

Horák, Petr

Francouzská filosofie na konci 20. století

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
2001, vol. 50, iss. B48, pp. [37]-59

ISBN 80-210-2622-7

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106395>

Access Date: 23. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

PETR HORÁK

FRANCOUZSKÁ FILOSOFIE NA KONCI 20. STOLETÍ

Úvodem své přednášky¹ musím upozornit, že se nebudu pokoušet o vyčerpávající popis situace francouzské filosofie na samém konci tohoto století a tisíciletí. Důvody, proč tak nemohu učinit, jsou v podstatě dva: ten prvý spočívá v tom, že si dobře uvědomuji, že nemluvím k nezásvěceným posluchačům. Francouzská filosofie přece není na půdě Prešovské university neznámým pojmem a navíc zde vystupují její znalci jako prof. Antonie Soulezová z Paříže či kolegyně Kristína Korená a Miroslav Marcelli z Bratislavy. A jistě také další, takže jsem jen jedním z mnoha. Ten druhý důvod spočívá v obtížnosti věci samé: jak poskytnout přehled o intelektuální činnosti takového rozsahu, jakým nesporně je francouzská filosofie?

Jistě si můžete po těchto slovech pomyslet, že jsou do značné míry poplatná pouhé rétorice. Ujišťuji Vás, že nikoli, i když vůbec nepopírám, že si dobře uvědomuji to, co bych si dovolil nazvat „Foucaultovým efektem“. Je to skutečnost, na niž upozornil Foucault ve své proslulé nástupní přednášce na Collège de France právě před třiceti lety, že totiž do diskursu určitého druhu – jakým je třeba i tato moje přednáška – prostě vstupujeme a podřizujeme se jeho pravidlům, že je to v jistém smyslu on, který nás vede a který námi mluví.² Do jisté míry tedy také já ve svém projevu k Vám podléhám určitému řádu, který mne vede k tomu, abych pronesl to, co jste právě vyslechli.

V následujícím se omezím jen na několik jmen a titulů, známých a méně známých. Na skutečně problémovou analýzu a reflexi se v mé přednášce, která má jen omezeně informativní ráz, tedy nedostane. Berte ji jen jako jistou sondu do velmi bohaté skutečnosti.

-
- 1 Přednáška byla přednesena v prosinci 2000 na půdě katedry filosofie Filozofické fakulty Prešovské university. Její stylistický ráz jsem ponechal v podstatě až na malé výjimky beze změny, zatímco text jsem pozměnil více. Děkuji redakci *Filosofického časopisu* za laskavé svolení k přetištění některých mých recenzí nebo jejich podstatných částí.
 - 2 Michel Foucault: *L'ordre du discours* (Leçon inaugurale du Collège de France, 2 décembre 1970), Paris: Gallimard, 1971. Česky in M. Foucault: *Diskurs, autor, genealogie*, Praha: Nakladatelství Svoboda 1994. Překlad, poznámky a doslov Petr Horák.

Jméno Michela Foucaulta, které zde před chvílí padlo, nás ovšem přímo vrací k jádru věci. Vede mne k tomu, abych položil otázku, do jaké míry tento symbol francouzského filosofického a společenskovedního myšlení 60.-80. let, jehož *archeologie vědění* jako metoda a filosofický přístup mu zajistily nejen obdiv a proslulost, nýbrž znamenaly i znepokojivý zvrat v pojetí filosofie vůbec, je ještě dnes platnou referencí, platným odkazem? K tomu se vrátím v dalším, nejprve bych se chtěl pokusit odpovědět na první část své otázky, jež je implicitně obsažena v mém výroku, že Foucaultova archeologie vědění znamenala *znepokojivý zvrat v pojetí filosofie vůbec*. Proč znepokojivý zvrat a jaké mohl mít tento zvrat důsledky? Otázky se nám množí, domnívám se ovšem, že je to tak v pořádku.

Co znamenala Foucaultova metoda, ona *archeologie vědění* pro filosofii? Znamenala v první řadě to, jak ukázal Jan Patočka ve své znamenité recenzi nejznámějšího Foucaultova díla, totiž jeho *Slova a věci* z roku 1966,³ které výborně přeložil do slovenštiny kolega Marcelli,⁴ zatímco český překlad je, alespoň pokud vím, zatím v nedohlednu, že se veškeré vědění a tudíž i filosofické vědění jeví v archeologickém řezu jako součást širší epistémy, jež je ve svém úhrnu vlastně anonymním dílem. Co z toho plyne? Filosofie, jako každé další vědění, je mnohem více produktem anonymního diskursu anonymní epistémy, než dílem jednotlivých filosofů, tudíž její imanentní vývoj jakoby ztrácel na významu proti samovolně se vyvíjející a transformující se mase dobových diskursů a jejich témat, které nesou stejně tak filosofii jako všechny další druhy vědění. Jan Patočka, ač vysoce ocenil Foucaultovu knihu, přece jen dal najevo své kritické výhrady proti takovému vidění dějin filosofie a proti takovému pojetí filosofie,⁵ jež – a to je moje odpověď na otázku, jaké důsledky mohl tento Foucaultův převrat v pojetí filosofie a jejích dějin mít – by mohlo vést k podcenění jejího významu, k podcenění relativní autorské osobitosti jednotlivých filosofů a konečně k nezájmu o ni *jako* filosofii v prospěch společenských věd, v první řadě dějin a sociologie věd či vědění.

K tomu také – alespoň na první pohled – ve Francii v uplynulých čtyřiceti, třiceti letech došlo. Jaká je ale situace dnes, vyklidila filosofie svoje pozice, nahradily ji teorie, historie a sociologie vědy či vědění? Tato otázka není rétorická, je reálná, a jsem potěšen, že na ni mohu s klidným svědomím odpovědět, že nikoli. Zájem o filosofii – aniž by bylo na Foucaulta zapomenuto, jak to před lety doporučoval francouzský filosof Jean Baudrillard⁶ – je dnes větší než kdy jindy.

3 Michel Foucault: *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard 1966.

4 Michel Foucault: *Slova a věci*, Bratislava: Pravda 1987. Překlad a úvod Miroslav Marcelli.

5 Viz Jan Patočka, recenze Foucaultovy knihy *Slova a věci* v revui *Světová literatura*, 1966, č. 6.

6 Jean Baudrillard: *Oublier Foucault*, Paris: Galilée 1977. Je rovněž známou skutečností, že také po smrti Michela Foucaulta došlo a stále dochází k vydávání jeho textů, které za jeho života sice vyšly, avšak po různu, aby byly shromážděny teprve v monumentální edici pod názvem Michel Foucault: *Dits et écrits*, Paris: Gallimard 1995, nebo jež za jeho života vůbec nevyšly, jako jeho přednášky na Collège de France, které knižně vycházejí teprve v poslední době, jako např. Michel Foucault: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Paris: Hautes Etudes / Gallimard / Seuil 1997, s. 285, viz mou recenzi in *Filosofický časopis* 46, 1998, č. 1, s. 133–136.

Snad nejlepší svědectví představuje návrat Jeana-Paula Sartra. Dovolte mi k tomuto návratu několik slov. Když Sartre zemřel, doprovodilo jeho tělesné ostatky k místu posledního odpočinku na 40 tisíc lidí – dle odhadů policie. Intelektuální svět, svět filosofie, divadla, literatury, ale také politiky po určité době věnoval pozornost odchodu tohoto velkého intelektuála, kterého s oblibou označoval za *posledního* skutečného intelektuála v duchu francouzské tradice. Nicméně poměrně brzo po Sartrově skonu a po smrti Simony de Beauvoirové se začal pozoruhodně rychle vytrácet z francouzského intelektuálního a tedy i z filosofického života skutečný zájem o Sartra. Zůstala zde jistě skupina jeho stoupců, přátel, obdivovatelů – uvedu namátkou Pierra Bosta, jednoho z nejmilejších přátel Sartra a S. de Beauvoirové, jenž je dnes tuším rovněž po smrti, dále Clauda Lanzmana, také velmi důvěrného přítele jak Sartra, tak S. de Beauvoirové, Michela Contata a Jeannette Colombelovou a samozřejmě mnoho dalších, včetně takových doslova institucí, jakými jsou revue *Les Temps Modernes*, založená Sartrem, nebo týdeník *Le Nouvel Observateur*, který Sartra a jeho památku vždy podporoval. Nelze ovšem opomenout skutečnost, že Sartrova adoptivní dcera Arlette Elkaim-Sartre postupně vydala řadu Sartrových děl, která on sám za svého života odmítal vydat. Tak vyšla např. Sartrova kniha *Sešity o morálce*,⁷ kterou ohlašoval už v závěru svého díla *Bytí a nicota*,⁸ a některé další, z nichž zde uvedu v prvé řadě jeho *Zápisky z podivné války*, skutečně významné svědectví o Sartrově životě, názorech a filosofickém vývoji z podzimu 1939 až jara 1940.⁹ Dodám ještě, že Arlette Elkaim-Sartre vydala také druhý, nedokončený díl Sartrovy *Kritiky dialektického rozumu*,¹⁰ jejíž první díl nesoucí podtitul *Teorie praktických celků* (*Théorie des ensembles pratiques*) vyšel už v roce 1960. To ovšem není vše: bylo by třeba zmínit Sartrovu knihu *Pravda a existence*,¹¹ kterou k vydání rovněž připravila Arlette Elkaim-Sartre a na níž její autor pracoval poté, kdy odložil stranou rukopis svých *Sešitů o morálce*, jejichž specifické prodloužení vlastně představuje. Asi bych neměl v této bibliografické záplavě pominout souborné vydání Sartrových mladistvých spisů a neopominu zmínit pro sartrology důležitý spis, který vydali už v roce 1970, tedy deset let před Sartrovou smrtí, Michel Contat a Michel Rybalka pod názvem *Sartrovy spisy*.¹² Je to chronologie do té doby známých Sartrových děl v podobě komentované bibliografie. Po Sartrově smrti se velice rychle objevilo několik prací, které mu byly věnovány. Pokud mohu soudit, nejdůkladnější z biografického hlediska a také vůči Sartrovi velice nakloněná byla kniha Annie Cohen-Solalové nazvaná prostě *Sartre*. Tatáž autorka vydala v pověstné edici Bibliothèque de la Pléiade *Sartrovo Album*, vybranou a komentovanou ikono-

7 Jean-Paul Sartre: *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard 1983.

8 Jean-Paul Sartre: *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard 1943.

9 Jean-Paul Sartre: *Les Carnets de la drôle de guerre*, Paris: Gallimard 1983.

10 Jean-Paul Sartre: *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard 1985.

11 Jean-Paul Sartre: *Vérité et existence*, Paris: Gallimard 1989.

12 Michel Contat – Michel Rybalka: *Les écrits de Sartre*, Paris: Gallimard 1970. Tiž: *Sartre. Bibliographie 1980–1992*, Paris: CNRS 1993. Autoři připravují další díl této sartróvské bibliografie.

grafii Sartra, jeho přítel, jeho kruhu.¹³ A sama Simone de Beauvoirová stačila ještě vydat Sartrovy dopisy určené převážně jí,¹⁴ a především vydala knihu, jíž se loučí se Sartrem a jež obsahuje také poslední rozhovory, které Sartre uskutečnil.¹⁵ Mnou už vícekrát zmíněná adoptivní Sartrova dcera paní Arlette Elkaim-Sartre vydala rovněž dopisy Simony de Beauvoirové určené Sartrovi, takže literatura a prameny jsou bohaté a nepochybně se ještě dále rozmnoží.

