

RORTY A FOUCAULT (Dialektika osvícenství a romantismu)

RADIM ŠÍP, Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, Brno

ŠÍP, R.: Rorty and Foucault: The Dialectic of Enlightenment and Romanticism
FILOZOFIA 59, 2004, No 1, p. 31

According to the author Rorty's romanticism is limited by postanalytical presuppositions. Consequently, Rorty should be considered a "modern enlightened man". Due to his disbelief in the concept of "experience", in searching for something beyond "vocabularies", Rorty ignores an important fact: Humans are interconnected with their world also by other relationships, not only by those, which can be formulated in banal, everyday "rational" language. In order to show more clearly the blind spot of the postanalyticians he tries to compare Rorty's approach with that of Michel Foucault, who attempted at reintroducing the forgotten conception of truth as a personal "proof" or "battle". Thus he wanted to confirm the superiority of acting over thinking, of experiment over clearly defined and intelligible "vocabulary". According to the author this approach is much closer to romanticism than that of Rorty.

Rorty a Foucault. Při svém několikaletém zájmu o dílo amerického "heretika" analytické tradice jsem doposud nenarazil na text, který by se zamyslel nad Rortyho vztahem k Foucaultovu dílu. A to přesto, že Rorty ve své prozatím nejvřelejším (i když nejméně koherentním) textu - *Nahodilost, ironie, solidarita* [6] - pasoval Foucaulta na příklad člověka, jenž je ironikem, ale "není ochoten být liberálem" ([6], 68).

Zmiňovaná kniha je zajímavým a ojedinělým dílem, jelikož se zde její autor projevuje jako jeden z nejpřímějších představitelů "moderního osvícenství". Vysvětlení toho, co míním pod pojmem "moderní osvícenství" jsem podal jinde ([10], 61 - 69). Na tomto místě jen stanovím hrubá kritéria:

1. Představitelem "moderního osvícenství" je člověk, který pokračuje - byť již pouze snahou o negaci (viz bod 2.) - v tradici hledání nezpochybnitelné pravdy. Tím se zařazuje do dlouhé řady autorů, vystupujících na světlo kdesi v starořecké historii a končících těmi, kteří jsou běžně (být mylně) považováni za Rortyho hlavní oponenty. (Kdo se domnívá, že Rorty nepatří do této tradice, ustrnul na prvním či druhém plánu jeho lehkonožných textů.)

2. Mnozí řadí Rortyho do tábora postmoderny, který si podle jejich názoru příliš neváží rozumu. V případě Rortyho se v každém případě mýlí. Jejich omyl však intuitivně vyjadřuje aspekt, který "moderní osvícence" odlišuje od lidí, jež hledají ve vládnoucím typu "rationality" "nezávislé" potvrzení svých propozic, hypotéz či teorií. Rorty a jemu podobní došli do stádia sebeuvědomění rozumu. Poté, co osvícenský rozum s konečnou platností rozpustil víru v autoritu Boha, chtěl nechtěl musel svůj analyzující pohled obrátit také na své vlastní základy. A ty se pak ukázaly být "vírou" svého druhu. Richard Rorty - jako velmi pozorný dědic výsledků analytické tradice - přijal tuto sebekritiku a spolu s dalšími důslednými postanalytiky "sestoupil" do jazyka, uvnitř něhož může hledat alespoň zbytky "rationality". (Byl to právě tento "sestup", který na

jedné straně uspokojivě vyřešil mnohé problémy, se kterými se předcházející generace marně potýkala, avšak na straně druhé uvrhl jeho i ostatní postanalytiky do nezávaděníhodné situace lidí, kteří jsou odkázáni pouze na současnou jazykovou praxi. O tom částečně níže, podrobněji v připravovaném textu *Vyprázdnění mysli a světa.*)

3. "Moderní osvícenci" stále setrvávají v dnes již nemoderním, blahosklonném despektu k čemukoli, co jen závaní náboženstvím, "mystikou" či ambivalencí, setrvávají v despektu, který přes propast dvou set let sdílejí se svými duchovními otci.

