto dobře víme, že pro celistvost námi zamýšleného projektu by bylo třeba prodloužit Hartovu analýzu o konkrétní dějiny přirozeno-právně založených kodifikací; navázat na Heideggerovu dějinnost analýzou současných historiografických projektů; rozvinout Kosíkovu dialektiku praxe právě do této praxe; pokračovat v Castoriadisově programu autonomizace v rámci politických a ústavních dějin; přejít od Gauchetova narativu odkouzlení k jeho vlastním analýzám ideologie a demokracie; rozšířit Henrichovu perspektivu o současnou filosofii; postoupit od Habermasovy filosofie k jeho sociologii; či snad konečně pokračovat v dialektice osvícenství až k Adornově teorii masové kultury. K těmto liniím však přistupují další problémy, které zůstaly mimo náš diskurz zcela – například *triáda práce-tvoření-jednání* Hannah Arendt, *pojem státu* Carla Schmita, ale zejména *klasická epistémé* Michela Foucaulta.

Je zřejmé, že k nastíněným krokům zde chybí prostor i čas. Co však pro náš projekt hodláme z nastíněných kroků uchovat jsou alespoň dva obecné okruhy. Jednak re-interpretace některých klíčových zlomů v rámci dějin pojmu *autonomie* (Aristotelés, Hobbes, Rousseau, Kant). Jednak také přímá konfrontace na právní diskurz, při které se pustíme do závěrečného exkurzu k právnímu normativismu.

Bibliografie:

Assman Jan - Smrt jako fenomén kulturní teorie; (přel.) Fialová Radka; Vyšehrad 2003 Praha

288 Adorno, Horkheimer – Dialektika osvícenství; str. 94

Náš projekt je z Adornova a Horkheimerova hlediska ve svém jádře právě touto alchymii pouhé autonomie rozumu. Přesto se snažíme proniknout také k jejím sociálním a historickým předpokladům.

- Fichte** J. G. - Základy všeho vědosloví; Oikoymenh 2007 Praha
- Fichte** J. G. – O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví; (přel.) Karásek Jindřich; Filosofia 2008 Praha
- Freundlieb** Dieter – Dieter Henrich and contemporary philosophy: the return to subjectivity; Ashgate 2003 Aldershot
- Habermas** Jürgen – Strukturní přeměna veřejnosti; (přel.) Bakešová Alena, Velek Josef; Filosofia 2000 Praha
- Habermas** Jürgen – Theory of Communicative action; Beacon press 1984 Boston
- Habermas** Jürgen - Postmetaphysical Thinking; (přel.) Hohengarten William Mark; MIT Press 1992 Cambridge
- Hauser** Michael – Adorno: moderna a negativita; Filosofia 2005 Praha
- Henrich** Dieter – Subjektivität als Prinzip; IN: Henrich Dieter – Bewusstess Leben; Reclam 1999 Stuttgart
- Henrich** Dieter – Základní struktura filosofie moderní doby; (přel.) Havelka Miloš, Karásek Jiří, Chvatík Ivan; OIKOYMENH 2009 Praha
- Henrich** Dieter – Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas; IN Konzepte, Essays zur Philosophie in der Zeit; 1987 Frankfurt; str. 11-43
- Kant** Imanuel – Odpověď na otázku: Co je osvícenství?; IN: Filosofický časopis; 1993 roč. 41; č. 3; str. 381-390
- Kant** Imanuel – K věčnému míru; (přel.) Novotný Karel, Stehlíková Petra; OIKOYMENH 1999 Praha
- Locke** John – Two treatises of Government; Cambridge University Press 1960 New York
- Mill** John Stuart – On Liberty; Dover 2002 New York

Druhá část

Autonomie a její vliv

6. Aristotelův morální subjekt

- *fronésis* jako sféra autonomie

V této druhé části práce se pokusíme již probrané úrovně autonomie zhodnotit skrze její vlastní genealogii. V rámci možností předkládané práce se omezíme na nejdůležitější momenty. Těmi pro nás jsou zejména Aristotelova praktická filosofie (sféra *fronésis*), jejímž výkladem se pokusíme problematizovat a zároveň zpřesnit Gauchetovo *odkouzlení světa*, které antickou filosofii prakticky zcela opomíjí, i Henrichovu *základní strukturu filosofie moderní doby*, v jejímž rámci Henrich Aristotelův vliv, podle nás unáhleně, marginalizuje. Jeho etická a politická teorie pro celé následující dějiny myšlení rozvrhuje prakticky všechny základní problémy týkající se člověka jako mravního a politického subjektu.

Další *topos* dějin idejí pro nás představují teorie společenské smlouvy. Analýzou prakticky protiběžných koncepcí Hobbesa a Rousseaua budeme sledovat pro autonomii esenciální problém sebe-totožnosti politického subjektu. Ten představuje nejen občana (v jeho veřejné roli), či vlastníka (ve sféře soukromí), ale pohybuje se zejména mezi pozicemi vládnoucího (suveréna - původce politické vůle) a ovládaného (poddaného). I tento vztah však najdeme již u Aristotela.

Aristotelova pozice

Dosud jsme Aristotela pouze zařadili do myšlenkové tradice založené na „transcendentální představivosti“²⁸⁹ ale také pojmu „sebezáchovy“,²⁹⁰ který však Dieteru Henrichovi připadal nedostatečně zřetelný vzhledem k jeho artikulaci v novověké filosofii. Tato naše dosavadní perspektiva samozřejmě opomíjí celou Aristotelovu politickou teorii. Tu nyní shrneme víceméně podél nastíněných os. Tedy se zaměřením na schopnost člověka být středem i účelem svým záležitostí. V prvé řadě tedy půjde o to ukázat pojem sebezáchovy samotný v jeho politickém kontextu a tím rozvrhnout Aristotelův „moderní“ potenciál. V rámci jeho pojetí „občanské vlády“ pak hodláme doplnit také Gauchetovo schéma odkouzlení. Totiž jednou z viditelných slabín jeho

289 De Anima; 434a 5-15; Viz.: Aristotelés – O duši; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2000 Praha

K citování Aristotelových prací používáme standardních zkratk včetně Bekkerova číslování. Číslo řádků však označujeme přímo podle českého překladu a nemusí se proto přesně shodovat s řádkováním původním.

290 De Anima; 416b16; Phys. 192A18; Český překlad viz.: Aristotelés – Fyzika; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 1999 Praha

projektu je právě absence analýz antické filosofie, která nezapadá do jeho odkouzlení, braného jako negativ náboženství. Přitom právě Aristotelova politická teorie se dá považovat za odkouzlenou a pokud používá i termínu Bůh, pak je jím ona navýsost transcendentní – *světu zde* odcizená, a přeci směřodatná – bytost, jakou Gauchet postuluje za vrcholnou podmínku odkouzlení.

Hlavní vlastností tohoto Boha je vedle blaženosti (*eudaimonia*) soběstačnost (*autarkeia*). Takový se ve své snaze „připodobnit“ Bohu snaží být i člověk. Tato přiznaně sebestředná dynamika Aristotelovy etiky pak tvoří dialektický celek s politikou, ve které je člověk prvotně člověkem politickým (*zoón politikon*). Z tohoto pohledu pro nás Aristotelés představuje optimální příležitost (*kairos chronos*) k rozehrání dialektiky celku a jeho částí. Tato dialektika představuje fundament jakékoli vážně brané ideji autonomie.

Zároveň však Aristotela potřebujeme kvůli jeho pojmoslovné práci. Jeho konceptuální systém skrze scholastickou recepci, která je dílem zejména Tomáše Akvinského, a její od té doby nekončící reinterpetaci, od reformace až k německému idealismu, ovládá naší myšlenkovou tradici.²⁹¹ Proto se čtením Aristotelovy Etiky Níkomachovy a Politiky prizmatem autonomního subjektu nedostáváme do anachronismu. Naopak snažíme se rozkrýt anachronismus našeho nynějšího myšlení pohledem k jeho kořenům. Tak by se koneckonců dala charakterizovat i snaha Gaucheta a Henricha ve vztahu k Aristotelovi. V této dynamice a na tomto vymezeném poli chceme předeštit konkurující interpretaci.

Etika Níkomachova

Aristotelova politická teorie²⁹², podobně jako ústava, či celá *polis* je zde (v Politice) určena vztahem k etice, přesněji k nejlepšímu životu.²⁹³ „Ten, kdo hodlá zkoumat o nejlepší ústavě, jak náleží, musí nejprve určit, jaký život jest nejžádoucnější.“²⁹⁴ Od začátku Politiky proto Aristotelés odkazuje k Etice Níkomachově. Jednotlivé zmínky nasvědčují tomu, že jde právě o Etiku Níkomachovu, spíše než o Etiku Eudémovu či Magnu

291 Tato teze samozřejmě patří v prvé řadě Heideggerovi. Který jí formuloval již jako „historickou destrukci ontologie“ v *Bytí a čase*. Ve vztahu k Aristotelovi srov.: Heidegger Martin – Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela; (přel.) Chvatík Ivan; OIKOYMENH 2008 Praha; str. 30

292 EN 1181b12; Viz.: Aristotelés – Etika Níkomachova; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2009 Praha

293 „Obec je postulátem etiky“ Kříž Antonín Úvod IN: Aristotelés – Politika; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2009 Praha; str. 9

294 TPol. 1323A15

Moralii.²⁹⁵ Vždyť již samotný začátek Politiky, začíná takřka touž úvahou o zaměření (*telos*) lidské činnosti k dobru (*agathon*) jako právě Etika Níkomachova:

„Poněvadž vidíme, že každá obec jest jakýmsi druhem společnosti a že každé společenství jest sestaveno za účelem nějakého dobra – neboť všichni lidé všechno konají pro to, co se jim zdá dobrem -, jest zjevno, že sice všechna společenství směřují k nějakému dobru jako k cíli, ale zvláště a ze všech k nejvyššímu dobru to společenství, které ze všech má největší přednost a všechny ostatní v sobě zahrnuje . To jest tak zvaná obec a občanské společenství.“²⁹⁶

Tímto nejvyšším dobrem je tedy dobrý život.²⁹⁷ Avšak, jak jsme již uvedli, také ve sféře Etiky narážíme na stejnou „stupnici účelů“: „Každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje.“²⁹⁸ Tímto nejvyšším dobrem – a pointou celé etiky – je blaženost (*eudaimonia*)²⁹⁹. O této skutečnosti konstatuje Aristotelés obecnou shodu. V rámci tradičního postupu však její jednotlivé výměry kritizuje a poté rozvrhne vlastní pojetí: Blaženost spočívá v první řadě v určitém jednání (*praxis*).³⁰⁰ To není pouze jedním z mnoha druhů činnosti, ale je jednáním „nutným“, protože znamená jednat ve shodě s rozumem (*nús*), což je úkol života.³⁰¹ Blaženost však nemůže spočívat v jednotlivém jednání. Je závislá na dlouhodobém (celo-životním) horizontu, v němž jednáme.³⁰² Tato samotná *praxis* však již musí být „dokonalá“ a tato jeho dokonalost spočívá ve ctnosti (*areté*). Ctnostné jednání pak znamená činnost vědomou, svobodnou a stálou.³⁰³ Ctnost je proto určitým stavem duše (*habitus*)³⁰⁴ a ve své podstatě představuje vždy střed mezi dvěma špatnostmi – nadbytkem a nedostatkem.³⁰⁵ Například statečnost (*andreia*) spočívá mezi smělostí a bázní; štědrost mezi

295 Stejného názoru je také překladatel Antonín Kříž a ve svých poznámkách k Politice se drží pouze Etiky Níkomachovy.

296 Pol. 1252a1-7

297 Pol. 1323a16

298 EN 1094a1-3

299 EN 1095a19

300 „Skutečná činnost duše s hlediska zdatnosti“ EN 1099b26

Zde se odchylujeme od překladu a *praxis* nepřekládáme jako činnost, ale rovnou jako jednání, abychom tak anticipovali rozlišení mezi *praxis* jako samoúčelem – činností jež má účel sama v sobě – a *poiésis* – která má účel ve svém díle.

V pochybách o samo-účelnosti jednání srov.: Arendt Hannah - Vita activa; (přel.) Němec Jan; OIKOYMENH 2008 Praha

301 EN 1098a8

302 EN 1100a10-1100b22

303 EN 1105a30-35

304 EN 1106a12

305 EN 1107a3

marnotratností a lakomstvím.³⁰⁶ Tyto ctnosti jsou mravní (*ethiké aretai*) a získáváme je zvykem (*ethos*).³⁰⁷ Od nich pak musíme odlišit ctnosti rozumové (*dianoetiké aretai*), pocházející z učení.

Aristotelés se také dlouze zabývá jejich hierarchií, protože jeho cílem je nalézt nejlepší život. V poslední knize nakonec dochází k závěru, že přednost má ctnost rozjímavá,³⁰⁸ ježto lépe vyhovuje ideálu soběstačnosti - „Zdá se, že ona jediná jest pro sebe milována; neboť mimo rozjímání nám neposkytuje nic jiného, kdežto z praktického jednání nabýváme vedle jednání samého ještě něco více nebo méně.“³⁰⁹ To znamená, že zatímco například díky odvaze můžeme nejenom čerpat zisk z činnosti samé – být odvážní – ale také z jejich plodů – být pro odvahu uznáván, či například dosáhnout vítězství v bitvě. Naopak při rozjímání, nezískáváme žádnou jinou odměnu, než rozjímání samo. Odráží se zde jednak rozlišení mezi činnostmi samoúčelnými – *praktickými* (například zpěv) a činnostmi *poetickými* (například zhotovování uzd). Jednak a mnohem důležitěji sledujeme Aristotelovu tendenci k sobě-stačnosti (*autarkii*). Dokonalé je to, co je zcela autarkní – nepotřebuje žádná vnější dobra. V registru etiky a politiky je takovým dokonalým jsoucím pouze Bůh a jeho dokonalým – autarkním cílem je tedy *blaženost*. Jen Bůh totiž nepotřebuje žádné vnější statky³¹⁰ a může být blažen neustále, na rozdíl od člověka, který je blažený „jenom potud, pokud se mu dostává jakési podobné činnosti“ a ostatní živočichové nemohou být blaženi vůbec, protože nemají účast na rozumové složce duše.³¹¹

Sebezáchova v Aristotelově praktické filosofii

Obraťme však argument opačným směrem, protože jsme chtěli ukázat blaženost, jako něco božského ve vztahu k tomuto stavu se připodobňujícímu člověku. Zde jsme se totiž konečně dostali k nám blízké rovině. Totiž ačkoli je dobro, o které tu Aristotelovi jde, určeno jako dobro společenské a nikoli individuální,³¹² je zřejmé, že etické ctnosti jsou nejen kultivovány individuálně, ale jsou také zcela směřovány k individu, které skrze ně může získat soběstačnost. Tato *autarkie* však není pouze jedním z možných zaměření

306 EN 1107b1-15

307 EN 1103a15

308 Celý problém však je již predeterminován Aristotelovou strukturou duše – jelikož rozumové ctnosti patří přímo k rozumné části duše, musí být postaveny výše než ctnosti mravní, které se týkají nerozumné, i když rozumem ovlivnitelné a tedy nižší složky duše.

309 EN 1177b2-4

310 EN 1178b4

311 EN 1178b25-28

312 EN 1142a1

lidského života. Jak jsme jej uvedli do souvislosti s rozumem, tvořícím základ lidské přirozenosti, člověk k blaženosti v rámci soběstačnosti přirozeně a nutně tíhne. V rámci jiné linie argumentace můžeme s Aristotelem nabídnout sylogismus: (A) jestliže život sám je dobrý (to je dokázáno tím, že život sám jest pociťován jako něco příjemného) a (B) jestliže dobří lidé tíhnou k dobru (*ex definitione*) (C) pak k životu tíhnou zejména právě dobří lidé, a to na základě své schopnosti rozpoznat a dosahovat dobra.³¹³ Ctnostný člověk se tak navíc chová k příteli, který představuje „jeho druh“ já.³¹⁴ Pro Aristotela „tedy z toho všeho vyplývá, že jako každému jest žádoucí jeho vlastní bytí, (...). Bytí však jest nám žádoucí proto, že jsme si vědomi dobra ve své bytosti; takové vědomí pak jest příjemné samo o sobě.“³¹⁵

Co zde nacházíme, je klasická formulace problému *sebezáchovy*. A to dokonce v Heideggerových intencích – pobyt je bytí, kterému jde v tomto bytí o toto bytí samo.³¹⁶ Pro Aristotela je navíc toto sebezáchovné zaměření k životu samému závislé na našich ctnostech. Tedy na první pohled paradoxně ctnostný člověk „lpí na životě“ více než člověk nectnostný. To neznamená, že není ochoten se života vzdát. Naopak právě proto, že si uvědomuje jeho smysl, tedy hodnotu v širším horizontu, je schopen obětovat právě i vlastní život.³¹⁷ Tedy pokud se života vzdává nečiní tak proti imperativu sebezáchovy, ale naopak pro život jako takový – určený dobrem, kterým blaženost spočívající v tomto jeho ctnostném jednání.

To lze ilustrovat i na jinak kontroverzní problematice otroctví a ještě lépe na problém dobrovolného trpění křivd, specificky sebevraždy. Aristotelovo jednoznačné přijetí institutu otroctví jej vlastně nutí vyloučit je z role morálního subjektu, zároveň jsou však otroci nedílnou a nutnou součástí života polis a tudíž, nepřímou, i její mravní sféry. V té jsou však cele vstřebány ve svém majiteli, který je subjektem morálky a práva jaksí i místo nich. Aristotelés například uvádí, že není třeba zákona na úpravu vztahu majitele a otroka, respektive není třeba hrozba sankce vůči majiteli. Ten totiž přece nebude ubližovat sám sobě (otroku). Odhlédneme-li od Etiky Níkomachovy potřeba úpravy tu samozřejmě byla, ale netýkala se otroků jako subjektů nýbrž spíše objektů práva. Přesto jim právě jako předmětům vlastnictví kvalitní zákoníky poskytovaly rozsáhlou ochranu. Nasvědčují tomu i dobové zákoníky. K tomu lze odkázat na částečně dochovaný Gortynský zákoník.³¹⁸ To však Aristotelovi principiálně neprotiřečí – takové zákoníky jsou prostě pro lidi nevědomé si své právně-

313 EN 1170a25-27

314 EN 1170b7

315 EN 1170b8-10

316 Ve vztahu k Aristotelovi je nejinstruktivnější právě Heideggerův již zmíněný raný spis Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela. Srov. Heidegger – Rozvrh fenomenologické; zejm. Str. 34-37

317 „Jest také pravda, že řádný člověk koná mnoho pro přátele a vlast, a je-li třeba, za ně také umírá;“ EN 1169a19-20

318 Viz. Willets Ronald F. - The Law Code of Gortyn; Kadmos 1967 Berlín

etické subjektivity. To jsou tedy lidé kteří (například svým zanedbáním péče o otroky) sami sobě konají příkoří.

To je pro Aristotela samozřejmě fatální problém – jak vysvětlit chování lidí, které je evidentně sebedestruktivní, když v jeho etickém systému všichni nutně následují dobro, tedy to, co za dobro považují, a život je přeci samo o sobě dobro. Nejjasnějším je příklad sebevraždy na něm, provádí Aristotelés zásadní zvrat, aby nás vyvedl s doposud nedostatečného, až mylného pojmu subjektu, který jsme si dosud utvořili. Totiž například sebevraždou člověk nečiní příkoří sám sobě jako člověku, to by opravdu nešlo sloučit s jasnou evidencí, kterou poskytuje všeobecné lpění na životě jako dobru o sobě. Činí ale příkoří sobě jako členu obce, která tudíž sebevraždou odsuzuje a trestá.³¹⁹ Primát společenského založení subjektu oproti individuálnímu pak definitivně můžeme ilustrovat jeho popis tehdy běžných praktik „odkládání nezuživých novorozeňat.“³²⁰ Společenský subjekt je určen, již v rámci své existence, svým vztahem (přínosem) vůči celku. Sám o sobě nemá nezpochybnitelný nárok ani k životu a dokonce ani k právu na sebe samého:

„V přeneseném významu a podle podobnosti není práva osoby k sobě samé, ale jenom k někomu ze svých, a to ani není právo celé, nýbrž pouze právo pána k otroku anebo právo hospodářské; neboť v těchto poměrech se rozlišuje složka duše rozumné od složky nerozumné. K tomu se tedy hledí a tu se zdá, že jest křivda proti sobě samému, poněvadž tu jest možno něco trpět proti své touze; jako tedy jest nějaké právo mezi tím, kdo vládne, a mezi tím, kdo jest ovládán, tak i mezi těmito složkami.“³²¹

Právo ve smyslu zákazů podložených hrozbou (vzpomeňme na definici práva imperativní teorie) se týká vždy vztahu vládce – ovládaný. Sám k sobě se nemohu dopustit zločinu: „nikdo však necizoloží se svou ženou, ani se nevloupává do svého domu ...“³²² Pokud bychom tedy přeci jen chtěli rozkrývat anachronismy a foucaultiansky se pít po podmínkách možnosti výpovědi, pak zde je příležitost konstatovat Aristotelovu nemožnost pojmut sebeodcizení,³²³ které tvoří určitý negativ (korektiv) celého našeho projektu. Jeho subjekt je zcela prodchnut sebezáchovou, která jej přivádí k dobru. Sám sobě je subjekt autonomní v čistém slova smyslu.