Ovšem navzdory této skutečnosti byl až do zcela nedávné doby Sartrův obraz na francouzské (na světové ovšem rovněž) intelektuální scéně přinejmenším velice rozporný. Francouzi sami se zmiňovali o tom, že Sartre procházel v uplynulých třiceti letech „očistcem“. Jeho výsadní postavení intelektuálního arbitra utrpělo vážné trhliny vlastně už v 60. letech, polemikou s Claudem Lévi-Straussem a s Raymondem Aronem. Je zajímavé, že tito jeho dva generační druhové dokázali úspěšně zpochybnit to, na čem zralému Sartrovi nejvíc záleželo, totiž jeho pojetí dialektiky dějin. A v 70. a 80. letech Sartre náhle ztratil sympatie a podporu tehdy nastupující mladé intelektuální generace, jež mu začala vytýkat jeho levičáctví, jeho podporu „gauchismu“ za každou cenu. V 80. letech, tedy ještě před Sartrovou smrtí, bylo zjevné, že pro tehdejší tzv. nové filosofy (Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann, Alain Finkielkraut např.) už Sartre není nezpochybnitelným vzorem. Hloupé heslo „raději se mýlit se Sartrem, než mít pravdu s Aronem“ najednou ztratilo přitažlivost. Dokazují to mj. rozhovory, které vedli s Raymonem Aronem v roce 1980 dva tehdy mladí intelektuálové, Jean-Louis Missika a Dominique Wolton. Z těchto rozhovorů¹⁶ je zřejmé, že to byla rovněž rovina teoretické reflexe, která nakonec způsobila obrat ve vnímání Sartra a Arona francouzskou kulturní veřejností v 70. a 80. letech. Považuji přitom za vhodné zdůraznit, že Jean-Louis Missika a Dominique Wolton jako Aronovi partneři ve zmíněných rozhovorech náleží ke generaci, jež se formovala v 60. až 70. letech. Vše je od Arona a od Sartra odlišovalo: jiný věk, jiné zkušenosti, jiná intelektuální průprava. Na Aronovi, jak uvádějí, je fascinoval jeho postoj analytika, interpreta a aktivního činitele. Pod analytikem a interpretem je třeba si představit Arona jako teoretika a znalce filosofii dějin, politologických a sociologických teorií, jimž se věnoval badatelsky a dlouhá léta pedagogicky jako profesor na Sorbonně, později na Collège de France, pod pojmem aktivního činitele je si jistě možno představit Arona jako aktivního účastníka de Gaullem vedeného odboje (za války působil Aron v Anglii), především však jako dlouholetého komentátora politického dění ve Francii, v Evropě a ve světě z jednoznačně, nikoli však zaslepeně liberálních a atlantických stanovisek.

13 Annie Cohen-Solal: *Album Jean-Paul Sartre. Iconographie choisie et commentée*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1991.

14 Jean-Paul Sartre: *Lettres au Castor et à quelques autres 1–2*, Paris: Gallimard 1983.

15 Simone de Beauvoir: *La cérémonie des adieux suivi des Entretiens avec Jean-Paul Sartre. Août – septembre 1974*, Paris: Gallimard 1983.

16 Raymond Aron. *Le Spectateur engagé*. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris: Julliard 1981. Cituji z vydání Paris: Press Pocket 1992.

„Pro naši generaci,“ píše Missika a Wolton ve svém úvodu k rozhovorům s Aronem, „*kteřá objevila politiku v květnu 68, sejevilo myšlení Raymonda Arona jako jakýsi ‚negativní pól‘. V desetiletí 1960–1970 jsme se intelektuálně utvářeli především prostřednictvím marxismu. Navzdory jeho různým variantám, úchylkám, negacím a obnovám jsme cítili, že bylo nezbytné nějak se vůči tomuto myšlení vymezit. Nebyli jsme všichni marxisty v duchu politického angažování nebo filosofické volby a věděli jsme o tom, že se před námi, od roku 1955, velká část intelektuálů vyvinula jinam, že mnozí z nich vykonali svou ‚sebekritiku‘, avšak nakonec téměř všichni uvažovali i nadále ve vztahu k tomuto myšlení, které po své ‚obnově‘ v polovině šedesátých let v sobě neslo ducha doby. Zdálo se, že je to ono, které poskytuje nezbytné teoretické nástroje pro myšlení světa. Ostatně samo množství filosofických kontroverzí, rozmanitost interpretací a politické režimy, které se jím inspirovaly, jakoby dokazovaly jeho bohatství a ospravedlňovaly Sartrův výrok, že marxismus představuje nepřekročitelný horizont naší doby. Možná, že právě toto všechno představuje vládnoucí ideologii?*

Tato generace se v každém případě opájela marxismem, namočila se v květnu 1968, zahřála se sluncem levičáctví. Jaké důvody ji vedly k tomu, aby přijala za své deterministický výklad dějin spojený s marxismem? Na to je těžko nalézt odpověď. Hrůzy válek a revolucí první poloviny 20. století byly nepochybně nesitelné jen za cenu alespoň nějakého koherentního vysvětlení. Což by mohla být historie tak absurdní? Za absurdností se přece musel někde skrývat jakýsi smysl. Naše historické vědomí a geografická reflexe byly poněkud malé, natolik se zdálo, že tragické události století cosi rozbily ve sledu času. A když se kolem roku 1965 začalo utvářet naše vlastní vidění historie, namířilo se proti americkému imperialismu, protože to byla doba vietnamské války.

O deset let později, kolem roku 1975, část této generace náhle odhalila meze marxismu, zločiny Sovětského svazu a možnost vykoupení se pomocí tématu lidských práv. Tento její radikální příklon k tomu, co ještě včera bylo předmětem pohrdání, nás zneklidňuje, protože se v něm znovu shledáváme s mechanismem obdobného druhu myšlení: se samolibostí, s netolerancí, s dogmatismem. Někteří příslušníci této generace si zvolili takový způsob vyjadřování, který se neshoduje s ideami, jež objevili po dlouhé oklice, protože se za ním často skrývá spíše přechod od jednoho manicheismu ke druhému, než uvědomění si toho, jak složitá jsou fakta.

Pro nás osobně, kteří jsme se postupně od 70. let vzdálili od marxistických nároků výlučně si přivlastňovat myšlenku pokroku a osobovat si právo vědět, kdo je na pravici nebo na levici, představovalo skutečné potěšení objevit myšlení Raymonda Arona. Nebylo pro nás pochopitelně neznámé, studovali jsme je na universitě, bylo však zařazeno pod hlavičku ‚reakcionářské‘. Bylo méně chápáno jako určité myšlení, zato bylo více nazráno prostřednictvím ideologického filtru a rozporu levice/pravice. Bylo krátce pojímáno jako myšlení inteligentní, nicméně pravicové! To umožňovalo, abychom uznávali výtečnost jeho analýz a současně se před ním chránili.

Zároveň nás však poněkud mátlá velmi důkladná znalost, kterou měl Raymond Aron o marxismu, a jeho schopnost ho vyvracet. A to o to víc, že jeho kni-

hy, které analyzovaly proměny našich společností, využívaly některé marxistické koncepty a schémata, méně ovšem jako dogmata a jako referenční systémy, nýbrž jako prosté analytické nástroje spolu s jinými. Nicméně Aronova umírněná stanoviska, jeho úvodníky ve Figaru, jeho antisovětsismus, jeho filiace s relativistickými filosofiemi Historie a s liberály 19. století dokázaly v desetiletí 68–78 přesvědčovat o tom, že – jak bylo tak hezky napsáno v jednom levicovém týdeníku, který s ním otiskl interview – ‘Raymond Aron k nám nepatří...’

Uhrnem vzato, myšlení Raymonda Arona jsme objevovali ve třech sledech. Nejprve jsme zejména četli, byť s ideologickými brýlemi na očích, jeho Osmnáct lekcí o průmyslové společnosti a jeho Mír a válku mezi národy. Pak došlo z naší strany k uznání toho, že to byl on, kdo vyjádřil dříve než jiní pravdu o stalinismu knihou Opium intelektuálů. Konečně poté, kdy jsme objevili jeho Úvod k filosofii dějin, došlo k tomu, že jsme našli přístup k myšlení, jenž je nejen kritické, nýbrž rovněž pozitivní a které se vřazuje do jednoho z velkých proudů filosofického a politického myšlení, který byl ve Francii dlouho zesměšňován. Když jsme četli jeho knihy, našli jsme základní volbu, která orientovala různé typy chování, totiž jistou filosofii dějin.

Pro Arona není historie ani determinovaná, ani předem orientovaná nějakým účelem nebo smyslem. Je otevřená, závisí nakonec na činnosti lidí, na jejich svobodě a na jejich svobodné vůli. Tím se vysvětluje, proč Aron odmítal mesianismus, jehož jménem se dopustilo 20. století tolika zločinů, a jeho nedůvěra vůči ideologii jako diskursu, který globálně vysvětluje svět a slouží současně jako návod pro jednání lidí. Aron spojuje filosoficky tuto relativistickou koncepci dějin s ideou Rozumu. Podržíje totiž z kantovské filosofie ideu Rozumu jako jediného prostředku, kterého mohou lidé používat k tomu, aby uspořádali svou představu o světě a aby jím řídili svou vůli k jeho přeměně.

