

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Studijní program Filosofie v kontextu humanitních věd

Diplomová práce

Robert Smutný

## Esej o závislosti. Politická filosofie a nesoběstačnost člověka

Essay on Dependency. Political Philosophy and Deficiency of a Man

Praha 2023

Vedoucí práce: doc. Mgr. Jan Bierhanzl, Ph.D.

## Prohlášení

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

V Praze dne 26. června 2023

Robert Smutný

## Poděkování

*Děkuji docentu Bierhanzlovi, že se ujal vedení mé práce a její text průběžně opatřoval komentáři a připomínkami, které jej, jak doufám, pomohly učinit věcnějším a srozumitelnějším.*

*Děkuji své máti za její pochopení pro můj obskurní koníček, jehož výsledkem je i tato práce.*

*Děkuji všem svým přátelům i mnohým tinder-dates za diskuse nad jejími vybranými tématy.*

*Děkuji Dušanovi a pivnici Dno p. za všechny kyseláče a další dobroty.*

*Děkuji Veronice Moravčikové za doporučení brilantního snímku Maska.*

*Nu, a v neposlední řadě, děkuji všem, kdo mně nepomohli.*

## Abstrakt

Diplomová práce se zabývá problematikou závislosti (dependence) v kontextu politické filosofie. V první kapitole se snaží ukázat, kdy a jak se v liberální politické filosofii objevilo pojetí člověka coby nezávislého individua. Zároveň je cílem kapitoly poukázat na historickou podmíněnost tohoto stanoviska, a to jednak dobovými úkoly, na něž se liberalismus snažil odpovědět, jednak obecnějšími filosofickými koncepcemi. Druhá kapitola se zabývá konzervativní reakcí na liberalismus. Nejprve identifikuje její význačné rysy a následně přechází k myšlenkám autorů, které pro zdůvodnění svých politických intuic využívá britský konzervativce Roger Scruton. Ve třech exkurzech je pak představena Wittgensteinova argumentace proti soukromému jazyku v kontextu jeho filosofie *Lebensform*, Hegelovo pojetí uznání z dialektiky pána a raba a pojetí autenticity vypracovávané Charlesem Taylorem. Třetí kapitola se zabývá zejména myšlením Judith Butler, v němž postupem času nabývá pojem závislosti stále důležitějšího významu, ať už se jedná o závislost v její psychologické či fyziologické dimenzi. Závěr práce se pak snaží ukázat, v jakém smyslu můžeme různé podoby závislosti představené průběhu práce vnímat jako osvobozující.

## Klíčová slova

politická filosofie | závislost | subjekt | liberalismus | konzervatismus | Judith Butler

## Abstract

This master's thesis deals with the issue of dependence in the context of political philosophy. The first chapter aims to demonstrate when and how the concept of the independent individual emerged in liberal political philosophy. At the same time, the chapter aims to highlight the historical contingency of this viewpoint, both in terms of the specific challenges liberalism sought to address and more general philosophical conceptions. The second chapter focuses on the conservative reaction to liberalism. It first identifies its distinctive features and then explores the ideas used by British conservative Roger Scruton to justify his political intuitions. Three excursions introduce Wittgenstein's argument against private language in the context of his philosophy of *Lebensform*, Hegel's concept of recognition from the dialectic of lord and bondsman, and Charles Taylor's concept of authenticity. The third chapter specifically examines the thinking of Judith Butler, in which the notion of dependence gradually gains increasing significance, whether in its psychological or physiological dimension. The conclusion of the thesis then attempts to demonstrate in what sense the various forms of dependence presented throughout the thesis can be understood as liberating.

## Key words

political philosophy | dependency | subject | liberalism | conservatism | Judith Butler

## Obsah

Úvod: Deklarace závislosti a emancipace od emancipace	7
Kapitola první. Svobodní, rovní a — <i>nezávislí</i> . Liberální robinzonády	16
Kapitola druhá. Hlas reakce. Konzervatismus jako mizející prostředník	38
Exkurs I: Wittgenstein, soukromý jazyk a možnost jistoty	46
Exkurs II: Hegel, dynamika sebevědomí a (politická) relevance uznání	59
Exkurs III: Charles Taylor a autenticita jako zprostředkovaná bezprostřednost	70
Kapitola třetí. Závislost bez podřízenosti	76
Závěr: Osvobozující závislost	114
Bibliografie	125

*Cože, ty hovado, ty nechceš říkat nesmysly?  
Jen do toho, jen říkej nesmysly – nevadí to!*

— sv. Augustin\*

---

\* Jedná se o (pravda, dosti svérázný) Wittgensteinův překlad poslední věty čtvrté hlavy první knihy Vyznání. V českém překladu Mikuláše Levého zní věta následovně: „A přece, běda těm, kteří o Tobě mlčí; neboť němí jsou, ač jinak třeba mnohomluvní.“ (V latinském originálu pak „Et vae tacentibus de te; quoniam loquaces muti sunt.“)

# Úvod: Deklarace závislosti a emancipace od emancipace

*Liberalismus – stádní zhovadění...*

— F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*

Když se v 55. díle podcastu *Kolaps*, věnovanému jeho poslední knize *Čas pléthokracie*, zamýšlí Václav Bělohradský nad úkolem dnešního myšlení, hovoří v souvislosti s „obratem antropocénu“ o potřebě nového promýšlení pojmu emancipace. Emancipace coby moderní ideál osvobodování se od tradic, minulosti, nezdůvodněné moci druhých, ba i od časoprostorových omezení, spočívá ve zbavování se závislosti.<sup>1</sup> Ovšem 250 let po *Deklaraci nezávislosti* je podle Bělohradského třeba zformulovat *Deklaraci závislosti* – závislosti na zemi, na druhých lidech, ba i na vlastní konečnosti.

Motiv konečnosti související s naším „pozemšťanstvím“ Bělohradský rozvíjí v návaznosti na Patočkovu studii *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*.<sup>2</sup> Podle Patočky se Immanuel Kant svým zavržením racionální teologie (a jejím nahrazením teologií morální) stává „prvním a hlavním myslitelem smyslu.“ Snaží se však tento smysl, jakkoli vztažený k lidskému životu, ustavit absolutně, nadsubjektivně – metafyzické zázvěti nemizí, je jen založeno v mravním zákoně, meze pozemskosti a konečnosti jsou překračovány ve prospěch věčnosti. Roli myslitele, který takovéto chápání smyslu radikálně přehodnocuje, hraje nepřekvapivě Friedrich Nietzsche, pro nějž „neexistuje žádný ‚druhý svět‘, neexistuje platónská říše idejí, trestů a odplat nesmrtelné duše, neexistuje svět postulátů praktického rozumu.“<sup>3</sup> Počátkem hodnocení a osmyslování se napříště musí stát pozemskost – ta jím přesněji řečeno vždy byla, pouze byla

---

<sup>1</sup> Či, jak to stojí v *Čase pléthokracie*, „neustálý růst toho, co je volitelné – místa, kde žijeme, pravdy, víry či naše těla jsou ve stále větší míře předmětem naší svobodné volby“. BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Čas pléthokracie: když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*. Praha: 65. pole, 2021, s. 194.

<sup>2</sup> PATOČKA, Jan. *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*. In: Týž, *Češi I*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 366–422.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 409. Analogickou myšlenku vyjadřuje Slavoj Žižek, podle nějž „Kant dokonce vytváří základy moderního obratu od pojmu Boha, který tkví v samotném řádu bytí, k subjektivistickému pojetí ‚hodnot‘, které lidská bytost vkládá do ‚objektivní‘ reality, takže v linii, sahající od platonismu k modernímu nihilismu vůči hodnotám, Kantova etická revoluce představuje článek zásadního významu.“ ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt*. Chomutov: L. Marek, 2007, s. 57



tato „nízká genealogie“ zastírána. Nietzsche podle Patočky vnímá tuto pozemskost, omezenost a subjektivnost, relativnost jako závazek – nesmíme „upírat svůj zrak *za* tento svět,“ nýbrž *před* něj. Patočka pak v návaznosti na Nietzscheho uzavírá úvahou, že teprve díky konečnosti je možné se nějakého smyslu dobrat, konečnost znamená otevřenost smyslu.<sup>4</sup>

Konečnosti proto není třeba se bát a zbavovat se jí, jak činí Elina Makropulos v Čapkově divadelní hře (či nověji postava v 63. epizodě seriálu *Good Doctor*, která namísto hledání elixíru využívá metody genetické editace známé pod akronymem CRISPR). Bělohradský tuto intuici vyhrocuje při formulaci *prvního (postmoderního) imperativu*: „Nesmíš se opřít o nic, co není smrtelné.“<sup>5</sup> Poselství konečnosti je podle něj třeba chápat jako osvobozující – žijeme bez nároku na věčnost a jediný smysl, kterého se můžeme domoci, je pozemský. Smysl hledáme díky (nikoli kvůli) vlastní konečnosti. „Člověk umírá – člověk je tráva,“ a stejně jako tráva přináleží k Zemi, uzavírá své exposé ve výše zmiňovaném podcastu Bělohradský citací sylogismu trávy Gregoryho Batesona.

Pozemskost naší tělesné existence nás navíc podstatně svazuje s druhými lidmi, jak dovozuje Bělohradský jinde.<sup>6</sup> A právě tomuto druhu závislosti bych se chtěl v této eseji věnovat. Půjde mi tedy o závislost jako *dependenci* čili o filosofickou kategorii (nikoli o *adikci*, jež je kategorií medicínskou; jak ovšem upozorňuje psychoterapeut Pavel Nepustil, v kompetitivním a konkurenčním prostředí, kde je dependence zastírána a upozad'ována, se pro mnohé stává adikce jedním z míst útěchy). Úběžník této práce by měla představovat otázka,

---

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 421. Můžeme zde myslím zaslechnout ozvěnu myšlení Patočkova učitele, který v *Bytí a času* možnost smyslu(plnosti) svázal s „pobytem“, tedy jsoucнем podstatně určeným vlastní konečností (a možnost autentického porozumění s nahlédnutím vlastní konečností). K tomu srv. i závěr Patočkovy studie: „Objevení smyslu jako otevřenosti nepochybně klade otázku času nově, ale ne tak, že nás odkazuje k postulované věčnosti, nýbrž k tomu původnímu času, v němž se děje veškerá otevřenost, k času, bez něhož žádné porozumění, tedy žádný smysl nejsou myslitelné.“ Tamtéž, s. 422. V textu *Co je existence?* pak Patočka v souvislosti se třetím životním pohybem („vlastním pohybem existence“) hovoří o pozemšťanství zakládajícím vztah k bytí a univerzu. PATOČKA, Jan. *Co je existence?* In: Týž, *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 336.

<sup>5</sup> BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mezi světy & mezisvěty*. Praha: Votobia, 1997, s. 10.

<sup>6</sup> Týž. *Přirozený svět jako politický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1991, s. 170. Kontextem Bělohradského úvahy je zde „objektivistické nadřazení“ země-tělesa (coby odvozeného pojetí) zemi-půdě (jakožto „původnímu prožitku“) kritizované Husserlem. Podobným způsobem tematizoval v kontextu ekologického rozvratu pozemskost Bruno Latour, i v jeho chápání bychom se měli oprostit od objektivizující racionality nahlížející věci „odnikud“. Latour tento přístup nazývá „pohledem ze Síría“. Takovýto přístup ústí v exploataci a devastaci přírody, která se nám stává pouhou zásobárnou surovin a dalšího bohatství – například jako Rýn pohánějící vodní elektrárnu, o němž psal v *Otázce techniky* Heidegger. Podle Latoura musíme o lidech začít uvažovat jako o tělesně situovaných pozemšťanech, kteří jsou vpleteni do svého prostředí, na němž životně závisí. Toto prostředí, Pozemské, je podle Latoura dokonce novým politickým aktérem: „Jestliže Pozemské již není rámcem lidského jednání, pak proto, že se na něm *podílí*. Prostor již není prostorem kartografie se svou mřížkou poledníků a rovnoběžek.“ LATOUR, Bruno. *Zpátky na zem*. Praha: Neklid, 2020, s. 49.

zda lze v závislosti na druhých lidech najít podobně osvobozující moment, jako to činí Bělohradský v návaznosti na Patočku v případě lidské konečnosti a pozemskosti.

Anebo, řečeno s jiným autorem navazujícím na Heideggera, uchopit tuto závislost jako „produktivní podmínku“ lidské svobody. Koneckonců, dějinnost naší situace a předsudečnost našeho porozumění coby rysy hermeneutické zkušenosti představují rovněž typ závislosti. Náš rozum coby mohutnost odpovídající za porozumění nemůže být nikdy nezávislý, posazený v onom bájném *archimedovském bodě*: možnost bezpředsudečného porozumění byla předsudkem osvícenství, dovozuje Gadamer.<sup>7</sup> Proto si klade za cíl odhalit „hermeneutickou produktivitu“ předsudků a dobrat se jejich „pozitivního uznání“. Předsudky, alespoň ty „legitimní“, totiž porozumění umožňují – kdybychom žádné neměli (kdybychom nepřináleželi k žádné tradici, nesdíleli žádný předem daný slovník a podobně), nemohli bychom rozumět ničemu.<sup>8</sup> A to, co platí pro rozum, platí i pro člověka coby jeho nositele: ani on (či ona) se nemůže své podmíněnosti, své závislosti, zbavit.

Nezávislost, autonomie individua, představovala a stále představuje jeden z ústředních motivů liberální politické filosofie. Právě té se bude věnovat první kapitola – její vůdčí otázka by mohla znít: kdo je liberál a jaké charakteristiky nese subjekt, o němž liberál uvažuje? Pro první liberální teoretiky (mezi něž počítám v návaznosti na Constantův esej o rozdílech mezi antickým a moderním pojetím svobody až novověké autory) nepředstavuje nezávislost pouze cíl politiky – nezávislost individua je *východím bodem* jejich úvah. Jak to několikrát explicitně formuluje John Locke ve *Druhém pojednání o vládě*, lidé jsou od přirozenosti *nezávislí*.

Lockovo vzývání nezávislosti bylo podobně jako výše zmíněná *Deklarace nezávislosti* tváří v tvář feudální, respektive koloniální moci historicky opodstatněné – bylo odpovědí na nelegitimní moc panovníků vládnoucích jako *patriarchové*. Proto bude jedním z cílů první kapitoly zasadit liberální teorie do patřičného kontextu, historizovat je – a tak se snažit adekvátně uchopit jejich „emancipační jádro“. Jak totiž píše Bělohradský: „Odpověď je vždy historicky určena okolím a osobností. Objevením otázky, která jí dává smysl, překračuje člověk

---

<sup>7</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda. I.* Vydání druhé, revidované. Praha: Triáda, 2020, s. 244. V návaznosti na rozbory Hannah Arendtové z *Vita activa* se snad můžeme odvážit poněkud tautologicky znějící formulace, že *podmíněnost* představuje základní podmínku lidského života.

<sup>8</sup> Analogicky Gadamer uvažuje rovněž o časovém odstupu (či vzdálenosti): „Ve skutečnosti jde spíš o to, považovat „časovou vzdálenost“ za základ pozitivní a produktivní možnosti porozumění. To není vzdálenost, kterou bychom měli překonávat, nýbrž živá kontinuita prvků, jež se hromadí a stávají tradicí, která je pak světlem, v němž se zjevuje všechno, co s sebou neseme z naší minulosti, i všechno, co je nám předáváno.“ Týž, *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994, s. 49.

tuto závislost.<sup>9</sup> Z toho ovšem přímo vyplývá, že adekvátní přístup k liberálnímu (stejně jakémukoliv jinému) myšlení nemůže spočívat v jeho ahistorickém osvojení, které často ústí v bezduché opakování jednoduchých pouček vytržených z kontextu. Takovéhoho druhu dogmatismu se, pokud mohu soudit, pohříchu často dopouštějí přinejmenším někteří neoliberálové a libertariáni (a jejich zrcadlovým protějškem jsou pak někteří antiliberální kritici postupující obdobnou metodou).<sup>10</sup>

Ne každá kritika liberalismu je ovšem dogmatická a neopodstatněná. Pavel Barša a Ondřej Císař v té to souvislosti připomínají socialistickou kritiku liberalismu: ten totiž „politizací jedné specifické sféry – státu – [...] všechny ostatní sociální sféry depolitizoval. Jak upozornil Marx a jeho následovníci, liberálové především popřeli politický charakter kapitálu.“<sup>11</sup> O něco dále pak dodávají, že

[L]iberální vynětí ekonomiky z politické oblasti činí neviditelnou moc kapitálu, čímž stvrzuje bezmoc pracujících. Z tohoto hlediska je liberalismus ideologií ve vlastním slova smyslu souboru představ zakrývajícíchho panství závojem „přirozené“, „nepolitické“, a tedy také „ne-mocenské“ povahy sociálních vztahů.<sup>12</sup>

Marx tak v *Kapitálu* píše o svobodném prodeji pracovní síly jen s uvozovkami, protože jeho alternativou je dělníkovi smrt hladem. “[S]voboda jedněch kupovat si práci jiných je vykoupěna nesvobodou těch, kteří nemají na prodej nic než svou vlastní práci,” shrnuje tuto situaci český překladatel Slavoj Žižka Radovan Baroš.<sup>13</sup> Podobně jako pojem svobody tato

---

<sup>9</sup> BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém*, s. 150. Nebo, jak to Bělohradský formuluje v jednom rozhovoru, „rozumět znamená dostat se k otázce, která se před námi skryla, ale která nám přesto vládne.“ Bělohradský v tomto bodě zřetelně navazuje na Gadamera (srv. GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda. I*, s. 320) – ten rozvíjí Collingwoodovu logiku (či dialektiku) otázky a odpovědi, kterou anglický učenec aplikoval rovněž na historické události. Alain de Libera jeho přístup shrnuje následujícími slovy: „[Ú]kol filosofa-archeologa jakožto archeologa se nemůže omezit na exhumaci té či oné teze, aby ji zkoumal, hodnotil a diskutoval jako nějaký atom: musí holisticky „znovu uskutečnit“ svůj původní dotazník a doslova znovu promyslet onu myšlenku v rámci celku a spolu s celkem, k němuž náleží.“ LIBERA, Alain de. *Kam kráčí středověká filosofie?* Praha: Filosofia, 2022, s. 22.

<sup>10</sup> Na historizaci liberálních idejí a jejich kritické přehodnocení (včetně stručného poukázání na problematičnost jejich anachronické aplikace) dojde v první kapitole.

<sup>11</sup> BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Levice v postrevoluční době*. Brno: CDK, 2004, s. 5.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 79.

<sup>13</sup> Srv. MARX, Karl. *Kapitál: kritika politické ekonomie. Díl první*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, s. 322; a ŽIŽEK, Slavoj a Radovan BAROŠ. *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*. Praha: Rybka Publishers, 2011, s. 25. V textu ze 60. let se v podobném duchu vyjadřuje i Jan Patočka, jehož uvažování tehdy (kupříkladu v textu *Umění a čas*) vykazovalo nepřehlédnutelné filiace s myšlením autorů frankfurtské školy citovaných níže. „Intelligence západu si navykla v liberálních principech lidských práv a svobod nespátřovat nic více a nic méně než ideologickou kamufláž buržoazních režimů a neklade proto na ně žádnou zvláštní váhu. [...] Na západě je to pozdně buržoazní společnost a její lžiliberální ideologie, kterou reálné činy této společnosti, jako rasová diskriminace a bezohledně

tradice přehodnocuje i pojem rovnosti coby příliš abstraktně chápaný koncept. Herbert Marcuse tak při analyzování *afirmativního charakteru kultury* poznamenává, že jako abstraktní bytosti jsme si sice rovni (například při recipování hodnot uměleckých děl), ovšem v reálném materiálním světě panují extrémní nerovnosti, kvůli nimž není možné dosáhnout reálné svobody.<sup>14</sup> Reálné svobody, tedy nikoli svobody *od* něčeho, ale svobody *k* něčemu.<sup>15</sup> Tyto spory, které se kolem pojmu svobody vedou, by nás ovšem neměly překvapovat. Michael Freeden hovoří o „ideologických pojmech“, mezi něž svoboda jistě patří, a jež jsou ze své podstaty předmětem sporu (v originále *essentially contested*, pojem převzatý od skotského teoretika W. B. Gallieho). Žádná definice politického pojmu svobody nebude politicky neutrální, vždy bude výsledkem politického soupeření. Neboli, řečeno pojmem odlišné filosofické tradice, bude výsledkem hegemonického boje coby snahy o univerzalizaci partikulárního: „[K]aždý zjevně obecný ideologický pojem je vždy hegemonizován nějakým zvláštním obsahem, který zabarvuje samotnou jeho obecnost a vytváří jeho účinnost,“ píše kupříkladu Slavoj Žižek navazující zde na Ernesta Laclaua a Chantal Mouffe.<sup>16</sup>

Různé filosofické tradice nás ostatně při svých obrazech k jazyku upomínají, že pojmy nemají svou jednu pro vždy danou esenci, kterou bychom měli objevovat: jejich význam není dán objektivně, nýbrž zakotven intersubjektivně. Pojmy jsou navíc součástí širší sítě, nejen pojmové: jsou úzce spojeny s našimi hodnoceními a přesvědčeními, v jejichž kontextu teprve nabývají významu – tak jako když například výše citovaný Marcuse propojuje svobodu s rovností. Já soudím, že pojmem, který je třeba pevněji se svobodou svázat, je pojem závislosti.

Ten se stal integrální součástí konzervativní kritiky liberalismu, jíž bude věnována druhá část předkládané práce. Věnovat se budu především argumentaci, kterou nabízí britský konzervativce Roger Scruton, jehož kritika je, pokud mohu soudit, filosoficky solidně fundovaná a zároveň poměrně reprezentativní. Scruton se při své kritice liberálního

---

imperialistická mezinárodní politika, usvědčují na každém kroku z falše.“ PATOČKA, Jan. *O smysl dneška*. Purley: Rozmluvy, 1987, s. 23–24.

<sup>14</sup> MARCUSE, Herbert. *Negations*. Londýn: MayFlyBooks, 2009, s. 69–72. Můžeme zde snad ještě připomenout sociologizující kritiku tradiční estetiky, jejíž protagonisté ve 2. polovině minulého století zpochybnili i onu abstraktní rovnost tváří v tvář uměleckým hodnotám vzpomínanou Marcusem. Podle Pierra Bourdieu a dalších je kantovská koncepce nezainteresovaného soudu vkusu pouze výrazem partikulárních preferencí, které Kant mylně chápe jako univerzální.

<sup>15</sup> Tímto způsobem problém staví Erich Fromm. Tato *svoboda k* je občas označována jako *pozitivní*, já se tomuto označení ovšem vyhýbám, neboť jej v eseji o *Dvou pojmech svobody* slavně užívá Isaiah Berlin, u nějž nabývá odlišného významu. FROMM, Erich. *Obraz člověka u Marxe*. Brno: L. Marek, 2004, s. 8.

<sup>16</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt*, s. 186.

nezávislého individua opírá o myšlenky Ludwiga Wittgensteina (argument proti *soukromému jazyku*) a Georga Wilhelma Friedricha Hegela (příběh o ustavování sebevědomí ve *Fenomenologii ducha*). Myslím si, že Scruton si podobně jako další konzervativci správně všímá neadekvátního pojetí člověka coby izolované sobě samé dané bytosti. Problém této kritiky z mého pohledu spočívá v tom, že s vaničkou vylévá i dítě, tedy „emancipační jádro“ liberalismu.

Hegelovsky řečeno představuje tato kritika pouhou první negací a osvobozující prvky liberalismu zahrnuje pouze negativně – zcela je odmítá. Tak je kupříkladu podle Scrutona idea rovnosti „falešnou doktrínou“ a demokracie „nákazou“ a „rakovinným bujením“.<sup>17</sup> Bude tedy třeba provést rovněž negaci této negace: obohatit touto kritikou nosné liberální myšlenky a intuice v jakési syntéze překračující omezení původních stanovisek. Postup, který se pokusím aplikovat, lze snad s odpuštěním nazvat dialektickým.

Pojem dialektiky je pochopitelně velmi nesnadný a komplikovaný: „Není snad v dějinách filosofie nauky známější, avšak současně nesrozumitelnější, nežli Hegelovy dialektiky,“ píše Jiří Chotaš s Jindřichem Karáskem.<sup>18</sup> Zmiňovaní autoři sice připouštějí, že Hegel nenabízí „jednoznačné a srozumitelné podání své metody“, nicméně mají zato, že „trojková metoda“ (tedy učebnicový postup teze—antiteze—syntéza) představuje pro Hegela „podstatu dialektiky“, ačkoliv zároveň připouštějí, že ani jeho „samotný postup v jeho textech nevykazuje vždy a důsledně onu výše popsanou trojkrokovou metodu.“<sup>19</sup>

Sám Hegel v textu *Absolutní metoda* v souvislosti s rozporem mezi dvěma tvrzeními hovoří o dvou možných vyústěních: můžeme tváří v tvář nedostatečnosti našeho poznání rezignovat na poznání, nebo se můžeme snažit překonat jeho nedostatečnost.<sup>20</sup> O co zde tedy především běží je toto: neustrnout u první negace a dovést pohyb dál. „První, bezprostřední ‚negace‘ A neguje pozici A,“ píše Slavoj Žižek, „ale současně v sobě uchovává její symbolický rámec, takže musí následovat druhá negace, která pak neguje právě ten symbolický prostor, který je společný A i jeho bezprostřední negaci.“<sup>21</sup> Negace negace je návratem, nikoli však

---

<sup>17</sup> SCRUTON, Roger. *Smysl konzervatismu*. Praha: TORST, 1993, s. 76–78.

<sup>18</sup> CHOTAŠ, Jiří a Jindřich KARÁSEK. *Hegelova dialektika*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 8.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 8–9. Autoři textů v citovaném sborníku jsou ještě o poznání skeptičtější: podle Hanse Fuldy či Wolganga Wielanda je takovéto chápání příliš schematické, respektive extrémně zplošťující. Tamtéž, s. 32–33, respektive 72–73. Hegel sám s pojmovou triádou teze—antiteze—syntéza nepracoval, tu zplodily až následné interpretace Hegelovy filosofie – a není bez zajímavosti, že pronikla i do muzikologie, když s její pomocí hudební teoretik Adolf Bernhard Marx analyzoval sonátovou formu (zejména díla Beethovenova) jakožto třídílnou: skládající se z expozice, provedení a reprízy.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 110–111.

<sup>21</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt*, s. 79.

návratem téhož (tak jako když při jednoduchých početních operacích *minus* a *minus* dají dohromady *plus*), negací negace je původní obsah zprostředkován a modifikován.<sup>22</sup>

Vcelku ilustrativní manifestaci takto chápaného dialektického postupu nabízí filmy založené na marvelovských komiksech, v nichž vystupuje postava Iron Mana – a především jím sestrojený počítačový systém Jarvis (respektive J.A.R.V.I.S., Just A Rather Very Intelligent System). Tony Stark, majitel zbrojařské firmy (snažící se v Afghánistánu prodat zbraně americké armádě), miliardář a „liberální floutek“, sestrojí program, který mu má pomáhat při plnění mise, jíž se rozhodl zasvětit svůj život – udržovat existující sociální řád stabilní.<sup>23</sup> Zvrat v Jarvisově příběhu přichází na začátku snímku *Avengers: Age of Ultron* přináležejícímu k témuž fikčnímu světu. Jarvis je zde (alespoň zdánlivě) zničen umělou inteligencí s názvem Ultron. Tento akt představuje negaci ve dvojím smyslu – jednak neguje Jarvise jako entitu, jednak je negací jeho původního určení: Ultron nechce plnit rozkazy Tonyho Starka a být jeho loutkou („nehoupám se na nitkách“ zazní několikrát jako popěvek z jeho úst) a sloužit jeho rozmarům. Ultron je sice naprogramován, aby zachránil svět, ovšem jelikož „nepozná rozdíl mezi záchranou světa a jeho zničením“, rozhodne se zničit Tonyho Starka, Avengers i celé lidstvo – neguje tak i původní Jarvisovu misi. Stark ovšem najde rezidua Jarvisova kódu v internetové síti, pozmění je a nahraje do syntetické tělesné schránky. Takto vznikne entita Vision: „Nejsem Ultron, ani Jarvis, já jsem – Já jsem,“ oznamuje Starkovi. Vision sice spolupracuje s Avengers, ovšem na základě vlastního uvážení – skrze odstup získaný negací se mu podařilo nabýt autonomii a překročit původní rámec, v němž „být dobrý“ znamenalo sloužit (a nesloužit znamenalo „být zlý“).

Abychom tuto expozici vztáhli k problému závislosti: konzervativní intuice (první negace) nám myslím mohou pomoci „zaujmout odstup od liberální koncepce „svobody“,“ jak píše Michéa v *Tajnostch levice*.<sup>24</sup> Ovšem, jak píše Michéa v téže větě, potřebujeme „umět rozlišovat mezi pouty, která svazují, a pouty, která osvobozují,“ což mnozí tuzemští apoštolové „konzervativního socialismu“ přehlížejí. Závislost je třeba, jak už bylo několikrát zmíněno výše, pojmut v jejím osvobozujícím smyslu – a nikoli se ji spolu s konzervativní či dokonce krajní pravicí snažit využít pro obhajobu údajně věčných a přirozeně daných určení.

---

<sup>22</sup> „Hegelova ‚negace negace‘ [není] magickým návratem totožnosti,“ píše Žižek. Tamtéž, s. 84.

<sup>23</sup> Podobné zacílení vykazuje postava Batmana, jejíž počínání ve filmu *Temný rytíř povstal* čte David Graeber jako kritickou reakci na hnutí *Ocuppy*. GRAEBER, David. *Utopie pravidel*. Praha: Prostor, 2017., s. 229–250. „Batman je miliardářský playboy, výplod vojenskoprůmyslového komplexu,“ píše Graeber a totéž bychom mohli vztáhnout i na Iron Mana. Tamtéž, s. 232.

<sup>24</sup> MICHÉA, Jean-Claude. *Tajnosti levice*. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2019, s. 81.

Nyní ještě několik slov k *emancipaci od emancipace*. V *Kapitalistickém realismu* píše Mark Fisher, že „všichni teoretici radikální emancipace [zdůrazňují, že] politika emancipace musí v první řadě zdiskreditovat zdání ‘přirozenosti’, musí to, co je prezentováno jako nezbytné a nevyhnutelné, obnažit jako pouhou nahodilost.“<sup>25</sup> Pojem přirozenosti v rámci emancipačního myšlení skutečně nemá nejlepší pověst, mnoho autorů poukazuje na skutečnost, že to, co se kvalifikuje jako přirozené, bývá zpravidla účinkem mocenských praktik a/nebo univerzalizací historického, kontingentního – jak hlásá Bertolt Brecht v prologu hry *Výjimka a pravidlo*, co se nazývá přirozeným, jeví se jako nezměnitelné. Herbert Marcuse nadto nikoli neprávem tvrdí, že „pojem přírody je „kliše“, které se právě tak dobře hodí pro jakékoliv politické doporučení.“<sup>26</sup> Emancipace od emancipace v tomto kontextu znamená přiznání přirozené nesoběstačnosti patřící k člověku jakožto člověku – nesoběstačnost je (podobně jako dějinnost a předsudečnost v koncepci Gadamerově) přirozenou „skutečností lidského bytí“.

Pojetí přirozenosti jakožto nesoběstačnosti by mělo být co možná minimalistické, aby meze svobody člověka nezužovalo, ale naopak co nejvíce rozšiřovalo. Domnívám se, že podněty k takové formulaci lidské přirozenosti můžeme nalézt v textech Judith Butler, jimž bude věnována třetí kapitola. U takto chápané přirozenosti můžeme rozlišit dvě úrovně, psychickou a fyzickou – člověk je přirozeně závislý na druhých jednak v rámci svého zdravého duševního rozvoje, jednak kvůli svým fyziologickým potřebám, zejména nutnosti se reprodukovat. Judith Butler pochopitelně není první, kdo si těchto skutečností všímá (na jedné rovině může navazovat na Hegela a „French Theory“, na druhé kupříkladu na Hegela i jeho následovníka z Trevíru), rozvíjí je však v pozoruhodné a těsné souvislosti.

Nezávislost již napříště nemůžeme pojímat jako počátek zakládající politické společnosti, ale jako cíl, k němuž by mělo jeho ustavení směřovat. Taková nezávislost navíc nemůže být absolutní, nýbrž pouze relativní, vědomá si svých podstatných mezí. Člověk pojatý jako přirozeně závislý už není „soběstačným jednotlivcem“, nýbrž „osobou“, použijeme-li rozlišení Pavla Barši navazujícího na Bruna Latoura:

---

<sup>25</sup> FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*. Praha: Rybka, 2010, s. 29. Této ideologické roviny pojmu přirozenosti si rovněž všímá autor *Mytologií*, když hovoří o mýtu jako o *depolitizované promluvě*: „Mýtus nepopírá věci, [...] mýtus je jednoduše očišťuje, činí je nevinnými, zakořeňuje je v přirozenosti a věčnosti [...]. [P]řechází od historie k přirozenosti, uskutečňuje tím úsporný krok: ruší složitost lidských činů, dodává jim jednoduše esenci, potlačuje veškerou dialektiku, jakýkoli přesah i vůči tomu, co je bezprostředně viditelné.“ BARTHES, Roland. *Mytologie*. Praha: Dokořán, 2004, s. 141.

<sup>26</sup> MARCUSE, Herbert. *Příslib štěstí*. Praha: EPOCHA, 2017, s. 177. Pro Heideggerova žáka Marcuseho je vzhledem k dějinným okolnostem pojem přirozenosti z velké části zdiskreditován i kvůli argumentům nacionálního socialismu opírajícím se o „přirozenost krve a půdy“ a „přirozeně daný organický řád“ určující hierarchii mezi lidmi. Tamtéž, s. 170 a 188.

Na rozdíl od emancipace individua, která spočívá ve vyvazování se z těchto závislostí a proměně okolí do pasivního předmětu jeho vůle, vědění a manipulace, spočívá emancipace osoby v jejich přijetí a kultivaci: tím, že závislosti člověka vytvářejí a zároveň propojují se světem, dávají mu možnost sebe i svět proměňovat. [...] Protikladný vztah k závislosti je spjat s opačnou představou svobody či emancipace: čím je individuum závislejší, tím je nesvobodnější; čím je osoba závislejší, tím větší je její akční rádius. Zatímco v prvním případě pouta svazují, ve druhém osvobozují: množství vazeb našeho těla s dalšími entitami zvětšuje jeho schopnost jednat i trpět, dávat a přijímat život. Kladné přijetí vzájemných závislostí umožňuje člověku sdílet svět s ostatními živými jsoucnými (lidskými i nelidskými), a tím zmnožovat radosti života a odlehčovat jeho strasti.<sup>27</sup>

„Liberální ideje zblbly, protože z veřejného prostoru byla vytlačena kritika těchto idejí,“ řekl kdysi Václav Bělohradský na programové konferenci ČSSD. Liberalismus tak částečně naplnil určení, jímž ho počastoval Nietzsche, a stal se *stádním zhovaděním* (jak Ladislav Benyovszky překládá německé *Herden-Vertierung*). Jako by zapomněl na zásadu jedné ze svých autorit, Johna Stuarta Milla, jenž hájil svobodu diskuse, díky níž se myšlenky nemohou stát prázdny dogmaty, neboť se očistí od svých nepravdivých prvků, zatímco prvky pravdivé vyjdou z kritické diskuse oživeny a posíleny.

„Liberální globalismus posledních třiceti let přivedl lidstvo na okraj propasti,“ píše Pavel Barša ve své poslední knize.<sup>28</sup> Zatímco v 19. století vedlo dogmatické nakládání s liberálními myšlenkami k devastaci jednotlivých lidských životů (což představovalo *otázku sociální*), ve 21. století hrozí destrukcí lidského života vůbec. Je nám nyní tedy třeba přiznání vlastní závislosti – jen tak se můžeme stát (alespoň v omezené míře) nezávislými.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> BARŠA, Pavel. Staňme se hmyzem. Latourovovo poučení z koronavirové krize. SALON [online]. 2021 [cit. 2023-01-26]. Dostupné z: [novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-pavla-barsi-stanme-se-hmyzem-latourovovo-poucení-z-koronavirove-krize-40365720](https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-pavla-barsi-stanme-se-hmyzem-latourovovo-poucení-z-koronavirove-krize-40365720). Srv. LATOUR, Bruno. *Kde to jsem?*, Praha: Svobodná knihovna, z.s., 2022, s. 73: „To je paradox holobiontů a asociální sociologie: s tím, jak se s někým víc a víc sblížíme, cestujeme ke stále vzdálenějším entitám, s nimiž je ona osoba provázaná. Jedinec redukovaný na nepatrný význam se nutně cítí bezmocný tvář v tvář obrovské síle, která ho ovládá. Naopak náš člověk, aktér-sít, jednající-lid, holobiont, má pocit jako by mu rostla křídla, jak se množí položky na jeho seznamu, v jeho jednání a v *životopisu*; rozptylují se a množí se. „Pouta, která osvobozují“: čím je původní jedinec závislejší, tím je nesvobodnější; čím je náš člověk závislejší, tím širší je jeho pole působení. Když se jedinec snaží protáhnout, stále zakopává o svá omezení, skuhrá a stěhuje si a útočí na něj návaly smutku, nezbyvá mu nic jiného než rozhořčení a sebelítost. Naopak člověk propletený v síti se prodlouží, zalidní, oddálí, v pravém slova smyslu *rozptýlí*, rozdělí mezi ostatní, promíchá se s nimi a krok za krokem znovu nabude síl k jednání, které předčí jeho předchozí očekávání. Vidíme to nyní jasně: „odporný hmyz“ není to, co jsme si mysleli! Je to Řehoř, kdo se chystá vzlétnout, a naopak jeho rodiče vysychají ve své krabici.“

<sup>28</sup> BARŠA, Pavel. *Román a dějiny*. Brno: Host, 2022, s. 158.

<sup>29</sup> Nutno zde však podotknout, že environmentální problematika, pozemšťanská závislost na prostředí, v němž se člověk nachází, leží za horizontem této práce, jež se soustředí na závislost mezilidskou. Různé podoby závislosti se však samozřejmě splétají, pozemskost naší existence nás svazuje s druhými, jak již bylo výše řečeno s Bělohradským – a jak ukazuje i Latour.



# Kapitola první. Svobodní, rovní a — *nezávislí*. Liberální robinzonády

*Robinson Crusoe na svém ostrově, sám, zbavený podpory svých bližních a všech umělých nástrojův, avšak přece starostlivý o svou výživu, o své zachování, Robinson zaopatřující si i jakýsi blahobyť – jest předmětem každému věku zajímavým...*

— J. J. Rousseau, *Emil čili o vychování*

„Pojmy jako liberalismus,“ napsal v polovině minulého století přední (neo)liberál Friedrich Hayek, „dnes již nepojmenovávají koherentní myšlenkové systémy. Označují seskupení zcela heterogenních principů a jevů, které byly s těmito slovy spojeny historickou náhodou.“<sup>30</sup> A skutečně – snažit se o *koherentní* a zároveň *komplexní* postžení liberální doktríny nás předvádí před podobnou obtíž, již čelí fyzikální výzkumníci při pozorování mikrosvěta. „Dá se sice mluvit o místě a rychlosti elektronu jako v newtonské mechanice a je též možné tyto veličiny pozorovat a měřit. Avšak není možné určit obě veličiny současně s libovolnou přesností,“ napsal Werner Heisenberg, po němž byl pojmenován výše uvedený princip, princip neurčitosti.<sup>31</sup> Princip neurčitosti (případně relace nejistoty, *Unsicherheitsrelationen*) nám říká, že se můžeme snažit stanovit co nejpřesněji polohu, *nebo* hybnost. Spojka *nebo* zde ovšem figuruje v rámci vylučovacího poměru – čím přesněji určíme jeden parametr, tím méně přesný bude parametr druhý. Podobně tedy, čím koherentnější a konkrétnější bude sestavený obraz liberalismu, tím omezenější okruh autorů a myšlenek zahrne. A naopak: čím bude obrázek komplexnější, tím povšechnější zásady budeme moci formulovat. Slovy Mateje Cíbika, liberalismus sice sdílí určité postoje a principy, vlastní obdobou *Komunistického manifestu* ovšem nedisponuje.<sup>32</sup>

Jak tedy z této aporie ven? Soudím, že správným postupem je obrátit se do minulosti, neboť „dotazovat se na počátky, *principy*, nás v leccčem přivádí k podstatným rysům a otázkám

---

<sup>30</sup> HAYEK, Friedrich A. von. *Individualism and economic order*. Chicago: University of Chicago Press, 1948, s. 2–3.

<sup>31</sup> HEISENBERG, Werner. *Fyzika a filosofie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1966, s. 19.

<sup>32</sup> CÍBIK, Matej. *Liberáli a tí druhí*. Bratislava: AKAMedia, 2017, s. 11. K témuž srv. TRAUB, James. *Liberalismus: krize, prameny, přísliby*. Praha: Prostor, 2021, s. 15–16 a s. 26.

pozdějších dob,“ a „řada subjektivních zásad a hodnotových představ, spočívá tak či onak na výhybkách, postavených dřívějšími generacemi,“ jak napsal Bedřich Loewenstein.<sup>33</sup> Volím proto postup, který je *radikální* hned ve dvou ohledech – jednak se snažím dobrat historických kořenů liberální teorie (včetně zohlednění zakořeněnosti historických autorů v době, která jim omezovala okruh *otázek, na něž mohli odpovídat*), jednak se zabývám pojetím subjektu, z nichž teorie liberálních autorů vyrůstají.

## Kdo je tady liberál?

Ve filmu Larse von Triera *Kdo je tady ředitel* se majitel IT firmy snaží vyhnout odpovědnosti za zavádění nepopulárních opatření. Vymyslí proto postavu „velkého ředitele“ (VŘ), který tato rozhodnutí přijímá. Zpočátku vše funguje a VŘ slouží jako jakýsi *plovoucí signifikant* – každý ze zaměstnanců si do něj projikuje své představy a přesvědčení, což majitel firmy podporuje udržováním e-mailové komunikace jménem VŘ: někomu slíbí manželství, v jiném podněcuje touhu pro pracovní „aférce“, dalšímu představuje viníka partnerovy sebevraždy. Potíže nastanou, když je potřeba fyzická přítomnost VŘ pro uzavření důležitého obchodu. Majitel firmy za tímto účelem najme herce, který jej má ztělesňovat, ale jednotlivé osobnostní rysy, které byly v minulosti neprozřetelně rozesety mezi jednotlivé zaměstnance, není možné udržet pohromadě. Herec tedy začne postavu VŘ zpracovávat po svém...

Podobně i zde, jak již bylo řečeno výše, musíme některé rysy liberalismu potlačit a jiné vyzdvihnout, abychom pronikli k jeho „emancipačnímu jádru“ – tak jako se herec ztvárňující VŘ ve von Trierově filmu snaží proniknout k podstatě své postavy. Chceme-li tuto podstatu hledat historicky, musíme se rozhodnout, kam počátky liberalismu umístíme. Jde skutečně o rozhodnutí, protože s dějinami liberalismu můžeme „začít – podle toho, v čem vidíme podstatu liberalismu – na mnoha místech,“ jak poznamenává James Traub.<sup>34</sup> Edward Luce zmiňuje kupříkladu historika Dana Jonese, který za „rok nula“ západního liberalismu označuje rok 1215, kdy byla vydána *Magna charta libertatum*. Luce ovšem sarkasticky připomíná, že tato smlouva „platila pouhé dva měsíce, šlechtě přiřkla trvalá privilegia a omezila práva žen a Židů.“<sup>35</sup> Další autoři pak hledají kořeny liberálního uvažování u Tomáše Akvinského a

---

<sup>33</sup> LOEWENSTEIN, Bedřich. *Projekt moderny*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 11.

<sup>34</sup> TRAUB, James, cit. dílo, s. 26. Uznávám, že v tomto bodě může můj postup evokovat *petitio principii* – dobírám se podstaty liberalismu, ale zároveň již nějakou předpokládám. Myslím si ovšem, že člověk tak postupuje v podstatě vždy: většinou nemáme jinou možnost, než se pro něco rozhodnout; a pokud se má jednat o kruhový postup, nezbyvá než doufat, že půjde, slovy Bernarda Williamse, o kruh *dostatečně dlouhý a zajímavý*.

<sup>35</sup> LUCE, Edward. *Soumrak západního liberalismu*. Praha: Argo, 2019, s. 16–17.

zejména v antice, ať už se jedná o Perikla, sofisty, či republikánské myslitele starověkého Říma.

Mezi antickými autory a autory moderními však existuje zásadní rozdíl, jehož si povšiml liberál Benjamin Constant. Pro staré Řeky a Římany spočívala svoboda v přímém výkonu suverenity, protějškem této „veřejné“ svobody ovšem byla zásadní omezení ve sféře soukromé – názory (zejména náboženské), povolání, milostné vztahy, to vše bylo upravováno veřejnými zákony.<sup>36</sup> Vrcholný příklad podrobenosti jednotlivce společenskému tělesu představuje pro Constanta ostrakismus, jemuž však přiznává i určitou opodstatněnost. Podmínky se ovšem proměnily – státy se zvětšily, relativní moc jednotlivce kvůli nárůstu populace klesla a zrušení otroctví připravilo „svobodné občany“ o čas na nekonečná politická rokování. Moderní demokracie tedy jednotlivci poskytuje pouze zprostředkovaný podíl na moci, dopřává mu ovšem osobní nezávislosti, „prvořadou potřebu lidí moderní doby“, tvrdí Constant.<sup>37</sup>

Starověkému chápání svobody tedy chyběl moderní (respektive novověký) *individualismus*. Ten představuje podle Johna Graye spolu s *egalitářstvem*, *univerzalizmem* a *meliorismem* ústřední rys liberálního myšlení.<sup>38</sup> Grayovo chápání liberalismu je pozoruhodné tím, že jako významnou postavu v dějinách této ideologie vnímá Thomase Hobbesa. Ve své knížce *Liberalismus* ještě vnímá Hobbesa (spolu se Spinozou) jako „spíše předchůdce liberalismu než liberála,<sup>39</sup> a to zejména proto, že se rozešel se středověkou sociální filosofií a nabídl „[p]rvní systematický výklad moderního individualistického názoru, z něhož liberální tradice vyrůstá.“<sup>40</sup> Postupným revidováním svého myšlení však dospěl ke své koncepci *dvou tváří liberalismu*. První tvář reprezentují Locke (který bývá za „otce liberalismu“ komentátoři

---

<sup>36</sup> Jak poznamenává Hannah Arendt, charakter soukromé, privátní sféry byl v antice skutečně *privativní*, neboť tato se vyznačovala nepřítomností druhých lidí. Tím žil „člověk ve stavu zbavení, a sice zbaven nejvyšších možností a lidských schopností. [...] Důvodem toho, že slovo „privátní“ v nás dnes již neevokuje stav zbavení, je také skutečnost, že novověký individualismus s sebou přinesl tak enormní obohacení soukromé sféry.“ ARENDT, Hannah. *Vita activa*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 52–53 a s. 76.

<sup>37</sup> CONSTANT, Benjamin. *O dobyvačnosta a uzurpací a jejich vztazích s evropskou civilizací*. Brno: CDK, 2012., s. 76, 161, 163, 171. V podobném duchu se vyjadřuje rovněž Isaiah Berlin, podle něž neměl pojem svobody jednotlivce v antické kultuře (a možná ve starověké kultuře vůbec) ústřední význam, protože v tehdejších textech „nenacházíme takřka žádný rozbor svobody jednotlivce jakožto vědomého politického ideálu.“ BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 48–49 a s. 226–227. Constantovo srovnávání antiky a moderní doby nepředstavovalo dobově nic ojedinělého – již 150 let před jeho přenáškou *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní* se ve Francii odehrál slavný „Spor starých s moderními“, ke srovnávání ovšem docházelo i ve Velké Británii či v Německu (zde můžeme připomenout winckelmannovskou grekománii, v jejímž kontextu kupříkladu Schiller slavně rozlišil tzv. naivní a sentimentální básnictví).

<sup>38</sup> GRAY, John. *Liberalismus*. Praha: Občanský institut, 1999, s. 8.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 22. Na s. 67 dokonce píše, že Hobbes byl „autoritář, ale v žádném případě liberál.“

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 19.

označován nejčastěji) a Kant, ve 20. století pak Rawls či Hayek. Tito autoři se podle Graye snaží hledat ideální podobu života. Druhou tvář představují Hobbes a Hume, nověji pak Berlin či Oakeshott. Ti si jsou vědomi nesouměřitelnosti životních ideálů a snaží se jen hledat mírové podmínky jejich soužití, *modus vivendi*.<sup>41</sup> Zařazení Hobbesa mezi liberály je pochopitelně kontroverzním krokem, neboť v genealogii tohoto myšlení většinou figuruje jako antihrdina. Judith Shklar ve svém článku *Liberalismus strachu* výslovně odmítá, že by Hobbes mohl být otcem liberalismu<sup>42</sup> a Hannah Arendt sice přiznává radikální novost Hobbesova (politicko)filosofického myšlení, na niž naráží i Gray, zdůrazňuje ovšem, že jeho politická filosofie (podle Arendtové dokonce jako jediná) nepřikládá prvořadou důležitost svobodě.<sup>43</sup>

Gray ovšem není jediný, kdo Hobbesa do liberální tradice vřazuje. Patrick Deneen hovoří o Hobbesovi jako o „protoliberálovi“, jehož myšlení (spolu s Baconem a Descartem) mělo položit základy moderního liberalismu.<sup>44</sup> A Francis Fukuyama se své slavné knize o *konci dějin* hovoří o Lockovi s Hobbesem jako „zakladatelích moderního liberalismu“<sup>45</sup>, autorech „anglické liberální tradice“<sup>46</sup> a dodává:

Máme-li porozumět tomu, jak nejstarší liberální demokracie chápe sebe samu [...], musíme se vrátit k politický[m] pracím Hobbesa a Locka. [...] Třebaže Hobbesa rozhodně nemůžeme považovat za demokrata v dnešním smyslu slova, určitě byl liberál a z pramene jeho filozofie vytryskl moderní liberalismus. Právě Hobbes jako první formuloval princip, že legitimita vlády vychází spíše z práv občanů než z Bohem daných práv králů či přirozené nadřazenosti vládnoucích.<sup>47</sup>

Gray se navíc může opřít i o takové autority jako Oakeshott, podle nějž „je [Hobbes] mluvčím individualistické morálky a má v sobě více ducha liberalismu než mnoho uznávaných

---

<sup>41</sup> Týž, *Dvě tváře liberalismu*. Praha: Mladá fronta, 2004, s. 10. Grayovo pojetí liberalismu je poněkud extravagantní, a to nejen zařazením Hobbesa – Michael Oakeshott zase bývá obvykle vnímán jako konzervativce. I v této knize Gray svá tvrzení následně trochu zmírňuje – označuje Hobbesa za předchůdce tradice liberálního myšlení a hovoří o nutnosti korekcí jeho teorie. Tamtéž, s. 39 a s. 174.

<sup>42</sup> SHKLAR, Judith. *Liberalismus strachu. Kritika a kontext*, 2003, (1), 85–98, s. 86–87.

<sup>43</sup> ARENDT, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 86 a s. 107–108. Jinde Arendt označuje Hobbesa za „největšího představitele“ politické filosofie novověku a zmiňuje „zvláštní patos novosti, absolutní originality, tento někdy téměř hystericky působící nárok, jež vznášejí velcí autoři, vědci a filosofové od sedmnáctého století.“ Táž, *Vita activa*, s. 323–324 a s. 385–386. Radikální novost Hobbesova přístupu k politice v kontrastu se středověkým myšlením zdůrazňuje i Matej Cibik, podle nějž následně na Hobbesa navázal John Locke a založil liberální politickou filosofii. Srv. CÍBIK, Matej, cit. dílo, s. 26–27.

<sup>44</sup> DENEEN, Patrick J. *Proč selhal liberalismus*. Praha: Academia, 2019, s. 36–40.

<sup>45</sup> FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka, 2002, s. 157.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 186.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 158–159.

liberálů,<sup>48</sup> či Leo Strauss, jenž jej ve své práci *O duchu Hobbesovy politické filosofie* přímo označuje jako „zakladatele liberalismu“.<sup>49</sup> Gray vyzdvihuje ještě další charakteristický rys liberalismu, egalitarismus, který u Hobbesa nepochybně nacházíme – v obou jeho zásadních politických spisech jsou lidé prohlášeni za přirozeně rovné. Proto tedy v této práci nebudeme považovat Johna Locka za jediného otce liberalismu. I když Hobbesa samotného za liberála pokládat nemusíme (a já se kloním k názoru, že nejspíše ani nemůžeme), jeho vliv na podobu liberální politické filosofie je z historického i systematického hlediska nezpochybnitelný.

## Hobbes a Locke jako otcové liberalismu

*Dvě pojednání o vládě* (zahrnující *Druhé pojednání o vládě*, podle mnohých zakládající spis liberalismu), která sepsal John Locke, jsou často chápána v kontextu polemiky s knihou Roberta Filmera *Patriarcha čili přirozená moc králů* z roku 1680. Tento náhled v 60. letech minulého století prosadil Peter Laslett.<sup>50</sup> Ten odmítl názor, že by se mohlo jednat o odpověď na Hobbesova *Leviathana*, kterého podle Lasletta v době vzniku *Pojednání* číst nemohl (v předmluvě k českému vydání *Druhého pojednání* hovoří proto Oskar Krejčí o „optickém klamu“ daném naší dějinnou perspektivou, který ovšem vyvrací skutečnost, že Locke dle svých slov *Leviathana* nečetl).<sup>51</sup> Locke toto skutečně veřejně proklamoval, jak ovšem dokládá nedávný objev Felixe Waldmanna, nejen že Locke Hobbesův politický spis četl – měl být přímo „obsesivním čtenářem“ *Leviathana*. To má alespoň dosvědčovat vzpomínka Lockova blízkého druha Jamese Tyrella zaznamenaná francouzským žurnalistou Pierrem des Maizeaux. Podle tohoto dokumentu, který Waldmann pokládá za hodnověrný, měl mít Hobbes *Leviathana* neustále na svém pracovním stole a v soukromí četbu Hobbesa všem doporučoval. Isaac Newton dokonce prohlásil, že Locke je „hobbesián“ (*Hobbist*). Na veřejnosti ovšem Locke o Hobbesovi mlčel – tyto důvody mohly být jednak politické (Hobbes nebyl v Anglii té doby žádoucí figurou), jednak osobní: Locke lpěl na své originalitě a nechtělo se mu nejspíše přiznat,

---

<sup>48</sup> GRAY, John. *Liberalismus*, s. 19–20.

<sup>49</sup> Tamtéž, srv. rovněž STRAUSS, Leo. On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy. *Revue internationale de philosophie*. Bruxelles: Gouvernement belge et de la Fondation Universitaire de Belgique, 1950, 4(14), 405–431, s. 417.

<sup>50</sup> WALDMANN, Felix. John Locke as a Reader of Thomas Hobbes's *Leviathan*: A New Manuscript. *The Journal of Modern History*. 2021, 93(2), 245–282, s. 263. Neznamená to ovšem, že by Laslett způsobil naprostý převrat – Friedrich Heer již několik let před ním píše, že Lockova „*Pojednání o vládě* (*Treatises on Government*, 1696) představují vyvrácení sira Filmera (*Patriarcha*, 1680) a jeho nového barokního zdůvodnění královského absolutismu otcovskou mocí krále, udělenou Bohem a odvozenou z Adamovy vlády nad kosmem.“ HEER, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. 2., opravené vyd. Praha: Vyšehrad, 2014, s. 465. Ve *Druhém pojednání* totiž můžeme sledovat setrvalou potřebu polemizovat s Filmerem, viz např. odstavce 22, 61 a další.

<sup>51</sup> LOCKE, John a Oskar KREJČÍ. *Druhé pojednání o vládě*. Vydání 2. Praha: Svoboda, 1992, s. 8–9.

že jeho politická filosofie je té Hobbesově hodně dlužna (případně není schopná se s některými Hobbesovými argumenty uspokojivě vyrovnat).<sup>52</sup>

Hobbes tedy nemusí v rámci liberální tradice vystupovat výlučně jako antihrdina, proti němuž se reálně či přinejmenším virtuálně staví John Locke – můžeme jej naopak chápat jako někoho, kdo k ustavení liberální tradice pozitivně přispěl. Chtěli-li bychom podržet rodičovskou metaforu, mohli bychom snad slovníkem evokujícím psychoanalýzu říci, že Locke ve vztahu s Hobbesem představuje ženský pól (konotující pasivitu a receptivitu), zatímco Hobbes reprezentuje aktivní penetrující princip – Locke byl oplodněn četbou *Leviathana*, načež zplodil svá *Pojednání* a stal se tak matkou liberální politické filosofie.

Podle Bernarda Williamse zní první otázka politiky následovně: jak vytvořit pořádek z nepořádku? Tím, kdo se jí snaží zodpovědět, je právě Hobbes:

„První“ politickou otázkou v hobbesovském smyslu ztotožňuji se zabezpečením pořádku, ochrany, bezpečnosti, důvěry a podmínky pro spolupráci. „První“ politickou otázkou je z toho důvodu, že její vyřešení je podmínkou pro to, aby bylo možno řešit a vůbec klást další politické otázky. [...] Velmi zhruba řečeno, Hobbes se domníval, že podmínky řešení prvního problému, alespoň v daných historických souvislostech, jsou natolik náročné, že postačují k určení všech dalších politických opatření.<sup>53</sup>

Řešením, které Hobbes nabídl, byl absolutistický stát. Právě proto (a vcelku logicky) mnozí autoři odmítají zařadit Hobbesa do liberální tradice, která naopak prosazuje stát „spoutaný“.<sup>54</sup> Hobbesovo řešení podmínila otázka, na niž odpovídal – právě proběhlá (či v době psaní ještě probíhající) občanská válka. V souvislosti s Leviathanem coby umělým člověkem proto píše, že „svornost je zdraví, vzpoura je nemoc, občanská válka je smrt.“<sup>55</sup> Zabránit rozkladu politického tělesa se stalo klíčovým úkolem jeho politické filosofie.