4. Jako všichni osvícenci i ti "moderní" jsou, díky hluboké (pozemské) lásce k lidem a jejich štěstí, puzeni k obhajování určité morálky a to *i přesto, že si velmi dobře uvědomují, nakolik se jejich "kázání" dostávají do rozporu s proklamovanou otevřeností liberálního společenství.* Rorty - "moderní osvícenec" - si je vědom, že svojí představu priority "liberální demokracie" před jakýmkoli jiným veřejným úsilím nemůže obhájit odkazem k nějakým předem daným entitám mimo prostor a čas. Tzn. k entitám, jakými se dříve jeho kolegové zaštiťovali - "svoboda" "podstata" člověka, jeho "nezadatelná práva" atd. Postanalytická poctivost to Rortymu zakazuje. Přesto se však Rorty takových "kázání" - jak níže ještě uvidíme - dopouští. Hlavním záměrem této eseje je snaha exponovat příčiny, které Rortyho k těmto kázáním vedou.

Je otázkou, zda lze hodnověrně zjednodušit spletitý vzor nespočetně mnoha přesvědčení na tendence, které se nejvýrazněji prosazují v textech dotyčného. Přesto se o něco takového pokusím, abych zvýraznil hranice, které jsou pro Rortyho nepřekročitelné.

S vědomím určitého zploštění si můžeme představit Rortyho duši rozštěpenou vedví. Na jedné straně stojí pravověrný postanalytik, jehož základní výbavu je poznání pojímané nikoli jako nějaký typ korespondence mezi částí reality a jazykem, ale jako "sít' přesvědčení a tužeb", jejíž míra koherence vyjadřuje míru přijatelnosti ("pravdivosti") celkového pohledu na realitu. Na druhé straně je Rorty humanistou a osvícencem. Plane láskou k umělému člověku, jehož teoretická "forma" byla ukuta kdesi v osmnáctém století.

Díky tomuto rozštěpení se Rorty dostává do svízelných situací - např. když se snaží podat představu vlastního ideálu "liberální demokracie". Důsledný postanalytik ji totiž může podat jen jako "utopii", která snad bude někoho inspirovat. Takový stav je ale pro upřímného humanistu a osvícence velmi nepříjemný. Naopak inverzní charakter má okamžik, v němž již "utopie" Rortymu nestačí a jako milovník člověka a lidského "štěstí" musí striktně ((v pozdějších dílech (např. [5], 61)) méně striktněji, ale přesto) postulovat nějakou hranici, za kterou se ve svých volbách nesmí vydat dokonce ani jeho oblíbený hrdina - "silný básník". Zde zas prozvěnu postanalytika zrazuje osvícenec.

Většinu Rortyho textů však provází velmi spořádaný a obdivuhodně jednoduchý styl. Už dnes je stále zřejmější, že máme před sebou dílo jednoho z nejpozoruhodnějších a nejkonzistentnějších filozofů pozdní, svých hranic si dobře vědomé moderny (nikoli postmoderny!).

Přesto existují v jeho textech místa velkých nesoudržností a pnutí, na něž bych právě v této eseji rád poukázal. Jak jsem již naznačil, jednou z obětí jeho dezinterpretace se stal i Foucault. Takových obětí je mnoho, ale právě Foucault představuje typ filozofa, se kterým bude poučné srovnat Rortyho, a tak lépe exponovat Američanova přesvědčení.

Liberál není zlý, není krutý. Třetí kapitola zmiňované Rortyho knihy nese název *Nahodilost liberálního společenství*. Liberální demokracie je zde představena jako náhodný, přesto velmi drahý a důležitý produkt dějin ([6], 49 - 77).