A konečně našel v liberální filosofii systém hodnot vhodný pro strukturování určitého modelu jednání. Liberální filosofie představuje pro Arona nejméně špatný systém jímž se může řídit politika, protože respektuje pluralismus idejí a protože dává přednost empirismu jak v analýze, tak v jednání.

Vyjdeme-li z toho, co jsme uvedli, je zřejmé, že se zde nabízí zcela jiný způsob, jak zvažovat události 20. století: nukleární strategie, střet Východu a Západu, růst a proměna průmyslových společností, ústup americké nadvlády, to vše je nazíráno jinak než prostřednictvím převládajícího marxismu, který pořádal z lenosti nebo s dobrým svědomím jinak chaos událostí a vztahů síly. Marxismus už nebylo možné chápat jako nástroj poznání a současně zapomínat, že rovněž byl a možná, že byl především, referenčním modelem a modelem jednání jednoho ze dvou ekonomických a politických systémů, které se střetaly od začátku století. Problémem nebyl jen americký imperialismus, nýbrž schopnost Západu uchovat určitý model civilizace nezávisle na tom, víme-li, že se k němu hlásíme částečně nebo úplně. Jde zde samozřejmě rovněž o zvrácení ‘smyslu’ historie, především však o uvědomění si nahodilosti a křehkosti našeho systému hodnot. Během těchto rozhovorů jsme si uvědomili, že jsme dospěli díky myšlení Raymonda Arona k proměně naší představy o světě. Do jisté míry jsme už dříve věděli, co si myslí, v mnoha bodech jsme s ním souhlasili, to nové nevěželo ani tak

z analýz, jako z důsledků, které z nich plynou pro volbu a zodpovědnost, které musíme podstoupit my a naše generace. Tedy o jednání v duchu, který byl nemyšlitelný před desíti lety (to je začátkem 70. let. Kniha Raymond Aron. *Le Spectateur engagé* vyšla v roce 1981). Smířili jsme se postupně s tím, že se nenabízí žádný jiný model, protože skutečnost, která si klade nárok na to, být modelem, je mnohem horší než ta, kterou kritizujeme zde. Důsledek je jediný: je třeba jednat uvnitř západního systému, jediná alternativa je bdít nad tím, aby skutky západních zemí odpovídaly hodnotám, kterých se dovolávají.

Je to méně banální důsledek než jak se jeví, vzpomeneme-li si na nedostatek odvahy a odhodlání Evropanů tohoto století, kteří při mnoha historických příležitostech zapomněli na své ideály....¹⁷

Sartre tedy byl odsunut, pozdního ocenění nabyl Raymond Aron, ostatně Sartrův *petit camarade* z mládí. A konečně ještě zcela nedávno vzbudila rozruch kniha, kterou napsal historik Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle* (Paris: Librairie A. Fayard 1995), v níž se miska historikových vah neskláněla v prospěch Sartra, právě naopak. A rovněž jeden z tzv. mladých filosofů, dnes ovšem patřících ke střední generaci, totiž Bernard-Henri Lévy, nedávno dobře vystihl tento odklon o Sartra, když prohlásil: „Představuji si, jak by byli moji učitelé v sedmdesátých letech překvapeni, kdybych jim řekl, že zamýšlím jednoho dne věnovat Sartrovi knihu.“¹⁸ Tato kniha je dnes na světě po názvem *Sartrovo století*. Neměl jsem zatím možnost ji číst, četl jsem jen některé reakce na ni ve francouzském tisku a zejména velmi důkladnou a zaujatou recenzi, kterou o ní napsala pro *Les Temps Modernes* Juliette Simontová, sama autorka knihy o Sartrově filosofii.¹⁹

To, že Bertrand-Henri Lévy dělí Sartrův život a dílo v podstatě na dvě jakoby nepřilíš související části, na mládí, kdy je Sartre vskutku svobodný, nezávislý, velký filosof, a na Sartra stáří, poznamenaného politikou, není ani tak nové a zajímavé. Konečně B.-H. Lévy vyslovil tutéž myšlenku už ve své knize *Dobrodružství svobody. Jedna subjektivní historie intelektuálů* z roku 1991.²⁰ Důležité je něco jiného, totiž to, že vidí Sartra jako myslitele lidské svobody. Ještě důležitější z hlediska této mé přednášky však je, že Juliette Simontová se hlásí k Sartrovi jako ten, či spíše ta, která je příliš mladá na to, aby mohla Sartra zažít, ale přesto je jím stržena, chápe ho jako velkolepou celistvou intelektuální a lidskou osobnost. Sartre je pouze jeden a byl jím celý život, navzdory nejrůznějším podobám, které na sebe bral a právě kvůli nim. Simontová představuje nejvýmluvnější doklad probuzeného zájmu o Sartra u nejmladší francouzské

17 J.-L. Miska – D. Wolton, in *Raymond Aron. Le Spectateur engagé, c. d.*, s. 10–14.

18 Robert Maggiori v deníku *Libération* z 20. ledna 2000 v recenzi knihy Bernarda-Henri Lévyho: *Le Siècle de Sartre*, Paris: Grasset 2000.

19 Juliette Simont: „Siècles, voici mon siècle solitaire...Réflexions sur: *Le Siècle de Sartre* de Bertrand-Henri Lévy“, *Les Temps Modernes*, 55e Année, mars – avril 2000, N° 608, s. 153–182. Znovu upozorňuji na datum mé přednášky. – Juliette Simont: *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Paris – Bruxelles: De Boeck & Larquier 1998.

20 Bernard-Henri Lévy: *Les aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Paris: Grasset & Fasquelle 1991.

filosofické generace. Příkrý ideologický soud, odsuzující Sartra ze všech možných filosofických a lidských hříchů, ostatně v různých obdobích provázel Sartra po celý život a jeho pozdní českou podobu můžeme nalézt také v knize Jany Novozámské.²¹ K tomu se sluší dodat, že tak jako představoval Sartre pro Jana Patočku v textu z roku 1976 jednoho z hrdinů moderní doby právě jako zosobnění ducha osvícenství, fundamentálního a radikálního racionalismu, který otrřásá všemi principy vyjma principu negace,²² pro jednoho z nejznámějších francouzských filosofů dnešní střední generace Alaina Renauta představuje Sartre, vlastně ze stejných důvodů jaké uvádí Patočka, „posledního filosofa“ (jak zní titul knihy, kterou Renaut věnoval Sartrově filosofii).²³ S tímto hodnocením by ostatně souhlasili i Sartrovi generační druhové Raymond Aron a Claude Lévi-Strauss, kteří při veškeré své kritice Sartra nikdy neopomenuli zdůraznit jeho filosofickou velikost.

Myslím, že jsem dostatečně zdůraznil návrat, snad překvapivý, snad očekávaný, toho na francouzskou filosofickou scénu, kdo pro Gillesa Deleuze v době jeho studií těsně po válce znamenal „závan čerstvého povětří“.²⁴

Francouzská filosofie poslední doby vykazuje samozřejmě rovněž – a převážně – jiná témata než je návrat Sartra na výsluní jejího zájmu.

Myslím především na hermeneutiku a fenomenologii, které mají pochopitelně v současné Francii velmi mnoho představitelů a směrů, nicméně zde se chci zmínit o hermeneutice a fenomenologii zaměřené na filosofii lidského soužití, představovaného spravedlností, morálkou, politikou a dějinami. Jsou to v podstatě témata sartrovské filosofie, byť i jinak formulovaná, včetně – a to je významné – zcela jinak pojaté angažovanosti. Jsou to nesporně témata, jimž se žádná opravdová filosofie nemůže vyhnout. Vystupují-li nyní, na konci 20. století, s obnovenou silou, pak je tomu mj. proto, že po dlouhé době, jež si i ve Francii kladla především otázku, *jaký* sociální činitel, *jaká* společenská síla (vrstva, třída, profesionální skupina) má zájem na změně nebo udržení poměrů, se opět dostavilo vědomí o významu jedince především v jeho vztahu k druhému, jinému, jenž přes všechnu svoji odlišnou jedinečnost nezbytně zůstává, figuruje a působí jako jeho bližní. Tento vztah determinuje nebo alespoň spoludeterminuje naše vnímání a chápání toho, co jsou spravedlnost, morálka, politika a dějiny – a tudíž rovněž naše reakce na toto poznání. Uvedu zde, jak jinak, jméno Paula Ricoeura. Podrobnou bibliografii tohoto nestora francouzské filosofie, náležejícího s Mauricem de Gandillacem a Claudem Lévi-Straussem ještě ke generaci Sartra a Merleau-Pontyho, přineslo zářijové číslo revue *Magazine*

21 Jana Novozámská: *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání Jeana-Paula Sartra*, Praha: Filosofia 1998.

22 Jan Patočka: *Hrdinové naší doby*. Používám francouzské vydání tohoto textu in Jan Patočka: *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, Eds. Jérôme Millon, Grenoble 1990, s. 327. Do franc. přeložila Erika Abramsová.

23 Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*, Paris: Grasset & Fasquelle 1993.