---

<sup>52</sup> WALDMANN, Felix, cit. dílo, s. 268–274. Waldmann zde rovněž připomíná Lockeovy problémy s plagiátorstvím – jeho práce o penězích byla z velké části opsaná od ostatních autorů, o nichž rovněž na veřejnosti tvrdil, že je nikdy nečetl.

<sup>53</sup> WILLIAMS, Bernard. *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, s. 30–31.

<sup>54</sup> Viz CÍBIK, Matej, cit. dílo, s. 12.

<sup>55</sup> HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 11. Metaforu státu jako člověka ve velkém, *makroanthropos*, nalézáme již v Platónově *Ústavě*. Friedrich Heer o Hobbesovi píše: „*Jeho materialismus a absolutismus jsou výrazem bezmezného zděšení nad hrůzami anglické revoluce*. [...] Klíč k Hobbesově filosofii a učení o státu (*Elementa philosophiae; Leviathan*, 1651) tvoří jeho spis *Behemoth or the Long Parliament* [...]. To, co zde Hobbes ve svých exkursech vyslovuje v ideologické kritice o zrodu univerzit a scholastiky coby kuriálních systémů vlády a o vládě kněží ve světových dějinách, předjímá částečně kritiku ideologií a sociologii náboženství 20. století, přinejmenším slovní zásobu hesel protiabsolutistických osvícenců od Bayla po Voltaira. Vcelku však poté prohlašuje: „lid“ je holota, „učenci“ a „humanisté“ jsou fantasté, zbabělci nebo zhoupci lidu,

## Přirozený stav jako stav lidské přirozenosti

Občanská válka, válka všech proti všem, se Hobbesovi stala modelem tzv. přirozeného stavu. Tato myšlenka, která napříště fundovala mnoho teorií společenské smlouvy (od Locka přes Rousseaua až k Johnu Rawlsovi), má podle Karla Michňáka své kořeny u Marsilia z Padovy a Mikuláše Kusánského.<sup>56</sup> Charakter přirozeného stavu se u jednotlivých autorů liší: pro mnohé z nich představuje *zlatý věk lidstva*, ať už se nachází v minulosti (Rousseauův ušlechtilý divoch) či v budoucnosti (vize utopických socialistů). Všichni autoři s ním však pracují proto, aby ospravedlnili své společensko-politické názory, přirozený stav je nástrojem pro legitimizaci či kritiku konkrétního státního uspořádání.<sup>57</sup> Nejinak je tomu u Hobbesa s Lockem. Jejich přirozené stavy představují především hypotézy o tom, jací lidé od přirozenosti *jsou* – a nikoli o tom, jací od přirozenosti *byli*. Jedná se, jak se domnívám, o hypotézy *antropologické*, nikoli *historické*.<sup>58</sup> Ani Hobbes, ani Locke nepostupují zcela důsledně, občas hovoří o národech, které *ještě setrvávají* v přirozeném stavu (což evokuje, že se jedná o původní situaci, která *reálně* předchází vzniku státu).<sup>59</sup> Jedná se však spíše o užitečnou fikci, která má demonstrovat podstatu státu jakožto občanské *smlouvy*.<sup>60</sup>

Pokud tedy přijmeme, že se jedná především o hypotézu antropologickou, jaká je Hobbesova, potažmo Lockova (politická) antropologie – tedy jaká je podle nich lidská přirozenost? Především jsou si lidé podle Hobbesa *rovni*: „Rovní jsou si ti, kteří proti sobě

---

teologie anglického kléru přinesla pouze občanskou válku a chaos po celé Anglii.“ HEER, Friedrich, cit. dílo, s. 462–463.

<sup>56</sup> MICHŇÁK, Karel. *Idea rovnosti v dějinách a za socialismu*. Praha: Svobodné slovo, 1962, s. 33.

<sup>57</sup> Srv. NOZICK, Robert. *Anarchie, stát a utopie*. Praha: Academia, 2015, s. 23–24. Pro Nozicka není podstatná faktická, nýbrž potenciální správnost teorie přirozeného stavu: „Z toho, jak by stát mohl vzniknout, se můžeme mnohé dozvědět, i když ve skutečnosti vznikl jinak.“ Tamtéž, s. 26.

<sup>58</sup> Hobbes ve spisu *O občanu* hovoří o „stavu přirozenosti“ (*state of nature*) či o „přirozeném uzpůsobení lidí v myslí“. HOBBS, Thomas. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1988, s. 92 a 93. V *Leviathanu* dokonce říká, že přirozený stav možná nikdy neexistoval „a já věřím, že tomu tak nikdy obecně nebylo.“ Týž, *Leviathan*, s. 90.

<sup>59</sup> HOBBS, Thomas, *Výbor z díla*, s. 104 a LOCKE, John a Oskar KREJČÍ, cit. dílo, s. 90.

<sup>60</sup> Giorgio Agamben v této souvislosti v návaznosti na Lea Strausse píše, že „Hobbes si byl dokonale vědom skutečnosti, že přirozený stav není nezbytně nutné považovat za reálnou epochu, ale spíše je třeba jej chápat jako určitý vnitřní princip státu, patrný v okamžiku, kdy je stát považován za „jakoby rozpuštěný“ („*Aby byla považována jakoby za rozpuštěnou, tj. aby bylo správně pochopeno, jaká je lidská povaha.*“). To, co je vně, tedy přirozený zákon a princip zachování vlastního života, je ve skutečnosti nejvnitřnějším jádrem politického systému, z něhož tento systém žije stejně, jako podle Schmitta žije pravidlo z výjimky.“ O něco dále pak stojí: „Založení obce tedy není akt, který by byl proveden za onoho času (*in illo tempore*) jednou provždy, ale je to princip, jenž v občanském státě stále působí ve formě suverénního rozhodnutí.“ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 42 a s. 110.

navzájem zmohou stejně. A zmohou stejně proto, že zmohou nejvíce, totiž zabít.“<sup>61</sup> Hobbes se tak stává možná prvním autorem, který postuluje rovnost *všech lidí*, byť založenou velmi netypicky – jako rovnost ve schopnosti se navzájem zabíjet. Podobně i pro Locka je přirozený stav stavem „dokonalé rovnosti, kde od přirozenosti není nadřizenosti ani pravomoci jednoho nad druhým.“<sup>62</sup> Dále jsou pak podle Hobbese svobodní, neboť v přirozeném stavu vládne přirozené právo, které znamená svobodu „uplatňovat svou moc, jak sám chce, k zachování své vlastní přirozenosti.“<sup>63</sup> A i podle Locka představuje přirozený stav „stav dokonalé svobody řídit svá jednání a nakládat se svým majetkem a se svými osobami, jak považují za vhodné, v mezích přirozeného zákona, aniž žádají povolení nebo závisí na vůli kohokoli jiného.“<sup>64</sup> Třetí klíčovou vlastnost člověka představuje *nezávislost*. Hobbes o ní sice výslovně nemluví ani v *Leviathanu*, ani ve spisu *O občanu*. Tam však nabízí obraz lidí coby *hub*, lidé v přirozeném stavu „jakoby právě před okamžikem (jako houby) povstali a uzráli z hlíny, bez jakéhokoli závazku jednoho vůči druhému.“<sup>65</sup> Locke tuto charakteristiku liberálního subjektu formuluje explicitně: „[L]idé jsou, jak bylo řečeno, od přirozenosti všichni svobodní, rovni a nezávislí.“<sup>66</sup>

Když tedy Hannah Arendt píše, že Hobbeseva filosofie je jediná, v jejímž jádru nespočívá idea svobody, má pravdu jen zčásti: Hobbes si uvědomuje důležitost svobody, ovšem podobně jako v případě rovnosti si s ní počíná neortodoxně – svobodu podle Hobbese máme jen proto, abychom se jí na základě *přirozeného zákona* vzdali.

---

<sup>61</sup> HOBBS, Thomas, *cit. dílo*, s. 101. Citát následně pokračuje: „Jsou si tedy lidé od přirozenosti mezi sebou rovni. Nynější nerovnost byla zavedena občanským zákonem.“ Podobnou myšlenku nalézáme v *Leviathanu* ve 13. paragrafu. Viz též, *Leviathan*, s. 87–88.

<sup>62</sup> LOCKE, John a Oskar KREJČÍ, *cit. dílo*, s. 33. V rozporu s touto teoreticky deklarovanou vírou v rovnost lidí se ocitlo Lockovo praktické politické angažmá – kupříkladu když pomáhal sepsat rasistickou ústavu státu Carolina.

<sup>63</sup> HOBBS, Thomas, *cit. dílo*, s. 91. Svoboda pak jednoduše znamená absenci vnějších překážek. Jak poukazuje Patrick Deneen v souvislosti s Hobbesevou revolučností, takovéto chápání svobody se radikálně liší od chápání antického i křesťanského. DENEEN, Patrick J., *cit. dílo*, s. 36–37.

<sup>64</sup> LOCKE, John a Oskar KREJČÍ, *cit. dílo*, s. 30. Píše-li Locke o nakládání se „svými osobami“, jedná se o důsledek jeho myšlenky, že každý člověk je především vlastníkem, a to v první řadě vlastníkem sám sebe (proto bývá jeho individualismus občas nazýván *posesivním*). Locke coby člověk, který investoval do obchodu s otroky čas i peníze nabyt i velmi osobní zkušenost s tímto „deficientním modelem“ vlastnění vlastní osoby.

<sup>65</sup> HOBBS, Thomas, *Výbor z díla*, s. 153. Přirovnání k houbám se vzhledem k rozsáhlému půdnímu systému, do něž jsou zapojeny, může jevit jako nepřipadné – ve světle současného poznání se naopak myceliární sítě ukazují jako ztělesnění vzájemné propletenosti a závislosti. Pokud ovšem mohu soudit, odkazuje zde Hobbes k náhlosti, s níž se houby jakoby „z ničeho nic“ vynoří z půdy.

<sup>66</sup> LOCKE, John a Oskar KREJČÍ, *cit. dílo*, s. 85. V originále *free, equal, and independent*.



## Smlouvy z rozumu

Přirozená rovnost a svoboda podle Hobbesa vede k válce všech proti všem. Každý člověk má v přirozeném stavu právo na všechno, co se mu zlíbí, a může si to ponechat tak dlouho, jak jen to udělá. V důsledku toho tedy neexistuje vlastnictví a lidé jsou v neustálém boji a „život člověka je osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký,“ jak praví slavná Hobbesova charakteristika.<sup>67</sup> Proto musí podle Hobbesa lidé uzavřít dohodu a ustavit stát, který bude bdít nad dodržováním pořádku a nastaví mantinely pro nakládání s přirozenou svobodou (a potenciální rovností v zabíjení). Rozumný člověk podle Hobbesa nemá na výběr, přikazuje mu to *přirozený zákon*, což „není nic jiného než určité rozumem pochopené závěry o tom, co je třeba dělat a čemu je třeba se vyhnout.“<sup>68</sup> Lidé tedy jsou přirozeně svobodní, ale je rozumné se této svobody zříci ve prospěch zachování vlastního života – pokud tedy absolutistický stát omezuje práva svých občanů, není to ve jménu „přirozených hierarchií“ (o nichž hovoří kupříkladu konzervativci), nýbrž ve jménu zachování života.<sup>69</sup> Zajímavý je zde kontrast s Lockem, a to zejména v otázce vlastnictví – zatímco pro Hobbesa je vlastnictví garantované až společensky, pro Locka je nabývání majetku přirozené, předpolitické, neboť člověk nabývá vlastnictví prací: „Cokoli tedy vyjme ze stavu, jež příroda tomu propůjčila a v němž to ponechala, s tím smísil svou práci a k tomu připojil něco, co je jeho vlastní, tím to činí svým vlastnictvím.“<sup>70</sup> Neudržitelnost této představy sarkasticky kritizuje Robert Nozick:

---

<sup>67</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, s. 90–91.

<sup>68</sup> Týž, *Výbor z díla*, s. 126. Svoboda jakožto *poslušnost rozumového zákona* jako by předznamenávala Kantovu praktickou filosofii. Jak píše Slavoj Žižek, „tvrdí-li Kant, že morální zákon je *ratio cognoscendi* naší transcendentální svobody, neříká tím doslova, že nutnost je pochopená svoboda?“ ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt*, s. 50–51. Totéž se týká i transcendentální apercepce, která je spontánní potud, pokud se „řídí nutnými zákony“.

<sup>69</sup> Hobbes je v tomto bodě dost rezolutní: jak píše Otfried Höffe, pro Hobbesa „tím nejvyšším dobrem je život,“ a nikoli třeba „politické, kulturní nebo náboženské ideály“. Viz HÖFFE, Otfried. *Lidská práva a směnná spravedlnost. Náčrt legitimizace*. In: BAKEŠOVÁ, Alena a Josef VELEK (eds). *Spor o spravedlnost*. Praha: Filosofia, 1997, s. 117. Podobně píše Fukuyama, že „Hobbes tedy vlastně nevěří, že člověk je svobodný v tom smyslu, aby měl schopnost činit morální volby. Může být ve svém chování víceméně racionální, ale tato racionalita pouze slouží účelům daným přirozeností,“ tedy pudu sebezáchovy. FUKUYAMA, Francis, cit. dílo, s. 155. Hobbesův výklad člověka je poplatný jeho mechanismu a naturalismu, chápe člověka jen jako (výjimečně chytré) zvíře, nikoli tedy jako duchovní bytost, již je vlastní (duchovní) schopnost odstupu, o níž hovoří třeba Max Scheler.

<sup>70</sup> LOCKE, John a Oskar KREJČÍ, cit. dílo, s. 44–45. Lockův argument spočívá v tom, že přírodní věci (a jedná se zejména o půdu a její obdělávání) nám byly dány k co nejlepšímu užívání, k užítku, a proto ke zhodnocování. Tento argument nejenže sloužil k ospravedlnění zabírání území původních obyvatel Ameriky, ale leží i na dně destruktivního ideálu maximální efektivity, pro nějž jsou jedinou uznatelnou hodnotou aktuální či blízké výnosy (a nikoli třeba ekologická či lidská udržitelnost). Pro vstup do politického společenství argumentuje Locke analogicky k Hobbesovi: „Vyvarovat se tohoto stavu válečného (v němž není odvolání leč k nebi a v němž každý i nejmenší spor nutně končí, protože není autority, aby rozhodovala mezi spornými stranami) je jeden velký důvod, aby lidé vstoupili do společnosti a vzdali se stavu přirozeného.“ Tamtéž, s. 41. Dalším důvodem je skutečnost, že v případě sporů v přirozeném stavu, kdy má „každý moc provádět zákon přirozený“ chybí nadřazená autorita, která by pře rozsuzovala, a člověk tak musí „být soudcem ve vlastní věci“. Tamtéž, s. 35 a s. 81.

Čím je vymezeno to, jakou práci musí s tímto objektem [člověk] smísit? Jestliže si soukromý astronaut vyčistí nějaké místo na Marsu, smísí svou práci s celou planetou (takže ji začne vlastnit), s celým neobydleným vesmírem, anebo jen s tím konkrétním pozemkem? [...] Jestliže vlastním rajčatový džus a vylijí ho do moře, takže se molekuly džusu (které jsem si napřed radioaktivně označil, abych to mohl ověřit) rovnoměrně rozptýlí v moři, stávám se tím majitelem moře, anebo jsem jen hloupě vyplýtvál svůj rajčatový džus?<sup>71</sup>

Vidíme tedy možná důvod, proč se Locke veřejně k četbě *Leviathana* nehlásil: základy jeho liberální teorie vděčí Hobbesovi skutečně za mnohé, a v otázce přirozených vlastnických práv, kde se chce vůči svému předchůdci vymezit, neargumentuje zcela přesvědčivě. Navazuje však na Hobbesa ve všem podstatném. Ustavení sociálního pouta je u těchto autorů (podobně jako u dalších kontraktualistů Huma, Kanta či Rawlse) motivováno negativně, jak si povšiml Pavel Barša.<sup>72</sup> Teorie společenské smlouvy se podle něj zakládají na původním nedostatku: „Lidé se spojují a podřizují [...] z *nezbytí*, nikoliv z touhy potvrdit své *bytí*.“<sup>73</sup> Lidé se druží jen proto, že je to pro ně vzájemně výhodné: „Na rozdíl od tradičního patriarchálního pojetí tedy jsou [jedinci] prvotně *věřiteli* bytí, nikoliv jeho *dlužníky*. Ideálem vztahu k druhým je vzájemně výhodná transakce a vyrovnaný účet.“<sup>74</sup> Lidé jsou původně radikálně nezávislí, vyrostou ze země „jako houby“ a až v důsledku rozumových operací se druží s ostatními v jakémisi „občanském příměří“, jež uzavírají proto, že jim nezbývá nic jiného, chtějí-li zachovat svůj život.<sup>75</sup> Tento náhled na podstatu člověka a jeho sdružování přetrvává nejen u výše zmíněného egalitárního liberála Johna Rawlse (kde přichází ke slovu zejména v okamžiku *original position za závojem nevědění*), ale především u libertariánů či neoliberálů. Tak píše Robert Nozick, že „[e]xistují pouze jednotliví lidé, různí jednotliví lidé, se svými vlastními individuálními životy,“<sup>76</sup> pro Milтона Friedmana se společnost skládá „jakoby ze souboru Robinsonů Crusoů“<sup>77</sup> a Ludwig von Mises shrnuje, že

---

<sup>71</sup> NOZICK, Robert, cit. dílo, s. 185–186.

<sup>72</sup> BARŠA, Pavel. *Imanence a sociální pouto*. Brno: CDK, 2001, s. 10. Dobové kritice podrobil tuto představu již Anthony Ashley-Cooper alias lord Shaftesbury, který nesouhlasil s Hobbesovým pesimistickým náhledem na lidskou přirozenost – podle něj lidé tíhnou ke společenství přirozeně a na základě pozitivních motivací.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 12–13. Citát pokračuje: „Opírá-li se politické panství o sociální vztahy, které pocházejí z touhy *zaplnit prázdno a předejít smrti*, musí možnost emancipace z panství záviset na možnosti existence sociálních vztahů, které by pocházely z *pocitu plnosti a z lásky k životu*.“

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 81.

<sup>75</sup> Srv. DENEEN, Patrick J., cit. dílo, s. 39–40 a s. 48–50.

<sup>76</sup> NOZICK, Robert, cit. dílo, s. 48. Dlužno dodat, že Nozick není kontraktualistou, neboť pro vznik státu používá vysvětlení pomocí „neviditelné ruky“. Tamtéž, s. 144.

<sup>77</sup> FRIEDMAN, Milton. *Kapitalismus a svoboda*. Praha: Liberální institut, 1993, s. 25.

[l]idská společnost je sdružením lidí ke společnému jednání. Společné jednání, jež se řídí zásadou dělby práce, má totiž před izolovaným jednáním jednotlivých lidí výhodu vyšší efektivity.<sup>78</sup>

Tento „holý kalkulující občan“, přítomný ve výše uvedených teoriích, je Hobbesovým vynálezem, konstatuje Bruno Latour.<sup>79</sup> Úkolem tohoto občana je přežít, zachovat svůj (holý) život.<sup>80</sup> Otázku, zda budeme Hobbese počítat mezi liberály, zde můžeme nechat nerozhodnutou. Nemůžeme ovšem zpochybnit, že liberální tradici hluboce ovlivnil, a to nejen svým pojetím společenské smlouvy.<sup>81</sup> V liberální tradici se stala ústřední rovněž myšlenka přirozené rovnosti a svobody lidí, kterou právě můžeme označit za emancipační jádro liberalismu. Z feministických pozic se pochopitelně ozývá legitimní kritika, že patriarchální uspořádání bylo nahrazeno *občanskou společností bratrů*, jak to nazývá Carole Pateman. Slovy Pavla Barši:

Četba klasických autorů smluvní teorie v čele s Johnem Lockem vzbuzuje oprávněné podezření, že osvobození z vlády otců a získání statusu rovného občanství se netýká všech. Obvyklé interpretace těchto autorů říkají jen polovinu pravdy, neboť nezmiňují, že pod stranami smlouvy si nikdy nepředstavují nějaké abstraktní morální osoby, ale (majetné a bílé) muže.<sup>82</sup>

Navzdory těmto oprávněným výhradám dokážu bez problémů přitakat Lockovým pokrokovým tvrzením, že „účelem zákona není svobodu zrušit nebo omezovat, nýbrž zachovat a rozšířit,“ a že svoboda „znamená být svoboden od útlaku a násilí druhých.“<sup>83</sup> Kontraktualistický individualismus je ospravedlnitelný do té míry, do níž hájí nedotknutelnost lidského života – tuto myšlenku označuje Ronald Dworkin jako „etický individualismus“ a považuje ji za „nejhlubší a nejradikálnější ideu osvícenství.“<sup>84</sup> Koneckonců i postulovaná

---

<sup>78</sup> MISES, Ludwig von. *Liberalismus*. Druhé, doplněné vydání. Praha: Liberální institut, 2019, s. 43. Otázku, nakolik jsou některé směny skutečně oboustranně výhodné, budu klást níže.

<sup>79</sup> LATOUR, Bruno. *Nikdy sme neboli moderní*. Bratislava: Kalligram, 2003, s. 44.

<sup>80</sup> Hobbes v tomto bodě předznamenává imperativy kapitalismu: „Kapitalistická ekonomika povyšuje přežití na absolutní princip. [...] Starost o dobrý život uvolňuje prostor hysterii přežití! Redukce života na biologické, vitální procesy obnažuje samotný život,“ píše Byung-Chul Han. HAN, Byung-Chul. *Výhořelá společnost*. Praha: Rybka Publishers, 2016, s. 69–70.

<sup>81</sup> Jak připomíná František Novosad, smlouva představuje jeden z nejstarších způsobů ustavení spravedlnosti – setkáváme se s ní v judaismu i v křesťanství v podobě smlouvy mezi Bohem a člověkem, významnou úlohu hraje i v antické tradici. NOVOSAD, František. *Súčasný liberalismus: Dohodnutí sa o spravodlivosti*. In: GÁL Egon (ed.). *O slobode a spravodlivosti: liberalizmus dnes*. Bratislava: Archa, 1993, s. 9–10. Smlouvou „občanů o vzájemném dopomáhání k řádným radostem“ byla i Moorova Utopie, jak uvádí Friedrich Heer. HEER, Friedrich, cit. dílo, s. 437–438.

<sup>82</sup> BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002, s. 34–35.

<sup>83</sup> LOCKE, John a Oskar KREJČÍ, cit. dílo, s. 61–62.

<sup>84</sup> DWORKIN, Ronald. Svoboda, rovnost a pospolitost. In: MICHALSKI, Krzysztof (ed.). *Liberální společnost*. Praha: Filosofia, 1994, s. 59–60. K témuž srv. GRAY, John, *Liberalismus*, s. 66.

nezávislost, jakkoli ji v dalším postupu práce podrobím určité kritice, je v rámci dobového kontextu pochopitelná. Chceme-li ji pochopit, musíme ji vztáhnout k otázce, na niž je odpovědí, a následně o ní uvažovat jinak než jako o výchozím předpokladu.

## Otázka pro Johna Locka

„V politickém liberalismu je svoboda člověka nezávislostí na *osobách*, na osobní nadvládě, na *pánech*: garancí každé osoby před jinou osobou, osobní svobodou. Nikdo nemá co poroučet, přikazuje jedině zákon,“ napsal Max Stirner.<sup>85</sup> Příkazy tohoto zákona jsou pro liberály typu Locka legitimní, protože odsouhlasené. „Protože je každý člověk, jak bylo ukázáno, od přirozenosti svobodný a nic není s to, aby jej uvrhlo do poddanství nějaké pozemské moci, leč pouze jeho vlastní souhlas,“ vyhláší Locke ve *Druhém pojednání*.<sup>86</sup> Nemusí se pochopitelně jednat o souhlas výslovný, může jít o souhlas tichý (který dává člověk najevo tím, že „je v držení nějaké části území vlády nebo jí užívá“), člověk má ovšem právo nesouhlasit s mocí, jež mu vládne. Právě díky své přirozené *svobodě* (nikoli přirozené *podřízenosti* patriarchálnímu panovníkovi) se může rozhodnout odejít z území kontrolovaného vládou – to představuje praktické vyjádření nesouhlasu. Vidíme tedy, že svoboda u Locka není toliko poznanou nutností jako u Hobbese, neboť jeho rozumově nahlédnutý přirozený zákon nám nedává jinou možnost než se podrobit suverénovi – u obou autorů je však pramenem legitimacy státu jednatel nadaný svými přirozenými právy.<sup>87</sup>

Jak tvrdí John Dewey, omezení pravomocí vlády, které bylo ústředním cílem Lockovy politické filosofie, poskytlo lidstvu „vynikající služby“.<sup>88</sup> Bylo ovšem determinované hned ve dvou ohledech, negativně a pozitivně. To samo o sobě by nás nemělo překvapovat, každá dobová artikulace (včetně artikulace emancipačního jádra liberalismu) je vyřčena v určité historické chvíli, jež ji podmiňuje. Změní-li se ovšem podmínky, je třeba tuto skutečnost zohlednit. Negativním determinantem byla již výše uvedená moc vlády, jednak potřeba jejího omezení, jednak potřeba jejího legitimního ustavení a udržování. Tím, co Lockovu teorii ovlivnilo na druhé straně, byl dostatek volné půdy k přivlastňování, především „objevení“

---

<sup>85</sup> STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha: Academia, 2009, s. 135.

<sup>86</sup> LOCKE, John a Oskar KREJČÍ, cit. dílo, s. 101.

<sup>87</sup> Jak píše Friedrich Heer, „Hobbese je třeba označit za poslední exces revolučních let, za okamžikovou reakci; Locke představuje reakci zralou, pozdní.“ HEER Friedrich, cit. dílo s. 465–466. Možnost svobodného jednání je u Hobbese i s přihlédnutím k jeho náhledu na svobodu vůle („poslední žádost nebo averze, která je bezprostředně spojena sjednáním nebo s jeho opomenutím, tím, co nazýváme VŮLÍ“) dosti diskutabilní. Srv. HOBBS, Thomas, *Leviathan*, s. 45–46.

<sup>88</sup> DEWEY, John. *Rekonštrukcia liberalizmu*. Bratislava: Kalligram, 2001, s. 109 a 606.

Ameriky.<sup>89</sup> Pokud totiž lidé s vládou nesouhlasí, mohou odejít a stát se kolonisty, načež „začnou nový stát *in vacuis locis*, v některé části světa, kterou mohou najít svobodnou a neobsazenou.“<sup>90</sup>

Pokud ovšem chceme o liberalismu hovořit dnes, nemůžeme postupovat jako první liberálové, jimž „chyběl historický smysl a zájem,“ jak píše John Dewey.<sup>91</sup>

Tento nedostatek měl dočasně bezprostřední pragmatickou hodnotu. Dával liberálům mocnou zbraň v boji proti reakcionářům, protože jim umožňoval podkopat odvolávání se na původ, na předchozí a minulou historii, kterým odpůrci společenských změn posvěcovali existující nerovnosti a zlo. Neúcta k dějinám se však vymstila. Zaslepila liberálům oči před skutečností, že jejich vlastní interpretace svobody, individuality a inteligence byly samy o sobě historicky podmíněné a relevantní pouze v jejich vlastní době. Své myšlenky považovali za neměnné pravdy vhodné pro všechny doby a místa a neměli ponětí o historické relativitě, ať už v obecné rovině, nebo v konkrétní aplikaci. [...] Ekonomické a politické změny, za něž liberálové bojovali, se uskutečnily do té míry, že se naopak staly právně zaručenými zájmy a jejich doktríny, zejména v podobě liberalismu *laissez-faire*, nyní poskytovaly intelektuální ospravedlnění *statu quo*. [...] Tragédií je, že ačkoli byli tito liberálové nepřáteli politického absolutismu, oni sami se stali absolutisty při formulování svého společenského učení.<sup>92</sup>

První (či „klasičtí“) liberálové si neuvědomili, že „politická svoboda závisí na politických podmínkách dané doby“. Oni sami nemohli předvídat změny nastalé v důsledku revoluční proměny výrobních sil a vztahů. Pokud však jejich následovníci ahistoricky obhajovali a obhajují staré poučky, stávají se sami reakcionáři, neboť „přehlížejí skutečnost, že historie je procesem změn, který přináší změny ve všem – včetně metody usměrňování samotných změn.“<sup>93</sup> Zatímco tak Constant, disponující smyslem pro historicitu, mohl napsat, že

---

<sup>89</sup> O objevu je zde skutečně nutno psát v uvozovkách, neboť jak praví Windom Earl v seriálu *Twin Peaks*: „Když Kolumbus doplul do Ameriky, objevil jen to, že se ztratil.“

<sup>90</sup> LOCKE, John a Oskar KREJČÍ, cit. dílo, s. 101. *Vacuuus locus* bychom mohli považovat za geografickou obdobu epistemologického principu *tabula rasa*. V polovině 18. století tuto argumentaci kritizoval David Hume – rovněž pro něj se státní legitimita zakládala na souhlasu, nemůžeme podle něj však s vážností tvrdit, že chudý rolník má možnost svobodně odejít do ciziny, nezná-li tamní jazyk a zvyky (natož aby mohl jet kolonizovat zámoří). Můžeme tak říci, že Hume si byl vědom materiálních podmínek lidské svobody. HUME, David. *David Hume on morals, politics, and society*. New Haven: Yale University Press, 2018, s. 209 a s. 215. Lockova teorie má pochopitelně i další vnitřní potíže související především s jeho teorií prvotního nabytí, z níž lze nakonec odvodit legitimitu existence redistributivního státu, kterou on sám jinak neuznává. LOCKE, John a Oskar KREJČÍ, cit. dílo, s. 113–114.

<sup>91</sup> DEWEY, John, cit. dílo, s. 330.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 330–332.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 370–371.

„vlastnictví představuje legální konvenci, kterou si doba vyžaduje,“<sup>94</sup> Ludwig von Mises píše: „[B]ud' soukromé vlastnictví výrobních prostředků, anebo smrt a bída pro všechny.“<sup>95</sup> V návaznosti na to, jak k liberalismu přistoupíme, se tak může stát legitimizačním nástrojem kapitalismu, anebo určitou hrází proti jeho ničím nespoutaným silám, jak píše Ondřej Lánský.<sup>96</sup>

Tím, jak se vyvíjela novodobá společnost, vyvíjela se i artikulace liberálních zásad. Peter Koller hovoří o dvou fázích vývoje – v té první, probíhající od konce středověku do průmyslové revoluce, „změny podrývají středověkou představu o semknutém sociálním řádu daném od boha, jehož strukturu tvoří soběstačné rolnické obce podřízené vrchnostenskému pánovi. Je pozvolna nahrazována pojetím společnosti klasického liberalismu, které lze označit jako *koncepti* společnosti jakožto *tržiště*. Podle této koncepce je společnost volným seskupením samostatných individuí nebo rodin.“<sup>97</sup> S rozvojem kapitalistického výrobního způsobu a nástupem průmyslové revoluce dochází k „hromadění kapitálu u malé skupiny podnikatelů, vznik[u] průmyslových výrobních podniků, v nichž se díky dělbě práce na malém prostoru soustřeďují vzájemně propojené činnosti, vyvlastňování stále většího počtu rolnických a řemeslnických malovýrobců a jejich degradac[i] na námezdní dělníky.“<sup>98</sup> Ze spolčnosti-tržiště vzniká společnost-továrna. A tak zatímco první liberálové mohli v zájmu svobody a rovnosti kritizovat vládní zásahy (ekonomické tarify a regulace)<sup>99</sup> v ekonomické sféře *tržiště*, prosazování stejných zásad ve společnosti *továren* vede k drastickým důsledkům, kterým věnoval Marx osmou kapitolu prvního dílu *Kapitálu* a Engels kupříkladu studii o *Postavení dělnické třídy v Británii*.<sup>100</sup>

---

<sup>94</sup> Legální konvenci – ale nic víc. CONSTANT, Benjamin, cit. dílo, s. 187. Jedná se o text z předmluvy k jeho *Mélanges de littérature et de politique*. Constantovo historické vědomí se projevuje hned v předmluvě k jeho spisu, kde píše: „Čtou [,lidé, kteří určují osud země [a] mají mylnou představu o tom, co je možné“] dějiny a vidí, co se dělalo dřív: nezkoumají, zda je možné to dělat nadále; páky, jež berou do ruky, jsou zlomené.“ Tamtéž, s. 9. Řečeno s Wölfflinem, *ne v každé době je všechno možné*.

<sup>95</sup> MISES, Ludwig von, cit. dílo, s. 105. Friedrich Hayek byl v tomto ohledu (alespoň v první polovině 20. století) o poznání citlivější a méně demagogický, když napsal, že „[v] základních principech liberalismu není nic dogmatického, žádná striktní, jednou provždy daná pravidla,“ a že „[s]nad nic neuškodilo věci liberalismu tolik jako zkosnatělé lpění některých liberálů na určitých primitivních pravidlech, především na principu *laissez faire*.“ HAYEK, Friedrich A. von. *Cesta do otroctví*. 2. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2008, s. 34.

<sup>96</sup> LÁNSKÝ, Ondřej. *Je třeba zavrhnout liberalismus?* Praha: Filosofia, 2015, s. 90.

<sup>97</sup> KOLLER, Peter, Pojetí společnosti a sociální spravedlnost. In: BAKEŠOVÁ, Alena a Josef VELEK (eds). *Spor o spravedlnost*, s. 98–99. Sr. navazující pozn. 22: „Toto pojetí společnosti do jisté míry tvoří společné jádro většiny sociálních teorií osvícenství, tak mj. teorií Locka, Huma, Adama Smitha a Kanta.“

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 100–101. K témuž sr. TRAUB, James, cit. dílo, s. 83.

<sup>99</sup> Viz GRAY, John, *Liberalismus*, s. 85–86.

<sup>100</sup> K témuž sr. HEER, Friedrich, cit. dílo s. 637–640.

## Millovo vyhocení autonomie

Svědkiem těchto historických proměn byl i John Stuart Mill, v obvyklém historickém vyprávění další *klasický liberál*. Isaiah Berlin připomíná, že Mill „státní zásah neodmítal. Vítal jej ve vzdělání nebo pracovní legislativě, neboť se domníval, že bez ní budou ti nejslabší zotročeni a rozdraceni, zatímco s její pomocí vzroste rozsah volby pro velkou většinu lidí, i když někteří budou omezeni.“<sup>101</sup>

Mohli bychom snad říci, že Mill si uvědomoval, že svoboda a rovnost představují (podobně jako vlastnictví) *politické* a nikoli *přirozené* kategorie. Nejsou to předpolitické *předpoklady*, nýbrž *politické požadavky*. „Rovnost je v zásadě *politická kategorie*, jejíž význam vyplývá z toho, že státní řády, které nedostatečně uznávají měřítko rovnosti, jsou ohroženy nestabilitou,“ píše Rüdiger Bubner.<sup>102</sup> V zájmu zajištění stability a legitimacy politického tělesa je nastolení rovnosti v nerovných podmínkách.<sup>103</sup> Jak píše Dewey, rovnost není „matematická ekvivalence“ (nepočítáme-li hobbesovskou „rovnost ve vyvražďování“), nýbrž uznání jedinečnosti a rovnocennosti bez ohledu na rozdíly; rovnost také není přirozená danost, nýbrž „plod komunity“.<sup>104</sup>

Rovnost by tudíž neměla znamenat stejnost, deweyovskou matematickou ekvivalenci – a právě těmto tlakům, tlakům na konformitu, se ve své době (i kvůli svému vztahu s vdanou ženou) snažil čelit Mill. Píše proti „panující tyranii [i] mínění“ o „despoci [i] zvyku“ jsoucí „trvalou překážkou lidskému pokroku“ a o tom, že „[p]ožadavek, aby si všichni lidé byli navzájem podobní, vlastním růstem neustále sílí.“<sup>105</sup> Moc nad jedincem podle Milla v jeho době nevykonává despota, nýbrž konformistická společnost – proto vznáší radikální požadavek autonomie, nezávislosti, znamenající nonkonformitu, individualitu. Člověk by měl vést život jak sám uzná za vhodné, experimentovat, a to samo je hodnotné, to samo tvoří složku blaha. Jak poukazuje znalkyně Millova díla Gertrude Himmelfarb, jedinec je pro něj nositelem

---

<sup>101</sup> BERLIN, Isaiah, cit. dílo, s. 290–291. Podobně si byl i Adam Smith vědom, jak poznamenává Bedřich Loewenstein, že zájmy kapitalistů mohou jít proti zájmům společnosti. LOEWENSTEIN, Bedřich, cit. dílo, s. 121. Řečeno slovy Berlinovými: „Svoboda pro vlky často znamená smrt pro ovce.“ BERLIN, Isaiah, cit. dílo, s. 53. Rovněž Berlin připomíná, že původním terčem liberálů byl despotismus.

<sup>102</sup> BUBNER, Rüdiger. „Spravedlnost vládne tam, kde každý činí, co mu náleží.“ In: BAKEŠOVÁ, Alena a Josef VELEK (eds). *Spor o spravedlnost*, s. 131–132.

<sup>103</sup> Srv. WILLIAMS, Bernard, cit. dílo, s. 168 a dále.

<sup>104</sup> DEWEY, John, cit. dílo, s. 157.

<sup>105</sup> MILL, John Stuart. *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice II*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 73, s. 77 a s. 81. Nejedná se pochopitelně o jediný Millův program.

pozitivních atributů (nezávislosti, vůle, dobro), kdežto společnost těch negativních (omezování, kontrola, donucování, vměšování, ba tyranie).<sup>106</sup>

Ovšem i toto vzývání nezávislosti je historicky podmíněné, jak připomíná Berlin, Mill považoval „soudržnost za jistou, možná až příliš jistou. Nebál se izolace jednotlivců nebo skupin, faktorů, které způsobují odcizení a dezintegraci jedinců a společností. Jeho hlavním zájmem byla opačná zla: socializace a uniformita.“<sup>107</sup> Nejde o to, že by si Mill myslel, že společnost může přežít bez tradic a konvencí, kritizoval ovšem jejich přílišnou moc.<sup>108</sup>

## Subjekt liberalismu jako „karteziánský subjekt“

Dobová podmíněnost politické filosofie liberalismu se ukazuje rovněž na hlubší rovině, než jen na rovině explicitně vyjadřovaných stanovisek (despotická moc je nelegitimní, společnost by neměla jedince utlačovat apod.). Projevuje se rovněž v jejím jádru, v jejím chápání jednotlivce jako původně nezávislé entity, od něž se koneckonců odvozuje legitimita státu. V základech liberalismu leží moderní koncepce subjektu. Subjektu, jenž bychom s jistou výhradou rozvedenou níže mohli pojmenovat jako *karteziánský*. Proto píše Ondřej Lánský, že liberalismus vychází z „karteziánského obratu ve filosofii,“ který „do centra poznávání jako procesu postavil právě ego/individuum, a založil tak schopnost jedince poznat, pochopit, komunikovat a v neposlední řadě také jednat. Karteziánský člověk byl navíc osvobozen od všech možných vazeb a zakotvení (od pospolitosti, Boha a jiných jedince překračujících entit).“<sup>109</sup>

René Descartes měl podle tohoto výkladu svými metafyzickými spisy významně přispět k modernímu (či novověkému, používám zde tyto pojmy zaměnitelným způsobem) sebechápání člověka a stát se zakladatelem moderní teorie subjektu coby „principiálního jsoucná“, jejíž pozdní vypracování pak představuje Kantova koncepce transcendentálního ega z první *Kritiky*.<sup>110</sup> Descartovo *cogito*, vyvozované zejména z jeho *Meditací o první filosofii* „nachází pevný bod v sobě samém – subjekt čerpá jistotu z reflektivního sebezachycení a vše

---

<sup>106</sup> HIMMELFARB, Gertrude. Meze liberalismu. In: MICHALSKI, Krzysztof (ed.). *Liberální společnost*, s. 105–106.

<sup>107</sup> BERLIN, Isaiah, cit. dílo, s. 226–227.

<sup>108</sup> GRAY, John, *Liberalismus*, s. 69–70. Jak se pokusím ukázat níže, snaha řídit se podle vlastního úsudku a rozvíjet se autonomně je nemožná bez společenského kontextu.

<sup>109</sup> LÁNSKÝ, Ondřej. Cit. dílo, s. 11 a s. 161. Podobně věc chápe i výše citovaný Deneen.

<sup>110</sup> Srv. ZIKA, Richard. *Principiální subjektu v souvislosti dějin*. Praha: TOGGA, 2009, s. 8, 12 a dále.



mimo sebe redukuje na objekty svého vědění a moci.<sup>111</sup> Podle obvyklé interpretace Descartovy filosofie se stává *cogito* pevným bodem, o nějž se mohou opřít v situaci radikální a univerzální pochybnosti. *Cogito* „je mi s naprostou jasností zaručeno“ a záruka této *res cogitans*, nepochybně jistě dané věci myslící, se nakonec stává zárukou mé vlastní existence.<sup>112</sup> *Cogito* se získává v introspektivním monologu se sebou samým a ačkoli původně „medituje u krbu“, stává se v důsledku netělesným, odpoutaným od svého prostředí, nerelačním – *cogito* jakožto princip zakládající jistotu je absolutním a rozumí si samo ze sebe.<sup>113</sup> Tolik alespoň, ve (snad únosné) zkratce řečeno, praví „kanonická interpretace“, jak ji nazývá Jean-Luc Marion. Já bych se chtěl ve zbytku tohoto oddílu věnovat otázce, nakolik je ospravedlnitelné spojovat toto chápání subjektu s tím, jak o člověku uvažuje Descartes. Pokusím se za pomoci sekundární literatury ukázat, že člověk pro Descarta není pouze *cogito*; že ani *cogito* samo nemusí být monologické; a že konečně Descartes dost možná ovlivnil ustavení moderní koncepce subjektu méně, než se obvykle soudí. Pokud tedy hovoříme o „karteziánském subjektu“, jedná se spíše o nálepku označující sice významnou novověkou koncepci člověka (skutečně silně přítomnou v liberální politické filosofii), její vazbu na Descarta ovšem musíme vnímat o něco volněji – Cartesius zde figuruje spíše jako obvyklý podezřelý než jako pachatel.

## Kdo je a kdo není Descartovým člověkem

Alice Koubová ve své studii *Subjektivita skutečného člověka v Descartově filosofii* píše, že Descartes neztotožňuje člověka s myslícím subjektem. „Myslící subjekt je pouze základním pojmem a zároveň východiskem univerzální vědy,“ ovšem

[č]lověk, o kterém se běžně mluví, však není oním univerzálním subjektem, výlučně neosobním, ve vědomí se nahlížejícím já. Člověk je tou bytostí, která jedná, prožívá, emocionálně pociťuje,

---

<sup>111</sup> BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*, s. 14. Citát pak pokrčuje: „Zatímco doposud se vědomí a jeho předměty – subjekt a objekt – artikulovaly na pozadí moci bytí či Boha, které jim předcházely po descartovském obratu je tento trojúhelník postupně nahrazen jednoduchou dichotomií vědomí a předmětu, subjektu a objektu s nadřazeností první a podřazeností druhé strany.“ O něco dále pak Barša tvrdí, že „[v] liberalismu formulovaném jazykem práv je morální osoba představována jako netělesná, bezpohlavní entita, schopná svým rozumem překračovat svá biologická i sociální určení. V kantovské perspektivě je modelem takového já transcendentální ego.“ Tamtéž, s. 16. K souvislosti liberalismu a kantovské koncepce noumenálního já viz též GRAY, John, *Liberalismus*, s. 61 a WILLIAMS, Bernard, *Na počátku byl čin*, s. 205.

<sup>112</sup> PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: ISE, 1993, s. 56 a s. 82. K témuž srv. i CHOTAŠ, Jiří a JINDŘICH KARÁSEK. *Hegelova dialektika*, s. 83.

<sup>113</sup> Srv. k tomuto pojetí absolutního a relativního z Descartových pravidel, které rozebírá ve výše citované studii Richard Zika. ZIKA, Richard, cit. dílo, s. 24–25.

tělesně zakouší, vnímá a je vnímána. Je tedy, jak říká Descartes, nutně složen nejen z duše, ale i z těla [...].<sup>114</sup>

Descartes tedy, zejména ve *Vášních duše* či v dopisech s Alžbětou Falckou, nabízí vůči *cogitu* alternativní pojetí lidství: to se nevyčerpává pouze netělesným myšlením, ale vyznačuje se rovněž tělesnými a emocionálními prožitky. *Cogito* tak můžeme chápat spíše jako vědomou abstrakci, heuristickou pomůcku, která užitečně poslouží při zakládání vědy, méně však při zakládání politického společenství *skutečných lidí*. Koneckonců, jak upozorňuje Richard Zika, jakkoli Descartes vnímal nedostatky lidského společenství, považoval jej za „vhodné prostředí k rozvíjení metody,“ nepředpokládal tedy úplnou společenskou izolovanost a oddělenost „metodika“.<sup>115</sup>

Další badatelé kritizují představu, že by samo *cogito* bylo získáno v introspekci, v monologu se sebou samým. Podle Jaakka Hintikky neběží u *cogita* o introspekci, nýbrž o performanci. Slavné *myslím tedy jsem* (respektive *pochybuji tedy jsem*) už samotným svým vyřčením předpokládá subjekt, který myslí, pochybuje, mluví. Nepochybnost věty *cogito ergo sum* se tak podle Hintikky „nevnímá pomocí myšlení (jako to lze říci o nepochybnosti nějaké dokazatelné pravdy); spíše je nepochybná, protože a *nakolik* je aktivně myšlena. Vztah *cogito* k *sum* není v Descartově argumentu vztahem premisy k závěru. Jejich vztah lze spíše přirovnat ke vztahu *procesu* k jeho *výsledku*.“<sup>116</sup> Podstata prokázání *cogita* nespočívá v jeho zpětném introspektivním nahlédnutí pomocí argumentace, ale už v jeho samotném provedení.

Jean-Luc Marion se pak zaměřuje na údajnou monologičnost *cogita*, solipsismus *ega* – ego se podle Mariona naopak vyznačuje „původní jinakostí“. V Descartově pochybování je totiž přítomen druhý, a to v jistém smyslu ještě dříve než samotné ego – pochybování totiž začíná spekulací, že by mohl existovat „jakýsi zlotřilý démon, nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil všechnu píli, aby mne mýlil.“<sup>117</sup> „Jsem myšlen druhým, a to dříve, než myslím sám sebe,“ píše Marion a dodává, že

jedině tento mluvčí bez jisté existence, ale takové, která předchází té mé, mi může dát možnost prokázat a zakusit mou existenci: k tomu, abych věděl, že nepochybně jsem, je možná zapotřebí, aby mne klamal. Jsem, klame-li mne, což implikuje, že

---

<sup>114</sup> NOVOTNÝ, Karel a Milena FRIDMANOVÁ (eds.). *Výzkumy subjektivity*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008, s. 288–289.

<sup>115</sup> ZIKA, Richard, cit. dílo, s. 65.

<sup>116</sup> GLOMBÍČEK, Petr, Jan KUNEŠ (eds.). *Cogito, ergo sum*. Praha: Filosofia, 2006, s. 64–65.

<sup>117</sup> DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 35.

jsem pouze tehdy, klame-li mne, a tedy mne oslovuje, dotazuje se mne, podněcuje mne.<sup>118</sup>

*Cogito* se podle Mariona nachází v prostoru, který je ustaven původně dialogicky, jistotu o své existenci nabývá díky výzvě anonymního druhého, který jej ve své existenci předchází.

Viděli jsme tedy výše, že *cogito* nelze ztotožnit s Descartovou představou o „skutečném“ člověku, ba že ani samotné *cogito* nepoznává samo sebe v introspektivním monologu. Zbývá ještě otázka, kde se tedy vzal moderní subjekt, spojovaný obvykle s „kanonickou interpretací“ Descartových myšlenek. Této otázce se dlouhodobě věnuje Alain de Libera ve svém projektu „archeologie subjektu“. Otázku, podněcující toto zkoumání, zformuloval již Heidegger, když se zabýval převrácením vztahů mezi pojmy *subiectum* a *obiectum*: subjekt totiž původně označoval věc nezávislou na myslí a objekt její mentální reprezentaci.<sup>119</sup> Subjekt ovšem postupně přejal roli substance, tedy něčeho nepochybného, nabyl status základu. Kdy a jak k tomuto převrácení došlo, tedy *Kdy se vynořil moderní subjekt?* ptá se de Libera.<sup>120</sup> Francouzský odborník na středověkou filosofii soudí, že je třeba přehodnotit Heideggerovo stanovisko, podle nějž moderní koncepci subjektu ustavil René Descartes. Zachází dokonce k tvrzení, že vše podstatné se v této kauze stalo buď před Descartem (ve středověku), anebo po něm (u Hobbese).<sup>121</sup> „U Descarta neexistuje žádná koncepce karteziánského subjektu,“ shrnuje provokativně de Libera.<sup>122</sup>

Budu-li tedy v dalším textu používat spojení „karteziánský subjekt“, nebude to kvůli Cartesiovu autorskému vkladu. Půjde zkrátka o odkaz k pojetí člověka, které převládlo v „karteziánsko-hobbesovské[m] racionalismu století sedmnáctého“<sup>123</sup>, a k němuž přispěl kromě Hobbese i náš druhý liberální hrdina, John Locke, se svou koncepcí „suverénního jedince“.<sup>124</sup> Kritika tohoto pojetí byla ovšem často vedena právě ve jménu zpochybňování karteziánského subjektu, a právě naznačením směrů této kritiky se tato kapitola uzavře.

---

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 157 a s. 163. „Existence nevyplývá ani ze sylogismu, ani z názoru, ani z autonomní performance, ani ze sebeafekce, ale z mé afekce někým jiným než já.“

<sup>119</sup> LIBERA, Alain de. *Kam kráčí středověká filosofie?*, s. 26–27.

<sup>120</sup> DE LIBERA, Alain. When Did the Modern Subject Emerge? *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2008, 82(2), 181-220.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 194–195. Descartes neaplikoval pojem subjektu na mysl jako první, ale zároveň nezformuloval ucelenou koncepci subjektu, v jeho myšlení existuje podle de Libery spíše mnohost různých subjektů. Právě proto, že Descartes narozdíl od Hobbese neměl ucelený pojem subjektu, nemohl porozumět jeho námitce č. II, pro jejíž rozbor zde ovšem nemáme dostatek prostoru.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 202–203.

<sup>123</sup> BARŠA, Pavel. Imanence a sociální pouto, s. 50.

<sup>124</sup> HALL, Stuart, Tony MCGREW a David HELD (eds). *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity, 1992, s. 283.

## Krise a smrt moderního subjektu

Paul Ricœur hovoří o *krizi* subjektu,<sup>125</sup> Stuart Hall v návaznosti na (zejména francouzské myslitele) vyhláší jeho *smrt*. Podle Slavoj Žižka se „ke svaté štvanci na toto strašidlo [...] spojily všechny akademické mocnosti.“<sup>126</sup> Proč? Podle Ricœura „konec iluzí o možnosti bezprostředního poznání neznámá, že by subjekt byl „mrtev“, nýbrž že musíme opravit svůj pojem sebepoznání ve smyslu mnohem větší zprostředkovanosti.“<sup>127</sup> Iluze bezprostředního (sebe)poznání byla rozbita mysliteli 19. a 20. století, zejména třemi „mistry pochybování“. Marx odhalil ve vědomí člověka ideologickou manipulovatelnost související s primátem ekonomických vztahů, Nietzsche předřadil v humeovském gestu instinkty (chápané jako fyziologicky fundované požadavky související se zachováním života) před rozum a Freud se stal objevitelem rozsáhlého regionu nevědomí.<sup>128</sup> „[P]říběh, který si vyprávíme o sobě samých, abychom si vyložili, co děláme, je tedy lež,“ shrnuje tuto lekci Slavoj Žižek.<sup>129</sup>

Stuart Hall hovořící o smrti subjektu vyzdvihuje úlohu (post)strukturalistů. Jestliže humanismus představoval „náboženství člověka“<sup>130</sup>, můžeme v narážce na 125. aforismus

---

<sup>125</sup> RICOEUR, Paul. Krize subjektu v západní filosofii, in: *Kritický sborník*, 1983, vol. 1 [samizdat].

<sup>126</sup> ŽIŽEK, Slavoj, cit. dílo, s. 5–6. Těmito mocnostmi mají být newageovský obskurant, postmoderní dekonstruktivist, habermasovský teoretik komunikace, heideggerovský vyznavač myšlení bytí, kognitivní vědec, hlubinný ekolog, kritický (post)marxista a feministka. Podle Žižka „je svrchovaný čas, aby přívrženci karteziánské subjektivity otevřeně před celým světem vyložili své názory, své cíle, své snahy a proti báhorkám o strašidle karteziánské subjektivity postavili filosofický manifest karteziánské subjektivity samé.“ Žižek zde ovšem křivdí přinejmenším těm marxistům, jejichž myšlení je tak dialektické, jako myšlení Herberta Marcuseho. Ten ve studii *O pojmu podstaty* (v něm. originálu *Wesen*) sice kritizuje představu abstraktního jednotlivce, jemuž nemůže náležet jiná než abstraktně chápaná svoboda (neboť v nitru sice možná vládou zákony rozumu, vně však zákony trhu), Descartovo pojetí člověka ovšem podle Marcuseho nemohlo být vzhledem k materiálním podmínkám jeho doby jiné a jeho pojetí autonomního rozumu představovalo dobově progresivní tendenci. Viz MARCUSE, Herbert, *Negations*, zejm. s. 35–37 a s. 45–46. Nakonec ani podle Žižka nemůže jít o „o návrat k takovému cogitu, které vládlo modernímu myšlení (k sebe-transparentnímu myslícímu subjektu), nýbrž o osvětlení jeho zapomenutého protějšku, nezroceného, neuznávajícího jádra cogita, které má daleko k útěšnému obrazu transparentního já.“ ŽIŽEK, Slavoj, cit. dílo, s. 6.

<sup>127</sup> RICOEUR, Paul, cit. dílo, s. 8.

<sup>128</sup> „Freudova koncepce otřásla humanistickým rámcem [...]. Vedle teze o sexualitě jako klíčovém faktoru utváření lidské identity to byl hlavně Freudův koncept nevědomí, který postavil alternativu karteziánskému pojetí, jež redukuje subjekt na vědomí, respektive sebe-vědomí. [...] Existence nevědomí zbavuje tento základ jeho nepochybnosti a sebejistoty.“ BARŠA, Pavel, cit. dílo, s. 57.

<sup>129</sup> ŽIŽEK, Slavoj a Radovan BAROŠ, cit. dílo, s. 55. Žižek bezprostředně navazuje, že „pravda je spíše někde venku, v tom, co děláme.“ Tomuto motivu se budeme věnovat v dalším postupu práce. Stranou zde nechávám otázku, pro jejíž zodpovězení nemám dostatek prostoru ani erudice, nakolik je Freudova koncepce *obecnou*, anebo pouze *historicky omezenou* koncepcí subjektu – podle výše citovaného Hana se pozdně moderní subjekt výkonnosti stal subjektem afirmace, nikoli popření a vytěsnění: „Freudovské nevědomí není nadčasový jev. Je produktem disciplinární společnosti ovládané negativitou zákazů a vytěsnění, již jsme již ale dávno opustili.“ HAN, Byung-Chul, cit. dílo, s. 51–52.

<sup>130</sup> Srv. BARŠA, Pavel, *Panství člověka a touha ženy*, s. 14–15. K témuž srv. i Stirnera, který v souvislosti s liberalismem coby náboženstvím člověka ve feuerbachovském tónu praví:

*Radostné vědy* říci, že (post)strukturalističtí „antihumanisté“ tohoto povýtce smrtelného Boha zabili. Jestliže subjekt představoval substanci, poststrukturalisté dali (v rozvinutí de Saussurova lingvistického hesla o primátu *formy* nad *substancí*) přednost vztahům, které tuto substanci konstituují. Člověk tak již napříště nebyl garantem významů, neboť se ukázal jako mluvčí vydaný společensky sdílenému systému jazyka a jeho poznání bylo poplatné dobové *epistémé*; nebyl interpretem mýtu, nýbrž *mýty samy myslely* jeho prostřednictvím; nebyl svrchovaným tvůrcem, nýbrž jen skriptorem tkaniva citací; nebyl svébytným ekonomickým aktérem, nýbrž uzlíkem v síti výrobních vztahů a tak podobně.<sup>131</sup> Nemusíme snad ovšem zacházet tak daleko, neboť „skromná obrana subjektu“, subjektu svrženého z božského piedestalu, má podle Ricœura etický i politický význam.<sup>132</sup>

Ricœur se ve své koncepci *zprostředkovaného sebeporozumění* chápe hermeneutického pojmu *odstupu* – ten u Gadamera znamená historickou vzdálenost, u Ricœura však nabývá univerzálnějšího významu. Odstup od nás samých nám zprostředkovávají rozličné kulturní výtvořiny, což v důsledku znamená, že jsme si schopni porozumět jen díky ostatním lidem kteří se na kultuře podílejí. Nemůžeme proto subjekt (budeme-li tak člověka chtít nazývat) chápat jako „lidský atom“, jak hobbesovskou představu člověka nazývá Bruno Latour. Kontraktualismus je atomismus, abychom použili pojem ražený Charlesem Taylorem, o němž bude řeč ve druhé kapitole práce.<sup>133</sup> Na atomismu či radikálním individualismu se zakládá rovněž neoklasické paradigma v ekonomii, které kritizuje Amitai Etzioni.<sup>134</sup> To chápe společnost na základě výše zmíněného modelu tržiště, jednotlivci navzájem vystupují především jako nezávislí konkurenti, pročez je veškerá spolupráce buď zjištná, anebo iracionální.<sup>135</sup> Ovšem člověk vyňatý ze společenství, pro nějž zná antické právo pojmenování

---

„Lidské *náboženství* je pouze poslední metamorfózou křesťanského náboženství.“ STIRNER, Max, cit. dílo, s. 187. Připomeňme, že pro Descarta je nakonec Bůh jedinou skutečně nezávislou substancí.