Zajímavostí je, že je to interpretace, která se nebojí jít proti vlastní tradici. Doktrína liberalismu byla totiž vystavěna kolem pojmu "individua", jež se vždy definovalo abstraktně. Mělo sice svůj starověký vzor - "člověk jako stvoření" -, ovšem tento starší příbuzný byl od novověku postupně připravován o mytickou podstatu "zpodobněného božství", jež člověka vybavovala, alespoň teoreticky, důstojností a právy. Novověká a především osvícenecká definice liberálního "individua" byla od konce osmnáctého století destilována z obrazu fyzického prostoru obetkávajícího onu neskutěčnou bytost. Vycházelo se od "jedince" a mířilo k jeho "nezadatelným právům", která z nedostatku, jež v sobě nese vše konkrétní, byla charakterizována pomocí abstraktnosti a obecnosti pojmu "prostor".

Zatímco se ještě ke konci osmnáctého století ve své "Deklaraci nezávislosti" Američané zaštiťují Bohem (před Bohem si jsou všichni lidé rovni), o 12 let později Ústavu Francouzské republiky vyhlašuje jakýsi francouzský "lid". V 19. století se pak definují práva člověka pomocí konceptu nicneříkajícího "prostoru", aby ve 20. století byla ústy nových liberálů - libertariánů - tato práva definována jako "autonomie", jež je dána fyzickou "odděleností lidských životů", přičemž paradigmatem základních lidských práv jsou vlastnická práva (viz např. [4], 160 - 173). Tak se zrodila představa "jedince", s níž se z *definice* musí zacházet férově bez ohledu na rasu, barvu pleti, vyznání.

Rorty však historii této tradice odděluje od její dnešní podoby. Nechává kontury toho lepšího, co současná představa liberální demokracie obsahuje, ale vymazává celý chimerický boj o abstraktní "individuum" a vyhlašuje nahodilost jak jedince, tak liberální společnosti. Ostatně jako "ironikovi" (postanalytikovi) mu nic jiného nezbyvá. V dnešních sporech je to velmi nevýhodná pozice!

Z celé třetí kapitoly *Nahodilosti...* vyzařuje - až heideggerovská - starost o projekt liberalismu. Přestože Rortymu nelze než přičíst ty nejčistší úmysly, je to právě tato kapitola, kde se začíná téměř neliberálně, "morálně" jiskřit.

Vedle filozofických a především lidských typů "ironika" a "metafyzika" zde Rorty definuje ještě třetí typ tzv. "liberálního ironika". Je to hrdina tohoto textu, protože je to právě on, kdo je schopen vnímat nahodilost jak vlastního slovníku, tak liberální demokracie jako produktu tohoto slovníku. A přes tuto labilitu a "racionální" neobhajitelnost svůj jazyk a své společenství brání. Takový postoj dokonce považuje (v souhlasu s Isaiahem Berlinem a Josephem Schumpeterem) za projev morální a politické zralosti ([6], 51).

"Liberální ironik" je tedy 1. ironik, tzn. člověk; "... který čelí nahodilostem svých nejústřednějších přesvědčení a tužeb - je dostatečně historizující a dostatečně nominalista, aby se vzdal myšlenky, že tyto touhy a přesvědčení poukazují zpět k něčemu mimo dosah času a prostoru..."; ([6], xiii) a zároveň je 2. "liberální" novým způsobem: "... Svou definici toho, co znamená 'liberální', píše Rorty, 'přebírám od Judith Skhlar, která tvrdí, že liberálové jsou lidé, kteří si myslí, že krutost je tím nejhorším, čeho se dopouštíme... Liberální ironici jsou lidé, kteří mezi tyto nezaložitelné (tzn. ironicky

nahlížené) touhy zahrnují i svou naději, že utrpení bude zmírněno a že ponižování lidí jinými lidmi může přestat..." ([6], xiii)

Ať však v celé Rortyho knize žárlivě pronásledujeme slovíčko "krutost" či "utrpení" jakýmkoli směrem, nedostane se nám náležitě odpovědi. "Krutost" je zkratka krutost. Jsou nám nabízeny popisy několika projevů a dvou základních modů "krutosti": modus 1. - "krutost" a la Kinbote (Nabokov: Pale Fire) - perspektiva člověka, který trýzní ([6], 155 - 186); modus 2. - "krutost" a la Winston (Orwel: 1984) - perspektiva člověka trýzněného ([6], 187 - 208). Krutost je nám předvedena, *ukázána*, ale stále nevíme, kde začíná a kde končí. Což není nedostatkem, jestliže chceme krutost odsoudit nebo se jí dokonce osobně postavit. Ovšem nedostatkem se to stává, jestliže z jejího popření chceme učinit základ závazného morálního chování.