319 EN 1138a4-13

320 Pol. 1335b20-25

321 EN 1138b6-13

322 EN 1138a25-27

323 Vzhledem k uvedeným příkladům a pouze ilustraci můžeme odkázat k povídce Alberta Camuse Cizoložnice. Její pointou pochopitelně je skutečnost, že ona žena cizoloží z vlastním mužem. Viz.: Camus Albert – Cizoložnice; IN: Camus Albert – Exil a království; (přel.) Pospíšil Josef; Garamond 2005 Praha

Sebeláska a rozumnost ve vztahu k autonomii

To lze projasnit na příkladu sebelásky, která pro Aristotela představuje veliké dilema: „Nesnadná jest také otázka, zda máme nejvíce milovat sebe, anebo někoho jiného.“³²⁴ Člověk, který nejvíce miluje sám sebe, bývá kárán. Zároveň se ale tvrdí, že „nejvíce máme milovat největšího přítele, a největším přítelem prý jest ten, kdo přeje dobra druhému pro něho, i když se to nikdo nedoví. Ale toto a všechno ostatní, co náleží k pojmu přítele, nejlépe se hodí na poměr člověka k sobě samému. (...) Každý jest sám sobě nejlepším přítelem, proto má sám sebe nejvíce milovat.“³²⁵ Vidíme zde pro konstrukci autonomie typické „zdvojení subjektu“ - nejsilnější lidské pouto je vazbou na sebe sama. Respektive na to, co je v nás nejcennější - rozum: „Jest tedy zjevno, že každý člověk má svoje bytí v rozumu nebo alespoň v něm nejvíce, a že ctnostný člověk jej nejvíce miluje. Proto ten bude asi nejvíce sobecký, ovšem sobcem jiného druhu, než ten, který lidé zavrhují“.³²⁶ Zdvojení je tedy dialektické, já se poznává (a miluje) jako rozum, konkrétní přichází do obecného, aby poznalo svou podstatu. Subjekt poznává svůj zákon (sám se dokonce stává tímto zákonem) – stává se autonomní.³²⁷

Tuto Kantovskou intuici však budeme dále sledovat v Aristotelově Politice. Ještě před tím shrňme tři skutečnosti, které mohly zapadnout. (1) Toto „zdvojení“ již vlastně vyplývá z kruhových výměrů Aristotelova mravního „subjektu“: (a) ctnostné jednání není ctnostné jen tak – samo ze sebe, může být učiněno například náhodou nebo z vynucení; ctnostné jednání je tudíž až to jednání, které činí již-ctnostný člověk (tedy ten, který ctnost vstřebal do svého stavu určitou *habitualizací*); (b) zároveň ale ctnostný člověk je především ten, kdo ctnostně jedná. Obě strany kruhu se tedy navzájem podmiňují. Pro Aristotela ani pro nás to však nepředstavuje nesnáz. Jedná se vlastně o hermeneutický kruh celku a částí - celek (ctnostného života) je podmíněn svými částmi (například konkrétním ctnostným jednáním) a *vice versa* části (jednotlivé ctnostné jednání) jsou zde determinovány svou příslušností k celku (ctnostnému životu). To vše odpovídá nezastavitelné procesualitě autonomie, jak jsme ji odkryli zejména s Castoriadisem a problému sebevědomí

324 EN 1168a28

325 EN 1168b1-11

326 EN1169a2-4

327 Nemůžeme si zde odpustit paralelu s příběhem o dveřníkově Zákona z Kafkova procesu. „Tragická“ pointa vyprávění zde spočívá ve skutečnosti, že On stojící před dveřmi zákona nevěděl, že Zákon, tedy tento vstup do Zákona je zde pouze pro něj – nevěděl si svou bytostnou subjektivní vazbu na zákon. To se dozvídá až na sklonku života, kdy dveřník dveře definitivně zavírá.

u Henricha. Totiž i autonomní, popřípadě sebevědomý, člověk není ve svém vzniku jednoduše něčím zapříčiněn. Jeho *autonomie je podmíněna horizontem možností; tyto podmínky možnosti jsou vice versa založeny autonomií subjektu.*

(2) Dalším prvkem, který nesmíme marginalizovat je role *sebezáchovy*. Je důležité si uvědomit, že je přítomna celé naší úvaze o Aristotelově etice, je její dynamikou a jako taková přesahuje svou pozici ve spisech O duši a Fyzice, ne které se odvolává Dieter Henrich. Proti jeho autoritě ve výkladu myšlenkového přenosu antiky do německé idealistické filosofie (a tedy k nám), udávající za hlavní zdroj stoiky, můžeme postavit Heideggera, podle nějž je celý náš ontologický aparát především peripatetický.³²⁸

(3) Prozatím poslední připomínkou je zvyšování Aristotelovy „praktické metodologie“. Za Aristotelový rámec filosofie bývá totiž obvykle předkládána *epistémé*, tedy věda. Ta se týká věcí „nutných a věčných“³²⁹ a je tak systémem vyvozování jednotlivých momentů fyziky a metafyziky. Etika a Politika jsou naopak sférou „rozumnosti“ (*frónésis*), jejich předmětem je totiž jednání, a „v jednání všechno může být také jinak. (...) „Rozumnost jest s pomocí úsudku pravdivým prakticky činným stavem ve věcech, které jsou pro člověka dobré a zlé.“³³⁰ Skutečnost že jednání může být „vždy jinak“ znamená, že je musíme posuzovat vždy podle konkrétních podmínek a dispozic jejich aktérů. „Totéž“ jednání může být nahlíženo jako správné i špatné. Bojovnost tak může být výrazem statečnosti stejně jako nerozvážnosti. Obecně se tak dostáváme do jiného prostoru, než je ten z Aristotelovy Fyziky a Metafyziky, kde má vše jednoznačně vymezené místo. Prostor etické a politické teorie je totiž prostorem možného (jednání). Tato „virtualita“ je nejzajímavějším základem naší autonomie – subjekt se pohybuje v prostoru, ve kterém je počátkem svých možností.³³¹ Nicméně i zde pro Aristotela panuje určitá nutnost, co do účelu svého jednání má totiž člověk jednat vzhledem k ctnosti. Tento zákon je však zákonem totožnosti se sebou samým. Zde narážíme na *autonomii* jako jednání v souladu se svým rozumem.

U Aristotela je tedy autonomie vymezena a zatížena normativními požadavky rozumu. Formálně uchopeno však jeho argumentace podporuje a odpovídá metafyzickému pojmu autonomie, jak jsme jej explicitně sledovali u Marcela Gaucheta a Cornelia Castoriadis. Naším cílem v tomto ohledu bylo a je stopovat tento předpoklad i pod povrchem jiných myslitelů. U Heideggera odpovídá jeho pojetí dějinnosti – tedy

328 Heidegger – Rozvrh fenomenologické; str. 30

329 EN 1139b15-35

330 EN 1140a35-b7

331 Viz. např.: EN 1113a1

schopnosti rozvrhovat možnosti minulého subjektu. Kosíkův pojem (revoluční) praxe je také podmíněn vědomým metafyzické možnosti být strůjcem své (etické/politické) odpovědnosti. Stejný předpoklad je nutný i pro strukturální přeměnu veřejnosti Jürgena Habermase, jelikož občanská veřejnost se konstituje okolo svého vědomí o moci sebeorganizace, která není pouze další formou vlády, ale v Kantově formulaci představuje vyjití člověka z jím samým zaviněného stavu nevědomosti. Nechceme zde ztrácet čas truismy, či anachronickým spojováním různých myšlenkových tradic. O co nám v tomto konkrétním bodě jde, je ilustrovat, jakým způsobem je právě Aristotelés tím, kdo rozvrhl možnost tematizace politiky a etiky jako sféry lidské autonomie, a to zejména proti Platónovi.³³² Ba co víc, jednou otevřena nedá se tato zkušenost lidské svobody být sám sebou jen tak odvrhnout. Napříště již se všechny etické a politické, ale zejména pak právní teorie budou muset k pojmu autonomie nějak vymezit. Stejně jako konkrétní lidské dějiny a pozitivní právo budou ve svém jádru dějinami a právem její realizace, jak postuluje Castoriadis spolu s Gauchetem.

Politika

Zpět však k Aristotelovi, který má ještě mnohé co říci. Víme již, že cílem politiky je nejvyšší dobro ve formě tvorby podmínek k nejvyššímu dobru etiky – blaženému životu. Takové ideální politické zřízení však nemůže být pouze jedno. Také zde jsme totiž ve sféře jednání, které „vždy může být jinak“. Různým obcím proto vyhovují různé ústavy. Odtud Aristotelovo známé dělení na dobré formy vlády – monarchie / aristokracie / politeia – a tři formy zkažené – tyranida / oligarchie / demokracie. Přesto Aristotelés tíhne nejvíce k politeii, tedy „občanské vládě“. Je to proto, že, jak jsme viděli v Etice, podmínkou ctnostného jednání je svoboda. Ta je právě principem občanské vlády, na které se rovně podílí všichni občané: „Předpokladem demokratického zřízení jest svoboda – to se totiž obvykle říká, jako by jen v této ústavě občané byli účastni svobody; neboť k ní prý každá demokracie směřuje jako k cíli.“ Tato svoboda demokracie pak spočívá zejména ve třech skutečnostech. (a) Ovládaní a vládnoucí se střídají. (b) Vládne většina – tedy počet a nikoli hodnota. (c) „Každý žije, jak chce.“ „A tím se toto vymezení svobody shoduje s vymezením svobody jako rovnosti.“³³³ Tento výměr demokracie se rozhodně neshoduje s míněním Aristotela. Se střídáním vládnoucích a ovládaných sice souhlasí,³³⁴ tomu odpovídají i občanské ctnosti, kterými jsou schopnost vládnout i poslouchat,³³⁵ ale rozhodovat se nemá podle počtu, nýbrž podle hodnoty, tedy ctnosti. Je proto lepší, aby

332 Jeho koncepce počítá s jednou formou vlády, analogickou k hospodářskému panství. Srovnej Politikos 259b

333 Pol. 1317a40-b17

334 Pol. 1259b5

335 Pol. 1277b15

vládl jeden nad ostatními v rámci *monarchie*, pokud nad nimi opravdu v ctnostech natolik vyniká, místo toho aby vládla nectnostná většina *demokraticky*. Rozhodně by si pak každý neměl žít, jak chce. „Nejlepší život jest pro každého jednotlivého člověka nutně tentýž jako pro obce a lidi vůbec.“³³⁶ Tím je život v souladu s rozumem. V jeho vedení se má každý oddávat blaženému životu. To je jeho vnitřní zákon neporovnatelně důležitější než ústava, která má být podřízena kultivaci tohoto ctnostného života. Paradoxně tedy svoboda ani rovnost pro Aristotela nespočívá ve volnosti od překážek, ale naopak v poslušnosti zákonu (rozumu).³³⁷

Když pak Aristotelés pokládá klíčovou otázku – kdo tedy má mít svrchovanou moc, po mnoha těžkostech s vyvracením demokracie a plutokracie dochází k obojaké odpovědi, že ten kdo má ctnost a politickou schopnost. Dokonce, a to je pro nás nejzajímavější, v nich někteří natolik vynikají, že se zcela z lidské spopolitosti vydělují: „Vždyť takový člověk měl by být jako bůh mezi lidmi. Z toho je zjevno, že i zákonodárství se má vztahovat na lidi rovné i rodem i schopnostmi, a že pro tak vynikající lidi není zákona. Neboť oni sami jsou zákonem.“³³⁸ Zde docházíme nejen k emfatické intuici Kantovy imperativní morálky – sebetotožnosti auto-nomního subjektu. Ztotožnění člověka se zákonem má i zde širší důsledky. Již v Etice Níkomachově je řeč například o soudci jako živém zákonu.³³⁹ Zvláště toto přirovnání a jeho aktuálnost nesmíme brát na lehkou váhu. Zákon se zde neomezuje na legalitu, či ústavu, ale na druhé straně neznamená ani neproblematickou poslušnost rozumu. Představuje sebe-totožnost člověka se sebou jako společenskou i mravní bytostí, jejíž ctnostné jednání jí přináší blaženost. Teprve tato specifická normativita dává klíč k lidské *svobodě*.

V úryvku ztotožňujícím dokonalého člověka se zákonem však přicházíme také k požadavku *rovnosti* jako inherentnímu znaku práva.³⁴⁰ V jejím zájmu například Aristotelés formuluje institut ostrakismu, který má podle něj za účel vyloučit z obce jedince příliš vynikající, ať již bohatstvím, oblibou či vlivem. Tito totiž rovnost deformují a s ní i právo jako takové. Ideální polis je proto vlastně založena na středních vrstvách.³⁴¹ Ty se „nejméně sváří“ a jsou také dostatečně zajištěni k výkonu veřejných funkcí. „Za důkaz toho jest třeba pokládat také skutečnost, že nejlepší zákonodárci byli ze středních občanských vrstev“ (Solón či Lykúrgos).³⁴² Stejně jako u Kanta i Habermase tedy je vznik „občanské“ veřejnosti podmíněn sociálně. Konkrétně

336 Pol. 1325b30-32

337 Viz. Poznámka Antonína Kříže na straně 306 třetího vydání.

Jistě není náhodou, že tuto myšlenku nalezneme také u Hobbese, Rousseaua i Kanta.

338 Pol. 1284A10-14

339 EN 1132a1n

340 Explicitněji: Pol. 1282b20

341 „Že však obec ze středních vrstev jest nejlepší, je zřejmo;“ Pol. 1296a7

342 Pol. 1296a17-20

dostatečně solidním a rovným statusem jednotlivých občanů. Toto je v hrubých obrysech ideální společnosti, tedy taková organizace společnosti, která dopravá co možná největšímu počtu občanů realizovat blažený život.

Přeci jen tedy záleží na počtu a nejen na ctnosti: „Jest totiž možno, že mnohost lidí, z nichž sice každý jednotlivec není řádným mužem, přece, sejdou-li se. Mohou být lepší než oni, ne každý o sobě, nýbrž v celistvosti, zrovna jako hostina, k níž přispěli mnozí, může být lepší než hostina, která byla vystrojena nákladem jednoho. Ježto totiž jest jich mnoho, může každý mít část ctnosti a rozumnosti, a když se sejdou může vzniknout jakoby jeden člověk, který jest mnohonohý, mnohoruký a má mnoho smyslů, a tak také co se týče povahy a rozumu.“³⁴³ Tedy i u Aristotela nacházíme určitého *Leviathana*. Zde však není sjednocením vůle, ze které jej za okamžik spolu s Thomasem Hobbesem spojíme. Aristotelova metafora je ještě organičtější a proto i méně metaforická. Nejenže celek je zde dán podřazením svých částí svému jednotnému životu, z druhé strany totiž lidé sami jsou určeny tímto svazkem, jako „lidé přirozeně a v první řadě společenští“. Pro Aristotela tedy funguje dvojí dynamika autonomie. Jednak je člověk sebetotožný se svým vnitřním zákonem (*nús*). Jednak je člověk sebetotožný s rolí jakou má v obci. Přičemž obě strany jsou vzájemně závislé. Bez účasti na rozumné složce duše by člověk nemohl mít účast na společnosti – byl by pouhým zvířetem. To ostatně odpovídá opomíjenému druhému pólu definice člověka jako *zoón politikon*. Na druhé straně člověk bez účasti na společnosti je buď Bohem nebo bláznem.

Problém exkluze boha – ať již nehybného hybatele (*akíneton*) Aristotelovi metafyziky, či morálního boha totožného se zákonem, a proto naprosto transcendující obec, která je vedena zákonem společenským – tedy navazuje na Gauchetovu tezi o transcendenci Boha jako podmínce postupující autonomizace subjektu. I zde je zákon odlehčen od své náboženské dependence. Spočívá plně *zde*, mezi lidmi, kteří jej potřebují právě proto, že se nemohou se zákonem ztotožnit přímo – jak to činí Bůh (nebo Kantův morální subjekt).

Bibliografie:

Arendt Hannah - Vita activa; (přel.) Němec Jan; OIKOYMENH 2008 Praha

Aristotelés – Etika Níkomachova; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2009 Praha

Aristotelés – Fyzika; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 1999 Praha

Aristotelés – O duši; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2000 Praha

Aristotelés – Politika; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2009 Praha

Aubenque Pierre - Rozumnost podle Aristotela; (Přel.) Cyril Říha, OIKOYMENH 2003 Praha

Camus Albert – Cizoložnice; IN: Camus Albert – Exil a království; (přel.) Pospíšil Josef; Garamond 2005 Praha

Heidegger Martin – Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela; (přel.) Chvatík Ivan; OIKOYMENH 2008
Praha

Mulgan robert - Aristotelova politická teorie; (přel.) mocek Michal; OIKOYMENH 1998 Praha

Willets Ronald F. - The Law Code of Gortyn; Kadmos 1967 Berlín

7. Společenská smlouva u Hobbesa a Rouseaua

- vznik státu jako realizace autonomie

Metaforou člověka-státu složeného ze svých občanů se však proslavil o necelé dvě tisíciletí později Thomas Hobbes. Celou figuru ale, a právě v tom spočívá jeho re-voluce, převrátil. Původní není pouto tohoto celku, ale izolování jednotlivci. Suverén-Leviathan není založen žádnou tradovanou či transcendentní mocí, ale pouze dobrovolnou vůlí svých členů. Nacházíme zde první teorii, která se důsledně opírá o metafyzický požadavek autonomie, který jsme formulovali nejkonkrétněji spolu s Gauchetem jako „svobodu působící ve vývoji, díky níž lidé mají nevědomky k dispozici sebe samy.“³⁴⁴ Pro uvědomění si a realizaci této svobody vypracoval Hobbes vlastní antropologii, která je pravým zdrojem jeho společenské teorie.