24 Gilles Deleuze: *Dialogues*, Paris 1997. Cituji dle Jean Khalfa: „Deleuze et Sartre: idée d'une conscience impersonnelle“, *Les Temps Modernes*, 55e Année, mars – avril 2000, N° 608, s. 189.

littéraire (2000, č. 390). Zmíním se jen o tom, že v úplně poslední době se Ricoeur intenzivněji než kdy jindy zabývá problémem historického poznání. Historie, to je naše minulost, to je otázka jejímu porozumění, tedy je to otázka naší paměti a našeho zapomínání. Ricoeurova poslední kniha *Dějiny, zapomnění, paměť* a řada jeho statí²⁵ je právě o tom. Paul Ricoeur věnoval už v osmdesátých letech problému historie v jeho podobě problematiky narace významné dílo, jehož titul *Temps et récit* (*Čas a vyprávění*; jeho tři svazky vyšly v letech 1983–1985) odkazuje na podstatnou složku každého vyprávění, totiž na časovost. Žádné vyprávění (*récit, narration*), ať v podobě odborného historického díla nebo v podobě fiktivního vyprávění (románu, povídky), se neobejde bez časové dimenze, ale tato se stává lidským časem právě jen proto, že ji artikuluje vyprávění, *récit*. Mezi vyprávěním a časovostí se tedy pne pouto: hermeneutické a fenomenologické analýze jeho různých podob věnoval Ricoeur právě tuto svou knihu.²⁶ Ta logicky navazovala na starší Ricoeurovy práce, jimiž Ricoeur jako hermeneutik a fenomenolog v linii francouzské intelektualistické, reflexivní filosofie (představované filosofy, jakými byl např. Félix Ravaisson, Léon Brunschvicg, Jean Nabert a další; ke genealogii Ricoeurovy filosofie viz ostatně knihu jeho rozhovorů s François Azouvim a Marc de Launeyem, jejíž původní název *La Critique et la Conviction* [Paris: Calman-Lévy 1995] nahradil v českém překladu název *Myslet a věřit* [Praha: Kalich 2000, přeložil Miloš Rejchrt], a zejména ovšem jeho knihu *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Éditions Esprit 1995) postupně zpracoval taková témata jako jsou lidská vůle, jednání, zlo a omyl, spravedlnost, politika, historie atd. v různých polích a pnutích interpretace problematiky identity sebe a druhého/jiného a její dialektiky. Ricoeur pokračuje stále v novém a novém tematizování této problematiky; příkladem může být jak jeho rozsáhlá kniha *Soi-même comme un autre* z roku 1990 (*Já sám jako jiný*; Paris, Éditions du Seuil), tak stať *Od metafyziky k moralce* (*De la métaphysique à la morale*), určená nejprve do čísla *Revue de métaphysique et de morale* k jejímu stému výročí a převzatá do výše uvedené Ricoeurovy intelektuální autobiografie: jde tu o otázku bytí jako aktu, jako jednání, o otázku hierarchizace a diverzifikace principů, na jejichž základě zkoumáme problém bytí jako aktu, konečně pak o otázku dialektiky téhož a jiného. A není snad třeba připomínat, že Ricoeurovo dílo na poli biblické hermeneutiky nebo jeho diskuse se strukturální antropologií, k níž ho v 60. letech vyprovokovala kniha Clauda Lévi-Strausse *Myšlení přírodních národů* (Praha: Čs. spisovatel 1971, přeložil Jiří Pechar), nebo později s filosofií jazyka, se zabývá v podstatě onou tematikou, kterou jsem právě zmínil v nevyhnutelné zkratkovitosti a stručnosti..

Snad právě v souvislosti s Ricoeurovou filosofií nelze rovněž přehlédnout přetrvávající úzké sepětí kulturní antropologie, jež má ve Francii v rámci spole-

25 Paul Ricoeur: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil 2000. Ze statí viz např. Paul Ricoeur: „L'écriture de l'histoire et la représentation du passé“, *Annales HSS*, juillet – août 2000, 4, s. 731–747.

26 Paul Ricoeur: *Temps et récit* I-III, Paris: Seuil 1983–1985.

čenských věd nepochybně stejně silné postavení jako např. historie nebo sociologie, s filosofií a zejména se strukturální antropologií. Takže ještě jednou uvedu Clauda Lévi-Strausse, kterého jsem už několikrát zmínil v souvislosti s Jean-Paul Sartrem.

Patrně zatím poslední kniha Clauda Lévi-Strausse *Dívat se, naslouchat, číst* se datuje rokem 1993.²⁷ Není věnována primárně strukturálnímu rozboru mýtů amerických nebo australských domorodých či přirozených národů, nýbrž zasvěcenému, jistěže strukturálně analytickému pohledu na některé z projevů evropské, v první řadě francouzské kultury: na Poussinovy obrazy, na úvahy Jeana-Jacques Rousseaua a především Denise Diderota a některých dalších autorů o hudbě a jazyku a na hudbu Jeana-Philippe Rameaua. Claude Lévi-Strauss se znovu osvědčuje jako skvělý a pronikavý znalec rovněž evropské kultury, jak ho ostatně známe i z jiných jeho prací. K devadesátinám Clauda Lévi-Strausse připravila revue *Critique* zvláštní číslo.²⁸ Příspěvky v tomto čísle potvrdily, že Claude Lévi-Strauss zaujímá ve francouzské kulturní antropologii stále pevné místo.

Ale vraťme se k tématům, které jsem naznačil výše. V recenzi pro *Filosofický časopis* (48, 2000, č. 3) jsem referoval o knize Myriam Revaut d'Allones pojednávající o *chřadnutí politiky* a politična. Ve své téměř poeticky a dramaticky nazvané knize *Chřadnutí politiky* (*Le dépérissement de la politique*, Paris: Aubier „Alto“ 1999) řeší tato francouzská filosofka otázku, jež se zdá být velmi palčivá pro naši dobu: jak je tomu s politikou jako svébytnou stránkou lidské činnosti, umožňující a usnadňující lidem přežívání ve společnosti a tím ve světě? Je to otázka, jež se může zdát na první pohled zcela zbytečná, ne-li absurdní. Je přece zřejmé, že se politice daří lépe než kdy jindy: lidská společnost je dnes tak zpolitizovaná, jako snad nikdy dříve ve své historii. A přece: neutuchající nářky nad úrovní politiky, jež zaznívají ze všech stran, svědčí o čemsi jiném. Svědčí o rostoucí závislosti společenského života na politice a o neméně rostoucí nespokojenosti s úrovní či se stavem politiky jako takové, to je jako se specifickou lidskou činností, jež se ovšem stala povoláním svého druhu. Setkáváme se velmi často s tvrzením, že politika je vyprázdněná, zbavená svého obsahu, bez idejí, které by dokázaly strhnout a zaujmout veřejnost, že jí chybí skutečné vize a náměty, že je zasažena morální laxností, že ji proto postihuje znechucení, nedůvěra atd. Prostě, politika je „odkouzlena“.

Na rozdíl od nářků nad úpadkem politiky, který známe z blízké i vzdálené minulosti, je k zamyšlení nad stavem politiky současný filosof nucen o to naléhavěji, že dnes více než kdy jindy klademe rovnítko mezi *demokracií* a *politikou*, přičemž pod *politikou* rozumíme v tomto ohledu výhradně uskutečňování a naplňování svobodného života jednotlivce a komunity, k níž náleží. Zklamání z politiky se tedy může rovnat – a mnohdy se skutečně rovná – zklamání z neuskutečněných nadějí, ať už jsou v jednotlivostech oprávněné, či nikoli. Právě toto je úhel pohledu, o který autorka opírá svou analýzu politiky. Jsou naděje,

27 Claude Lévi-Strauss: *Regarder, écouter, lire*, Paris: Plon 1993.

28 Viz revue *Critique*, janvier – février 1999, T. LV. – č. 620/621.

kteří v politiku vkládáme, zejména v její podobě politiky jako naplňování svobody, vskutku oprávněné? Autorka se právem pozastavuje nad tím, že zklamání z politiky, jež je vydáváno za její *chřadnutí*, představuje v podstatě jen vyjádření zklamání jednotlivých nadějí. A zde se ovšem nutně klade další otázka: rozumíme-li pod politikou, v dnešní době pod demokratickou politikou, jen uskutečňování individuálních přání a tužeb, jež pochopitelně už pro svou rozmanitost a protichůdnost nemohou být všechny naplněny stejnou měrou nebo vůbec ne, lze ještě současné politické dění vůbec považovat za politiku v pravém slova smyslu?

Odpověď Revaut d'Allonnes je v zásadě kladná. Politika jako vyjádření a naplňování individuálních tužeb a přání je výrazem aktivního života občanů, je projevem, výrazem starosti o jejich záležitosti. Ty jsou ovšem v zásadě křehké – Revaut d'Allonnes zde velmi úzce navazuje na analýzy Hannah Arendtové – a této křehkosti odpovídá rovněž křehkost politiky, tolik charakteristická pro *demokratickou modernitu*. To ovšem neznamená, že by politika musela být automaticky a nutně bezmocná. Zdá se, že evropské dějiny filosofie politiky znají dvě velké tradice: jedna, inspirovaná Platónem, žádá po politice, aby byla především hledáním a uskutečňováním *pravdy*. Druhá, aristotelská tradice požaduje po politice, aby byla snahou jen o to, co je pravděpodobné a *možné*. Autorka se v rozboru této dvojí tradice, jenž ostatně zaujme svou poučeností, přiklání více k „praktické moudrosti“ aristotelské tradice než k tradici platónské. Bez ohledu na to si ovšem velmi dobře uvědomuje, že antická obec rozuměla pod politikou něco zcela jiného než moderní doba: rozuměla pod ní veškeré chování svobodných příslušníků obce navzájem, jak to plynulo ze známé Aristotelovy definice člověka jako politického živočicha nadaného rozumem. Nová doba jistě rozvíjela od Machiavelliho až po Hegela koncept občanské společnosti, který kladl důraz na svobodu jedince a jeho práva, jenž ovšem předpokládá zcela odlišné pojetí politiky, než jaké znala antika. Spolu se sekularizací a pokračující individualizací evropské společnosti (základní rysy tohoto historického procesu jsou natolik známé, že je zde jistě můžeme v zájmu stručnosti pominout) se dostává nejen vědomí práva na osobní svobodu (a tedy suverenity) jedince, vědomí všech jeho dalších občanských a lidských práv, nýbrž rovněž vědomí o relativizaci politické činnosti a vědomí o právu nepodílet se aktivně na politickém dění. Jedinec zůstává svobodným občanem i tehdy, když se na politickém životě nepodílí – skutečnost pro antickou obec nemyslitelná.

Byla to představa nemyslitelná ovšem rovněž pro éru jakobínského teroru za Francouzské revoluce. Robespierrova snaha učinit politiku naprosto transparentní záležitostí všech tragicky předznamenala obdobné snahy, jež měly naši modernitu tak těžce poznamenat ve 20. století, jak neopomenula autorka na příslušných místech své knihy zdůraznit.

V současné době jsme jistě svědky různých pokusů, které usilují dle autorky politiku nahradit něčím jiným: například ekonomikou, dějinami, náboženstvím, morálkou atd., tedy pokusy, jež se snaží odstranit z politiky její bytostnou křehkost, aby ji, znovu řečeno s nadsázkou, *vyléčily* z jejího údajného *chřadnutí*. Tyto pokusy autorka odmítá: cílem politiky není a nemůže být opětovně *zbož-*

šťění světa, ale jeho *zlidštění*, to je nekonečné úsilí umožnit lidem vzájemně snesitelný život, jež ovšem dosahuje jen velice nejisté a stále jen křehké výsledky.