Co vlastně pro Rortyho znamená nebýt krutý??! Nepůsobit bolest? Fyzickou či duševní? Oba druhy bolesti? Existují lidé, kteří nepůsobí druhému žádnou bolest? Pak-liže ne, nestává se taková teze jen skrytou touhou po ideálním, abstraktním, jemuž se dvě předcházející kapitoly *Nahodilosti...* ([6], 3 - 48) vysmívaly? Jestliže tomu tak není, pak která "bolest" či "trýzeň" či "krutost" je ještě pro liberála únosná a která již ne? Může existovat *spravedlivá* "krutost"? Třeba "krutost" neoprávněně či nehumánně vězněných? A tak dále. Škálu otázek lze rozšiřovat téměř do nekonečna. A právě tato škála vrhá velmi matné světlo na slogan: *Nepůsobit bolest (trýzeň, či nebýt krutý)!*

Slova a za slova. Jsem si jist, že se za Rortyho snahou definovat "liberálního ironika" skrývá nejen velká úcta k lidem, ale i obrovská lidská odvaha. Rorty - do té doby vždy koherentní postanalytik - se kvůli trpícím vědomě dopouští prohřešku proti konzistentnosti přesvědčení. Snaží se utrpení, týrání a ponižování, witgensteinovsky řečeno, "ukázat" na příkladech zmiňovaných knih, a tak je předvést v řádu jazyka. Ale ať se Rorty snaží sebemučivěji, hranici, která je mezi tělem a slovem, za podmínek, jež si nechal vnutit tradicí analytické filozofie, **nikdy překročit nemůže**. Proto ona výše předvedená škála nezodpověditelných otázek.

Tak nám nezbyvá než sledovat cestu nepřímé definice "liberálního ironika". Rorty k tomu využívá obraz úsečky, jejíž krajní body, vyznačují dva základní typy myslitelů, kteří už nemohou být - každý z jiného důvodu - počítáni za "liberální ironiky" ([6], 68 - 77).

Prvním hraničním bodem je "metafyzik", který je "liberálem". Jürgen Habermas je Rortyho perspektivě člověk velmi blízký. Shodují se v hodnotové orientaci. Habermas je však neschopný vzdát se svých metafyzických impulzů. Chce pro liberální společnost najít racionální transhistorické založení v tzv. "komunikativním rozumu", skrze jehož statut by byla zachráněna klasická představa jediné, vždy a všude pravdivé "racionality". Rozdíly mezi Rortym a Habermasem nejsou v hodnotové či politické orientaci. Jsou méně významného ražení, jsou to rozdíly "pouze filozofické" ([6], 74 - 76).

Druhým bodem je Michel Foucault. Rorty jej považuje za "ironika", který "není ochotný být dostatečně liberálem" ([6], 68 - 74).

Lidé, jež by se nacházeli mezi těmito body, jež by tvořili onu pomyslnou úsečku, by mohli být považováni za reprezentanty "ironického liberalismu". Tak by tomu ovšem bylo za předpokladu, že by oba hraniční body jasně oddělily ucházející kandidáty od těch, kteří mají nedostatky buď v "ironii", či v "liberálnosti". Když jsem však chtěl

pochopit, co vede Rortyho k názoru, že Foucault nechce být "dostatečně liberálem", dostal jsem se jen k velmi nepřesvědčivým tvrzením. Na příklad: "... Stejně jako Habermas a Sellars přijímá [Foucault] Meadův názor, že já je výtvozem společnosti. Narozdíl od nich však není připraven uznat, že já formována moderními liberálními společnostmi jsou lepší než ta, která stvořily dřívější civilizace. Velká část Foucaultova díla - podle mého názoru ta nejhodnotnější - ukazuje, jak kulturní asimilace typická pro liberální společnosti uvalila na jejich členy takové druhy útlaku, o nichž se dřívějším předmoderním společnostem ani nesnilo. Foucault ovšem není ochoten vidět v úbytku bolesti kompenzaci takových omezení...