Nosce teipsum

Již Leviathan jako kniha začíná imperativem autonomie: „*Nosce teipsum. Read thy self*“ - „Čti v sobě samém.“³⁴⁵ Rozhodně tímto rčením nemá na mysli nějakou individualizující introspekci. Naopak jde o implicitně dialektické sebe-uvědomění si člověka obecně. Skrze reflexi svého myšlení či rozumu máme poznávat rozum a myšlení ostatních. Toto „sebevědomí“ člověka se svým obecným druhem však ještě nezakládá žádnou sociální sebeidentifikaci. Jejím výsledkem je zejména vědomí rovnosti lidí, jak do vlastností fyzických i psychických.³⁴⁶ Odtud má každý víru na rovné dosažení svých cílů. Pokud však tyto cíle navzájem kolidují, není zde v původním stavu žádná instance k jejich usmíření ani ochraně, a nastává proto válka.³⁴⁷ Ta tedy neznamena faktický boj ale pouhé vědomí protichůdných zájmů.³⁴⁸ Strach ze smrti však nutí

344 Gauchet – Odkouzlení světa; str. 18-19

345 Hobbes Thomas – Leviathan; Penguin 1985 Londýn; str. 82

Vzhledem k problematičnosti českého překladu se, proti dosavadní praxi, držíme původní verze. Český překlad, od kterého se s konkrétními připomínkami odchylujeme citujeme, je-li to třeba bezprostředně za originálem. Viz.: Hobbes Thomas – Leviathan; (přel.) Berka Karel a kol.; OIKOYMENH 2009 Praha; str. 12

346 Ibid.; str. 183; překlad str. 87

347 Ibid.; str. 184; 88

348 Ibid.; str. 186

lidi k míru.³⁴⁹ V tomto stavu války tedy neexistuje žádná spravedlnost ani morálka.³⁵⁰ Veškerá normativita je přirozená. Hobbes ji v klíčové pasáži vymezuje na dvojici „přirozené právo“ a „přirozený zákon“. První z nich pak představuje svobodu:

„The right of nature, which Writers commonly call Jus Naturale, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature: that is to say, of his own Life; and consequently, of doing anything, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means thereunto.“³⁵¹

Toto právo je tedy svobodou (*liberty*) k užívání vlastní moci pro sebezáchovu (*preservation of own Life*) podle vlastního uvážení. Ve výsledku znamená právo na cokoli a svým způsobem představuje vyhrocenou formulaci našeho metafyzického požadavku autonomie: „Every man has a Right to everything; even to one anothers body.“³⁵² - „there is nothing to which every man had not Right by Nature“.³⁵³ Tato všeobsahující přirozené právo má však svůj korektiv v „přirozeném zákonu“:

„A Law of Nature, (Lex Naturalis,) is a Precept, or general Rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and omit, that, by which he thinketh it may be best preserved.“³⁵⁴

Sebezáchova je tedy dále neproblematizovaný princip všeho lidského jednání, nařízený rozumem každého jedince. V intencích tohoto zákona pak Hobbes vyvozuje „druhý přirozený zákon“:

„That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down his right to all things; and be contented with so muc liberty aginst other men, as he would allow other men aginst himselfe. (...) This is the law of the Gospell; Whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them. And that Law of all men, *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*“³⁵⁵

349 Ibid.; str. 188

350 Ibid.; str. 187

351 Ibid.; str. 189

352 Ibid.; str. 190; 92

353 Ibid.; str. 191

354 Ibid.; str. 189; 92

355 Ibid.; str. 190

V rámci původního přirozeného zákona sebezáchovy je tedy nutné vzdát se přirozeného práva vzájemně spolu s ostatními. To se děje specifickou formou, zejména dobrovolně a recipročně – tedy formou smlouvy - „contract“.³⁵⁶ Pokud ještě navíc tuto dohodu uzavřeme do budoucna – ve víře, že druhá strana ji bude dodržovat po určitou dobu – pak mluvíme o společenské smlouvě – „pact“, „covenant“.³⁵⁷ Hobbes se zde vcelku obšírně zabývá právě formálními předpoklady platnosti smluv obecně. Ale i to má pro naši práci význam. Smlouvy například musí být posuzovány nikoli podle doslovného znění, ale podle zřejmého záměru stran, stejně tak smlouva vyžaduje vzájemné uznání - *acceptation*.³⁵⁸ To můžeme konkrétně paralelizovat s Hartovým pojmem *recognition*, protože i zde se jedná o právo jako takové – tedy o smlouvu, kterou se právo *jako právo* ustavuje. Zároveň a daleko jednoznačněji však vidíme důležitost smluvního práva, diskutovanou Habermasem, pro prosazení autonomie. Prvotní požadavek autonomního subjektu není politická participace, dokonce ani negativní svoboda (volnost od překážek jednání). Jsou jí transparentně dané podmínky nabývání a převodu práv k věcem. Důležitost Hobbesa pak nespočívá v jejich promýšlení, o to se snažili právní teoretici již dlouho před ním. Jeho význam spočívá v sociálně teoretickém rámci, který vytvořil, a který otevírá možnost volného promýšlení těchto institutů.

Přirozené zákony

Jeho politický projekt tak důsledně stojí na právním státě, který je diktátem rozumu. *Spravedlnost* pro Hobbesa znamená řídit se tímto rozumem, přirozeným zákonem a tedy i společenskou smlouvou: „Justice therefore, that is to say, Keeping of Covenant, is a Rule of Reason, by which we are forbidden to do any thing destructive to our life; and consequently a Law of Nature.“³⁵⁹ To je v Hobbesově systému již „třetí přirozený zákon“. Vypočítává jich celkem třináct, týkajících se především dodržování společenské smlouvy. Například pýcha je prohřeškem proti důsledné rovnosti všech. Znamená povyšování se nad druhé, které Hobbes připisuje Aristotelově teorii i jemu osobně.³⁶⁰ Tedy Hobbesova obec nedělá rozdíl mezi ctnostnými a nectnostnými. Jeho Leviathan má být uspořádán pouze na základě rozumu, který je společný všem, a je tedy

356 Ibid.; str. 192

357 Ibid.; str. 193; 94; Zde se částečně odchylujeme od českého překladu a jeho úmluvu používáme synonymicky k pojmu „společenská smlouva. Pokud se totiž o Hobbesově teorii mluví jako o společensko smluvní pak se tímto institutem tradičně myslí to, co Hobbes pojmenovává jako *Covenant*.

358 Ibid.; str. 197; 97; Český překlad *mutuall acceptation* jako „vzájemné přijetí“ je podle nás méně přesný než, vzájemné uznání. To z toho důvodu, že zákony stricto sensu přijímá pouze suverén. Navíc tímto překladem sledujeme spojitost s pojmem Hartovým *recognition*, která bude dále objasněna.

359 Ibid.; str. 205

360 Ibid.; str. 211

v jejich zájmu následovat ho realizací společenské smlouvy.

Desátý přirozený zákon, kterým nakonec Hobbes shrnuje všechny ostatní, je specifická formulace Kantova kategorického imperativu. Je analogickým vyjádřením původní rovnosti v přirozeném právu přeneseným na půdu práva limitovaného společenskou smlouvou: „That at the entrance into conditions of peace, no man require to reserve to himselfe any Right, which he is not content should be reserved to every one of the rest.“³⁶¹ „Do not that to another, which thou wouldest not have done to thy self.“³⁶²

Subjekt jednání

Na jednotlivé přirozené zákony Hobbes navazuje svou koncepcí jednajícího subjektu, která je pro naše účely ještě důležitější. Osoba (*person*) je jednoduše tím, kdo jedná, a to buď sám za sebe, či za někoho jiného: „A Person, is he whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, wheter Truly or by Fiction. When they are considered as his owne, then is he called a *Naturall Person*: And when they are considered as representing the words and actions, then is he a Feigned or *Artificiall person*.“³⁶³ Hobbesova teorie zde již zcela přirozeně předpokládá fingovanost (*Feigned*) tedy fiktivnost entit, kterou Gauchet vykládá jako „božstva imanence“, která nastoupili na pozici světské autority na úkor náboženského Jiného.³⁶⁴ Tyto fiktivní entity, které vlastně znamenají právnické osoby vymezené proti osobám fyzickým,³⁶⁵ pak mají své jednatele (*actor*), kteří je zastupují a své původce (*author*) – tedy původce své vůle, kteří jsou jeho vlastním substrátem, a kteří tudíž nesou odpovědnost i za činnost jednatelů.³⁶⁶ Tímto vztahem zastoupení

361 Ibid.; str. 211

362 Ibid.; str. 214

363 Ibid.; str. 217; 112

364 Gauchet – Odkouzlení světa; str. 107

365 Karel Berka pojmy překládá poněkud doslovně: *natural person* – „přirozená osoba“, *artificiall person* – „umělá osoba“. Tento posun považujeme za zavádějící. Oba pojmy jsou vžitými termíny teorie práva, a to nikoli bez zásluhy Thomase Hobbesa. Navíc zcela odpovídají českým ekvivalentům fyzická a právnická osoba, které zde používáme.

Viz.: Hobbes – Leviathan; str. 217; 112

366 Ibid.; str. 218-219; 113; Zde se opět odchylujeme doslovného překladu *actor* – aktér, *author* – autor.

Přílehlavější se nám znovu jeví juristické pojmy jednatel a původce.

Zdá se nám dokonce, že tato nepřesost způsobila také zcela zásadní chybu v českém překladu. Hobbesovu komplikovanou definici státu Berka a kolektiv prakticky obrací: *Common-wealth „is One Person, of whose Acts a great multitude, mutuall Covenant one with another, have made themselves every one the Author,“* překladatelé převádí na: podstata státu „je jedna osoba, kterou vzájemnými úmluvami jednoho s druhým prohlásilo za autora svých činů velké množství lidí“. Zde tedy je stát autorem (původcem vůle) činů svých občanů. Správně však zcela opačně občané

(*representation*) – re-prezentace – je zaručena jednota fiktivní (právnícké) osoby. Právě v této sjednocující dynamice vztahu reprezentace spočívá *zdvojení politického subjektu*, jak jsme již v jednodušší podobě viděli u Aristotela. Všechny sociální teorie založené na myšlence společenské smlouvy mají své centrum právě v této dialektice celku a jeho částí. Tou máme na mysli sebetotožnost občana a jeho suveréna. Důležitost tohoto vztahu je nejen určena v momentu jeho konstituce (založením společnosti na smluvním souhlasu), ale také pokračující realizací principu sebezáchovy. Tedy sebezáchova nejenže diktuje podvolení se suverénu skrze společenskou smlouvu kvůli strachu ze smrti, ale i následné fungování suveréna a dodržování jeho vůle, tedy to, co Hobbes nazývá *spravedlnost*, je přímým postulátem imperativu sebezáchovy. Totiž pokud je politický subjekt sebetotožností občana se suverénem, pak přeci sám proti sobě nebude činit přikopí. Tím je ochrana jedince před zvlí vládce (teoreticky) zcela vyloučena.

Stát – *Common-wealth*

S objasněním těchto skutečností může Hobbes přejít od první části knihy (*Of Man*) k samotnému ideálnímu společenství – *Comon-wealth* – stát či *Civitas*. Jak jsme již viděli, jeho založení – fundamentální vzdání se přirozené lidské svobody se děje pouze v zájmu sebezáchovy.³⁶⁷ Hobbes nabízí následující definici:

„One person, of whose Acts a great multitude, by mutuall Convenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strenght and means of them all as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence.“³⁶⁸

Není třeba rozebírat všechny okolnosti tohoto ustavení. Ve vztahu k politickému subjektu je nutné zmínit dvojí. Jednotliví občané i nadále zůstávají původci (*authors*) vůle suveréna,³⁶⁹ koneckonců pouze oni jsou fyzickými osobami (*natural person*). Tudíž oni jsou zdrojem autority (*authority*), a proto právě zde je rovina, kterou probíhá ona sebetotožnost občana a státu – ono zdvojení politického subjektu. Za druhé se však pojem svobody zcela obrací. Zatímco původní přirozená svoboda vyplývající s „přirozeného práva“ opravňovala k čemukoli a jejím jediným korektivem byla sebezáchova formulovaná prvním přirozeným

vzájemnými úmluvami určili každého z nich za autory činů státu. Jak bylo již řečeno stát sám nemůže být autorem již z toho důvodu, že není fyzickou osobou (*natural person*).

367 Ibid.; str. 223; 117

368 Ibid.; str. 228; 120 K problému překladu viz pozn. na str. 101.

369 Ibid.; str. 232; 124

zákonem, nyní je svoboda pouze „osobní“, koextenzivní s tím „co suverén při uspořádání své činnosti dovolil, jako například ve svobodě kupovat a prodávat nebo uzavírat jiné smlouvy, volit si vlastní bydliště, svou vlastní výživu, své vlastní povolání, výchovu svých dětí, kterou pokládá za vhodnou apod.“³⁷⁰ Toto okleštěné reziduum původního svobodného horizontu jednání prakticky vyplývá ze suverénovy neomezené moci nad legislativou,³⁷¹ či z absolutističnosti jeho moci obecně.³⁷²

*Tento moment ilustruje, proč se smluvní teorie rozvinuly ve stejném údobí jako absolutní monarchie³⁷³ a, vztaženo k tomu co bylo řečeno výše, jakou roli hrála na obou stranách myšlenka sebezáchovy. Ideál autonomie však obě linie odlišuje, zatímco do konkrétních historických forem politického uspořádání pronikal její požadavek skrze sféru soukromého práva, které je polem Hobbesovi svobody po konstituci³⁷⁴ *Common-wealthu*. Sám Hobbes je originální právě svou vyhrocenou formulací metafyzické úrovně pojmu autonomie - totiž že lidé jsou si dáni sami sobě k dispozici. I přes jeho vyhraněnost, bychom těžko hledali příznačnější obraz tohoto požadavku než je Hobbesovo původní „stav války všech proti všem.“*

Tímto úzkým pojetím se Hobbes výslovně vymezuje proti celé tradici politického myšlení, která podle něj prosazovala svobodu státu a nikoli individua.³⁷⁵ Právě tento individualizující krok³⁷⁶ je podmínkou jeho „nesmírně vlivného pojmu státu“, který Henrich vsadil do čela celé filosofie moderní doby.³⁷⁷ V tomto směru musíme s Henrichem souhlasit také v jeho odlišení různých filosofii moderny. Pro jeho distanci od baconismu je instruktivní Adornova mocenská dialektika. V jejích pojmech – zatímco Bacon hlásal konec vlády přírody nad člověkem, kterou vystřídá panství člověka nad přírodou, Hobbes již chápal tento převrat jako nutně směřující k panství člověka nad člověkem. Tímto Hobbes tematizoval naši autonomii nejen na její metafyzické úrovni – v intencích původní naprosté dispozice člověka nejen se sebou samým, ale i se svým světem. Toto „přirozené právo“ přetavil v autonomii politické sféry jako takové. *Common-wealth* nepotřebuje žádnou transcendentní autoritu. Představuje do sebe uzavřený proces *uznání své legitimacy*. Proto jsme věnovali začátek našeho bádání právě těmto pojmům Hartovy analytické filosofie práva –

370 Ibid.; str. 264; 148

371 Ibid.; str. 234; 125

372 Ibid.; str. 260; 145

373 Samozřejmě má Hobbes pod absolutní mocí namysli něco jiného než realitu dobových monarchií, jejich požadavek co do vstřebání celku světské mocenské sféry je však ekvivalentní a oprěná o totéž „dobro“ poddáných. Viz. Ibid.; str. 378; 232

374 Spolu s Castoriadisem bychom měli přesněji říci instituci *commonwelathu* (ve smyslu institování).

375 Ibid.; str. 266; 149

376 Srov.: Dumont Louis – *Essais sur l'individualisme*; Éditions du Seuil 1983 Paříž; str. 103

377 Henrich Dieter – *Základní struktura filosofie moderní doby*; (přel.) Havelka Miloš, Karásek Jiří, Chvatík Ivan; OIKOYMENH 2009 Praha; str. 7

teoretickým hranicím ne-substantivního *přirozeného práva* a procesu *uznání práva* jeho subjekty jako fundamentální podmínky samotné existence platného práva jako platného práva.

Politický subjekt u Rousseaua a Hobbesa

Přejdeme tedy již k Rousseauovi, který spolu s Hobbesem tvoří možná nejdiskutovanější dvojici společenskosmluvních teoretiků,³⁷⁸ vzájemně extrapolovanou jak co do analýzy lidské přirozenosti (rovina faktická), tak co do ideálu společenského uspořádání (rovina normativní).³⁷⁹ Na první úrovni má Rousseau oproti Hobbesovi člověka za přirozeně dobrého, zkaženého až civilizací.³⁸⁰ Na druhé tam, kde Hobbes konstatuje povinnost a poslušnost, Rousseau nabízí svobodu v podobě přímé demokracie. Také on tedy staví svou politickou teorii na určité antropologii, ale zároveň ji chce brát jako samostatný – autonomní diskurz. Jeho spis *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, který měl být pouze částí širšího nerealizovaného projektu politické teorie, pak odpovídá momentu, který jsme sledovali u Hobbesa – založení (instituci) společnosti. Také pro Rousseau tato smlouva znamená v první řadě vzdání se původního práva na vše a zároveň získání občanských práv podílet se na svrchovanosti společnosti.³⁸¹ Ačkoli tedy základním článkem společenské smlouvy je „úplné zcizení každého člena společnosti“,³⁸² v rámci tohoto zcizení jedinec získává větší svobodu – stává se součástí suveréna: „Každý z nás dává svou osobu a všechnu svou moc pod nejvyšší řízení obecné vůle; a přijímáme zároveň každého člena jako nedělitelnou část celku.“³⁸³ Vidíme tedy, že tato změna je především změnou politického subjektu. Člověk se jako občan stává na jedné straně součástí suveréna a na druhé straně poddaným.³⁸⁴

378 Ještě přesněji jde o trojici Hobbes, Locke, Rousseau, kteří jsou označováni za klasiky společenské smlouvy. Viz. např.: Erckel Sebastian - Classical Social Contract Theory: The Classical Social Contract Theories of Hobbes, Locke and Rousseau compared; GRIN Verlag 2008 Norderstedt

379 Ukázkovou interpretaci nabízí např.: Santillán José F. Fernández, Bobbio Norberto – Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia; Fondo de Cultura Económica 1988 Madrid

380 Rousseau Jean-Jacques - Discours sur l'*origine* et les fondements de l'*inégalité* parmi les hommes; Flammarion 2008 Paříž

381 Rousseau Jean-Jacques – O společenské smlouvě; (přel.) Veselá Jarmila; Aleš Čeněk 2002 Dobrá voda; str. 43
Rousseau Jean-Jacques – Du contrat social; Flammarion 1966 Paříž; str. 58

Oproti Leviathanovi Společenskou smlouvu citujeme v překladu. Pouze v případě užitečnosti dodáváme čísla stran v originále.

382 Rousseau – O společenské smlouvě; str. 24

383 Ibid.; str. 25

384 Ibid.; str. 69



Rousseauovo zdvojení subjektu je tedy jednoznačnější a důslednější než Hobbesovo. U něj sice je občan sebe-totožný se státem (*common-wealth*), ale suverén (*sovereign*) je jinou politickou entitou, která vládne na základě jednou daného zmocnění.³⁸⁵ U Rousseaua je ztotožnění celku s jeho částmi úplné – a vede tudíž nikoli pouze k jednorázové společenské smlouvě, ale k neustálému sebe-potvrzování její legitimacy – nejlépe ve formě přímé demokracie. Rozdíl mezi těmito mysliteli tedy nespočívá v pojetí svobody či rovnosti, nýbrž ve struktuře politického subjektu. U Hobbesa je autokratickým, založeným na sebetotožnosti (zájmů) celku (*common-wealth*) a jeho částí (*authors*), ale na oddělení pozice vládce (*sovereign*) a ovládaného (*subject*). U Rousseaua pak nacházíme subjekt autonomní – založený na sebetotožnosti vládce (*souverain*) a ovládaného (*sujet*).³⁸⁶

Pokud tedy Henrich považuje Hobbesa za „prvního teoretika moderní společnosti,“ protože „vytvořil nesmírně vlivný pojem státu, který není ničím jiným než sjednocením vůle všech jeho občanů,“³⁸⁷ pak Rousseau představuje určité završení těchto snah. V jeho ideální společnosti se totiž vůle přenáší přímo od občanů-suverénů k občanům-poddaným. Toto pojetí však nejenže nejdůslednějším možným způsobem odpovídá tomu, co zejména Claude Lefort nazval prázdným místem moci³⁸⁸ v demokracii, ale také naráží na možnosti praktické realizace. Hobbesův systém opírající se o teorii právní subjektivity je totiž praktičtější, a proto také v právní teorii našel značný ohlas. Právě tato subjektivita, a nikoli konkrétní normativní vize ideálního státu, je tím co má Henrich na mysli onou vlivnou koncepcí státu. Vsunutím suveréna jako „nositele moci“ mezi občana-původce-vůle a občana-poddaného, Hobbes vlastně pouze sleduje svou teorii právního subjektu. Ten se dělí na fyzickou (*natural*) či právníckou – fiktivní (*feigned*) osobu. Fyzická osoba pak může disponovat svou vůlí – být původce vůle (*author*). Ta se spojuje skrze stát ve vůli společnou, která však je vykonávána suverénem, který je v pozici jednatele (*actor*) pověřeného (*authorised*) společenskou smlouvou k jednání ve prospěch svého společenského substrátu. Tedy i zde je autonomie subjektu zachována – on sám je původce vůle. Navíc jde o obecný princip, který je aplikabilní jak v právu veřejném, tak i soukromém.

385 „Nositel této osoby se nazývá SUVERÉN a jeo moci se říká suverénní; a každému kromě něho jeho PODDANÝ.“Hobbes – Leviathan; str 228; v českém překladu str. 121

386 Jinými slovy „moc netvoří právo“. Právo je pouze výrazem naší vlastní (autonomní) vůle. Rousseau – O společenské smlouvě; str. 17

387 Henrich – Základní struktura; str. 7

388 Srov. Rousseau – O společenské smlouvě; str. 51

Rousseau – svoboda

Rousseauova výhoda nicméně spočívá v načrtnuté důslednosti dialektiky subjektu. V jeho systému je třeba „aby společenský duch, který má býti dílem zřízení, řídil samo zřízení a aby lidé byli před zákony tím, čím se mají státi zákony.“³⁸⁹ Narážíme zde na kruhovitost, kterou jsme konstatovali již u Aristotelova morálního subjektu: Ctnostné jsou ty skutky, jejichž činitelem je ctnostný člověk – ten je tím, kdo v první řadě jedná ctnostně. Zde zákon, který má kultivovat ideál občana, předpokládá, že společnosti si tento ideál uvědomí, a právě proto zákon přijme. Na úrovni diference veřejného a soukromého to znamená: „Soukromníci vidí dobro, které zavrhnou; veřejnost chce dobro, které nevidí. (...) Je třeba zavázati soukromníky k tomu, aby uvedli ve shodu své vůle se svým rozumem; je třeba naučiti veřejnost, aby poznala, co chce.“³⁹⁰ Zde vidíme, že společenská smlouva má vlastní historicitu – je třeba ji tematizovat v rámci konkrétních historických podmínek možnosti. Na druhé straně však smluvní teorie společnosti nemůžeme brát jako reálně historický model. Sám Hobbes i Rousseau jsou ostatně skeptičtí i k otázce, zda jimi extrapolovaný přirozený stav (válka všech proti všem / harmonie lidí nezkažených civilizací) někdy skutečně existoval. Jsou si však jistí, že jejich společenská teorie je uskutečnitelná. Jejich teze je proto třeba brát jako určité myšlenkové modely, které nám teoreticky prezentují meze lidské svobody.