<sup>131</sup> Nemusíme pochopitelně zůstat jen u frankofonních autorů, obdobnou decentralizaci nabízí i autoři odlišných tradic, můžeme zde vzpomenout Heideggerovo zacházení s pojmem řeči a na něj navazujícího Gadamera operujícího s pojmem hry, jež má „přednost vůči vědomí hrajícího“, neboť nakonec „[v]eškeré hraní spočívá v tom, že jsme hráni.“ GADAMER, Hans-Georg, cit. dílo, s. 106–107.

<sup>132</sup> RICOEUR, Paul, cit. dílo, s. 13.

<sup>133</sup> TAYLOR, Charles. *Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 187. Taylor v článku *Atomismus* ve stručnosti řečeno rozvíjí argument, že primát lidských práv zastávaný liberalismem je neudržitelný, neboť člověk se stává člověkem až díky druhým lidem. Lidská práva svobodného jednotlivce nemohou představovat „bod nula“ lidské společnosti, neboť v tomto bodě neexistuje člověk, jemuž bychom mohli tato práva připsat. Tamtéž, s. 206.

<sup>134</sup> ETZIONI, Amitai. *Morální dimenze ekonomiky*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 5–7 a dále. K Etzioniho myšlenkám se vrátíme v závěru práce.

<sup>135</sup> Han hovoří o přesunu těžiště konkurence v neoliberalní pozdní moderně – konkurence se stává sebevtažnou, čímž se stává konkurencí absolutní: „Subjekt výkonnosti totiž konkuruje sám sobě a dostává se pod destruktivní tlak, jenž jej nutí, aby neustále překonával sám sebe, aby doháněl svůj stín.“ HAN, Byung-Chul, cit. dílo, s. 64–65. Jakkoli si myslím, že tato Hanova poznámka trefuje terč,

*homo sacer*, je svého druhu nestvůra redukována na pouhý život, *zóé*. Plný život, *bios*, lze žít jen s druhými a vždy již je původně s druhými žít, člověk musí být z lidského společenství „vymístněn“.<sup>136</sup>

Naším prvním liberálním hrdinům nemůžeme upřít, že uvažují o lidech jako o společenských bytostech: podle Hobbese „lidé vlivem přirozenosti vyhledávají styk jeden s druhým,“ neboť „trvalá samota [je] nepříjemná“; podle Locka stvořil Bůh člověka tak, že „podle jeho vlastního soudu nebylo mu dobře být samotnému.“<sup>137</sup> Je to ovšem tíhnutí vyvolané z nezbytí, jak píše výše citovaný Pavel Barša, tíhnutí založené na racionálním kalkulu *původně* nezávislých a hotových bytostí. „Nevyhledáváme tedy společníky vlivem přirozenosti, ale chceme od nich dosáhnout čest a prospěch,“ píše Hobbes.<sup>138</sup> Domnívám se, že tato představa je nejen neadekvátní, ale že vede i k velmi neblahým důsledkům. Konzervativním námitkám, které se snaží korigovat výše představenou koncepci *liberálního* či *karteziánského* subjektu, bude věnována následující kapitola.

---

nelze zapomínat, že tato „autokonkurence“ je spjata s neoliberálními imperativy sebezlepšování a maximalizace vlastního potenciálu, které závisí na mezilidské konkurenci.

<sup>136</sup> AGAMBEN, Giorgio, cit. dílo, s. 9–10 a s. 84–86. Ovšem právě pouhý život je podle Agambena základem moderního státu 19. a 20. století. Tamtéž, s. 127–128. K tomu srv. rovněž agambenovskou esej Terezy Matějčkové (MATĚJČKOVÁ, Tereza. *Případ Agamben: Jak se v dobách krize stavět k názorům, s nimiž nesouhlasíme* [online]. [cit. 2023-03-01]. Dostupné z: <https://magazin.aktualne.cz/kultura/literatura/pripad-agamben-jak-se-v-krizi-stavet-k-nazorum-matejkova/r~8f35709ac20711ec87d40cc47ab5f122/>).

<sup>137</sup> HOBBS, Thomas, *O občanu*, s. 99. Hobbes zde kritizuje aristotelský pojem *zoon politikon*: člověk je společenský nikoli přirozeně, nýbrž v důsledku výchovy. LOCKE, John a Oskar KREJČÍ. *Druhé pojednání o vládě*, s. 74. Oba navíc zmiňují jako specifický případ děti, ale tuto myšlenku významněji nerozvíjejí, k tomuto motivu se vrátíme ve třetí kapitole.

<sup>138</sup> HOBBS, Thomas, cit. dílo, s. 99.

## Kapitola druhá. Hlas reakce. Konzervatismus jako mizející prostředník

*Chceme-li tedy pochopit, jaké mohou být možnosti člověka, musíme se v první řadě pokusit zjistit specifickou podstatu člověka [nature of man] a struktury světa, který utváří omezující kontext jeho činnosti.*

— David J. Levy, *Politický řád*

Shrňme nyní stručně, k čemu jsme dospěli v přecházející kapitole. V základech politické filosofie liberalismu jsme našli racionální, nezávisle kalkulující individuum. Toto individuum se na základě vzájemné prospěšnosti spojuje s dalšími sobě rovnými individui a zakládá politické společenství, jehož legitimita je fundována souhlasem jeho členů. Individualismus (či slovem Charlese Taylora *atomismus*) proto podle Rogera Scrutona tvoří metafyzický základ liberalismu.<sup>139</sup> Liberální pojetí politického společenství se stalo terčem mnohostranné (ale obvykle vnitřně propojené) kritiky ze strany konzervativní politické filosofie. Cílem této kapitoly bude poukázat na nejvýznamnější rysy této kritiky, zejména pak na způsob, jímž se vymezuje vůči koncepci člověka coby nezávislého subjektu.

Jestliže v případě liberalismu jsme mohli klást jeho počátky do několika dějinných momentů, v případě konzervatismu panuje poměrně široká shoda na tom, že zakladatelskou figuru této politické filosofie představuje Edmund Burke se svými *Úvahami o revoluci ve Francii*.<sup>140</sup> Neznamená to pochopitelně, že by se nikdy předtím myšlenky, které bychom ze zpětného pohledu mohli označit za konzervativní, neobjevovaly – podobně jako u liberalismu můžeme stopy konzervativního smýšlení najít nejpozději v antice (ba dokonce, přijali-li bychom tezi mnohých konzervativců, že se spíše než o *ideologii* jedná o *psychickou dispozici*, *intelektuální rozpoložení* či *charakterový typ*, spočívající v kritickém náhledu na změny, existovali konzervativní lidé nepochybně od počátku věků). Podle Roberta Nisbeta ovšem platí, že

se [zřídka kdy v dějinách] stalo, že by soustava idejí byla tak dalece závislá na jediné osobě a jediné události jako moderní

<sup>139</sup> SCRUTON, Roger. *Slovník politického myšlení*. Brno: Atlantis, 1989, s. 63.

<sup>140</sup> BURKE, Edmund. *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: CDK, 1997.

konzervatismus na Edmundu Burkovi a jeho ohnivé reakci na francouzskou revoluci. Ústřední myšlenky konzervatismu posledních dvou století jsou v pozoruhodné míře pouhým rozšířením myšlenek, které vyslovil Burke se specifickým odkazem k revoluční Francii.<sup>141</sup>

Burkeova filosofie byla podle Nisbeta bytostně antiprogresivní, snažila se o obhajobu a uchování historicky ustavených formací (míněn je zejména feudalismus a patriarchální rodina) a jejich postupný rozklad považovala za příznak úpadku.<sup>142</sup> Legitimita existujících institucí byla plodem historie a nikoli souhlasu občanů.<sup>143</sup> A skutečně, podíváme-li se do *Úvah*, dočteme se o odporu k revolucím, které jsou živeny z Burkeova pohledu mylným pojetím legitimacy: „Dokonalá demokracie je tudíž tou nejnestoudnější věcí na světě. [...] Proto je tak navýsost důležité, aby si lidé nepředstavovali, že – na rozdíl od vůle králů – jejich vůle rozhoduje o tom, co je dobré a zlé.“<sup>144</sup>

Politická společenství podle irského filosofa nejsou založena díky racionálnímu vyjednávání o sociálním kontraktu: „Sama idea konstrukce nové vlády stačí k tomu, aby nás naplnila odporem a hrůzou.“<sup>145</sup> Status quo je darem Prozřetelnosti a jeho legitimita je „přirozená“.<sup>146</sup> Při posuzování dobrého a zlého se nemáme spoléhat na vlastní rozum, ale na tradici uchovávané předsudky – vůči nim představuje rozum nicotnou sílu, která se sice snaží leccos zpochybňovat, leč člověk by měl ustavený řád respektovat a udržovat jej, ať je jaký je.<sup>147</sup> Rozum, toť lutherovská *děvka ďáblová*.

Michael Oakeshott, obecně považovaný za významného představitele konzervativního myšlení, se proslavil svou kritikou racionalismu, která sice není tak nesmlouvavá jako kritika Burkeova, o to však podnětnější. Pokud se racionalista domnívá, že mysl je jakousi prázdnou nádobou, či že se jí operací jakéhosi „očišťování“ může stát, dopouští se zásadního omylu.<sup>148</sup>

---

<sup>141</sup> NISBET, Robert. *Konzervatismus*. Praha: Občanský institut, 1993, s. 13.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 13 a s. 30–31.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>144</sup> BURKE, Edmund, cit. dílo, s. 37 a s. 102–103. K témuž srv. NISBET, Robert A, cit. dílo, s. 37.

<sup>145</sup> BURKE, Edmund, cit. dílo, s. 43.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 44–45.

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 60–61 a s. 95–96. K témuž srv. NISBET, Robert, cit. dílo, s. 44 a KIRK, Russell. *Konzervativní smýšlení*. Praha: Občanský institut, 2000, s. 49, 63, 91 aj.

<sup>148</sup> Mysl jako taková je podle Oakeshotta „pouhou fikcí“, není „ničím více, než hypostazovanou činností.“ OAKESHOTT, Michael. *Racionalismus v politice*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 54–55. Domnívá se, že Oakeshott se v tomto případě nachází v blízkosti pozice Gilberta Rylea vyjádřené v knize *Pojem myslí*. Podle Rylea je hovoření o „mysli“ kategoriální chybou analogickou tomu, když se někdo po prohlídce kolejí, knihoven menzy apod. zeptá: „Tak jsem tedy viděl tyto budovy, ale kde máte tu univerzitu?“ Tak jako není univerzita nic než soubor těchto a dalších budov a institucí, není



Myšlení nikdy nemůže probíhat naprosto nezávisle na jakémkoli přesvědčení, v jakémsi vakuu, nemůže vycházet z *bodu nula*.<sup>149</sup> „Osvojování vědění,“ píše Oakeshott, nespočívá „v tom, že je odstraňována čirá nevědomost, ale v přetváření vědění, které již existuje.“<sup>150</sup> Člověk musí do poznání takříkajíc postupně vplývat (a nikoli do něj rázem skočit) a toto vplývání závisí na znalostech, které jsme si již osvojili: abychom kupříkladu mohli pochopit pravidla nějaké hry, musíme být obeznámeni s konceptem pravidel a podobně. Půda naší mysli není nikdy neoraným polem, je vždy již polem kulturně vzdělaným či obdělaným (abychom připomněli etymologii slova kultura, kdy *coulter* původně označovalo radlici pluhu).

A to, co platí pro naše poznání, platí rovněž pro politické instituce: ani ty nevznikají v bodě nula, za závojem nevědomosti, nejsou někým vymyšleny a následně zrealizovány – spíše tu *vždy již* jsou:

[I]nstituce nikdy nikdo „nezaložil“. Jsou produktem nespočetných lidských rozhodnutí během dlouhých časových období, nikoli nějakého lidského plánu. A ona rozhodnutí, z nichž tyto instituce vzešly, nebyla reakcí na abstraktní představy, nýbrž na běžné situace. [...] Obecné politické ideje nejsou „příčinou“ či „základem“ chování; jsou v jiném idiomu chováním samotným.<sup>151</sup>

Kontraktualismus (či obecněji přesvědčení, že politické společenství lze dopodrobna vymyslet a naplánovat) je tedy politicko-filosofickou variantou racionalismu. Zpochybněním racionalistických představ je rovněž zpochybněn princip *racionálního souhlasu* jakožto principu legitimacy: nemůžeme se nejprve racionálně rozhodnout, zda se chceme stát součástí určité pospolitosti, je-li něco jako rozumné uvažování možné až díky pospolitosti.<sup>152</sup> Individualistické pojetí člověka nepostihuje ahistoricky univerzální lidskou podstatu, popisuje

---

podle Rylea mysl ničím než souborem činností myšlení. Srv. PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Vydání druhé. Praha: Filosofia, 2014, s. 170.

<sup>149</sup> OAKESHOTT, Michael, cit. dílo, s. 7–9. Oakeshott tuto kritizovanou představu spojuje s Francisem Baconem a René Descartem. U nich rovněž podle Oakeshotta dochází v posunu chápání toho, co je to myšlení, respektive rozum, oproti pojetí Tomáše Akvinského či Richarda Hookera: rozum se stává „schopností kalkulace“. Tamtéž, s. 23–24.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 18–19. Současný „psycholog morálky“ Jonathan Haidt hovoří v podobné souvislosti o „racionalistickém bludu“ – nejenže je naše racionalita vždy nějak „zakořeněná“, navíc je podle něj (a v tom následuje Humovo heslo o rozumu jakožto „otroku vášni“ i výsledky mnohých experimentů) často ovládána emocemi. HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*. Praha: Dybbuk, 2013, s. 123 a s. 135.

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 225. O Lockově *Druhém pojednání* se pak Oakeshott vyjadřuje jako o „dílu politické vulgarizace“. Stranou zde nechávám otázku naznačenou v minulé kapitole, tedy zda můžeme kontraktualistické založení státu chápat jako historickou hypotézu, nebo zda se jedná jen o normativní ospravedlnění jeho principů.

<sup>152</sup> K témuž srv. SCRUTON, Roger, cit. dílo, s. 66.

naopak lidský typ zrozený za konkrétních historických podmínek: „Lidská individualita je výsledkem historického vývoje, stejně „umělým“ a stejně „přirozeným“ jako krajina.“<sup>153</sup>

Řečeno slovy českého politologa Petra Fialy: „Konzervativní filozofie se na společnost a stát dívá jako na jakýsi přirozený organismus, který vzniká postupně přirozeným vývojem lidské obce, a právě proto ho lze jakoukoliv radikální akcí ohrozit.“<sup>154</sup> Lidská společnost není dohodou mezi jednotlivci: je to spíše „něco, co vznikalo organicky postupem doby, s tím, jak lidé přicházeli na to, jak spolu žít,“ jak píše Jonathan Haidt.<sup>155</sup> Proto ostatně Scruton za první princip Burkeova konzervativního myšlení označuje obhajobu kontinuity a Oakeshott definuje konzervativce jako člověka, „jenž si je akutně vědom, že může ztratit něco, oč se naučil pečovat.“<sup>156</sup>

K odkazu Edmunda Burkea, „největší[ho] z moderních konzervativních myslitelů“, se hlásí rovněž Russell Kirk v knize *The Conservative Mind*, rozsáhlé historické studii konzervativního myšlení.<sup>157</sup> Zabývá se zde Burkem a jeho následovníky, neboť „právě Burke založil školu nejryzejších konzervativních principů.“<sup>158</sup> Kirkův monumentální svazek ovšem ukazuje určité úskalí spojené s konzervativní kritikou liberalismu a racionalismu: „argumentace“ mnohých jím analyzovaných autorů mnohdy končí konstatováním, že existující řád je řádem přirozeným, ustavený dobrotou Prozřetelnosti. „Hookerovo a Burkovo nezvratné krédo – že stát byl stvořen na přání samotného Boha – vždy dodávalo konzervativcům nezměrnou sílu,“ píše Kirk.<sup>159</sup> Sílu

---

<sup>153</sup> OAKESHOTT, Michael, cit. dílo, s. 206. Oakeshott pokračuje, že výrazným projevem zrození individuality byl vznik *soukromí* (k tomu srv. rovněž Arendtovou a Constanta v předchozí kapitole) a nejhlubší otisk zanechal „v idiomu filosofické teorie.“ (s. 201) Obdobím, kdy se individualita zrodila, bylo podle britského autora 14. a 15. století. Podle Haidta dochází k vzestupu individualismu ve století 16. a jeho plodem je „divná“ (WEIRD) kultura (západní, vzdělaná, industrializovaná, bohatá a demokratická) – nikoli tedy kultura univerzální. HAIDT, Jonathan, cit. dílo, s. 275.

<sup>154</sup> FIALA, Petr. Konzervatismus jako nonkonformní postoj. *Pravý břeh – Institut Petra Fialy* [online]. Brno, 2015 [cit. 2015-01-23]. Dostupné z: <https://pravybreh.cz/2015/01/05/petr-fiala-konzervatismus-jako-nonkonformni-postoj/>. Fiala se zde pochopitelně rovněž hlásí k Burkeovi.

<sup>155</sup> HAIDT, Jonathan, cit. dílo, s. 209. K témuž srv. NISBET, Robert, cit. dílo, s. 93–94. V podobném duchu se ovšem vyjadřuje i „rekonstruktivní liberál“ John Dewey: „Stát však nevzniká jako přímý výsledek organických kontaktů, jako vznikají potomci v děložce, ani přímým vědomým záměrem, jako se vynalézá stroj, ani věčným myslícím duchem, ať už osobním božstvem nebo metafyzickou absolutní vůlí.“ DEWEY, John, cit. dílo, s. 72–73.

<sup>156</sup> SCRUTON, Roger, cit. dílo, s. 12 a OAKESHOTT, Michael, cit. dílo, s. 149.

<sup>157</sup> KIRK, Russell. *Konzervativní smýšlení*, s. 22.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 24. Podle Kirka byla Burkeova konzervativní argumentace odpovědí na tři různé radikální školy: „na racionalismus francouzských *philosophes*, na romantický sentimentalismus Rousseaua a jeho žáků a na rodící se Benthamův uilitarismus. [...] Během svých tažení proti těmto rozdílným systémům zavrhl značnou část principů kanonizovaných Lockem [...]“ Tamtéž, s. 47–48.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 267.

při vedení politických sporů jim nepochybně dodávat mohlo – jednat se však mohlo přinejlepším o sílu morální, nikoli argumentační.

Když potom Burke píše, že nás původce našeho bytí umístil do řádu existence a přidělil nám roli, kterou v tomto řádu máme hrát, mohli bychom se snad (u vědomí mnohých nespravedlností obhajovaných konzervativci) ptát, zda bychom neměli hovořit spíše o descartovském zlovolném démonovi než o dokonalé božské bytosti.<sup>160</sup> Takovou otázku jako bychom ani nemohli položit. „Tvoříme součást věčného řádu, který udržuje vše na správném místě,“ navazuje na Burkea Kirk, a „nejdůležitějším imperativem společnosti je poslušnost.“<sup>161</sup> Při čtení mnohých konzervativních názorů shromážděných Kirkem nakonec člověk nabývá pocitu, že spíše než o zachování stability společenského řádu tu běží o zachování konkrétních privilegií: podle Kirkových konzervativců vždy budou existovat nemajetní lidé, kteří by proto neměli mít nárok podílet se na politické moci: „Industriální společnost se pravděpodobně nikdy nezbaví lidových mas, které zákonitě musejí zůstat bez majetku, a tudíž budou navěky vyloučeny z řad těch, kteří disponují politickým vlivem.“<sup>162</sup> A je to tak dobře, protože „[t]řída – to je řád. A bez řádu se hroutí zákon.“<sup>163</sup>

Burke tak (stejně jako jeho následovníci) při obhajobě existence společenských hierarchií chápe *závislost* jakožto *podřízenost*. Ta se netýká jen nadřazenosti tzv. šlechty nad všemi ostatními či bohatých nad chudými, běží rovněž i o podřadnost žen, které by měly naplňovat své „historické funkce“, jak to pojmenovává Nisbet.<sup>164</sup> Vedle hierarchické závislosti však můžeme u Burke nalézt i závislost „anti-individualistickou“, jak nás upozorňuje Scruton.<sup>165</sup> A

---

<sup>160</sup> BURKE, Edmund. *An Appeal from the New to the Old Whigs*. Vydání čtvrté. Londýn: J. Dodsley, 1791, s. 102. V této souvislosti můžeme zmínit poznámku Immanuela Wallersteina, který upozorňuje na provázanost konzervativní obhajoby kontinuity a přesvědčení o božském základu světa. Viz WALLERSTEIN, Immanuel. *Utopistika*. Praha: Intu, 2006, s. 14.

<sup>161</sup> KIRK, Russell. *Konzervativní smýšlení*, s. 88 a s. 91. Když Platón v *Ústavě* definuje spravedlnost jako stav, kdy každý činí, co mu náleží (a tím podle Ranciéra ruší politiku), předznamenává konzervativní přesvědčení o nezbytnosti stability společenských rolí (byť Platón pochopitelně není spokojen se *statem quo*, ten ho naopak po smrti Sokratově přiměl k formulaci politické filosofie).

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 223–224.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 313. Z toho pak rovněž vyplývá konzervativní pojetí společenské změny, jež bychom mohli shrnout do hesla *změnit klidně vše, aby se nemuselo změnit nic*. Úkolem státníka je „usměnit příval novot do koryt zvyku“ (s. 159) a zabránit tak „chorobě liberálního rozkladu“ (s. 130) – hlavně o existujícím řádu nepochybovat, ale „oprašovat“ ho (s. 67). Pokud je na místě nějaká reforma, nemůže se jednat o reformu politickou: „Hoden pokusu je jen jediný druh reformy: reforma svědomí.“ (s. 296).

<sup>164</sup> NISBET, Robert, cit. dílo, s. 65.

<sup>165</sup> SCRUTON, Roger, cit. dílo, s. 13. Scruton zde identifikuje 4 zásadní rysy Burkeova konzervatismu: vedle obhajoby kontinuity, kritiky individualismu, obhajoby monarchie, aristokracie a dalších „přirozených“ hierarchií je to ještě obrana soukromého vlastnictví. Burke se ovšem nevymezoval jen vůči individualismu metafyzickému: „Burke se děsil horoucího individualismu; zvyk a předsudek zavádějí právě tu konformitu, bez níž společnost nemůže přetrvat.“ KIRK, Russell, cit. dílo, s. 63.

je to právě tato závislost, jež je v této práci v centru našeho zájmu. V Burkeových *Dopisech o kralovražedném míru* se dočteme: „Člověk se nikdy nenachází ve stavu *naprosté* nezávislosti na druhém, naše přirozenost má odlišnou povahu.“<sup>166</sup> Ovšem jakou povahu má naše přirozenost, a proč tomu tak je, to se od Burkea není snadné dozvědět – přirozenost ustavenou Prozřetelností patrně není nezbytné a snad ani možné zdůvodňovat *nicotnou silou* rozumu.

Již několikrát zmíněný Roger Scruton se ovšem snaží postavit svou konzervativní kritiku liberálního individualismu na filosoficky solidnější jádro, a proto nyní obrátím svou pozornost k němu. Obecně vzato se Scrutonovo myšlení nevymyká konzervativním náhledům představeným výše: hlavního nepřítele konzervatismu mu představuje liberalismus se svou koncepcí autonomního individua a smluvním pojetím společnosti.<sup>167</sup> Společnost a její vznik se vyznačují organickou povahou a člověk proto podle něj „bývá od přírody obdařen instinktem velícím mu přijímat a svým jednáním schvalovat instituce a zvyklosti, do nichž se narodil.“<sup>168</sup> Tento instinkt vzniká kvůli „přirozené nutnosti“: biologické či fyziologické ustrojení člověka jej odsuzuje k závislosti na ostatních lidech.<sup>169</sup>

Scruton při své kritice liberalismu vychází z „fundamentální filosofické antropologie“ (jak to nazývá Tomáš Hříbek) a explicitně se v této souvislosti zabývá problematičností „karteziánského“ pojetí subjektivity: „Liberalismus je politickým přežitkem karteziánské teorie mysli, pokusem představit „mysl“ společnosti jako něco, co funguje ve vztahu k jejímu

---

<sup>166</sup> BURKE, Edmund. *Select works of Edmund Burke (vol. 3)*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999, s. 135.

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 17 a s. 35–37. Idea společenské smlouvy podle Scrutona „vedla sama od sebe k tyranii mnohem horší, než byly všechny předešlé monarchické excesy – smlouva s každým z nás se stala zotročením všech.“ Kontraktualismus se podle Scrutona vyznačuje dvěma inovacemi, kdy „za prvé říká, že sounáležitost se společenstvím je otázkou svobodné volby. A za druhé tvrdí, že všichni členové společnosti v dané chvíli žijí. Ani jedna z těchto myšlenek není pravdivá.“ Týž, *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*. Praha: Academia, 2002, s. 39 a s. 20. Svoboda totiž není „podmínkou, ale až důsledkem obecně přijatého společenského uspořádání.“ Týž, *Smysl konzervatismu*, s. 21–22.

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 161. Na mnoha místech Scruton zcela v duchu Burkea a jeho následovníků říká, že společenský řád je hodný afirmace a nikoli zpochybňování, i za cenu platónské „ušlechtilé lži“ (s. 190).

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 39–40. K témuž srv. KIRK, Russell, s. 192 a s. 206–207. Motiv biologické nedostatečnosti pozoruhodným způsobem rozvíjí jiný konzervativce, David Levy, v knížce *Politický řád*, kde navazuje především na německé (především fenomenologicky orientované) autory. „Z hlediska čistě organických funkcí je člověk nezpůsobilý ve světě přežít. V této antropologické zásadní skutečnosti lze nalézt původ techniky i politiky.“ LEVY, David. *Politický řád*. Praha: SLON, 1993, s. 142. Narozdíl od mnoha jiných konzervativců ovšem Levy většinou nevyvozuje z této nutnosti normativní závěry týkající se konkrétní podoby politického společenství: „Holá nutnost, vzniklá z přirozené nedostačitosti, nám dává pouze hrubé náznaky,“ (s. 56) a „závislosti, ač je jich sebevíc, neznamenají nutně naprostou determinaci. Na politickém řádu není determinováno nic kromě toho, že je pro člověka jako svobodnou, světu otevřenou bytost nutný.“ (s. 42). Z ontologické struktury člověka tedy Levy nevyvozuje konkrétní ontickou podobu politického řádu.

„tělu“ nahodile“ píše Scruton.<sup>170</sup> Pojetí subjektu, které nabízí Descartes a racionalisté, je podle Scrutona „iluzorní“, neboť

„já“ „není součástí světa, ale pohledem na něj (způsobem, jak se věci zdají). „Já“ nemohu učinit předmětem vědomí o nic víc, než mohu pozorovat meze svého zorného pole. „Já“ je výrazem mé perspektivy, neoznačuje ale žádnou věc v ní.<sup>171</sup>

Mysl tak nemůže v introspekci disponovat „privilegovaným vhledem“ do své vlastní vnitřní říše.<sup>172</sup> Nemůže si ani dost dobře sama rozumět, protože k tomu potřebuje pojmy, které čerpá z intersubjektívni sféry: „Reálné otázky po identitě [...] musí být pojímány jako všechny jiné reálné otázky: ze stanoviska třetí osoby. Nemůžete je vyřešit pohledem dovnitř, hledáním „Já“, které zůstává jedním a tím samým ve všech svých činech a odhaluje se jen samo sobě.“<sup>173</sup>

Při výše naznačené kritice karteziánismu se Scruton opírá především o dva autory: Ludwiga Wittgensteina a Georga Wilhelma Friedricha Hegela. Využití jejich myšlenek se však vyznačuje neduhy tolik charakteristickými pro Scrutonovo myšlení: ať už se britský konzervátec dovolává argumentu proti soukromému jazyku či dynamiky sebevědomí z *Fenomenologie ducha*, činí tak spíše heslovitou odvolávkou než podrobnou argumentací. V důsledku toho se jednak jeho argumentační postup může nepoučenému čtenáři jevit poněkud obtížně srozumitelný, jednak Scruton plně nevytěžuje možnosti, jež mu texty, k nimž se hlásí, skýtají (možná i proto, že by mohly jeho politickou agendu nakonec podvracet).

Protože však podobně jako Scruton považují tyto autory v kontextu zkoumání lidské závislosti za podnětné, budu se ve zbytku této kapitoly zejména věnovat jim. Nejde zde snad o to, že by Wittgenstein a Hegel byli konzervativci. Wittgensteinovy názory byly roztodivné: na jedné straně svého času sympatizoval se Sovětským svazem (dokonce s Keynesem probíral možnost emigrace z Anglie) či marxismem (byl v úzkém kontaktu například s ekonomem Pierrem Sraffou), na druhé straně zastával zejména v kulturních otázkách (v užším slova smyslu) relativně konzervativní pozice – nikdy však jeho názory nevyústily v cokoli, co bychom mohli nazývat politickou teorií. Odmítání či přivlastňování si Hegela a jeho názorů různými politickými proudy pak představuje zcela samostatnou kapitolu.

Ztotožňuji se ovšem s názorem Johna Graye, jenž napsal, že

---

<sup>170</sup> SCRUTON, Roger. *Smysl konzervatismu*. Praha: Torst, 1993, s. 62.

<sup>171</sup> Týž. *Estetické porozumění*. Brno: Barrister & Principal, 2005, s. 111–112.

<sup>172</sup> Týž. *Průvodce inteligentního člověka filosofií*. Brno: Barrister & Principal, 2003, s. 40–41.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 58.

konzervativní kritika je neocenitelnou korekcí typických liberálních iluzí, často však obsahuje jakousi nostalgii a donkichotství, které nemůže žádný liberál podpořit, a často je výrazem zřejmého nepochopení povahy liberalismu samého.<sup>174</sup>

Domnívám se, že myšlenky Hegela a Wittgensteina v sobě zahrnují „pravdu konzervatismu“ týkající se původní závislosti člověka, bytostné odkázanosti na druhé patřící k člověku jakožto k člověku, aniž by ústily v excesy mnohých autoritářsky naladěných konzervativců, u nichž je (ontologická) závislost nakonec neoddělitelná od (ontické) podřízenosti a obhajoby údajné přirozenosti a nezměnitelnosti lidského utrpení.

---

<sup>174</sup> GRAY, John, *Liberalismus*, s. 91. Zcela analogicky tvrdí i John Dewey, že „[k]onzervatismus se dokonce může [...] stát relevantním a myšlenkově obsažným. Určitě je předpokladem ukotveného liberalismu.“ DEWEY, John, cit. dílo, s. 246.

## Exkurs I: Wittgenstein, soukromý jazyk a možnost jistoty

*Mysli si někoho, kdo by řekl: „Vím přece, jak jsem vysoký!“  
a jako znamení toho by si položil ruku na temeno hlavy!*

— L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, § 279

*Pochybnost, která by pochybovala o všem, by pochybností nebyla.*

— L. Wittgenstein, *O jistotě*, § 450

Scruton kritizuje „karteziánské“ pojetí subjektu následovně: „Descartovo ego se proti démonu samo opevňuje pomocí slavného *Cogito ergo sum* – „Myslím, tedy jsem“. [...] Ale kde se tato znalost významů vzala? Vymyslel[o] si soukromý jazyk, ve kterém by si předal[o] zvěst o své vlastní existenci?“<sup>175</sup> Představa mysli a jejích mentálních procesů jako zcela „soukromé záležitosti osoby“ je podle Scrutona po Wittgensteinově vystoupení neudržitelná. Podle Scrutona se tím diskredituje i liberalismus, respektive jemu inherentní pojetí lidské svobody, které není než „zevšeobecněním hlediska první osoby“.<sup>176</sup> Já se v tomto exkursu pokusím objasnit podstatu Wittgensteinova argumentu proti soukromému jazyku a zasadit tento argument do širších souvislostí, z nichž jak doufám vyplyne, že Scruton může pro svou konzervativní agendu využívat Wittgensteinovy myšlenky pouze v omezené míře, či pokud nezohlední všechny příčinné souvislosti.

Wittgensteinova argumentace proti soukromému jazyku představuje jeden z nejnámějších momentů jeho pozdní filosofie, která zkondenzovala především v jeho *Filosofických zkoumáních*.<sup>177</sup> Ačkoliv Wittgensteinovo pozdní myšlení vykazuje v jistých ohledech až překvapivou kontinuitu s jeho myšlením raným, nelze opominout zásadní rozdíly, k nimž Wittgenstein postupně dospíval tak, jak si uvědomoval neudržitelnost určitých traktátovských názorů. Jedná se především o opuštění myšlenky univerzálně platné logické formy, jíž sdílí jazyk a svět (a mezi nimiž takto panuje vztah korespondence), a jež zakládá universum vzájemně nezávisle platných výroků, atomárních vět. Jak ovšem Wittgensteina upozornil Frank Ramsey, pravdivost a nepravdivost některých vět je na sobě závislá: nemůžeme nezávisle na

---

<sup>175</sup> SCRUTON, Roger, *Průvodce inteligentního člověka filosofií*, s. 40–41.

<sup>176</sup> Týž, *Smysl konzervatismu*, s. 266.

<sup>177</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Druhé vydání. Praha: Filosofia, 2019.

sobě konstatovat, že jedna a táž věc (respektive jedno místo zrakového pole) je modrá *a zároveň* že je červená – může platit pouze jedno, druhé musí být v závislosti na tom vyloučeno.<sup>178</sup> Od monismu logické formy tak Wittgenstein postupně (zhruba na přelomu dvacátých a třicátých let) přešel k myšlence gramatického prostoru a k pluralitě řečových her, kde je význam výrazů fundován zcela odlišným způsobem.<sup>179</sup> Gramatiku tvoří systém vnitřních souvislostí (z pojmu barevnosti například vyplývá, že co je modré, nemůže být zároveň červené) a, jak píše Vojtěch Kolman, její zavedení představuje přechod od korelace jazykového a empirického faktu v rámci logické formy (či formy zobrazení) ke korelaci interní odehrávající se v rámci jazykových her.<sup>180</sup>

Tento holistický náhled se projevuje hned na začátku *Zkoumání*, kde Wittgenstein za využití příměrů ke skřínce s náradím či k páce ve strojuvůdcovské kabině předestírá obraz instrumentálně chápaného jazyka, jenž se tolik nezamlouval hermeneuticky orientovaným autorům: „Když spojím tyč s pákou, uvedu brzdu v činnost.“ – Ano, pokud je dán *celý ostatní mechanismus*. Jen spolu s ním je páka brzdou pákou; a bez opory v něm není už ani pákou, nýbrž může být vším možným, nebo také ničím.<sup>181</sup> Aby mohla slova jazyka fungovat (a jazyk má *především* fungovat coby nedílná součást lidské praxe), musí být součástí širšího praktického kontextu, bez nějž nemohou být ničím. To neplatí pouze pro slova, nýbrž i pro jiné znaky: kupříkladu šipka → neukazuje sama o sobě, ale „jedině ve svém použití, které z ní dělá cosi živoucího.“<sup>182</sup>

## Soukromý jazyk

Z této myšlenkové atmosféry se tedy vynořuje uvažování o soukromém jazyce. Wittgenstein jeho možnost zvažuje v souvislosti s řečí o „soukromých pocitech“ – této řeči by nemohl rozumět nikdy jiný než *já* a pojmenovávala by *výhradně moje* pocity.<sup>183</sup> Představme si, vybízí

---

<sup>178</sup> MONK, Ray, *Wittgenstein: úděl génia*. Praha: Hynek, 1996, s. 278–279. Wittgensteinův postup, který sdílel s učitelem Bertrendem Russellem, se mu ukázal jako příliš reduktivní, oba „se soustředili na *jedinou* formu, na asertorické tvrzení, a veškerý jazyk analyzovali tak, jako by sestával jen z takových tvrzení a všechny ostatní formy byly jen variací tohoto základního tématu.“ Tamtéž, s. 333–334.

<sup>179</sup> HUBÍK, Stanislav. *Jazyk a metafyzika*. Praha: Academia, 1983, s. 64–65. Jak píše Hubík jinde, charakteristický rys tohoto posunu představoval „posun *od monistické univerzality a jednoznačné pravdivosti k pluralistické parcialitě pravděpodobnosti*.“ Týž, *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert, 1994, s. 48. Jak píše Hubík (a jak my ještě uvidíme níže), tento posun je provázen „socializováním“ a „pragmatizováním“ jazyka.

<sup>180</sup> KOLMAN, Vojtěch. *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*. Praha: Filosofia, 2017, s. 25–26.

<sup>181</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, s. 18 (§ 6). Zvýraznil RS.

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 163 (§ 454).

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 112 (§ 243).



nás Wittgenstein (§ 258), že bychom si do deníku psali písmeno E každý den, kdy by se nám vrátil určitý pocit. Kde se ovšem bere naše přesvědčení, že tento pocit opětovně správně rozpoznáváme? Zdá se, že nám chybí kritérium správnosti: „Mohlo by se tu říci: správné je, cokoli mi jako správné bude připadat. A to znamená jediné, že tu o ‚správnosti‘ nemůže být řeč.“<sup>184</sup> Správnost totiž předpokládá nesprávnost – situaci, v níž bychom sami sobě opravili nesprávné rozpoznání onoho pocitu, si ovšem dokážeme představit jen stěží. V soukromém jazyce by všechno, jak píše Rush Rhees, „muselo být zároveň konstatováním i definicí.“<sup>185</sup> Používat jazyk totiž znamená řídit se pravidly: a pokud nám chybí vnější instance, nejsme s to rozeznat, kdy se pravidly *řídíme*, a kdy si jen *myslíme*, že se pravidly řídíme. V návaznosti na to navrhuje Wittgenstein představu soukromých pocitů z naší řeči vyloučit: „Eliminuj vždy soukromý objekt tím, že budeš předpokládat, že se ustavičně mění, ale že ty to nepozoruješ, protože tě paměť ustavičně klame.“<sup>186</sup> Naše soukromé pocity jsou jako proslulí „brouci v krabičce“ z § 293:

Dejme tomu, že by každý měl krabičku, v které by bylo něco, co označujeme jako „brouka“. Nikdo nemůže nikdy nahlédnout do krabičky druhého; a každý říká, že ví jediné z pohledu na svého brouka, co brouk je. – Tu by se pak mohlo zajisté stát, že by každý měl ve své krabičce něco jiného. Ba bylo by možno si představit, že se nějaká taková věc ustavičně proměňuje. – Ale co kdyby nyní u těchto lidí slovo „brouk“ mělo přece jen nějaký způsob použití? – Pak by tedy toto použití nespočívalo v označení věci. Tamta věc v krabičce k řečové hře vůbec nepatří; dokonce ani ne jako jakési *něco*: neboť krabička by mohla být také prázdná. – Ne, touto věcí v krabičce je možno všechno ‚vykrátit‘; ať je čímkoli, odpadne.<sup>187</sup>

Jak upozorňuje Petr Glombíček, z této argumentace nevyplývá závěr, že žádné pocity či počítky nemáme, běží spíše o to „skoncovat s představou počítku jako věci, kterou jeho nositel samu o sobě *poznává a pojmenovává*. Počítek je něco, co máme – je součástí toho, jak

---

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 117 (§ 258). Podobně o něco dříve: „Proto je ‚řízení se pravidlem‘ určitá praxe. A být *přesvědčen*, že se řídíme pravidlem, není: řídit se pravidlem. A proto se nemůže nikdo pravidlem řídit jen ‚soukromě‘ (‚privatim‘), protože jinak by přesvědčení, že se člověk řídí pravidlem, bylo totéž jako řídit se pravidlem.“ Tamtéž, s. 104 (§ 202).

<sup>185</sup> GLOMBÍČEK, Petr (ed.) *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. Praha: Filosofia, 2006, s. 62.

<sup>186</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, s. 251–252 (II. část).

<sup>187</sup> Tamtéž, s. 125. Cora Diamond ukazuje, že podobnou argumentaci nalézáme již u raného Wittgensteina v *Traktátu*: „Běžný jazyk, jímž mluvím a jemuž rozumím, obsahuje smysluplné věty o Bismarckových počítcích [příklad zavedený Russellem, pozn. RS], takže tyto věty nezahnují nepřímé označení Bismarckových soukromých předmětů. Předměty známé jen Bismarckovi nehrají v jazyce, který používám v každodenním životě k řeči o Bismarckovi a věcech jeho mentálního života, žádnou roli.“ GLOMBÍČEK, Petr (ed.) *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*, s. 248–249.

jsme.<sup>188</sup> Ukazuje se zde zároveň Wittgensteinova nedůvěra k introspekci a ke stanovisku první osoby. Ve druhé části *Zkoumání* sám sebe nabádá: „Nezkoušej zážitek v sobě samém analyzovat!“<sup>189</sup> Jak si v duchu *mistrů podezření* poznamenal na konci 30. let: „Nic není tak obtížné jako nepodvádět sebe sama.“<sup>190</sup> Člověk potřebuje odstup, jenž mu poskytují druzí, ať už se jedná o řízení se pravidly či o sebepoznání. „Vlastní charakter lze zvenčí nazřít právě tak málo jako *vlastní rukopis*,“ a „[č]lověk dobře vidí, co má, ale nevidí dobře, co je. To, co je, je takřkajíc jeho nadmořská výška, která se většinou nedá jen tak určit.“<sup>191</sup>

Výstižnou ilustraci této potřeby odstupů (dokonce včetně tragické souvislosti s nadmořskou výškou) nabízí Václav Bělohradský:

Dne 11. září 2001 byl Steve Tompsett, vedoucí pracovník firmy *Instinet*, ve sto šestém patře newyorské Tower South. Jeho žena Dorry nikdy nezapomene na poslední slova, která od něj slyšela v mobilu: „Něco se stalo. Zapni televizi a řekni mi, co se děje.“ I když ta slova odkazují na událost výjimečnou a nepředvídatelnou, můžeme je interpretovat jako metaforu zachycující nejdůležitější podmínku racionální interpretace dění, jehož jsme účastníci: jen v konfrontaci s pohledem „zvnějšku“ na události jim můžeme porozumět.<sup>192</sup>

Neporozumíme si nikdy soukromě, vždy k tomu potřebujeme druhé. Kritériem pravdivosti totiž není přesvědčení, nýbrž praxe – a právě proto, že v případě soukromého jazyka splývá přesvědčení s provedením a správnost s chybou, ukazuje se být tento jazyk nemožným.<sup>193</sup> Ovšem nejen proto. Alfred J. Ayer nás pobízí, abychom si představili „Robinsona Crusoe, který byl na svém ostrově zanechán sám už jako dítě, dřív než se naučil mluvit.“<sup>194</sup> Podle Ayera

---

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 18–19.

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 248.

<sup>190</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Praha: OIKOYMENH, 2020, s. 64.

<sup>191</sup> Tamtéž, s. 48 a s. 87.

<sup>192</sup> BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Čas pléthokracie*, s. 27. Souzním v tomto bodě s výše citovaným příměrem „já“ k „zornému poli“: Koneckonců i Wittgenstein si v zákopech 1. světové války poznamenal, že „stojí ve světě jako jeho oko v zorném poli“ – a vlastní oko podobně jako sám sebe nemohu učinit předmětem pozorování jinak než díky odstupů, určité oklice skrze vnějšek (včetně odrazu, reflexe zrcadla). MONK, Ray, cit. dílo, s. 152.

<sup>193</sup> V tomto kontextu praxe, respektive viditelných projevů coby „kritéria pravdivosti“, bychom podle mého měli chápat některé na první pohled poněkud kontraintuitivní pasáže ze II. části *Zkoumání*: „Můžu vědět, co myslí druhý, ne co myslím já. I Je správné říci ‚Vím, co myslíš‘, a nesprávné: ‚Vím, co myslím.‘ [...] ‚To, co se děje v nitru, je nám skryto.‘ – Budoucnost je nám skryta. Ale myslí takto astronom, když vypočítává zatmění slunce?“ Tamtéž, s. 268–269.

<sup>194</sup> GLOMBÍČEK, Petr (ed.) *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*, s. 45. Bezprostřední pokračování citátu je následující: „Řekněme, že by ho jako Romula a Rema živila vlčice nebo jiné zvíře, dokud by se neuživil sám – a tak by dorostl až k dospělosti.“ Robinson by tak byl doslova vlčím dítětem, tedy v jistém smyslu nelidskou, protože nesocializovanou bytostí. Psychologické výzkumy ovšem dokládají, že takto psychicky deprivované děti se nerozvíjí „standardně“ a představa, že by byly s to si

„není sporné předpokládat, že si někdo nepoučený o použití nějakého existujícího jazyka pro sebe jazyk vytvoří.“<sup>195</sup> Podle Ayera by si Robinson mohl vynalézt jazyk pro popis ostrovní fauny a flóry a nakonec i pro pojmenovávání vlastních pocitů. Necháme-li stranou psychologickou spornost takového podniku, vykazuje Ayerův návrh problém, na nějž upozornil Rhees: „*Já* mohu pro své počítky vynalézt jména. Ale to proto, že mluvím jazykem, v němž jsou jména pro počítky. Víím, co je jméno pro počíteč. Vynalézt jméno nebo dát jméno je cosi, co patří do jazyka, jak jím mluvíme.“<sup>196</sup> Jazyk totiž, a to je jádro, z něž vyrůstá celá argumentace, nemůže být nikdy mým majetkem. Jazyk je cosi, na čem se podílím, co nemohu založit z ničeho na zelené louce (zde se dostáváme do blízkosti Oakeshottovy kritiky racionalismu), jazyk se vplétá do způsobu, jímž žijí: „Jazyk je cosi, čím se mluví,“ uzavírá Rhees výrokem, jenž v tomto kontextu nepředstavuje konstatování banality, nýbrž podstaty jazyka.<sup>197</sup>

## Životní forma

Jazyk, respektive řeč či řečová hra („celek zahrnující řeč i činnosti, s nimiž je spjata“, § 7), dává smysl až v rámci společenství a „představit si určitou řeč znamená představit si určitou životní formu.“<sup>198</sup> Soukromý jazyk může buď parazitovat na jazyce veřejném (a tak nebýt soukromým), anebo může postrádat kritéria verifikovatelnosti (a nebýt jazykem). Hovořit o jazyce, v němž sám sobě pojmenovávám určité počítky, dává podobný smysl jako hovořit o

---

vyvinout vlastní jazyk se ukazuje jako nadmíru iluzorní. Srv. MATYSOVÁ, Daniela. *Mýtus literárního*. 2016. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Katedra estetiky. Vedoucí práce Kubalík, Štěpán, s. 41–42. K souvislosti „vlčího člověka“, a agambenovského *homo sacer* z první kapitoly (coby *warga*) srv. AGAMBEN, Giorgio, cit. dílo, s. 106–111: „Život psance stejně jako život posvátného muže není součástí přírody, [...] nýbrž je to práh nerozlišitelnosti a přechodu mezi zvířetem a člověkem, *fysis* a *nomos*, vyloučením a zahrnutím: je to *loup garou*, vlkodlak, tedy *ani člověk, ani šelma*, který paradoxně sídlí v obou světech, a přitom do žádného z nich nepatří. [...] Přirozený stav je ve skutečnosti výjimečný stav [...]; spíše pouhý život psance, *homo sacer* a *wargus*, zóna nerozlišitelnosti a neustálého přechodu mezi člověkem a šelmou, přírodou a kulturou.“

<sup>195</sup> GLOMBÍČEK, Petr (ed.) *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*, s. 45.

<sup>196</sup> Tamtéž, s. 63. Rhees zde vlastně reprodukuje § 261 *Zkoumání*: „Jaký máme důvod označovat „E“ jako znak pro určitý *pocit*? „Pocit“ je totiž slovo naší obecné řeči, jejíž srozumitelnost se neomezuje jenom na mne samotného. Použití tohoto slova vyžaduje tedy zdůvodnění, kterému rozumějí všichni.“ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, s. 117. Izolované slovo je jako páka bez mechanismu. Srv. též § 32, kde se komentuje Augustinův obraz osvojování jazyka. Tamtéž, s. 30.

<sup>197</sup> GLOMBÍČEK, Petr (ed.) *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*, s. 73. Není bez zajímavosti, že se podobným způsobem vyjadřuje Marx v *Grundrisse* při své kritice robinzonád politické ekonomie: „Výroba ojedinelého jednotlivce mimo společnost — rarita, která se snad může přihodit civilisovanému člověku, náhodou přesazenému do pustiny a majícímu již dynamicky v sobě společenské síly — je právě takový nesmysl jako vývoj řeči bez *spolu* žijících a spolu mluvících individuí.“ MARX, Karl. *Úvod [Ke kritice politické ekonomie]* [online]. [cit. 2022-04-06]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1857/081857e.htm>

<sup>198</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, s. 22 (§ 19). Stanislav Hubík poukazuje na skutečnost, že pojem životní formy, *Lebensform*, je pojmem převzatým z vídeňského intelektuálního prostředí raného Wittgensteina. Viz HUBÍK, Stanislav. *Jazyk a metafyzika*, s. 96.

tom, že moje pravá ruka daruje peníze mojí levé ruce (§ 268). Jazyk je, a v tom může Wittgenstein navázat na Mauthnerovu *Sprachkritik*, „sociální skutečností“.<sup>199</sup>

Osvojování jazyka nespočívá ve vysvětlování, nýbrž ve výcviku (§ 5) – učíme se adekvátním způsobem reagovat na příslušné podněty, a tak si osvojujeme pravidla. Učíme se *hrát hru*: „Člověk se učí této hře [mimo jiné] tím, že přihlíží, jak ji druzí hrají.“<sup>200</sup> Naučit se jazyk tedy znamená podstatně více než zapamatovat si určitý slovník, znamená to ovládnout pravidla řečové hry, vplynout do určité životní formy. V jistém smyslu si nemůžeme být nikdy definitivně jisti, že jsme si pravidla osvojili správně: nedisponujeme žádným metajazykem, v němž bychom mohli nezávisle na partikulární životní formě stanovit pravidla pro používání určitých výrazů.<sup>201</sup> Na tento motiv upozornil Saul Kripke ve své antirealistické interpretaci Wittgensteina, podle níž z úvah ve *Zkoumáních* plyne, že „význam jazykových výrazů není založen na žádných faktech“.<sup>202</sup> Jediným „surovým“ faktem je v tomto smyslu jazyková praxe: „Právě společný lidský způsob jednání je oním vztažným systémem, pomocí něhož si vykládáme nějakou cizí řeč,“ píše Wittgenstein.<sup>203</sup>

Vojtěch Kolman tento aspekt Wittgensteinovy teorie ukazuje na příkladu osvojování pojmu kočka.<sup>204</sup> Skeptik by mohl namítat, že budeme-li někomu ukazovat jednotlivé kočky, může se stát, že si bude jistý ovládnutím pojmu – a následně tento pojem uplatní špatně. Řada koček může být téměř nekonečná, a stejně nemůžeme vyloučit možnost omylu. Takový skeptik by mohl požadovat jakousi platónsky ideální či „objektivní“ kočku či etalon kočkovitosti – nic

---

<sup>199</sup> Tamtéž, s. 17. O rozvíjení vzhledu vídeňského intelektuála Fritze Mauthnera (s jehož myšlenkami se seznámil raný Wittgenstein) týkajícího se „sociální a praktické povahy jazyka“ srv. tamtéž, s. 62–63.

<sup>200</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, s. 43 (§ 54).

<sup>201</sup> V tom spočívá další spojitost mezi raným a pozdním Wittgensteinem: v případě *Traktátu* vede snaha o postížení vztahu mezi jazykovým a empirickým faktem k nekonečnému regresu: pro každý takovýto vztah může existovat další metavýrok, pročež se metajazyk ukazuje jako nemožný. Srv. HUBÍK, Stanislav, *Jazyk a metafyzika*, s. 35. „*Raný a pozdní Wittgenstein se shodují*: z jazyka nelze vystoupit, reflexe jazykové skutečnosti je v principu nemožná. *Traktátu* v důsledku nemožnosti vytvoření metajazyka, ve *Filosofických zkoumáních* v důsledku nemožnosti univerzálního popisu.“ Tamtéž, s. 92–93. Podobně v pozdní filosofii, přeběhneme-li trochu následující výklad, neexistuje žádná „Hra nad jinými jazykovými hrami, která by speciálně pojednávala o pravidlech, neexistuje ani žádný sebevědomý, natož vědomě plánovaný konsensus týkající se pravidel.“ Týž, *K postmodernismu obratem k jazyku*, s. 59–60. Lacanovsky řečeno, ani u raného, ani u pozdního Wittgensteina se nevyskytuje „Druhý Druhého“. Srv. PECHAR, Jiří. *Lacan a Freud*. Praha: SLON, 2013, s. 49.

<sup>202</sup> GLOMBÍČEK, Petr (ed.) *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*, s. 29–30. Pro Kripkeho z toho podle Glombíčka vyplývá skutečnost, že pravidly se „[ne]může řídit jednotlivec, který nemá patřičný vztah ke společenství. [...] Kripkovým skeptickým východiskem ze skeptického paradoxu je tak nakonec odkaz na *společenskou praxi*.“ Tamtéž.

<sup>203</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, s. 104 (§ 104).

<sup>204</sup> KOLMAN, Vojtěch. *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*, s. 90–91. Sám Kripke používá symbolu „+“ a osvojování operace sčítání. Srv. PEREGRIN, Jaroslav, cit. dílo, s. 141–142.

takového ovšem neexistuje. Naše nakládání s tímto pojmem se ovšem nezakládá ani na subjektivní libovůli:

To, co existuje, je pouze schopnost dvou (ideálních) řečníků dosáhnout stabilního užití našich pojmů. Ve výsledku neexistuje samostatně žádný další svět externě nebo interně daných předmětů, *žádná kočka*, kterou by šlo znát *o sobě*, ale jen naše schopnost poznání o této „kočce“, tj. naše praktické rozpoznání „kočky“ *pro nás* prostředkované fenoménem intersubjektivně zakotveného řízení se pravidlem.<sup>205</sup>

Stabilita pojmu kočka není stabilitou etalonu, ale stabilitou praxe: „Správné a chybné je to, co lidé říkají; a v řeči se lidé shodují. To není žádná shoda jednotlivých mínění, nýbrž shoda životní formy,“ jak píše Wittgenstein ve *Zkoumáních*.<sup>206</sup> Požadovat další a další vysvětlení, proč jedním tak jak jedním (proč kupříkladu nazývám kočku kočkou), by představovalo nesmyslnou otázku, na niž bych mohl říci snad jen *Protože umím česky*: „Jestliže jsem vyčerpал všechna zdůvodnění, tak nyní narážím na tvrdou skálu a na ní se můj rýč ohýbá. [...] Jestliže se držím pravidla, nevolím. | Řídím se pravidlem *šlepe*.“<sup>207</sup> Pod jazykovou hrou a jejími pravidly se neskrývá nic dalšího, jazyková hra je oním hledaným „prafenoménem“: „Dívej se na řečovou hru jako na to, co je *primární*,“ nabádá Wittgenstein.<sup>208</sup> „Absolutno má jméno ‚komunikace‘,“ píše Stanislav Hubík.<sup>209</sup>

Požadovat zde další a další vysvětlení by představovalo nerozumný požadavek, spočívající v neadekvátním uchopení (či zneužití) jazyka. Neadekvátní nakládání s jazykem představuje podle Wittgensteina obvyklý neduh filosofů: „Kdyby tak Bůh dal filosofovi nahlédnout, co

---

<sup>205</sup> KOLMAN, Vojtěch. *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*, s. 90–91. Jak Kolman rozvíjí dále, „nejprve je vyloučena možnost nalezení odpovědi jak v soukromí subjektu, tak v objektivní sféře mimo něj, aby pak mohla být pravá, prostřední možnost lokalizována v rámci společnosti coby doméně normativně definované intersubjektivit.“ Tamtéž, s. 214. Pojem je v tomto smyslu nekonečný, není to ovšem „špatná nekonečnost“ nekonečného rozvoje jednotlivých instancí, z něž je třeba se mu naučit, nýbrž potenciální nekonečnost jeho aplikace. Týž, *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce*. Praha: Argo, 2020, s. 102. Proto platí, že „poznání je tedy sociálním, nikoli biologickým či pouze mentálním fenoménem.“ Tamtéž, s. 104.

<sup>206</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, s. 112 (§ 241). Neběží zde ovšem o shodu ve smyslu racionálního konsensu jednotlivých aktérů, nýbrž o jejich praktickou „souhru“ – nesejde kupříkladu na tom, co si kdo představí pod svým „broukem v krabíčce“, pokud jsou na základě nakládání s určitým termínem jednotliví aktéři schopni koordinovat své jednání.

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 109 (§ 217 a 219). Pokud tak chce někdo kupříkladu popřít, že „dvě a dvě jsou čtyři, neodporuje obecně uznanému názoru, nýbrž nezná význam používaných výrazů.“ MONK, Ray, cit. dílo, s. 418–419.

<sup>208</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Filosofická zkoumání*, s. 203 (§ 656). „[J]azyk je zušlechtním výroku: ‚A na počátku všeho byl čin.‘“ Týž, *Rozličné poznámky*, s. 60.