Rád bych se právě v této souvislosti – tj. v souvislosti s otázkami *filosofie* politiky – vrátil ještě jednou k jménu Michela Foucaulta. Jak všichni dobře víme, jeho předčasná smrt v roce 1984 zanechala podobně jako tomu bylo v Sartrově případě značnou, zčásti teprve v současnosti vydávanou literární pozůstalost. Patří k ní mimo další rovněž Foucaultovy přednášky na Collège de France z roku 1976, jež vyšly pod názvem „Je třeba bránit společnost“ v roce 1997 (srv. pozn. 6). Ve své recenzi těchto Foucaultových přednášek pro *Filosofický časopis* jsem napsal, že jejich předmětem je „obrana společnosti“, tak jak se projevuje v určitých historických podobách mocenského diskursu. Tímto diskursem je diskurs práva, jako diskurs prosazující a ospravedlňující moc, ovládnutí. Ve Foucaultově pohledu však nejde o postižení tohoto jevu – tedy fenoménu moci v tradiční podobě suverenity a poslušnosti jedinců vůči této suverenitě, nýbrž v podobě ovládnutí a podrobení. Z toho plyne nutnost analýzy moci nikoli na rovině intence nebo rozhodování, ale na rovině skutečných a efektivních praktik. Foucault si tedy neklade otázku, proč chtějí někteří lidé vládnout, o co tímto usilují, nýbrž si chce klást otázku, co se vlastně děje na úrovni podrobování, na úrovni trvalých a nepřetržitých procesů, které ovládají chování lidí. Anebo, jak to vyjadřuje jinak: jde o to, uchopit samu skutkovou instanci podrobování jako utváření subjektů. Nejde o týž postup, který vyjadřuje nejlépe Hobbesovo dílo *Leviathan*, totiž o definování určitých prvků státní moci, které jsou sjednocovány jistou společnou vůlí, vycházející z nějakého ústředí, nýbrž jde o postižení „periferních celků“, jež už moc vytvořila. Moc nelze konečně chápat výlučně jako homogenní, masivní jev vlády (ve smyslu ovládnutí masy jedincem, skupinou, třídou), ale jako něco, co nejenom působí na jedince, ale co prostřednictvím moci ovládaných, chceme-li moci podrobených jedinců vytváří a současně působí jako jakási mocenská síť. „Jedinec,“ tvrdí Foucault, „je výsledkem moci a současně prostředníkem moci: moc prochází jedincem, kterého utváří.“ Tento dle mého soudu typicky foucaultovský „archeologický“ přístup k problému moci však nesmí vytvořit iluzi, že moc v tomto pojetí jakési sítě lze analyzovat jako nějak demokraticky nebo anarchisticky sdílený jev; nikoli, moc je třeba analyzovat v jejích nejmenších mechanismech, které mají svou vlastní historii, své vlastní techniky, svou vlastní taktiku, a je třeba rovněž analyzovat, jak tyto (zdánlivě nebo skutečně) nepatrné mechanismy nebo praktiky moci jsou „kolonizovány“, tj. využívány obecnějšími praktikami nebo formami globálního ovládnutí.

Jako snad nejpodstatnější metodickou zásadu, kterou zde Foucault vytyčuje, lze zmínit jeho varování před redukováním moci na ideologická zdůvodnění, která doprovázejí „velké mašinérie moci“. Vlastním předmětem Foucaultových přednášek jsou proto válečné a biologické motivy (motivы války a rasy) v historickém diskursu o původu, kterým novodobé evropské společnosti ospravedlňují svoje bytí, svoje uznání, své nároky na nadvládu a moc jedněch nad druhými nebo zápas o tuto nadvládu, a to zpravidla ve formě obrany společnosti. Foucault obrací Clausewitzovo heslo o válce jako pokračování politiky jinými pro-

středky v heslo o politice jako o pokračování války jinými prostředky: jakmile se počínaje koncem středověku státy natolik upevnily, aby vytlačily boj, válku z každodenního života na své hranice a za ně (tj. aby válku omezily pokud možno na ozbrojený konflikt s cizím nepřítelem, který vyhrazují na válku specializované skupině lidí, totiž armádě), objevuje se ve společnosti nový diskurs, který Foucault nazývá historicko-politickým diskursem a který je nástrojem politického zápasu jednotlivých skupin společnosti, nástrojem zákona, práva, institucí a jejich ospravedlněním. Foucault situuje jeho skutečně již vyspělou, „moderní“ podobu do Anglie 17. století. Historicky podrobně tento diskurs zkoumá, stejně jako analyzuje ozvěnu tohoto diskursu a jeho pokračování v předrevoluční a revoluční Francii. Je skutečně překvapivé, jak velké místo v tomto diskursu hraje válka a rasa, jak mnoho a často je politický protivník ztotožňován s nepřítelem (ve vojenském slova smyslu) a s „cizincem“, či potomkem „cizince“, tj. v anglickém a později francouzském případě s potomkem dobyvatele, který se kdysi v dávné minulosti zmocnil země a vlády nad „původním“ obyvatelstvem, jemuž dodnes upírá jeho práva.

Pojetí politiky jako *pouze* moci nepředstavuje pochopitelně v dějinách politického myšlení a filosofie politiky nic nového: prolíná se v nich jistě od Niccolò Machiavelliho přinejmenším po Carl Schmitta. Avšak mimořádnost nebo alespoň neotřelost Foucaultova pátrání po zdrojích, jež v naší evropské myšlenkové tradici zakládají mocenský diskurs ospravedlňující ovládnutí, spočívá právě v tom, že se uměl *jinak* tohoto diskursu dotazovat, že ho uměl *jinak* číst než jsme většinou z dějin filosofie zvyklí. Proto pro něho motiv války a rasy představuje jeden z determinujících *prvků* mocensko-politického diskursu, který se dostavuje mnohem dříve, než si obvykle připouštíme. Tento motiv, jak plyne z Foucaultových přednášek, nepředstavuje v politickém diskursu nové doby něco okrajového a pozdního (čemu dodávají hmatatelnou „teoretickou“ podobu teprve na konci 19. století J. A. Gobineau a St. H. Chamberlain), nýbrž představuje neobyčejně podstatnou součást nikoli jen abstraktních či ryze teoretických politických a morálních úvah: v Evropě a celém světě nové doby se stal závažným nástrojem ospravedlňování reálné moci, reálného podrobování a reálných mocenských vztahů, nejen mocenských nároků a navzdory katastrofálním zkušenostem jím nepřestal být. Je snad tento prvek mocenského diskursu a mocenského ovládnutí nevykořenitelný? Souvisí s „objevením se novodobého subjektu“, který jednoho dne „zmizí tak náhle, jako se náhle objevil“, jak tvrdí Foucault ve své knize *Slova a věci*?

Za jednu z nejzajímavějších publikací poslední doby však považuji knihu dvou dnes velmi známých autorů střední generace André Comte-Sponville a Luc Ferryho, *Moudrost moderních. Deset otázek pro naši dobu*.²⁹ Napsal jsem o ní rovněž pro *Filosofický časopis* (48, 2000, č. 5) recenzi, na kterou zde odkazuji. Uvádím z ní jen tolik, že její autoři se jejím prostřednictvím snažili odpovědět na staronovou otázku, co je to filosofie, zda má smysl se jí zabývat také dnes a proč. Odpo-

29 André Comte-Sponville – Luc Ferry: *La sagesse des modernes. Dix question pour notre temps*, Paris: Robert Laffont 1998.

věd na tuto otázku poskytují hned prvními slovy úvodu ke své knize, obsaženou v odpovědi na jinou otázku, totiž na otázku *jak žít? Jak žít šťastněji, smysluplněji, svobodněji?* A to nikoli ve vysněném světě, v utopii, v budoucnosti zářivých zítřků, nýbrž ve světě *jaký je teď a tady*, neboť jiný nemáme na výběr, stejně jako si nemůžeme vybrat *jinou dobu* k životu, než tu, do níž jsme se narodili.

Ve své recenzi zmiňuji rovněž, že tato zdánlivě samozřejmá (triviální) slova nesměřují k tomu, aby filosofie byla viděna jako královská cesta ke *změně světa* – kdo by se ostatně něco takového ještě dnes odvažoval nabízet – ani k tomu, aby byla pouhou *útěchou* či dokonce návodem k *rezignaci*, nýbrž aby byla chápána jako prostředek, jak dosáhnout *maxima štěstí v maximu jasného rozumového poznání*. Právě tento ideál nazývali starověcí autoři *moudrostí*. Comte-Sponville a Ferry právě takovou *moudrost* mají na mysli, současně ovšem velmi dobře ví, že moudrost antických autorů, jež poskytovala smysl jejich filosofii a tedy rovněž jejich životu, nelze jednoduše převzít, a to právě proto, že náš svět není stejný, naše společnost není stejná, naše vědění, morálka, politika atd. nejsou totožné s tím, v čem žily a uvažovaly autority antického myšlení. Na ideál jejich moudrosti však navázat lze a je to dokonce nutné. Jakoby sami autoři navazovali v tomto mínění na pozdního Michela Foucaulta a jeho pojem *starosti o sebe* jako o *individuum*. Otázka po smysluplném životě, tedy otázka *jak žít*, je filosofickou otázkou *par excellence*, a filosofii, která si tuto otázku neklade nebo se před ní utíká do *techniky filosofování*, cosi podstatného chybí.

Autoři ve své knize zdůrazňují, že mezi nimi panuje zásadní rozdíl ve filosofickém přístupu. Nebrání jim to však v tom, aby *shodně* pojmenovávali a viděli ony problémy, k nimž by se měla současná filosofie vyjadřovat. Po objasnění zásadního rozdílu v metafyzickém určení svých filosofii tedy kladou postupně tyto otázky: Lze na základě výsledků současné neurobiologie předpokládat, že je etika založena v přírodní danosti člověka? A je-li tomu tak, lze i nadále věřit tomu, že člověk prostřednictvím své svobodné vůle transcenduje materiální svět a že je tedy svou podstatou odlišný od ostatních živočichů? Nemění neurobiologie veškerý dosavadní pohled na lidstvo, tak jak ho zprostředkovávají jak filosofie, tak humanitní vědy?

Tato otázka není zdaleka nevinná, jak si dobře dnes uvědomujeme, neboť z ní přímo plyne další, kterou si autoři kladou: vztah bioetiky k lidským právům. Obojí představuje novou dimenzi morálního tázání po tom, co je dovoleno a co dovoleno již nesmí být. Ale pro Comte-Sponville je tu filosofie právě proto, aby usnadňovala společné žití lidí prostřednictvím racionální diskuse, bez níž není možná demokracie, v přátelství, bez něhož není možný dobrý život, v přijímání toho, co je, nikoli v rezignaci, ale ve vyrovnanosti. V tomto ohledu je tedy filosofie cestou k moudrosti. To jistě není nic nového, je to předpoklad onoho *dobrého života*, zmíněný už výše. Je to starý ideál, svou techničností se však současná filosofie zdá být často tomuto ideálu na hony vzdálena. Přesto zůstává jejím úkolem a cílem promyšlet to, co je „nenahraditelné v našich životech“. Tedy vést k moudrosti.