V tomto směru zvládnou to, co spolu s Gauchetem máme za metafyzickou úroveň svobody (autonomie) – totiž skutečnost, že lidé jsou sami sobě k dispozici, pokud jde o formy jejich společenského uspořádání. Po rozpadu náboženského monopolu na založení tohoto společenského řádu tyto myslitelé hledají novou legitimitu nový princip důvodu-počátku (*arché*) společnosti. Ve snaze o odvržení původního založení transcendentní autoritou (Jiného) a odhalení imanentních principů společenství, které znamená projasnění společenské sféry jako autonomní oblasti, však konstruují novou transcendenci – *suverénní moc*. Je to samozřejmě transcendence jiného druhu, ale pro Gaucheta, a koneckonců i pro Webera hledajícího řešení ve „znovu-zakouzlení“ světa, jsou tyto pokusy a zejména pak jejich praktické výsledky důkazem o nevyhnutelnosti transcendentního myšlení pro sociální teorii, ačkoli pro oba v jiném smyslu.

389 Ibid.; str. 52

390 Ibid.; str. 49

Bibliografie:

Dumont Louis – Essais sur l'individualisme; Éditions du Seuil 1983 Paříž; str. 103

Henrich Dieter – Základní struktura filosofie moderní doby; (přel.) Havelka Miloš, Karásek Jiří, Chvatík Ivan; OIKOYMENH 2009 Praha; str. 7

Hobbes Thomas – Leviathan; Penguin 1985 Londýn

Hobbes Thomas – Leviathan; (přel.) Berka Karel a kol.; OIKOYMENH 2009 Praha

Gauchet Marcel – Odkouzlení světa; (přel.) Doležalová Pavla; CDK 2004 Praha

Erckel Sebastian - Classical Social Contract Theory: The Classical Social Contract Theories of Hobbes, Locke and Rousseau compared; GRIN Verlag 2008 Norderstedt

Rousseau Jean-Jacques - Discours sur l'*origine* et les fondements de l'*inégalité* parmi les hommes; Flammarion 2008 Paříž

Rousseau Jean-Jacques – O společenské smlouvě; (přel.) Veselá Jarmila; Aleš Čeněk 2002 Dobrá voda

Rousseau Jean-Jacques – Du contrat social; Flammarion 1966 Paříž

Santillán José F. Fernández, **Bobbio** Norberto – Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia; Fondo de Cultura Económica 1988 Madrid

8. Kritika autonomního rozumu

- osvícenský ethos autonomie mezi Kantem a Foucaultem

Kantova a Aristotelova praktická filosofie – problém blaženosti

Zmíněnou transcendentální úroveň vrcholným způsobem netematizoval nikdo jiný než Immanuel Kant. Ba co víc, pro něj je touto fundamentální úrovní *transcendentální svoboda*, která podmiňuje nejen mravní svět lidí, ve kterém se realizuje právě v *autonomii subjektu*, ale také náš spekulativní rozum.³⁹¹ Důraz na tuto zakládající roli lidské svobody získal Kant již četbou Rousseaua,³⁹² podobně jako roli přirozenosti a rozumu v etice a společenském uspořádání. Začneme však ještě překvapivější paralelou s Aristotelem. Vůči němu je Kant tradičně vymezen jako zastávce formální morálky proti obsahové – na blaženost a dobro zaměřené – etice Aristotelově. Tento rozdíl však pramení již z metody. V první řadě Kant kritizuje prakticky všechny své předchůdce za to, že svou morálku určili jejím předmětem (např. blažeností), zatímco on svou mravní teorii zakládá na myšlence apriorního zákona, který teprve sám určuje svůj předmět.³⁹³ To je Kantův kopernikánský obrat v etice – nehledat objektivní, ale subjektivní, přesto transcendentální, zdroje morálky. Stejně jako v Kritice čistého rozumu i zde tedy transcendentální znamená „každé poznání, které se nezabývá předměty, nýbrž způsobem, našeho poznání předmětů, pokud má být možné a priori“ a představuje zároveň metodu dialektickou – tedy toto poznáníměřuje k totožnosti subjektu (zákonu) a objektu (vůle)

391 Kant Immanuel – Kritika praktického rozumu; (přel.) Loužil Jaromír; Svoboda 1996 Praha; zejm. Str. 5, 206-209

Vztahem prvních dvou Kritik se zde nemůžeme zabývat, ačkoli budeme řešit jim společné problémy. Můžeme však odkázat k příznačnému článku Dietera Henricha (Henrich Dieter – Etika autonomie; (přel.) J. Karasek; in: (eds.) Chotaš J., Karasek Jindřich – *Kantův kategorický imperativ*, Praha, OIKOYMENH 2005; str. 43–70), ve kterém se autor snaží o rozlišení svobody v obou Kritikách a v podřazení svobody (autonomie) čistého rozumu vůči rozumu praktickému. Proti němu však podle nás přesvědčivě vystoupil Milan Sobotka, zejména ve smyslu jednoty Kantova pojmu svobody: Sobotka Milan – Kategorický imperativ stále platný; IN: Belás Lubomír - SOCIÁLNO-POLITICKÁ, ETICKÁ, KULTÚRNOCIVILIZAČNÁ A HUMANISTICKÁ RELEVANTNOSŤ KANTOVEJ FILOZOFICKEJ INICIATÍVY; ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS; Filozofický zborník 26 (AFPh UP 146/228) 2006 Prešov; str. 30-43

Kantovy spisy citujeme podle českých překladů. Samozřejmě kromě Metafyziky mravů, která ještě přeložena není.

392 Viz. např.: Znoj Milan – Základy metafyziky mravů a Kantova etika; IN: Kant Immanuel – Základy metafyziky mravů; (přel.) Menzel Ladislav; Svoboda 1990 Praha; str. 16-18

393 Kant Immanuel – Kritika praktického rozumu; (přel.) Loužil Jaromír; Svoboda 1996 Praha; str. 109

v *autonomním subjektu*. Avšak tento subjektivní, transcendentální a dialektický princip znamená soulad s rozumem, jaký jsme konstatovali nehledě na rozdílnost pojetí nejen u Rousseaua, ale právě i u Aristotela. Totiž praktické zákony jsou „platné pro vůli každé rozumné bytosti.“³⁹⁴ Z této pozice pak můžeme tvrdit, že Aristotelova eudaimonistická morálka není zaměřena na předmět, ale právě na transcendentální a subjektu vlastní zákon, který je navíc stejně jako u Kanta odvozen od myšlenky sebezáchovy.³⁹⁵ Musíme proto konstatovat, že Kantova kritika je v tomto směru, přinejmenším konkrétně vůči Aristotelovi nedůsledná.³⁹⁶ Pro Kanta totiž blaženost (*eudaimonia*) znamená pouze náš vztah ke stavu *příjemnosti* či *nepříjemnosti*, zatímco jediné primárně etické pojmy – *dobro* a *zlo* – jsou vždy přímým předmětem naší vůle.³⁹⁷ To však stále není neslučitelné s Aristotelovou etikou. Také pro něj je jejím předmětem v nejužším slova smyslu jednání (*práxis*), tedy vůle, která je dobrá, či špatná na základě celé řady faktorů, a nikoli tedy výhradně svým zacílením na blaženost. Zdá se proto, že Kant příliš přímočaře asociuje blaženost s pocitem libosti.³⁹⁸ Takto motivovaný život však Aristotelés sám jednoznačně odmítá jako „požívačný“ - jako život otroků a dobytčat.³⁹⁹ Naším cílem v těchto fragmentárních analýzách není nějaké věcné rozřešení sporu mezi oběma druhy morálních teorií. Na tomto místě chceme obecně poukázat na podobnou strukturu obou pojetí. Konkrétně jde o to, že ani Aristotelés se svou ryze prakticky orientovanou etikou nemusí rezignovat na spekulativní (formální, dialektický a transcendentní) pojem autonomie, tak jak ji vrcholně artikuluje Kant.

Místo Boha v etice

Na problému sebelásky a pojmu Boha v etickém ohledu, které jsme již u Aristotela tematizovali, můžeme

394 Ibid.; str. 29

395 Nutnost sebezáchovy u Kanta viz.: Kant Immanuel – Základy metafyziky mravů; (přel.) Menzel Ladislav; Svoboda 1990 Praha; str. 61

396 Kant – Kritika praktického; str. 35

397 Ibid.; str. 33

398 „Z uvedeného se zdá, že problematika pocitování libosti je v určitých ohledech lépe zpracovaná u Aristotela. Jedná se zejména o tu skutečnost, že Aristotelés dobře rozpoznal, že city je možno ovlivňovat určitým způsobem výchovy. S tím samozřejmě souvisí pak možnost morálního hodnocení, kdy pro Aristotela je možno říci, že někdo pocituje dobře, zatímco jiný špatně. Pokud naopak Kant možnost změny citění ve svých etických spisech vůbec neakceptuje a neanalyzuje, je pro něj sférou čiré nahodilosti, pak je zřejmé, že to, co není možno volně ovlivnit, nelze ani mravně hodnotit.“ Vacura Miroslav – Základní koncepty Aristotelovy a Kantovy etiky; IN: E-LOGOS ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/ 2002; ISSN 1211-0442

Kant těmto problémům věnuje svou krátkou druhou knihu Kritiky praktického rozumu (Kant - Kritika praktického; str. 257-280). Avšak jeho obtíže s tematizací motivace jednání při vzdělávání jsou zřejmé.

399 EN 1095b17-21

paralelu rozvést ještě dále. Kant samozřejmě odmítá jakoukoli „náklonnost“, jediným určujícím motivem mravního jednání je závaznost zákona: „Nemáme však nějaké slovo, které by neoznačovalo požitek jako slovo blaženost, ale přece jen potěšení z vlastní existence, nějakou obdobu k blaženosti, která musí nutně doprovázet vědomí ctnosti? Ano, máme! Tímto slovem je „spokojenost se sebou“, které ve svém pravém významu naznačuje vždy jen záporné zalíbení ve vlastní existenci, při kterém jsme si vědomi, že nic nepotřebujeme.“⁴⁰⁰ Tím se, ale dostáváme na pole antinomie praktického rozumu, která paradoxně pramení z nutného spojení ctnosti a blaženosti: „V nejvyšším pro nás praktickém dobru (to jest dobru, které má být uskutečněno naší vůlí) jsou ctnost a blaženost myšleny jako nutně spojené, takže čistý praktický rozum nemůže předpokládat jedno, aniž by k němu patřilo také to druhé.“⁴⁰¹ Není zde prostor k sledování Kantova řešení antinomie, která spočívá v následné snaze porozumět této jednotě jako implikaci: „Buď tedy musí být žádost blaženosti hybnou příčinou maxim ctnosti, nebo musí být maxima ctnosti působící příčinou blaženosti.“⁴⁰² Definitivním řešením je pro Kanta vyloučení prvního tvrzení a podmíněčné přijetí druhého: „Tedy svrchované dobro (jako první podmínka nejvyššího dobra) tvoří mravnost, blaženost naproti tomu tvoří sice jeho druhý prvek, avšak tak, že je jen morálně podmíněným, přesto však nutným následkem mravnosti.“⁴⁰³ Morálka není naukou o tom, jak se učiníme blaženými, nýbrž o tom, jak se máme stát blaženosti hodnými. Tato blaženost pak znamená také libost z připodobňování se Bohu,⁴⁰⁴ který je ideálem mravního subjektu – je totožný se zákonem. „Naprostá shoda vůle s morálním zákonem však je svatost, dokonalost, již není schopna žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném okamžiku své existence.“⁴⁰⁵ Tato shoda je tedy dosažitelná pouze za předpokladu nesmrtelnosti duše, která je touto úvahou vyvozena jako postulát čistého praktického rozumu. Náboženství i s jeho ideou Boha a nesmrtelnosti je pro Kanta nutným výsledkem etiky, a nikoli naopak – teonomie je odvozená z autonomie.⁴⁰⁶ Člověk totiž potřebuje

400 Kant – Kritika praktického; str. 201-202

401 Ibid.; str. 194

402 Ibid.; str. 195

403 Ibid.; str. 204

Mimo rigorózní systém Kritiky Kant dále slevuje ze své argumentace proti eudaimonismu: „Princip svobody pro konstituci politického společenství vyjadřují následující formulací: Nikdo mě nemůže nutit, abych byl šťasten jeho způsobem (jakým si představuje blaho ostatních lidí), nýbrž každý smí svojí blaženost hledat takovým způsobem, který jemu samotnému připadá dobrý, pokud jen nepoškozuje svobodu druhého usilovat o podobný účel“. Kant Immanuel – O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi; (přel.) Novotný Karel, Stehlíková Petra; OIKOYMENH 1999 Praha; str. 69

404 Morální zákon přikazuje, abych učinil nejvyšší možné dobro na světě posledním předmětem veškerého svého chování. Nemohu však doufat, že toho docílím jinak než sladěním své vůle s vůlí svatého a dobrotivého původce světa;“ Kant – Kritika praktického; str. 222

405 Ibid.; str. 209

406 K této problematice můžeme jen odkázat k nesmírně zajímavou a našemu projektu vlastně paralelní snahu Alfonse Auera o vybudování křesťanské etiky na principu autonomie: Auer Alfons – Autonomie Moral und christlicher Glaube; Patmos 1989 Düsseldorf

přijímat zákon jako svatý v jeho funkci zprostředkovávat nejvyšší mravní účel:

„Tímto způsobem vede morální zákon přes pojem nejvyššího dobra jakožto objekt a konečný účel čistého praktického rozumu k náboženství, to jest k poznání všech povinností jakožto božích příkazů, nikoli jako sankcí, to jest libovolných, pro sebe náhodných nařízení nějaké cizí vůle, nýbrž jako podstatných zákonů každé svobodné vůle samé pro sebe, které ale musejí být přesto považovány za příkazy nejvyšší bytosti, protože jen od morálně dokonalé (svaté a dobrotivé), zároveň však všemohoucí vůle můžeme očekávat nejvyšší dobro, které nám morální zákon ukládá za povinnost učinit předmětem našeho snažení a v jehož dosažení můžeme tedy doufat díky shodě s touto vůlí.“⁴⁰⁷

Postup zde prakticky kopíruje Aristotelovu úvahu. Totiž i v Etice Níkomachově jsme konstatovali za dokonalou bytost Boha, jemuž již není zákona třeba, protože sám jej zosobňuje a tím také představuje cíl lidských etických snah.⁴⁰⁸ Kant po svém kontroverzním odmítnutí ontologických důkazů boží existence v kritice čistého rozumu tedy nabízí argumenty etické. Někteří doboví čtenáři proto jistě četli Kantovu druhou Kritiku jako apologii ideje Boha, avšak „vedoucí duchové dalšího vývoje – Fichte, Schelling a o něco později Hegel“ viděli v Kantově filosofii zejména zrušení rozdílu mezi teoretickou a morální filosofií, což je v otázce Boha vedlo k panteismu.⁴⁰⁹ V určitém smyslu můžeme, bohužel bez prostoru k další argumentaci, tvrdit, že toto sjednocení znamená primát praktické, tedy morální filosofie.⁴¹⁰ Jinak řečeno ve chvíli, kdy je myšlení postaveno do Kantovy „kritické“ figury, tedy kdy v rámci přehodnocení veškeré ontologie jí je předřazena epistemologie se svým apriorním subjektem; v tento moment je východiskem myšlení vůbec subjekt. To je figura přítomná v novověké filosofii již od Descarta. Kant ji však svou tematizací autonomie tohoto subjektu dále dopracovává. Totiž svobodu subjektu nelze nahlížet spekulativním rozumem, a přeci podmiňuje samu existenci morálního zákona.⁴¹¹ Veškeré mohutnosti tohoto subjektu, včetně schopnosti pochybovat jsou proto podmíněné touto svobodou. Autonomie se v jistém smyslu dostává na vrchol celku filosofického

407 Kant – Kritika praktického.; str. 221

408 Kantovu kritiku „řeků“ si nelze vysvětlit jinak než konkrétním zaměřením proti epikurejcům a stoikům současně s nezájmem o Etiku Níkomachovu: „Z této deduce je už zřejmé, proč řecké školy nemohly nikdy dospět k vřešení problému praktické možnosti nejvyššího dobra: protože za jediný a pro sebe dostačující důvod považovaly vždy jen pravidlo, jak vůle člověka uplatňuje svou svobodu, aniž by k tomu podle jejich domnění potřebovala existenci boží.“ Ibid.; str. 216

409 Čechák Vladimír, Sobotka Milan, Sus Jaroslav – Co víte o Novověké filosofii; Horizont 1984 Praha; str. 221
Blíže k tomuto momentu viz.: Sobotka, Milan – Hegelův výrok "Bůh je mrtev"; IN: Filosofický časopis. 2003, roč. 51, č. 2, s. 181-190

410 Viz. např.: Kant – Kritika praktického; str. 205

411 Ibid.; str. 6-7

myšlení jako takového.

Důležitý je však také její vztah k náboženství. U Aristotela i Kanta jsme si nemohli nevšimnout nutného vztahu etiky a náboženství. Podobný problém bychom mohli analyzovat i na příkladu Hobbese, který mu věnoval celou třetí část svého Leviathana. Na první pohled bychom toto spojení mohli použít proti Gauchetově odkouzlení, jehož zjednodušující čtení může vést k přesvědčení, že mu jde pouze o to ukázat paralelní procesy ústupu náboženství a nástupu autonomní sebe-organizované společnosti. Zcela proti této intuici lze na tematizaci náboženství v rámci praktických filosofí orientovaných na autonomii ukázat skutečnost, která je obsažena v Gauchetově projektu. Je jí nezbytnost myšlení *transcendence* v sociálních teoriích. To znamená, že stejně jako u Aristotela není filosof plně *autarkní* ve své rozjímavé činnosti, a proto potřebuje modelovou figuru Boha, jehož atributem je právě takováto absolutní soběstačnost; stejně jako Kant se nespokojuje s (náboženství) prostou tematizací svého imperativu, a ve společensko-historickém rámci postuluje jeho nutné pojetí jako Božího příkazu; tak i Gauchet ve vrcholných pasážích své monografie místo toho, aby konstatoval vítězství imanence autonomie, ohlašuje nový transcendentní soumrak, tentokrát pod příkrovem božstev světských.⁴¹²

Tento konec veřejné role církví znamená také konec ideálu připodobnění se Bohu: „To, že Bůh je mrtev, neznamena, že se člověk stal Bohem, když si přivlastnil bezvýhradné a uvědomělé panství sám nad sebou, které mu Bůh propůjčil. Znamená to naopak, že člověk byl přímo donucen vzdát se svého snu o vlastní božskosti. Ve chvíli, kdy bohové zmizí, se fakticky ukáže, že lidé jimi nejsou.“⁴¹³ V obecné morálce pak zůstává trůn ideálního subjektu prázdný. Nadčlověk je pouze tragickým symptomem této absence. Autonomní subjekt její ironií.

Právo a stát

Ještě než se pokusíme lépe proargumentovat závislost subjektu na své autonomii, která bude příležitostí resumovat veškeré výsledky naší konceptuální práce, vstupme také do kontextu Kantovy politické, resp. právní filosofie. Pro Kanta představuje právo „souhrn podmínek, za kterých libovůle jednoho může být

412 Gauchet – Odkouzlení světa; např. str. 234

413 Ibid.; str. 237

spojena s libovůlí druhého podle všeobecného zákona svobody.“ Narážíme zde tedy na reformulaci korelační teze Herberta Harta. A jako takovou ji nemůžeme brát za banální vyjádření negativní svobody. Pokud totiž vycházíme z již řečeného o Kantově morálním systému, pak vcelku logicky dojdeme k právu jako ke společenskému korektivu subjektivistické etiky. To znamená, že ona sama v užším smyslu, založená v pojmu člověka jako autonomním subjektu poznání (i mravní), si vystačí s formulacemi individuálních normativních výroků. U Aristotela jsme naopak viděli, že pokud máme člověka primárně za společenského, pak musíme jeho morálku brát od začátku jako sociální fenomén. Nehledě na to jsme se snažili, ukázat konvergenci obou systémů. Již Kantův kategorický imperativ totiž čistě individualistické hledisko nabourává: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.“⁴¹⁴ Morální systém předpokládá a nutně přechází do právního. Podobný přesun jsme mohli vidět i na problému náboženství, které pro Kanta představuje společensky aplikabilnější re-formulaci morálky, která sama však je závislá pouze na rozumu, a nikoli na Božím zákonu.