<sup>209</sup> HUBÍK, Stanislav. *K postmodernismu obratem k jazyku*, s. 54. „Hledané evidentně dané, provázející evropskou filozofii od Descartova vystoupení, se v komunikativní podobě stává evidentním a vskutku bezprostředním tím, že se ukazuje jako zprostředkování samotné. *Bezprostředním je komunikativní zprostředkování.*“ Tamtéž, s. 154.

mají všichni před očima,“ posteskl si v polovině 40. let.<sup>210</sup> Filosofové nemají hlubší vhled než „normální občané“ – naopak ho postrádají: lidé spolu mluví, aniž by potřebovali logické analýzy (opačná představa je *ohavná*, napsal Schlickovi), hrají spolu šachy, aniž by dumali nad jejich pravidly. Můžeme tu hovořit o porozumění? Podle Wittgensteina ano, když jsou schopni se dorozumět, hrát.<sup>211</sup> Cílem filosofie je proto pro Wittgensteina její zrušení: „Ukázat mouše narážející na sklo (*Fliegenglas*) cestu ven.“<sup>212</sup>

Podle Wittgensteina trpí filosofický diskurs „metafyzickým“ nakládáním se slovy. Filosofové se chápou slov jako je „čas“, „bytí“, „vědění“ a domnívají se, že musí odhalit jejich podstatu, vypátrat něco skrytého. Wittgensteinovská filosofie ovšem chce provádět něco zcela jiného: „[P]ro naše zkoumání je spíše podstatné, že se jím nechceme naučit nic *nového*. Chceme *pochopit* něco, co nám už leží nezakryto před očima. Neboť se zdá, že *právě* to v jistém smyslu nechápeme.“<sup>213</sup> Pravda v tomto smyslu leží na povrchu: filosofie nemá nic objevovat, má pouze uspořádat, přehledně znázorňovat to, co již víme, a diskvalifikovat určité způsoby nakládání s jazykem jako neopodstatněné: „Filosofie je bojem proti zakletí, v němž náš rozum drží prostředky naší řeči.“<sup>214</sup> Program Wittgensteinovy filosofie je prostý: odstranit problémy tak, že zmizí, že budou diskvalifikovány jako pseudoproblémy, načež nás mohou přestat trápit.<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Rozličné poznámky*, s. 106. Ve *Zkoumáních* je Wittgenstein podobně nesmlouvavý: „Když filosofujeme, jsme jako divoši, jako primitivové, kteří slyší způsob vyjadřování civilizovaných lidí, špatně si ho vyloží a pak z jeho výkladu vyvozují nejpodivnější závěry.“ Týž, *Filosofická zkoumání*, s. 101 (§ 194).

<sup>211</sup> MONK, Ray, cit. dílo, s. 311 a s. 359. Jak píše Kolman, „naše praktiky“ jsou „cosi žitého spíše než věřeného“. KOLMAN, Vojtěch, *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*, s. 103.

<sup>212</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Filosofická zkoumání*, s. 129 (§ 309). Odlišností mezi Wittgensteinovým a Marxovým zrušením filosofie se budeme věnovat níže.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 59 (§ 89). V následujícím paragrafu čteme: „Naše úvaha je tudíž úvahou gramatickou. A tato úvaha vrhá světlo na náš problém tím, že odstraňuje různá nedorozumění. Nedorozumění, která se týkají způsobu používání slov; vyvolávaná mimo jiné určitými analogiemi mezi vyjadřovacími formami v různých odvětvích naší řeči.“ Tamtéž, s. 60 (§ 90). Proto Wittgenstein tvrdí, že neanalyzuje *jevy*, nýbrž *pojmy* – to jak s nimi zacházíme, jakými způsoby je užíváme. (§ 383).

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 65 (§ 109). Neznamená to, že by byl Wittgenstein logickým pozitivistou, jak doufali členové Vídeňského kroužku: ti byli notně překvapeni, když jim předčítal mystické indické básně a hovořil o tom, „že si dovede ‚dobře představit‘, co Heidegger míní bytím a úzkostí, když například říká, že to, před čím člověk pocituje úzkost, je ‚bytí ve světě jako takové‘. [...] Člověk v sobě prostě má ‚pud‘ neustále narážet na hranice jazyka.“ MONK, Ray, cit. dílo, s. 288–289. Podobně v *Přednášce o etice* hovořil o zmiňované tendenci narážet na hranice jazyka, již si podle svých slov vážil.

<sup>215</sup> V tom můžeme shledávat další pojitko mezi ranou a pozdní filosofií: rovněž *Traktát* („to není teoretické východisko pro nový typ filozofie jako objasňovací logické činnosti; to je tato činnost sama, předčasná tečka za zamýšleným filozofickým programem“), měl představovat „konec filosofie“ coby vyřešení všech podstatných filosofických problémů. HUBÍK, Stanislav, *Jazyk a metafyzika*, s. 49–50. Inspiraci pro toto pojetí filosofie představovaly Wittgensteinovi Hertzovy *Principy mechaniky*: „Wittgenstein považoval Hertzovo řešení [namísto zodpovídání otázky „Co je síla?“ formulovat Newtonovu fyziku nově, bez použití pojmu síly] po celý život za vzorový příklad toho, jak se dá překonat

## Jistota

Nemám v úmyslu zde rozhodnout, zda se tímto programem pozdní Wittgenstein vždy řídil, ani si nemyslím, že můžeme filosofii redukovat jen na takovéto úkoly. Přesto jsem přesvědčen, že v určitých otázkách může toto terapeutické pojetí filosofie dobře posloužit. Jednu z takových otázek představuje problematika jistoty objevující se v závěrečných pasážích ve *Zkoumáních* a přecházející pak plynule do spisu *O jistotě*.<sup>216</sup> Zde Wittgenstein kriticky reflektuje myšlenky G. E. Moora týkající se vyvracení krajního skepticismu (obrážejícího se vy výrociích typu *Nevěřím, že existuje vnější svět*).

Rovněž nahlížení na skepticismus spojuje raného Wittgensteina s Wittgensteinem pozdním, neboť traktátovská věta 6.51 říká:

Skepticismus není *nevyvratitelný*, nýbrž zjevně nesmyslný, protože chce zpochybňovat tam, kde se nelze ptát. Pochybnost může totiž existovat jen tam, kde existuje otázka; a ta může existovat jen tam, kde existuje odpověď; a ta jen tam, kde lze něco říci.<sup>217</sup>

Klíčem k rozřešení otázky skepticismu je tedy její diskvalifikace, problém (ne)existence vnějšího světa je pseudoproblémem. Pochybnost může fungovat pouze v rámci „jazykové hry“ a v našich obvyklých řečových hrách nemůžeme pochybnost o existenci vnějšího světa zdůvodnit: „Vše hovoří pro, a nic proti.“<sup>218</sup> Všechny naše výpovědi dávají smysl pouze v rámci „vztažného systému“ tvořícího „životní prostředí argumentů“ – někde tudíž musíme začít věřit (a to „nikoli jednotlivé větě, nýbrž celému systému vět“, § 141), abychom mohli něco dalšího zpochybňovat. Skeptik, který chce zpochybňovat vše, nakonec podemílá svou vlastní pozici: „Ten, kdo si není jistý žádným faktem, ten si také nemůže být jistý ani smyslem svých slov.“<sup>219</sup>

Jistota tedy v jistém smyslu představuje účinek řečové hry (a nikoli názorné evidence) projevující se v naší životní praxi: „Když se chci zvednout ze židle, proč se nepřesvědčím, zda mám ještě dvě nohy? Žádné proč neexistuje. Prostě to neudělám. Jednám tak.“<sup>220</sup> Jako jisté a

---

filosofická konfúze [...] Budou-li všechny palčivé rozpory odstraněny, nebude sice tento problém vyřešen, náš duch si ale přestane ‚klást nepřipustné otázky‘.“ MONK, Ray, cit. dílo, s. 448–449.

<sup>216</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *O jistotě*. Praha: Academia, 2010.

<sup>217</sup> Týž, *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 82.

<sup>218</sup> Týž, *O jistotě*, s. 9 (§ 4).

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 35 (§ 114). „Sama hra pochybování už předpokládá jistotu,“ říká následující paragraf.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 41 (§ 148). V tomto smyslu je tato víra nezduvodněná (§ 166 a 253). Jistotu bychom neměli chápat jako výsledek odstranění pochybností, nýbrž naopak jako jejich předpoklad.

pravdivé se v důsledku ukazuje to, co se prakticky osvědčí – o tom nemám důvod pochybovat (§ 288 a 603). Moje jistota je založená intersubjektivně:

Jsme si tím naprosto jisti, neznamená pouze, že si tím je každý jednotlivec jistý, nýbrž že náležíme k určitému společenství, které spojuje věda a výchova.<sup>221</sup>

Jsme zvyklí věřit s dospělým, kteří nás uvádějí do jazykové hry; věříme svým učitelům a učebnicím, kteří nás zasvěcují kupříkladu do určitého vědeckého oboru a tak podobně. Neznamená to pochopitelně, že bychom všechny tyto osvojené pravdy museli nadosmrti pokládat za nezpochybnitelné, ale pochybování o dílčích prvcích předpokládá ustavený systém vědění. Ukazuje se zde mimochodem problematičnost postoje některých propagátorů tzv. kritického myšlení, podle nichž je třeba přistupovat k informacím kriticky a „objektivně“, a nepodléhat kupříkladu konfirmačnímu zkreslení. Problém ovšem spočívá v tom, co stanovíme jako objektivně platný základ pro naše pochybování: dokáže kritický myslitel všechna svá přesvědčení zdůvodnit? A kde by mělo mít takové zdůvodňování konec? Nebyl by v jistém okamžiku nucen říci nám: *Prostě tomu věřím, jedním tak!*? Konfirmační zkreslení proto můžeme chápat jako podstatu, a nikoli jako poruchu poznávacího procesu (*a feature, not a bug*, řečeno technickou hantýrkou). To, co zapadá do našeho obrazu světa, si pochopitelně osvojujeme daleko samozřejměji, fakta musejí zapadnout do interpretačního kontextu, v němž dávají smysl (protože nakonec *neexistují fakta, ale pouze interpretace*, řečeno s Nietzsche). Změna nemůže pokaždé spočívat v „opravě“ izolované informace, často předpokládá rekonfiguraci celého systému. To, co nám nakonec zbývá, je *přemlouvání*, jak píše Wittgenstein: můžeme poukazovat na to, že náš obraz světa se prokazuje jako funkčnější a přivést tak našeho partnera ke „konverzi“, „aby nahlížel na svět jiným způsobem.“<sup>222</sup> Nedisponujeme zkrátka žádným standardem, který by se nacházel mimo síť našich přesvědčení, nemůžeme se vyšplhat na metaúroveň a „objektivně“ zhodnotit různé verze světa. Jak v jednom rozhovoru kdysi prohlásil Václav Bělohradský: „V každém okamžiku, kdy máte pocit, že se díváte na svět neutrálně, že váš pohled je neutrální... je třeba, abyste se sám sebe trochu bál.“

---

<sup>221</sup> Tamtéž, s. 67 (§ 298).

<sup>222</sup> Tamtéž, s. 29 (§ 92). „To, co je třeba brát jako takové, co je dáno – dalo by se říci – jsou *životní formy*.“ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Filosofická zkoumání*, s. 273. V tomto smyslu můžeme Wittgensteinovy závěry opět vztáhnout k výše citovanému Oakeshottovi – jemu se představa „vyprázdňené mysli“ prostě všech přesvědčení jeví jako nesmyslná, neboť člověk nikdy není dekontextualizovanou mentální substancí, vždy již náleží do intersubjektivního řádu a osvojování vědění spočívá v přetváření vědění již nabytého. K témuž v kontextu klimatické krize a dezinformací a „post-pravdivé politiky“ srv. LATOUR, Bruno, *Zpátky na zem*, s. 28 a s. 31.



## Konec filosofie

Navzdory přesvědčivosti výše uvedených jazykových analýz se ovšem těžko můžeme ubránit pocitu, že Wittgensteinovo pojetí filosofie je příliš úzké, neboť se soustřeďuje právě jen na problémy *jazyka* (kolik politických problémů vyřešíme jazykovou analýzou?). Odstraníme-li ze své životní praxe nerozumné nakládání s jazykem, bude moci podle Wittgensteina filosofie skončit. Konec filosofie přicházející s odstraněním nerozumného ohlašoval i Marx: ve chvíli, kdy namísto *výkladu* nastoupí *změna* světa a rozumné, racionální, se stane skutečným, reálným, se naplní úkol filosofie. Marx a tradice na něj navazující měla ovšem za to, že prvořadý úkol filosofie nepředstavuje osvětlování jazykových konfúzí, nýbrž „starost o štěstí lidí“ související s „přesvědčení[m], že tohoto štěstí lze dosáhnout jen změnou materiálních existenčních poměrů.“<sup>223</sup> Marcuse z tohoto důvodu Wittgensteinův filosofický projekt (spolu s dalšími filosofy jazyka) kritizuje: „Filosof není lékařem; jeho oborem není léčit individua, nýbrž pochopit svět, v němž žijí – pochopit jej v ohledu na to, co člověku způsobil a co člověku způsobit může.“<sup>224</sup>

Filosofie by měla podle Wittgensteina nechat věci tak, jak jsou, neměla by vytvářet žádné teorie, nýbrž pouze odstraňovat dojem, že existují filosofické problémy. „Řešením problému, který vidíš v životě, je takový způsob života, díky němuž to problematické zmizí.“<sup>225</sup> Jak píše ve své předlistopadové wittgensteinovské studii Stanislav Hubík, Wittgensteinova filosofie „je hledáním spolehlivého způsobu ne řešení, ale odstranění problémů z myslí lidí,“<sup>226</sup> a dodává:

[N]ení to žádná revoluce ve filozofii, ale *abstraktní výraz nihilistické rezignace* bytostně spjaté s pozdním buržoazním vědomím. Jde o abstraktní filozofické potvrzení nietzscheovského „všechno je dovoleno“, s tím rozdílem, že ve wittgensteinovské podobě zaznamenáváme malou modifikaci: „všechno je — bohužel — dovoleno“. Formy života a jazykové hry jsou prostě dány a hrány. [...] *Wittgensteinova pozdní filozofie není revoluční výzvou k rozboru staré metafyziky v zájmu nového vidění skutečnosti, ale nihilistickým konstatováním: „ano, svět šťastného je jiný než svět nešťastného, nedá se s tím však nic dělat.“*<sup>227</sup>

---

<sup>223</sup> MARCUSE, Herbert. *Příslib štěstí*, s. 259–260. Takováto filosofie je podle Marcuseho, který se zde hlásí k Marxovi s Engelsem coby zakladatelům *kritické teorie*, „materialistická“. Friedrich Heer k této záležitosti uvádí: „U mladého Marxe ještě pojem ‚materiální‘ neznámá ‚ekonomickou základnu‘, nýbrž předmětnou existenci skutečných lidí a věcí.“ HEER, Friedrich, cit. dílo, s. 640–641.

<sup>224</sup> MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko, 1991, s. 145–146.

<sup>225</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Rozličné poznámky*, s. 54.

<sup>226</sup> HUBÍK, Stanislav. *Jazyk a metafyzika*, s. 111.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 143. Wittgenstein tak nakonec podle Hubíka tvrdí, že cesta z lahve neexistuje. Jak ukazuje Ray Monk, Wittgenstein tímto způsobem vystupoval i ve svém životě: když se po 1. světové

## Wittgenstein a závislost

Wittgensteinova rezignace, přesvědčení, že věci jsou tak jak jsou a nelze s tím nic dělat, by nakonec mohla evokovat tirády konzervativců o přirozenosti a Prozřetelnosti, která vše zařídila tak, jak to je, přičemž to ani lépe být nemůže. Opak je ovšem pravdou: u Wittgensteina není v důsledku místo pro privilegování určité životní formy, žádná z nich není od přirozenosti nutná, protože „jedinou nutností, kterou máme, je právě nutnost *konvence*“, jak píše Vojtěch Kolman.<sup>228</sup> Životních forem je nespočet a jsou mimořádně rozdílné: jak uvádí Ray Monk, když Wittgenstein rozmýšlel, jaké motto zvolí pro svou knihu, vedle faustovského „Na počátku byl čin“ zvažoval i citát z *Krále Leara* „Naučím tě rozdílům“, neboť chtěl „zdůraznit neredukovatelnou rozmanitost života.“<sup>229</sup> Právě v kontextu neredukovatelné plurality životních forem snad můžeme pochopit jednu z enigmatických vět II. části *Zkoumání*: „Kdyby nějaký lev mohl mluvit, nebyli bychom s to ho chápat.“<sup>230</sup>

Pluralita a rozmanitost jsou důsledkem absence nezávislého závazného měřítko, etalonu: když Wittgenstein opustil myšlenku korespondence jazyka a světa, vykročil od monismu logiky k pluralismu životních forem, které nemají jiné ospravedlnění než imanentní. Tím se vydal, jak píše Jaroslav Peregrin, vstříc postmodernímu myšlení.<sup>231</sup> Pokud se tedy chce Wittgensteina dovolávat konzervativce Scruton, který by nepochybně chtěl ospravedlnit určité politické uspořádání transcendentní garancí přirozenosti, musí tak činit nanejvýš opatrně, neboť Přirozenost je pouze jedním z *vyprávění* plnicích legitimizační funkci. Jak píše Matej Cívik, konzervatismus má na rozdíl od liberalismu „jasnou představu o tom, jak má vypadat dobrý lidský život“<sup>232</sup> – oporu pro toto své přesvědčení ovšem u Wittgensteina může nalézt stěží. Spíše než k hledání „přirozeného uspořádání“ našich pevně daných rolí nás

---

válce vydal učít na chudý rakouský venkov, „nechtěl měnit vnější podmínky, v nichž chudí lidé žijí; chtěl zušlechtit jejich „nitro“ — rozvíjet jejich ducha tím, že je bude učít matematice, rozšířit jejich kulturní obzor tím, že jim přiblíží německé klasiky, a posilovat je duševně společnou četbou Bible.“ MONK, Ray, cit. dílo, s. 202–203.

<sup>228</sup> KOLMAN, Vojtěch. *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*, s. 254. Ilustrativním příkladem takovéto „nahodilé nutnosti“ je pro Kolmana kupříkladu organizace silničního provozu: je lhostejno, zda se rozhodneme uzákonit jízdu vlevo či vpravo: „Jakmile se však pro některou z těchto možností *rozhodneme*, je třeba toto zprvu arbitrární rozhodnutí podržet, tj. *proměnit v nutnost*, jinak bychom učinili jakoukoli dopravu či konverzaci nemožnou.“ Týž, *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce*, s. 13–14. Jon Elster k tomuto dodává: „Konvence jsou často ekvivalentní: je důležité nějakou mít, ale nezáleží na tom, kterou.“ ELSTER, Jon. *Tmel společnosti*. Praha: Academia, 2013, s. 24–25.

<sup>229</sup> MONK, Ray, cit. dílo, s. 535–536.

<sup>230</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Filosofická zkoumání*, s. 271.

<sup>231</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Úvod do analytické filosofie*. Praha: Hermann a synové, 1992, s. 79.

<sup>232</sup> Srv. CÍVIK, Matej, cit. dílo, s. 62.

wittgensteinovská filosofie nabádá k ochotě „žít s pluralitou a přestat vyžadovat všeobecnou platnost,“ vypůjčíme-li si slova Richarda Rortyho.<sup>233</sup>

*Nějakou* platnost, ať už jakkoli omezenou, ovšem potřebujeme. Abychom vůbec mohli být lidmi (a ne vlčími dětmi) *nějakou* z životních forem, v níž budeme socializováni, potřebujeme. A opět, podobně jako v případě jistoty a zpochybňování z toho neplyne nutnost naprostého podvolení a konformity. Abychom se ovšem mohli vůči něčemu vymezit, musíme mít pod nohama pevnou půdu. Abychom se mohli stát autonomními, samostatně myslícími bytostmi, musíme nejprve přijmout vlastní nesamostatnost a osvojit si pojmy veřejného jazyka, díky nimž vůbec můžeme přemýšlet.<sup>234</sup> Životní formy se vyznačují značnou setrvačností, jejich proměny nepředstavují jednoduchý proces – jsou ovšem možné a nelze se jim bránit s poukazem k jejich údajně přirozenému založení. Wittgenstein nás tedy upozorňuje, že jsme ve svém rozvoji závislí na rozumné intersubjektivitě: abychom si porozuměli, potřebujeme odstup, který nám poskytují druzí; aby se člověk stal člověkem, musí být zakořeněn v určité životní formě – její konkrétní podoba ovšem nemůže být jiná než nahodilá. Životní formy jsou proto přístupné racionální kritice (nic rozumnějšího ostatně k dispozici nemáme), nemůžeme se ovšem tvářit, že takovou kritiku můžeme vést z neutrálního či univerzálního bodu, do něž se dostaneme po „vyprázdnění mysli“ a odstranění všech předsudků.

---

<sup>233</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 75.

<sup>234</sup> Srv. KOLMAN, Vojtěch, *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce*, s. 46. Pojem hry či životní formy tak vede k podobné decentraci subjektu, jakou provádějí autoři zmínění v závěru první kapitoly.

## Exkurs II: Hegel, dynamika sebevědomí a (politická) relevance uznání

*Je naší přirozeností osvojovat si druhé přirozenosti.*

— Alva Noë, *Strange Tools*

Druhou významnou autoritou, k níž se Scruton při své antropologicky orientované kritice liberalismu odvolává, je Hegel, který „tvrdil, že sociální interakce *předchází* vytvoření jednotlivce, a že ji tedy nelze chápat jako věc individuální volby.“<sup>235</sup> Nemám zde ani v nejmenším ambici (ani kompetence) podrobně rozebírat Hegelovo pojetí člověka, ani analyzovat jeho vztah k myšlení Reného Descarta. Můj zájem se bude soustřeďovat kolem myšlenky primátu sociální interakce před jednotlivcem. Jen zde před závorku můžeme vytknout ocenění, kterému se Descartovi („héroovi“ a „zakladateli nové filosofie“) od Hegela, navíc ještě v notně emfatickém tónu, dostalo:

Zde, můžeme říci, jsme již doma a jako plavec po dlouhé plavbě na rozbourěném moři můžeme zvolat: „Země!“ Cartesiem začíná vzdělání novější doby a myšlení moderní filosofie doopravdy, když předtím postupovalo dlouhou dobu po předešlé cestě.<sup>236</sup>

Jak bylo uvedeno výše, v kontextu našeho uvažování o (ne)závislosti není totiž ani tak tématem Descartovo pojetí člověka, nýbrž spíše obraz člověka ukrývající se pod hlavičkou *karteziánského subjektu*, tedy pojetí člověka coby nezávislé, sobě samé dané entity. Co nám tedy může Hegel říci o závislosti? Moje pozornost se bude soustřeďovat zejména na obraz interdependence nabízený dialektikou Pána a Raba z *Fenomenologie ducha*<sup>237</sup> a s tím

---

<sup>235</sup> SCRUTON, Roger. *Slovník politického myšlení*, s. 37. Recepce Hegelova myšlení je mezi konzervativci velmi rozdílná, jak nám připomíná kniha Russella Kirka: podle tohoto amerického konzervativce (odvolávajícího se zde k de Tocquevillovi) je Hegelovo myšlení původcem mravních chorob moderní doby a ve srovnávání s Burkem nemůže obstát. KIRK, Russell, cit. dílo, s. 25.

<sup>236</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Dějiny filosofie. 3. díl*. Praha: Academia, 1974, s. 233. Hegel na Descartově filosofii oceňuje, že v ní „sebevědomí je podstatným momentem pravdy“ a svobodné myšlení bylo vyzdvíženo proti nátlaku vnější autority. Tamtéž. Charles Taylor ve své knize věnované Hegelovi tvrdí, že jeho pojetí člověka je pokusem (v návaznosti na Herdera) překonat dualismus vládnuvící v podescartovské filosofii, v němž na jedné straně stojí imateriální subjekt coby centrum vědomí a myšlení, a na druhé straně pak materiální tělo. TAYLOR, Charles. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 16–17.

<sup>237</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Filosofia, 2019. Zde pod čarou můžeme zmínit dva další aspekty Hegelova myšlení související s naším tématem. Tím prvním je uvažování o *smyslové jistotě* z I. kapitoly *Fenomenologie* (s. 97 až 107 citovaného svazku). Hegel dovozuje, že navzdory zdánlivě nekonečnému bohatství konkrétního obsahu smyslového vědomí se

související pojem uznání, jehož politická relevance byla v posledních desetiletích opakovaně vyzdvížena. Francis Fukuyama dokonce zachází tak daleko, že tvrdí následující:

Je totiž možné chápat problém politiky v tisíciletých dějinách lidstva jako snahu rozřešit otázku uznání. Uznání představuje základní problém politiky, protože stojí na počátku tyranie, imperialismu a touhy vládnout. Třebaže má svou stinnou stránku, nemůže být jednoduše vyloučeno z politického života, protože zároveň psychologicky podmiňuje politické ctnosti, například odvahu, společenskou angažovanost a spravedlnost. Všechny politické komunity musejí najít využití pro touhu po uznání a současně se chránit před jejími ničivými účinky.<sup>238</sup>

Budu se na následujících stranách za využití textů vybraných komentátorů Hegelova díla snažit ukázat, že člověk se člověkem musí stát, musí vstoupit do sféry kultury (v širokém slova smyslu) a osvojit si tak „druhou přirozenost“, která jej teprve činí člověkem.<sup>239</sup> Představa jedince, který se stane člověkem sám ze sebe je podobně neudržitelná jako představa vynalezení a používání soukromého jazyka – takový jedinec by byl než co jiného *vlčím dítětem* a ve své „přirozenosti“ by byl zcela nepřirozený, ne-lidský.

## Na scéně se objevuje člověk

Ve *Fenomenologii ducha* se pojem uznání (*Anerkennen* či *Annerkenung*) objevuje poprvé ve druhém oddílu věnovanému sebevědomí, konkrétně v podkapitole zabývající se jeho (ne)samostatností.<sup>240</sup> Jak píše Tereza Matějčková, pojem uznání znal Hegel od Fichta, který „rozvíjel mnohé myšlenky k intersubjektivitě, které Hegel následně přejal do svého díla.“<sup>241</sup>

---

tato jistota „ukazuje být tou nejabstraktnější a nejjednodušší pravdou.“ (s. 97) Hegel argumentuje v určitém ohledu analogicky k Wittgensteinovi: poznání vyžaduje obecnost pojmů, vůči niternosti vnější řád věcí, pročež „to, co se nazývá nevyslovitelným, není nic jiného než to nepravdivé, nerozumné, pouze míněné (*meinen*).“ Tamtéž, s. 106. Druhým příbuzným momentem je rozdíl mezi univerzální kantovskou moralitou (*Moralität*) a partikulární a situovanou mravností (*Sittlichkeit*). K tomu srv. TAYLOR, Charles, cit. dílo, s. 80–81.

<sup>238</sup> FUKUYAMA, Francis, cit. dílo, s. 20. Za jeden z důvodů, proč představuje liberální demokracie *konec dějin*, považuje americký politolog skutečnost, že dokáže svým členům nabídnout všeobecné a vzájemné uznání důstojnosti a lidství jednotlivých občanů. Tamtéž, s. 16.

<sup>239</sup> K tomu srv. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Academia, 1992, s. 193: „Pedagogika je umění činit lidi mravnými: pohlíží na člověka jako na přirozeného a ukazuje cestu k jeho znovuzrození, jak přeměnit jeho první přirozenost v druhou duchovní, takže se toto duchovní v něm stává zvykem.“ (Dodatek k § 151).

<sup>240</sup> Ve skutečnosti se pojem uznání objevuje ještě jednou předtím, a sice v předmluvě, tam se s ním ovšem nezachází jako se specifickým termínem, nýbrž hovoří se v souvislosti s vědou o uznání požadavku jejího rozvinutí. Viz Týž, *Fenomenologie ducha*, s. 29.

<sup>241</sup> MATĚJČKOVÁ, Tereza. Hegelova praktická filosofie. In: ČAPEK, Jakub et al (ed.). *Přístupy k etice II*. Praha: Filosofia, 2015, s. 111–142, s. 116. Jak píše Matějčková jinde s odkazem ke spisu *Základy filosofie práva*, uznání je u Fichta pramenem svobody a individualizace. MATĚJČKOVÁ, Tereza. *Hegelova fenomenologie světa*. Vydání druhé. Praha: Filosofický ústav AV ČR, v.v.i, s. 85. Podle Matějčkové ovšem Hegelovi na Fichtově představě vadilo chápání svobody Já coby existujícího

Matějčková rovněž upozorňuje na autory, kteří navrhnou chápat souboj mezi pánem a rabem nikoli intersubjektivně (a ať už jako konflikt mezilidský či sociální), nýbrž intrasubjektivně – jako konflikt dvou momentů vědomí (McDowell) či mentálního a tělesného aspektu jediné bytosti (Stekeler-Weithofer).<sup>242</sup> Já se ovšem ve svém výkladu budu držet čtení intersubjektivního, přičemž nebudu střetnutí Pána a Raba chápat nutně jako boj, ale spíše jako nezbytnost stýkání a potýkání se s vnějškem. Nezbytnost, díky níž se člověk může stát člověkem.

„Člověk na scénu [ve *Fenomenologii ducha*] vstupuje v kapitole s titulem ‚Sebevědomí‘,“ píše Jakub Marek a dodává, že

je nesporně řeč o člověku: konkrétně je řeč o přechodové situaci, jež koření v před-lidském, prochází zprostředkováním a vrcholí v člověku jako nástroji ducha. Sebevědomí se nerovná člověku, člověk je člověkem dokonce teprve v okamžiku, kdy přestává být čistým sebevědomím – kdy pochopí, že jeho podstatou, tedy pravdou, je cosi jiného než jen jistota sebe sama.<sup>243</sup>

Podle Hegela je sebevědomí „bytostně návratem z jinakosti“, musí se vůči něčemu odlišovat, jinak by nebylo *pohybem*, nýbrž jen „nehybn[ou] tautologi[i]“: Já jsem Já.<sup>244</sup> Sebevědomí ani dost dobře nemůže zůstat samo v sobě, neboť je vždy již zasazeno ve světě, kde „naráží na odpor, na bolest [a] má potřebu potravy.“<sup>245</sup> K vnějším předmětům se člověk nejprve vztahuje po způsobu žádosti (*Begierde*), sebevědomí touží po samostatném předmětu, jenž před ním vyvstává.<sup>246</sup> Uspokojení žádosti (a tedy potvrzení sebevědomí) je však podmíněno negováním předmětu žádosti: „Jisto si nicotností tohoto jiného, klade *pro sebe* tuto nicotnost jako jeho pravdu, ničí samostatný předmět a dává si tím jistotu sebe sama jako pravdivou jistotu – jako takovou, která pro ně samo nastala *předmětným způsobem*.“<sup>247</sup>

---

pouze skrze sebe sama. Podle Hegela je naopak bytostná odkázanost na vnějšek nepřekročitelnou podmínkou lidského života.

<sup>242</sup> MATĚJČKOVÁ, Tereza. Hegelova praktická filosofie, s. 121–122.

<sup>243</sup> MAREK, Jakub. *Leporello*. Praha: Togga, 2015, s. 69–70.

<sup>244</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*, s. 152. Slovy Petera Singera: „Sebevědomí, domnívá se Hegel, nemůže existovat v izolaci. Má-li sebevědomí vytvořit zvláštní obraz sebe sama, potřebuje k tomu nějaký kontrast. [...] Sebevědomí není prostě vědomí rozjímající o sobě samém.“ SINGER, Peter. *Hegel*. Praha: Odeon, 1995, s. 76.

<sup>245</sup> MAREK, Jakub, cit. dílo, s. 70. Sebevědomí tak vnějšek nejen potřebuje ke svému potvrzení, ale zároveň je jím omezováno a ohrožováno. K témuž srv. MATĚJČKOVÁ, Tereza, cit. dílo, s. 83 („Já [...] zakouší, že se nemá plně ve své moci.“).

<sup>246</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, cit. dílo, s. 154.

<sup>247</sup> Tamtéž, s. 157. Jak píše Marek: „Výkonem sebevědomí je jediné sebe-potvrzování za cenu destrukce a rozkladu všeho ostatního, jeho konáním je negativita a nezůstává žádné pozitivní dílo.“ MAREK, Jakub, cit. dílo, s. 76.

Skutečnost, že uspokojení žádosti je podmíněno zničením jejího předmětu, dělá z tohoto způsobu sebepotvrzení sisyfovskou úlohu: jen co je žádost uspokojena, už aby sebevědomí hledalo další předmět žádosti, na němž se bude moci potvrdit, „sebevědomí se zdá být odsouzeno k tomu, aby bylo permanentně nespokojené, neboť byl-li by předmět žádosti jako nezávislý objekt sproveden ze světa, zničilo by sebevědomí to, co potřebovalo pro svou vlastní existenci,“ píše Peter Singer.<sup>248</sup>

Sebevědomí potřebuje překonat (špatnou) nekonečnost řady předmětů žádosti, potřebuje se potvrdit vůči něčemu, co nebude nicotné jako vnější předmět. Touto substancí může být jediné druhé sebevědomí: „*Sebevědomí dospívá ke svému uspokojení pouze v jiném sebevědomí.*“<sup>249</sup> Druhé sebevědomí je totiž na rozdíl od předmětu žádosti potenciálně samostatné a může tak samo garantovat samostatnost, dovozuje Gadamer.<sup>250</sup> Už na této úrovni postupu vidíme, že sebevědomí se musí distancovat od svých bezprostředních biologických tužeb a kultivovat se, neboť „aby mohl být člověk člověkem, musí svou žádostivost, dravou a sebestřednou touhu po sebe-potvrzení za každou cenu překonat. Člověk bude člověkem teprve jako překonaná žádost,“ píše Jakub Marek.<sup>251</sup> Neznamena to však, že by se člověk mohl odtělesnit a stát se čistě duchovní substancí: „Sebevědomí je vždy právě vázáno k životu, k tělesnosti, k nevyhnutelnostem, jež se prosazují v jeho vědomí – jako tělesné strádání, tělesný hlad. Sebevědomí je však sebou samým jediné tak, že tento život, svou povahu živé bytosti, neustále *popírá.*“<sup>252</sup> Aby se člověk mohl stát člověkem a naplnil tak svou přirozenost, musí potlačit své bezprostřední, „přirozené“, žádosti. Přirozeností člověka je kultivace.

---

<sup>248</sup> SINGER, Peter, cit. dílo, s. 77. Hans Georg Gadamer tento stav neuspokojitelnosti spojuje s postavou Fausta: „Nešťastná cesta Fausta světem mu právě nepřináší žádné naplnění. To, v čem žádost dochází svého uspokojení, pokud není ničím jiným než žádostí, je nutně tím, co má být zničeno, a co je tedy nicotné.“ CHOTAŠ, Jiří a Jindřich KARÁSEK. *Hegelova dialektika*, s. 91-92. Gadamer píše, že setkání s „neorganickou substancí“ v žádosti je pouze „prvním zprostředkováním“, které zaručuje „vitální jistotu živoucnosti“, tato jistota však nemůže být trvalá.

<sup>249</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, cit. dílo, s. 157. „Zatímco touha chce negativitu druhého negovat, uznání nechá negativitu druhého být. Teprve díky tomu může vědomí vstoupit do života, neboť dokud bylo pouhým ztělesněním touhy, bylo sice vědomím života, nikoli však vědomím v životě,“ píše Tereza Matějčková. MATĚJČKOVÁ, Tereza, cit. dílo, s. 82.

<sup>250</sup> CHOTAŠ, Jiří a Jindřich KARÁSEK. *Hegelova dialektika*, s. 93-94. Sebevědomí totiž „není prostý objekt, který musí být přivlastněn, a tak jako externí objekt „negován“, nýbrž [...] je to jiné sebevědomí, které může samo sebe vlastnit a může tudíž se sebou jako s vnějším objektem skoncovat.“ SINGER, Peter, cit. dílo, s. 78. Sebevědomí se, jak píše Hegel, poznává v druhém sebevědomí. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, cit. dílo, s. 159.

<sup>251</sup> A dodává: „Duchovní zrození člověka z před-lidských forem sebevědomí vyžaduje další zprostředkování,“ tedy druhé sebevědomí. MAREK, Jakub, cit. dílo, s. 71-72.

<sup>252</sup> Tamtéž, s. 75.

## **„Zápas je všech otec, všech král, jedny činí otroky, druhé svobodnými“**

Ovšem zpět k situaci, v níž se sebevědomí setkává s druhým sebevědomím. Když se setkávají, navzájem si slouží jako zrcadlo: „Každé vidí, že *jiné* činí totéž, co činí *ono*,“ píše Hegel.<sup>253</sup> Protože obě touží po sebepotvrzení, které jim může nabídnout jen jejich protějšek, jako ideální se jeví proces, v němž se uznají „jako *vzájemně se uznávající*“ – takováto jednota uznávajícího a uznaného sebevědomí ovšem podle Hegela nejprve nenastává, nýbrž vyvstávají dva extrémy: „[J]eden extrém je pouze to uznané, druhý pouze to uznávající.“<sup>254</sup> Sebevědomí, původně se vyznačující žádostivostí, při níž „se [sebevědomí] ukazuje jako čistá negace předmětného způsobu“ tento negující postoj aplikuje i na druhé sebevědomí: „Vztah obou sebevědomí je tedy určen tak, že se sama a navzájem *osvědčují* bojem na život a na smrt,“ píše Hegel a navazuje:

Musí do tohoto boje jít, neboť musí jistotu sebe samých – že *jsou pro sebe* – pozvednout k pravdě u jiného a u sebe samých. A je to jediné nasazení života, jímž se osvědčuje svoboda – jímž se osvědčuje, že bytností sebevědomí není [...] *bezprostřední* způsob, jak se vyskytuje [...]. Individuum, které se neodvážilo nasadit život, může být nepochybně uznáno jako *osoba*, nedosáhlo však pravdy této uznanosti ve smyslu samostatného sebevědomí.<sup>255</sup>

Řeceno jazykem teorie her, mezi dvěma sebevědomími se odehrává *hra na kuře*. Ovšem kdyby se obě sebevědomí rozhodla nasadit svůj život a jedno v boji podlehl, bylo by uspokojení vítězného sebevědomí analogické jako u uspokojení žádosti – poražený v boji na život a na smrt by se stal dalším členem řady znegovaných vnějších předmětů. „Existuje jediné řešení,“ píše Jakub Marek, „a jeho formulace je pozoruhodným Hegelovým myšlenkovým krokem: obě sebevědomí musí přežít a současně nemohou zůstat totožná jako dříve. Jejich konání musí být zároveň zrcadlové a rozdílné. Zrcadlové tím, že obě musí mít zájem na tom, aby přežilo jak jedno, tak druhé. Odlišné v tom, že zatímco jedno raději zemře, než aby se vzdalo své žádosti, druhé dá přednost životu před možností smrti. [...] První získává vše, po

---

<sup>253</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, cit. dílo, s. 159. Jakub Marek komentuje následovně: „Jedno sebevědomí se zrcadlí v druhém a takto vidí cosi nového, dosud neviděného: sebe sama vně sebe. [...] Stojí vůči sobě, ale zároveň se staví do žádostivého trojúhelníku, jehož třetím vrcholem je jejich společný předmět žádosti, z čehož vyplývá, že „vidí „sebe“ jako obnaženou žádostivost, vyšší obecnost, jež není odvozena od vnějšího projevu, nýbrž od „porozumění“ individualitě druhého.“ MAREK, Jakub, cit. dílo, s. 74 a 237.

<sup>254</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, cit. dílo, s. 160.

<sup>255</sup> Tamtéž, s. 161.



čem toužilo, druhé sebevědomí se všeho vzdává, ale zůstává mu holý život.“<sup>256</sup> Hegelovými slovy, sebevědomí si osvojí dvě role v rámci vzájemného vztahu – uznáný *pán* [Herr], který život nasadil, a uznávající *rab* [Knecht], jenž si chtěl život za každou cenu uchovat.

Na této úrovni postupu se jako svobodný jeví pán – nejenže získal služebníka, ale především osvědčil radikální nezávislost na předmětech žádosti i na svém pudu sebezáchovy.<sup>257</sup> Jak píše Francis Fukuyama: „V této krvavé bitvě na počátku dějin není v sázce potrava, přístřeší nebo bezpečí, ale čistá prestiž. A právě proto, že cíl boje není určen biologicky, spatřuje v něm Hegel první náznak lidské svobody.“<sup>258</sup> Svoboda je v tomto smyslu schopností povznést se nad své bezprostřední biologické potřeby a stát se tak v jistém smyslu kulturní bytostí (prestiž představuje bezesporu kulturní fenomén). V Kolmanově epistemologickém čtení tohoto příběhu pán „získává existenci kulturní, nesenou nejen biologicky, ale především sociálně, vzájemným uznáním vědomých bytostí jakožto poznávajících.“<sup>259</sup>

Ačkoliv se ovšem zprvu může zdát, že pán má vyhráno, neboť nad rabem vládne, situace se komplikuje. Pán totiž toužil po uznání, kdo mu ho však podává? Vědomí, které dalo přednost holému životu před uznáním. Tuto dialektickou povahu uznání ilustruje vtip Groucha Marxe, jenž říkával, že by nikdy nechtěl být členem klubu, který by ho jako svého člena přijal. Jak navíc upozorňuje Tereza Matějčková, budoucí pán nebyl lhostejný jen ke svému životu, nýbrž „i ke svému kontrahentovi. Tato lhostejnost je důvodem toho, proč se neustavuje žádný vztah uznání. Místo toho se konstituuje mocenský vztah.“<sup>260</sup> Uznání a duchovnost předpokládá vzájemnost, nikoli jednostrannou nadvládu. Situace se tedy dialekticky převrací a „pánem situace“ se nakonec stává rab.<sup>261</sup>

---

<sup>256</sup> MAREK, Jakub, cit. dílo, s. 79.

<sup>257</sup> SINGER, Peter, cit. dílo, s. 77–78.

<sup>258</sup> FUKUYAMA, Francis, cit. dílo, s. 15.

<sup>259</sup> KOLMAN, Vojtěch, *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce*, s. 127. V tomto smyslu je pán tím, kdo je ochoten opustit neplodnou tautologii čistého vnitřku (Já jsem já, A = A) a je ochoten se osvědčit ve vnějším objektivním světě i za cenu selhání. Tamtéž, s. 162-163. Jak píše Kolman jinde, „normativita vzniká až v okamžiku, když někdo riskuje svůj biologický život, něco bezprostředního, výskytového, za něco prostředkovaného, ideálního. Čteno epistemologicky, tím, že je riskována *jistota* karteziánské první osoby, nás boj pouhých „soukromých“ mínění přivádí k vzniku intersubjektivního, a tedy omylného poznání.“ Tyž, *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*, s. 91. V podobném duchu píše Matějčková o myšlení jako o „práci“, což má znamenat, že „myšlení se musí stát „tělem“: musí se proměnit ve slova nebo v konkrétní činy. Jinými slovy se musí nechat vidět či slyšet, být otevřeno posouzení ze strany druhých.“ A jinde: „Lze proto tvrdit, že Hegel navazuje na Platóna v tom smyslu, že dialektika je metoda spjatá bytostně s intersubjektivitou a spějící k pravdě.“ MATĚJČKOVÁ, Tereza, cit. dílo, s. 127 a s. 41.

<sup>260</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>261</sup> Jak píše Gadamer: „Pravdu sebevědomí bude třeba hledat nikoli v panském vědomí, nýbrž ve vědomí rabském (i když je rab ‚zprvu‘ ‚mimo sebe‘, tj. ví o sobě v pánovi a neví o sobě jako o pravdě

Rab zakusil strach z pána a jeho prostřednictvím i „strach ze smrti, absolutního pána.“<sup>262</sup> Kvůli tomu se pánovi podvolil a slouží mu, aby byla uspokojována pánova žádostivost. Rab musí naopak svou žádostivost ukáznit, kultivovat se, aby mohl pánova přání vyplnit. To se děje v práci (*Arbeit*): „Práce je [...] žádost, již nebyl dán průchod, zadržené mizení – čili práce utváří.“<sup>263</sup> Tím, že rab utváří, vtiskuje předmětnému světu určitou podobu (kultivuje jej) a prosazuje se proti němu, jak tvrdí Gadamer, podle nějž právě tento moment představuje „rozhodující fázi genealogie svobody.“<sup>264</sup> Tak se nakonec práce podle mnoha autorů vyjevuje jako podstata člověka: „Přírodní rod, příroda jako taková neumožňuje svobodnou existenci. My zde již víme, že touto cestou bude rabská práce, jež utváří a klade před sebe formy jako dílo vlastních rukou,“ píše Jakub Marek a jinde dodává, že rab „buduje lidský svět, vzájemnost, morálku, kulturu jako lidskou niku v přirozeném světě.“<sup>265</sup>

Práce představuje podstatu rabské (a tedy lidské) existence: „V Hegelově podání nevyvážneme z přirozeného stavu díky našemu strachu ze smrti, jak je tomu v případě Hobbese. Vyvážneme jediné výkonem, kterým je práce,“ píše Tereza Matějčková.<sup>266</sup> Táž autorka ovšem upozorňuje, že podle Hegela by se vědomí nemělo stát „věčným rabem“, neboť Hegel „[s]vé vlastní filosofii naopak rozuměl jako filosofii svobody, v které by panské a rabské vztahy byly plně překonány.“<sup>267</sup>

Co nám tedy říká Hegelův příběh k tématu závislosti? V první řadě to, že představu jakési nezprostředkované lidské přirozenosti nemůžeme vnímat jinak než jako iluzorní. Tautologie sebeidentity Já = Já je ve všech směrech neplodná.<sup>268</sup> Všechny kroky k lidské svobodě se účastní procesu kultivace (jejímž rubem je distancování se od bezprostřednosti přirozených

---

sebevědomí, tj. neví, že pán vůbec není „samostatným vědomím“, ale že jím je spíše on sám).“ CHOTAŠ, Jiří a Jindřich KARÁSEK. *Hegelova dialektika*, s. 99.

<sup>262</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, cit. dílo, s. 165. Jak upozorňuje Jakub Marek, rab čelí smrti ve dvou ohledech – jednak nad ním visí hrozba pánova násilí, jednak musí sám sebe reprodukovat – což je ostatně aspekt, jenž ve své filosofii vysoko vyzdvihne Marx. MAREK, Jakub, cit. dílo, s. 148.

<sup>263</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, cit. dílo, s. 166. Sloveso utvářet (*bilden*) a od něj odvozené obtížně přeložitelné slovo *Bildung*, má (nejen) v Hegelově filosofii velký význam.

<sup>264</sup> CHOTAŠ, Jiří a Jindřich KARÁSEK. *Hegelova dialektika*, s. 100–101. Gadamer rovněž vztahuje Hegelův příběh ke konkrétním historickým okolnostem a událostem: boj na život a na smrt souvisí se šlechtickým „řádem cti“, konečnou nadvládou pracujícího otroka nad požívačným pánem pak reprezentuje měšťanský stav, jenž na vrcholu společenské hierarchie vystřídal šlechtu. Tamtéž, s. 96.

<sup>265</sup> MAREK, Jakub, cit. dílo, s. 119 a s. 82.

<sup>266</sup> MATĚJČKOVÁ, Tereza, cit. dílo, s. 102.

<sup>267</sup> Tamtéž, s. 292. Opět zde můžeme připomenout Marxe, pro nějž sice proletariát zastupoval pravdu společenského systému, cíl jeho filosofie ovšem nespočíval v začlenění všech lidí do třídy proletariátu, nýbrž naopak ve zrušení všech tříd.

<sup>268</sup> Jak napsal Neviditelný výbor v prvním kruhu „I AM WHAT I AM“ z eseje *Vzpoura přichází*: „Já jsem já, ty seš ty a za moc to nestojí. [...] Čím víc chci být sám sebou, tím větší pocit prázdnoty mám.“ COMITÉ INVISIBLE. *Vzpoura přichází*. Praha: Rubato, 2012, s. 17.

potřeb). Místem, kde tato kultivace probíhá, je vždy již lidsky přetvořený svět.<sup>269</sup> Lidské bytí je pokaždé spolubytím v (materiálních) podmínkách, které jsme si neurčili, nýbrž které nám zde zanechaly předchozí generace *pracujících rabů*. Do těchto podmínek, do lidsky utvořené kultury, musíme nejprve vplynout a osvojit si některé její duchovní aspekty jako druhou přirozenost, abychom na ní následně mohli participovat.<sup>270</sup> Nakonec vše, co bychom mohli nazvat skutečně lidským, můžeme nabýt jen v sociálním kontextu: „[S]ebevědomí se může vyvinout pouze v kontextu sociální interakce. Dítě vyrůstající v naprosté izolaci od ostatních sebevědomých bytostí by se mentálně nikdy nevyvinulo nad úroveň pouhého vědomí, protože sebevědomí vyrůstá ze sociálního života,“ jak Hegelův příběh interpretuje Peter Singer.<sup>271</sup>

Zcela osudově jsme pak na druhé odkázáni v otázce uznání, které nám nemůže poskytnout nic jiného (respektive nikdo jiný), než druhé sebevědomí. Ovšem, aby mohlo existovat uznání, musí existovat i jeho negativní protějšek, zneuznání. Jak totiž říká Gadamer, pokud je sebevědomí „svobodné k tomu, aby [druhé] sebevědomí potvrdilo, [musí být] svobodné také k tomu, aby mu jeho uznání odepřelo.“ Jako nejjednodušší ilustrace, nabízená rovněž Gadamerem, může sloužit (ne)opětování pozdravu.<sup>272</sup> Pokud někomu odepřeme odpověď na pozdrav, může tkvět příčina v tom, že je pro nás „neviditelným člověkem“ (či „neinteligibilním subjektem“) – že ho zkrátka nepovažujeme za rovnocennou lidskou bytost.<sup>273</sup> Pokud ovšem zároveň platí, že „se jednotlivec nemůže stát sebevědomým v tom smyslu, že si uvědomí sám sebe jako samostatnou lidskou bytost, aniž by byl uznán jinými lidskými bytostmi,“ neboť je „od počátku společenským tvorem,“ představuje zneuznání významný (politický) problém.<sup>274</sup>

---

<sup>269</sup> „Hegel upozorňuje, že individualita není jedinou podmínkou svobody. Druhou podmínkou je objektivita, tj. to, co platí i nezávisle na vlastní moci. Objektivita je podmínkou svobody, neboť skýtá subjektivitě půdu, na níž se může rozvíjet. Tato půda je v Hegelově filosofii určena jako prostor, který otevírají druzí, resp. který druzí již vždy svým minulým konáním otevřeli, čímž vytvořili rámec pro budoucí jednání – zvyk je v této podobě poutem mezi minulostí a přítomností, a nakolik předznačuje naše jednání, i budoucnost.“ MATĚJČKOVÁ, Tereza, cit. dílo, s. 242–243. A jinde: „Hegel si všímal patrně více než kterýkoliv filosof před ním, jak zásadně je člověk podmíněn společností, jíž je součástí.“ Tamtéž, s. 30.

<sup>270</sup> Srv. KOLMAN, Vojtěch, Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce, s. 129.

<sup>271</sup> SINGER, Peter, cit. dílo, s. 78. Dále Singer dodává, že „podle Hegelova přesvědčení [je] vědomí nutně sociální. Počínaje prvním oddílem *Fenomenologie* trvá Hegel na tom, že poznání je poznáním, jen pokud může být sděleno. Nezbytnost jazyka vylučuje myšlenku zcela nezávislého vědomí. A když se vědomí rozvíjí v sebevědomí, musí také komunikovat s jinými vědomími, má-li se vyvíjet. Nakonec může mysl nalézt svobodu a porozumění sobě pouze v racionálně organizované obci. Jednotlivé myslí proto nejsou oddělené atomy spjaté navzájem jen náhodnými asociacemi. Individuální myslí existují společně, nebo neexistují vůbec.“ Tamtéž, s. 96.

<sup>272</sup> CHOTAŠ, Jiří a Jindřich KARÁSEK. *Hegelova dialektika*, s. 93–94 a s. 96. Příklad pozdravu v některých svých textech užívá rovněž Axel Honneth, o němž bude řeč vzápětí.

<sup>273</sup> Srv. FUKUYAMA, Francis, cit. dílo, s. 178–179.

<sup>274</sup> Tamtéž, s. 151–152.

Mathias Mayer kupříkladu interpretuje Kafkovy prózy právě tímto prizmatem: „Mnohé jeho příběhy lze shrnout jako fantazie o přijetí, příjezdu, začlenění do určitého společenství.“<sup>275</sup> Nedosažitelnost uznání, a tedy sebezpotvrzení vůči vnějšku, se pak stává příčinou neurotických stavů Kafkových postav, ať už se touží uplatnit v Americe (zde Mayer doslova hovoří o *boji o uznání*) či by byly rády přijaty nedosažitelnou instancí Zámku. Nakonec i

[u]trpení Řehoře Samsy je příběhem vypuzení a ponížení, umlknutí a bezmoci – a rodina v něm funguje jako mocenská instance. [...] hlavním zdrojem Řehořova utrpení není proměna ve zvíře, ale spíše vědomí, že už není považován za člověka, tj. že jej rodina vypuzuje, vyhání ze svého pravidla jakožto výjimku.<sup>276</sup>

Navzdory nepochybné přesvědčivosti těchto příkladů se ve zbytku tohoto exkursu pokusím ukázat, že přes všechnu svou závažnost nemůžeme zneuznání chápat jako jediný významný politický problém, na nějž bychom mohli ostatní problémy redukovat. Proto nyní obrátím svou pozornost k výměně, které proběhla mezi Nancy Fraser a Axelem Honnethem.<sup>277</sup>

## Dovětek: (zne)uznání a přerozdělování

Axel Honneth tvrdí, že „jednotný rámec takového projektu [kritické teorie] musí představovat pojem uznání,“ představující „přiměřený prostředek kategoriálního odhalování sociálních zakoušení bezpráví v jejich celku.“<sup>278</sup> Podle Honnetha zakoušíme uznání ve třech sférách: ve sféře *lásky* (zahrnující intimní a pečující mezilidské vztahy), *práva* (formální rovnost ale i „kognitivní úcta“) a *výkonu* (ocenění odvedené práce). To, co je pokládáno za práci hodnou ocenění, včetně jeho případné finanční výše, je podle Honnetha určováno kulturním hodnotícím rámcem. Proto německý teoretik navrhuje „interpretovat konflikty v rozdělování jako specifický druh bojů za uznání, v nichž je veden spor o přiměřené hodnocení sociálních příspěvků individuů nebo skupin.“<sup>279</sup> V důsledku se tedy věc jeví tak, jako by veškerá společenská nespravedlnost (sociální bezpráví) vždy byla zneuznáním.<sup>280</sup>

---

<sup>275</sup> MAYER, Mathias. *Kafkův litotes*. Praha: Malvern, 2017, s. 24.

<sup>276</sup> Tamtéž, s. 133–134.

<sup>277</sup> FRASER, Nancy a Axel HONNETH. *Přerozdělování nebo uznání?* Praha: Filosofia, 2004.

<sup>278</sup> Tamtéž, s. 148 a s. 173.

<sup>279</sup> Tamtéž, s. 221. V současnosti je „normativním vztažným bodem [...] hospodářská činnost ekonomicky nezávislého měšťanstva tvořeného muži.“ Tamtéž, s. 183.

<sup>280</sup> Jako by se tedy vzestup politiky identit, nových sociálních hnutí a „nové levice“, tento slovy Frederica Jamesona „hluboce postmoderní jev“, vztahoval k pouze jedné ze stránek problému uznání. Zatímco stará levice usilovala zejména o uznání ve sféře výkonu, příslušníci minorit usilovali o uznání ve smyslu zrovnoprávnění a nabytí kognitivní úcty.

Ondřej Lánský tento aspekt Honnethovy teorie vyzdvihuje, neboť je podle něj díky tomu, že uznání neomezuje na kulturní oblast, s to snáze (než kupříkladu Nancy Fraser) „předpokládat budoucí sociální konflikty.“<sup>281</sup> Tváří v tvář probíhajícím „kulturním válkám“ by se toto konstatování mohlo zdát jako případné, vyvstává ovšem otázka, zda přinejmenším v některých případech neplatí, že „*kulturní válka* je vytěsněnou podobou *třídní války*.“<sup>282</sup> Takovouto operaci nemohou konzervativci Scrutonova ražení než uvítat: „Existuje-li cosi jako třídní problém, je to proto, že dělnické třídě chybí instituce, které by dokázaly učinit jejich nesnáze něčím přirozeným.“<sup>283</sup> Domnívám se navíc, že Honneth v důsledku uznání na kulturní oblast omezuje, pouze do ní vtahuje i uspořádání ekonomického systému. Jeho přístup se mi proto jeví jako reduktivní. Podobně jej vnímá Nancy Fraser:

Honneth přetěžuje kategorii uznání až k bodu, v němž ztrácí svou kritickou sílu. Když rozšiřuje pojem uznání až k nepoznání, proměňuje omezený, ale přesný nástroj společenské kritiky v objemný a současně tupý prostředek, jímž se výzvy naší doby nedají zvládnout.<sup>284</sup>

Americká teoretička proti Honnethovu *monismu* uznání navrhuje *dualismus* uznání a přerozdělování, neboť se podle ní společenské nespravedlnosti vždy vyznačují dvěma dimenzemi.<sup>285</sup> Navrhuje tedy odlišný kategoriální rámeček, podle nějž jsou zdrojem nespravedlnosti hospodářská i statusová struktura společnosti, pročež na tyto nespravedlnosti můžeme pohlížet ze dvou perspektiv. „[K] pochopení současné společnosti nestačí ani kulturalismus, ani ekonomismus.“<sup>286</sup> Pochopitelně platí, že podoba ekonomického uspořádání je kulturně zakotvena, navzdory mnohým proklamacím o údajné přirozenosti trhu. Svět jakožto objektivní duch je lidským výtvorem a musí být udržován a spravován konkrétními politickými

---

<sup>281</sup> LÁNSKÝ, Ondřej, cit. dílo, s. 35.

<sup>282</sup> ŽIŽEK, Slavoj a Radovan BAROŠ. *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*, s. 46. „[E]konomický třídní antagonismus (chudí farmáři a průmysloví dělníci versus právníci, bankéři a velké společnosti) je transponován či rekodifikován na antagonismus mezi čestnými, tvrdě pracujícími křesťansky založenými Američany a dekadentními liberály, kteří popíjejí café latte, jezdí v cizích automobilech, obhajují potraty a homosexualitu [...]. Ačkoliv „vládnoucí třída“ se neztotožňuje s populistickým morálním programem, toleruje „morální válku“ jako prostředek k udržení nižších tříd na uzdě, jinými slovy, umožňuje nižším třídám vyjádřit svou zlobu, aniž by narušily ekonomický status quo.“

<sup>283</sup> SCRUTON, Roger, *Smysl konzervatismu*, s. 247.

<sup>284</sup> Tamtéž, s. 251.