Patrně nikdo ovšem nedokáže definovat způsobem přijatelným pro všechny, co je moudrost, nikdo nemůže poskytnout návod, který by vyhověl všem, jak

moudrosti dosáhnout. Tedy ani více než pětisetstránková kniha velkého formátu André Comte-Sponvilla a Luca Ferryho. Nicméně je to pozoruhodný důkaz kritické sebereflexe filosofie v „potřebné době“.

Co říci dále o francouzské filosofii konce 20. století? Co filosofie vědy a techniky, co filosofie jazyka? Dominique Lecourt a Philippe Petit napsali v roce 1997 knihu *Budoucnost pokroku*.³⁰ Autoři neodsuzují ideu pokroku jako takovou, jak je dnes dost běžné a módní, nýbrž odsuzují jak jisté dogma pokroku, tak jisté dogma zavrhování pokroku. Lecourt netvrdí jistě nic převratně nového, píše-li, že morální pokrok není automaticky totožný s pokrokem vědeckého poznání, nicméně v dnešní době laciného obviňování vědy a racionality vůbec ze všech možných hříchů a prohřešků (z devastace krajiny a životního prostředí stejně jako z podílu na faustovském komplexu západní civilizace, neznající pokoru před stvořením a údajně podléhající pýše ze své jakoby všemoci), považují za velmi užitečné připomenout, kde se historicky nacházejí kořeny této záměny. Lecourt je situuje do konečné fáze osvícenství a následujícího pozitivismu spojeného se sociálním, politickým, ekonomickým a vědeckým optimismem 19. století. Ten se jistě katastrofami 20. století vyčerpal a dnes se na něj díváme střizlivěji. Máme však právo zavrhovat vědecký pokrok jako takový a jeho specifickou racionalitu?

Racionalitu postupu vědeckého ducha, bez níž by nebyl vědecký pokrok myslitelný, charakterizuje podle Lecourta stále to, co kdysi nazval Gaston Bachelard rektifikací určité problematiky, kterou si věda vytvoří jako myšlenkový konstrukt, jenž předchází každému experimentu. Bachelardovský pojem *rektifikace* se blíží popperovské *falsifikaci*, i když to nejsou pojmy zcela totožné. Sama tato rektifikace vyžaduje určitou etiku, jež asi přesahuje jen sféru vědy. Pochopitelně, že k vědeckému pokroku nedochází ve vzduchoprázdném sociálním prostoru, a dnes by působilo nepochybně triviálně, kdyby kdokoli hovořil jako o novince o skutečnosti, že se vědecký pokrok orientuje také podle jiných než imanentně vědeckých požadavků. Ani tato skutečnost však nesnižuje hodnotu vědecké etiky, právě naopak. V závěru své knížky rozhovorů o budoucnosti pokroku zdůrazňuje Lecourt hodnotu etiky pro vědu a ve vědě. Tuto etiku však nechápe jen jako volání po slušném chování vědců a těch, kdož mocensky o vědě a jejím uplatnění rozhodují, nýbrž chápe ji jako etiku *odvahy*. A to jako etiku odvahy v antickém slova smyslu, jako etiku odvahy překonávat velká nebezpečí. Nikdo soudný dnes nemůže pochybovat o tom, že budoucnost, včetně oné bezprostřední, skrývá řadu tušených a netušených nebezpečí. Odvaha, jak jí rozuměla antika, není bezhlavým pohrdáním nebezpečím, jež plyne z neznalosti věci, nýbrž přemáháním strachu pomocí rozumové úvahy. A tuto odvahu potřebuje věda a lidská komunita vůbec jako jednu ze svých nejvyšších občanských ctností.

Je příjemné uvědomovat si, že věda potřebuje pro svou další existenci občanskou ctnost stejně jako ji potřebuje lidská společnost vůbec. Konečně Lecourt

30 Dominique Lecourt – Philippe Petit: *L'avenir du progrès*, Paris: Les éditions du Textuel 1997 (viz *Filosofický časopis* 47, 1999, č. 4).

ukázal kdysi ve své knize o Lysenkovi, že jeho ztroskotání bylo ztroskotáním vědy zbavené občanské ctnosti.

Další z mladší střední generace francouzských filosofů, Dominique Bourg, se intenzivně zabývá otázkami vědy, techniky a ekologie. Připomenu zde jen několik jeho knih k tomuto temat: *L'homme – artifice. Le sens de la technique* (Paris: Gallimard 1996), připomíná latinské homo faber – kdo by si nevzpomenul na stejnojmenný název známého románu Maxe Frische? – není zdaleka první prací tohoto francouzského filosofa, jejímž předmětem je filosofická reflexe vztahu člověka a přírody ve specifické podobě, jakou mu dodává tak eminentně lidský výtvar, jakým je technika. Dvě knihy téhož autora z roku 1993 reflektují téma vztahu člověka k přírodě ve filosofickém, politickém a ekologickém diskursu (*Les sentiments de la nature*, Paris, La Découverte a *La Nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, Paris: L'Harmattan), zatímco jedna z roku 1996 se věnuje speciálně ekologii (*Les scénarios de l'écologie*, Paris: Hachette). Konečně je snad vhodné upozornit v této souvislosti na dlouhou stať Dominika Bourga v revue *Esprit* 1987, č. 8–9, s. 23–29 a tamtéž, č. 11, s. 75–87 pod názvem *Culture et technique, par delà le discours apocalyptique* (*Kultura a technika, za apokalyptický diskurs*), v níž se vyrovnává s dobře známým tematem „odkouzlení světa“, za nějž údajně mohou novodobá technika a věda. Bourg vyšel v této stati z paralely mezi vývojem a funkcí jazyka a vývojem a funkcí techniky (technik), aby dospěl k závěru, jenž se mnohým kritikům modernity bude jevit jako příliš a ukvapeně optimistický, že totiž technika nejen neoslabuje naši lidskost, ale že možná naopak přispívá k jejímu upevnění tím, že ji zvnějšňuje. A končí výzvou k tomu, abychom rezolutně překonali všechna „regresivní a nostalgická pokušení“ a abychom obnovili vztah důvěry k naší epoše (s. 87).

Vztah mezi jazykem a technikou, který tvoří východisko právě zmíněné stati či spíše studie D. Bourga, představuje také v knize *L'homme – artifice*³¹ jedno z důležitých témat, připomenu ovšem – zase ze své recenze, že jako nejdůležitější se ovšem jeví zkoumání *smyslu techniky*. Bourg navazuje na výrok velkého francouzského historika Marca Blocha: „Zdůrazňovat roli techniky pro lidský vývoj se prostě rovná připomenout, že člověk žije ponořen do přírody a že existuje jen potud, pokud umí na ni působit a že také a především je bytostně nedělitelným a že v každém z nás se ustavičně navzájem doplňují *Homo faber* a *Homo sapiens*.“ Bourg souhlasí s tím, že nelze oddělovat *homo* a *faber* a že lidstvo vlastně vytvořilo sebe sama na základě jak lingvistických, tak nástrojových artefaktů, že technika na jedné, jazyk a vědění na druhé straně představují konstrukty, které jsou vnější lidskému tělu, a že tato teze o *homo-faber* vylučuje jakýkoli protiklad mezi technikou na jedné a lidstvem, jež používá jazyk a vědomosti, na druhé straně. Současně však tato výchozí teze vylučuje podle Bourga předem jako sterilní každé tvrzení o nezávislosti techniky na člověku a odsuzuje jako sterilní alternativu mezi technofilii a technofobií. A dále: technika, dle

31 Dominique Bourg: *L'homme – artifice. Le sens de la technique*, Paris: Gallimard 1996. Také zde používám svou recenzi ve *Filosofickém časopise* 46, 1998, č. 5.

Bourga, zajišťuje naši příslušnost k přírodě, přičemž nás současně vymaňuje z její nadvlády.

Toto jsou tedy hlavní teze Bourgovy knihy. Z metodologického hlediska pak filosofie techniky nemůže být jen komentářem textů, které techniku chválí nebo kritizují; filosofie techniky musí brát v úvahu historičnost, to je historický vývoj a historické proměny techniky, a to tedy znamená, že musí znát nejen texty věnované technice a rozumět jim, ale že musí rovněž znát technické předměty a rovněž jim rozumět. Bourg rozhodně odmítá jakýkoli filosofický radikalismus – technofobní stejně jako technofilní. Radikalismus obojího druhu vede dle něho pouze ke sterilnosti myšlení. Spatřovat v technice jakýsi homicidní osud – autor uvádí jako příklad tohoto postoje J. Ellula, M. Heideggera, P. Hottoise – je přehnané, a to proto, že klást do protikladu lidstvo a techniku nemá smysl: neexistuje lidstvo bez technických předmětů, bez trvalého technického prostředí. Ani lidstvo – parafrázuji autorovu předmluvu – ani technika neexistují samy o sobě, nelze oddělovat lidstvo o sobě od techniky o sobě. Ani příchod moderní vědy a techniky na tomto stavu nic nezměnil, jako paradoxní se ovšem může nanejvýš jevit skutečnost, že čím více se stávají výtvoři techniky složitějšími, propracovanějšími a abstraktnějšími, tím více se utvrzuje přírodní charakter techniky. Pochopitelně, právě tato skutečnost může povzbuzovat jak obránce techniky, tak její kritiky v názoru, že technický rozvoj je cosi nezvratného, něco co pro jedny se rovná triumfálnímu pochodu lidstva vpřed a co pro druhé naopak může znamenat cestu do záhuby, před níž lidstvo může uchránit – opět paradoxně – například jen drastické snížení potřeb (skutečných, umělých) lidí, spojené s drastickým omezením počtu lidí na planetě Zemi.

Takto krajně vyhrocená stanoviska Bourg odmítá. Ve své knize chce naopak dokázat, že se navzájem nevylučují politická svoboda a omezení či požadavky, které plynou z techniky, že technika a její nejpregnantnější výraz, totiž moderní průmyslová společnost, spíše podporuje rozvoj individuálních hodnot a možnosti jak je demokraticky vyjadřovat, než aby tomu bylo naopak, jak tvrdí četní kritikové techniky a modernity vůbec.