V tomto rámci pak stát neznamená nic jiného než: „spojené množství lidí pod právními zákony.“ Zjevnou sebetotožnost politického subjektu, zde zajišťuje zásada „zákonné svobody“ - všichni jsou zavázáni jen těmi zákony, se kterými dali souhlas – a „občanské rovnosti“ - občan může být zastoupen jen tím, koho sám může stejným způsobem svým jednáním zavazovat. V obrysech zde vidíme systém reformulující tradiční problémy svobody a rovnosti, jak jsme je našli zejména v tradici společenské smlouvy. Logice této vzájemnosti, která však každopádně byla vrcholně vyjádřena v kategorickém imperativu, odpovídá i Kantovo pojetí trestu, který má zásadně retribuční charakter. To znamená, že smyslem trestu je napravit protiprávní stav. Ani v této sféře tedy autonomie, ačkoli je vlastně autonomií k protiprávnímu činu, nesmí být oklešťována, například zpřísněním trestu nad rámec retribuční, například z preventivních důvodů.

K věčnému míru

Větší pragmatičnost Kant vykazuje v rámci své teorie mezinárodního práva vyložené ve známém spisku K věčnému míru. Také v této sféře musí platit zákon v jeho obecnosti, a nikoli zvůle jednotlivých států realizovaná konkrétními smlouvami, která znamená vlastně stav války. Kant následně vypočítává jednotlivé články tohoto mezinárodního práva, které mají za cíl právě předejít válkám a které nakonec ústí v určitou

414 Kant – Kritika praktického.; str. 50

federaci⁴¹⁵ a tedy i ideu světo-občanství. Ta je však, stejně jako celý systém odvozena již z Kantovy koncepce státu. Její jedinou správnou formou je „*Republikánské zřízení* – jediné zřízení, které vyplývá z ideje původní smlouvy, na které musí být založeno veškeré právní zákonodárství lidu – je zřízení ustavené za prvé podle principů *svobody* členů společnosti (jakožto lidí), za druhé podle zásad *závislosti* všech na jediném společném zákonodárství (jakožto poddaných) a za třetí podle zákona jejich *rovnosti* (jakožto státních občanů).“⁴¹⁶ Tento princip je analogicky rozvinut také na mezinárodní úrovni – jednotlivé názory jsou ve vzájemném vztahu podobně jako jedinci státu.⁴¹⁷ Tato idea světoobčanství však musí být „omezena na podmínky všeobecné pohostinnosti“⁴¹⁸, protože toto spojení národů nesmí mít charakter vlastního státu, ale pouze federace. Tedy autonomie musí dostát co nejefektivnějšího právního naplnění.

Zajímavá je také „záruka“ realizace tohoto mezinárodního společenství, které Kant věnuje první dodatek: „Tuto záruku (garanci neposkytuje nikdo menší než sama velká umělkyně příroda (natura daedala rerum), z jejíhož mechanického běhu viditelně prozařuje účelnost, která dává skrze rozpor lidí i proti jejich vůli vyvstat svornosti samé.“⁴¹⁹ Tedy nehledě na konkrétní záměry jednotlivců, přírodě jako rozumnosti nelze trvale odolávat a nenechat ji uskutečnit se ve společenském zřízení. Kantova teleologie není však takto jednoduchá. Druhým pilířem, na kterém je postavena je pojem veřejnosti. Pouze skrze ní může idea práva dojít své realizace, „protože bez veřejné formy by nebylo žádné spravedlnosti (která může být myšlena jen jako cosi *veřejně známého*), a tím ani práva, jež je dáno jen skrze ni.“ Odtud pak Kantova „*transcendentální formule* veřejného práva“:

„Veškerá jednání, jež se dotýkají práva jiných lidí a jejich maxima se neslučuje se zveřejněním, jsou bezprávním.“⁴²⁰

Publicita zde tedy není pouhým faktem zveřejnění, ale samotnou „formou“ zákona. Veřejná legislativa je vystavena svému účelu – tvorbě společnosti skrze její *publikum* (veřejnost), které je polem, kde se koncentruje vůle společnosti a tedy i její souhlas či nesouhlas s jednotlivými zákony. Výše citovanou

415 Kant Immanuel – K věčnému míru; (přel.) Novotný Karel, Stehlíková Petra; OIKOYMENH 1999 Praha; str. 20

416 Ibid.; str 16

417 Ibid.; str 20

418 Ibid.; str 24

419 Ibid.; str 27

420 Ibid.; str 46

negativní formulaci pak stačí převrátit v „pozitivní princip veřejného práva, jehož formule by byla následující:

„Všechny maximy, které *vyžadují* zveřejnění (aby neminuly svůj účel), souhlasí zároveň s právem i s politikou dohromady.“

Mohou-li totiž maximy dosáhnout svého účelu jen zveřejněním, pak musí být přiměřené obecnému účelu publika (tj. Blaženosti) a soulad s ním, čili učinit lidi spokojenými s jejich stavem, je vlastní úlohou politiky. Má-li být tento účel dosažitelný pouze zveřejněním, tj. Rozptýlením nedůvěry vůči jejím maximám, pak musí být tyto maximy v souladu s právem publika. Jenom v něm, v právu veřejnosti, je možné sjednocení účelů všech. - Další provedení a výklad tohoto druhu musím nechat na jinou příležitost. Že však je transcendentální formulí, je patrné z odstranění všech empirických podmínek (nauky o blaženosti) jakožto matérie zákona a z toho, že byl brán ohled na pouhou formu obecné zákonitosti.“⁴²¹

„Co je osvícenství?“

Tedy také na úrovni mezinárodního práva vidíme Kantovu teorii jako *transcendentální* – protože *formální*. Ještě než tyto pojmy definitivně uvedeme v jejich nutný vztah k našemu pojmu autonomie, všimněme si opačného pólu Kantovi politické teorie, kterou je specifická *dějinnost*.⁴²² Jednotlivé teze samozřejmě směřují k transcendentálním a tedy transhistorickým formulacím, avšak i ty se musí realizovat v dějinném procesu. Kant sám stručně ale pregnančně tyto historické podmínky popsal ve své slavné „odpovědi na otázku: Co je to osvícenství?“. Pokud Kant znamená vyvrcholení tradice pojmu autonomie, pak vrcholem její tematizace u něj není ani tak Metafyzika mravů, jako spíše právě tento text:

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

421 Ibid.; str 50-51

422 Nikoli nadarmo tvrdí Jan Patočka, že to, co Kanta pohnulo k objevu autonomie vůle, byla filosofie dějin. Patočka Jan – Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu; IN: Kant Immanuel – Kritika praktického rozumu; (přel.) Loužil Jaromír; Svoboda 1996 Praha; str. 292

osvícenství.“⁴²³

Avšak toto užívání rozumu je specifické – veřejné. Nejde tedy o rozum sám. Ten je vlastní nám všem. O co se jedná a v čem spočívá ono vyjití z nesvéprávnosti je odvaha k jeho otevřenému – veřejnému – použití. Viděli jsme již, že publikum, a nikoli introspekce, je polem, kde člověk osvědčuje svojí sebetotožnost s rozumem. Rozdíl mezi soukromým a veřejným užitím rozumu však nespočívá v šíři publika, ale právě v aktualizaci naší autonomie. Veřejně užívám svůj rozum nikoli tím, že mé jednání je někým zaznamenáno, ale (zdánlivě paradoxně) tím, že tento rozum je můj vlastní.⁴²⁴

Na této úrovni, otevřené dějinností, leží pravý střed našich úvah o *autonomii*. Člověk je nadán rozumem. Ať již je jeho výměr jakýkoli, je to tento rozum, který člověka činí tím, čím je. Vždy máme proto možnost aktualizovat toto naše lidství a být sebe-totožní se svou přirozeností. Tato možnost pak není ničím jiným než tím, co jsme opakovaně symptomatizovali jako metafyzickou úroveň autonomie – Gauchetovu „nepochopitelnou svobody působící ve vývoji, díky níž lidé mají nevědomky k dispozici sebe sami.“⁴²⁵

V tomto zdánlivě marginálním textu však nenacházíme pouze optimismus z konstatování Kantovy současnosti jako „věku osvícenství“⁴²⁶, ale nacházíme zde také přesný opak – kořeny sebe-destrukce osvícenství. Ta spočívá právě v rozdílu mezi instrumentální (soukromou) a kritickou (hodnotově-vztaženou; veřejnou) *racionalitou*. V tomto rozlišení spočívá sebezakletí osvícenského projektu, které konstatovali Adorno s Horkheimerem. Osvícenství bylo emancipací nejen veřejného, ale i soukromého rozumu, který je doménou techniky a konzumní kultury. Stejně jako Kant odsuzuje slepou poslušnost autoritám, tak Adorno denuncuje nekritické přijímání produktů těchto dvou fenoménů, které ovládli 20. století. Osvícenství, které mělo být sebou zapříčiněným vítězstvím člověka nad autoritou *Jiného*, dochází ke svému sebe-zničení stvořením nového *Jiného*.

Totéž jako pro fenomén osvícenství platí i pro náš pojem autonomie. Jako závislá na aktualizaci těchto dvou racionalit, je také autonomie ve své možnosti svobodou této autonomie se vzdát. Nicméně pro Kanta, a v

423 Kant Immanuel – Co je osvícenství; (přel.) Loužil Jaromír; IN: Filosofický časopis; Ročník XLI, 1993; číslo 3; str 381

424 Ibid.; str. 384

425 Gauchet – Odkouzlení světa; str. 18

426 „Neboli věk Bedřicha II.“ Kant – Odpověď na otázku; str. 385

jistém smyslu i pro Gaucheta jsou i přesto dějiny „cestou člověka k sobě samému.“⁴²⁷

Zamlčený Foucault – Antropologický spánek

Tento krok – mezi formulací veřejného ideálu rozumu a následnou realizací jeho soukromého antipodu – lze popsat nejen v termínech Adorna či Gaucheta. Tento „zlom“ je přinejmenším paralelní s Foucaultovým rozpadem klasické *epistémé*. Až nyní tedy můžeme tematizovat tuto linii, která nemohla zůstat nezářivá. Historiografický projekt Michela Foucaulta z rané fáze jeho tvorby je však na obecné úrovni našemu projektu zcela protiběžný. Zatímco jemu jde o „dekonstrukci“ subjektu archeologií podmínek možnosti jeho výpovědi a dokonce i jeho vlastní konstituce.⁴²⁸ Nám jde vlastně o tuto konstituci samu, o pochopení jejího dějinného i transhistorického centra v pojmu autonomie.

Sami jsme tedy podleli tomu, co Foucault nazývá „Antropologický spánek“:

„Antropologie možná představuje základní rozvrh, který od Kanta až k nám ovládal a vedl filosofické myšlení. Toto rozvržení je podstatné, neboť je součástí naší historie. Ale nyní se před našima očima rozpadá, protože začínáme v něm rozeznávat a kritickým způsobem vyhlašovat zapomenutí otevřenosti, která se úporně brání novému myšlení. Proti všem, kteří chtějí stále ještě mluvit o člověku, o jeho vládě nebo o jeho osvobození, proti všem těm, kteří se stále ještě ptají, co člověk ve své podstatě je, proti všem těm, kteří z něj chtějí vyjít, aby dospěli k pravdě, proti všem těm, kteří naopak svádějí všechno poznání na pravdy o člověku jako takovém, odmítají formalizaci bez antropologizace, kteří odmítají mytologizaci, aniž by demystifikovali, kteří nechtějí myslet, aniž by ihned nemysleli, že myslí člověk, proti všem těmto neobratným a pokrouceným formám reflexe můžeme postavit pouze filosofický smích – to znamená z určité části smích tichý.“⁴²⁹

Pokud tedy i my, vyzbrojeni Kantovým osvícenstvím, Gauchetovým odkouzlením, Weberovým znovu-zakouzlením či Heideggerovou dějinností a Kosíkovou praxí, se nepokoušíme o nic jiného než o myšlení, jež

427 Znoj Milan – Základy metafyziky mravů a Kantova etika; IN: Kant Immanuel – Základy metafyziky mravů; (přel.) Menzel Ladislav; Svoboda 1990 Praha; str. 41

428 Viz. zejm.: Foucault Michel – Slova a věci; (přel.) Rubáš Jan; Computer Press 2007 Brno

429 Ibid.; str. 262

je nutně myšlením člověka, o formulaci možností lidského osvobození, jež je naší podstatou, pak si tedy zasloužíme Foucaultův smích. Náleží však k naší perspektivě dialektické autonomie, že se budeme spolu s Foucaultem smát také.

Otázka po přítomnosti – otázka po nás samých

Zpět však ke Kantovu osvícenství, na které sám Foucault reaguje. Jeho pozdní text *Qu'est-ce que les Lumières?*,⁴³⁰ poprvé uveřejnění v *Le Magazine Littéraire* roku 1984 však již patří k Foucaultově „třetí ose“⁴³¹, v jejímž rámci se snaží o tematizaci subjektu samého a nakonec tedy koncepčně přehodnocuje, některé své rané postoje zejména ve směru poststrukturalismu. V těchto intencích si Foucault na Kantovi všímá v první řadě způsobu tázání, kterému se osvícenství vystavuje. Foucault tak identifikuje zcela nový typ otázky po přítomnosti, respektive nový způsob sebe-situování se v dějinách. Není jím přináležitost k určité epoše jako u Platóna, ani teleologické očekávání známé od Augustina a dokonce to není ani konstatování úsvitu nového světa jak jej vidí třeba Vico.⁴³² Osvícenství Kant „prezentuje spíše dvojznačným způsobem: charakterizuje ji jako fenomén, jako probíhající proces, ale také jako jistý úkol a závazek.“⁴³³ Druhá strana mince je ještě důležitější, když Foucault situuje Kantův text nikoli na vrchol osvícenství, ale na počátek nové epochy – moderny:

„Ohlížeje se zpět ke Kantovu textu, kladu si otázku, zda nemůžeme chápat modernu spíše jako postoj než jako historickou periodu. A „postojem“ míním způsob vztahování se k přítomnosti; dobrovolnou volbu, uskutečněnou určitými lidmi; způsob myšlení a cítění; dále také jistý způsob

430 Foucault Michel – Co je to osvícenství?; (přel.) Polášek Stanislav; IN: Filosofický časopis; Ročník XLI, 1993; číslo 3; str 363-379

Český text je však přeložen z anglické „verze“. Značně odlišný od té francouzské od té francouzské.

Viz: Foucault Michel – *Qu'est-ce que les Lumières?*; IN: Foucault Michel – *Dits et Écrits II*, 1976-1988; Gallimard 2001 Paříž; str. 1500-1507

Jako takový je navíc výstupem přednášky, kterou Foucault přednesl na *Collège de France* 5. ledna 1983.

Foucault Michel – Le gouvernement de soi et des autres; Gallimard 2008 Paříž; str. 3-24

431 „Existují ale tři osy, jejichž specifická a vzájemná souvislost musí být analyzována: osa vědění, osa moci a osa etiky.“ Foucault Michel – Co je to osvícenství?; (přel.) Polášek Stanislav; IN: Filosofický časopis; Ročník XLI, 1993; číslo 3; str 377

Srov. např.: (ed.) Štorchová Lucie – *Conditio humana. konstanta či historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii.*; FHS 2007 Praha

432 Foucault Michel – Co je to osvícenství?; (přel.) Polášek Stanislav; IN: Filosofický časopis; Ročník XLI, 1993; číslo 3; str 364

433 Ibid.; str. 365

chování a jednání, vykazující vztah příslušnosti k něčemu a zároveň se prezentující jako úkol. Bezpochyby jde o něco podobného tomu, co Řekové nazývali *ethos*. A v souvislosti s tím si myslím, že by bylo mnohem užitečnější pokusit se, místo odlišování „moderní éry“ od „premoderní“ , či „postmoderní“, sledovat, jak od počátku svého formování postoj moderny nacházel sám sebe v zápase s postoji protimoderny.“⁴³⁴

Nemá cenu zde parafrázovat Foucaultův okřídlený jazyk. Jeho intuicí však opět můžeme rozšířit obzor pojmu autonomie, kterou má sám Foucault za „princip, který je v srdci historického sebeuvědomění osvícenství“.⁴³⁵ Ta není pouze fenoménem osvícenství a tedy nezapadá po jeho politickém ztroskotání jako naivní ideál. Autonomie nezávislá na historických epochách tvoří určitý postoj. Není pouhým politickým požadavkem, ani termínem dějin idejí, je příznakem a výrazem určitého způsobu vztahování se k sebe sama. Stejně tak není hotovým pojmem, konstatujícím naší přirozenou svobodu. Jako náš postoj na nás klade požadavek, který je mottem této práce: *γνώθι σεαυτόν / Nosce teipsum. / Sapere aude*. "Taková moderna nenabízí: ‚osvobození člověka v samotné jeho existenci‘, nýbrž nutí člověka, aby se vyrovnal s úkolem vytvořit sebe sama.“⁴³⁶ Touto tvorbou má Foucault na mysli paradoxně právě to, čemu se ve Slovech a věcech směje jako antropologickému spánku - „pozitivní tázání: co je nám dáno jako univerzální, nezbytné, závazné, kde se vyskytuje cokoliv jedinečného“. Nicméně takové tázání je i pro nás primárně historickým projektem spočívajícím v „Historickém zkoumání událostí, které nás vedly k ustavení a k pochopení nás samých jako subjektů našeho jednání, myšlení a naší řeči.“⁴³⁷ Takový projekt, jehož instancí se ostatně předkládaná práce snaží být, je označen za „historickou ontologii nás samých“. Ta „je genealogická ve svém záměru a archeologická svou metodou. Je archeologická – a nikoli transcendentální – v tom smyslu, že neusiluje o nalezení univerzálních struktur všeho vědění nebo všeho možného morálního jednání, ale snaží se pracovat s příklady diskursu, které artikuluji to, co si myslíme, jak jednáme a co říkáme, jako s historickými událostmi. A genealogická v tom smyslu, že nebude vyvozovat z formy toho, jak existujeme, to, co nemůžeme konat a vědět; nýbrž v nahodilosti, díky které jsme takoví, jací jsme, objeví možnost, že nadále nebudeme jednat, myslet a existovat tak, jak jednáme, myslíme a existujeme doposud. Není úsilím umožnit metafyziku, která se nakonec stane vědou; je snahou dát nový impuls, tak silný a tak široký, jak jen to bude možné, nedefinovatelnému dílu svobody.“⁴³⁸ To k čemu zde docházíme je opět naše metafyzická úroveň autonomie,

434 Ibid.; str. 369

435 Ibid.; str. 375

436 Ibid.; str. 371

437 Ibid.; str. 374

438 Ibid.; str. 374-375

to, co Gauchet rozvrhl jako „nepochopitelnou svobodou, působící ve vývoji“. Zároveň je nám opět o něco jasnější, jakým způsobem lze tuto meta-fyzickou a tedy v jistém slova smyslu meta-historickou úroveň uchránit pro historické bádání. Nechceme budovat žádnou substantivní ontologii (autonomie), ale promýšlet historické možnosti její tematizace. Avšak nejen to, na pozadí těchto dějin a v konečném důsledku také v základech naší pozice – přítomnosti, promýšlet tuto nedefinovatelnou svobodu, která je nejzazším rámcem veškerého dění. Takový postup si samozřejmě nemůže dělat jakékoli naděje na „úplné či konečné vědění toho, co může konstituovat naše historické meze.“ Naše zkoumání je pouze exkurzem, stejně omezeným jako determinovaným „proto začínáme vždy znovu a znovu.“⁴³⁹

Bibliografie:

Auer Alfons – *Autonome Moral und christlicher Glaube*; Patmos 1989 Düsseldorf

Čechák Vladimír, Sobotka Milan, Sus Jaroslav – *Co víte o Novověké filosofii*; Horizont 1984 Praha

Foucault Michel – *Co je to osvícenství?*; (přel.) Polášek Stanislav; IN: *Filosofický časopis*; Ročník XLI, 1993; číslo 3; str 363-379

Foucault Michel – *Le gouvernement de soi et des autres*; Gallimard 2008 Paříž; str. 3-24

Foucault Michel – *Qu'est-ce que les Lumières?*; IN: *Foucault Michel – Dits et Écrits II, 1976-1988*; Gallimard 2001 Paříž; str. 1500-1507