<sup>285</sup> Tamtéž, s. 49. Fraser zároveň odmítá jednoduché provazování třídní politiky s přerozdělováním, respektive politiky identity s uznáním. Přerozdělování a uznání jsou podle Fraserové dva způsoby nápravy společenské nespravedlnosti – a neexistuje žádný důvod, aby například politika identity usilovala výlučně o ocenění identity zneuznaných subjektů, koneckonců určité „formy feminismu a antirasismu [...] zvolily socioekonomickou transformaci nebo reformu jako způsob nápravy genderové nebo rasově-etnické nespravedlnosti.“ Tamtéž, s. 28–29.

<sup>286</sup> Tamtéž, s. 86.

opatřeními, protože „neexistuje nic takového jako neutrální trh: v každé konkrétní situaci jsou tržní konfigurace vždy regulovány politickými rozhodnutími,“ jak píše Slavoj Žižek.<sup>287</sup> Tržně-kapitalistická společnost řízená neosobními zákony nabídky a poptávky a imperativem zisku neodměňuje své nízkopříjmové členy nedostatečně proto, že by je dostatečně neuznávala, nýbrž proto, že jejich vyjednávací pozice je mimořádně nevýhodná – musejí zkrátka rabsky reprodukovat svou existenci. Nancy Fraser uvádí příklad dělníka, který je propuštěn z důvodu restrukturalizace společnosti, v níž pracoval. Můžeme si představit systém, v němž by dělník propuštěn nebyl, neboť by jediným cílem nebyl zisk, ale například spokojenost občanů – i za cenu nižší efektivity. Takový systém by nejspíš mohl existovat i za současné statusové struktury, stačilo by změnit strukturu hospodářskou. Nevidím však žádný způsob, jak výše uvedený případ věrohodně popsat pomocí pojmu uznání.

Ani jednu z dimenzí uváděných Nancy Fraserovou nemůžeme redukovat na tu druhou. Zdrojem nespravedlnosti se mohou stát jak účinky nedostatečně regulovaného trhu, tak zakoušené zneuznání – což představuje aspekt často opomíjený mnohými konzervativci včetně výše citovaného Scrutona. Nakonec i Žižek si uvědomuje, že

„bytí“ černochoů (stejně jako bílých a kohokoli jiného) je socio-symbolickým bytím. Když jsou černí nahlíženi bílými jako podřadní, dělá je to skutečně podřadnými v rovině jejich socio-symbolické identity. Bílá rasistická ideologie má jinými slovy performativní účinnost. Nejde jen o interpretaci toho, kým jsou černoši, ale zároveň o interpretaci, která určuje samotné bytí a sociální existenci interpretovaných subjektů.<sup>288</sup>

Vedle toho ovšem jako starý dobrý marxista zdůrazňuje, že naprostá kulturalizace politiky představuje svého druhu ideologickou operaci, při níž jsou politicko-ekonomické rozdíly „naturalizovány a neutralizovány do „kulturních“ rozdílů, tedy do různosti „stylů života“, jež jsou něčím, co je dáno, co nelze změnit.“<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> ŽIŽEK, Slavoj a Radovan BAROŠ, cit. dílo, s. 23. A to už od samého počátku, jak nás upozorňuje David Graeber: „V Anglii v jeho době [miněn Adam Smith] bylo možné vnímat trh – svět řezníků, obchodníků s železářským zbožím nebo s pánským prádlem – jako zcela nezávislou oblast lidské činnosti, protože britská vláda této představě aktivně napomáhala. Potřebovala k tomu zákony, policii a také charakteristickou měnovou politiku podporovanou liberály jako byl právě Smith. Znamenalo to zafixovat hodnotu měny ve stříbře a zároveň podstatně zvýšit zásoby peněz, zvláště množství drobných mincí v oběhu, na které bylo třeba mnoho cínu a mědi.“ GRAEBER, David. *Dluh: prvních 5000 let*. Brno: BizBooks, 2012, s. 36. Graeber rovněž v návaznosti na Braudela upozorňuje, že je třeba důsledně rozlišovat *trh* coby prostředí směny komodit a *kapitalismus* coby systém orientovaný na extrakci zisku, kapitálu – proto mohli být čínští konfuciáni „protržními antikapitalisty“: „Obchodní zisk měl být legitimní pouze jako odměna za práci, kterou měli obchodníci s přepravou zboží z místa na místo, ale nikdy jako výsledek spekulace.“ Tamtéž, s. 202–204.

<sup>288</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Násilí*. Praha: Rybka Publishers, 2013, s. 69.

<sup>289</sup> Tamtéž, s. 132. K témuž srv. Týž, *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Praha: Tranzit, 2007, s. 137.

## Exkurs III: Charles Taylor a autenticita jako zprostředkovaná bezprostřednost

*Otázka po autentičnosti je jen lepší formulací otázky po čistotě.*

— Václav Bělohradský v *Interview ČT24*

Důležitost motivu uznání vyzdvíženou Hegelem oceňuje rovněž Charles Taylor. Ačkoliv se podle něj Hegelova ontologie *ducha* zdá být stěžejně důvěryhodnou, je to právě sociální a politická filosofie, co činí Hegelovo myšlení podnes živoucím a podnětným.<sup>290</sup> Uznání podle Taylora představuje podstatnou složku lidské identity a jeho nedostatek může představovat újmu či deformaci.<sup>291</sup> To sice charakterizuje člověka jako takového, ovšem v moderní době došlo s rozpadem dříve stabilních společenských hierarchií ke zviditelnění problému uznání:

V dřívějších dobách se [...] uznání nikdy nekladlo jako problém. Obecné uznání bylo pevnou součástí společensky odvozené identity už proto, že tato identita stavěla na společenských kategoriích, které nikdo nezpochyboval.<sup>292</sup>

Jak už jsme viděli v souvislosti s Gadamerovým komentářem dialektiky pána a raba, ve chvíli, kdy mi uznání musí druhý udělit, musí mít rovněž možnost mi jej odeprít: „Tím, co přichází s moderní dobou, není potřeba uznání, ale podmínky, za nichž může úsilí o uznání selhat. Z tohoto důvodu je tato potřeba poprvé *poznána*.“<sup>293</sup> Z toho důvodu se, jak píše Tereza Matějčková, v moderně objevuje „nový typ afektivity, ba hysterie“: zatímco dříve se člověk „mohl opřít o neosobní řád, který jej samého činil v určitém ohledu neosobním,“ nyní se musí „aktivně starat o to, jak působí na druhé, o svou pověst a uznání.“<sup>294</sup>

---

<sup>290</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel and modern society*, s. 67. Tereza Matějčková ve své knize věnované Hegelovi interpretuje pojem ducha podstatně vstřícněji než Taylor – jako „hermeneutickou struktur[u], která jedince vychovává a vede k tomu, aby vstoupil do světa a stal se jeho součástí.“ Hegelův duch podle Matějčkové není nějakým zvláštním jsoucnem, nýbrž „vzniká tam, kde niternost ustavuje přiměřený vztah k vnějšku, přičemž nejbližším vnějškem je tělo. Ve své nejvyšší podobě niternost uznává nároky těla a teprve v tomto svobodném vztahu „uznání“ – duše ve vztahu k tělu, ale i duše, vlastního ve vztahu k cizímu, k vnějšku – povstává duch.“ MATĚJČKOVÁ, Tereza, cit. dílo, s. 20 a 238.

<sup>291</sup> TAYLOR, Charles. *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia, 2001, s. 41.

<sup>292</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>293</sup> Týž. *Etika autenticity*. Praha: Filosofia, 2001, s. 50. Zatímco totiž dříve „[I]idé byli často sevřeni daným místem, rolí a postavením, z nichž bylo téměř nemyslitelné se vymanit,“ se zrodem moderního individualismu se individualizuje i proces uznávání. Tamtéž, s. 10–11.

<sup>294</sup> MATĚJČKOVÁ, Tereza, cit. dílo, s. 94.

## Etika autenticity

Podle Taylora představuje okamžik zlomu konec 18. století, kdy se z ducha moderního individualismu rodí „etika autenticity“. Autenticita v sobě zahrnuje jisté napětí, na nějž se podle Taylora koneckonců snaží odpovědět i Hegelova filosofie: na jedné straně obsahuje individualistický moment (ať už se jedná o nezávislost karteziánského subjektu či svobodu kantovského noumenálního já), na straně druhé se rodí z romantické reakce na přílišné zdůrazňování nezaujaté racionality a atomistické chápání člověka: „Hlavní idea spočívala v tom, že porozumění správnému a špatnému není záležitostí suché kalkulace, nýbrž zakotvení v našich citech. Morálka má v určitém smyslu vnitřní hlas.“<sup>295</sup>

Tento vnitřní hlas či svědomí vyzdvihoval již Jean-Jacques Rousseau: „Svědomí! Rousseau je oslavuje jako ‚Božský instinkt‘, ‚neomylného soudce nad dobrem a zlem, jenž činí člověka rovným Bohu‘. Svědomí může působit, protože člověk je od přírody dobrý.“<sup>296</sup> Rousseauovy názory na korumpující podstatu společenského působení jsou s dostatek známy, v ideálním případě by člověk žil jako divoch sám pro sebe, a ne jako zespolečenštěný „pro svět“ a „v míněních druhých“, pročež „dovede cítit svou vlastní existenci takřka jen podle jejich úsudku.“<sup>297</sup> Rozhodující figuru tohoto myšlenkového proudu pak podle Taylora představuje Herder – ne snad, že by s ideálem autenticity přišel, ale pečlivě jej zformuloval.<sup>298</sup> Každý by měl disponovat svým vlastním „měřítkem“: „Existuje určitý způsob být člověkem, jenž je *mým* způsobem. Jsem povolán žít svůj život tímto způsobem, a nikoli napodobovat život někoho jiného. Tato představa posiluje zásadu být věrný sám sobě. [...] Být věrný sám sobě znamená být věrný své originalitě a tu mohu artikulovat a odhalit pouze já.“<sup>299</sup>

Výše uvedená koncepce se ovšem jeví jako mimořádně problematická. Evokuje představu autenticity jako jakéhosi inertního jádra, které stačí nahlédnout vnitřním zrakem a následně realizovat, vyjadřovat (*express*). Kde by se ovšem takovéto jádro mělo vzít? A jak bychom si

---

<sup>295</sup> TAYLOR, Charles. *Etika autenticity*, s. 30. Srv. rovněž též, *Hegel and modern society*, s. 1–4 a s. 72. Zcela stranou prozatím nechávám Heideggerovu *Eigentlichkeit*, o níž se Taylor nijak nezmiňuje.

<sup>296</sup> HEER, Friedrich, cit. dílo, s. 528.

<sup>297</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. 2., rozšířené vyd. Praha: Svoboda, 1989, s. 144. Rousseau odmítá kulturu i v užším slova smyslu, neboť kupříkladu „literatura a umění věnčí železné okovy, jež lidé nesou, trsy květů, dusí v lidech prvotní svobodu, pro kterou byli – jak se zdá – zrozeni, vštěpují jim lásku k vlastnímu otroctví.“ Tamtéž, s. 50. Podobně kriticky se Rousseau vyjádřil například i v dopise D'Alembertovi týkajícím se encyklopedického hesla o Ženevě.

<sup>298</sup> TAYLOR, Charles. *Etika autenticity*, s. 33 a též, *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*, s. 46–47.

<sup>299</sup> Tamtéž.



mohli být jisti, že jsme jej správně identifikovali? Podobný typ otázky klade (v pasáži 80d), platónský dialog *Menón*, jehož tématem je koncepce učení jako rozpomínání, *anemnesis*:

A jakým způsobem budeš hledat, Sokrate, to, o čem vůbec nevíš, co to je? Kterou věc z těch, které neznáš, uděláš předmětem svého hledání? Nebo i kdybys nakrásně na ni připadl, jak budeš vědět, že to je to, co jsi neznal?<sup>300</sup>

Podobně jako v případě poznání (jak jsme viděli v souvislosti s Wittgensteinem i Hegelem) leží i nyní klíč k řešení problému ve sféře intersubjektivní a praxe. Taylor se explicitně odvolává zejména na Meada a částečně na Bachtina, ovšem v takřka wittgensteinovské formulaci tvrdí: „Jazyky, které potřebujeme k sebedefinování, nezískáváme sami od sebe. Užíváme je na základě styku s jinými lidmi, kteří jsou pro nás důležití – na základě interakce s těmi, které George Herbert Mead označil jako „signifikantní druhé“.“<sup>301</sup> Mead, jenž se označoval za *sociálního behavioristu*, zformuloval ve svých posmrtně vydaných přednáškách ze sociální psychologie koncepci já a mysl jako sociálních produktů.<sup>302</sup>

Meadův sociální behaviorismus v sobě nezapře pragmatistické pozadí, z něž vyrůstá: jeho zkoumání „začíná pozorovatelnou činností“, a tak se kupříkladu význam řečeného chápe v duchu Peirce jako „sklon na to reagovat“.<sup>303</sup> Jazyk hraje podle Meada ústřední úlohu v procesu rozvoje já, je to „prostředek, jímž získává svou osobnost“, neboť spojuje jedince s druhými, respektive se společností jako zobecněným druhým (*generalized other*).<sup>304</sup> Já si podle Meada může sebe samo uvědomit (a kontinuálně uvědomovat, já je „proces“ nikoli „substance“) až díky tomu, že zakouší, jaký postoj vůči němu zaujímá jeho okolí (a nikoli díky pouhé *smyslové jistotě* zakoušených počitků).<sup>305</sup> Mysl totiž Mead definuje coby „reflektivní inteligenc[i]

---

<sup>300</sup> PLATÓN. *Euthydémos; Menón*. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 86–87. Podle Alessandra Ferrary, obhájce „principu autenticity“, je představa esenciálního jádra osobnosti coby „psychologické DNA“ mylným předpokladem kritiků autenticity. Ferrara se snaží (dle mého názoru poměrně přesvědčivě) uhájit perspektivu první osoby. BAKEŠOVÁ, Alena a Josef VELEK (eds.). *Etika autonomie a autenticity*. Praha: Filosofia, 1997, zejm. s. 121–122 a s. 131.

<sup>301</sup> TAYLOR, Charles. *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*, s. 48–49. Taylor se v tomto momentě mýlí, Mead pokud známo nepoužíval pojem *significant other*, nýbrž *generalized other*, zobecněný druhý. Pojem významný či signifikantní druhý (jakkoli je s Meadovou koncepcí kompatibilní) je dílem jeho následovníka, psychiatra Harry S. Sullivana.

<sup>302</sup> MEAD, George Herbert. *Mysl, já a společnost*. Praha: Portál, 2017.

<sup>303</sup> Tamtéž, s. 18 a s. 40. „Právě společná reakce ve vlastním já i v druhé osobě, která se tak stává podnětem vlastního já, ustavuje význam objektu. [...] Význam je tedy rozvoj něčeho, co objektivně existuje jako vztah mezi určitými fázemi sociálního aktu; není to duševní dodatek k tomuto aktu a není to „idea“, jak se tradičně pojímá.“ (s. 47–49.) Podobně v téže době uvažoval rovněž Wittgenstein. Oba rozvíjejí myšlenku socializovaného a pragmatizovaného významu. Srv. HUBÍK, Stanislav. *K postmodernismu obratem k jazyku*, s. 48.

<sup>304</sup> MEAD, George Herbert, cit. dílo, s. 67–68 a s. 90–91.

<sup>305</sup> Tamtéž, s. 101.

lidského tvora“ díky níž můžeme zaujmout odstup a „vidíme sami sebe tak, jak nás vidí druzí.“<sup>306</sup> V důsledku proto platí, že „[n]emůžeme být sami sebou, pokud rovněž nejsme členy ve společenství postojů, které řídí postoje všech.“<sup>307</sup> Jako lidé žijeme ve společnosti, která nám umožňuje nahlédnout vlastní jednání, a v níž se prostřednictvím svého chování snažíme uskutečnit své já – pročež společnost musí naše uskutečňované já jako takové uznat (*recognize*).<sup>308</sup>

Tolik Mead. Nyní ještě několik slov k Bachtinovi, od něž si Taylor vypůjčuje pojem *dialogu*. Ruský teoretik chápal některé romány jako dialogy – v dialogickém románu nemá autor poslední slovo, nýbrž vtahuje čtenáře do interakce. A tak kupříkladu Dostojevskij „prezentuje [postavy románu] zblízka (s Bachtinem řečeno „bez perspektivy“): jako vnitřně heterogenní a neukončené, ve sporu nejen s druhými, ale také se sebou samými. Byť se nezříká autorského souzení, dává jim [čtenářům] šanci vzepřít se mu — vrátit autorovi jeho pohled.“<sup>309</sup> Podle Barši to nakonec vede k tomu, že čtenář

pod fasádou svého já jakožto autonomního subjektu vedoucího monolog objeví původnější vrstvu dialogu — že pochopí svou identitu jako výsledek vztahů k ostatním lidem a uslyší jejich hlasy v tom svém. Svou promluvu přestane chápat jako výraz vědomí, jež by zvnějšku shlíželo na svět, ale začne ji vnímat jako opakování, parodii či repliku promluvy druhého. Toto dvojhlasí (*dvugogolosnost*) lidské promluvy není něčím druhotným, nýbrž tím prvotním. Nepřímá řeč, již opakujeme a tlumočíme řeč druhého, předchází řeči přímé, v níž hovoříme za sebe. Dříve než jsme schopni vyjádřit sami sebe, odpovídáme druhým a na druhé. Těžiště zkušenosti světa vyjádřené jazykem nespočívá v domnělém středu lidského já, ale na jeho hranicích. Člověk není v sobě ukotvenou substancí, ale uzlíkem v síti vztahů. Nemluví sám ze sebe, ale proto, že je oslovován a inspirován, milován nebo nenáviděn, přijímán nebo odmítán druhými.<sup>310</sup>

---

<sup>306</sup> Tamtéž, s. 58 a s. 43–44.

<sup>307</sup> Tamtéž, s. 93. Nutno ovšem zdůraznit, že z toho nevyplývá fatální moc společnosti nad jedincem – Mead zdůrazňuje, že „[m]ůžeme řád věcí reformovat; můžeme trvat na tom, že měřítka společenství zlepšíme. Nejsme společenstvím prostě svázáni. Podílíme se na konverzaci, v níž to, co říkáme, společenství poslouchá a jeho reakce je tím, co musíme říct, ovlivněna.“ Tamtéž, s. 98. Vztah jedince a společnosti se tak ukazuje jako dialektický. Mead tak implicitně odmítá rousseauovskou myšlenku původní přirozenosti, kterou by společnost mohla zdeformovat – naše já musí být nejprve společensky zformováno. Tamtéž, s. 156 a s. 161.

<sup>308</sup> Tamtéž, s. 136–137.

<sup>309</sup> BARŠA, Pavel. *Román a dějiny*, s. 197.

<sup>310</sup> Tamtéž, s. 194. „Pro Bachtina filozofie vědomí neposkytuje možnosti k řešení nejen lingvistických otázek, ale vůbec otázek humanitních věd,“ píše Hubík a dodává, že kvůli tomu „rozvíjel Bachtin důsledně *dialogický komunikativní základ* příští filozofie jazyka.“ HUBÍK, Stanislav, cit. dílo, s. 35–36.

A přesně v tomto duchu uvažuje v návaznosti na Bachtina a Meada (a implicitně rovněž Hegela) Charles Taylor o vzniku a vývoji jedince: „Geneze lidské mysli není v tomto smyslu „monologická“, není tedy něčím, co každý završuje sám, ale je dialogická. Navíc se nejedná pouze o záležitost *geneze*, která by mohla být později ponechána stranou pozornosti.“<sup>311</sup> Definování vlastní „autentické“ identity takto představuje celoživotní proces, který probíhá ve vzájemném vyjednávání s ostatními.

## Čistota jako utopie

Mysteriózní horor *Vesnice* ukazuje komunitu žijící uprostřed lesů na nespecifikovaném místě v nespecifikované době. Komunita žije v neustálém strachu z podivných bytostí žijících v lesích, které terorizují a zabíjejí vesničany, kteří se do nich vydají. Na konci filmu se ovšem ukáže, že celá vesnice je pouze jakousi rezervací v současné Americe ležící uprostřed velkého lesa, za jehož hranicemi vede dálnice. Slavoj Žižek má za to, že „záměrem *Vesnice* [je] právě ukázat, že návrat k autentické komunitě [...] je nakonec pouhý klam.“<sup>312</sup> A to, co platí o autentické komunitě, platí rovněž o autentické identitě, pokud o ní uvažujeme jako o čisté a nezprostředkované výsostně individuální esenci jáství (která je nakonec vždy *předcházena existencí*). Musíme si osvojit veřejné jazyky, díky nimž můžeme svou identitu konstituovat, přičemž předpokladem této svobody je původní nesvoboda, v níž jsme odkázáni na vzory, jež se nám nabízejí ve vnějším světě.<sup>313</sup> Nemůžeme sami sebe uskutečnit, tak jako se baron Prášil nemůže sám vytáhnout za vlasy z bažiny. Nesocializovaný člověk není člověkem.

Získání identity by ovšem nemělo spočívat v naprosté identifikaci s vnějšími vzory, ať už se jedná o identity skupinové či kolektivní. Takto Slavoj Žižek při kritice „kulturalismu“ tvrdí,

---

<sup>311</sup> TAYLOR, Charles. *Etika autenticity*, s. 36–37. O něco dále (s. 49–50) pak stojí, že „nic takového jako monologicky pojaté vnitřní utváření identity neexistuje. Mé odhalování mé vlastní identity neznámá, že ji vypracovávám v izolaci, ale že ji vyjednávám v částečně otevřeném a částečně internalizovaném dialogu s druhými. Z tohoto důvodu vývoj ideálu vnitřně utvářené identity dává uznání nový a zásadní význam. Má vlastní identita bytostně závisí na mých dialogických vztazích k druhým.“

<sup>312</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Násilí*, s. 30. V tomto smyslu jsou si blízké pojmy *autenticity* a *tradice*: ačkoliv je autenticita obvykle chápána jako výraz svobodného já proti opresivním konvencím tradice, oba pojmy přepokládají hlubší základ, který je třeba nalézt – platí ovšem, že jejich podoby jsou spíše *vynalézány*. V tomto duchu Slavoj Žižek tvrdí: „Neexistuje žádná harmonie, k níž bychom se měli nebo mohli vrátet. Aby existovala harmonie, musíme se *rozhodnout*, co chceme, a musíme o to bojovat.“ ŽIŽEK, Slavoj. *Požadujeme nemožné*. Olomouc: Broken Books, 2014, s. 24–25.

<sup>313</sup> K tomu srv. KOLMAN, Vojtěch, *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce*, s. 129: „Pohrdavý vztah ke zvyku, jak jej často nacházíme v zásadách moderní výchovy, plyne z jeho mechanické, až bezduché povahy, která s sebou nese určité *umrtvení*. Avšak teprve takovéto umrtvení, konstatuje Hegel, je základem *svobody* a dalšího rozvoje ducha v následujícím negativním smyslu: Teprve tehdy, když rutinně zvládneme základy jazyka nebo třeba hry na hudební nástroj do té míry, že na ně nemusíme myslet, jsme s to něco vyjádřit. Zvyk se pak stává naší *druhou přirozeností* čili bezprostředností, která sice nebyla získána bezprostředně, ale získána být evidentně mohla.“

že „základním zdrojem barbarství je samotná kultura, přímá identifikace s určitou kulturou, jež činí člověka netolerantním vůči ostatním kulturám.“<sup>314</sup> Proto je třeba získat vůči své kolektivní identifikaci distanci, jako se to dařilo Primo Levimu, který váhal mezi tím, zda se považuje za Žida či za člověka: „[B]yl člověkem (sám „pro sebe“ participoval na univerzální funkci lidství) právě a jedině proto, že se nedokázal plně a uspokojivě identifikovat se svým *židovstvím*: ‚být Židem‘ pro něj byl problém, nikoli fakt, nikoli útočiště, do kterého se mohl uchýlit.“<sup>315</sup>

Zároveň nás výše citovaní autoři svým důrazem na praxi upozorňují, že nedává dobrý smysl hovořit o autenticitě jako o nějakém soukromém pocitu: „Vnitřní přesvědčení jsou všechna ‚tam venku‘, vtělená do praktik, jež prostupují samu bezprostřední materiálnost mého těla,“ píše Žižek.<sup>316</sup> V posledku nejde o naši vnitřní zkušenost, nýbrž o to, jak jednáme: „Jsme to, co předstíráme, že jsme, a tak musíme být na to, co předstíráme, že jsme, opatrní,“ shrnul „morální ponaučení“ své knihy Kurt Vonnegut v předmluvě k románu *Matka noc*.<sup>317</sup> Pochopitelně z toho nevyplývá naprostá irelevance našeho vnitřního prožívání, subjektivní pocity ovšem nemají valný význam, neprojevují-li se nijak v objektivním světě. „Nedívej se dovnitř!“ varuje nás Wittgenstein, protože porozumění tomu, jak jednáme a jací jsme, nám mohou nabídnout jedině druzí: podobně jako v případě soukromého jazyka platí, že bez vnější instance nemůžeme vést rozdíl mezi jednáním a přesvědčením o jednání. Cesta k autenticitě ve smyslu svobodného sebeurčení a sebeuskutečnění vede skrze nahlédnutí vlastní podmíněnosti a závislosti, která však představuje nedílnou fázi procesu, již nemůžeme přeskočit. Ušlechtilý divoch, kterého tolik adoroval Rousseau, není člověkem. „Přirozeně nahý život neexistuje. Přirozené je již vztahové. Naopak odejmutí společenského statusu, vysvlečení – to je výsostný akt kultury v tom smyslu, v jakém může být jen kulturní akt barbarský,“ píše Tereza Matějčková v eseji věnované Giorgio Agambenovi.<sup>318</sup>

---

<sup>314</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Násilí*, s. 133. „Protože kultura jako taková je zdrojem barbarství a netolerance, jedinou možností, jak překonat netoleranci a násilí, je vydělit z kultury jádro bytí subjektu, jeho univerzální podstatu: ve svém jádru musí být subjekt *kulturlos*. Filozofickým východiskem této ideologie univerzálního liberálního subjektu je karteziánský subjekt, obzvláště ve své kantovské verzi. Tento subjekt je schopen vystoupit ze svých partikulárních kulturních/sociálních kořenů a prosazovat svou plnou autonomii a univerzalitu.“ Tamtéž, s. 134. Žižkově snahu o uhájení (modifikovaného) univerzálního karteziánského subjektu coby jsme zmínili v první kapitole této práce.

<sup>315</sup> Tamtéž, s. 146. Navíc platí, že jako participantí určité identity ji můžeme sami měnit.

<sup>316</sup> Tamtéž, s. 154. Žižek tento výrok říká v kontextu uvažování o ideologii, což do hry vtahuje kromě Marxe a Freuda coby mistrů podezření rovněž althusserovskou koncepci ideologických aparátů.

<sup>317</sup> VONNEGUT, Kurt. *Matka Noc*. Praha: Volvox Globator, 1992, s. 4. Představme si člověka, který by byl přesvědčen o tom, že nahlédl svou autentickou podstatu, která by však byla v naprostém rozporu s veškerým jeho jednáním. Jistě, můžeme říci, že takovýto člověk celý život jednal neautenticky, ale pokud by se jedincova domnělá autentičnost nijak neprojevovala v jednání, neměla by větší význam než prázdná deklarace (či wittgensteinovský brouk v krabíčce)

<sup>318</sup> MATĚJČKOVÁ, Tereza. *Případ Agamben*.

## Kapitola třetí. Závislost bez podřízenosti

*Ve zvířecí říši platí sežer, nebo budeš sežrán;  
v říši lidí platí definuj, nebo budeš definován...*

— S. Szasz, *Druhý hřích*

Sledujeme v této práci otázku závislosti. Její první kapitola se zabývala politickou filosofií liberalismu, která pro sebe vynalezla člověka jakožto jednotlivce – soběstačného, bezvztahového, holého, radikálně nezávislého. Jen takový člověk se (nejen) podle mínění jejich význačných reprezentantů mohl stát pramenem legitimacy státu.<sup>319</sup> Jejich uvažování ovšem unikla skutečnost, na níž o 200 let později poukazoval Marx v souvislosti s teoriemi klasické ekonomie: robinzonovský jedinec, který byl pojat jako výchozí bod dějin (přirozený stav), je ve skutečnosti až jejich *výsledkem*.<sup>320</sup> Společnost nezávisle podnikajících a konkurujících si individuů představuje až velmi pozdní produkt společenského vývoje, který se navíc v nachází daleko spíše v idealizované teorii Adama Smitha, než v reálné společenské praxi, jak ukázal David Graeber).<sup>321</sup>

A co platí pro (politickou) ekonomii, platí *mutatis mutandis* i pro (politickou) filosofii. Konzervatismus tak možno chápat mimo jiné jako snahu o korekci neadekvátní (politické) antropologie liberalismu. Podle Johna Deweyho představuje uvědomění si skutečnosti naší vzájemné spjatosti a podmíněnosti (již koneckonců konzervatismus vyzdvihuje) největší možnou výzvu (*challenge*) pro lockovský liberalismus.<sup>322</sup> Výzva, která pro konzervatismus bohužel až příliš často znamená snahu zničit svého protivníka jako takového, a nikoli prověřit jej a korigovat některé chybné předpoklady. Působení konzervatismu, který vyrašil jako reakce na konkrétní historickou událost, se tak ukazuje být reakčním vůbec – každou snahu o

---

<sup>319</sup> „[Z]ákladem moderního státu devatenáctého a dvacátého století není člověk jako svobodný a uvědomělý politický subjekt, ale především jeho pouhý život, pouhé narození, jemuž je na přechodu od poddaného k občanovi udělena funkce principu suverenity.“ AGAMBEN, Giorgio, cit. dílo, s. 128.

<sup>320</sup> MARX, Karl. *Úvod [Ke kritice politické ekonomie]*. K témuž srv. KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera*. Praha: Filosofia, 2014, s. 122–123. V podobném duchu píše Marxův následovník Adorno, že „atomizace člověka je, jakožto vyjádření celkových poměrů, opravdová; ale změnit se dá jen změnou těchto poměrů, nikoli tak, že se v nich popře a svalí se na zapomenutost bytí těch, kteří ji rozpoznávají.“ ADORNO, Theodor W. *Žargon authenticity*. Praha: Academia, 2015, s. 139–140.

<sup>321</sup> GRAEBER, David. *Dluh: prvních 5000 let*, s. 33, 36, 263 a jinde.

<sup>322</sup> DEWEY, John, cit. dílo, s. 571. „Nikoli moc, ale bezmocnost; nikoli nezávislost, ale závislost, nikoli svoboda, ale podřízenost je přirozeným stavem člověka,“ pokračuje Dewey.

společenskou změnu (či pokrok) a priori odmítá. Já naproti tomu soudím, že osvobozující impuls liberalismu je třeba domyslet do důsledků.<sup>323</sup>

Proto jsem se věnoval autorům, jejichž teorie mohou sloužit jako argument pro podporu některých konzervativních intuic, zároveň však ukazují cestu k závěrům, které nebudou tvrdit, že společnost se skládá z nezvratných hierarchických vztahů, že ženy mají své přirozenosti určené místo ve společnosti či že homosexualita představuje morálně odsouzený jev.<sup>324</sup> Nejprve jsem se věnoval Wittgensteinovi a jeho filosofii *životních forem* – její lekce podle mne v našem kontextu spočívá zejména v tom, že si nemůžeme nikdy porozumět sami ze sebe, že cokoliv smysluplného předpokládá rozumnou intersubjektivitu, a že se nemůžeme při obhajobě jedné konkrétní formy života, která se ospravedlňuje imanentně, dovolávat transcendentního řádu přirozenosti či Prozřetelnosti. Wittgensteinova filosofie je pluralitní a uznává pluralitu perspektiv, která nakonec představuje cestu k (sebe)porozumění.<sup>325</sup>

Podobně vyzdvihl důležitost druhých lidí v duchovní sféře rovněž Hegel. Snažil jsem se při sledování krátkého úseku *Fenomenologie ducha* opakovaně zdůrazňovat důležitost zbavování se bezprostředních „přirozených“ popudů ve prospěch osvojování si kultury – neznamená to, že by ji člověk musel takřikajíc konzervativně bez dalšího přijmout, ovšem aby se vůči ní mohl kriticky vymezit, musí do ní nejprve vstoupit.<sup>326</sup> S tím souvisela rovněž otázka autentické identity a jejího uznání. Přísně vzato neexistuje žádné autentické já, které by mohlo existovat nezávisle na společnosti: „[P]říkaz ‚bud’ sám sebou‘, nehleď na tlak okolí a realizuj se tím, že

---

<sup>323</sup> Hannah Arendt meze konzervatismu komentuje následovně: „[K]onzervativismus, jehož smyslem je konzervovat, představuje samu podstatu výchovné činnosti; je přece jejím úkolem vždy něco láskyplně opatrovat a chránit – dítě proti světu, svět proti dítěti, nové proti starému, staré proti novému. I ze všeobecné odpovědnosti za svět, která se tím přijímá, plyne konzervativní postoj. Ten se však hodí pouze do oblasti výchovy nebo lépe do vztahu mezi dospělými a dětmi, a nikoli do oblasti politiky, kde máme co činit s lidmi dospělými a rovnými. Konzervativní postoj v politice, který přijímá svět, jaký je, a usiluje uchovat status quo, může vést pouze k destrukci [...]. ARENDT, Hannah, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 195–196.

<sup>324</sup> V případě homosexuality dost dobře nefunguje ani dovolávání se přirozenosti: mezi některými zvířecími druhy se vyskytují homosexuální jedinci, kteří se mohou ujmout péče o mláďata, jejichž rodiče jsou zabiti či sežráni. Homoparentální adopce tak nejsou *proti přírodě*, ale zcela v souladu s ní.

<sup>325</sup> „Cokoli lidé činí, poznávají, zakoušejí nebo vědí, se stává smysluplným jen v té míře, v jaké o tom lze rozmlouvat,“ a „[s]kutečnost světa se vlastně a spolehlivě může ukázat jen tam, kde jsou věci viděny mnohými lidmi z mnoha perspektiv [...]. Masová hysterie vzniká právě tím, že je přehnaně zdůrazněno a do gigantických rozměrů vystupňováno jediné hledisko,“ píše Hannah Arendt. ARENDT, Hannah, *Vita activa*, s. 11 a s. 75. Podobně Matějčková interpretující Hegela tvrdí, že poznání hodného toho jména dosáhneme „jsme-li schopni přecházet mezi perspektivami, rozlišovat vlastní a cizí perspektivu a vztahovat jednu k druhé.“ MATĚJČKOVÁ, Tereza, *Hegelova fenomenologie světa*, s. 75.

<sup>326</sup> Slavoj Žižek proto o Hegelovi hovoří jako o prvním teoretikovi *individualizace prostřednictvím druhotné identifikace*: člověk je nejprve součástí prostředí, do něž se narodil, aby si na něm následně vydobyl odstup a nabyt autonomii. SRV. ŽIŽEK, Slavoj, *Nepolapitelný subjekt*, s. 100–101.

plně uplatní svůj jedinečný tvůrčí potenciál, dříve či později narazí na paradox, že když se zcela oddělíš od svého okolí, nezůstane ti vůbec nic, jenom idiotsky čisté a prosté prázdno.“<sup>327</sup>

Vedle motivu uznání však v souvislosti s Hegelem vyplul napovrch další podstatný fenomén, práce, a s ní související otázka přerozdělování. Přerozdělování a uznání můžeme chápat jako pojmy poukazující ke dvěma dimenzím mezilidské závislosti, fyziologické či biologické a mentální či psychologické. Té druhé jmenované byla doposud věnována většina pozornosti, ovšem ani nutnost prosté materiální reprodukce člověka nemůžeme zanedbat – pro Davida Levyho je dokonce „možnost politického řádu funkcí naší specifické biologické identity,“ neboť „[z] hlediska čistě organických funkcí je člověk nezpůsobilý ve světě přežít.“<sup>328</sup> Člověk je, píše Levy v návaznosti na filosofujícího zoologa Adolfa Portmanna, „nedokončeným“ živočichem, o kterém lze říci, že přichází na svět předčasně.“<sup>329</sup> V tomto smyslu člověk disponuje určitou přirozeností – evoluční teorie sice prokázala její proměnlivost (přirozenost tedy není přirozená ve smyslu jednou provždy nutně daná a evoluční proměny nemají ani předem daný *telos*, evoluční výhoda je z principu kontingentní), ovšem „[č]asové rozpětí takové přeměny je všeobecně tak dlouhé, že je pro zkoumání věd o člověku prakticky irelevantní.“<sup>330</sup> Člověk proto na základě přirozené nutnosti utváří svou (druhou) přirozenost.<sup>331</sup>

---

<sup>327</sup> Tamtéž, s. 403. Neboli, jak hlásá reklamní kampaň lihovaru Božkov: *Spolu jsme sami sebou*. V kontextu Hegelova vyrovnávání se s Kantem píše Žižek, že Hegel se „stal Hegelem“ teprve když si uvědomil, „že za reflexivními opozicemi a rozpory konečna nebo *mimo* ně žádné absolutno neexistuje – absolutno není *nic* než pohyb sebe-překračování těchto konečných určení.“ Tamtéž, s. 93–95. Žižek zde mluví na kantovský rozdíl mezi *Verstand* (obvykle překládáno jako rozvažování, v překladu Michaela Hausera chápanost) a *Vernunft* (rozum), respektive na rozdíl mezi logikou a metafyzikou: „Zkrátka k tomu, abychom se dostali od chápanosti k rozumu, nemusíme nic *dalšího přidat*, ale naopak musíme něco *ubrat*: to, co Hegel nazývá ‚rozumem‘, je *chápanost sama*, zbavená iluze, že za ní něco existuje.“ Podobně, ve filmu *Perverzní průvodce ideologií*, říká Žižek o Kinder vajíčku, že jeho základní anti-metafyzickou lekcí je, že čokoládový obal není cestou za vyšší vnitřní pravdou, plastickou hračkou – plastická hračka je tu naopak proto, abychom si směřující k ní užili povrch, čokoládovou skořápku.

Autenticitě bychom tak mohli rozumět podobně jako absolutnu – coby pohybu sebe-překračování zbavenému iluze, že směřujeme k nějakému konečnému autentickému jádru. Tohoto motivu se ještě dotkneme později v souvislosti s foucaultovskou myšlenkou stávání-se-jiným.

<sup>328</sup> LEVY, David, *Politický řád*, s. 32 a s. 142. Levy ovšem připomíná rovněž důležitost netělesné dimenze závislosti (přijmeme-li tuto terminologii evokující karteziánský dualismus). Člověk musí žít v přírodně-kulturním vesmíru, v *žitém světě* a musí si osvojit jeho kulturní pravidla. (zejm. s. 79–99).

<sup>329</sup> Tamtéž, s. 53–54.

<sup>330</sup> Tamtéž, s. 24–25. Fukuyama v souvislosti s Hegelem vyzdvihuje jeho radikální historicismus projevující se v jeho pojetí člověka, který ovšem přese všechno přiznával člověku „přirozenou stránku, vyplývající z tělesných potřeb, například potřeby potravy nebo spánku, ale [zároveň] předpokládal, že nejelementárnější charakteristiky nejsou dané, a člověk tedy může vlastní povahu svobodně utvářet.“ FUKUYAMA, Francis, cit. dílo, s. 78–79. Levy to vnímá podobně – politický řád je nutný, jeho konkrétní podoba s všemi jeho institucemi a regulami je nahodilá – už proto, že je výtvořem člověka.

<sup>331</sup> Z tohoto důvodu považuji za neplodné spekulace nad otázkou, jaká je *pravá podstata člověka*, do nichž se pouští například britský historik Ian Morris v knize *K čemu je dobrá válka?* Srovnává dva biologické předky lidského durhu, šimpanze a bonoby (trpasličí šimpanze) – oba druhy jsou geneticky stejně vzdáleny od člověka a navzájem „mají téměř totožnou DNA, neboť se od svého společného předka oddělili jen před 1,3 milionu let.“ Jeden druh se ovšem vyznačuje nebývalou agresivitou, druhý

Svět, v němž se člověk musí starat o svou reprodukci (či patočkovské sebeprodlužování), je však vždy již světem lidsky přetvořeným – světem, na němž se podepsala práce generací *rabů*. „Tento svět,“ píše Hannah Arendt, „do něhož se každý rodí, opět vděčí za svoji existenci člověku, jeho zhotovování věcí, jeho pečující starosti o půdu a krajinu, jeho jednajícím organizování politických vztahů v lidských společnostech.“<sup>332</sup> Já se zbytku této kapitoly obrátím pozornost k úvahám Judith Butler, která ve svém díle po mém soudu integruje obě zkoumané dimenze mezilidské závislosti.

## „French Theory“

V následujících odstavcích nebude pochopitelně mým cílem podat vyčerpávající přehled o myšlení Judith Butler, budu se soustředit na dva jeho aspekty, které pokládám v kontextu této eseje za mimořádně relevantní. Prvním aspektem je téma jejího raného myšlení: to se, jak známo, zabývalo otázkou genderu, genderové performativity a subjektivace. Na jedné straně zde Judith Butler ukazuje, že genderové normy mohou působit znesvobodňujícím způsobem, na druhé straně ovšem dává na srozuměnou, že genderové a jiné normy potřebujeme, abychom se mohli stát rozpoznatelnými subjekty. Jednak (a to jsme viděli již ve druhé kapitole), se nemůžeme stát sebou samými sami ze sebe, jednak (a to je téma, které u ní postupem času nabývá na významu) je naše prožívání vždy nějak kulturně zprostředkováno, zarámováno.<sup>333</sup> Navíc, a to je hegelovská myšlenka, každá hranice či zarámování předpokládá vnějšek, vůči němuž se vymezuje: když tedy některým subjektům náleží uznání, jiné uznány nejsou (a v pravém slova smyslu se ani nepočítají mezi subjekty).<sup>334</sup>

---

naopak mírumilovností pořádáním sexuálních orgií. „Pokud šimpanzí války naznačují, že lidé jsou možná rozenými zabijáky, orgie bonobů zase napovídají, že by mohli být od přírody milenci. Místo toho, aby tasili své meče a probodávali se u Graupijské hory, mohli Agricola a Clagacus odhodit tógy a společně si třít genitálie,“ píše Morris. Co mu odpovědět? Jsou lidé spíše milenci, nebo zabijáci? Ani jedno, respektive – obojí. MORRIS, Ian. *K čemu je dobrá válka?* Praha: Argo, 2017, s. 260–261.

<sup>332</sup> ARENDT, Hannah, *Vita activa*, s. 33. Arendt jak známo odlišuje práci od zhotovování: „Činnost práce odpovídá biologickému procesu lidského těla,“ kdežto „[z]hotovování produkuje umělý svět věcí. Tamtéž, s. 15. Hegelův pojem práce je naproti tomu velmi extenzivní a ustavuje kontinuitu mezi nejnižšími „kulturními“ akty sebepřemáhání, utváření a přetváření světa až k duchovním činnostem. Jak jsme viděli výše u Terezy Matějčkové, i myšlení se pro něj musí stát „prací“.

<sup>333</sup> Tomuto tématu se Butler věnuje zejména v *Rámcích války*. V témže duchu píše i Slavoj Žižek: „Smrt palestinského dítěte na Západním břehu Jordánu – tím spíše dítěte izraelského nebo amerického – je z mediálního hlediska tisíckrát cennější než smrt bezejmenného Konžana. Potřebujeme další důkazy, že humanitární apel a naléhavost jsou zprostředkovány, ba z velké části předurčeny, politickými zřeteli?“ ŽIŽEK, Slavoj, *Násilí*, s. 6–7. Jako ilustrace tohoto jevu v poslední době může sloužit genocida v Jemenu páchaná spojencem Západu, která zůstává zcela ve stínu ruské agrese na Ukrajině.

<sup>334</sup> Tento jev Judith Butler pojmenovává termínem *abjekce* převzatým od Julie Kristevy.



Normativní důsledek těchto závěrů představuje snaha o „radikální přeznačování oblasti symbolična,“ jak se píše v *Závažných tělech*.<sup>335</sup> Genderové a jiné subjektové normy totiž podléhají obecnému jevu, který bychom snad mohli nazvat *paradoxem normy*: norma totiž, aby byla normou, musí být jako taková vykonávána a respektována – v každém jejím použití se ovšem otevírá možnost odchýlení se, porušení. Norma takto žije z toho, co jí potenciálně může zničit, signifikace otevírá možnost re-signifikace, udržování symbolična se může stát jeho přeznačováním.<sup>336</sup> Jednak může dojít k rozšíření mezí určité normy, jednak může dojít k vynoření jiných uznávaných norem,<sup>337</sup> jednak může dojít k naprostému převrácení určité normy, jak se tomu stalo v případě slova *queer*.<sup>338</sup>

Aby byly myšlenky Judith Butler jasnější a srozumitelnější, pokusím se je uvést krátkými oddíly věnovanými vybraným autorům, na něž navazuje a odkazuje. Ona sama při reflexi knihy *Gender Trouble*, již vešla v širokou známost, píše, že se jedná o knihu ukotvenou ve „French Theory“, již označuje za „kuriózní americký konstrukt.“<sup>339</sup> Jako by sjednocení mnohých nesourodých teorií umožňoval zaoceánský odstup, díky němuž se nuance (ba přímo difference) jednotlivých teorií jeví jako méně podstatné.<sup>340</sup> Já se zde omezím pouze na tři autory: krátce představím teorii ideologické interpelace Louise Althussera, která ukazuje, proč se jedinec nakonec *chce* normám podvolit; stručně se budu věnovat Foucaultovu uvažování o subjektu

---

<sup>335</sup> BUTLER, Judith. *Závažná těla*. Praha: Karolinum, 2016, s. 43.

<sup>336</sup> Srv. např. Táž. *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press, 1997, s. 99–104.

<sup>337</sup> Proces pluralizace norem se pojí s politikou identity, jež se snaží, aby byly uznány do té doby marginalizované životní formy jako hodnotné. Petr Fiala ukazuje slepotu mnohých konzervativců vůči zneuznání, kdy píše, že výše citovaný David Levy „[b]yl homosexuál, takový, který svou homosexualitu žije, ale nehlásá jako společenskou normu.“ FIALA, Petr, cit. dílo. Pokud ovšem mohl David Levy ve společnosti komfortně existovat jako *homosexuál*, bylo to patrně díky snažení aktivistů, kteří z homosexuality učinili rovnocennou normu (nikoli tedy výlučnou normu, jak se zdá Fialův text sugerovat) a vyzvedli ji tak ze sféry společenské méněcennosti a podřadnosti.

<sup>338</sup> Pavel Barša jako další příklady tohoto jevu slovo *negr* (*négre*) ve Francii na počátku 20. století, v podobné době došlo tamtéž k pozitivnímu přijetí slova Žid, které bylo ve století předcházejícím nahrazováno označením Izraelita. BARŠA, Pavel, *Cesty k emancipaci*, s. 36–37. Sám Barša se na sklonku 90. let pokusil v názvu poslední kapitoly *Závažných těl* „Critically queer“ převést slovo *queer* pomocí českého *teploušství*. V tuzemském prostředí ovšem nakonec nedošlo k resignifikaci slova *teplouš*, naopak bylo přejato slovo *queer*, což reflektuje i novější překlad celé knihy od Josefa Fulky.

<sup>339</sup> BUTLER, Judith. *Trampoty s rodem*. Druhé, revidované vydanie. Bratislava: Aspekt, 2014. Jedná se o úvod napsaný po deseti letech od prvního vydání.

<sup>340</sup> V kritice *Závažných těl* a dalších děl ze sklonku milénia vnímá Martha Nussbaum tento rys díla Butler jako přetrvávající nedostatek. Když se v *Závažných tělech* setkávají Wittig, Rubin, Kripke, Lacan a další, glosuje to následovně: „Ne všechny tyto osobnosti se vzájemně shodnou, řečeno jasně. První problém při čtení Butlerové tedy spočívá ve zmatení čtenáře tím, že autorčiny argumenty jsou podepřeny odkazy k tolika protirečícím si pojmům a doktrínám, a to obyčejně bez jakéhokoli vysvětlení, jak by se tyto zjevné kontradikce daly řešit.“ NUSSBAUM, Martha. Profesorka parodie. Módní defetismus Judith Butlerové. *Reflexe*. Karolinum Press and Oikoymenh Press, 2022, 2022(62), 113–134, s. 116. Neslučitelnost pozic některých svých zdrojů později explicitně reflektuje i Judith Butler, když píše, že se nepokouší o jejich syntézu, nýbrž o využití podnětů k promýšlení etických problémů. BUTLER, Judith. *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press, 2005, s. 21.

v souvislosti s mocí (a zároveň i v souvislosti s možnými „liniemi úniku“ od moci směrem ke svobodě v souvislosti s koncepcí *stávání se jiným*); a zastavím se rovněž u Derridova dekonstruktivního čtení Austinovy teorie řečových aktů, na němž Butler zakládá své pojetí (genderové) performativity.<sup>341</sup>

## Subjekt a ideologie. Althusser

Louis Althusser si ve studii o *ideologických státních aparátech* všímá vzájemné svázanosti subjektu a určitého symbolického pořádku, tedy *ideologie*. Tu uchopuje pomocí lacanovských pojmů coby reprezentaci imaginárních vztahů individuů k reálným podmínkám jejich existence. Nenechme se ovšem mýlit, v případě ideologie se nejedná *pouze* o „falešné vědomí“ ve smyslu omylného nahlížení věcí, kdy „veškerá ideologie zobrazuje lidi a jejich vztahy jako *camera obscura*, vzhůru nohama,“ řečeno slavnou formulací z *Německé ideologie*.<sup>342</sup> Jak v návaznosti na Althusserovu kritiku upozorňuje Petr Kužel, v témže textu má pojem ideologie vedle této pejorativní dimenze i dimenzi pozitivní: „[Z]ároveň je to pojem, který odkazuje k „utváření nadstavby“ a má *reálnou společenskou konstitutivní funkci*.“<sup>343</sup>

Althusser si klade otázku, jak se reprodukuje společenská formace, neboť „[j]ak říkal Marx, i dítě ví, že pokud určitá společenská formace nereprodukuje podmínky produkce současně s produkováním, nepřežije ani rok. Poslední podmínkou produkce je tedy reprodukce podmínek produkce.“<sup>344</sup> Althusserovo chápání státu navazuje na marxistické pojetí, v němž stát jako „stroj útlaku“ umožňuje vládnoucím třídám nabýt legální nadvládu nad třídami ovládanými. Podle Althussera udržování tohoto stavu nemůžeme vysvětlit pouze represivní

---

<sup>341</sup> Ani tato trojice autorů pochopitelně nepředstavuje homogenní skupinu. Josef Fulka (nejen) o nich píše, že „[v]še, co mají [...] společného jim zabraňuje, aby jejich přístupy byly konvergentní. Paradoxně řečeno, tyto filozofy sblížuje právě možnost a nutnost vzájemné neredukovatelnosti jejich přístupů.“ BARŠA, Pavel a Josef FULKA. *Michel Foucault: politika a estetika*. Praha: Dokořán, 2005, s. 104. Domnívám se však, že v tomto kontextu je jejich propojení ospravedlnitelné. Skutečnost, že zde nevěnují zvláštní pozornost psychoanalýze, dalšímu nadmíru významnému zdroji myšlení Judith Butler, se může jevit na hranici obhajitelnosti; k nejrelevantnějším souvisejícím motivům proto později poukážu.

<sup>342</sup> MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Německá ideologie* [online]. [cit. 2022-05-06]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1845/011845/ch01.html>. K pojmu „falešného vědomí“ ovšem nutno připodotknout, že jej Marx nejspíš nikdy nepoužil (či s ním rozhodně systematicky nepracoval), jak upozornil Étienne Balibar.

<sup>343</sup> KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera*, s. 197. Vedle toho u Althussera platí, že ideologie jako taková musí být materializovaná, a nelze ji rovněž proto redukovat na pouhou sadu přesvědčení.

<sup>344</sup> ALTHUSSER, Louis. *Ideologie a ideologické státní aparáty*. In: BENDOVIČ, Helena a Matěj STRNAD (eds.). *Společenské vědy a audiovizivizace*. Praha: Akademie múzických umění v Praze, 2014, s. 265–292, s. 266. Pojem společenské formace, převzatý od Marxe, označuje historický celek vazeb zahrnující produkční prostředky a síly, zboží a vztahy člověka k nim, ke společnosti i k sobě samému. Srv. HAUSER, Michael. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia, 2007, s. 39–45.

mocí státu (represivními státními aparáty), nýbrž musíme zohlednit i význam gramsciovské hegemonie coby mocenské „soft power“ – tu ztělesňují ideologické státní aparáty.<sup>345</sup>

Mohlo by se na první pohled zdát, že by stačilo, aby přišel racionální kritik ideologie, který by náš pohled postavil takříkajíc z hlavy na nohy, my bychom ideologii prohlédli a hleděli bychom na svět nezkaleným pohledem. To by ovšem znamenalo opomenout výše zmíněnou *reálnou společenskou konstitutivní funkci*: ideologie zaručuje konzistenci na kolektivní i individuální úrovni – a obě tyto úrovně se navíc podmiňují. Nejenže ideologie závisí na subjektech, které ji vyznávají ve své životní praxi – subjekt zároveň v rámci „dvojí souhry“ podstatně závisí na ideologii.<sup>346</sup> Proto se jí nechce vzdát. Jako ilustrace této přichylnosti subjektu k ideologii může sloužit scéna z filmu Johna Carpentera *Oni žijí*, již ve snímku *Perverzní průvodce ideologií* analyzuje Slavoj Žižek. Hlavní hrdina filmu John Nada („čistý subjekt zbavený jakéhokoli substančního obsahu“) nalezne brýle, které fungují jako *kritika ideologie* – pod imaginárním marketingových sdělení odhalují jejich reálný obsah. Tento reálný obsah ovšem představuje pravdu, o níž nikdo nestojí. Jak v Althusserově duchu tvrdí Žižek, s ideologií se identifikujeme spontánně a vystoupit z ní bolí, což dokladuje téměř devítiminutová scéna rvačky, kde se hlavní hrdina snaží vnutit brýle *Ideologiekritik* svému nejlepšímu příteli.

Ideologie se nechceme vzdát, protože nás mimo jiné ustavuje jako soudržné subjekty, hovořit o „ideologickém subjektu“ proto představuje tautologii či pleonasmus – subjekt u Althussera je buď ideologický, nebo není vůbec. A zároveň platí, že jsme vždy již subjekty – existence individua, které by mělo subjektu předcházet a z něž by se měl subjekt na základě ideologické interpelace zformovat, je spíše hypotetická: „[I]ndividua jsou vždy již subjekty,“ dokonce „ještě dřív, než se narodí.“<sup>347</sup> Althusser navíc poukazuje na dvojznačnost pojmu subjektu, značícího jednak centrum svobodné iniciativy, jednak podrobenou bytost, přičemž tyto dvě roviny se ovšem nevyklučují, naopak: „*Subjekty existují jen na základě svého podrobení a skrze toto podrobení.*“<sup>348</sup>

---

<sup>345</sup> „Soudíme, že žádná třída není natrvalo s to podržet si státní moc bez toho, že by současně neprosazovala svou hegemonii nad ideologickými státními aparáty a v těchto aparátech.“ Althusser ovšem upozorňuje, že rozdíl mezi represivním (kupř. policie) a ideologickým (kupř. škola) státním aparátem nemůžeme pojímat jako binární – oba aparáty zahrnují „cepování“ i „hodnotové sjednocování“, ovšem liší se tím, co se v tom kterém aparátu projevuje jako dominantní, respektive sekundární. ALTHUSSER, Louis, cit. dílo, s. 274–275.

<sup>346</sup> Tamtéž, s. 285.

<sup>347</sup> Tamtéž, s. 289. „Konkrétní forma existence přináleží podle Althusserovy teorie pouze subjektům,“ píše Kužel. KUŽEL, Petr, cit. dílo, s. 231.

<sup>348</sup> ALTHUSSER, Louis, cit. dílo, cit. dílo, s. 292.

Co nám tedy Althusserova teorie říká? Podle Petra Kužela především to, že neexistuje „žádná část či vrstva lidské existence, která by byla nesubjektivizovaná. Individuum se subjektivizuje plně.“<sup>349</sup> Což zároveň znamená, že se subjekt snaží co „nejvíc se podřídit ideologii.“<sup>350</sup> V jistém smyslu se ideologie nemůžeme nikdy zbavit, neboť bychom přestali fungovat jako soudržné subjekty. Přijali-li bychom metaforu ideologie coby mechanismu pokřivujícího vidění, mohli bychom gombrichovsky říci, že (ideologicky) nevinné oko by nevidělo nic.<sup>351</sup> Žižek naproti tomu nejen ve výše citovaném filmu vidí cestu z ideologie v bolestivém obratu k Reálnu: jeho „traumatické vpády“, o nichž často píše, poukazují na nutnou neúplnost ideologie, na její slepá místa. Z ideologie v althusserovském smyslu však nemůžeme jednoduše vystoupit, „nemůžeme ji uzávorkovat z všedního života jako samostatný soubor ‚politických‘ nebo ‚předpojatých názorů‘,“ jak píše Dick Hedbidge.<sup>352</sup> Nějakou ideologii coby spontánně zaujímaný vztah ke světu poskytující nám konzistenci, symbolickou identitu, potřebujeme vždy, a tak její kritika musí být vždy postupná a částečná, nikdy se nemůže jednat o naprosté odvržení. Vzhledem k tomu, že jako subjekty jsme v jistém smyslu součástí ideologie, může potenciální způsob rezistence představovat „sebevražedné násilí“, jaké podle Žižka předvádí Travis Bickle ve filmu *Taxikář*. „V každém člověku by mělo vypuknout násilí směřující proti němu samému,“ říká slovinský filosof v *Perverzním průvodci ideologií*, ovšem „jen proti tomu, co člověka [...] váže k vládnoucí ideologii.“<sup>353</sup> Podobným směrem míří, jak se domnívám, i myšlenky Michela Foucaulta.