Podle autora představuje naopak skutečně filosofickou otázku techniky otázka našeho vztahu k přírodě. Je-li tomu tak, pak je filosofie techniky vlastně stejně stará jako filosofie sama a v podobě filosofické reflexe vztahu člověka k přírodě vlastně zažila dvě období. První období chápe Bourg jako filosofické utvrzování imanentního postavení člověka v přírodě za relativního podhodnocování jeho technické aktivity, tak jak to spatřujeme u Aristotela. Druhé období charakterizuje naopak snaha pojímat vztah člověk – příroda jako transcendování přírody člověkem, spojené se zdůrazňováním jeho technické aktivity – to je období galileovské fyziky a moderní, tj. novodobé metafyziky. Jistě zde není možné sledovat autorův historickofilosofický rozbor do podrobností, za povšimnutí však stojí, že si právě v něm klade autor otázku, co je to vlastně artefakt, co jsou to technické předměty (ve smyslu technických výtvorů), co jsou to modifikované přirozené objekty a jaký je vztah mezi věděním a mocí. Právě tato poslední otázka vede k otázce další, totiž k otázce oprávněnosti teze o zdánlivé nebo skutečné autonomii techniky, zejména v její současné podobě.

Autor věnuje kritice právě této teze celou prvou část své knihy, jak jsem uvedl výše. Pomineme-li autorův exkurs do historie této teze – osvícenství, Hegel, Marx, pak je třeba nutně zmínit, že autor věnuje velkou pozornost pojetí techniky u Martina Heideggera a u Jacques Ellula. Prvý z obou autorů je v našem prostředí téměř důvěrně znám, druhý podstatně méně. Oba dva myslitelé představují v Bourgově pohledu typické a originální stoupence teze o autonomii techniky, s nimiž však nelze dle našeho autora vůbec souhlasit. Pro Bourgovu charakteristiku Heideggerova pojetí techniky stačí, uvedeme-li závěr Bourgova rozboru: „...tím, že (Heidegger) odmítal spatřovat v technice nástroj ve službách člověka, učinil z člověka nástroj ve službách Bytí. Tento zvrát nás vede zpět pod pompou Bytí ke stejně elementárnímu pojetí politiky jako techniky: k cynické instrumentalitě.“ (s. 79)

Jacques Ellul proslul zejména jako autor tří velkých knih, věnovaných problému techniky a společnosti: *La technique ou l'enjeu du siècle* (Paris: Armand Colin 1954), *Le Système technicien* (Paris: Calmann-Lévy – Lévy 1977) a *Le Bluff technologique* (Paris: Hachette 1988). Ellul přistupuje k otázce techniky více sociologicky než filosoficky a na jeho pojetí techniky měly vliv jak Weberovy, tak Parsonsovy teze o postupné nevyhnutelné racionalizaci společnosti. Proto pro něho moderní technická civilizace představuje především logický důsledek postupů a metod orientovaných touhou po dosažení maximální účinnosti. Snaha po dosažení maximální účinnosti charakterizuje to, co Ellul podle Bourga nazývá „technickým fenoménem“, v němž se spojují „vědomí“ a „rozum“ v působení na „velmi široké pole technické operace“ (s. 83). Z toho plyne vše ostatní: odpoutání lidí od půdy a od prastarých zvyků v naději, že bude dosahováno dalších a dalších zlepšení pracovních metod, vedoucích k větší účinnosti. To vede k růstu vědomí o výhodách, k jakým může vést v určité oblasti zavedení výkonnější techniky. To zase vede k rychlému šíření techniky, k akumulaci prostředků a nakonec k prosazení se technické civilizace. Vítězství této civilizace má zase dva důsledky. Za prvé je to universální rozšíření techniky do všech oblastí lidského života, za druhé je to pojmání techniky jako jakési obecné zkušenosti. Nic neuniká procesu racionalizace, pro který není ani tak důležitá změna jednotlivých technických postupů jako proměna vztahu společnosti k technickým operacím. Tato proměna spočívá v prosazení se jakéhosi a priori pozitivního hodnocení dimenze účinnosti oproti všem ostatním hodnotám, dokonce i za cenu zničení všech ostatních lidských hodnot a možností. Technický fenomén se vyznačuje vedle racionality a umělosti ještě dalšími pěti vlastnostmi: automatizací, samorůstem, nedělitelností, universalismem a autonomií (s. 83–85). Právě tato poslední vlastnost je nejdůležitější – v soudobé společnosti lidé už techniku nekontrolují, technická civilizace v podstatě ničí také svobodu lidí, technický stát je totalitní, byť i skrytý. Bourg cituje Ellula: „Soudím, že v současné době je partie již ztracena a že technický systém, roznicený mocí informatiky, definitivně unikl řídicí vůli člověka“ (s. 93; D. Bourg cituje z knihy J. Ellula, *Changer de révolution*, Paris: Seuil 1982). Celé toto pojetí, jak ukazuje ve své kritice Bourg, ovšem stojí a padá s velmi pochybeným pojetím politiky jako absolutní kontroly všech lidských činností. Nemůže-li politika absolutně kontrolovat

technický fenomén (což skutečně našťestí nemůže), pak dle Ellula přebírá tuto roli absolutní kontroly společnosti sama technika. Ellul tedy chápe jako hlavní protiklad v novodobé lidské společnosti protiklad techniky (technického fenoménu, technického systému v Ellulových termínech) a společnosti (politiky). Techniku chápe Ellul jako autonomní jev, a to jev absolutně autonomní, což zcela jistě neodpovídá skutečnosti.

Bourg se dosti podrobně zabývá otázkou, zda připisujeme právem našemu antropocentrismu vinu za všechny ekologické problémy, jimiž lidstvo čelí nyní a jimž bude čelit v budoucnosti. Jeho odpověď je záporná. Nejenže naše koncepce přírody a naše chování vůči (v) ní nejsou v jednoduchém kauzálně mechanickém vztahu, ale náš antropocentrismus je nepřekonatelný jak prakticky, tak spekulativně (s. 345). Což nás vůbec nezabavuje zodpovědnosti vůči životnímu prostředí. Homo sapiens zůstává svou podstatou homo faber a je docela dobře možné, že impuls k přetváření prostředí projevil člověk už ve svých nejranějších kulturách. A autor uzavírá: „Z toho však neplyne nutně, že by technický pokrok měl a mohl být považován za samoučelný a za konečné měřítko všech hodnot. (...) Dospěli jsme tak daleko, že jsme napříště zodpovědní za biosféru a že jsme zavázáni jménem lidstva a jménem budoucích generací k tomu, abychom ji chránili proti vlastním výstřelkům.“ (s. 351)³²

Konečně bych se rád zmínil o určitém typu francouzské analytické filosofie. Používám zde tohoto termínu s vědomou licencí a omezím se jen na zmínku o dvou filosofech, o Jean-Pierre Comettim a o Jacques Bouveressovi. Učiním tak na základě jedné Comettiho knihy, která nese pozoruhodný název *Filosof a Kircherova slepice*³³ a jejíž recenzi, kterou jsem uveřejnil ve *Filosofickém časopise*, zde téměř doslova přebírám.

Upozorňuji v ní hned na tři knihy najednou: na knihu Comettiho a na dvě knihy rovněž francouzského filosofa, Jacquese Bouveresse, profesora Collège de France v Paříži. Prvá byla motivována rakouským spisovatelem Robertem Musilem, druhá vznikla původně jako nástupní přednáška na Collège de France.³⁴

Všechny tři knihy mají totiž něco společného: je to vymezení se určitého druhu filosofování a jeho autorů či představitelů, alespoň některých, proti – zase z hlediska tohoto druhu filosofování – nenáležitým nárokům, jež si osobují některé módní filosofické trendy (postmodernismus, dekonstruktivismus) nebo určitá fenomenologie a do jisté míry evropská „kontinentální“ filosofie vůbec. Dalším společným jmenovatelem těchto knih je sám autor dvou z nich, totiž profesor Jacques Bouveresse, kterému J.-P. Cometti ve své knize věnuje jednu studii. Tážeme-li se, proč právě jemu a jaký význam může mít v našem kon-

32 Viz mou recenzi. Upozorňuji v této souvislosti ještě na knihu Francka Tinlanda: *L'homme aléatoire*, Paris: Presses universitaires de France 1997, a na mou recenzi ve *Filosofickém časopise* 46, 1998, č. 2.

33 Jean-Pierre Cometti: *Le philosophe et la poule de Kircher. Quelques contemporains*, Paris: L'Éclat 1997 (srv. mou recenzi in *Filosofický časopis* 46, 1998 č. 6, s. 1038–1040).

34 Jacques Bouveresse: *L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Paris: L'Éclat 1993, s. 317; týž, *La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle?* Paris: L'Éclat 1996, s. 169.

textu tato studie o jednom současném francouzském filosofovi z pera jiného francouzského filosofa, pak odpověď je nutno hledat v Bouveressově tázání po možnostech filosofie jako filosofie. Tato otázka představuje totiž vlastní Bouveressovu otázku, již si kladl a klade při různých příležitostech a na niž odpověděl právě – a nikoli poprvé – ve zmíněných dvou knihách. Kniha *La demande philosophique*, což bychom snad mohli přeložit jako *Poptávka po filosofii* a její ještě explicitnější podtitul *Co filosofie chce a co lze po ní žádat*, představuje Bouveressovu přepracovanou vstupní přednášku na Collège de France. Bouveresse je vynikajícím znalcem filosofie Ludwiga Wittgensteina a právě do značné míry díky jemu se francouzské filosofické prostředí počalo v posledních dvou desetiletích intenzivněji zabývat Wittgensteinovou filosofií. Je však neméně vynikajícím znalcem díla Roberta Musila a Paula Valéryho. Z obou jmenovaných, stejně jako z Wittgensteina, čerpá svou ironickou – často až sžíravě ironickou – kritiku vůči filosofii, jež se tváří, že může poskytnout více než na co vlastně má, přičemž se vlastně točí neustále v kruhu svých subjektivistických výpovědí o sobě samé.³⁵ Řekněme rovnou, že osten takto pojaté kritiky se zaměřuje ve francouzském kontextu především na postmodernismus, dekonstruktivismus a jistý druh fenomenologie. Britský filosof Gilbert Ryle, kterého Cometti cituje,³⁶ kdysi napsal, že „podle (jeho) osobního mínění ta fenomenologie, jež se vydává za první filosofii, míří v současnosti k bankrotu nebo pohromě a skončí buď v sebevražedném subjektivismu, nebo v prázdném mysticismu“.