Foucault Michel – *Slova a věci*; (přel.) Rubáš Jan; Computer Press 2007 Brno

Henrich Dieter – *Etika autonomie*; (přel.) J. Karasek; in: (eds.) Chotaš J., Karasek Jindřich – *Kantův kategorický imperativ*, Praha, OIKOYMENH 2005; str. 43–70

Kant Immanuel – *K věčnému míru*; (přel.) Novotný Karel, Stehlíková Petra; OIKOYMENH 1999 Praha

Kant Immanuel – *Kritika praktického rozumu*; (přel.) Loužil Jaromír; Svoboda 1996 Praha

Kant Immanuel – *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*; (přel.) Novotný Karel, Stehlíková Petra; OIKOYMENH 1999 Praha

439 Ibid.; str. 375-376

- Kant** Immanuel – Co je osvícenství; (přel.) Loužil Jaromír; IN: Filosofický časopis; Ročník XLI, 1993; číslo 3; str 381-387
- Kant** Immanuel – Základy metafyziky mravů; (přel.) Menzel Ladislav; Svoboda 1990 Praha; str. 16-18
- Patočka** Jan – Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu; IN: Kant Immanuel – Kritika praktického rozumu; (přel.) Loužil Jaromír; Svoboda 1996 Praha; str. 281-308
- Sobotka** Milan – Hegelův výrok "Bůh je mrtev"; IN: Filosofický časopis. 2003, roč. 51, č. 2, s. 181-190
- Sobotka** Milan – Kategorický imperativ stále platný; IN: Belás Ľubomír - SOCIÁLNO-POLITICKÁ, ETICKÁ, KULTÚRNOCIVILIZAČNÁ A HUMANISTICKÁ RELEVANTNOSŤ KANTOVEJ FILOZOFICKEJ INICIATÍVY; ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS; Filozofický zborník 26 (AFPh UP 146/228) 2006 Prešov; str. 30-43
- Vacura** Miroslav – Základní koncepty Aristotelovy a Kantovy etiky; IN: E-LOGOS, ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/ 2002; ISSN 1211-0442; http://nb.vse.cz/kfil/elogos/student/vacura.htm#_ftnref89 ; 31.6.
- Znoj** Milan – Základy metafyziky mravů a Kantova etika; IN: Kant Immanuel – Základy metafyziky mravů; (přel.) Menzel Ladislav; Svoboda 1990 Praha; str. 7-49

Třetí část

Autonomie a idea práva

9. Shrnutí dosavadního průběhu

Celek praktické filosofie jako sféra autonomie

Jednotlivé momenty pojmu autonomie můžeme ilustrovat především na našem exkurzu ke Kantovi, jehož praktická filosofie nám ukázala takřka všechny formy, jimiž myšlenka autonomie v naší práci prochází. Jako principy Kantovy etiky jsme zatím identifikovali (1) *transcendentálnost*, jedná se totiž o metafyziku mravů; (2) *formálnost*, rozum nám předepisuje totiž samotnou – autonomní – *formu* zákonodárství a nikoli obsahové maximy; (3) *dialektiku*,⁴⁴⁰ cílem etiky je sjednotit subjekt (zákon) s objektem (vůlí) v autonomním subjektu, tak aby konkrétní člověk odpovídal a poznal se v obecném lidském rozumu; a konečně také (4) specifická *dějinnost*, která nejen artikuluje problém autonomie v jeho historickém kontextu, ale samu historii podmiňuje předpokladem potenciálně autonomního subjektu. Bez takového předpokladu nemůžeme chápat minulost jako dějiny. To všechno jsou výměry, na které jsme již při našich jednotlivých exkurzech narazili. Nyní jsme je naším exkurzem k Foucaultovi rozšířili poslední z nich o autonomii chápanou jako jádro (5) určitého *filosofického éthosu*,⁴⁴¹ který spočívá v kritickém promýšlení našich vlastních (historických) mezí a je tedy neustálou otázkou po přítomnosti.

Hart – autonomie jako předpoklad práva

Využijme tuto koncentraci forem autonomie, která je pravým důvodem Kantova primátu v artikulaci pojmu autonomie, k sumarizaci našich vlastních exkurzů ještě před tím, než se pokusíme o jejich přiblížení diskurzu filosofie práva. Začali jsme právě v horizontu analytické filosofie práva. Na co možná nejčistším kontextu, jsme se pokusili rozvrhnout teoretické možnosti autonomie. Nejenom že jsme ji pojmově rozvrstvi na (a) normativní základ – autonomie jako prostá shoda zákonodárce a toho, kdo se normou řídí; (b) sociální kontext, vtahující skrze pojem uznání (*recognition*) do pojmu autonomie problematiku praktické formy zprostředkování tohoto sebe-vztahu subjektu normy; a konečně také (c) úroveň, kterou jsme označili za hermeneutickou a která nám ukázala, že autonomní není pouze norma sama (sub a), či její sociálně určený subjekt (sub b), ale již samotné naše porozumění normám i právu obecně.

440 Srov. např.: Kant - Kritika praktického; str. 184

441 Můžeme dále připomenout pojem zvyku (*éthos*), již zmíněný u Aristotela jako původ morální ctnosti (*ethiké areté*).

V této úvodní části jsme proto přípravně tematizovali *transcendentálnost* a *formálnost* autonomie ve vzájemném vztahu. Požadavek autonomie pro něj totiž představuje „přirozené právo“ a zároveň neobsahuje žádné obsahové maximy. Dokonce je podmínkou jakýchkoli dalších maxim. Tato jeho formálnost pak je vnitřním důvodem této transcendentálnosti. Tentýž motiv jsme dále identifikovali zejména u Gaucheta, Kanta a Foucaulta.

Tento vztah podmínění je však ještě závažnější, protože stojí v centru našeho (západního) konceptu právního státu a práva jako takového: Aby mělo smysl mluvit o morálních právech – tedy o právech, které vyžadují určitou povinnost (tato práva nerušit), pak již musíme předpokládat určitou formu subjektu těchto práv. Je to subjekt autonomní – tedy takový, který je schopen kritického nahlédnutí podstaty jednotlivých závazků.

Heidegger, Kosík – autonomie jako předpoklad dějinnosti

Hned v druhé kapitole jsme chtěli ukázat fundamentální krok, který je nutné učinit od (Hartovy) ahistorické tematizace. Autonomie totiž přináší ke své dějinnosti zcela jiným způsobem než ostatní objekty dějin idejí. Není jednoduše myšlenkou mezi jinými. Je od své dějinnosti neodmyslitelná, protože její vlastní formou je právě dějinný, respektive dějnotvorný požadavek. Na analýze Heideggerovy a Kosíkovy dějinnosti jsme se proto snažili ukázat, že tematizovat autonomii Hartovým ahistorickým způsobem je stejně nedostatečné jako brát ji za pouhý historický (empirický) fenomén. Autonomie leží v jádře naší historicity, kterou jsme se snažili tematizovat jako rozvrh horizontu našich možností. V tomto rámci pak autonomie neznámá nic jiného než kritickou orientaci při tomto sebe-rozvrhování.

Bohužel jsme neměli příležitost resumovat také Heideggerovo dílo po Bytí a času. V něm obsažený koncept dějinnosti jsme však rozvinuli spolu s Dialektikou konkrétního Karla Kosíka. Totiž pro Heideggera je subjekt svobodný (autonomní) primárně v horizontu časovosti a toto své autentické bytí prožívá jako *starost* rozvrhovanou směrem k fundamentálnímu horizontu smrti (resp. budoucnosti). Teprve odvozeně může své autentické bytí rozvrhovat jako *osud* (ve společnosti jako *úděl*) v rámci své dějinnosti. Subjekt je tímto, nehledě na fenomén druhého (bližního), izolovaný obzorem své konečnosti. Proti tomu Kosík nabízí ohnisko lidské subjektivity právě dějinnosti, v jejímž rámci člověk formuje svou *praxi*. Autentický modus – tedy probuzení praxe jí vlastním možnostem – pro něj představuje *destrukci pseudokonkrétnosti*. Po tematizaci Kantovy distinkce mezi soukromou a veřejnou racionalitou můžeme tento moment chápat také jako pohyb od instrumentální k veřejné – hodnotově orientované – autonomní – racionalitě.

Zde vidíme, že autonomie nemůže znamenat soběstačný ve smyslu *autarkie* – do-sebe-uzavřenosti. Naopak autonomie vyžaduje hodnotové – obsahové – zaměření, protože není ničím jiným než kritickou, každému jedinci jakožto jedinci vlastní, schopností reflexe a volby těchto hodnot. Formálnost autonomie je tedy dialektická – spočívá ve formě, skrze kterou se vztahujeme k obsahovým maximám svého jednání.

Castoriadis, Kosík – autonomie jako předpoklad teleologie

Tím se odhaluje další – normativní úroveň našeho pojmu. Dialektický přesah formálnosti autonomie je totiž hlubší. Pokud jsme v rámci dějinnosti vypracovali její strukturu, kterou aktualizujeme naším rozuměním historickým fenoménům (včetně nás samých), pak tato úvaha implikuje také ideální formu jednání za vědomí této struktury. Kosík tento normativ popisuje jako *revoluční praxi*, Castoriadis přímo jako *revoluci autonomie*. Tedy právě takové jednání aktualizující kriticky zhodnocené dějinné možnosti subjektu. Zároveň s přiznáním této normativní roviny jsme její projekcí na dějiny získali pojem teleologie. Tento přechod ilustruje „dvojnáčnost“, kterou má nejen autonomie, ale také osvícenství, jak jej charakterizoval Kant. Klade se jako určitá *historická epocha* a zároveň jako určitý *závazek*, či *úkol*.

Tato dvojnáčnost je paralelní s dvojitostí Castoriadisova pojmu *Le social-historique*, kde společnost tvoří vertikální a historie horizontální osu téhož. Region autonomie, respektive subjektu vůbec, je vždy narýsován těmito dvěma rovinami, na nichž probíhá konstituce tohoto subjektu jeho sebe-identifikací. Tento základ společenské konstituce není pouze funkční (ekonomicko-sociální v materialistickém smyslu), jeho jádro je „neviditelné“ (*imaginaire*). Formuje se okolo otázek po smyslu základních společenských kategorií (historie, časovost, identita, kultura). Stejně jako společnost není determinována svým právním řádem, ale fundamentálními otázkami, které sama sobě klade, tak i autonomie nemůže být pouhou auto-nomií legislativy. Ve svém hlubším rozměru totiž představuje významotvornou činností formující tato symbolická centra. Tím nijak neomezujeme roli práva jako takového. Vlastně naopak jsme jej těmito úvahami vyzdvihli na úroveň nejkompexnější artikulace oněch neviditelných základů společenství.

Gauchet – autonomie jako předpoklad dějin

Až poté, co jsme se výše načrtnutým způsobem konceptuálně vybavili, přistoupili jsme ke Gauchetově projektu Odkouzlení dějin, který představuje určitou páteř našeho bádání. Jeho koncepce, která není prostá

vnitřních napětí a problémů, prezentuje skrze „letecký pohled“ na dějiny v jejich celku velkolepý průhled jejich dynamikou spočívající v ústupu *jinakosti*, ve smyslu vlády pasivně přijatého řádu, a paralelní emancipaci sebe-ustavující se společnosti.

Gauchet identifikuje tři zlomy v tomto smyslu. Jednak *vznik státu*, který vůbec otevřel možnost politické organizace společnosti, čímž naboural do té doby nezpochybnitelný monopol náboženské moci a zároveň odstartoval historický vývoj. Napříště již bude vždy nutné opřít legitimitu moci nejen o Boží vůli. Druhým přechodem je *axiální éra* náboženství. Vznikají velká náboženství zakladatelskými akty jejich proroků, a jejich role se tak proměňuje ve smyslu individualizace víry a postupné odluky od mocenských institucí. Tento proces vrcholí *specifickým vývojem křesťanství*, které tak tvoří třetí údobí v procesu realizace imanentně sebe-konstituované společnosti. Jeho vyhocení Boží transcendence, dala impulz k emancipaci člověka jako občana. Ve chvíli, kdy Bůh opouští tento svět díky své transcendentní a autarkní dokonalosti, člověk se ve světě zde ocitá sám se sebou, a tomu přizpůsobuje své mocenské instituce. Legitimita společenského řádu postupně zcela ztrácí svůj původní náboženský zdroj a musí se rekonstituovat podél kulturně formulovaných ideálů. Právo, ať již v perspektivě *de lege lata*, či jako myšlenka (moderního) práva, je pak zcela zásadním dědicem tohoto společensko-tvorného břemene. Právě v právu se proto realizuje moderní subjektivita.

Avšak ve chvíli, kdy tato dynamika nabývá své vrcholné – klasické formy skrze filosofii osvícenství, její praktická realizace selhává. Nový boj o legitimní uspořádání vyhrává nové transcendentní jiné, které Gauchet dále rozpracovává až ve svých navazujících monografiích zejména jako ideologii. Tedy v procesu, kdy se právo osvobozuje od náboženské autority, podobně jako další sféry moderní společnosti, je postupně podřizováno sféře politiky. Východiskem této situace, které naším bádáním sledujeme, je radikální návrat k některým formálním a interdisciplinárním předpokladům moderního konceptu práva.

Henrich, Habermas – autonomie jako předpoklad sociální teorie

Tento zlom, v obou jeho fázích, představuje odkouzlení v užším slova smyslu. O popis a vysvětlení tohoto historického fenoménu se snažilo nepřeberné množství badatelů. Z nich jsme v intencích našeho zkoumání zvolili pro širší tematizaci zejména Dietera Henricha a Jürgena Habermase. První z nich je znám svou *Základní strukturou filosofie moderní doby*, kterou buduje na pojmu *sebezáchovy* jako hybném pojmu novověkých intelektuálních dějin. Vliv této původem stoické myšlenky obnovil v první řadě Hobbes svojí teorií státu, který je racionálním systémem založeným na sjednocení vůle všech občanů. Ti jsou motivováni právě principem sebezáchovy vzdát se původní svobody ke všemu zakládající stav války všech proti všem a

touto společenskou smlouvou založit stát. Koncepce je tedy pro Henricha revoluční právě v tom ohledu, že nepotřebuje žádnou náboženskou autoritu a dokonce ani morálku. Opírá se o vlastní – sebezáchovný zájem všech jednotlivců.

Tímto systémem není nic jiného než právo. A to nejen z hlediska funkčního (za účelem sebezáchovy je nutné konstruovat právní vztahy), ale především samotnou strukturou. Jednotlivec je definován svou schopností naplňovat (autonomně) svou vůli (*author*), respektive takto poskytovat autoritu (*authority*). To jej definuje jako fyzickou osobu (*natural beings*), na rozdíl od osob právnických (*feigned beings*), které závisí na jedné straně na autoritě, která generuje jejich umělou vůli, a na druhé straně na svých zástupcích (*actors*), kteří tuto vůli vykonávají. Zdá se, že Hobbesův systém, a podle našich závěrů spolu s ním i hybný princip celé moderny, je vystavěn na principech určité veřejnoprávní korporace⁴⁴², která je realizací ideálu autonomie. Opět vidíme, že autonomie nemůže být chápána doslovně jako bánální schopnost dávat sám sobě pravidla jednání. Musí počítat s komplexním médiem, jehož prostřednictvím by realizovala svou vůli ve společnosti, tedy s médiem práva.

Habermasovy analýzy nás zase přivedly k pojmu veřejnosti, jehož strukturální přeměnu konstatuje právě mezi 18. a 19. stoletím, a která tedy odpovídá Gauchtově neřešenému přechodu mezi první a druhou fází vrcholu odkouzlení světa. V tomto rámci jsme se snažili o postihnutí role zprostředkovatele společenské sebeidentifikace a tedy i autonomizace veřejného sektoru, stejně jako hledání kořenů tohoto procesu v soukromé sféře, jejíž právní výdobytky předchází a v jistém smyslu i podmiňují další vývoj autonomie i v právu veřejném. První požadavky moderní společnosti nebyly svoboda, rovnost, či jakákoli představa demokracie. První co v procesu svého zrodu artikulovala, a postupně i prosadila, byly jednoznačné a vymahatelné podmínky směny, ochrana vlastnictví a nezávislost systému ovládajícího tyto vztahy. Až po té, co tyto podmínky dostatečně rozšířili okruh veřejnosti, tedy občanů vědomých si svých možností a schopných podílet se na kulturní a intelektuální směně, včetně kritiky těchto svých možností, až po té bylo možné artikulovat i politické (veřejnoprávní) požadavky.

Konečně tedy naší tezí v tomto ohledu je, že to není pojem svobody, (lidských) práv z hlediska obsahového, a dokonce ani triumf osvícenského racionalismu, či potřeby osvícenského absolutismu, ale že to je právě pojem autonomie, který je klíčem k moderní emancipaci práva jako takového.

⁴⁴²S hlediska správního práva jsou obecně naplněny tyto definiční znaky: členský princip, právní subjektivita, svěření rozhodovací (samosprávné) pravomoci. Naopak pochopitelně není splněna podmínka zřízení vrchnostenským aktem. Viz.: Sládeček Vladimír – Správní právo; Aspi 2009 Praha; str. 238

Autonomie v jednotlivých kontextech

Dovolme si ještě jednou sumarizovat vzhledem k struktuře vlastního pojmu. V první části jsme si tedy vytyčili jednak uvedení autonomie do jednotlivých diskurzivních kontextů a jednak jsme se ji, ve snaze uchovat její jednotu spolu s komplexitou, snažili *strukturovat*.

(1) V prostoru filosofie práva jsme tematizovali její normativní jádro, sociálně-mocenský rozměr i hermeneutické předpoklady. Hlavním konceptuálním ziskem byl mimo samotnou autonomii také pojem *uznání*, který představuje její procesuální a praktický charakter – normy, stejně jako právo samotné, potřebují dojít uznání, aby byly normami a právem.

(2) V kontextu *filosofie dějin* jsme autonomii uchopili jako podmínku dějinnosti vůbec. Tím máme na mysli, že jakýkoli pojem dějin vždy musí počítat s tím, že minulost se odehrává v horizontech možného jednání, jehož aktéři jsou vždy v určité míře autonomní.

(3) Pole sociálních teorií nám poskytlo vhléd do problému ustavení společnosti. Jejím ideálem je právě forma sebeorganizace, založená na socio-historické sebeidentifikaci a konsenzu. Jde tedy právě o autonomii, která zde má významotvorný charakter při formování fundamentálních kategorií sdílené paměti.

(4) Historické manifestace autonomního subjektu jsme uchopili v přípravném takřka lineárním procesu odkouzlení světa. Skrze tuto specifickou teleologii jsme zahlédli jádro a metafyzický zdroj pojmu autonomie – nepochopitelnou svobodu být k dispozici sám sobě a tedy formovat to, čím skutečně jsem.

(5) V rámci dějin idejí jsme dali autonomii impuls skrze dynamiku sebezáchovy. Zároveň jsme rozlišili roviny soukromé a veřejné sféry, ve kterých plní rozdílné funkce.

Druhá část - shrnutí

Aristotelés – autonomie jako předpoklad praktické filosofie

Ve druhé části jsme se pokusili o vlastní genealogii pojmu. V rámci Aristotelovy praktické filosofie jsme

rozvrhli hlavní osy evropského politického myšlení, které autonomii dále formovali. Jsou jimi například založení politické teorie v etice a skrze ni také v určité antropologii. Prostřednictvím tohoto subjektivního ohniska praktické filosofie je tato sféra *fronésis* doménou autonomie. Pokud totiž má jakákoli morálka obsahovat pojem odpovědnosti, pak tento závazek musí vždy „odpovídat“ určitému „zavázání se“ subjektu, který se tímto momentem stává autonomním. Aristotelova etika stejně jako politika je ve své šíři určena zejména snahou tuto etickou odpovědnost v občanech kultivovat. Zajímavé je přitom jeho pojetí Boha jako absolutního subjektu etiky. Zcela nadčasově odpovídá tomu, co jako transcendentního (ve vztahu k věřícímu) individualizovaného Boha konstatuje Gauchet pro vrcholné křesťanství. Pro něj je právě tato figura dokonalého subjektu finální podmínkou emancipace člověka jako subjektu. Podle našeho bádání pak není anachronismem použít tuto logiku nejen pro protestantskou, ale také pro Aristotelovu etiku. Také jemu dovoluje tento zcela autarkní Bůh skrze svou roli nedostižného ideálu emancipovat dynamikou tohoto snažení morální subjekt.