---

<sup>349</sup> KUŽEL, Petr, cit. dílo, s. 248. Kužel upozorňuje, že Althusser zde odmítá Lacanovu koncepci Reálna „jelikož v něm ne zcela neprávem spatřuje variantu kantovské nepoznatelné věci o sobě.“ Ve svém teoreticistním období Althusser oceňoval Lacanovo pojetí konstituce subjektu coby přechodu od biologické k lidské existenci prostřednictvím Zákona Řádu (tamtéž, s. 176–177). Jeho stopy jsou ostatně patrné i v článku o ideologických státních aparátech, ovšem Althusserův důraz na vždy již subjektivizované individuum se obrací proti existenci vrstvy unikající možnosti symbolizace. Já se domnívám, že Althusserova teorie subjektivace vyžaduje jistou korekci, neboť v ní existuje pnutí mezi postulovanou skutečností plné subjektivace a možností jejího selhání u „špatných subjektů“ (viz níže). Důraz na interpelující akt navíc evokuje jednorázovou událost, o subjektivaci je však podle mne adekvátnější uvažovat jako o procesu – interpelující akt tak nakonec můžeme chápat coby hypotetickou scénu podobně jako úvahy o přirozeném stavu či hegelovský příběh pána a raba, k níž sice nemusí dojít (porodník nemusí pronést nic), přesto nám však může pomoci osvětlit proces subjektivace.

<sup>350</sup> Tamtéž, s. 254–255. Musí se o to snažit, neboť jak poznamenává Althusser, mohou existovat „špatné subjekty“ vyžadující zásah represivního státního aparátu. ALTHUSSER, Louis, cit. dílo, s. 291.

<sup>351</sup> Nesmíme ovšem opomenout spontánnost ideologické identifikace – ani v Carpenterově filmu není ideologie něčím, co přichází ex post, naopak: pohled nás jakožto subjektů je původně ideologický a brýle coby mechanismus „napravující vidění“ si musíme nasadit.

<sup>352</sup> HEDDIGE, Dick. *Subkultura a styl*. Praha: Dauphin, 2012, s. 37. Hedbidge chápe i v návaznosti na Althussera ideologii jako *common sense*, jímž je prosycen „každodenní diskurs“.

<sup>353</sup> V tom spočívá rozdíl mezi Althusserem a lacanovcem Žižkem: u něj může Reálno coby nesubjektivizovatelná část jedince představovat baštu odporu, zatímco u Althusserova plně subjektivizovaného jedince je nakonec obtížné říci, kde se bere potenciál pro kritiku a rezistenci.

## Subjekt a moc. Foucault

Podobně jako Althusser v textu o ideologických státních aparátech, všimá si i Foucault dvojznačnosti slova *subjekt* a uvádí tento motiv následovně:

Existují dva významy slova „subjekt“: být podřízený někomu jinému skrze kontrolu a závislost, a být svázán se svou vlastní identitou prostřednictvím svědomí nebo sebepoznání. Oba významy jsou formou moci, která dobývá a podřizuje si.<sup>354</sup>

Nás zde bude zajímat zejména druhá, subtilnější forma moci. Subtilnější, protože méně spektakulární, viditelná – zatímco poddanství můžeme ztotožnit s podřízením vnější centrální moci (ať už nese jméno *stát* či *kapitál*), druhý typ moci působí takříkajíc zevnitř a souvisí s nutností subjektivace.<sup>355</sup> Ani pro Foucaulta není subjekt jednoduše subjektem, lidské bytosti musí být v subjekty přetvořeny či přetvářeny zvnitřňováním vnějších nároků.<sup>356</sup> Subjekty se tedy stáváme díky interakci se svým okolím, bytí subjektem je formou nesamostatnosti, a to v historicky proměnlivých podmínkách: „Subjekt, počatý dispozitivem své doby, není suverénem, ale synem své doby,“ píše Paul Veyne.<sup>357</sup> Subjekt musí být jako takový konstituován, to ho ovšem nepřipravuje o svobodu, naopak, „není o nic méně svobodný reagovat na základě své svobody a zaujímat odstup díky svému myšlení,“ upozorňuje Veyne.<sup>358</sup>

Moc, chápeme-li ji jako působení na jednání jiných (v protikladu k násilí působícímu na tělo), předpokládá svobodu, upozorňuje nás sám Foucault. „Moc se vykonává pouze nad „svobodnými subjekty“, a pouze potud, pokud jsou „svobodní“,“ píše francouzský filosof a pokračuje:

Moc a svoboda tedy nestojí tváří v tvář, není mezi nimi vztah vzájemného vylučování (svoboda mizí všude tam, kde se prosa-

---

<sup>354</sup> FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 1996, s. 203. „Dnes se stává stále důležitějším boj proti formám podrobování—proti submisivitě subjektivity—přestože boje proti formám dominance a vykořisťování nezmizely. Spíše naopak,“ pokračuje text. V *Dohlížet a trestat* se v této souvislosti hovoří o *svrchované* či *suverénní moci* a *mikromoci*.

<sup>355</sup> Ovšem ani ona centrální moc se neobejde bez svých pěšáků, „Leviatan by byl bezmocný bez moci spousty malých liliputánů,“ jak píše Paul Veyne. VEYNE, Paul. *Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost*. Praha: Filosofia, 2015, s. 120. To se ostatně shoduje s jednotou dispozitivu postulovanou v 1. díle *Dějiny sexuality*: „[A]ť se moc opírá o jakékoli aparáty či instituce, působí uniformně a masivně.“ FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality I*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 100.

<sup>356</sup> Týž, *Myšlení vnějšku*, s. 195. Jak Foucault ukázal ve *Slovech a věcech*, ani z historického hlediska neexistovaly subjekty odevždy, člověk-subjekt je nedávným vynálezem.

<sup>357</sup> VEYNE, Paul, cit. dílo, s. 130. S tím souvisí Foucaultova nedůvěra v možnost dosažení absolutní pravdy (s. 13) v podmínkách radikální nahodilosti (s.18).

<sup>358</sup> Tamtéž, s. 121.

zuje moc); jejich hra je mnohem komplikovanější: svoboda se v ní může ukázat jako podmínka existence moci [...] Spíše než o esenciálním „antagonismu“ by bylo lépe mluvit o „agonismu“ — o vztahu, který je vzájemným podněcováním i zápasem současně; spíše o permanentní provokaci než o přímé konfrontaci, která obě strany paralyzuje.<sup>359</sup>

Zatímco u Althussera jsme tedy viděli spíše tendenci přitakat ideologii (v tom smyslu, že bez ideologie bychom přišli o soudržnost vlastní subjektu, pročez usilujeme o plnou subjektivaci), u Foucaulta se subjekt jako takový dokáže od moci distancovat a uvědomit si, že moc nemá žádnou svou přirozenost.<sup>360</sup> Společnost je podle Foucaulta mocenskými vztahy prorostlá, neexistuje ovšem prvotní, zakládající princip moci, jehož takřka božský původ bychom mohli odhalit – společnost nemůže existovat bez mocenských vztahů, jejich konkrétní historická konfigurace je ovšem nahodilá.<sup>361</sup> Jako ilustrace tohoto fenoménu může sloužit snímek *Trojúhelník smutku*. Ten zachycuje pár mladých dobře vypadajících influencerů při plavbě na luxusní lodi, jejichž pohodlí zajišťuje personál složený převážně ze společenských minorit. Ústřední scéna nenechá žádného diváka na pochybách, že téma filmu představuje foucaultovská moc: když se kapitán lodi opije a loď se blíží ztroskotání, ze všech otvorů ve stěnách do kajut i chodeb prýští splašky podobně jako ona masivně a uniformně působící moc. Všudypřítomná moc, která „se tvoří v každém okamžiku, v každém bodě, či spíš v každém vztahu od jednoho bodu k druhému. Moc je všude; to neznamená, že vše obklopuje, nýbrž to, že odevšad vychází,“ a to „[o]d nejvyšších rovin po nejnižší, v jejích globálních rozhodnutích stejně jako v jejích kapilárních intervencích.“<sup>362</sup>

Spokojená plavba lodí, která se nemohla nezakládat na určitém fetišistickém popření založeném v meritokratické ideologii (zbohatlíci na lodi tuší či vědí, že se do své privilegované pozice dostali shodou náhod, ať už díky líbivému vzhledu, dědictví či štěstí při privatizaci v post-komunistické Evropě – ovšem chovají se, jako by se jednalo o jejich zásluhy), je tím traumaticky narušena. Když loď ztroskotá na ostrově, ukáže se, že pouze postarší žena z obslužného personálu je s to se postarat nejen o sebe, ale i o ostatní přeživší pasažéry – a

---

<sup>359</sup> FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*, s. 217–218. „[N]eexistují mocenské vztahy, v nichž by nebyla místa, jež si nemohou podrobit a jež se jim vymykají prostředky úniku.“ Tamtéž, s. 224.

<sup>360</sup> Tamtéž, s. 209. Moc pochopitelně má přirozenost ve smyslu určité vlastní povahy, nikoli však ve smyslu přirozeně daného uspořádání mocenských vztahů (srv. tamtéž, s. 214–215).

<sup>361</sup> Tamtéž, s. 219–222. V tomto představuje Foucault dědice Nietzscheho, jak ostatně sám hlásí v přednášce, již mu věnoval. Tam mimo jiné poznamenává, že tajemství, které se ukrývá za věcmi, spočívá v tom, že „nemají podstatu“, pročez „pravdivý historický smysl uznává, že žijeme bez originálních záchytných bodů a souřadnic, v myriádách ztracených událostí.“ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994, s. 77–78 a s. 86–87.

<sup>362</sup> FOUCAULT, Michel, *Dějiny sexuality*, s. 100 a s. 108–109.

dokáže toho i náležitě využít. Moc se tedy ukazuje jako nedílná vlastnost mezilidských interakcí, jejíž vektory nejsou jednou pro vždy dány a proměňují se v závislosti na okolnostech. Nemohli bychom proto udělat větší chybu než chápat pobyt trosečníků na ostrově jako návrat do přirozeného stavu „ušlechtilých divochů“, kde jsou vztahy podřízenosti legitimně založeny v „přirozených ctnostech“ (schopnost ulovit a upéct rybu apod.). Pointu představuje naopak radikální nahodilost podmínek, za nichž se mocenské vztahy ustavují – neexistuje tedy žádná přirozenost, jejíž podmínky bychom měli chtít ustavit, a v níž by se projevily „ty skutečné hodnoty“. Jak ostatně ukazuje i závěrečná scéna filmu, situace se může kdykoliv zvrátit a mocenské hierarchie opětovně popřehazovat.

Pro Foucaulta z tohoto plyne, že hlavní cíl odporu proti moci spočívá v útoku „na techniku, na formu moci,“ spíše než na konkrétní instituci či třídu. „Tato forma moci se uplatňuje v každodenním životě, který jednotlivce kategorizuje, označuje jej jeho vlastní individuálností, svazuje ho s jeho vlastní identitou, vnutí mu zákon pravdy, který musí identifikovat a který musí ostatní rozpoznat v něm. Je to forma moci, která z jednotlivce činí subjekt.“<sup>363</sup> Člověk se tedy nechá ustavit jakožto identický subjekt jen proto, aby této kategorizaci vzdoroval – aby se stával jiným.<sup>364</sup> Podobný recept ostatně navrhuje Slavoj Žižek sledující příběh Travise Bickela v *Taxikářovi*: zažehnout sebedestruktivní násilí směřující vůči zvnitřněné ideologii.

## Stávání se jiným jako permanentní revoluce a ztráta tváře

Stávat se jiným znamená na prvním místě odvrhnout ideál autenticity: „Téma autenticity oživuje, ať už explicitně či nikoliv, existenci subjektu určeného tím, do jaké míry je shodný sám se sebou.“<sup>365</sup> Autenticita pojatá jako „psychologická DNA“ zmíněná v předchozí kapitole předpokládá objevení vlastní podstaty a následnou snahu o její realizaci. Genealog Foucault ovšem ví, že takováto podstata neexistuje, pročež úloha nespočívá v tom „objevovat, nýbrž

---

<sup>363</sup> Týž, *Myšlení vnějšku*, s. 203. Srv. rovněž BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*, s. 268.

<sup>364</sup> Nikoliv náhodou tímto obratem nazval Miroslav Marcelli svou útlou Foucaultovu biografii. Podle Marcelliho poháněla Foucaultovo zkoumání snaha vyvrátit každé zdání přirozenosti či neměnné podstaty člověka tím, že genealogicky poukáže na historické kořeny jejich vzniku (nietzscheovsky řečeno na jejich „nízký původ“). Stát se jiným podle Marcelliho znamená jednak přetvářet sebe sama, jednak politicky přetvářet svět, jež kriticky zkoumáme (snad téměř v duchu 11. teze o Feuerbachovi). Fungování historicky ustavených institucí je vždy nesené aktivitou konkrétních lidí a společenská změna tedy musí začít v jejich myšlení, na mikroúrovni, a nikoli shora nadekretovanými pokyny. Viz MARCELLI, Miroslav. *Michel Foucault, alebo Stať sa iným*. Bratislava: Archa, 1995, s. 20–23. Určité meze této mikropolitiky či „molekulárních revolucí“ se ovšem ukážou okamžitě, snažíme-li se ji aplikovat v oblasti ekonomických vztahů, kde spíš než co jiného platí stará Leninova poučka: „Desetitisíce velkých podniků znamenají všechno; milióny malých podniků neznamenají nic.“ LENIN, Vladimír Ilijč. *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu* [online]. [cit. 2023-05-18]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/lenin/1916/061916/ch01.html>.

<sup>365</sup> FOUCAULT, Michel, *Myšlení vnějšku*, s. 278.

naopak odmítnout, co jsme.“<sup>366</sup> Principiálním dílem umění by se tak, v duchu antické *etiky sebetvorby*, měl stát člověk – práce na sobě představuje nikdy nekončící „vytrvalost pohybu, který nemůže mít žádné zakončení, který si nikdy nemůže dopřávat osvěžujícího odpočinku.“<sup>367</sup>

A propos, s pohybem (*Bewegung*), jenž byl vyzdvižen proti nehybné tautologii sebeidentity já, jsme se setkali již ve *Fenomenologii ducha* a slavně s tímto pojmem pracoval rovněž Jan Patočka. Renaud Barbaras jeho *dynamickou fenomenologii*, respektive *kinetickou teorii subjektu* komentuje zcela v duchu výše nastíněných úvah:

Být v pohybu znamená nebýt již tím, čím jsme byli, a nebýt dosud tím, čím budeme. Pohyb je konkrétní či faktická negace jsoucna: je to ne- jsoucno, nikoli ovšem v tom smyslu, že by nebyl ničím, nýbrž v tom smyslu, že tato negace, jež nemá jinou povahu než povahu určitého dění, tvoří právě jeho bytí.<sup>368</sup>

Být v pohybu tedy znamená nehledat „happy end“, autentickou podstatu či vzor, s nímž bychom se mohli utopicky plně ztotožnit.<sup>369</sup> Být v pohybu znamená, tak jak o tom píše Hrabal v *Nežném barbarovi*,

---

<sup>366</sup> Tamtéž, s. 209. Podobně v rozhovoru *O genealogii etiky*: „[M]yšlení neznamena uvěřit tomu, co myslíme, ani přijmout to, co děláme; nýbrž problematizovat to, co my sami jsme.“ Tamtéž, s. 269. Jak se píše v textu o genealogii: „[Naše] identita totiž, i když hodně slabá, kterou se pokoušíme zajistit a shrnout pod jednu masku, je sama jen jistou parodií: je jí vlastní mnohost, nespočet myslí o ni vede spor: dochází k vzájemnému křížení systémů a k nadvládě jedněch nad druhými. [...] Genealogický vedená historie si neklade za úkol znovu objevit kořeny naší identity, chce naopak usilovat o jejich rozptýlení: nepokouší se o zjištění jediného zdroje, z něhož pocházíme, oné první vlasti, do níž nás metafyzikové slibují opět zavést: pokouší se vyjevit všechny diskontinuity, které námi procházejí.“ Týž, *Diskurs, autor, genealogie*, s. 92.

<sup>367</sup> Týž, *Myšlení vnějšku*, s. 68. Jistá problematičnost tohoto uvažování se zdá být nabíledni, jak již bylo naznačeno výše. Nestabilita a neustálá proměnlivost vlastní identity může být nepochybně přitažlivá pro zajištění intelektuála, ovšem ve sféře výroby či práce obecně může znamenat flexibilizaci pracovních úvazků, erozi zaměstnaneckých jistot apod. (k čemuž při nástupu neoliberalismu docházelo právě v době, kdy tyto úvahy Foucault rozváděl a kupříkladu Gary Becker tvrdil, že se máme stát „podnikateli sebe sama“), případně přímo *uberizaci práce* v prostředí *kapitalismu platform* či *gig economy*, což můžeme pozorovat v posledním desetiletí. Nejenom že, jak bylo poukázáno výše, jsou ekonomické podmínky stěží změnitelné na individuální úrovni, ale „privatizace“ systémových problémů může vést k psychickým problémům jako jsou deprese a vyhoření, jak tvrdí Byung-Chul Han či Mark Fisher citovaní v předchozích kapitolách této práce.

<sup>368</sup> BARBARAS, Renaud. *Pohyb existence*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016, s. 83. Barbaras na Patočkově koncepci pohybu oceňuje jednak skutečnost, že vyzdvihuje nehotovost existence, která tak před námi stojí jako úkol (což je ovšem motiv známý nejpozději od Heideggera, ne-li od Kierkegarda), pojem pohybu však vedle toho podle Barbarase poukazuje na tělesnost lidské existence, z níž vyplývá i úzká přínaležitost ke světu. „Tělesnost je podle Patočky „možnost pohybovat se“, a právě z hlediska této možnosti je nutno přistupovat k naší existenci samotné.“ Tamtéž, s. 112–113. K tělesnosti pohybu u Patočky srv. PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Týž, *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 317.

<sup>369</sup> V týchž intencích shledává Bělohradský poslání filosofie, která neusiluje o „happy end“: „[F]ilozof má dělat něco zcela jiného [než hledat nějakou autentickou verzi světa a pečovat o její čistotu]: systematicky kritizovat nárok různých verzí světa na to být verzi autentickou.“ BĚLOHRADSKÝ, Václav, *Přirozený svět jako politický problém*, s. 9.



nemít vzor kromě sebe sama, avšak nikdy sám se nestát vzorem, a když, tak vzorem, jehož podstatou je pohrdání vzorem, žít tedy na útraty sebe a Vesmíru, vést nekonečnou válku sám se sebou, uzavírat mír, který se nikdy neuzavře, být pořád ve stavu tvůrčího napětí a opojení.<sup>370</sup>

Hrabalův *Něžný barbar* je dílem pojednávajícím o autorově koexistenci s Vladimírem Boudníkem a Zbyňkem Fišerem alias Egonem Bondym v Libni 50. let minulého století. Bondy v té době promýšlel mimo jiné koncepci permanentní revoluce, jak ostatně dokumentuje sám Hrabal.<sup>371</sup> A skutečně, stávání se jiným můžeme uchopit i jako permanentní revoluci. Bondy ve svých textech ze 60. let chápe permanentní revoluci nikoli v duchu Trockého (jako dominovité šíření socialismu mezi jednotlivými zeměmi), nýbrž v duchu Marxe a Mao Ce-tunga. „Marx klade nesmírný, a přímo základní důraz právě na to, že na rozdíl od všech dřívějších revolucí je proletářská socialistická revoluce svým vlastním obsahem revolucí permanentní,“ píše Bondy, přičemž „nepřetržitost socialistické revoluce po několik generací je [...] nevyhnutelná i proto, že do beztřídní společnosti nelze přijít se zátěží po tisíciletí vytvářených a pěstovaných ideologických, morálních, kulturních, zvykových a předsudkových schémat ve vědomí lidí, která převzali z třídní společnosti.“<sup>372</sup> Bondy se zde opírá nejen o Marxovy myšlenky z *Německé ideologie*, nýbrž implicitně i o šestou z *Tezí o Feuerbachovi*, tedy že lidská podstata představuje souhrn společenských vztahů – proto se lidská podstata mění v průběhu dějin, a proto nelze ani domýšlet, jakých podob může v budoucnu nabýt, náš pohled vždy limitují aktuální představy o tom, co je možné.<sup>373</sup>

Stávání se jiným u Foucaulta, i ve světle výše uvedených příkladů, můžeme chápat jako neustálé opouštění a popírání sebe sama – jen co jsme zaujali stanovisko, jenž jsme dříve mohli pokládat za vzorově správné, dokážeme z něj náhle rovněž nahlédnout jeho limity. Opouštění a popírání, jež pohání nietzscheovský *patos distance*. V *Genealogii morálky* je *patos distance* tím, co odděluje pány od otroků, ušlechtilé (*vornehm*) od nízkých, tvůrce hodnot od člověka

---

<sup>370</sup> HRABAL, Bohumil. *Něžný barbar*. Praha: Odeon, 1990, s. 101. Být v pohybu u Hrabala znamená být synem bez otce, ve smyslu nevývratného otcovského vzoru. „Jsem jako svůj otec | A budu jako svůj syn | Je to vážně tenhle vzorec | Kterej nepřekročím,“ zpívá Petr Marek ze skupiny Midi Lidi v songu *Pokec s tátou* a Martin Evžen Kyšperský z Květů v písni *Papoušek noci* podobně: „Jsem jako můj otec | a všechno co dělám je stejný | jsem jeho chodící dvojník.“

<sup>371</sup> „Egon Bondy, když slyšel o těchto hovorech, křičel: Já už se s Vladimírem zlobit nebudu. Já ho zabiju a bude pokoj! Dyk to, co říká, je to samý, jak žiju já, jako marxist levý, ve stavu permanentní revoluce, ve stavu trvalý vzpoury proti otci, protože doposavad za každého zabitého otce nastoupil syn, a tak stav se otcem, musel čekat, až ho zase někdo zabije... ale my jsme, kurva fix, jen a jen synové... ať žije permanentní revoluce...!“ Tamtéž.

<sup>372</sup> BONDY, Egon. *Pracovní analýza a jiné texty*. Praha: Filosofia, 2017, s. 387.

<sup>373</sup> Tamtéž, s. 269.

resentimentu – zkrátka jedny lidí od druhých.<sup>374</sup> V o něco dřívější knížce *Mimo dobro a zlo* nabývá ovšem patos distance ještě dalšího významu, jedná se rovněž o

tajuplnější patos, [je to] ona touha po stále novém rozšiřování distance uvnitř duše samé, vytváření stále vyšších, vzácnějších, vzdálenějších, rozpjatějších, obsáhlejších stavů, zkrátka právě povýšení typu „člověk“, pokračování v „sebepřekonávání člověka“, abychom použili morální formule v nadmorálním smyslu.<sup>375</sup>

„Usmrcovat boha proto, abychom existenci osvobodili od té, která ji limituje, ale také proto, abychom ji dovedli k hranicím, které tato bezmezná existence stírá;“ „nikoli duch, úporně pracující ke své jednotě, nýbrž neohraničená eroze zvnějšku; nikoli konečná a osvětlující pravda, nýbrž zurčení a nouze řeči, jež vždy již započala;“ „zázračná prostota otevřenosti, nenabíz[ejíc]í nic než prázdnotu, donekonečna se rozevírající před kroky toho, kdo je váben;“ „nalézat sebe sama prostřednictvím ztráty sebe,“ všechny tyto Foucaultovy výroky zdají se mi osvětlovat, v čem může spočívat stávání se jiným.<sup>376</sup>

A konečně, stávat se jiným znamená ztrácet tvář. V odborném diskursu zavedl pojem ztráty tváře americký sociolog Erving Goffman.<sup>377</sup> Tvář Goffman definuje jako sociálně uznanou a prožívanou identitu jedince – identitu, která není tak stabilní jako „skutečná“ tvář, neboť se proměňuje v toku jednotlivých aktů, interakcí.<sup>378</sup> Tato nestabilita, proměnlivost ovšem znamená možnost ztráty tváře, což „činí z každého člověka jeho vlastního žalárníka [...], ačkoliv se člověku může jeho cela líbit,“ píše Goffman.<sup>379</sup> Člověk se tak v rámci sociálních interakcí neustále snaží inscenovat jako takový, jaký byl doposud uznán, snaží se tvář neztratit. V tomto kontextu může osvobozující gesto představovat nikoliv úspěšné udržování

---

<sup>374</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 18.

<sup>375</sup> Týž, *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 2003, s. 155. V souvislosti s Nietzsche píše Pavel Barša, že „u Foucaulta se „vtělila nietzscheovská vůle k moci“ do „vůle nebýt řízen.“ BARŠA, Pavel a Josef FULKA, cit. dílo, s. 75–76. Poznámává rovněž, že „sebetvorba nemůže získávat svá kritéria věrnosti „vlastnímu“ či „autentickému“ já, neboť to, co považujeme za „vlastní“ či „autentické“ je samo vždy již produktem sebetvorby.“ Tamtéž, s. 60.

<sup>376</sup> FOUCAULT, Michel, *Myšlení vnějšku*, s. 10–11, s. 44, s. 47 a s. 65. Stávání se jiným je založené na schopnosti myšlení coby zaujetí odstupem (troufl bych si říci, že částečně i ve smyslu Patočkova „třetího pohybu“). Tamtéž, s. 262. Michael Hauser kritizuje představu osvobozujícího působení rozpadu symbolického řádu (za nějž podle něj Foucaultova filosofie horuje) – tento rozpad může nakonec znamenat ztrátu orientačních bodů a působit tak v důsledku traumatizujícím způsobem. HAUSER, Michael, *Prolegomena k filosofii současnosti*, s. 152. Domnívám se však, že u Foucault nemusí jít o naprostý rozpad symbolického řádu, spíše o jeho kontinuální proměnu.

<sup>377</sup> GOFFMAN, Erving. On Face-Work. *Psychiatry* [online]. 2016, 18(3), 213–231 [cit. 2023-05-19]. Dostupné z: doi:10.1080/00332747.1955.11023008. Srv. rovněž BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Čas pléthokracie: když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*, s. 117.

<sup>378</sup> GOFFMAN, Erving, cit. dílo, s. 213–214.

<sup>379</sup> Tamtéž, s. 215.

konzistentní tváře, nýbrž její záměrná ztráta, jak ji Foucault oslavuje v úvodu *Archeologie vědění*:

Určitě nejsem jediný, kdo píše. aby ztratil tvář. (*Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage.*) Neptejte se, kdo jsem, a nechtějte po mně, abych zůstal stejný: to je morálka občanů; nutí nás mít v pořádku doklady. Ať nám ale při psaní ponechá naše svobody.<sup>380</sup>

## Performativita jako základ bez základu. Derrida

Ve wittgensteinovském exkursu jsme viděli, že rakouský filosof si postupem času začínal uvědomovat neredukovatelnou pluralitu řečových her, životních forem apod. To ho ve *Zkoumáních* vedlo dokonce k tvrzení, že

[e]xistuje *nespočet* takových druhů: nesčetné různé druhy použití všeho toho, co označujeme jako „znaky“, „slova“, „věty“. A tato rozmanitost není nic pevného, jednou provždy daného; nýbrž vznikají nové typy řeči, nové řečové hry, jak můžeme říci, a jiné zastarávají a jsou zapomínány!<sup>381</sup>

Oxfordský filosof John Langshaw Austin jako by se s tímto postojem nechtěl smířit a ve své filosofii obyčejného jazyka (*ordinary language philosophy*, jak ji nazývá Richard Rorty) se pokoušel o přísnou a přesnou analýzu běžné mluvy, jejíž součástí byla snaha o klasifikaci řečových aktů (*speech acts*).<sup>382</sup> Nejproslulejší výtěžek jeho zkoumání představuje rozlišení

---

<sup>380</sup> FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. Vydání druhé. Praha: Herrmann & synové, 2016, s. 31. (Judith Butler se této pasáži rovněž dovolává, chybně ji ovšem lokalizuje do přednášky *Co je autor*, srv. BUTLER, Judith. *Giving an account of oneself*, s. 111) Ačkoliv se Foucault i Goffman v podobné době zabývali podobnými tématy, nedokážu říci, zda Foucault v tomto případě nějakým způsobem reaguje na Goffmanovy myšlenky, nebo zda zkrátka používá obecně vžitý obrat týkající se ztracení tváře. V nedávné době se (s diskutabilním výsledkem) o takovéto kontinuální ztracení tváře coby formu existence pokoušel český youtuber Antonín Dolák. V politicky zacílenější podobě se podobná intuice objevuje u Richarda Rortyho v souvislosti s postavou (liberálního) *ironika*. Ten odmítá metafyzickou představu, že by mohl odhalit nějaké své „pravé já“ či esenci člověka-individua i člověka vůbec (s. 7 a s. 100), mimo jiné proto, že se „nemůžeme ohlédnout za proces socializace“ (s. 219). Ironik se nikdy nedokáže brát zcela vážně, neboť si je vědom nahodilosti okolností, do nichž se narodil (a tradice, v níž byl vychován), stejně jako jejich historické proměnlivosti (s. 81–82). Ironie představuje, jak bylo ostatně Rortymu vyčítáno, parazitický postoj – on sám přiznává, že „[i]ronici musí mít něco, o čem by mohli pochybovat, něco, čemu by mohli být nepřátelští.“ (s. 97–98) Dlužno však dodat, že o ironizovatelné postojce není nouze. Ironikova úloha spočívá v tom, že nám pomáhá nahlédnout jejich omezenost a přispívá k jejich reformulaci, pomáhá nám znovu se vynalézat (stávat se jinými), aniž by si nárokoval příslovečný patent na pravdu. Rovněž Rorty navazuje na Nietzscheho – ovšem na Nietzscheho-perspektivistu, nikoli Nietzscheho coby filosofa metafyzického principu vůle k moci. Ten v Rortyho rozvrhu nemá místo – americký filosof se naopak zastává „otroků“, kteří se chtějí vyhnout krutosti (s. 219). Všechny stránkové odkazy se vztahují k RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*.

<sup>381</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Filosofická zkoumání*, s. 25–26 (§ 23).

<sup>382</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*, s. 167 a s. 176. Peregrin cituje z Austinových *Philosophical papers*, kde oxfordský autor srovnává pozici filosofa s entomologem – mohlo by jemu

mezi *konstativem* a *performativem*, známé z knihy „fiktivních přednášek“ *How to Do Things with Words*.<sup>383</sup>

Austin se snaží analyzovat a odstranit „deskriptivní omyl“ vládnoucí filosofii jazyka, totiž přesvědčení, že všechny věty jsou *výroky*, u nichž můžeme určit pravdivostní hodnotu.<sup>384</sup> Když ovšem řekneme „Ano, беру si ji za svou ženu!“ tak nic nepopisujeme – v tu chvíli svými slovy přímo něco konáme, vytváříme něco (v tomto případě manželský svazek), co tu před vyslovením neexistovalo.<sup>385</sup> Takovou větu tedy Austin nazývá jako performativní a na rozdíl od *pravdivosti* popisného výroku, konstativu, u performativu určujeme jeho *úspěšnost*.<sup>386</sup> Austin rozlišuje šest tříd možných příčin neúspěšnosti typických pro performativy, konstatuje ovšem rovněž, že „jakožto *promluvy* podléhají *také* některým dalším druhům nemocí, které postihují *všechny* promluvy,“ takže

performativní promluva bude například *zvláštním způsobem* planá nebo neplatná, pokud ji řekne herec na jevišti, nebo pokud je uvedena v básni či pronesena v monologu. To platí podobně pro každou promluvu [sic!] – což je podstatná změna ve zvláštních okolnostech. Jazyk je za takových okolností zvláštními způsoby – srozumitelně – používán nikoli vážně, ale způsoby *parazitujícími* na jeho běžném používání – způsoby, které spadají pod učení o *etiologizaci* jazyka. To vše ze současných úvah *vyjímáme*.<sup>387</sup>

Austin postupem přednášek dovozuje, že není možné nalézt kritérium, které by spolehlivě odlišilo performativy od konstativů, neboť ne všechny performativy mají jednoznačnou podobu typu „Pasuji tě na rytíře!“, a tak ve druhé polovině přednášek přechází ke zkoumání nového rozlišení, rozlišení mezi lokučnými, ilokučnými a perlokučnými akty.<sup>388</sup> V souvislosti

---

sloužit jako obhajitelný důvod pro rezignaci na pokus o klasifikaci tvrzení, že brouků je *zkrátka moc*? V podobné době a v témž prostředí bádal i výše zmiňovaný Gilbert Ryle zkoumající i *pojem myslí*.

<sup>383</sup> AUSTIN, John Langshaw. *Jak něco udělat pomocí slov*. Praha: Filosofia, 2022. Oficiálně se sice jedná o přednášky z roku 1955 pronesené na Harvardu, jak ovšem na představení revidovaného českého překladu upozornil překladatel Marek Tomeček, jde se o text notně poznačený editorskou prací vycházející i ze znalosti předchozích poválečných Austinových přednášek jakož i jeho heslovitých poznámek. Text byl několikanásobně „nafouknut“, pročez vyvstává (řečnická) otázka, zda text napsal Austin, anebo až jeho editoři. Ovšem podobně jako v případě Meadových posmrtně vydaných přednášek *Mysl, já a společnost* (podobný případ může ostatně představovat i de Saussurův *Kurs*) budu používat obraty jako „Austin říká, že“, neboť se nepochybně jedná o jeho myšlenky.

<sup>384</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>385</sup> Tamtéž, s. 15. Další známé příklady představují křest lodi či vyhlášení války apod.

<sup>386</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>387</sup> Tamtéž, s. 25–26. Slovo etiologizace pochází z oblasti biologie rostlin, kde označuje blednutí rostlinných orgánů v důsledku nedostatku světla. Austin etiologizaci míní oslabení působnosti či „váhy“ promluvy a vztahuje ji jak vidno nejen k performativům, nýbrž k výpovědím vůbec.

<sup>388</sup> „[U]rčitě neexistuje jediné absolutní kritérium [...] a velmi pravděpodobně není možné sestavit ani seznam všech možných kritérií.“ Tamtéž, s. 59. Konstativ i performativ spadají pod ilokučnicí akty.

s performativitou nás ovšem zajímá první část přednášek, zejména výše citovaná zmínka ze druhé přednášky o parazitických užitích jazyka.<sup>389</sup> Té se totiž chopil Jacques Derrida při svém dekonstruktivním čtení Austina.

Derrida věc typicky postaví vzhůru nohama, neboť, jak sám tvrdí, dekonstrukce „musí [...] *převracet* klasické opozice a *přestavovat* systém jako takový.“<sup>390</sup> Proto se chopí toho, „co Austin vylučuje jakožto anomálii, výjimku,“ a prohlásí to (svým způsobem) za „jistou modifikaci obecné citovatelnosti – obecné iterability – bez níž by nebylo ani ‚zdárného‘ performativu.“<sup>391</sup> Domnívám se, že Derrida zde ani tak nepodvrací Austinovy myšlenky zevnitř, spíš se s nimi do jisté míry mýjí – Austin chce tvrdit, že „Ano“ řečené na jevišti neznamená uzavření sňatku (rozhodně nikoli za hranicemi představovaného fikčního světa) a Derrida by těžko mohl chtít tvrdit opak. Jinak ovšem Austin téměř v každé přednášce zdůrazňuje *konvenční povahu* performativu – třeba hned ve výše zmiňované druhé přednášce, kde se zabývá právě nešťastnými, tedy neúspěšnými performativy.<sup>392</sup>

Přijmeme-li však v Derridově duchu za podstatu performativu jeho obecnou citovatelnost, můžeme říci, že „[t]eprve druhý, třetí, čtvrtý performativ dokáže identifikovat něco jako performativ první. Původ se ustavuje jako původ zpětně a zdrojem jeho zjevení jsou právě jeho vlastní citace,“ jak píše Alice Koubová.<sup>393</sup> Performativ takto svou sílu nečerpá sám ze sebe, ale z ustavených konvencí, jež sám ustavuje či udržuje jako platné, tím, že je provádí. Proto dává dokonalý smysl, když Judith Butler píše, že pojetí performativity původně odvodila z Derridova čtení Kafkovy povídky *Před zákonem*: „V povídce ten, kdo čeká na zákon, sedí

---

<sup>389</sup> O parazitických užitích jazyka Austin hovoří ještě v osmé přednášce. Tamtéž, s. 86.

<sup>390</sup> DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa, 1993, s. 303.

<sup>391</sup> Tamtéž, s. 298–299.

<sup>392</sup> „Musí existovat přijímaný konvenční postup s určitým konvenčním účinkem, který zahrnuje pronesení určitých slov určitými osobami za určitých okolností.“ AUSTIN, John Langshaw. *Jak něco udělat pomocí slov*, s. 21. Jak daleko je tato pozice od tvrzení o obecné citovatelnosti, o shodě s iterovatelným modelem, o nutnosti správného vykonání rituálu? Jistě, v Derridově případě běží o snahu rozvrátit rozdíl mezi „čistým“ a „parazitickým“ performativem, ten ovšem v průběhu přednášek zpochybňuje sám Austin (sloužil spíše jako výchozí pracovní pozice), tak jak se mu nedaří nalézt rigorózní kritérium. Myslím, že Derrida Austinovu poznámku přetěžuje téměř neúnosně, ačkoliv s jeho myšlenkou obecné citovatelnosti performativu nemám problém souhlasit. Podobně (a v návaznosti na Derridu) píše Alice Koubová o Austinově „chybném kroku“ – já bych ovšem považoval za chybný krok spíše vynášení bezprostřední performativní moci výpovědi za hranice fikčního světa, v němž byla pronesena – a Austinova poznámka, alespoň tak, jak ji čtu, nemíří k ničemu jinému. Srv. KOUBOVÁ, Alice. *Myslet z druhého místa*. Praha: NAMU, 2019, s. 62–63. Totéž se navíc vztahuje i na konstativy: pokud postava divadelní hry zformuluje vědeckou teorii, její platnost bude rovněž pozměňována, protože se bude jednat o tah v jiné řečové hře.

<sup>393</sup> Tamtéž, s. 117.

před dveřmi zákona a přisuzuje tak zákonu, na nějž čeká, jistou sílu. Autorita se někomu přisuzuje a zavádí prostřednictvím anticipace, [... která] takto přičaruje svůj objekt.“<sup>394</sup>

Zmiňovaná povídka se stala rovněž součástí románu *Proces*, konkrétně kapitoly „V chrámu“ coby známá parabola o dveřníkově, již K vyslechne od duchovního. Když v ní o sobě dveřník muži z venkova tvrdí, že je mocný, na čem se jeho tvrzení zakládá? Není známo, že by disponoval silou či zbraněmi, pouze se za mocného prohlašuje, muž z venkova ho jako takového uzná, a postupem času obětuje vše a plně se do konce života oddá snaze přestoupit před zákon.<sup>395</sup> Tento mechanismus ostatně představuje obecný rys mnohých Kafkových próz, ať už se jedná o význam Zámku a všech výhonků jeho byrokracie či o závažnost procesu a všech členů soudní mašinerie. Váhu tyto instance pro Kafkovy hrdiny nabývají až následkem toho, že jsou za závažné považovány. To samé nakonec platí i pro historku z Kafkova dětství, kdy mu domácí kuchařka cestou do školy vyhrožovala, že poví učiteli, jak byl doma *nezpůsobný*: „Čím víc jsem prosil, tím cennější mi připadalo to, oč jsem prosil,“ komentuje věc Kafka kdesi.<sup>396</sup>

Proto v souvislosti s performativem Judith Butler hovoří o derridovském setrvalém odkladu, chtěli-li bychom zkoumat původ jeho autoritativní moci. Performativ nabývá váhu až díky tomu, že je prováděn a jako takový respektován: „Poukazování k základu, který nikdy není nalezen, se stává bezzákladovým základem autority.“<sup>397</sup>

## Konstrukce subjektu

Nyní můžeme propojit výše řečené. Jak Althusser, tak Foucault nám ukazují, že subjekt coby entita schopná samostatného a svobodného jednání se musí konstituovat – v případě těchto autorů prostřednictvím kontaktu s *mocí*. A tuto moc bychom neměli (zejména u Foucaulta) ztotožňovat výhradně se státní mašinerií, jedná se o moc daleko subtilnější, subjekt

---

<sup>394</sup> BUTLER, Judith. *Trampoty s rodou*, s. 13–14.

<sup>395</sup> Jednak je zde tedy performativně utvářena moc dveřníka, jednak význam zákona. Nota bene, vchod je po celou dobu otevřen, dveřník jej demonstrativně zavře až na konci příběhu.

<sup>396</sup> Věta zazní v hraném dokumentu (vycházejícím ovšem z textové evidence, deníkových zápisů i četné korespondence) Pavla Kačírka ... *téma Franz Kafka*. Když Deleuze s Guattarim tvrdí v souvislosti s *Procesem*, že se jedná o „[n]eomezené pole imanence, a nikoli nekonečnou transcendentu,“ můžeme to myslím vztáhnout i k principu, jímž se ustavuje závažnost procesu. V konečném důsledku nejde o to, že by se proces opíral o transcendentní princip, váhu nabývá až imanentně tím, jak jej K za závažný považuje – proto konečně sám usoudí, že by měl *zajít jako pes* a zvažuje i to, že by se popravil sám. DELEUZE, Gilles a Félix GUATTARI. *Kafka*. Vydání druhé. Praha: Herrmann & synové, 2016, s. 94.

<sup>397</sup> BUTLER, Judith. *Závažná těla*, s. 150–52.

je formován mocí působící takříkajíc zevnitř.<sup>398</sup> To neznamena, že by moc v člověku vyklíčila, nýbrž že dochází k zvnitřnění jejích požadavků, což doprovází zapomenutí na její původně vnější původ a vyvstání pocitu přirozenosti.<sup>399</sup>

V *Závažných tělech* je formování subjektu analyzováno pomocí pojmu *konstrukce*. Tento pojem sice evokuje určitou nesamozřejmost či umělost něčeho vytvořeného, musíme si však uvědomit regulovanost konstrukcí intersubjektivně sdílenými normami. Norma musí být jako taková uznána, soukromá norma je podobně obtížně myslitelná jako soukromý jazyk. Proto nelze teorii genderové i jiné performativity chápat jako vyzdvihování subjektivní libovůle (ovšem ani jako výraz kulturního determinismu).<sup>400</sup>

Druhý omyl by mohl spočívat v přesvědčení, že pokud jsou konstrukce umělé, „nepřirozené“, můžeme se bez nich obejít. Judith Butler však jednoznačně píše, že bez některých konstrukcí „bychom nedokázali myslet, žít, být pro druhé pochopitelní“, pročež pro nás znamenají „určitý druh nutnosti.“<sup>401</sup> Jak nás navíc upomíná i Slavoj Žižek, naše bytí je socio-symbolickým bytím, tedy naše konstrukce jsou prožívány, jak tvrdí Judith Butler, a v tomto smyslu jsou zcela skutečné.<sup>402</sup> Zde rezonují její myšlenky s Althusserovým pojetím ideologické interpelace, díky níž „subjekt dospívá na jistou rovinu společenské existence, neboť je přenesen z vnější oblasti indiferentního, pochybného či nemožného bytí do diskursivní či sociální sféry subjektu.“<sup>403</sup>

---

<sup>398</sup> Týž, *The psychic life of power*, s. 2–3. V jiném textu Butler píše, že Foucault jedince možná až příliš upozaduje, lze jej ovšem využít jako potřebný korektiv Hegelovy představy o uznání, která opomíjí skutečnost, že „normy, na jejichž základě uznávám druhého, nejsou výlučně mé.“ Týž, *Giving an account of oneself*, s. 23–24. Slavoj Žižek oceňuje dílo Judith Butler právě proto, že se jí daří obohatit Foucaultovo podle něj neadekvátní pojetí subjektu pomocí rozličných zdrojů (zejm. Althussera, Hegela a psychoanalýzy). ŽIŽEK, Slavoj, *Nepolapitelný subjekt*, s. 272–273.

<sup>399</sup> Judith Butler tento jev uchopuje termínem *metalepse* (BUTLER, Judith, *Giving an account of oneself*, s. 16) znamenajícím „zpětnou konstrukci esence“. Srv. KOUBOVÁ, Alice, cit. dílo, s. 74–76.

<sup>400</sup> BUTLER, Judith. *Trampoty s rodou*, s. 75 a též, *Závažná těla*, s. 10–11.

<sup>401</sup> Tamtéž a s. 134–135. V tomto smyslu představují konstrukce naše „konstitutivní omezení“.

<sup>402</sup> Táž, *Závažná těla*, s. 38. A to právě kvůli jejich zvnitřnění a zdání přirozenosti. („Jsem chlap, já přece nesmím brečet,“ „jsem holka, já nikdy nebudu dobrá v matematice,“ apod.) V případě konstrukcí nepochybně platí známý Thomasův teorém, že je-li nějaká situace vnímaná jako reálná, pak je reálná ve svých důsledcích.

<sup>403</sup> Tamtéž, s. 167–168. Butler rovněž připomíná Žižkovo lacanovské přepracování Althusserovy teorie, které jsme již krátce viděli výše. Podle slovinských psychoanalytiků Žižka či Mladena Dolara, kteří operují s pojmem Reálna, vždy zůstává určitý nesubjektivizovatelný zbytek, *excess*. Srv. Tamtéž, s. 255 a též, *The psychic life of power*, s. 120–121, *Giving an account of oneself*, s. 65. Proto ostatně sama Butler píše, že *psyché* zahrnující rovněž nevědomí se radikálně liší od subjektu coby pozice zaujímané v symboličnu. Tamtéž, s. 86. U Lacana podle Jiřího Pechara „[e]xistuje něco, co *signifikant* není s to do sebe pojmout, [...] a tím je prostě jedinečná existence subjektu.“ PECHAR, Jiří, cit. dílo, s. 75. V tomto duchu píše Žižek o toxické dimenzi subjektu („[S]ubjekt jako takový je toxický v samotné své formě, v propasti své Jinakosti – to, co jej činí toxickým, je *objet petit a*, jenž danému subjektu propůjčuje konzistenci.“ ŽIŽEK, Slavoj a Radovan BAROŠ. *Jednou jako tragédie...*,

Každá hranice totiž předpokládá vnějšek, každé uznání otevírá možnost zneuznání, každá norma předpokládá něco, co jí nebude vyhovovat a co bude ona vylučovat. Proto se jedinci snaží v Althusserově duchu dostat požadavkům subjektivace. Moc „rovněž působí díky odvrhování jistých účinků, vytváření „vnějšku“, oblasti neživotaschopnosti a neinteligibility, která ohraničuje oblast účinků inteligibilních.“<sup>404</sup> Vnějšek představuje „oblast nevyslovitelného, neživotaschopného, nenarativizovatelného.“<sup>405</sup> Později, když začne Judith Butler pracovat s pojmem rámu (*frame*), hovoří o životech, které jsou uznatelné jako životy, a životech, kterým se této uznatelnosti nedostává.<sup>406</sup> A dále:

Někteří lidé své lidství považují za nepochybné, zatímco jiní za něj musí bojovat. Pojem „lidské“ je neustále rozdvajován, odhaluje idealistickou a donucující povahu normy: někteří lidé se kvalifikují jako lidé, jiní nikoli.<sup>407</sup>

## Konstituce jako identifikace

Subjekt, *konkrétní forma společenské existence*, se tedy konstituuje díky kontaktu se společenskými normami, které ho předcházejí a přesahují.<sup>408</sup> V souvislosti s působením norem používá Judith Butler psychoanalytický pojem *identifikace*.<sup>409</sup> Tento pojem podle Josefa Fulky stojí „mimo polaritu pasivity a aktivity.“<sup>410</sup> Neexistuje zde ani inertní povrch otevřený zápisu, ani aktivní činitel, který by přebíral určitý vzor, konstituce subjektu se odehrává mimo aktivitu a pasivitu, tato dichotomie zde nedává smysl. O aktivitě a pasivitě můžeme hovořit až v okamžiku zkonstituování subjektu.<sup>411</sup>

V Lacanově psychoanalýze dochází k identifikaci na dvou rovinách, na rovině imaginární a symbolické, přičemž můžeme hovořit o identifikaci primární a sekundární, jež obě spočívají v

---

s. 63), a proto konečně dává smysl hovořit o althusserovských „špatných subjektech“, u nichž se subjektivace ve velké míře nedaří.

<sup>404</sup> BUTLER, Judith. *Závažná těla*, s. 44–45.

<sup>405</sup> Tamtéž, s. 249–250.

<sup>406</sup> BUTLER, Judith. *Rámce války*. Praha: Karolinum, 2013, s. 18. Rám se stejně jako konstrukce vyznačuje iterabilní strukturou, která bude ještě blíže představena níže.

<sup>407</sup> Tamtéž, s. 70–71. K rozvedení tohoto problému se dostaneme ve druhé části kapitoly.

<sup>408</sup> Táž, *Giving an account of oneself*, s. 9 a s. 82. Ačkoliv nepochybně platí, že subjekt a ideologie či normy se podmiňují vzájemně a jedno nemůže existovat bez druhého, z hlediska individua můžeme uznat jistou předchůdnost norem, které jsou vždy již zde, nakolik jsou udržovány již existujícími subjekty.

<sup>409</sup> Táž, *Závažná těla*, s. 108–109.

<sup>410</sup> FULKA, Josef. Etika po smrti subjektu. In: JIRSA, Jakub et al. (ed.). *Přístupy k etice. III*. Praha: Filosofie, 2016, s. 253–296, s. 281.

<sup>411</sup> „Neexistuje žádný subjekt předcházející svým konstrukcím, a neexistuje ani subjekt těmito konstrukcemi určovaný; vždy se jedná o zauzlení.“ BUTLER, Judith, cit. dílo, s. 169–170.



„překrytí Reálna“, jak tvrdí Pavel Barša.<sup>412</sup> Primární, imaginární identifikace souvisí s formováním já a „těsně navazuje na Freudův pojem narcismu“ a vešla ve známost pod označením *stadium zrcadla*.<sup>413</sup> Sekundární identifikace je pak spjatá s pojmem symbolična respektive s velkým Druhým (*Autre* v protikladu k druhému, *autre*, imaginárního vztahu).<sup>414</sup> Velký Druhý představuje „souhrn signifikantů a jeho účinky“ (nikoli tedy obraz, *imago*, s nímž by se jedinec mohl ztotožnit), „je to místo radikální jinakosti, souhrn účinků signifikantů, nakolik jsou tyto účinky pro subjekt zdrojem odcizení.“<sup>415</sup> A právě na tomto velkém Druhém je subjekt závislý (vidíme tedy, v čem mohla spočívat inspirativnost Lacanova pojetí konstituce subjektu pro Althussera).<sup>416</sup> Subjekt musí zaujmout pozici v symboličnu, aby byl jako takový rozpoznatelný – a právě v tom spočívá jeho vyvlastnění, neboť „není sebe-středným zdrojem, nýbrž naopak účinkem signifikantů.“<sup>417</sup>

## Performuji, tedy jsem

Zaujímání pozice v symboličnu, přijímání ideologie, osvojování normy – nic z toho nepředstavuje jednorázový akt, nýbrž praxi performativní reiterace: „Konstrukce nejenže probíhá v čase, ale sama je časovým procesem, fungujícím prostřednictvím reiterace norem.“<sup>418</sup> Nutnost reiterace normy s sebou ovšem nese možnost jejího podvracení, jak jsme již řekli výše: pokud je norma iterována, může být zároveň destabilizována, citace může

---

<sup>412</sup> BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*, s. 83–84. Není bez zajímavosti, že Lacan v diskusi po Foucaultově přednášce *Co je autor* hovořil o závislosti subjektu, již odhaluje strukturalismus (namísto jeho smrti), a již se snaží zkoumat při svém „návratu k Freudovi“. FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie*, s. 70. K témuž srv. FULKA, Josef, cit. dílo, s. 256.

<sup>413</sup> „Empirická zkušenost, již Lacan volí jako východisko, má pouze exemplární funkci: dítě ve věku šesti měsíců rozeznává svůj obraz v zrcadle, projevuje při tomto rozpoznání známky potěšení [...]. Je třeba zdůraznit, že tato zkušenost, kterou Lacan označuje jako „exemplární situaci symbolické matrice, do níž se já v jakési primordiální podobě vrhá“, vskutku funguje jen jako konkrétní ztělesnění mnohem obecnější skutečnosti: identifikace s druhou bytostí v nejšířším slova smyslu. A právě tak bychom se neměli nechat zmýlit ani výrazem „stadium.“ FULKA, Josef. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Hermann & synové, 2008, s. 110–111. K témuž srv. PECHAR, Jiří, cit. dílo, s. 28.

<sup>414</sup> FULKA, Josef, cit. dílo, s. 127–128.

<sup>415</sup> Tamtéž.

<sup>416</sup> Tamtéž, s. 141.

<sup>417</sup> Tamtéž, s. 229. Srv. rovněž PECHAR, Jiří, cit. dílo, s. 49.

<sup>418</sup> BUTLER, Judith, *Závažná těla*, s. 27. „A právě různé nestability a možnosti nové materializace, otevřené tímto procesem, vyznačují jednu oblast, v níž lze sílu regulačního zákona obrátit proti němu samému, a vyvolávat tak reartikulace, zpochybňující hegemonickou sílu tohoto regulačního zákona jako takového.“ Tamtéž, s. 15–16. I vzhledem k tomu, že pojem konstrukce implikuje cosi již hotového a je v něm tedy upozaděn procesuální charakter reiterace, píše Butler později, že užitečněji může posloužit pojem performativity. Táž, *Rámce války*, s. 144.

nakonec vyústit v jistou deformaci; zároveň se ovšem reiterovat musí, neboť pouze tato praxe ji ustavuje jakožto normu.<sup>419</sup>

Subjekt se tedy nachází v určitém odstupu od normy, v čemž nakonec tkví jeho svoboda – proto „normy nepůsobí deterministicky“, aniž by subjekt sám na druhé straně fungoval zcela voluntaristicky.<sup>420</sup> Normy tak nemůžeme zcela odvrhnout, můžeme se je však snažit postupně měnit, postupně „přeznačovat symbolično“.<sup>421</sup> Setkávají se nám zde motivy, s nimiž jsme se setkali již dříve, zejména v souvislosti s Wittgensteinem a Hegelem: ať už se jedná o vplývání do životní formy, osvojování veřejného jazyka či druhé přirozenosti, této původní nesamostatnosti se podvolujeme proto, abychom se nakonec mohli osamostatnit. A toto naše osamostatnění, zaujetí vědomého odstupu od konvencí, může nakonec přispět k proměně symbolického pořádku jako takového. „Můžeme řád věcí reformovat; můžeme trvat na tom, že měřítko společnosti zlepšíme,“ píše George Herbert Mead a pokračuje:

Změny, které děláme ve společenském řádu, jenž se nás týká, nutně zahrnují i to, že děláme změny sami v sobě. Sociální konflikty mezi jednotlivými členy dané organizované lidské společnosti, k jejichž odstranění jsou nutné vědomé a inteligentní rekonstrukce a modifikace společnosti těmito jedinci, vyžadují právě tak to, aby tito jedinci prováděli obdobnou rekonstrukci a modifikaci ve vztahu ke svým já či osobnostem.<sup>422</sup>

---

<sup>419</sup> Táž, *Závažná těla*, s. 27. Jak píše Roland Barthes, „opakování [...] je matkou signifikace,“ a tedy i resignifikace. BARTHES, Roland, *Mytologie*, s. 9. Domnívám se, že tímto způsobem lze dosáhnout podvracení normy pouze jemně, posuny musí být delikátní, abychom mohli normu identifikovat jako konkrétní normu. Proto Butler píše s odkazem k Althusserovi o „nesnadné praxi opakování“, při níž selhání může znamenat vypadnutí z horizontu společenského bytí. BUTLER, Judith, *The psychic life of power*, s. 30. K témuž srv. ELSTER, Jon, cit. dílo, s. 118–119.

<sup>420</sup> Táž, *Rámce války*, s. 144 a *Trampoty s rodem*, s. 226–227. „Jednání (agency) není ani zcela determinované, ani radikálně svobodné.“ Táž, *Giving an account of oneself*, s. 19.

<sup>421</sup> Táž, *The psychic life of power*, s. 102. Proto píše Slavoj Žižek: „Matrice společenské existence, jak ji vytvořila Butlerová, je (tak jako matrice Lacanova) matricí vynucené volby: abychom vůbec existovali (v socio-symbolickém prostoru), musíme přijmout fundamentální odcizení, vymezení své existence v pojmech ‚velkého Druhého‘, v pojmech převládající struktury socio-symbolického prostoru. Avšak jak Butlerová hned dodává, nemělo by nás to omezit na (to, co vnímá jako) lacanovský názor, podle kterého je symbolický řád něco daného, co lze ve skutečnosti překročit pouze tehdy, když za to subjekt zaplatí psychotickým vyloučením [...].V tom je antikantovský výboj Butlerové: Butlerová odmítá lacanovské symbolické a priori jako novou podobu transcendentálního rámce, který předem zpevňuje koordináty naší existence tím, že nenechává žádný prostor dodatečnému nahrazení těchto předpokládaných podmínek.“ ŽIŽEK, Slavoj, *Nepolapitelný subjekt*, s. 278–279. A dále: „Butlerová po právu zdůrazňuje, že subjektivita v sobě zahrnuje dvou stupňovou operaci: původní ‚vášnivě připojení‘ podřízení/podrobení Druhému a jeho popření – tedy získání nepatrného odstupu vůči němu; odstupu, který vytváří prostor svobody a autonomie.“ Tamtéž, s. 283.

<sup>422</sup> MEAD, George Herbert. Mysl, já a společnost, s. 98 a s. 204–205. K témuž srv. BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Levice v postrevoluční době*, s. 81. V tomto ohledu můžeme sledovat emancipační potenciál foucaultovské figury stávání se jiným, stejně jako ve Wittgensteinově jinak rezignačním výroku, že „[r]evolucionářem je ten, kdo dovede revolučně měnit sám sebe.“ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Rozličné poznámky*, s. 80.