Můj nesouhlas s Foucaultem se rovná tvrzení, že úbytek bolesti tato omezení opravdu kompenzuje..." ([6], 70)

Ze žádného z Foucaultových textů jsem však nevyčetl ambici napsat knihu o nedostatečné "kompenzaci" či knihu o poměřování kvalit "já" v různých historických epochách. To, oč mu šlo, bylo mimo jiné ukázat nové formy ovládnání, disciplinace, jimiž společnost ovládá jak sebe samu, tak jednotlivce.

Tyto nové formy ovládnání vnitřně formují jednotlivce. Tedy i ty z nás, kteří od nich chtějí získat kritický odstup. Od dětství nevědomě přebíráme způsoby myšlení, které nám určují, jaké problémy máme považovat za problémy a jaká existují pole možností jejich řešení. To nám zabraňuje "dohlédnout" až k příčinám vzniku těchto problémů, neumožňuje nám to "nahlédnout" historickou proměnlivost samotných forem současného myšlení. Nejsme schopni jasně zaznamenat jejich podobu a především funkci. Jinak řečeno: chybí nám pozadí, v porovnání se kterým bychom tyto formy mohli identifikovat. V určitém ohledu jsme k nim slepí jako naše oči k bodu, jehož obraz se nemůže zkonstituovat na slepé skvrně, v jiném ohledu jsme slepí, jako bylo slepé středověké obyvatelstvo k dějinné nahodilosti feudálního systému. Proto Foucault musel najít možnost, jak nás i sebe vytrhnout ze zažitého "poznávacího rámce". Znamenalo to, i když to před auditoriem vždy připravených kritiků jen nerad přiznával, nějakým způsobem vystoupit z hranic, v jejichž rámci jsou nám poskytovány testy pravdivosti našeho poznání. Znamenalo to deformovat naši současnou podobu "racionality".

Nejlepší metodou se mu jevilo nietzschovské srovnání nové formy s historicky starší formou ovládnání. Přestože Foucault nezkoumá jen jazykové záznamy (píše na příklad o architektuře nově vznikajících vězení, která mu slouží za obrazovou informaci exponující racionalitu "klasického období"), jeho základním materiálem jsou záznamy, zápisky, vyhlášky, texty adt. Je to tedy metoda velmi blízká Rortyho volání po dostatečném "nominalismu a historismu" a také blízká Rortyho důrazu na jazykovost. V jiném a pro nás důležitějším pohledu však Foucault Rortyho přístup zásadně překračuje. Promluvy, paměti či vyhlášky - diskurz obecně - zkoumá Foucault proto, aby "vykopal" (jako zvláštní druh "archeologa") nejazykové podmínky jazyka určitého období, které se bez hlesu ukládají do šera záznamů a artefaktů, jež po sobě minulá pokolení zanechala. Snaží se dotknout toho, co bylo v dané době za jazykem - např. způsob vnímání bolesti; příčiny proměn funkce trestu; utváření představ o "bláznech" či o "ne-normálních" (sodomita - homosexuál); síly, které formovaly materialitu lidské reprodukce atd.

A právě zde - v naprosto jiné motivaci, v odlišném vědomí horizontu a cíle - bych viděl jeden ze základních impulzů, které Rortyho vnitřně obracejí proti francouzskému

kolegovi. Dokonce jej nutí, přes veškerou úctu k Foucaultově dílu, udělat z něj negativního hrdinu.