S tímto tvrzením by Bouveresse nepochybně souhlasil, a to nejen pokud jde o fenomenologii, nýbrž pokud jde o filosofii vůbec, jakmile se chová jako ona Kircherova slepice, tj. onen nešťastný pokusný tvor, sedící na zemi jakoby hypnotizován kruhem načrtnutým kolem něho bílou křídou a neschopný cokoli podniknout. Někdy se ovšem stane, že se slepice oťepe, vstane a kruh překročí. Zbaví se prostě hypnotického účinku kruhu z bílé křídly a jde zobat jinam. Filosofii se to podle Bouveresse také někdy daří, byť i málokdy: zde jsme již ovšem u Wittgensteina, Musila a Valéryho, ale rovněž u Lichtenberga a K. Krause, dalších dvou Bouveressových oblíbených hrdinů, kteří dle něho rádi poukazovali na to, že se skutečná filosofie zpravidla nachází jinde než ve filosofických knihách.

Tvrzení, že se „skutečná filosofie nachází jinde“, se vztahuje na dvě věci: za prvé na víru mnohých filosofů (současných, stejně jako minulých) v iluzi jakési zvláštní a dokonce určující role filosofie v dějinách a v kultuře, přičemž se tato iluze opírá o jinou iluzi, totiž že za tuto údajnou roli vděčí filosofie svému výsostnému a zvláštnímu metafysickému založení, a za druhé na víru či přesvědčení opět mnoha současných stejně jako minulých filosofů, že jejich možné zázračné pojmové a teoretické objevy pomohou rozřešit nejvážnější problémy, s nimiž se v daném okamžiku střetá svět.³⁷

35 Viz Jacques Bouveresse: *Le philosophe chez les autophages*, Paris: Éditions de Minuit 1984.

36 Viz Jean-Pierre Cometti: *Le philosophe...*, s. 8, podle knihy Dominique Janicauda: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: L'Éclat, Combas 1991.

37 Viz Jacques Bouveresse: „La philosophie peut-elle être systématique?“, *Studia philosophica* 41, 1982, cit. dle Cometti: *Le philosophe...*, s. 34.

Existují ovšem myslitelé, kteří těmto iluzím nepodlehli. Zejména ti, jejichž jména jsme už uvedli, otevírají pro Bouveresse jiné cesty. Bouveresse sám zdůrazňuje, že ho vždy zajímali myslitelé méně známí a uznávání, kteří však šli vlastní cestou; právě ti, zejména Wittgenstein a jemu blízcí, nejvíc přispěli tomu, aby získal důvěru v možnosti filosofie v době, kdy se zdají být tyto možnosti nejvíce zpochybněny. A spolu s Wittgensteinem je to především Robert Musil, včetně jeho diagnostiky paradoxní situace filosofie v moderní době, jak ji autor *Muže bez vlastností* vyjádřil ve svém románu. Součástí této paradoxní situace je rovněž vzájemná nedůvěra a neznalost panující mezi filosofií a vědou či vědami. Jedině v tomto ohledu se Bouveresse, jak sám tvrdí, naprosto neshoduje s Wittgensteinem, pro něhož naše epocha vědy se pro filosofii nehodí. Naopak, specifická a autonomie filosofie vůbec nejsou ohroženy pokrokem vědeckého poznání a nutností, aby se filosofie s ním seznamovala (*ibid.*, s. 25). Právě Musil tomuto požadavku vyhovoval jako málokdo jiný (vztah Musila a vědy představuje alespoň zčásti téma výše zmíněné Bouveressovy knihy z roku 1993, *L'homme probable*, pojednávající o Musilovi a problému náhody). Pro současnost ovšem spíše platí sarkastický výrok britského filosofa G. E. Moora, který Bouveresse zlomyslně parafrázoval ke konci své zahajovací přednášky a kterou zakončíme naši poznámku o třech filosofických knihách, jež mají společného jmenovatele, totiž Jacques Bouveresse, rovněž my. Moore měl totiž skandalizovat filosofickou veřejnost tvrzením, že ani svět, ani vědy mu nikdy samy o sobě nevnikly žádný filosofický problém, zatímco mnohé filosofické problémy mu vznikly z neuvěřitelných věcí, které se mu filosofové snažili sdělit o světě a vědě (J. Bouveresse: *La demande philosophique*, s. 166).

Přehnaná sebedůvěra filosofie ve vlastní možnosti a ničím nezduvodněná víra ve vlastní význam, sebestřednost určitého druhu filosofování a přehnaný verbalismus, malá nebo vůbec žádná znalost světa a vědy, to jsou hlavní hříchy filosofie, s nimiž zápasí Jacques Bouveresse nejen v dílech, která jsem zde uvedl. Nepochybně by s tímto názorem souhlasil před časem zesnulý Gilles Deleuze a jistě Patrick Engel.

Domnívám se, že je načase uzavřít tuto, jak jsem úvodem řekl, velmi nedostatečnou, velmi subjektivní sondu do současné francouzské filosofie. Chybělo v ní leckteré významné jméno, o mnohém tématu vůbec nepadla ani zmínka. Řekněme, za použití francouzského rčení *il crie par son absence* (je nápadný svou nepřítomností), že to platí třeba o Jacques Derridovi. Ale to je natolik známá a výrazná postava, jejíž produkce je tak obsáhlá a nezládnutelná, že mně to bude prominuto. Co říci závěrem? Opřu se o stat' významného publicisty a historika Julienu Winnocka, která vyšla v revui *Le Débat*, č. 112, listopad – prosinec 2000. Táže se v ní, zda se dnes nestala filosofie moudrostí pro všechny?³⁸ A odpovídá afirmativně. Nevídaný zájem o filosofické publikace všeho druhu, o vystoupení filosofů ve sdělovacích prostředcích, to vše svědčí o tom, že je po filosofii hlad. Ale nemylme se: skutečnou příčinou je stav naší společ-

38 Julien Winnock: „Philo. De la sagesse pour tous?“, *Le Débat*, novembre – décembre 2000, č. 112, s. 108–112.

nosti, která nemajíc na svoje neduhy žádný jiný lék (pád ideologií, oslabení náboženství, rozpad rodiny, zhroucení nebo potíže školy, skepse vůči všemoci vědy, ekonomické potíže, ekologická krize atd., atd.) vede veřejnost k tomu, aby se obracela téměř masově k filosofii jako náhradě. Tedy útěcha z filosofie? Moje závěrečné slovo zní: ano, *také* útěcha z filosofie, ale *nejen* ona, rovněž kladení otázek, hledání odpovědí, to vše stojí za dnešním zájmem o filosofii ve Francii, stejně jako trochu nebo dokonce hodně módy a potěšení. Pokud ovšem jde o francouzskou filosofii, pak musím zdůraznit, že ani vlna současného, snad jen módního zájmu o ni v zemi jejího původu vůbec nic neubírá z její jedinečnosti, jež spočívá v tom, že navzdory různým podobám, jakých nabyla v uplynulých sta letech a navzdory různosti tematických polí, jimiž se zaobírala, se tato filosofie snaží o takovou reflexi své problematiky, jež vědomě usiluje odpojit subjekt od zkušenosti, kterou zažívá. Její antipsychologismus, její kritické zaobírání se epistemologií, vědou a zejména konkrétní problematikou každodennosti, z toho plynoucí reflexe morálky vztahu jedince k druhému a k situaci, v níž se nachází, a tudíž k paměti, k dějinám, k politice a političnu, chceme-li ke společnosti – to vše je mimo jiné součástí sartróvského dědictví, jak to zdůrazňuje např. prof. Gérard Wormser³⁹ – a to je právě ono, co činí francouzské filosofické 20. století tak zajímavé a přitažlivé.

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE À LA FIN DU XX^e SIÈCLE

L'Auteur a embrassé dans sa conférence, donnée à l'Université de Prešov (Slovaquie) à la fin de l'an 2000 et intitulée *La philosophie française à la fin du XXe siècle*, un vaste panorama de la pensée allant du 'retour' assez spectaculaire de l'intérêt et de la personne de Jean-Paul Sartre et de sa philosophie, jusqu'aux questions philosophiques mises à jour par des philosophes aussi différents que le sont Paul Ricoeur, Jacques Bouveresse, Luc Ferry ou André Comte-Sponville entre autres. L'Auteur constate que la philosophie française continue sa tradition de la réflexion rationnelle de ses sujets à travers tous ses champs thématiques en s'efforçant de disjoindre consciemment l'acte de connaître de son objet. La philosophie française tout en ne négligeant pas d'autres sujets de la réflexion philosophique, continue son anti-psychologisme traditionnel aussi bien dans les questions de la métaphysique et de la morale, dans celles de l'épistémologie, de la science, de l'expérience quotidienne vécue par l'individu et donc de sa situation, elle continue la réflexion morale du rapport de l'individu avec son autre, la réflexion de la mémoire, de l'histoire individuelle et collective, de la politique et du politique, donc de la société; tout cela continue de rendre la philosophie française du XX^e siècle finissant aussi intéressante et attirante, comme elle l'était toujours.

39 Gérard Wormser je autorem mj. knihy *Sartre*, Paris: Armand Colin 1999, coll. „Synthèse. Philosophie“. O sartróvském dědictví hovořil prof. G. Wormser ve své pražské přednášce v pondělí 11. 12. 2000.

FRENCH PHILOSOPHY AT THE END OF TWENTIETH CENTURY

The Author has given in his lecture for the Prešov University (Slovakia), entitled *The French philosophy at the end of the XXth century*, a rather complex survey of the French philosophical thought comprising the spectacular 'return' of interest for the person and for the philosophy of Jean-Paul Sartre as well of the philosophical inquiry by the so different thinkers as Paul Ricoeur, Jacques Bouveresse, Luc Ferry or André Comte-Sponville among many others. The Author makes clear that the French philosophy continues its tradition of the rational reflexion of all its themes by the mean of the conscious disjunction of the subject from the object of knowledge in the act of knowledge. The French philosophy strives to maintain its anti-psychologist turn concernig the problems of the metaphysics and morals, those of the epistemology as well as the science, those of the all days experience as lived by an individual, of his situation then, as well as of the moral reflexion which concern the relation of the individual to his other one, the reflexion of the memory, of the individual and collectif history, of the politics and the society; for all this, the French philosophy remains provoking, maintainig its interest and savour according to its specificity.