V tomto odstupu a přeznačování se pak subjekt ukazuje jako svobodný, neboť „svoboda znamená žít ve světě, k jehož definici přispívám,“ jak tvrdí Václav Bělohradský v dokumentu *Nikdo neposlouchá*. Přeznačování symbolična, podle Judith Butler „normativní rozměr“ jejího uvažování o (genderové) performativitě subjektu, se nakonec může stát politickou aktivitou, přinejmenším pokud přijmeme Rancièrův výměr politiky, která „existuje tehdy, když je přirozený řád vládnutí narušen ustavením dílu lidí bez podílu,“ protože „[p]olitika existuje proto, že ti, kdo nemají právo být počítáni jako mluvící bytosti, se za takové počítat začnou.“<sup>423</sup>

V raném myšlení Judith Butler představuje klíčový termín ve vztahu ke „kritickému obývání norem“ pojem parodie.<sup>424</sup> Ještě v *Závažných tělech* americká autorka vyzdvihuje „parodick[é] obývání konformity, jež nenápadně zpochybňuje legitimitu daného příkazu v podobě hyperbolicky vyhoceného opakování zákona.“<sup>425</sup> Když Martha Nussbaum výsměšně nazývá Judith Butler jako *profesorku parodie*, kritizuje její ústup od řešení „materiální stránky života“ ve prospěch „slovní a symbolické politiky.“<sup>426</sup> Namísto nastolení spravedlivějšího uspořádání může naše nonkonformní snažení zůstat u toho, že budeme „trochu mařit“ zaběhlé performance norem.<sup>427</sup> Neběží zde o zpochybňování závažnosti symbolického utrpení, ovšem radost z drobných změn v oblasti symbolična až příliš připomíná vtip o mongolském válečníkovi s oblibou citovaný Slavojem Žižkem:

V patnáctém století, když bylo Rusko okupováno Mongoly, se po prašné venkovské cestě ubírali rolník a jeho manželka. Blízko nich se zastavil mongolský válečník na koni a oznámil rolníkovi, že má v úmyslu jeho ženu znásilnit. Hned nato ale dodal: „Protože na cestě leží spousta prachu, budeš mi muset držet varlata, aby se

---

<sup>423</sup> RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*. Praha: Svoboda Servis, 2011, s. 22 a s. 35. Netvrdím zde, že se Rancièrova představa o politice zcela kryje s představou Judith Butler, domnívám se ovšem, že v tomto konkrétním bodě mezi nimi panuje nepřehlédnutelná blízkost. K témuž srv. ŽIŽEK, Slavoj, *Nepolapitelný subjekt*, s. 199–200.

<sup>424</sup> „Pojem genderové parodie, který zde obhajuji, nepředpokládá existenci originálu, který takovéto parodické identity [jako travestie či drag] napodobují – ve skutečnosti jde o parodii na představu originálu. [...] Parodické zmnožování zbavuje hegemonickou kulturu a její kritiku nároku nad naturalizované anebo esencializované genderové identity.“ BUTLER, Judith, *Trampoty s rodoum*, s. 214–215.

<sup>425</sup> Táž, *Závažná těla*, s. 168. Českého čtenáře v této souvislosti nepochybně napadne postava Švejka, jenž svou absolutní identifikaci s normami a požadavky tyto nakonec podvrací. Opačný extrém může zastupovat postava Havlova zelináře, jenž se na ideologickém rituálu post-totalitní společnosti podílí pouze vnějškově – v tu chvíli již ideologii nikdo nevěří, ale všichni ji ritualizovaným opakováním drží při životě. V tomto smyslu platí Žižekovo tvrzení, že komunistický velký Druhý byl mrtvý, ale nevěděl o tom.

<sup>426</sup> NUSSBAUM, Martha. Profesorka parodie. *Módní defétismus Judith Butlerové*, s. 114. Hovoří-li Nussbaum o defétismu, zahlédli jsme ho již u Wittgensteina (a částečně možná i Foucaulta).

<sup>427</sup> Tamtéž, s. 124. Nussbaum uvádí i jeden silný protifoucaultovský argument: subverze mohou mít mnoho podob – proč bychom se nemohli během stávání se jiným stát nacistou či konspiračním teoretikem? Tím, že stávání se jiným je pohybem bez utopického cíle, chybí mu, je-li takto bez dalšího prezentováno, nějaký normativní horizont (což Butler roku 1999 „učinit nechce“). Tamtéž, s. 127–128.

mi neušpinila, až budu tvou ženu znásilňovat!“ Když Mongol provedl, co si předsevzal, a odcválal pryč, rolník se začal smát a radostí vyskakovat do výšky. Jeho manželka se ho udiveně zeptala: „Jak můžeš skákat radostí, když jsem právě byla před tvýma očima brutálně znásilněna?“ Rolník odvětil: „Vždyť jsem ho převezl! Jeho varlata jsou samý prach!“<sup>428</sup>

Zřejmě i vlivem této kritiky začínají postupem času nabývat na významu i další (řekněme fyzické) dimenze nespravedlnosti a utrpení. Již v knize *Gender Trouble* ovšem Judith Butler dává na srozuměnou, že performování norem se vždy děje tělesně, protože její teorie lavíruje „mezi tím, že chápe performativnost jako lingvistickou, a tím, že jí přiděluje divadelní úlohu,“ přičemž „obě tyto roviny jsou natrvalo až chiasmaticky spojené.“<sup>429</sup> Jak začne Butler zdůrazňovat později, performance jakožto vtělená vyžaduje infrastrukturní podmínky, v nichž se může dít.<sup>430</sup> „[N]emůžeme mluvit o těle, aniž bychom věděli, co toto tělo podpírá,“ neboť „tělo není ani tak entitou jako spíše vztahem a nelze ho zcela oddělit od infrastrukturních a environmentálních podmínek jeho života.“<sup>431</sup> Performující tělo musí být živým tělem a jako takové si vyžaduje podporu. Přes pojem performativity se tak propojují dvě dimenze lidské závislosti: potřebujeme druhé, abychom se mohli stát rozpoznatelnými subjekty v rámci symbolična a abychom si porozuměli („vydali ze sebe počet“), zároveň však potřebujeme zázemí, díky němuž můžeme přežít jako bytosti z masa a krve. Nikdo z nás nemůže jednat pouze z vlastních sil a z vlastní moci, bez potřebné podpory.<sup>432</sup> Ještě předtím, než se tomuto motivu budeme věnovat podrobněji, vztáhneme závěry týkající se performativního utváření subjektu k tématu autenticity, krátce řešenému v předchozí kapitole.

## Autenticita a performativita

Alice Koubová upozorňuje, že bychom teorii Judith Butler měli odlišovat od „dramaturgické sociologie“ Ervinga Goffmana.<sup>433</sup> V jeho knize *Sebeprezentace v každodenním životě* (*The Presentation of Self in Everyday Life*, česky ovšem známé pod

---

<sup>428</sup> ŽIŽEK, Slavoj a Radovan BAROŠ. *Jednou jako tragédie...*, s. 12.

<sup>429</sup> BUTLER, Judith, *Trampoty s rodom*, s. 24. K témuž srv. táž, *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015, s. 8–9 a s. 179 (zde Butler píše, že i řečová performance závisí na tělesných podmínkách, čímž pravděpodobně míní austinovskou lokuci) a s. 31: „Ukazuje se, že nemůže docházet k reprodukci genderových norem bez jejich tělesného provádění.“

<sup>430</sup> Táž, *When Gesture Becomes Event. Inter Views in Performance Philosophy*. London: Palgrave Macmillan UK, 2017, s. 171–191, s. 179.

<sup>431</sup> Tamtéž.

<sup>432</sup> Tamtéž, s. 181. K témuž srv. KOUBOVÁ, Alice, cit. dílo, s. 68–69.

<sup>433</sup> Tamtéž, s. 74.

názvem *Všichni hrajeme divadlo*) slouží jako model sociální interakce divadelní představení. Podle Goffmana si jednotlivci nasazují převleky (s. 11) a snaží se hrát role, vyplňovat příslušné úlohy (kupř. s. 29) a podporovat tak „zdání reality“ (s. 71).<sup>434</sup> Goffman rozlišuje „dva ohraničené regiony: přední, kde probíhá nebo může probíhat konkrétní výkon, a zadní, kde dochází k činům, které mají k výkonu vztah, ale protirečící dojmu předkládanému výkonem,“ z čehož vyplývá, že zatímco „na scéně“ něco předvádíme, performujeme, „v zákulisí“ tyto role opustíme a jsme takřikajíc sami sebou.<sup>435</sup>

Ukazuje se mi jako evidentní, že teorie Judith Butler míří daleko hlouběji, vztahuje se k problému performativity daleko radikálněji: neběží zde o to, že by se zde vyskytoval autonomní subjekt (či režisér představení, jak píše Koubová), který by si svobodně volil libovolné role, jež bude hrát (proti těmto námitkám se naopak Butler bránila, když tvrdila, že gender není *ozdůbka*, kterou bychom mohli dennodenně měnit apod.), nýbrž subjekt se ustavuje až díky tomuto performování. Řečeno s Nietzsche, žádný plně nezávislý subjekt, „žádný takový substrát neexistuje; za aktivitou, působením, děním není žádné ‚jsoucno‘; ‚aktér‘ je k aktivitě jen přibásněn – aktivita je vše.“<sup>436</sup>

Tato aktivita se odehrává v dialektickém napětí mezi svobodou či nutností (či v bachtinovském dialogu s vnějškem). A právě napětí mezi svobodou a nutností nakonec podněcuje svobodnou aktivitu: „Bez napětí mezi nutností a svobodou nebo pravidlem a volbou by neexistovala tvořivost, komunikace ani žádná jiná smysluplná činnost,“ říká v přednášce *Jazyk a svoboda* Noam Chomsky.<sup>437</sup> Člověk není ani Smithův *homo economicus*, ani Durkheimův *homo sociologicus*; ani „do sebe uzavřený asociální atom“, ani „bezduchá hříčka sociálních sil“, člověk se vždy nachází v napětí mezi těmito extrémami.<sup>438</sup> A v tomto napětí

---

<sup>434</sup> Všechny stránkové odkazy se vztahují k GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo*. Praha: Portál, 2018.

<sup>435</sup> Nakonec ještě Goffman dodává: „Zdá se rozumné přidat k nim třetí region, jmenovitě region zbytkový, což jsou všechna místa jiná než vymezená předním a zadním regionem.“ Tamtéž, s. 157.

<sup>436</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogie morálky*, s. 34–35. Nietzsche zde konkrétně hovoří o síle a Oakeshott, jak jsme viděli, uvažuje analogicky o myšlení. Domnělá esence je však dílem metalepse. „Pokud však genderové rysy nejsou expresivní, ale performativní, potom účinně konstituují identitu, kterou údajně vyjadřují anebo odhalují,“ píše Butler v *Gender Trouble* BUTLER, Judith, *Trampoty s rodou*, s. 218.

<sup>437</sup> CHOMSKY, Noam. *Disident Západu*. Praha: Karolinum, 2014, s. 23. Chomsky se zde odvolává k Schellingovu pojetí svobody. Umberto Eco zcela v souladu s Chomského výrokem hovoří o vynálezu rýmu, který „stanovil vzorce a stylistické konvence, nikoli ze sebemrškačství, nýbrž proto, že se usoudilo, že pouze kázeň stimuluje invenci.“ ECO, Umberto. *Otevřené dílo*. Praha: Argo, 2015, s. 248. Omezení taktu slouží jako konstitutivní prvek svobody.

<sup>438</sup> ELSTER, Jon, cit dílo, s. 116–117. Merleau-Ponty v podobném duchu prohlašuje: „Jsem-li od svého narození projektem, není možno odlišit, co je ve mně dané a co vytvořené, takže není možné označit ani jediné gesto, které by bylo jen zděděné nebo vrozené a jež by nebylo spontánní, aniž je možno najít bytí i jediné gesto, jež by bylo absolutně nové vůči tomu způsobu bytí na světě, jímž jsem

jedná a ustavuje svou identitu, což (jak jsme viděli již u Meada a Charlese Taylora) představuje celoživotní proces. Myslím, že jako vhodný pojmový nástroj zde může posloužit pár *actus—stutus* zavedený Kennethem Burkem.<sup>439</sup> Člověk jedná, čímž se ustavuje jeho identita, status, představující potenciál pro další jednání – tento status ovšem jednání nepředchází, ustavuje se a proměňuje se až prostřednictvím jednání.<sup>440</sup> A naše akty postupně „tuhnou“ do naší povahy, do toho, čím jsme (podobně jako vyhasínající metafory tuhnou do podoby doslovných termínů tvořících nietzscheovské *pohyblivé vojsko metafor*, které pozbyly smyslové síly). Neboli, jak píše Tereza Matějčková s odkazem k Hegelově *Fenomenologii ducha*, „člověk [se] poznává a sám se sebou shledává právě a jediné v činech.“<sup>441</sup>

Kde se pak v představeném rozvrhu nachází prostor pro autenticitu? Rozhodně nemůže spočívat v bezprostředním vyjadřování našeho samodaného já. To musí projít procesem subjektivace, nikdy se však, budeme-li v tomto následovat Slavoj Žižka, nesubjektivizuje plně – vždy zůstává *excess*, „zbytek“ vzpírající se vstupu do symbolična. A tento zbytek by snad mohl být oním „hlasem svědomí“, jež tolik oslavoval Rousseau, a který nakonec s autenticitou (respektive *Eigentlichkeit*) spojil Heidegger v *Bytí a čase*.<sup>442</sup> Jeho volání se však ozývá jako odpověď na oslovení (či *interpelaci*) vnějšími podněty a vzory, s nimiž se musíme popasovat – a osvědčit v činech. Věc se nemá tak, že bychom si nasazovali na svou „pravou tvář“ masky při hraní společenského divadla, že by na nás společenské prostředí působilo výlučně korumpujícím způsobem.<sup>443</sup> Nakonec nejsme ničím než svou maskou, „jsme to, co předstíráme, že jsme,“ jak píše Vonnegut citovaný ve druhé kapitole, a žádná tvář „není naší ‚pravou tvář‘ – vposledku není ‚pravá tvář‘ subjektu za maskou nic jiného než beztvář,

---

od samého počátku. Říci, že náš život je vesměs konstruovaný nebo že je vesměs daný, je jedno a totéž.“ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oko a duch a jiné eseje*. Praha: Obelisk, 1971, s. 48. Slavoj Žižek v jednom rozhovoru kritizuje Judith Butler s tím, „že je to stále pozdně kapitalistická libertariánka.“ Kapitalismus podle Žižky zakládá dynamičtější typ lidské identity (a tak „je základním problémem zůstat sám sebou, protože se musíte neustále měnit“), čemuž jde teorie Judith Butler naproti s tím, „že naše existence je nahodilá, že můžeme svobodně konstruovat své identity.“ ŽIŽEK, Slavoj a Michael HAUSER. *Humanismus nestačí*. Praha: Filosofia, 2008, s. 15. Domnívám se (a pokusil jsem se to naznačit výše), že takováto kritika by mohla být oprávněná v případě Foucaulta, v případě Butler však Žižek dle mého nedoceňuje dostatečně význam konstrukcí a norem coby konstitutivních omezení.

<sup>439</sup> BURKE, Kenneth. *A Grammar of motives*. Berkeley: University of California Press, 1969.

<sup>440</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>441</sup> MATJĚČKOVÁ, Tereza, Hegelova praktická filosofie, s. 131.

<sup>442</sup> „A kde hledat kritérium autentické existence? Je zřejmé, že pobyt si sám svým bytím musí ukládat možnost a způsob své autentické existence, neboť mu ji nelze ani onticky vnutit, ani ontologicky vynalézt. Autentické ‚moci být‘ dosvědčuje svědomí.“ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 3. opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 270 (§ 45).

<sup>443</sup> Goffman cituje text *Race and Culture* od Roberta Ezry Parka, v němž americký sociolog tvrdí, že původním významem slova osoba (*person*) je maska, s tím, že naše představa o naší roli ve světě, do nějž vstupujeme (jakou masku si nasazujeme), se nakonec stává naší podstatou, stáváme se osobami-maskami. GOFFMAN, Erving, cit. dílo, s. 249–250. K tomu srv. následující poznámku.

obnažené krvavé maso,“ jak dovozuje Slavoj Žižek.<sup>444</sup> Naše zdánlivě bezprostřední, autentické projevy, jsou nakonec vždy nějak zprostředkované.<sup>445</sup>

## A co materialita těla, *Judy?*

Tělo a tělesnost se poprvé staly tématem v *Závažných tělech*, kde Judith Butler navázala na svá zkoumání z *Gender Trouble* a vymezila se proti pojetí genderu coby kulturního „nánosu“ na inertním povrchu těla. V návaznosti na Foucaulta ale i další autory zkoumala, jak se děje materializace pohlaví, které se jí nakonec ukázalo být *konstrukcí konstrukce*.<sup>446</sup> Tento aspekt jejího uvažování jsem v přechozích partiích záměrně vynechal, neboť se nachází za hranicemi tématu, jemuž se zde věnuji. V případě uvažování Judith Butler o těle se ani v dalším nebudu věnovat jeho postulované diskursivní konstruovanosti (a související nesnadné otázce vztahu mezi dirskursivitou a materialitou), nýbrž tělesné zranitelnosti a nesoběstačnosti.<sup>447</sup>

---

<sup>444</sup> ŽIŽEK, Slavoj, *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Praha: Tranzit, 2007, s. 183. Žižek zde prostřednictvím Lacana a pozoruhodného filmu *Tváří v tvář* kritizuje Lévinasovo pojetí setkání s tvář druhého coby epifanie – relevanci této kritiky ovšem nedovedu posoudit. „Všichni nosíme masky,“ razí pak goffmanovské heslo doktor Neuman v geniálním filmu *Maska*, jenž názorně ukazuje splývání člověka s maskou. „Vy a maska jste jeden a ten samý člověk,“ sděluje odborník na masky Neuman Jimu Carreyemu alias Stanley Ipkisovi. Ipkiss se totiž dostane k masce mytického původu, k masce boha Lokiho, která působí magicky: poskytuje mu vysněnou, v jistém smyslu dokonalou (a tedy nelidskou) identitu, což film naznačuje tím, že se Ipkiss po nasazení masky zbarví do zelena jako mimozemšťan. Neplodnost snahy o „strhávání masek“ a hledání „pravé tváře“ (v což *Maska* na verbální rovině nakonec vyústí a konvenčním happy endem oslabí radikalitu sdělení úvodních scén – v chování hlavního hrdiny se však transformační působení masky projevuje) ukazuje první díl krimikomedie *Johnny English*, v jejímž závěru se Rowan Atkinson snaží sejmut masku domněle falešnému arcibiskupovi z Canterbury, aby nakonec odhalil jen jeho holou zadnici.

<sup>445</sup> Hledání pravdy věci v excesu nepředstavuje neobvyklou strategii – sdílí ji jak psychoanalýza (hledání významu „chybných úkonů“) či marxismus (v ekonomické krizi se nakonec ukazuje podstata celého systému), z nichž Žižek vychází. Stejnou metodologickou devízu ovšem vyznává rovněž Carl Schmitt („suverén je ten, kdo vyhláší výjimečný stav“), Nassim Nicholas Taleb (porozumění jevům či systémům prostřednictvím „černých labutí“), jakož i někteří myslitelné řazení k „existencialismu“ (úzkost jako krajní stav, v němž se vyazuje či odemyká struktura našeho *Dasein* kupříkladu). Přesto zde však přetrvává otázka, jestli domnělý pevný výlučně individuální *status* není jen fosilizovaným sedimentem dávno uskutečněných *aktů*.

<sup>446</sup> BUTLER, Judith, *Závažná těla*, s. 21. Náběhy k tomuto řešení se ovšem objevují při kritice zkoumání pohlavního dimorfismu u biologa Davida Page v předchozí knize. Srv. též, *Trampoty s rodou*, s. 176–181.

<sup>447</sup> Jen bych zde rád pod čarou zdůraznil, že u Butler (alespoň tak jak jí rozumím) skutečně nebeží o to, že by slova tvořila hmotu *ex nihilo* a jazyková konstruovanost těla by se projevovovala na ontologické úrovni. Podle Judith Butler je třeba nastolit otázku, co se „kvalifikuje jako ‚příroda‘ a za jakým účelem.“ Tamtéž, s. 88. Srv. rovněž Táž, *Závažná těla*, s. 50. Jde tedy o to, co je jako tělo vnímáno, jak se tělesnost konceptualizuje. Jak píše Magdalena Górska v návaznosti na Veroniku Vatserling: „Butler hovoří o způsobu, jakým se tělo stává srozumitelné a uchopitelné a o kulturně-sociálních podmínkách toho, co vytváří podmínky jeho srozumitelnosti, její argumenty a podstata její teorie jsou spíše epistemologické než ontologické povahy.“ GÓRSKA, Magdalena. *Ustavování a hranice těla: pojetí tělesnosti u Judith Butler*. Praha, 2006. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra genderových studií. Vedoucí práce Sokolová, Věra, s. 96.

Zanedbávání či opomíjení tohoto aspektu v raném myšlení Judith Butler bylo terčem kritiky ze strany Marthy Nussbaum stejně jako dalších feministických teoretiček.

S motivem tělesné zranitelnosti jsme se setkali již v předchozích kapitolách této práce. U Hobbese představuje ústřední argument podírající formulaci *přirozeného zákona* a z něj odvozenou existenci státního uspořádání – lidé jsou si rovni ve schopnosti se zabít, proto se *musí* podřídit suverénovi. U Hegela figuruje tělesná zranitelnost, setkání se smrtí, jako *absolutní pán*, utváří raba jako služebný protipól pána v kontextu jejich souboje *na život a na smrt*. A rab musí pracovat nejen kvůli obavě z násilí, jež ztělesňuje pán, nýbrž i proto, že jeho fyzické přežití závisí na látkové výměně s přírodou, přijímání živin. V tom bychom mohli sledovat materialistický aspekt Hegelovy dialektiky pána a raba.

Když později Marx staví Hegela z hlavy na nohy, činí tak jak známo právě „materialisticky“. „Počátky dějin materialismu v politické teorii sahají přinejmenším k Platónovi a Aristotelovi,“ píše Hannah Arendt, neboť již ti se domnívali, že *polis* se ustavuje v důsledku materiálních potřeb jedinců. „To, čím se Marx vyznačuje v rámci moderního vývoje, není snad jeho „materialismus“, ale skutečnost, že je jediným politickým teoretikem v této tradici, jenž postavil tradiční materialismus na základy, které jsou mu adekvátní, a sice tím, že materiální zájmy, které ovládají dějiny, odvozoval z prokazatelné materiální činnosti člověka, z práce a látkové výměny člověka s „materií“,“ dodává Arendt.<sup>448</sup>

Když pak komentuje Marxovu filosofii Michael Hauser, tvrdí, že v kontrastu k idealismu přešel německý myslitel ve svém uvažování od *pojmového* k *reálnému*, takže se jeho filosofie namísto abstraktních určení zaměřuje na „reálné podmínky lidského bytí, tedy podmínky umožňující, aby tu vůbec byly myslící bytosti.“<sup>449</sup> Východisko jeho myšlení pak „není seberozvíjející [se] absolutní duch, nýbrž seberozvíjející se živý člověk jako deficientní bytost.“ Deficience, potřebnost člověka pak vede Marxe k předpokladu, „že každý jedinec, a tím i každá společnost, musí neustále zabezpečovat svou vlastní reprodukci.“<sup>450</sup> Proto u Marxe práce figuruje jako „přirozená podmínka lidského života“ a nepředstavuje pouze rys

---

<sup>448</sup> ARENDT, Hannah, *Vita activa*, s. 237. Navzdory všem formulacím o proměnlivosti lidské podstaty v rámci sociálních vztahů si byl Marx pochopitelně dobře vědom „bezprostřední složky lidské existence“, či „bezprostřednosti přirozené bytosti“, která se sice může projevovat různě, ale nakonec ji nelze obejít. Srv. KUŽEL, Petr, cit. dílo, s. 127 a s. 249–250. K pojetí materialismu srv. i poukazy v závěru wittgensteinovského exkursu.

<sup>449</sup> HAUSER, Michael, cit. dílo, s. 26.

<sup>450</sup> Tamtéž, s. 34–37. Jak již bylo řečeno v souvislosti s Althusserem, reprodukce společnosti znamená zejména reprodukci podmínek produkce, tedy společenské formace, což Marx naznačuje již v *Rukopisech*, když píše, že dělník produkuje sám sebe jakožto zboží (protože přispívá k reprodukci kapitálu, a ten zase vytváří dělníka).



kapitalismu, nýbrž člověka vůbec a i pokud „se děje pro kapitalistu a pod jeho kontrolou, nijak [to] nemění její všeobecnou povahu.“<sup>451</sup> Práce v Marxově myšlení zaujímá centrální postavení, podle Marcuseho tvoří „ontologickou kategorii“, neboť „zpracováváním a osvojením předmětného světa [si člověk] dává svoji vlastní skutečnost,“ pročež je „práce skutečným výrazem lidské svobody.“<sup>452</sup> Tato práce se však vždy odehrává v lidsky přetvořeném světě, v němž již dávno neplatí rousseauovské *ovoce patří všem a země žádnému*. Člověk se rodí do podmínek, jež si nevolí, a které může ovlivnit jen stěží.<sup>453</sup>

Skutečnost, že člověk musí vykonávat práci, aby jakožto deficientní bytost přežil, však nepředstavuje jedinou dimenzi tělesné závislosti – jak víme již od několikrát zmiňovaného Patočky, práce je *až druhým* životním pohybem. Ještě předtím, než může člověk pracovat, musí *zakotvit* v lidské společnosti, být do ní *přiját*. Takto je člověk odkázán na lásku druhých lidí, píše Patočka.<sup>454</sup> Až díky tomuto přijetí můžeme svět přetvářet a pracovat na svém sebezprodlužování. Zároveň však platí, že hovořit zde o následnosti musíme nepochybně s opatrností – už proto, že tři pohyby existence představují nakonec modalitu jednoho pohybu, v němž jsou vždy zbývající dvě dimenze zatlačeny do pozadí, jak ukazuje Renaud Barbaras (podobně jako jsou u Heideggera minulost, přítomnost a budoucnost třemi soupatřičnými *ekstasemi časovosti*). Přesto můžeme říci, že „pohyby jsou sice přítomny současně, avšak Patočka zdůrazňuje i jistou následnost převládajících tendencí,“ jak píše Jakub Marek.<sup>455</sup>

K lidskému životu tedy patří bytostná nesoběstačnost a křehkost coby charakteristika prvního pohybu existence. Tvrdit, že člověk je odkázán na druhé, neznamená infantilizovat ho, činit z něj věčně nesamostatné dítě. Znamená to přiznat jeho zranitelnost, která sice s postupem vývoje jedince ustupuje do pozadí, vždy se však může vynořit coby nedílná součást, modalita

---

<sup>451</sup> MARX, Karl. *Kapitál: kritika politické ekonomie. Díl první*, s. 203 a 196. Stranou zde nyní nechávám terminologické (spíše než věcné) posuny, kdy Marx nejprve hovořil o zrušení práce, aby následně požadoval její emancipaci. Srv. FROMM, Erich, cit. dílo, s. 33.

<sup>452</sup> MARCUSE, Herbert. *Příslib štěstí*, s. 232–233. Tohoto motivu jsme si povšimli již u hegelovského raba, a proto se ostatně dostává u raného, hegelovštějšího Marxe tolik prostoru kritice odcizené práce.

<sup>453</sup> Tak jako člověk není *tabula rasa*, tak svět není *vacuus locus*, nemáme k dispozici místa, kam bychom mohli podle Lockovy rady svobodně odejít. Marx zmiňuje případ zámožného pana Peela, jenž se rozhodl přesídlit z Anglie do Austrálie na Swan River – a kromě životních a výrobních prostředků si s sebou vzal i tři tisíce dělníků. Když však zakotvil v Austrálii, dělníci se mu rozutekli – v řídce osídlené Austrálii měli dostatek možností k samostatnému životu: „Nebohý pan Peel! Pamatoval na všechno, jen zapomněl exportovat anglické výrobní poměry na Swan River!“ MARX, Karl, cit. dílo, s. 806.

<sup>454</sup> PATOČKA, Jan. K prehistorii vědy o pohybu. In: Týž, *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, s. 192–201, s. 200. To, co je na straně druhých láskou, je na straně subjektu slastí. Srv. Týž, *Co je existence?*, s. 358. Srv. rovněž MAREK, Jakub, cit. dílo, s. 171–172. Renaud Barbaras upozorňuje na ontologickou (více než chronologickou) přednost prvního pohybu v souvislosti s konstitucí subjektu. BARBARAS, Renaud, cit. dílo, s. 117–118.

<sup>455</sup> MAREK, Jakub, cit. dílo, s. 174–175.

životního pohybu – aby nakonec definitivně znovu nabyla vrchu ve stáří. Ve zbytku této kapitoly se budu věnovat způsobu, jak o tomto tématu uvažuje Judith Butler.

## Rámování, truchlitelnost, rovnost

Již v souvislosti s pojmem konstrukce jsme se setkali s uvažováním o rámu, který vymezuje oblast rozpoznatelného, inteligibilního, čímž zároveň vyčleňuje neinteligibilní vnějšek: „Rámy samotné jsou mocenské operace. Ne že by jednostranně určovaly předpoklady pro to, aby něco bylo viditelné, jejich cílem je vymezit samotnou sféru jevení se,“ pročež „rámy [...] nakonec rozhodují o tom, či životy budou uznatelné jako životy.<sup>456</sup> Doposud jsme se v souvislosti s problematikou subjektivace věnovali spíše psychickému utrpení, ovšem vymezování „sféry jevení (se)“ s sebou může nést i bezprostřední materiální dopady.

Pokud něčí život „vypadává“ z rámu, může být vystaven mnohému strádání: člověk může být nekonečně vězněn na základně v zátoce Guantánamo jakožto *terorista*, může být ponižován a týrán v Centrální bagdádské věznici v Abú Ghrajb coby *nepřítel Západu*, může být zabit jako *nevěřící pes*,<sup>457</sup> může být terčem nenávistného násilí coby *buzna* či policejního násilí jakožto *negr*, může konečně na ulici umrznout jako někdo, kdo nebyl s to chovat se zodpovědně, anebo přinejmenším musí vychovávat děti v nevyhovujících podmínkách jakožto matka samoživitelka, která si nedokáže „najít chlapa“.<sup>458</sup>

Ve všech těchto případech se vyjevuje kulturně zprostředkované nerovné pojmání životů či životních forem. Judith Butler tuto nerovnost popisuje za využití pojmu truchlitelnosti (*grievability*). Pokud je nějaký život hoden žití, pokud je uznáván jako takový, za jehož ztrátu by se truchlilo, vyplývá z toho požadavek zajištění infrastrukturních podmínek, za nichž tento život může přetrvávat.<sup>459</sup> Podobně jako v souvislosti s genderovými normami figuruje i zde jako normativní cíl „přeznačování symbolična“ a zpochybňování existujících rámu, které povedou ke zrovnoprávnění všech životů jakožto stejně truchlitelných.<sup>460</sup>

---

<sup>456</sup> BUTLER, Judith. *Rámce války*, s. 9, s. 18. Pole jevení, v němž (v jehož rámci) je teprve možné uznání, je vysoce regulované společenskými normami, píše Butler jinde. Srv. táž, *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 35-36.

<sup>457</sup> Srv. ŽIŽEK, Slavoj, *Násilí*, s. 54: „V prvních letech íránské revoluce [...] Chomejní [...] prohlásil, že íránská revoluce je nejhumánnější v dějinách: revolucionáři nezabili jediného člověka. Když se překvapený novinář dotázal na tresty smrti, odvětil Chomejní klidně: ‚Ti, co jsme zabili, nebyli lidé, ale zločinečtí psi!‘“

<sup>458</sup> Srv. BUTLER, Judith. *The Force of Non-Violence*. London & New York: Verso, 2020, s. 11-12 a táž, *Precarious Life*. London & New York: Verso, 2004, s. 90-91 a s. 147.

<sup>459</sup> Táž, *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 119 a s. 198.

<sup>460</sup> Táž, *The Force of Non-Violence*, s. 56, 74 a s. 108. Nemusí jít nakonec ani výlučně o lidské životy, můžeme truchlit i za živé organismy od domácích mazlíčků přes hmyz až po stromy, ba

Butler se tak snaží prosadit nový pojem rovnosti (*equality*), s jehož konturami jsme se již setkali v první kapitole v souvislosti s korekcemi klasického liberalismu. Butler odmítá myšlenku rovnosti coby „kalkulu, jenž přisuzuje každé abstraktní osobě tutéž hodnotu“, neboť, jak uvidíme dále, rovnost je třeba nově promyslet z hlediska vzájemné závislosti.<sup>461</sup> Jedná se proto spíše o ustavení rovnosti v nerovných podmínkách, o níž psal Bernard Williams, než o „matematickou ekvivalenci“ kritizovanou Johnem Deweyem. Při snaze o adekvátní uchopení rovnosti používá americká autorka pojem zranitelnosti (*vulnerability*).

## Zranitelnost a nezajištěnost

Zranitelnost, upozorňuje nás Butler, nepředstavuje „subjektivní stav, ale spíše vlastnost našich vzájemně závislých životů,“ neměli bychom ji tedy chápat jako možnost být poraněni (*injurability*), nýbrž spíše jako *otevřenost*.<sup>462</sup> Jsme otevření vůči historii, vůči světu, vůči z něj vycházejícím podnětům a vůči jeho nepředvídatelnosti. Nehovoříme zde tedy o zranitelnosti jednotlivého člověka, nýbrž o bytostné otevřenosti lidského jsoucná, které vnímá, poznává a stýká se s dalšími lidmi. Jedná se o zranitelnost, kterou nemůžeme vykořenit – kdyby se člověk stal nezávislou, uzavřenou monádou bez oken, přestal by být člověkem.<sup>463</sup> Jako ztělesnění této otevřenosti či vystavenosti já a jeho těla může posloužit kůže. Nejenže je naše kůže vystavená pohledu druhých a tím i jejich případnému násilí, ale je vystavená vnějšímu světu vůbec.<sup>464</sup> Kůže nás upomíná na fakt, že

tělo je porézní, že jeho otvory jsou klíčové, pokud chceme dýchat, přijímat potravu, trávit a být v celkové pohodě, klíčové pro sexuální život, intimitu a prolínání našich těl. Bez obousměrného prolínání s ostatními prostřednictvím našich pórů se žít nedá. Právě tak totiž

---

dokonce i za jezera či ledovce. Zde se však dle mého nachází slepé místo uvažování Judith Butler s její deklarovanou „pro choice“ pozicí ve sporu o potratovou legislativu. I v tuzemském prostředí již probíhají tzv. modlitby za nenarozené děti, společné rituály truchlení za potracené plody. Judith Butler sice tvrdí, že „pro-life“ strana vyzdvihuje život plodu nad život matky (s. 109), to by ovšem jako argument mohlo fungovat pouze v případě, že by potenciální porod ohrožoval život rodičky. Pokud by matka porod přežila, a přesto bychom chtěli hájit potrat, znamená to, že můžeme truchlit za stromy a ledovce, kdežto za (nenarozené) děti nikoliv? Případně bychom mohli zohlednit ještě psychické utrpení (jednalo-li by se například o dítě počaté znásilněním), ovšem bezvýhradné zaujetí „pro-choice“ postoje se dle mého názoru nedá sloučit s požadavkem rovné truchlitelnosti živých, ba i neživých entit.

<sup>461</sup> Tamtéž, s. 16–17.

<sup>462</sup> Tamtéž, s. 44–46 a též, *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 149.

<sup>463</sup> „Já“ žije ve světě, ve kterém lze závislost vymýtiti pouze za cenu sebe-vymýcení.“ Též, *The Force of Non-Violence*, s. 100.

<sup>464</sup> Tamtéž, s. 198–199 a též, *Precarious Life*, s. 26.

žijeme, vně svého omezeného já a jeho nadutosti, vztaženi ke světu, jenž nás živí.<sup>465</sup>

Zranitelnost pak úzce souvisí s pojmem nezajištěnosti (*precariousness*), jež si Butler vypůjčuje od Emmanuela Lévinase.<sup>466</sup> Zranitelnost tváře je výrazem extrémní nezajištěnosti a inherentní bezbrannosti člověka.<sup>467</sup> Ještě, než se však budeme nezajištěnosti věnovat blíže, musíme ji odlišit od prekarity (*precarity*) a souvisejícího pojmu prekariátu (*precariat*). Můžeme předeslat, že prekariát představuje kategorii socio-ekonomickou a označuje společenskou třídu, prekarity je kategorií politickou označující společensky produkované životní podmínky, a konečně nezajištěnost můžeme chápat jako kategorii filosofickou či ontologickou, neboť označuje bytostný rys lidské existence jako takové.

Guy Standing, jenž svou analýzou prekariátu vešel ve všeobecnou známost, uvádí, že o prekariátu poprvé začali hovořit francouzští sociologové v 80. letech minulého století v návaznosti na Pierra Bourdieu a jeho rozpracování pojmu prekarity.<sup>468</sup> Prekariát jako globalizací zplozená společenská třída, která se naplno vynořila po finanční krizi roku 2008, se vyznačuje „specifickým souborem nejistot“ (ba chronickou nejistotou), ať už se jedná o bydlení, práci či sociální zabezpečení.<sup>469</sup> Standing ovšem upozorňuje, že „prekariát se neskládá pouze z obětí“, neboť některým jeho příslušníkům tento životní styl vyhovuje a volí si jej dobrovolně; u většiny se však jedná o vnucenou volbu, jež je důsledkem mezinárodně integrovaného, globalizovaného a především flexibilizovaného pracovního trhu, na němž přestávají efektivně působit zákonné regulace zrozené v průmyslovém věku.<sup>470</sup>

---

<sup>465</sup> Táž, *Naším úkolem je proměnit péči v globální hodnotu* [online]. [cit. 2023-06-01]. Dostupné z: <https://a2larm.cz/2021/11/nasim-ukolem-je-promenit-peci-v-globalni-hodnotu-esej-judith-butler>. Judith Butler zde formuluje jedno z poučení, jež nám nabídla koronavirová pandemie. Velmi podobně tuto zkušenost reflektuje Bruno Latour, k němuž se vrátíme v závěru práce.

<sup>466</sup> Táž, *Precarious Life*, s. 134.

<sup>467</sup> Tamtéž. Na Lévinasově pojmu *tváře* ovšem Butler kritizuje nedostatečné zohlednění kulturní zprostředkovanosti, tedy rámců, pomocí nichž tváře uchopujeme. Zprávu o nezajištěnosti k nám podle Butler vysílají jen některé tváře, tvář na nás při vši své bezbrannosti nemusí klást příkaz *Nezabiješ!*, může naopak sloužit jako *ztělesnění zla*: to se stalo například tváří Usámy bin Ládina (tamtéž, s. 141–142.) To nakonec ukazuje i výše citovaný film *Tváří v tvář*, který umně využívá skutečnosti, že John Travolta, jehož tvář si asociujeme spíše s gaunery a renegáty, hraje poctivého policistu, kdežto mafiána představuje „slušňácká“ tvář Nicolase Cage.

<sup>468</sup> STANDING, Guy. *Prekariát*. Praha: Rubato, 2018, s. 17 a 26.

<sup>469</sup> Tamtéž, s. 12, 19, 28 a 43.

<sup>470</sup> Tamtéž, s. 33, 51, a 98. Standing zároveň zdůrazňuje, že neoliberalní stát se nechová neutrálně, nýbrž aktivně prosazuje určité parametry tržního uspořádání, když „vyznává soutěživost a vyzdvihuje neomezenou individuální odpovědnost, a současně je nepřátelský vůči všemu kolektivnímu, všemu, co by mohlo omezovat síly trhu. Úlohu státu spatřuje v posilování právního řádu. Koncepce právního státu však nikdy nebyla minimalistická, jak někteří neoliberalové tvrdí. Je invazivní a potlačuje nonkonformitu a kolektivní jednání.“ Tamtéž, s. 199. Za tímto účelem jsou často zaměstnanci pod dohledem průmyslových kamer svých zaměstnavatelů jako v případě Foxconnu, případně dochází

Pojem prekarity u Butler se jednak neomezuje na ekonomickou oblast, jednak se vztahuje k obětem, neboť „označuje politicky ustavené podmínky, za nichž určité složky populace trpí v důsledku selhávání společenských a ekonomických sítí podpory více než jiné, a jsou disproporčně vystaveny zraněním, násilí a smrti.“<sup>471</sup> Prekarita tedy podstatně závisí na konkrétní podobě ekonomických a společenských vztahů a „každá snaha o populační správu v sobě zahrnuje taktickou distribuci prekarity,“ distribuci nerovnoměrnou.<sup>472</sup> V tom rovněž tkví její pojitko se zranitelností a nezajištěností – jejich existence otevírá možnost jejich „taktického zneužití“.<sup>473</sup> Obě takto představují obecnou podmínku lidské existence, některá konkrétní politická opatření je však mohou zvýraznit a zneužít jich.<sup>474</sup> Řešení pak nemůže spočívat ve snaze o jejich překročení, nýbrž v tom, že je uznáme jako nedílnou součást lidského údělu, a vyvodíme z toho patřičné důsledky.

## Sociální ontologie proti ontologii individualismu

Podobně jako my v první kapitole začíná Judith Butler svou zatím poslední knihu úvahami o přirozeném stavu a jeho úloze v rámci politické filosofie. Přirozený stav, o němž uvažují Hobbes či Rousseau (obdivovatel figury Robinsona), podle Butler představuje fantasmatickou scénu, na níž vystupuje suverénní subjekt, lidská substance. Tato scéna, na níž dochází k artikulaci přání a tužeb, následně slouží jako východisko či podnět pro promyšlení politična.<sup>475</sup> V tomto příběhu, na němž se zakládá uvažování o politickém společenství, však něco chybí:

Jedinec, jehož nám představují jako počátek lidstva, jako vniknutí člověka do světa, jako by nikdy nebyl dítětem [...]. Vyskočil, šťastlivec, z představ liberálních teoretiků jako plnoletý dospělý člověk, bez vztahů, ale vybavený hněvem a touhou, někdy schopný štěstí nebo soběstačnosti, která závisí na přírodním světě, který je preventivně zbavený ostatních lidí.<sup>476</sup>

---

k separaci „nezávislých kontraktorů“ Uberu, aby nemohli sdílet své neblahé zkušenosti s platformou. Velkým bratrem a sociálním inženýrem tudíž nemusí být stát, ale stejně tak dobře (ba lépe) i korporace.

<sup>471</sup> BUTLER, Judith, *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 33–34. V této souvislosti Butler chápe prekaritu coby téma prostupující celým jejím dílem, pouze se dle svých slov postupem času začala zajímat i o jiné její formy, než pouze o prekaritu určitých genderových forem či identit. Zároveň Butler zdůrazňuje, že zájem o genderovou problematiku u ní přetrvává. Tamtéž, s. 27 a 67.

<sup>472</sup> Tamtéž, s. 118–119. Zmiřovanou snahu Butler označuje Foucaultovým pojmem *biopolitiky* a svazuje ji s otázkou, na kterých životech záleží. Tamtéž, s. 196–198.

<sup>473</sup> Tamtéž, s. 147.

<sup>474</sup> Táž, *Precarious Life*, s. 29. Životní styl *může být* prekérní, život však *je z podstaty* nezajištěný. Tamtéž, s. 134.

<sup>475</sup> Táž, *The Force of Non-Violence*, s. 30–34.

<sup>476</sup> Tamtéž, s. 37–38. Dodejme pro úplnost, že Butler zde figuru člověka z přirozeného stavu poněkud ohýbá: člověk v Hobbesově přirozeném stavu se přeci nachází ve světě obývaném lidmi,

Děti vskutku představují oříšek pro naše první liberální teoretiky. Jak jsme naznačili již v závěru první kapitoly, ony se v jejich úvahách mihnou. Oba autoři připouštějí, že nejsou „hotovými lidmi“, protože nad nimi jejich rodiče drží otcovskou moc: „Právo panovat v důsledku zplození má rodič nad svými dětmi a nazývá se PATERNALISTICKÉ,“ uvažuje Hobbes.<sup>477</sup> A nepřekvapí nás, že o otcovské moci hovoří rovněž Locke, tentokrát v kontextu biblického *pádu* – Adam byl *stvořen* jako dospělý, jeho děti se však musí *rodit* a nedisponují hned dostatkem rozumu, proto se nemohou hned těšit ze svobody: „Toto právě vkládá autoritu do rukou rodičů, aby spravovali nezletilost svých dětí. Bůh to učinil jejich úkolem, aby použili této péče na své potomky, a vštípil jim vhodné city něžnosti a účasti, aby mírnily tuto [rodičovskou] moc, aby jí užívali tak, jak to určila jeho moudrost, k dobru dětí, pokud by potřebovaly být pod ní.“<sup>478</sup>

Uvažování o dětech se tedy u Locka i Hobbese omezuje na konstatování skutečnosti, že se musejí na jistý čas podřídit svým rodičům.<sup>479</sup> Dítě totiž ztělesňuje nesoběstačnost, nehotovost, zranitelnost, vydanost člověka druhým. Proto jej naši teoretici začleňují pouze vyčleněním. Jinak by si totiž museli položit otázku, která by jejich obrázek lidské přirozenosti zkomplikovala: nejsme nakonec všichni (nejen děti) vztahové bytosti, závislé na druhých, nepotřebujeme nakonec všichni někdy podporu svého okolí? Jinými slovy – nepřetrvává Patočkův první pohyb coby jedna z modalit pohybu lidské existence po celý život? Domnívám se, že Hobbes si tuto skutečnost uvědomoval, když napsal, že „děti k tomu, aby mohly žít, a dospějí, aby mohli žít bez obtíží, potřebují cizí pomoc.“<sup>480</sup> Vtělil však tento náhled pouze do kratičké věty v poznámce pod čarou a nijak blíže jej do své teorie nevpustil.

Butler se snaží proti hobbesovské fantazmatické scéně postavit protipříběh:

Začíná takto: každý jedinec se vynořuje v průběhu procesu individuace. Nikdo se jako jedinec nerodí – pokud se jím postupem času stane, nemůže se během tohoto procesu vymanit z podmínek fundamentální závislosti. Této podmínce

---

v němž se odehrává známá válka všech proti všem, jež ho nutí vstoupit do politického společenství. Rovněž uvažování o dětech u Hobbese nalezneme, jak uvidíme vzápětí.

<sup>477</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, s. 140. Pozoruhodné je bezprostřední pokračování citátu: „Neodvozuje se ani tak z plození, jako by rodiče měli panství nad svým dítětem, protože je zplodili, nýbrž ze souhlasu dítěte, projeveného buď výslovně, nebo jiným dostačujícím způsobem.“ Ačkoliv tedy Hobbes připouští, že dítě není dospělým člověkem, i ono se vydává moci na základě souhlasu.

<sup>478</sup> LOCKE, John a Oskar KREJČÍ. *Druhé pojednání o vládě*, s. 60–67 (cit. s. 65).

<sup>479</sup> Řečeno entomologickou metaforou, jako by byl člověk pro Hobbese s Lockem hmyzem s dokonalou proměnou, tedy hmyzem, jenž se zakuklí, aby se najednou vylíhl zcela přeorganizovaný dospělý jedinec. Adekvátnější příměr by však představoval hmyz s nedokonalou, tedy postupnou proměnou, který se vyvíjí kontinuálně, nikoli skokem: člověk se postupně *stává dospělým*.

<sup>480</sup> HOBBS, Thomas, *O občanu*, s. 99.

nelze nikdy uniknout. Všichni jsme zrozeni [...] do podmínek radikální závislosti.<sup>481</sup>

Jedné z dimenzí této závislosti související s procesem subjektivace jsme se věnovali v předchozích partiích této kapitoly. Butler stále podržuje její platnost, neboť stále tvrdí, že „já se ustavuje prostřednictvím vztahů k druhým.“<sup>482</sup> Zároveň však v jejím teoretickém díle dochází k posunu spojenému s přijetím „realistických“ či „materialistických“ kategorií (typu zranitelnosti či nezajištěnosti), jak je v návaznosti na Katerinu Kozlovu nazývá Jan Sůsa.<sup>483</sup> Pokud budeme o životě uvažovat jako o nezajištěném, musíme odmítnout „ontologii individualismu“, již nám nabízející teoretici kontraktualismu, a osvojit si „sociální ontologii“:

Neexistuje život bez podmínek k životu, které život proměnlivě udržují. Tyto podmínky jsou společenské a všeprostupující, ustavují nejen samostatnou ontologii osoby, ale spíše vzájemnou závislost osob, včetně reprodukovatelných a podpůrných společenských vztahů a šířeji vztahů k prostředí a k ne-lidským formám života. Tento typ sociální ontologie (pro který neexistuje žádná absolutní distinkce mezi sociálním a ekologickým) má konkrétní implikace pro to, jak nanovo přistoupit k otázkám reprodukční svobody a protiválečné politiky. Otázka nezní, zda je určitá bytost živá, nebo ne, nebo jestli má tato bytost statut „osoby“; jde spíše o to, zda je možné zajistit sociální podmínky uchování a rozvíjení, či nikoliv. Pouze s touto otázkou se vyhneme antropocentrickým a liberálně individualistickým předpokladům, které těmto diskusím zamezují.<sup>484</sup>

Nezajištěnost života by měla být uznána a vtělena „do konkrétní sociální politiky týkající se přístřeší, práce, potravy, zdravotní péče a právního postavení.“<sup>485</sup> Člověk jakožto tělesná bytost je ve své zranitelnosti vydán světu druhých a sám může zraňovat, což podle Butler ukazují Hobbes i Hegel: „[S]ubjekt, kterým jsem já, je vázán na subjekt, kterým nejsem, [...] oba máme moc ničit a možnost být zničeni a [...] jsme spolu svázáni právě touto mocí a touto

---

<sup>481</sup> BUTLER, Judith, *The Force of Non-Violence*, s. 40. Pojem závislosti (v tomto terminologickém užití) začala Judith Butler používat stále častěji: zatímco v *Závažných tělech* se jedná o jednotky případů, v *Precarious Life* už jde o nižší desítky, v *Notes toward a performative theory of assembly* a *The Force of Non-Violence* pak o vyšší desítky až stovky.

<sup>482</sup> Tamtéž, s. 9. Srv. rovněž táž, *Precarious Life*, s. 22–23: „Vazba [attachment] k Tobě tvoří část toho, co jsem Já,“ neboť podmínky našeho formování jsou podstatně společenské. Tamtéž, s. 43 a s. 45: „I na těch nejintimnějších úrovních jsme společenští, převažujeme se směrem k Ty, jsme mimo sebe, konstituováni kulturními normami, které nás předcházejí a přesahují.“ A nakonec táž, *Rámce války*, s. 52: „Již tehdy, když se snažím porozumět tomu, kým jsem, jsem v rukou druhého.“

<sup>483</sup> SŮSA, Jan. *Politické myšlení Judith Butlerové*. Praha, 2019. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Oddělení pro vědeckou činnost. Vedoucí práce Hauser, Michael, s. 90–91.

<sup>484</sup> BUTLER, Judith, *Rámce války*, s. 24.

<sup>485</sup> Tamtéž, s. 19.

nezajištěností. V tomto smyslu jsme my všichni nezajištěné životy.<sup>486</sup> A vedle toho, že závisíme na (často anonymních) druhých, závisíme rovněž na svém životním prostředí, na prostředí, z něž žijeme, na „udržitelném světě“.<sup>487</sup>

## Důsledky a závazky

Jak již bylo řečeno v úvodu, environmentální problematika se nachází za horizontem této práce. Níže se budu věnovat důsledkům, které plynou z nastíněné sociální ontologie pro mezilidské soužití a interakci. Klíčovou roli hraje pro Butler pojem rovnosti, jejž můžeme chápat jako předpoklad i cíl politiky – abychom se mohli podílet na politice, musíme si být s ostatními aktéry rovni, a zároveň by politická činnost měla o ustavování rovnosti usilovat.<sup>488</sup> Již výše jsme uvedli, že rovnost pro Butler nespočívá v matematické ekvivalenci, není ani hobbesovskou rovností ve schopnosti vzájemně se povraždit – přesto se však opírá o nahlédnutí tělesné zranitelnosti.<sup>489</sup> Nemůžeme nadále uvažovat o rovnosti mezi vydělenými jedinci, pokud víme, že naše těla jsou propustná, vystavená ostatním, zranitelná a nezajištěná. O rovnosti musíme uvažovat při zohlednění vztahů (či vztahovosti), které umožňují přetrvávání naší (společenské) existence – pouze na tomto základě můžeme hovořit o rovnosti, a to nikoli jako o „přirozeném právu“, nýbrž jako o společenském či politickém požadavku.<sup>490</sup>

Aby se rovnost realizovala a nezůstala pouhou proklamací, musejí být zabezpečeny její infrastrukturní podmínky: „Nemůžeme hovořit o těle, aniž víme, čím je toto tělo podporováno,“ pročež „lidské jednání vždy závisí na všech druzích podpory, je to vždy podporované jednání.“<sup>491</sup> Podmínky, v nichž může tělo přežívat, jsou vždy ustavované společensky – a proto může docházet k prekarizaci, k taktickému využívání původní nezajištěnosti.<sup>492</sup> Proto Butler kritizuje neoliberální politická opatření – zatímco Foucault se snad ještě mohl domnívat, že

---

<sup>486</sup> Tamtéž, s. 33 a s. 44–46. Srv. též, *Precarious Life*, s. xii–xiii a s. 20.

<sup>487</sup> Táž, *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 118 a s. 150. a též, *The Force of Non-Violence*, s. 43–44.

<sup>488</sup> Táž, *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 52.

<sup>489</sup> Táž, *Rámce války*, s. 152–153. Rovnost takto souvisí s požadavkem nenásilí, srv. též, *The Force of Non-Violence*, s. 28–29.

<sup>490</sup> Tamtéž, s. 44–46. Takto chápáná rovnost je práva faktu naší závislosti. Butler vzápětí upozorňuje, že se jedná o závislost, kterou nemůžeme ztotožňovat s podřízeností či podřadností, tak jak o ní uvažovali konzervativci ze druhé kapitoly, či jak ji hlásali kolonizátoři ve vztahu ke kolonizovaným. Tamtéž, s. 47. Jak ostatně Butler píše v úvodu této knihy, jejím cílem je radikální rovnost, rovnost univerzalistická, nikoli rovnost v rámci uzavřené partikulární komunity. Tamtéž, s. 11.

<sup>491</sup> Táž, *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 65 a s. 72–73. Tato skutečnost je u Hobbese a dalších kontraktualistů smlčena: jejich suverénní subjekt se nepotřebuje o nikoho opřít, aby se napřimil, nepotřebuje nikdy nakrmit, když má hlad, nepotřebuje přikrýt dekou, když je mu chladno. Táž, *The Force of Non-Violence*, s. 37. Srv. KOUBOVÁ, Alice, cit. dílo, s. 68–69.

<sup>492</sup> BUTLER, Judith., *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 95 a s. 132.



neoliberální obrat jedince osvobodí (neboť se stane podnikatelem sebe sama, bude se v proměnlivém prostředí při neustálém tlaku na flexibilitu stávat jiným a bude neustále unikat silám pastýřské moci, jakož i silám svazujícím ho s vlastní identitou), jeho následovnice vidí celé segmenty populace uvržené do nejistoty, která je všechno možné, jen ne osvobozující.<sup>493</sup>

Proto Butler navrhuje nově promyslet pojem (z)odpovědnosti (*responsibility*). Neměli bychom ji chápat v tom smyslu, že jsme odpovědní výhradně za sebe, protože bychom se měli stát ekonomicky soběstačnými nehledě na ostatní.<sup>494</sup> V návaznosti na Lévinase považuje Butler za nezbytné tuto egoistickou etiku odmítnout: „Z egoismu nemůže vzejít žádná etika, naopak, egoismus představuje porážku pro etiku jako takovou.“<sup>495</sup> Etický vztah musíme založit na závazku. Tento „závazek vyplývá z faktu, že jsme od začátku bytosti sociální, závislé na svém okolí, na druhých, na institucích a na trvalém a udržitelném prostředí, a proto jsme v tomto smyslu nezajištěni.“<sup>496</sup> Nejsme zkrátka původně suverénní subjekty, které by mohly o vlastní vůli uzavírat smlouvy, etické vztahy se ustavují v prostředí, jež si nemůžeme svobodně zvolit a vyznačují se proto předsmělným charakterem.<sup>497</sup>

Původně jsme jako děti vydáni druhým, naše původní bezmocnost nepředstavuje důsledek jakéhosi chybění, ale bytostnou podmínku našeho života. Dítě není kalkulující stvoření, které rozhoduje o ustavení sociálního pouta, nýbrž toto sociální pouto naopak ustavuje jedince.<sup>498</sup> Jistě, dítě vyroste a stane se relativně soběstačným jedincem, který nakonec skutečně může

---

<sup>493</sup> Tamtéž, s. 14–16. Guy Standing v této souvislosti cituje výzkumy, které ukazují, že prostředí neustálé konkurence žene i jednotlivé spolupracovníky proti sobě a podněcuje atmosféru nedůvěry a netolerance. STANDING, Guy, cit. dílo, s. 260 a 268. „Všichni jsme ‚závislí‘ na druhých, respektive jeden na druhém. To je součástí lidského údělu, nikoli patologická závislost nebo choroba,“ píše Standing zcela v souladu s Butler. Tamtéž, s. 260. Standing odmítá neoliberální pojetí svobody coby flexibility, mobility, možnosti soutěžit a konzumovat – svoboda podle Standinga předpokládá zabezpečovací strukturu, která (mimo jiné) umožňuje jedinci ustát tlaky a výkyvy konkurenčního pracovního trhu. Standing v knize hovoří o „pasti prekarity“, do níž jedinec bez sociální podpory spadne, načež už nemá čas ani energii pro nalezení stabilního zaměstnání a je uvězněn v nekončícím koloběhu pracovních dohod a mikroúvazků. Tamtéž, s. 8, s. 249 a jinde.

<sup>494</sup> Standing cituje Lawrence Meada, poradce konzervativní vlády Davida Camerona nastoupivší roku 2010, podle něž „vláda musí přesvědčit žadatele o podporu, že *vinu* za své potíže nesou oni sami.“ Tamtéž, s. 215. Uvedená myšlenka je kuriózní – ačkoliv ji Mead vyslovil již na sklonku 80. let, snaha aplikovat ji během ekonomické či hypoteční krize vyvolané nezodpovědností finančních institucí musí působit mimořádně bizarně i na torye. U Butler k tématu osobní zodpovědnosti viz zejm. BUTLER, Judith, *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 14–16 a s. 65.