Na stejném základu stojí i Aristotelova Politika, jejímž účelem je vytvářet ideální podmínky pro eticky nejlepší život – tedy život zaměřený k blaženosti. Proto by se každý občan měl co možná nejvíce, avšak v zásadě podle svých (morálních) schopností, podílet na vládě. Ideální uspořádání, i když se liší obec od obce, tak v jádru spočívá ve střídání vládnoucích a ovládaných, tak aby se touto vzájemností utužila také občanská sounáležitost. Také v tomto směru podal Aristotelés všechny potřebné prekurzory pojmu autonomie. Touto analýzou jsme chtěli alespoň zkomplikovat, i když prakticky rozvinout, jednoduchou linearitu Gauchetova schematu odkouzlení, stejně jako Henrichův pojem sebezáchovy, značící hybný momentu moderní filosofie se stoickými kořeny.

Hobbes, Rousseau – autonomie jako předpoklad ustavení státu

Teoretici společenské smlouvy povýšili již Aristotelem načrtnutý dialektický vztah vládce a poddaného na princip spavedlivého společenství. Hobbesovým cílem sice ještě nebylo realizovat svobodu (autonomii) jako účel sám pro sebe, tato artiklulace čekala právě na Rousseaua. Avšak již v Leviathanovi nacházíme systém postavený na jediném principu sebezáchovy, která, společná všem lidem, nezávisle na kultuře či morálce, je samostatným garantem legitimacy svazku i ochoty jednotlivců se mu podřídít. Tímto krokem Hobbes nicméně definitivně učinil politickou sféru autonomní záležitostí lidí a dal také nový impulz teorii soukromého práva, která se stala předvojem realizace autonomie v její juristické podobě.

Rousseau dovádí vztah sebetotožnosti politického subjektu společenské smlouvy ještě o krok dále. Zatímco

u Hobbesa byl aktem vzdání se původního přirozeného práva, ať již dobrovolně nebo násilím, tento vztah pro jednu stranu a dále naplňován už jen poslušností, Rousseau tento autoritářský princip převrací v určitou přímou demokracii, ve které občané stvrzují každou normu a nikoli jen původní akt založení společnosti. Společenská smlouva se tak stává procesuálním prostředkem naplnění autonomie. Ve vztahu k předešlé tematizované literatuře jsme tímto alespoň ilustrovali komplexitu požadavku autonomie u Rousseaua oproti sebezáchovné dynamice Hobbesova Leviathana.

Kant – autonomie jako předpoklad osvícenství

Jediným myslitelem našich intelektuálních dějin, který se věnoval autonomii jako vlastnímu komplexnímu problému je právě Immanuel Kant. Také v rámci naší práce mu proto patří stěžejní místo. Stejně jako u Aristotela jsme sledovali jeho založení celé praktické filosofie v určité koncepci etického subjektu, a zároveň jsme zde také našli dynamiku transcendentního subjektu v podobě Boha stejně jako ambivalentní pojetí blaženosti. Jeho prostřednictvím jsme nastínili, jak autonomie vůle se svým korektivem ve formě kategorického imperativu prochází z úrovně etiky k teorii státu a práva, až na úroveň mezinárodního práva a také dějinnosti. Právě tento moment Kantovy filosofie bývá opomíjen, ačkoli pro nás představuje svérázné ohnisko našeho projektu.

S pomocí Foucaultova komentáře jsme jej použili k formulaci určitého *éthosu*, který autonomii doprovází a aktualizuje. Tento „postoj“ představuje určitý vztah k vlastní přítomnosti. Je tázáním po nás samých, které je východiskem i závěrem naší práce – *Nosce teipsum*. Právě v rámci tohoto tázání po zdrojích základních hodnot (práv) naší přítomné společnosti včetně její sebeidentifikace vzešla moderní idea práva jako samostatný – autonomní ideál podřazující fungování společnosti koherentnímu systému norem. Tedy morálka a vůbec celý normativní aparát již není jednoduše reprodukováno tradicí (náboženstvím), ale je svěřeno společnosti samotné ve formě práva. Přesněji ve formě *práva mít práva*. Dostali jsme se tedy opět zpět k Hartovu přirozenému právu.⁴⁴³

Tato autonomie – oprávnění přijímat pro sebe normy a disponovat jimi – přitom není ani individuální ani kolektivní. Jednotlivec totiž nikdy není v ideálně izolované situaci, ve které by byl sám sobě zákonodárcem. Stejně jako společnost nikdy nedisponuje legitimitou, vůlí ani autoritou, která by nebyla odvozena od jednotlivců. *Autonomie individua a autonomie společnosti jako celku jsou svázány analogií, která živí právní*

⁴⁴³Opět připomeňme, že máme na mysli jeho méně známou koncepci z článku *Are there any natural rights?* a nikoli *minimal content natural right* z jeho klasické monografie *The Concept of Law*.

pořádek legitimitou. Zdá se nám však, že si právní nauka tento svůj zakládající *éthospříliš* nepřipouští. Zejména v následujícím závěru, ale také v intencích celého našeho bádání, bylo poskytnutí impulzů ke znovupromýšlení tohoto postoje, který máme za *srdce právnické metody*.

10. Závěr

Diskurz právní vědy

Současný právní diskurz, tím spíše ten český, se soustředí na zcela opačnou konceptuální práci, než jakou jsme zde podnikli. Většinou jde o čím dál tím hlubší promýšlení koherence racionality jednotlivých právních institutů. Autonomie nemá takto koncentrovaný potenciál, a proto v explicitní formě se s ní setkáváme velmi omezeně, například v tematizacích volní či smluvní autonomie subjektů soukromého práva, nebo v rámci reflexe samosprávy, konkrétně její autonomní normotvorby,⁴⁴⁴ ve veřejném právu. Tyto úvahy však za základní definiční znak autonomie považují její negativní aspekt, tedy její požadavek nezávislosti na vnějšku (jejího subjektu). Smluvní autonomie, zaručuje určité pole, ve kterém mohou (autonomní) subjekty upravovat své vztahy nezávisle na právu. Samospráva je svou formou podobnou sférou, ve které její subjekt vykonává část své správy nezávisle (na státu, resp. státní správě). Naším cílem bylo prokázat smysluplnost opačné dynamiky pojmu autonomie, tedy formulovat její pozitivní obsah. Takový postup nám sice nepomůže při cílování dosavadního, spíše technického, aparátu právní nauky, ale poskytne nám určitý model, který lze s právem konfrontovat na obecnějších úrovních.

Proto jsme podnikli bádání napříč celou intelektuální tradicí a navzdory diskurzivním rozhraní, bádání, které se záměrně vymyká standardu právní nauky. Jen tímto způsobem lze totiž provést zprostředkování, o které jde v tomto diplomním projektu především. Nechceme pouze argumentovat, či formulovat teze, podobně jsme nechtěli ani včlenit právo mezi ostatní „rámce“ v systematice tohoto textu. Naším záměrem je nastavit současnému myšlení o právu určité pole možných úvah, které zároveň může považovat za sobě cizí, stejně jako za právo samotné zakládající. Chtěli jsme znovu projít základní diskurzy, v nichž a z nichž se právo emancipovalo jako samostatná (autonomní) sféra lidského světa a zároveň se stalo fundamentálním prostředkem obecné emancipace (autonomního subjektu).

Zdá se, že se nám touto radikální historizací podařilo lokalizovat jednu z nosných os ohniska emancipace

⁴⁴⁴Viz. např.: Sládeček Vladimír – Správní právo; ASPI 2009 Praha; s. 322

práva, jak ho známe dnes. Zároveň jsme se snažili podtrhnout konceptuální výhody této osy myšlení o právu proti jiným. (I) Proti přirozenému právu má autonomie formální a historický charakter. Tedy nestojí na obsahových imperativěch, ale na vlastní racionalitě, která je myšlenka práva vlastní a dále, jak jsme viděli mimo jiné u Marcela Gaucheta, ukazuje se jako historicky hybnější a zároveň obecnější moment dějin člověka než iusnaturalismus, odvozený z transcendentace náboženského charakteru. (II) Oproti politickým heslům svobody či rovnosti, neformuluje pouze konkrétní princip mezi jinými („Lidé jsou svobodní a rovní v důstojnosti i v právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezcizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné.“), ale dotýká se samotné struktury práva. Tento moment jsme našli již s Hartem jako „rovné právo všech být svobodný“. To znamená možnost svobodně na sebe brát závazky a nutnost plnit odpovědnost z nich plynoucí. (III) Konečně proti myšlení založeném na jednoduchém pozitivismu (právo nepotřebuje teoretickou, resp. filosofickou, legitimitu,⁴⁴⁵ tedy jiné než funkční, politické a empirické oddůvodnění) autonomie nabízí formativní princip a s ním i odpověď po jeho smyslu. Právo není pouze funkčním aparátem pro úpravu některých společenských vztahů. Je také institucí s vlastní genealogií, diskurzem s vlastními možnostmi a omezeními, korelátorem hodnot, které se do něj neprosazují pouze zvnějšku (politicky), ale které se také kultivují jeho vnitřním životem. Smyslem naší práce bylo rozšíření pojmu autonomie tak, abychom jej usadili do centra tohoto vnitřního života. Že jsme tak učinili spíše (A) zvenčí, skrze historizaci a použití širokého spektra teoretických přístupů, a že jsme se z větší části vyhnuli přímé argumentaci, lze přičíst na vrub charakteru našeho projektu, podobně jako (B) šíři pojmu autonomie, který jsme vymezovali opakovaně a díky rozličným kontextům a momentům, místo statických definic.

Dalším napětím, které lze vnímat jako slabé místo projektu, (C) je jeho vlastní rozsah a šíře okruhu témat a problémů. Na jedné straně se zdá, že obsahuje příliš mnoho tematizovaných momentů,⁴⁴⁶ na druhé straně představuje několikeré opakování téhož. Naším cílem však nebylo podat uzavřenou analýzu určitého historického fenoménu. Již naše téma samotné nám totiž nedovolovalo dávat si naděje na reprezentativní výčet pramenů. Co bylo naším záměrem, a co tedy stále zůstává otevřené, je promyšlení autonomie prizmatem aktuálních myšlenkových impulzů resumovaných v první části, stejně jako kanonických textů prezentovaných v části druhé. Tento průběh rytmizovaný dvojicemi autorů (*Heidegger/Kosík; Castoriadis/Gauchet; Henrich/Habermas; Aristotelés/Kant; Hobbes/Rousseau; Kant/Foucault; Schama/Gauchet*) měl autonomii strukturovat, historicky ukotvit, ale také otevřít. Otevřít jako postoj, který leží v centru právní teorie i ideje práva samotné, a který proto formuje i naši vlastní snahu o jeho tematizaci.

⁴⁴⁵Tím samozřejmě nemáme na mysli, že by takové pojetí vylučovalo teorii práva. Pozitivismus v tomto smyslu představuje spíše představy kolující v praxi než jakýkoli explicitní názor.

⁴⁴⁶ S o to větší důsledností jsme se snažili přistoupit k heuristice, zejména v rámci kritické analýzy českých překladů a samostatné práce s originálními texty.

Autonomie v Normativismu Františka Weyra a Oty Weinbergera

Tato snaha navíc není tak ojedinělou, jak se může zdát. Podobnou koncepci, samozřejmě nikoli skrze interdiskurzivní reflexi, ale v rámci koncentrované teorie práva představuje Normativismus Oty Weinbergera a Františka Weyra. Začneme náš stručný závěrečný exkurz u základní podmínky normy jako takové. Již prvotní podobnost s přirozenoprávní tezí Herberta Harta se pokusíme postupně rozvést v ekvivalenci:

„Logickým předpokladem, abychom vůbec mohli nějakou normu chápat jako právní, jest tudíž pojem státu jakžto abstrakta, t. j. jednotný normový subjekt;“⁴⁴⁷

Tím chce Weinberger říci, že pokud mluvíme o právních normách, pak jsou to vždy normy předpokládající právní řád. Tento řád pak musí být garantován pouze subjektem normotvůrce (státu)⁴⁴⁸, který je se svým právním řádem teoreticky ztotožnitelný.⁴⁴⁹ Zajímavé je poznamenat, že tímto vymezuje František Weyr normy právní od jiných normativních systémů, jako je morálka či náboženství. V naší práci jsme tentýž moment tematizovali historicky, jako emancipaci práva jako autonomní disciplíny.

Každopádně také podle Františka Weyra je stát jediným subjektem, tedy tvůrcem, normy⁴⁵⁰, vůči němuž jsou všichni ostatní (fyzické i právnické osoby) subjekty povinnosti (normy). Pak již jen (z hlediska politiky) záleží, jaký mají podíl tito občané na státu (a jeho prostřednictvím na normotvorbě. „Zmíněné třídění vede především ku dvěma základním hlediskům: k autonomnímu a heteronomnímu.“⁴⁵¹ Opět tedy nalézáme onu doslovnou definici autonomie jako identitu normotvůrce a normou povinného. Srovnajme tuto definici také s Weyrovým současníkem Josefem Ludvíkem Fisherem:

„Ten, kdo sám sobě dává závazné normy, považuje se za svobodného u srovnání s tím, kdo dostává je od jiného. Odtud znamená princip autonomie svobodu, princip heteronomie nesvobodu. Ve státě, ve kterém bude pokud možná mnoho autonomních (sebe sama zavazujících) činitelů, bude panovati poměrně největší svoboda, ve státě, kde jich bude co nejméně – v krajním případě jen jediný –, uskutečněna bude co největší nesvoboda. Jelikož pak v empirickém státě nazývá se součet všech jednotlivců, kteří by po případě ústavou mohli být povoláni k normotvorbě, ‚národem‘ či ‚lidem‘, nazývá se první typus státního zřízení (t. j. stát s pokud možná velkým počtem

⁴⁴⁷Weinberger Ota – Norma a instituce; Masarykova Univerzita 1995 Brno; s. 54

⁴⁴⁸Viz. též: Jellinek Georg – Všeobecná státověda; (přel.) Foustka Břetislav; Jan Laichter 1906 Praha; s.174 Právě Jellinekem se čeští normativisté inspirovali nejvíce.

⁴⁴⁹K tomu viz. také: Ibid.; s. 209

⁴⁵⁰Weyr František – Teorie Práva; Orbis 1936 Praha; s. 85

⁴⁵¹Weyr František – Základy filosofie právní; Píša 1920 Brno; s. 213

povinnostních subjektů, kteří jsou zároveň povoláni k normotvorbě, jenž tedy uskutečňuje maximum možné svobody sc. t. zv. politické) demokracií. (...) Normativní protiklad demokracie – autokracie (Kelsen) kryje se tedy s politickým protikladem republiky – monarchie, přičemž zde ‚Kratein‘ znamená nám tolik, jako schopnost k normotvorbě.“⁴⁵²

V průběhu práce jsme mnohokrát označili toto doslovné vymezení autonomie za zjednodušující a nedostatečné. Můžeme tak konstatovat i s Františkem Weyrem, který autonomii nepřikládá pouze teoretickou relevanci, ale také historicko politický kontext, ve kterém ji ztotožňuje s *požadavkem demokracie*. Přesněji řečeno: „Formálnym predpokladom právneho štátu je ústavné zakotvenie demokratickej formy vlády.“⁴⁵³

To nás stále spolu s Weyrem staví před otázkou: „Jak dlužno chápati politický princip či politické heslo ‚demokracie‘, aby se dalo vyjádřit (definovat) prostředky normativními, t. j. aby se z pojmu ‚demokracie‘ stal pojem juristický?“⁴⁵⁴ Podle Weyra je tento juristický pojem demokracie požadavek distribuovat maximum moci maximu občanů. Z této pozice pak „skutečně nejvíce nás na státním zřízení zajímá otázka, kdo v něm vykonává t. zv. politickou moc a je tudíž přirozeno, že podle tohoto kritéria dochází k základnímu třídění státních forem. (...) Pojem ‚moci‘ je arciž velmi neurčitý poněvadž mnohoznačný. Především myslíme při něm na sílu (mohoucnost), která ve světě vnějším projevuje určité důsledky.“⁴⁵⁵ „Moc tato musí být vlastností státních orgánů (v nejširším smyslu toho slova) a jako taková musí prýštit z právního řádu.“⁴⁵⁶ To znamená, že právní řád musí v první řadě artikulovat normotvorný proces. Jak jsme tedy konstatovali již na začátku norma musí být podložena existujícím právním řádem, resp. státem. Bez jeho autority by „soujem norem“ nebyl koherentní. Na druhou stranu je to norma, z níž právo čerpá svou teoretickou koherenci.⁴⁵⁷

Právní řád musí v první řadě také upravit možnosti své (sebe)změny: „Kterýkoli normový soubor nebyl by jednotným a proto též ne svrchovaným v našem smyslu, kdyby chyběla v něm pravidla upravující vznik zánik, resp. změnu norem.“⁴⁵⁸ Tato možnost tvorby práva je možností života daného státu a tím spíše nemá být pouhým instrumentem, ale má být identická se společností, jejíž vztahy systematizuje. Tedy společnost, občané tvořící stát musí mít možnost tvořit jej nejen *kausálně* tím, že prostě jsou jeho občany, ale tvoří jej

⁴⁵²Fischer J. L. – Krise demokracie; Karolinum 2005 Praha; s. 183

⁴⁵³Júda Vierošlav – Idea právneho štátu vo svetle úvah Františka Weyra a Hanse Kelsena; IN: Miesto normatívnej teórie v súdobém právnom myšlení; s. 171

⁴⁵⁴Weyr František - Formy štátni; s. 689

⁴⁵⁵Ibid.; s. 689

⁴⁵⁶Ibid.; s. 690

⁴⁵⁷„Non ex jure regula sumatur, sed ex regula jus fiat.“ Weyr – Základy filosofie právní; s. 63

⁴⁵⁸Ibid.; s. 105

Ještě důrazněji o tom též pojednává Ota Weinberger: „Právní systém lze poznat jen za předpokladu, že pochopíme podmínky vzniku, změny, zániku a realizace právních norem v jejich dynamice.“ Weinberger Ota – Norma a instituce; s. 85

v pravém slova smyslu, tedy *normativně*. Tak se může dít mnoha způsoby, přičemž za ten nejdůležitější bývá považováno právo. Imperativ autonomie normy stává stát před nepopiratelný nárok občana na participaci života státu skrze možnost podílení se na normotvorbě. Tento základ pak již odkazuje k dalším „nikoli jen formálním“ nárokům na právo. Z povahy pozice jedince v takovémto právním řádu tak vyplývá formální rovnost mezi jiným, a to hlavně při nároku na participaci v normotvorném procesu. Tato autonomie⁴⁵⁹ normy sebou nese další nároky jako například princip „formální spravedlnosti“⁴⁶⁰, „univerzalizace“⁴⁶¹ či „vzájemnosti“⁴⁶². Tyto pravidla pak nemůžeme odsunout z teoretické úvahy jako kulturně určená. Pokud jsme již přistoupili na předpoklad jednoty státu a práva nutně docházíme k ideji „právního státu“, jež je naplněn v zásadách, z nichž některé byli zmíněny.

Nyní je již zřejmé, že původní hypotetická teze přináší závažnější úvahu: „Logickým předpokladem, abychom vůbec mohli nějakou normu chápat jako právní, jest tudíž pojem státu jakžto abstrakta, t.j. jednotný normový subjekt;“ Není zde řeč pouze o záruce celistvosti, koherence a vynutitelnosti systému norem. Stát je zde nutný jako koncentrace politické vůle občanů, kteří se tak mohou v rámci zastupitelského principu podílet na normotvorbě – a tedy být autonomní.

Připomeňme si Hartovu tezi: „Pokud zde jsou vůbec nějaká morální práva, musí tu být alespoň jedno přirozené právo, a totiž rovné právo všech být svobodný.“⁴⁶³ Tedy pokud má smysl hovořit o normách podléhajícím koherentnímu uspořádání (Hart má namysli zejména korelativní vztah těchto práv s jim odpovídajícími povinnostmi ostatních nerušit jejich výkon), pak zde musí být určitá instance, která zaručí, že jsme subjekty, kteří jsou svobodní brát na sebe tuto normativní odpovědnost (autonomní subjekty). Tedy to co u Harta zůstává na teoretické úrovni jako ideál jednotlivce, je u Weyra rozvedeno v úloze státu realizovat tuto autonomii občanů v normotvorném procesu.

Mnoho dalšího jsme v této podkapitole prokázat nechtěli, nebo spíše jsme k tomu neměli prostor. Snad jen poukázat na zcela přehlíženou relevanci originální teorie Normativismu.