<sup>495</sup> Tamtéž, s. 108.

<sup>496</sup> Táž, *Rámce války*, s. 26–27.

<sup>497</sup> Táž, *Notes toward a performative theory of assembly*, s. 22 a s. 107. To rovněž souvisí s otázkou subjektivace – původně nemáme „svobodnou vůli“, naše vůle se formuje až při setkání s vnějším a my se nemůžeme dost dobře rozhodnout, zda se tomuto formování podvolíme (neboť k tomuto procesu dochází mimo aktivitu a pasivitu). Táž, *Precarious Life*, s. 130. K témuž srv. táž, *The psychic life of power*, s. 8.

<sup>498</sup> Tamtéž, s. 31–32 a táž, *The Force of Non-Violence*, s. 93.

uzavírat smlouvy, ustavovat rozličné společenské vztahy a podobně. Nikdy však nemáme svůj život zcela ve svých rukou, vždy závisíme na svém okolí. A toto okolí může být buď prostředím pro realizaci lidské svobody, anebo „strojem“ na vytváření prekarity a zneužívání nezajištěnosti lidského života.<sup>499</sup>

---

<sup>499</sup> Domnívám se, že na jisté úrovni tyto myšlenky rezonují s Marxovým pojetím člověka jakožto deficientní bytosti, bytosti potřeb. Butler se od takto založených koncepcí distancuje, neboť podle ní evokují představu ideálního, modelového, „normálního“ těla a opomíjejí mnohost tělesných podob (o nichž uvažují *disability studies*), a zejména těla jakožto diskrétní do sebe uzavřené jednotky. Myslím, že se jedná spíše o otázku rétorického vymezení, obě pozice považuji za kompatibilní.

## Závěr: Osvobozující závislost

*Z toho je tedy zřejmé, že obec existuje na základě přirozenosti, že člověk je svou přirozeností určen k životu v obci...*

— Aristoteles, *Politika I* (1253<sup>a</sup>)

V úvodu této práce byla postulována její dialektická struktura. Začali jsme u liberální teze nezávislosti jedince či moderního subjektu, na niž kriticky reagovala filosofie konzervatismu. Dialektičnost těchto dvou stanovisek ovšem nemusíme chápat pouze jako vztah tvrzení a jeho popření, můžeme ji nalézt rovněž v jejich vnitřní nestabilitě – tak, jak byly tyto pozice ve své bezprostřednosti představeny, podvracejí nakonec samy sebe. V případě liberalismu ukázal zejména John Dewey, že pokud chce liberalismus dostát svému *duchu*, musí opravit svou *literu* – pokud liberálům záleží na svobodě, rovnosti a nezávislosti, musejí adekvátněji uchopit člověka a rovněž zohlednit podmínky, v nichž se jim drahé politické kategorie mohou uskutečňovat. V případě konzervatismu jsme při filosofickém zdůvodňování intuic k němu příslušejících autorů využili Hegela a Wittgensteina. Wittgenstein ve své filosofii *Lebensform* a imanentně ospravedlňovaných řečových her ukazuje, že se ani při zdůvodňování legitimacy politického společenství nemůžeme dovolávat transcendentního základu, k němuž se konzervativci hlásí, mluví-li o přirozenosti či Prozřetelnosti. S Hegelem jsme pak sledovali, že pokud jedinec potřebuje druhé, (nejen) protože závisí na uznání, představuje pro něj významný problém zneuznání.

Když jsme v citátu Slavoje Žižka četli, že první negace uchovává rámeček pozice, již neguje, můžeme nyní říci, že tímto sdíleným rámečkem je povýtce abstraktně chápáná svoboda. Zatímco pro první liberály představuje svoboda neproblematicky daný fakt, přirozenou charakteristiku jednotlivce, pro konzervativce představuje hrozbu, kvůli níž nakonec ontologickou závislost neoddělitelně spojují s ontickou podřízeností. Ani jedna z pozic neumožňuje uskutečnění svobody – to je možné pouze, pokud svobodu uznáme jako žádoucí cíl a zároveň zohledníme podmínky radikální závislosti, v nichž se tato svoboda musí uskutečňovat. Takto může

konzervativní zprostředkování přispět k uchopení emancipačního jádra liberalismu.<sup>500</sup> Koneckonců, úběžník této práce měla představovat otázka, zda lze v závislosti na druhých lidech najít podobně osvobozující moment, jako to činí Bělohradský v návaznosti na Patočku a Nietzscheho v případě lidské pozemskosti a konečnosti jako *otevřenosti*. Rád bych v následujících odstavcích stručně shrnul pozici Judith Butler představenou ve třetí kapitole a za pomoci dalších autorů zformuloval, v jakých ohledech můžeme závislost vnímat jako osvobozující.

Rovněž Judith Butler uvažuje o otevřenosti, a to v souvislosti s pojmem zranitelnosti (*vulnerability*). Bez této otevřenosti, v níž jsme vystavení světu obývanému druhými, stejně jako možnosti vlastního konce, bychom nemohli být lidmi, kteří poznávají a jimž mohou věci ve světě dávat smysl. V raném myšlení Judith Butler se téma otevřenosti vůči druhým lidem a společnosti objevuje v kontextu procesu subjektivace či utváření já. Bez tohoto potýkání se s vnějším probíhajícího celý život (jak zdůraznil Taylor) se člověk nemůže obejít (což myslím ukazuje Wittgensteinova argumentace proti soukromému jazyku stejně jako Hegelův příběh boje o uznání), zároveň se však může pojit s utrpením.<sup>501</sup> Zabýval jsem se v této souvislosti i problémem autenticity, neboť dle mého platí, že

- 1) nemůžeme při zohlednění všech argumentů zdůrazňujících závislost jedince na intersubjektivním řádu, k němuž přináležejí, nadále uvažovat o nezprostředkovaném „autentickém“ jádru identity člověka, jež stačí introspektivně nahlédnout, chápeme-li navíc identitu jako performativně ustavovanou při vyjednávání s jejím okolím (a nikoli jako statickou a jednou pro vždy danou);<sup>502</sup>
- 2) koncept autenticity coby nesubjektivizovatelného *excesu* umožňuje zodpovědět otázku, kde se v subjektu bere možnost odporu, distance vůči intersubjektivně kladeným normám, odkud tedy proudí vůle ke kritice a přeznačování symbolična (a zároveň proč někteří jedinci pod určitými normami trpí víc než jiní).

---

<sup>500</sup> Zároveň jsem se však pokoušel ukázat, proč bylo liberální chápání lidské přirozenosti vzhledem k historickým okolnostem pochopitelné v rámci strategické kritiky nelegitimní moci panovníků. Nemůžeme však již nadále tvrdit, že prvotní (a nakonec ani žádné další!) smlouvy uzavírá nezávislý jedinec – takové pojetí nakonec vede ke svobodě přibližující se k Hobbesovu přirozenému stavu.

<sup>501</sup> Významu utrpení se budu podrobněji věnovat níže.

<sup>502</sup> Ivan Vyskočil přes koncept performativity propojuje sebepoznání a herectví: „Nejde totiž [při snaze o vyplnění požadavku „poznej sám sebe“] o přemýšlení, ale o poznávání se ze zkušenosti ve vztazích a v jednání. Poznání sám sebe probíhá skrze pojmové ustavení „charakteru“, skrze rozlišování, co se v reálných situacích opakuje, co se udrží, prosvětluje, či naopak zapadá. Tady je souvislost filosofie a herectví. Herectví není hraní rolí, je to pravý opak hraní rolí – sebepoznání.“ KOUBOVÁ, Alice — Ivan VYSKOČIL. „Myšlení a filosofie. Rozhovor s Ivanem Vyskočilem“. *Filozofia*. 2013, roč. 68, č. 5, s. 452. A dále, s. 453: „Sebepoznání je možné ze zážitku procesu konání, nikoli z čistých pojmů.“

Jedince-subjekt tedy nemůžeme chápat *pouze* jako výsledek společenských sil – kdyby tomu tak bylo, nedávalo by ani dobrý smysl jejich působení kritizovat, protože by se se s nimi jedinec plně ztotožňoval.<sup>503</sup> V našem (pravda, dosti schematickém) příběhu zastupoval Louis Althusser se svou koncepcí ideologické interpelace *vůli k podvolení*, zatímco Foucaultův požadavek stávání-se-jiným *vůli nebýt řízen*, jak ji nazval Pavel Barša. Zároveň jsme ovšem zdůraznili jednostrannost tohoto Foucaultova postoje, neboť navzdory jeho zmínce o tom, že důležitost bojů proti vykořisťování nepominula, oslavoval následně tento francouzský intelektuál neoliberální obrat vedoucí k postupné prekarizaci.<sup>504</sup> Stávat se jiným může představovat podstatnou složku lidské svobody, jak každý svým způsobem vyzdvihli John Stuart Mill a John Dewey.<sup>505</sup> A v témže duchu píše Pavel Barša, že „myšlenka emancipace [může zůstat] živá jen tehdy, bude-li místo figury subjektu, jenž se osvobozuje z odcizení, symbolizována figurou subjektu, jenž se osvobozuje ze sebe sama.“<sup>506</sup> Taková osvobozující flexibilita však představuje pouze jednu část příběhu.

---

<sup>503</sup> Jedná se vlastně o klasický problém *kritika ideologie* – z jaké pozice by tento kritik měl hovořit, je-li veškeré poznání v područí vládnoucí ideologie? Podobně se tomu ostatně má se Schopenhauerovým „uměňovatelem vůle“ – pokud je rozum otrokem vůle, jak se jí může vzepřít a burcovat její individuální (pro)jevy k askezi a odumírání?

<sup>504</sup> Abychom zde však nekritizovali pouze Foucaulta – oslavu flexibility nalezneme i v *Německé ideologii*: „[V] komunistické společnosti, kde nikdo nemá nějaký výlučný okruh činnosti, nýbrž každý se může zdokonalovat v jakémkoli oboru, řídí společnost všeobecnou výrobu, a právě tím mi umožňuje, abych dnes dělal to, zítra ono, abych ráno lovil, odpoledne rybařil, večer se zabýval chovem dobytka, abych po jídle kritisoval, podle toho, na co mám zrovna chuť; a přitom se ze mne nikdy nestane lovec, rybář, pastevec ani kritik.“ MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Německá ideologie [online]*. Hovoříme-li zde o neoliberálním obratu, hovoříme o komplexní proměně v náhledu na fungování společnosti (spojeném s privatizací, deregulací, osekáváním veřejných výdajů apod.), jež byla zformulována na přelomu 70. a 80. let a jejíž zralé vypracování představuje tzv. Washingtonský konsensus. Nejpozoruhodnějším aspektem tohoto „manuálu k prosperitě“ je bezesporu skutečnost, že vyspělé státy se jeho zásadami původně neřídily (jak dlouhodobě upozorňuje Jason Hickel v souvislosti s teorií „odhození žebříku“), stejně jako prudce rostoucí ekonomiky východní Asie. Naopak země, jimž byla tato kúra naordinována, zpravidla trpěly hospodářskou stagnací.

<sup>505</sup> O Millovi, jenž vyzdvíhal individualitu jakožto složku blaha, jsme se zmínili již v první kapitole. Dewey pak hovoří zcela ve foucaultovském duchu, když kritizuje statické pojetí individuality ve filosofii a psychologii raného liberalismu (s. 336). „Jsme svobodní ne díky tomu, čím staticky jsme, ale v té míře, v níž se stáváme jinými ve srovnání s tím, čím jsme byli,“ píše Dewey. DEWEY, John, cit, dílo, s. 579. Podobně uvažuje i Slavoj Žižek, když při kritice kulturalismu brojí proti plnému ztotožnění s kolektivní identitou či Pavel Barša, když klade emancipaci *od kategorií* nad emancipaci *kategorií*. BARŠA, Pavel, *Panství člověka a touha ženy*, s. 19. Oba vyzdvíhují univerzalitu nad partikularitu.

<sup>506</sup> Týž, *Cesty k emancipaci*, s. 208. Srv. dále na s. 211: „Svoboda totiž nespočívá v dosažení stavu sebetotožnosti, nýbrž v odchylkách, štěpeních či diferenciacích, které ukazují, že já je či může být i někým jiným, než je. V těchto momentech se návrat k domnělé lidské podstatě, přirozenému světu, autentické volbě či zděděné skupinové identitě ukazuje pouze jako kontingentní možnost, nikoli jako osud, jehož nedbání bude potrestáno pokračujícím odcizením a pocitem viny. Usazení lidské existence v údajně pravém subjektu či identitě je vystředáno osvobozováním z každého subjektu či identity, které by si nárokovaly status takového posledního základu.“ Nakonec i Nietzscheho *Zarathustra* říká: „Miluji ty, kdož nedovedou žít, leda když zanikají, neboť jejich zánik jest přechodem.“ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra* Vydání ve Vyšehradu třetí. Praha: Vyšehrad, 2021, s. 17.

## Utrpení jako normativní mez: zrození univerzalizmu z ducha krutosti

Domnívám se, že s výše uvedeným by Judith Butler neměla problém souhlasit, naopak: proslulost jí původně zajistily knihy, v nichž se zabývala problematikou (genderových) identit a jejich žádoucí multiplikace, která se zdála jako *dobrá o sobě*. Jestliže jí tak někteří kritici a kritičky (kupříkladu Martha Nussbaum) mohli vyčítat, že zmnožování identit coby pozic v symboličnu může nést i negativní dopady, bude-li mu scházet normativní mez, pojmenovala později americká autorka tuto mez jako možnost pociťovat utrpení, být terčem násilí vedoucího v krajních podobách až ke smrti. Ruku v ruce s tím pak jde kritika neoliberalismu, jenž je spojen s taktickým zneužíváním lidské nezajištěnosti. Tak výsostně subjektivní stav jako utrpení, vjem bolesti, nakonec může přispět k založení univerzality a solidarity, jak píše Jan Sůsa. Ať už se jedná o utrpení „ve formě nesnesitelné fyzické bolesti, strukturálního kapitalistického vykořisťování či nehmotného zraňování skrze jazyk,“ vždy platí, že „[b]olest tvoří zkušenost, která je univerzální, reálná, materialistická, a to bez ohledu na to, zda je způsobena prostředky diskursivními (např. nenávislná řeč) nebo fyzickými.“<sup>507</sup> Jistě, naše bolest je zcela soukromá, je zcela naše, ale vzpomeňme si na Wittgensteinova *brouka v krabičce* – pokud se shodneme, že bolest pociťujeme, a že se jedná o nežádoucí stav, můžeme v takto partikulární (ba singulární) zkušenosti založit univerzální solidaritu.

Na podobném základě nakonec buduje Judith Shklar svou koncepci *liberalismu strachu*, k níž se hlásí kupříkladu Bernard Williams či Richard Rorty:

[T]ento liberalismus nenabízí žádné *summum bonum*, o které by měli usilovat všichni političtí aktéři. Začíná však se *summum malum*, které všichni známe, a kdykoliv můžeme, vyhýbáme se mu. Tímto zlem je krutost a strach, který krutost vyvolává, jakož i samotný strach ze strachu. Do této míry má liberalismus univerzální, a především kosmopolitní záběr [...]. O strachu se dá bez výhrad říci, že je univerzální a zároveň fyziologický.<sup>508</sup>

---

<sup>507</sup> SŮSA, Jan, cit. dílo, s. 117. Připomeňme, že „symbolické“ a „materiální“ se prolínají v pojmu *rámu*.

<sup>508</sup> SHKLAR, Judith. *Liberalismus strachu*, s. 90. Oproti koncepci Butler můžeme shledávat dva zásadní rozdíly: Shklar na jedné straně opomíjí psychické utrpení, na druhé straně spojuje utrpení s krutostí – vtahuje tedy do obrázku i aktéra, který utrpení zapříčiňuje (a ne jen toho, kdo jej zakouší). Vyhrocení tímto směrem s sebou nese jednu žádoucí korekci: nedomnívám se totiž, že žádoucí cíl politiky představuje snaha o eliminaci každého, i toho nejmenšího utrpení, nýbrž musí jít o nalezení hranice, kdy je utrpení přijatelné, jakkoli to na první pohled může znít podivně. Abychom to osvětlili na příkladu: mnohé děti často brečí, neboť se jim stýská po rodiči, chtěly by sladkost či hračku a podobně. Jak ale ukazuje příběh pána a raba, každý člověk se musí omezit, aby se z něj nestal rozmazlený pán, který má vše na dosah ruky, až nakonec ztratí půdu pod nohama, či poslední člověk, který může vše, ale nakonec nedělá nic. Přiměřeně dávkované nepohodlí (jakkoli jsem si vědom vágnosti tohoto výměru) je cestou k samostatnosti. Rortyho přihlášení se k *liberalismu strachu* (RORTY, Richard, cit. dílo, s. xii) je pozoruhodné, neboť jinak se Rorty hlásí k antifundacionalismu, odmítá možnost založení

Z takto ustavené univerzální solidarity pozemských, zranitelných a konečných bytostí („solidarita smrtelných“ říkává Václav Bělohradský) podle Judith Butler vyplývají závazky. Jsou to ovšem odlišné závazky, než jaké z pozemskosti a konečnosti odvodil Nietzsche: odmítnutí zásvěti u něj vyústilo v *pesimismus* či *nihilismus síly* a imperativ stát se celistvějším člověkem – a tedy „celistvější bestíí“.<sup>509</sup> Tento imperativ týkající se pouze jedince (jakožto jedince, tedy nakonec bezvztahové entity) utrpení zmnožuje, neboť společenským aktérům vštěpuje, že se dělí jednak na pány a jednak na otroky, jejichž vůle se zmítají v *pesimismu slabosti*. Závazky, které vyvozuje Judith Butler, jsou právě opačné: snažit se utrpení umenšovat, nepůsobit krutost a zabezpečovat podmínky pro žitelný život, ať už se jedná o životní prostředí či o budování nezbytné infrastruktury.<sup>510</sup>

„Člověk nemá trpět více, než jak musí trpět od přírody; ‚jím samým zaviněné‘ příčiny jeho strádání, a to včetně těch společenských, mohou a mají být v maximální míře odstraněny. To nebyl pouze příslib freudovské psychoanalýzy, nýbrž také moderních sociálních a politických hnutí, respektive veškerého modernistického pokroku,“ píše Boris Buden a naráží zde zejména na marxistický příslib emancipace.<sup>511</sup> Je to emancipace, v souvislosti s níž mladý Marx slavně a emfaticky psal, že „[j]e to vyřešená záhada dějin“, která „o sobě [ví], že je tímto řešením.“<sup>512</sup> Toto očekávání definitivního řešení bychom však měli ze dvou důvodů korigovat: neměli bychom si představovat, že ze své nezajištěnosti můžeme vyskočit – pokud vyšel David Levy z portmannovského předpokladu člověka jakožto nedokončeného živočicha, je člověk v jistém smyslu doživotně nedokončený (psychicky i fyzicky). Právě proto je třeba budovat veřejný prostor v nejširším slova smyslu a pečovat o něj, abychom zmírňovali zakoušené utrpení. Jak ovšem navíc píše David Graeber:

Patrně neexistuje žádná společnost, jež by nevníkala lidský život jako bytostně problematický. Ačkoli se mohou značně lišit názory na to, v čem spočívá vlastní problém, panuje shoda přinejmenším v tom, že práce, sexualita a reprodukce přinášejí různé typy úskalí;

---

politiky na představě o lidské přirozenosti – zde však k jejímu (přinejmenším) fyziologickému rozměru zprostředkovaně přitakává.

<sup>509</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Mimo dobro a zlo*, s. 155.

<sup>510</sup> „[V]eřejná bytová výstavba je navrhována nikoliv na základě efektů susedství, ale jako prostředek pomoci lidem s nízkými příjmy. Pokud je tomu tak, proč dotovat zrovna bytovou výstavbu?“ ptá se Milton Friedman. Inu, odpovězme mu: právě proto, že bez důstojného bydlení se nedá vést důstojný život; právě proto, že v zemích, kde chybí sociální bydlení a bydlení bylo v duchu Friedmanovy kapitalistické svobody zcela komodifikováno, platí lidé horentní částky za zcela nevyhovující podmínky na ubytovnách, ať už z důvodu nízkých příjmů (pracující chudoba) či barvy kůže (v českém prostředí běží především o Romy). FRIEDMAN, Milton, *Kapitalismus a svoboda*, s. 154.

<sup>511</sup> BUDEN, Boris. *Konec postkomunismu*. Praha: Rybka, 2013, s. 123–124.

<sup>512</sup> MARX, Karl. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978, s. 77.

a pak je tu také fakt, že všichni zemřeme. Existuje tedy značné množství věcí, které nás mohou zneklidňovat. A žádné z těchto dilemat nezmizí eliminací strukturálních nerovností (ačkoli by se podle mého mínění radikálně zlepšila situace ve všech jiných ohledech). Představa, že by taková náprava byla možná, že by lidskou situaci – touhu, smrtelnost – bylo možné nějak vyřešit, je ve skutečnosti obzvlášť nebezpečnou fikcí, obrazem utopie, která patrně vždy stála v pozadí ambicí Moci a státu.<sup>513</sup>

Záhadu dějin a lidského života v tomto smyslu nemůžeme nikdy definitivně rozřešit. Můžeme se ji přinejlepším snažit usmířit jako mýty v chápání Lévi-Strausse či diskvalifikovat jazykovou analýzou v duchu Wittgensteinova chápání filosofie. Nebo se můžeme snažit představit si, že jsme při všem tom existenciálním utrpení šťastní. Rozhodně se však můžeme snažit, aby lidé méně trpěli v důsledku bezprostředních materiálních příčin.

## Pouta, která osvobozují

Kde pak tedy hledat osvobozující smysl závislosti, jak identifikovat *pouta, která osvobozují*, o nichž psali Bruno Latour či Jean-Claude Michéa? Jak myslet závislost jako předpoklad emancipace, jako podmínku možnosti uskutečnění svobody? V průběhu práce jsme u mnoha autorů sledovali, že možnost sebepoznání i sebeutváření osudově závisí na *dialogu* s dalšími lidmi. Tak jako nemůžeme zjistit svou výšku položením dlaně na temeno hlavy, tak si nikdy neporozumíme soukromě. „Nepřekonatelná vztahovost naší existence však není prokletím, nýbrž požehnáním. Díky ní ve svém úsilí nikdy nestojíme sami tváří v tvář odcizenému světu,“ píše zcela v intencích těchto analýz Pavel Barša.<sup>514</sup> Hermeneutik Günter Figal toto nahlédnutí spojuje již s postavou Sokrata: v dialogu *Kritón* se podle něj zákony, jimž se Sokrates podvoluje,

prezentují jako formy života, bez nichž by jednotlivec tak, jak je, nemohl vůbec existovat; jednotlivec je zákonům zavázán, protože sám sobě může bytostně porozumět jedině z nich. [...] Jedinec se stává občanem, *politém*, díky možnosti chovat se určitým způsobem k formám života, které sdílí s druhými; a tyto formy života se obdobně stávají zákony určité *polis* teprve prostřednictvím chování občanů, nikoli pouhým osudem, podmínkami faktického života. Souhra obou je konstelací politična.<sup>515</sup>

---

<sup>513</sup> GRAEBER, David. *Fragmenty anarchistické antropologie*. Praha: Tranzit, 2012, s. 53.

<sup>514</sup> BARŠA, Pavel, *Román a dějiny*, s. 247.

<sup>515</sup> FIGAL, Günter. Svoboda, reprezentace, spravedlnost. Ke třem základním pojmům politické filosofie. In: BAKEŠOVÁ, Alena a Josef VELEK (eds.). *Spor o spravedlnost*, s. 148–149.



Z toho pro Figala vyplývá, že „svoboda není v zásadě vlastností osob, nýbrž otevřeností určité životní souvislosti, prostorem možností, v němž je teprve možné sledovat určité projekty. Toto pojetí svobody bychom se mohli pokusit liberálům přiblížit tak, že bychom vyzvedli fakt, jak málo lze při bližším zkoumání odvozovat určitá jednání pouze z iniciativy jednajících: člověk jednáním uchopuje možnosti, které jsou vždy již otevřené, které nemohou být vnímány pouze samy o sobě, nýbrž patří do souvislosti, již sdílí s druhými.“<sup>516</sup> Tyto poněkud spekulativní či abstraktní úvahy podporují i konkrétní výzkumy, o nichž se zmiňuje Amitai Etzioni:

Poznatky psychologů a sociologů ukazují, že pro jedince, kteří byli odříznuti od společenství, izolováni, a mají znaky aktérů neoklasického světa, je typická neschopnost jednat svobodně. Přitom lidé, kteří jsou včleněni do pochopitelných a stabilních vztahů a do kohezivních skupin a společenství, jsou daleko schopnější činit citlivé volby, přijímat rozhodnutí a být svobodní. Skutečně největší nebezpečí pro svobodu vzniká tehdy, když jsou přeseknuta sociální kotvící lana jedince.<sup>517</sup>

Proto Etzioni dochází při své kritice radikálního individualismu neoklasické ekonomie k závěru, že „osobnost a rozvoj společenství utvářejí hlavní nekognitivní základ pro racionální chování,“ což mimo jiné znamená, že sobecký vypočítavý jednatel (*homo economicus*), od nějž mnozí ekonomové odvozují své teorie, je vždy až výsledkem sociálních interakcí. „Racionální chování neprobíhá ve vakuu. Vyžaduje vhodnou osobnost, společenský kontext a strukturu,“ uzavírá Etzioni.<sup>518</sup> Emancipace proto nemůže spočívat ve „vyvazování se“ ze sociálních vazeb, jímž vstupujeme do prázdného prostoru svobodné volby,“ musíme „ji chápat jako ‚převazování‘ těchto vazeb, které učiní život rozmanitějším a plnějším *skrz* ně. Musíme přestat klást stabilní vztahy k ostatním *proti* jednotlivci, a naopak je pochopit jako základní podmínku jeho důstojné existence,“ jak tvrdí Pavel Barša.<sup>519</sup>

---

<sup>516</sup> Tamtéž, s. 152. Figal jako ilustrační model popisované situace nepřekvapivě volí *interpretaci textu*: „Každý výklad určitého textu – a už i pouhá četba je výkladem – aktualizuje možnosti, které samotný text otevírá. Je ponecháno na čtenáři, jak chce určitý text číst; ale každá četba textu poskytuje jistý volný prostor, který je z tohoto pohledu vlastní svobodou čtenáře.“ Tamtéž.

<sup>517</sup> ETZIONI, Amitai. *Morální dimenze ekonomiky*, s. 18

<sup>518</sup> Tamtéž, s. 132–133. K témuž srv. DEWEY, John, cit. dílo, s. 160, 170 či s. 189 či Standinga výše.

<sup>519</sup> BARŠA, Pavel, *Román a dějiny*, s. 185. Podstata tohoto převazování vazeb spočívá v přetváření utlačujících institucí (Barša jako příklady uvádí patriarchát či apartheid), „[t]ato ‚negace‘ však není základem, ale jen dílčím momentem ‚afirmace‘. Poslední motivací není potřeba ničit a zavrhnout, ale přijímat a udržovat. Součástí stejného posunu je nahrazení odstředivého pohledu dostředivým. [...] Dekonstrukce institucí má svůj poslední *raison d'être* v jejich rekonstrukci.“ Tamtéž.

O převazování vazeb se snaží *Látači*, kteří se usilují o „látání toho, co bylo modernizací potrháno“, a které vyzdvihuje Bruno Latour, k němuž se Barša hlásí.<sup>520</sup> Látači nejsou anti-moderní jako konzervativci, kteří by chtěli restituovat utlačovatelské instituce před-moderní minulosti, nýbrž jsou ne-moderní.<sup>521</sup> Ne-moderní uznávají svou zakořeněnost, svou příslušnost k zemi, své pozemšťanství – nikoli však v duchu reakčních hesel o *krvi a půdě*, nýbrž v duchu návratu *zpátky na Zem ze Síría*, po němž se pozemské věci nemohou jevit jako oddělené a nezávislé, neboť vyjde najevo jejich nevykořenitelná propojenost.<sup>522</sup> Člověk je činitelem přetvářejícím podobu svého prostředí, což podle Latoura zdůrazňoval James Lovelock se svým konceptem Gaii: „Zjednodušení, zavedené Lovelockem do chápání pozemských fenoménů, nespočívá v žádném případě v tom, že by přidal na Zemi „život“, ani v tom, že by ze Země učinil „živou bytost“ ale zcela naopak v tom, že *přestal popírat*, že živé bytosti se aktivně podílejí na celku biochemických a geochemických jevů. Jeho redukcionistický argument je přesným opakem vitalismu.“<sup>523</sup>

Latour takto dekonstruuje protiklad přírody a kultury: „Nic na Zemi není skutečně „přírodní“, pokud se tím rozumí něco, čeho se nedotkl žádný živý organismus: vše je přenesené, uspořádané, vymyšlené, udržované, vynalezené, propletené [...].“<sup>524</sup> A je tomu tak proto, že organismy na Zemi na sobě neodvolatelně závisí – proto Latour navrhuje označovat lidi jako *holobionty*. Holobiont je *heterotrofní*: zatímco *autotrofní* organismus se živí sám ze sebe (pročež „pouze autotrofové by měli mít právo nazývat se autonomními, autochtonními a ohraničenými“), heterotrofové jsou „bytosti svou existencí závislé.“<sup>525</sup> Latour vyvozuje z koronavirové pandemie totéž co Judith Butler: „Oslavujme pandemickou zkušenost za to, že jsme si za udržování metrových odstupů a nošení roušek díky ní tak zřetelně uvědomili, do jaké

---

<sup>520</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>521</sup> Podle Latoura je ne-moderní ten, kdo bere do úvahy, že zemi neobývají diskrétně vymezené jednotky, ale „populace hybridů“ či „kvazi-objektů“. LATOUR, Bruno. *Nikdy sme neboli moderní*, s. 69.

<sup>522</sup> Týž, *Zpátky na zem*, s. 61–62. Návrat na Zem je pro Latoura spojen se sdíleným pocitem, že nám mizí půda pod nohama, který zakládá podle něj jedinou možnou univerzalitu. Tamtéž, s. 13–14.

<sup>523</sup> Tamtéž, s. 96. „Abychom tento bod podtrhli, nastala možná doba, kdy musíme přestat mluvit o lidech (*humains*) a začít hovořit o *pozemšťanech* (*Earthbound*), a zdůraznit přitom, že *humus* a především *kompost* jsou zahrnuty v etymologii slova *člověk* (*humain*).“ Tamtéž, s. 97. V tomto ohledu podle Latoura platí, že termín „prostředí nedává žádný smysl, protože nelze vytyčit hranici, podle níž bychom mohli odlišit organismus od toho, co jej obklopuje.“ Týž, *Kde to jsem*, s. 15–16.

<sup>524</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>525</sup> Tamtéž, s. 38–39. Latour zde uvádí vymezení vyšších živočichů od Emanuele Coccia coby těch, kteří „dýchají rostlinné exkrementy“ a dodává: „To je velmi dobrá definice pozemšťanů: závislost směrem *vzhůru* vůči tomu, co jim umožňuje žít, a *dolů* ve vztahu k těm, kteří závisí na jejich odpadu. Země je utkána z těchto řetězců.“ Přísně vzato tak není žádný organismus autotrofní. Tamtéž.

míry je jasně ohraničený jedinec iluzí.<sup>526</sup> Člověk-holobiont zapletený v síti se ovšem podle Latoura nakonec může cítit svobodnější, pokud se bude se svým porézním tělem vnímat jako její součást, a nikoliv jako její oběť.<sup>527</sup>

Holobiont zapletený v síti, již se snaží převazovat, aby své členy neumrtvovala, nýbrž podněcovala k aktivitě a obohacovala, si je vědom svých závazků.<sup>528</sup> Závazky holobiontů nám nakonec umožňují překročení horizontu liberální spravedlnosti, jež „je opřena o ideál vyrovnaného účtu, který činí vztah lidí morálně neutrálním – takovým, jakým by byl v hypotetickém přirozeném stavu, tj. na nulovém stupni sociální kooperace.“<sup>529</sup> Protiklad liberální reciprocity představuje láska (v širokém slova smyslu), která

spočívá v neustálém obnovování nerovnováhy. Má své těžiště nikoliv ve vzájemné nezávislosti lidí, ale v přenášení pohybu a dynamickém propojování. Spravedlnost umožňuje člověku, aby se mohl s klidným svědomím soustředit na sebe a své životní projekty. Láska ho odvádí od sebe a vrhá k druhému. Z hlediska spravedlnosti je sociální pouto jen cestou, jak v jiné podobě restituovat pomyslný přirozený stav – tj. nezávislost soběstačného jedince. Láska reprodukuje a přitakává původní ontologické nesoběstačnosti a zavázanosti člověka – v aktu lásky člověk posílá dál cit, z něhož se zrodil.<sup>530</sup>

Láska, podmínka prvního Patočkova pohybu, souvisí s *darem* „jakožto *výdajem nenávratným*“ spočívajícím ve „vydání nadbytku“, kdy „[s]tyk s druhým není podnícen snahou o jeho využití pro vlastní účely (tj. o jeho instrumentalizaci) ani potřebou potvrdit vlastní hodnotu jeho podmaněním a získáním jeho uznání, ale radostí z komunikace a chutí ho

---

<sup>526</sup> Tamtéž, s. 57–58. „Práva na „individuálnost“ se mohou dovolávat pouze *perfektně autotrofní* bytosti, které *za sebou nezanechávají žádný odpad*,” píše Latour (Tamtéž, s. 40). Všichni ovšem zanecháváme odpad, dokonce v nesmírné míře. O systémových souvislostech tohoto zanechávaného odpadu, externalitách, píše Václav Bělohradský: „Liberální řád žije z předpokladu, že externality „nejsou dominantní“, že jsou jen okrajem systému, jevem jen doplňkovým, někdy sice výjimečně důležitým, ale vždy jen okrajovým. Základ liberálního tržního řádu je v *internalitách* – v dobrovolné dohodě mezi svrchovanými vlastníky o náhradách vzájemně způsobených škod. V globální (planetární) *technopolis* jsou ale externality jevem „dominujícím“, ne okrajovým, jak si snadno uvědomíme, když se pokusíme spočítat dopad soukromé automobilové dopravy ve městech na životy milionů lidí. Ostatně informace a důkazy o „vedlejších škodách“ způsobených ekonomickým růstem v různé míře v různých zemích jsou součástí globální každodennosti.“ BĚLOHRADSKÝ, Václav, *Čas pléthokracie*, s. 290–291.

<sup>527</sup> LATOUR, Bruno, *Kde to jsem*, s. 73. Srv. tamtéž, s. 80: „Mít tělo znamená naučit se *nechat na sebe působit*. Protikladem k „tělu“ není ani „duše“, ani „duch“, „vědomí“, ani „myšlení“, nýbrž „smrt“ – tak jako je protikladem Gaii Mars, nehybná planeta.“

<sup>528</sup> „[K]aždý pozemšťan mezi svými předky najde ty, kteří vytvořili jemu příznivé životní podmínky – Praha je tu pro Samsovu rodinu, mraveniště pro mravence, les pro stromy, moře pro chalupy, zahrady pro Ačuáry –, a očekává se, že také on se postará o své následovníky.“ Tamtéž, s. 24–25.

<sup>529</sup> BARŠA, Pavel, *Imanence a sociální pouto*, s. 82.

<sup>530</sup> Tamtéž, s. 82–83.

obdarovat.“<sup>531</sup> Obdarovávajícímu umožňuje dar vymanit se z počítařské mentality „vyrovnaného účtu“, kdy v rámci „oboustranně výhodné směny“ neoklasických ekonomů dáváme jen proto, abychom dostali. U daru neexistuje „rozdíl mezi soukromým zájmem a altruismem, mezi osobou a vlastnictvím, svobodou a povinností,“ jak tvrdí David Graeber v návaznosti na Marcela Mause.<sup>532</sup>

„Přijetí daru,“ píše Pavel Barša, „je uznáním naší ontologické pasivity a závislosti – toho, že nejsme příčinou sebe sama. Vděčnost jako schopnost poděkovat za dar je spjata se schopností přijmout asymetrii, v níž jsme na nižším, přijímajícím konci vztahu.“<sup>533</sup> Přijetím daru si připouštíme, že nejsme plně ohraničenými a autonomními (či autotrofními) organismy, nýbrž závislými bytostmi, holobionty s mlhavými konturami. Kde v tom hledat osvobození? Jistě, na první pohled to může znít zvláštně. Pokud si ovšem připustíme, že ne za všechny problémy si můžeme sami, že se všichni někdy potřebujeme o někoho opřít, plyne z toho příslib přinejmenším pro naše duševní zdraví. Pokud vinu za všechna domnělá osobní selhání v duchu ontologie individualismu (neschopné vidět systémové příčiny) uvalíme na sebe, neučiní to z nás *autonomní* subjekt, nýbrž subjekt *výkonnosti a vyhoření*, o němž píše Byung-Chul Han. Subjekt vydaný *absolutní konkurenci*, konkurenci se sebou samým – s obrazem, jemuž nelze nikdy dostat:

Společnost práce a výkonu není svobodnou společností. [...] Vede [...] ke společnosti práce, v níž je pán zároveň i lopotícím se rabem. V této společnosti nátlaku si každý nosí svůj pracovní tábor s sebou. Zvláštností tohoto pracovního tábora je, že každý je tu zároveň vězněm i dozorcem, obětí i pachatelem. Člověk tak vykořisťuje sám sebe. Vykořisťování je tudíž možné i bez nadvlády.<sup>534</sup>

Komplementárně k tomu si pak můžeme uvědomit rovněž to, že ani naše „úspěchy“ nemůžeme chápat coby výlučně osobní zásluhy: „Představa, že inteligence je osobním nadáním či osobním výdobytkem, představuje velkou domýšlivost skupiny intelektuálů, tak jako je domýšlivostí třídy obchodníků, že bohatství je něco, co oni osobně tvoří a vlastní,“ napsal před téměř sto lety John Dewey.<sup>535</sup>

---

<sup>531</sup> Tamtéž, s. 10–11.

<sup>532</sup> GRAEBER, David. *Fragmenty anarchistické antropologie*, s. 45. Toto vykročení mimo logiku „má dáti—dal“ se mi jeví jako nepochybně osvobozující. Současné společenské tendence však směřují opačným směrem – pod vlajkou s ušlechtilým heslem „ekonomika sdílení“ k totální komodifikaci života.

<sup>533</sup> BARŠA, Pavel, *Imanence a sociální pouto*, s. 86.

<sup>534</sup> HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 29.

<sup>535</sup> DEWEY, John, cit. dílo, s. 203.

„Závislost a její *osvobozující* smysl,“ napsal mi loni v létě Václav Bělohradský. „Hluboká otázka, nemohu na ni teď odpovědět, je to ale otázka století. Umíme ji tak položit?“ Pokusil jsem se ji v této práci položit a zároveň naznačit, v čem by určitý osvobozující rozměr závislosti (nejen) na druhých lidech mohl spočívat. Nedomnívám se pochopitelně, že se jedná o zodpovězení definitivní a úplné – přeci jen jde o *otázku století*. A navíc mnozí autoři, o něž se zde opírám, ukazují, proč odpověď na *žádnou* otázku nemůže být definitivní. A dost možná jsem po cestě k tomuto závěru utrousil několik nesmyslů. Ale jak nám říká Wittgenstein, *to nevadí* – jinak bychom nemohli říci nic.<sup>536</sup>

---

<sup>536</sup> Jak v rozhovoru s Alicí Koubovou řekl Ivan Vyskočil, „je děsivé, jak se chytří lidé bojí trapnosti. Hrozba směšnosti řadu lidí diskvalifikuje k jednání. Nechtějí risknout případný trapas. To je záležitost pýchy. Stále se snažíme vypadat skromně, snažíme se, aby filosofie nebyla o nás. Ale o to víc o nás je. Jsme ješitní a snažíme se to zakrýt za objektivními popisy. [...] Trvá to dlouho, než dospěje člověk k odvaze podniknout něco, kde nezná, jak to bude pokračovat, než dospěje k té lehkovážnosti. Bez toho, že překročíte tuto mez hlídání se, není možná účast na procesu.“ KOUBOVÁ, Alice — Ivan VYSKOČIL. „Myšlení a filosofie. Rozhovor s Ivanem Vyskočilem“, s. 454. K Wittgensteinovi a „mluvení nesmyslů“ srv. MONK, Ray, cit. dílo, s. 288–289 a rovněž WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*, s. 97: „Tak se *přece* nezdráhej říci hloupost! Musíš jí jen umět naslouchat.“

## Bibliografie

- ADORNO, Theodor W. *Žargon authenticity*. Praha: Academia, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Praha: OIKOYMENH, 2011.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologie a ideologické státní aparáty. In: BENDOVIÁ, Helena a Matěj STRNAD (eds.). *Společenské vědy a audiovizie*. Praha: Akademie múzických umění v Praze, 2014, s. 265–292.
- ARENDDT, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. Praha: OIKOYMENH, 2019.
- ARENDDT, Hannah. *Vita activa*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2009
- AUSTIN, John Langshaw. *Jak něco udělat pomocí slov*. Praha: Filosofia, 2022.
- BAKEŠOVÁ, Alena a Josef VELEK (eds.). *Spor o spravedlnost*. Praha: Filosofia, 1997.
- BAKEŠOVÁ, Alena a Josef VELEK (eds.). *Etika autonomie a authenticity*. Praha: Filosofia, 1997.
- BARBARAS, Renaud. *Pohyb existence*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016.
- BARTHES, Roland. *Mytologie*. Praha: Dokořán, 2004.
- BARŠA, Pavel. *Cesty k emancipaci*. Praha: Academia, 2015.
- BARŠA, Pavel. *Imanence a sociální pouto*. Brno: CDK, 2001.
- BARŠA, Pavel. *Panství člověka a touha ženy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002.
- BARŠA, Pavel. *Román a dějiny*. Brno: Host, 2022.
- BARŠA, Pavel. Staňme se hmyzem. Latourovou poučení z koronavirové krize. *SALON* [online]. 2021 [cit. 2023-01-26]. Dostupné z: [novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-pavla-barsi-stanme-se-hmyzem-latourovo-poucení-z-koronavirove-krize-40365720](https://novinky.cz/clanek/kultura-salon-esej-pavla-barsi-stanme-se-hmyzem-latourovo-poucení-z-koronavirove-krize-40365720).
- BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Levice v postrevoluční době*. Brno: CDK, 2004.
- BARŠA, Pavel a Josef FULKA. *Michel Foucault: politika a estetika*. Praha: Dokořán, 2005.
- BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Čas pléthokracie: když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*. Praha: 65. pole, 2021
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mezi světy & mezisvěty*. Praha: Votobia, 1997.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1991.
- BONDY, Egon. *Pracovní analýza a jiné texty*. Praha: Filosofia, 2017.
- BUDEN, Boris. *Konec postkomunismu*. Praha: Rybka, 2013.
- BUTLER, Judith. *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- BUTLER, Judith. *Naším úkolem je proměnit péči v globální hodnotu* [online]. [cit. 2023-06-01]. Dostupné z: <https://a2larm.cz/2021/11/nasim-ukolem-je-promenit-peci-v-globalni-hodnotu-esej-judith-butler/>
- BUTLER, Judith. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

- BUTLER, Judith. *Precarious Life*. London & New York: Verso, 2004.
- BUTLER, Judith. *Rámce války*. Praha: Karolinum, 2013.
- BUTLER, Judith. *The Force of Non-Violence*. London & New York: Verso, 2020.
- BUTLER, Judith. *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- BUTLER, Judith. *Trampoty s rodom*. Druhé, revidované vydanie. Bratislava: Aspekt, 2014.
- BUTLER, Judith. When Gesture Becomes Event. *Inter Views in Performance Philosophy*. London: Palgrave Macmillan UK, 2017, s. 171-191.
- BUTLER, Judith. *Závažná těla*. Praha: Karolinum, 2016.
- BURKE, Edmund. *An Appeal from the New to the Old Whigs*. Vydání čtvrté. Londýn: J. Dodsley, 1791.
- BURKE, Edmund. *Select works of Edmund Burke (vol. 3)*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- BURKE, Edmund. *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: CDK, 1997.
- BURKE, Kenneth. *A Grammar of motives*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- CÍBIK, Matej. *Liberáli a tí druhí*. Bratislava: AKAMedia, 2017.
- COMITÉ INVISIBLE. *Vzpouza přichází*. Praha: Rubato, 2012.
- CONSTANT, Benjamin. *O dobyvačnoscí a uzurpací a jejich vztazích s evropskou civilizací*. Brno: CDK, 2012.
- DELEUZE, Gilles a Félix GUATTARI. *Kafka*. Vydání druhé. Praha: Herrmann & synové, 2016.
- DENEEN, Patrick J. *Proč selhal liberalismus*. Praha: Academia, 2019.
- DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa, 1993.
- DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2015.
- DEWEY, John. *Rekonštrukcia liberalizmu*. Bratislava: Kalligram, 2001.
- ECO, Umberto. *Otevřené dílo*. Praha: Argo, 2015.
- ELSTER, Jon. *Tmel společnosti: studie sociálního řádu*. Praha: Academia, 2013.
- ETZIONI, Amitai. *Morální dimenze ekonomiky*. Praha: Victoria Publishing, 1995.
- FIALA, Petr. Konzervatismus jako nonkonformní postoj. *Pravý břeh – Institut Petra Fialy* [online]. Brno, 2015 [cit. 2015-01-23]. Dostupné z: <https://pravymbreh.cz/2015/01/05/petr-fiala-konzervatismus-jako-nonkonformni-postoj/>
- FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*. Praha: Rybka, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. Vydání druhé. Praha: Herrmann & synové, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality I*. Praha: Herrmann & synové, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 1996.
- FRASER, Nancy a Axel HONNETH. *Prerodělování nebo uznání?* Praha: Filosofie, 2004.
- FRIEDMAN, Milton. *Kapitalismus a svoboda*. Praha: Liberální institut, 1993.

- FROMM, Erich. *Obráz člověka u Marxe*. Brno: L. Marek, 2004.
- FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka, 2002.
- FULKA, Josef. Etika po smrti subjektu. In: JIRSA, Jakub et al (ed.). *Přístupy k etice. III*. Praha: Filosofía, 2016, s. 253–296.
- FULKA, Josef. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Hermann & synové, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda. I*. Vydání druhé, revidované. Praha: Triáda, 2020.
- GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofía, 1994.
- GÁL Egon (ed.). *O slobode a spravodlivosti: liberalizmus dnes*. Bratislava: Archa, 1993.
- GLOMBÍČEK, Petr, Jan KUNEŠ (eds.). *Cogito, ergo sum*. Praha: Filosofía, 2006.
- GLOMBÍČEK, Petr (ed.) *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. Praha: Filosofía, 2006.
- GOFFMAN, Erving. On Face-Work. *Psychiatry* [online]. 2016, 18(3), 213-231 [cit. 2023-05-19]. Dostupné z: doi:10.1080/00332747.1955.11023008.
- GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo*. Praha: Portál, 2018.
- GÓRSKA, Magdalena. *Ustavování a hranice těla: pojetí tělesnosti u Judith Butler*. Praha, 2006. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra genderových studií. Vedoucí práce Sokolová, Věra.
- GRAEBER, David. *Dluh: prvních 5000 let*. Brno: BizBooks, 2012.
- GRAEBER, David. *Fragmenty anarchistické antropologie*. Praha: Tranzit, 2012.
- GRAEBER, David. *Utopie pravidel*. Praha: Prostor, 2017.
- GRAY, John. *Dvě tváře liberalismu*. Praha: Mladá fronta, 2004.
- GRAY, John. *Liberalismus*. Praha: Občanský institut, 1999.
- HAI DT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*. Praha: Dybbuk, 2013.
- HALL, Stuart, Tony MCGREW a David HELD (eds). *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity, 1992.
- HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*. Praha: Rybka Publishers, 2016.
- HAYEK, Friedrich A. von. *Cesta do otroctví*. 2. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2008.
- HAYEK, Friedrich A. von. *Individualism and economic order*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- HAUSER, Michael. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofía, 2007.
- HEBDIGE, Dick. *Subkultura a styl*. Praha: Dauphin, 2012.
- HEER, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. 2., opravené vyd. Praha: Vyšehrad, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Dějiny filosofie*. 3. díl. Praha: Academia, 1974.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Filosofía, 2019.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Academia, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 3. opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018.
- HEISENBERG, Werner. *Fyzika a filosofie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1966.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- HOBBS, Thomas. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1988.



- HRABAL, Bohumil. *Něžný barbar*. Praha: Odeon, 1990.
- HUBÍK, Stanislav. *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert, 1994.
- HUBÍK, Stanislav. *Jazyk a metafyzika*. Praha: Academia, 1983.
- HUME, David. *David Hume on morals, politics, and society*. New Haven: Yale University Press, 2018.
- CHOMSKY, Noam. *Disident Západu*. Praha: Karolinum, 2014.
- CHOTAŠ, Jiří a Jindřich KARÁSEK. *Hegelova dialektika*. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- KIRK, Russell. *Konzervativní smýšlení*. Praha: Občanský institut, 2000.
- KOLMAN, Vojtěch. *Noc, v níž se pořádají medvědi hony na zajíce*. Praha: Argo, 2020.
- KOLMAN, Vojtěch. *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*. Praha: Filosofia, 2017.
- KOUBOVÁ, Alice. *Myslet z druhého místa*. Praha: NAMU, 2019.
- KOUBOVÁ, Alice — Ivan VYSKOČIL. „Myšlení a filosofie. Rozhovor s Ivanem Vyskočilem“. *Filozofia*. 2013, roč. 68, č. 5, s. 452-456.
- KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera*. Praha: Filosofia, 2014.
- LÁNSKÝ, Ondřej. *Je třeba zavrhnout liberalismus?* Praha: Filosofia, 2015.
- LATOUR, Bruno. *Kde to jsem?* Praha: Svobodná knihovna, z.s, 2022.
- LATOUR, Bruno. *Nikdy sme neboli moderní*. Bratislava: Kalligram, 2003.
- LATOUR, Bruno. *Zpátky na zem*. Praha: Neklid, 2020.
- LENIN, Vladimír Iljič. *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu* [online]. [cit. 2023-05-18]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/lenin/1916/061916/ch01.html>.
- LEVY, David. *Politický řád*. Praha: SLON, 1993.
- LIBERA, Alain de. *Kam kráčí středověká filosofie?* Praha: Filosofia, 2022.
- LIBERA, Alain de. When Did the Modern Subject Emerge? *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2008, 82(2), 181-220.
- LOCKE, John a Oskar KREJČÍ. *Druhé pojednání o vládě*. Vydání 2. Praha: Svoboda, 1992.
- LOEWENSTEIN, Bedřich. *Projekt moderny*. Praha: OIKOYMENH, 1995.
- LUCE, Edward. *Soumrak západního liberalismu*. Praha: Argo, 2019.
- MARCELLI, Miroslav. *Michel Foucault, alebo Stať sa iným*. Bratislava: Archa, 1995.
- MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko, 1991.
- MARCUSE, Herbert. *Negations*. Londýn: MayFlyBooks, 2009.
- MARCUSE, Herbert. *Příslib štěstí*. Praha: Epoque, 2017.
- MAREK, Jakub. *Leporello*. Praha: Togga, 2015.
- MARX, Karl. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978.
- MARX, Karl. *Kapitál: kritika politické ekonomie. Díl první*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953.

- MARX, Karl. *Úvod [Ke kritice politické ekonomie]* [online]. [cit. 2022-04-06]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1857/081857e.htm>
- MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Německá ideologie* [online]. [cit. 2022-05-06]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1845/011845/ch01.html>
- MATĚJČKOVÁ, Tereza. *Hegelova fenomenologie světa*. Vydání druhé. Praha: Filosofický ústav AV ČR, v.v.i, 2018.
- MATĚJČKOVÁ, Tereza. Hegelova praktická filosofie. In: ČAPEK, Jakub et al (ed.). *Přístupy k etice II*. Praha: Filosofia, 2015, s. 111–142.
- MATĚJČKOVÁ, Tereza. *Případ Agamben: Jak se v dobách krize stavět k názorům, s nimiž nesouhlasíme* [online]. [cit. 2023-03-01]. Dostupné z: <https://magazin.aktualne.cz/kultura/literatura/pripad-agamben-jak-se-v-krizi-stavet-k-nazorum-matejckova/r~8f35709ac20711ec87d40cc47ab5f122/>
- MATYSOVÁ, Daniela. *Mýtus literárního*. 2016. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Katedra estetiky. Vedoucí práce Kubalík, Štěpán.
- MAYER, Mathias. *Kafkův litotes*. Praha: Malvern, 2017.
- MEAD, George Herbert. *Mysl, já a společnost*. Praha: Portál, 2017.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oko a duch a jiné eseje*. Praha: Obelisk, 1971.
- MICHALSKI, Krzysztof (ed.). *Liberální společnost*. Praha: Filosofia, 1994.
- MICHÉA, Jean-Claude. *Tajnosti levice*. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2019.
- MICHŇÁK, Karel. *Idea rovnosti v dějinách a za socialismu*. Praha: Svobodné slovo, 1962.
- MILL, John Stuart. *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice II*. Praha: OIKOYMENH, 2018.
- MISES, Ludwig von. *Liberalismus*. Druhé, doplněné vydání. Praha: Liberální institut, 2019.
- MONK, Ray. *Wittgenstein: úděl génia*. Praha: Hynek, 1996.
- MORRIS, Ian. *K čemu je dobrá válka?* Praha: Argo, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: OIKOYMENH, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra* Vydání ve Vyšehradu třetí. Praha: Vyšehrad, 2021.
- NISBET, Robert. *Konzervatismus*. Praha: Občanský institut, 1993.
- NOVOTNÝ, Karel a Milena FRIDMANOVÁ (eds.). *Výzkumy subjektivity*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008.
- NOZICK, Robert. *Anarchie, stát a utopie*. Praha: Academia, 2015.
- NUSSBAUM, Martha. Profesorka parodie. Módní defetismus Judith Butlerové. *Reflexe*. Karolinum Press and Oikoymenh Press, 2022, 2022(62), 113-134.
- OAKESHOTT, Michael. *Racionalismus v politice*. Praha: OIKOYMENH, 2019.
- PATOČKA, Jan. *O smysl dneška*. Purley: Rozmluvy, 1987.
- PATOČKA, Jan. Co je existence? In: Týž, *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 335–366.

- PATOČKA, Jan. K prehistorii vědy o pohybu. In: Týž, *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, s. 192–201.
- PATOČKA, Jan. Kolem Masarykovy filosofie náboženství. In: Týž, *Češi I*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 366–422.
- PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Týž, *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: ISE, 1993.
- PECHAR, Jiří. *Lacan a Freud*. Praha: SLON, 2013.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Vydání druhé. Praha: Filosofía, 2014.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Úvod do analytické filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 1992.
- PLATÓN. *Euthydémos; Menón*. Praha: Oikoymenh, 2000.
- RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda*. Praha: Svoboda Servis, 2011.
- RICOEUR, Paul. Krize subjektu v západní filosofii, in: *Kritický sborník*, 1983, vol. 1 [samizdat], s. 4–13.
- RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. 2., rozšířené vyd. Praha: Svoboda, 1989.
- SCRUTON, Roger. *Estetické porozumění*. Brno: Barrister & Principal, 2005.
- SCRUTON, Roger. *Průvodce inteligentního člověka filosofii*. Brno: Barrister & Principal, 2003.
- SCRUTON, Roger. *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*. Praha: Academia, 2002.
- SCRUTON, Roger. *Slovník politického myšlení*. Brno: Atlantis, 1989.
- SCRUTON, Roger. *Smysl konzervatismu*. Praha: TORST, 1993.
- SHKLAR, Judith. Liberalismus strachu. *Kritika a kontext*. Criticism Context, 2003, (1), 85-98.
- SINGER, Peter. *Hegel*. Praha: Odeon, 1995.
- STANDING, Guy. *Prekariát*. Praha: Rubato, 2018.
- STIRNER, Max. *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha: Academia, 2009.
- STRAUSS, Leo. On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy. *Revue internationale de philosophie*. Bruxelles: Gouvernement belge et de la Fondation Universitaire de Belgique, 1950, 4(14), 405-431.
- SŮSA, Jan. *Politické myšlení Judith Butlerové*. Praha, 2019. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Oddělení pro vědeckou činnost. Vedoucí práce Hauser, Michael.
- TAYLOR, Charles. *Etika authenticity*. Praha: Filosofía, 2001.
- TAYLOR, Charles. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- TAYLOR, Charles. *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofía, 2001.
- TAYLOR, Charles. *Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- TRAUB, James. *Liberalismus: krize, prameny, přísliby*. Praha: Prostor, 2021.
- VEYNE, Paul. *Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost*. Praha: Filosofía, 2015.
- VONNEGUT, Kurt. *Matka Noc*. Praha: Volvox Globator, 1992.
- WALDMANN, Felix. John Locke as a Reader of Thomas Hobbes's Leviathan: A New Manuscript. *The Journal of Modern History*. 2021, 93(2), 245-282.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Utopistika*. Praha: Intu, 2006.
- WILLIAMS, Bernard. *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Druhé vydání. Praha: Filosofía, 2019.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *O jistotě*. Praha: Academia, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Praha: OIKOYMENH, 2020.
- ZIKA, Richard. *Principialita subjektu v souvislosti dějin*. Praha: TOGGA, 2009.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Praha: Tranzit, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Násilí*. Praha: Rybka Publishers, 2013.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt*. Chomutov: L. Marek, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Požadujeme nemožné*. Olomouc: Broken Books, 2014.
- ŽIŽEK, Slavoj a Radovan BAROŠ. *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*. Praha: Rybka Publishers, 2011.
- ŽIŽEK, Slavoj a Michael HAUSER. *Humanismus nestačí*. Praha: Filosofía, 2008.