⁴⁵⁹Ibid.; s. 19

⁴⁶⁰„Za stejných relevantních podmínek mají nastat stejné právní následky.“ Ibid.; s. 199

⁴⁶¹Obecná závaznost normy. Ibid.; s. 201

⁴⁶²Práva subjektů vůči jiným musí být vzájemná. Ibid.; s. 202

⁴⁶³ „I SHALL advance the thesis that if there are any moral rights at all, it follows that there is at least one natural right, the equal right of all men to be free.“ Hart – Are there any Natural Rights?; s. 175-176

Sapere aude

S Františkem Weyrem nás však pojí nejen obsahová příslušnost, ale také určitá metodologická spřízněnost. Jeho slovy se proto může také rezervovat proti možným výtkám, která jsme formulovali v ohledu (A) diskurzivní šíře našeho bádání, (B) konceptuální šíře samotného pojmu autonomie i (C) rozsahu celého textu:

„Nedokonalost lidského intelektu jeví se a cítí se nejpálčivěji tam, kde intelekt snaží se dojíti nejzazších, jemu ještě dosažitelných hranic poznání. Hrozící blízkost oněch hranic ohlašuje se pojmy, jichž abstraktnost a všeobecnost roste do nekonečna. Konstrukce a přesné jejich ovládání stává se vždy víc a více obtížné – až po tom objeví se ona mez, kterou překročiti nikomu není možno. Tomu, kdo snažil se jí přiblížiti, stává se vše problémem, ba , lépe řečeno problematickým.“⁴⁶⁴

⁴⁶⁴Weyr – Základy filosofie právní; str. 241

Kompletní bibliografie:

- Adorno** Theodor W., Horkheimer Max – Dialektika osvícenství; přel. Hauser M., Váňa M.; OIKOYMENH 2009 Praha
- Anderson** Benedict – Představy společenství; (přel.) Fantys Petr; Karolinum 2008 Praha
- Arendt** Hannah - Preface: The Gap Between Past and Future; IN: Arendt Hannah - Between Past and Future; Penguin 2006 New York; pp. 3-15
- Arendt** Hannah - Vita activa; (přel.) Němec Jan; OIKOYMENH 2008 Praha
- Aristotelés** – Etika Níkomachova; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2009 Praha
- Aristotelés** – Fyzika; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 1999 Praha
- Aristotelés** – O duši; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2000 Praha
- Aristotelés** – Politika; (přel.) Kříž Antonín; Rezek 2009 Praha
- Assman** Jan - Smrt jako fenomén kulturní teorie; (přel.) Fialová Radka; Vyšehrad 2003 Praha
- Aubenque** Pierre - Rozumnost podle Aristotela; (Přel.) Cyril Říha, OIKOYMENH 2003 Praha
- Auer** Alfons – Autonomie Moral und christlicher Glaube; Patmos 1989 Düsseldorf
- Auroux** Sylvain, **Weil** Yvonne - Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie; Hachette 1984 Paříž
- Austin** John – The Province of Jurisprudence Determined and The Uses if the Study of Jurisprudence; Weidenfeld and Nicolson 1954 London
- Benyovszky** Ladislav - "Dějinnost bytí" a problém počátku; IN: E-LOGOS/99; <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/Ben1.htm> (1.5. 2010)
- Bix** Brian - H. L. A. Hart and the "open texture" of langure; IN: Law and Philosophy; Springer; Volume 10, Number 1 / February, 1991
- Camus** Albert – Cizoložnice; IN: Camus Albert – Exil a království; (přel.) Pospíšil Josef; Garamond 2005 Praha
- Castoriadis** Cornelius - L'institution imaginaire de la société; Éditions du Seuil 1975 Paříž
- Cohn** Dorrit - Co dělá fikci fikcí; (přel.) Orálek Milan; Academia 2009 Praha
- Čechák** Vladimír, **Sobotka** Milan, **Sus** Jaroslav – Co víte o Novověké filosofii; Horizont 1984 Praha
- Derrida** Jacques – Síla zákona; (přel.) Petříček Miroslav; OIKOYMENH 2002 Praha
- Doležel** Lubomír – Fikce a historie v období postmoderny; Academia 2008 Praha
- Doležel** Lubomír – Heterocosmica: Fikce a možné světy; Karolinum 2003 Praha

- Drury S. B.** – “H.L.A. Hart's Minimum Content Theory of Natural Law.” *Political Theory* 9 (November 1981); str. 533–546
- Dumont Louis** – *Essais sur l'individualisme*; Éditions du Seuil 1983 Paříž; str. 103
- Dworkin Ronald** – *Taking rights seriously*; Duckworth 1977 London
Erick Mack - Hart on natural and contractual rights; *Philosophical studies*; Springer; Volume 29, Number 4 / April, 1976
- Erckel Sebasitan** - *Classical Social Contract Theory: The Classical Social Contract Theories of Hobbes, Locke and Rousseau compared*; GRIN Verlag 2008 Norderstedt
- Fichte J. G.** - *Základy všeho vědosloví*; Oikoymenh 2007 Praha
- Fichte J. G.** – *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*; (přel.) Karásek Jindřich; *Filosofia* 2008 Praha
- Fischer J. L.** – *Krise demokracie*; Karolinum 2005 Praha
- Foucault Michel** – *Co je to osvícenství?*; (přel.) Polášek Stanislav; IN: *Filosofický časopis*; Ročník XLI, 1993; číslo 3; str 363-379
- Foucault Michel** – *Le gouvernement de soi et des autres*; Gallimard 2008 Paříž; str. 3-24
- Foucault Michel** – *Qu'est-ce que les Lumières?*; IN: *Foucault Michel – Dits et Écrits II, 1976-1988*; Gallimard 2001 Paříž; str. 1500-1507
- Foucault Michel** – *Slova a věci*; (přel.) Rubáš Jan; Computer Press 2007 Brno
- Freundlieb Dieter** – *Dieter Henrich and contemporary philosophy: the return to subjectivity*; Ashgate 2003 Aldershot
- Fynsk Christopher** - *Heidegger: Thought and Historicity*; Cornell University Press 1993
- Gadamer Hans Georg** - *Pravda a metoda*; (přel.) Mik David; Triáda 2009 Praha
- Gadamer Hans Georg** – *Hegelova dialektika sebevědomí*; (přel.) Chotaš Jiří, Kuneš Jan; IN: (eds.) Karásek Jindřich, Chotaš Jiří - *Hegelova dialektika*; OIKOYMENH 2008 Praha; str. 86-104
- Gauchet Marcel** – *Dějinný úděl*; (přel.) Doležalová Pavla; CDK 2006 Praha
- Gauchet Marcel** – *L'avènement de la démocratie*; Gallimard 2007 Paříž
- Gauchet Marcel** – *La révolution moderne*; Gallimard 2007 Paříž
- Gauchet Marcel** – *Odkouzlení světa*; (přel.) Doležalová Pavla; CDK 2004 Praha
- Gauchet Marcel, Swain Gladys** – *Madness and Democracy: The Modern Psychiatric Universe*; (přel.) Porter Catherine; Princeton University Press 1999 Princeton
- Genette Gérard** – *Fikce a vyprávění*; (přel.) Brechtová Eva; Ústav pro českou literaturu AV 2008 Praha
- Groudine Candace J.** - *Authority: H. L. A. Hart and the Problem with Legal Positivism*; *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV. No. 3 (Summer 1980)
- Haar Michel** - *La Fracture de l'histoire : Douze essais sur Heidegger*; Jérôme Million 1994 Paříž
- Habermas Jürgen** - *Postmetaphysical Thinking*; (přel.) Hohengarten William Mark; MIT Press 1992 Cambridge

- Habermas** Jürgen – Strukturní přeměna veřejnosti; (přel.) Bakešová Alena, Velek Josef; Filosofia 2000 Praha
- Habermas** Jürgen – Theory of Communicative action; Beacon press 1984 Boston
- Hart** Herbert Lionell Adolphus - "Are There Any Natural Rights?" Philosophical Review 64 (1955), 175-191 <http://www.utm.edu/staff/jfieser/class/hart.pdf>
- Hart** Herbert Lionell Adolphus – Are There Any Natural Rights?; IN: (eds.) Goodin Robert E., Pettit Philip - Contemporary Political Philosophy; str. 281-288
- Hart** Herbert Lionell Adolphus – Právo, sloboda a morálka; přel. Bröstl Alexandr; Kalligram 2003 Bratislava
- Hart** Herbert Lionell Adolphus – The Concept of Law; Oxford University Press 1961 Oxford
- Hauser** Michael – Adorno: moderna a negativita; Filosofia 2005 Praha
- Hegel** G. W. F. - *Základy filosofie práva*; (přel.) Špalek Vladimír; Academia 1992 Praha
- Hegel** G.W.F - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** G.W.F - *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Jenaer Schriften 1801–1807; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Phänomenologie des Geistes; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III; Suhrkamp 1986 Frankfurt
- Hegel** Georg Wilhelm Fridrich - Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; Suhrkamp 1970 Frankfurt
- Heidegger** Martin – Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela; (přel.) Chvatík Ivan; OIKOYMENH 2008 Praha
- Heidegger** Martin - GA 59 (1993) Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks
- Heidegger** Martin - Identity and Diference; (přel.) Stambaugh Joan; Harper Row 1969 New York
- Heidegger** Martin - Kant a problém metafyziky; Filosofia 2004 Praha
- Heidegger** Martin – Bytí a čas; (přel.) Chvatík Ivan, Kouba Pavel, Petříček Miroslav, Němec Jiří; OIKOYMENH 2008 Praha

- Heidegger** Martin – Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu; přel. Kuneš Jan; OIKOYMENH 2004 Praha
- Heidegger** Martin – Kant a problém metafyziky; (přel.) Pechar Jiří et al.; Filosofia 2004 Praha
- Henrich** Dieter – Etika autonomie; (přel.) J. Karasek; in: (eds.) Chotaš J., Karasek Jindřich – *Kantův kategoricky imperativ*, Praha, OIKOYMENH 2005; str. 43–70
- Henrich** Dieter – Subjektivität als Prinzip; IN: Henrich Dieter – *Bewusstes Leben*; Reclam 1999 Stuttgart
- Henrich** Dieter – Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas; IN *Konzepte, Essays zur Philosophie in der Zeit*; 1987 Frankfurt; str. 11-43
- Henrich** Dieter – Základní struktura filosofie moderní doby; (přel.) Havelka Miloš, Karásek Jiří, Chvatík Ivan; OIKOYMENH 2009 Praha
- Hobbes** Thomas – *Leviathan*; (přel.) Berka Karel a kol.; OIKOYMENH 2009 Praha
- Hobbes** Thomas – *Leviathan*; Penguin 1985 Londýn
- Holländer** Pavel – *Filosofie práva*; Aleš Čeněk 2006 Plzeň
- Chotaš** Jiří – Svět jako lidský svět u Kanta; IN: (eds.) Kuneš Jan, Vrabec Martin – *Člověk a jeho svět, Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*; str. 53-72
- Jaspers** Karl - *Leonardo, Descartes, Max Weber*; (přel.) Ralph Manheim; Routledge 1965 Londýn; str. 258
- Jaspers** Karl – *Šifry transcendence*; (přel.) Zátka Vlastimil; Vyšehrad 2000 Praha
- Júda** Vierošlav – *Idea právního státu vo svetle úvah Františka Weyra a Hanse Kelsena*; IN: *Místo normativní teorie v soudobém právním myšlení*
- Kalmanovitz** Pablo – *H.L.A. Hart, Internal Points of View and Legal Systems*; MiniApsa – Spring 2005
- Kant** Immanuel – *K věčnému míru*; (přel.) Novotný Karel, Stehlíková Petra; OIKOYMENH 1999 Praha
- Kant** Immanuel - *On History*; (přel. ed.) Beck Lewis White; Bobbs-Merrill 1963 New York
- Kant** Immanuel - *What is Enlightenment?*; IN: *The Philosophy of Kant*, New York 1949, s. 132-134
- Kant** Immanuel – *Co je osvícenství*; (přel.) Loužil Jaromír; IN: *Filosofický časopis*; Ročník XLI, 1993; číslo 3; str 381-387
- Kant** Immanuel – *K věčnému míru*; (přel.) Novotný Karel, Stehlíková Petra; OIKOYMENH 1999 Praha
- Kant** Immanuel – *Kritika praktického rozumu*; (přel.) Loužil Jaromír; Svoboda 1996 Praha
- Kant** Immanuel – *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*; (přel.) Novotný Karel, Stehlíková Petra; OIKOYMENH 1999 Praha
- Kant** Immanuel – *Základy metafyziky mravů*; (přel.) Menzel Ladislav; Svoboda 1990 Praha
- (eds.) **Karásek** Jindřich, **Chotaš** Jiří – *Fichtova teorie subjektivity*; OIKOYMENH 2007 Praha
- (eds.) **Karásek** Jindřich, **Chotaš** Jiří - *Hegelova dialektika*; OIKOYMENH 2008 Praha; str. 104
- Kennedy** Duncan – *From the Will Theory to the Principle of Private Autonomy*; Lon Fuller's

- Consideration and Form; Columbia Law Review 94 (2000)
- Kolektiv autorů – Výzkumy subjektivity; Pavel Mervart 2008 Praha
- Kosík Karel** - Man and Philosophy; IN: (ed.) Fromm Erich – Socialist Humanism, an international symposium; Doubleday & Company 1966 Garden City; str. 162-171
- Kosík Karel** – Dialektika konkrétního; Academia 1966 Praha
- Kosík Karel** – The Crisis of Modernity, Essays and Observations from the 1968 Era; ed. James H. Satterwhite; Rowman and Littlefield Publishers 1995 Layman
- Koyré Alexandr** - Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru; (přel.) Horák Petr; Vyšehrad 2004 Praha
- Kuneš Jan** – Kant a otázka subjektu; Karolinum 2008 Praha
- (eds.) **Kuneš Jan** , **Vrabec Martin** – Člověk a jeho svět, Filosofický pojem světa od novověku po dnešek; Filosofia 2008 Praha
- Lacan Jacques** – Ecrits I; Éditions du Seuil 1966 Paříž
- Lacan Jacques** – Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je; IN: Lacan Jacques – Ecrits I; Éditions du Seuil 1966 Paříž; str. 89-97
- Lee K.-K.** – Hart's Primary and Secondary Rules; Mind, New Series, Vol. 77, No. 308 (Oct., 1968), pp. 561-564
- Lefort Claude** – Democracy and Political Theory; (přel.) Macey David; University of Minnesota Press 1988 Minneapolis
- Letsas George** – H.L.A. Hart's Conception of Law; UCL Jurisprudence Review 2000; http://www.ucl.ac.uk/laws/jurisprudence/jurisprudence-review/content/jr_letsas_2000.pdf; str. 190-191
- Lewis David** - On the plurality of worlds; Blackwell 1986 Oxford
- Locke John** – Two treatises of Government; Cambridge University Press 1960 New York
- Loewenstein Bedřich** - Projekt moderny, O duchu občanské společnosti a civilizace; (přel.) Kalivoda Robert, Kalivodová Dana; OIKOYMENH 1995 Praha
- Mackinnon Malcolm H.** - Max Weber's Disenchantment, Lineages of Kant and Channing; Journal of Classical Sociology; November 2001 vol. 1 no. 3
- Malia Martin** – Lokomotivy dějin : revoluce a utváření moderního světa; přel. Pavka Marek; CDK 2009 Brno
- Mill John Stuart** – On Liberty; Dover 2002 New York
- Mulgan Robert** - Aristotelova politická teorie; (přel.) Mocek Michal; OIKOYMENH 1998 Praha
- Nelson Eric S.** - Questioning Practice: Heidegger, Historicity, and the Hermeneutics of Facticity; Philosophy Today 44, 2001 (SPEP Supplement 2000): str. 150-159 <http://faculty.uml.edu/enelson/heidegger.htm> (1.5. 2010)

- Novotný** Karel – Dějinnost a svoboda, Heidegger a Patočková raná filosofie dějin; *Reflexe* 95/14; [http://www.reflexe.cz/File/novotny\[1\].pdf](http://www.reflexe.cz/File/novotny[1].pdf) (1.5. 2010)
- Orrego** Cristóbal - H.L.A. Hart's Understanding of Classical Natural Law Theory; *Oxford Journal of Legal Studies* 2004 24(2):287-302
- Partridge** Christopher - The Re-enchantment Of The West; Continuum 2006 London
- Patočka** Jan – Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu; IN: Kant Immanuel – Kritika praktického rozumu; (přel.) Loužil Jaromír; Svoboda 1996 Praha; str. 281-308
- Pavel** Thomas – Fikce a imitace; IN: Pavel Thomas – Román: morálka a svoboda; str. 7-45
- Pavel** Thomas – Román: morálka a svoboda; (přel.) Fořt Bohumil, Jedličková Alice; Ústav pro českou literaturu AV ČR 2009 Praha
- Pavel** Thomas – Svoboda od romance k románu, Tři antiutopisté americké literární vědy; IN: Pavel Thomas – Román: morálka a svoboda; str. 46-79
- Payne** Jan - Hermeneutická etika; Triton 1995 Praha
- Pothast** Ulrich – Fichteho paradoxní řešení sebevztahu Já; (přel.) Karásek Jindřich; IN:(eds.) Karásek Jindřich, Chotaš Jiří – Fichtova teorie subjektivity; OIKOYMENH 2007 Praha
- Raz** Joseph – Hart in moral rights and legal duties; *Oxford J Legal Studies*.1984; 4: 123-131
- Rousseau** Jean-Jacques - Discours sur l'*origine* et les fondements de l'*inégalité* parmi les hommes; Flammarion 2008 Paříž
- Rousseau** Jean-Jacques – Du contrat social; Flammarion 1966 Paříž
- Rousseau** Jean-Jacques – O společenské smlouvě; (přel.) Veselá Jarmila; Aleš Čeněk 2002 Dobrá voda
- Santillán** José F. Fernández, **Bobbio** Norberto – Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia; Fondo de Cultura Económica 1988 Madrid
- Schama** – Krajina a paměť; (přel.) Pálenský Petr; Argo 2007 Praha
- Simmel** Georg - How is Society Possible?; IN: *American Journal of Sociology*; vol. 16 (1910-11)
- Simmel** Georg – Grundfragen der Soziologie; Walter de Gruyter 1984 Berlin
- Simmel** Georg – Hauptprobleme der Philosophie; Walter de Gruyter 1989 Berlin
- Sobotka** Milan – Hegelův výrok "Bůh je mrtev"; IN: *Filosofický časopis*. 2003, roč. 51, č. 2, s. 181-190
- Sobotka** Milan – Kategorický imperativ stále platný; IN: Belás Ľubomír - SOCIÁLNO-POLITICKÁ, ETICKÁ, KULTÚRNOCIVILIZAČNÁ A HUMANISTICKÁ RELEVANTNOSŤ KANTOVEJ FILOZOFICKEJ INICIATÍVY; ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS; *Filosofický zborník* 26 (AFPh UP 146/228) 2006 Prešov; str. 30-43
- Subramaniam** K. - Historicity in Heidegger's thought; Indian Institute of Technology 1991 Bombay
- Swain** Gladys – La société des individus et l'institution de la parole; IN: *La Pratique de l'esprit humain*; Gallimard 1980 Paříž; str. 384-412
- Tinková** Daniela - Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa; Argo 2004 Praha

- Vacura** Miroslav – Základní koncepty Aristotelovy a Kantovy etiky; IN: E-LOGOS, ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/ 2002; ISSN 1211-0442; http://nb.vse.cz/kfil/elogos/student/vacura.htm#_ftnref89 ; 31.6.
- Weber** Max - Metodologie, sociologie a politika; přel. Havelka Miloš; OIKOYMENH 2009 Praha
- Weber** Max - Protestantská etika a duch kapitalismu; IN: Metodologie, sociologie a politika; OIKOYMENH 1998 Praha; str. 185-245.
- Weber** Max - Wissenschaft als Beruf; IN: Weber Max - Schriften 1894-1922; Kröner 2002 Stuttgart; str. 474-511
- Weyr** František - Formy státní (heslo) Slovník veřejného práva československého,,azek I. A až CH; Polygrafia 1929 Brno; str. 672
- Weyr** František – Teorie Práva; Orbis 1936 Praha
- Weyr** František – Základy filosofie právní; Píša 1920 Brno
- White** Hayden – Tropika diskurzu; (přel.) Ladislav Nagy; Karolinum 2010 Praha
- Wikinson** Michael A. - Is Law Morally Risky? Alienation,Acceptance and Hart’s Concept of Law; April 13, 2010
- Willems** Ronald F. - The Law Code of Gortyn; Kadmos 1967 Berlín
- Znoj** Milan – Základy metafyziky mravů a Kantova etika; IN: Kant Immanuel – Základy metafyziky mravů; (přel.) Menzel Ladislav; Svoboda 1990 Praha; str. 7-49
- Žižek** Slavoj - *The Sublime Object of Ideology*; Verso 1989 Londýn
- Žižek** Slavoj – For they know not what they do; Verso 2002 New York
- Žižek** Slavoj – Nepochopitelný Subjekt, Chybějící střed politické Ontologie; (přel.) Hauser Michal; L. Marek 2006 Chomutov