Obecné slovo, privatizované tělo. Jestliže listujeme Rortyho texty chronologicky, můžeme zaznamenat jednu velmi pozoruhodnou skutečnost. Na konci sedmdesátých a začátku osmdesátých let byl Rorty k Foucaultovi mnohem smířlivější - z některých textů dokonce vysvítá, že jej považoval za zbloudilého deweyovce, což bylo v Rortyho slovníku vyznamenání ([7], 203 - 208). Na konci osmdesátých a začátku devadesátých let, jak jsme viděli výše, ho již považoval za "příliš silného ironika". Z některých textů (viz např. *Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault* ([8], 193 - 198) se dokonce zdá vysvítat, že jej podezřívá - pro liberála nového střihu - z té nejhorší vlastnosti. Zdá se, že ho považoval za "špatného liberála", který je příliš necitlivý k utrpení jiných lidí. Možná tomu napomohly okolnosti, jež provázely Foucaultovu smrt. Jistě změnu názoru formoval i hysterický a nekritický obdiv, který po této jeho smrti v USA zavládl, nebo práce tzv. "kulturní levice", jejíž představitelé z Foucaulta velmi často (a zdá se že nepozorně) čerpali. Když k tomu připočteme fakt, že činnost "kulturní levice" je pro Rortyho příliš nepolitická, teoretická a díky své politické neplodnosti také nebezpečná konceptu "liberální demokracie", pak je proměna vztahu pochopitelná.

Jestliže si ale na druhou stranu uvědomíme Rortyho vztah k Derridovi, zarazí nás, že ačkoliv je Derrida také oblíbencem amerických akademických intelektuálů a jejich "zbloudilých" studentů (možná větším než Foucault), Rorty se s ním neustále vyrovnává a stále jej ctí. Můžeme v tom vidět jisté spříznění duší (za termín "duše" by nás Rorty asi nepochválil). Ostatně již jen název jedné z Derridových přednášek musí být Rortymu sympatický: *Politika přátelství*. (Samozřejmě jenom název, obsahově je to text, kterým by se podle Rortyho měl člověk zabývat jen v soukromí ([9], 17).) Domnívám se však, že příčinu této disproporce budeme muset hledat spíše v profesní blízkosti.

Foucault v roce 1972 připojil jako dodatek k novému vydání *Dějin šílenství stať Mé tělo, tento papír, tento oheň*. Jedná se o zpozdilou odpověď na výtky vůči pojetí Descarta, které Derrida přednesl nedlouho po prvním vydání *Dějin...* Foucault zde píše: "... V jednom nicméně souhlasím: jestliže klasičtí interpreti v dobách před Derridou a podobně jako on onu pasáž z Descarta vymazali, nebylo to z nepozornosti. Je to systém. A Derrida je dnes jeho nejrozhodnějším reprezentantem, jeho posledním zábleskem. Praktiky diskurzu jsou v tomto systému omezovány na stopy představované textem, vypouští se dění, které přitom probíhá, a podržují se pouze značky, jež lze číst; vymýšlí se hlas za texty, aby se praktiky diskurzu nemusely přenášet do pole transformací, v němž se uskutečňují..." (citováno podle [1], 139).

Tato ostrá odpověď byla nepochybně motivována osobní roztržkou mezi Foucaultem a Derridou během práce na redakci jednoho z čísel *Critique*, k níž došlo asi půl roku předtím. Přesto je na odpovědi zřejmé, co výrazně odlišovalo Foucaulta jak od Derridy, tak od Rortyho.

Odlišnost spočívala ve Foucaultově přesvědčení, že za diskurzem, za jazykovostí stojí cosi jako skrytá a skrývající se "racionalita". Něco, co tiše a potají určovalo, o čem a jakým způsobem lze mluvit. Jestliže se nedostaneme za texty, za promluvy, za rortyovské "slovníky", pak nic podstatného nepochopíme, byť budeme rozhodňovat tyto promluvy, "slovníky" či "žánry" (obecně pole možností, jak naložit s určitým

problémem). Jestliže se nedostaneme za jazyk, pak nám na příklad nikdy nemusí dojít, že existence fenomenologie stejně jako jejího největšího soupeře - analytické filozofie - je podmíněna jediným duchem doby, stejnými kulturními podmínkami, a že jejich vzájemný "krvavý" souboj je pouhým vzorem na povrchu historie. Jinými slovy: I když budeme rozšiřovat pole, jak naložit s určitým problémem, nikdy nebudeme schopni pohlédnout za něj a zjistit, proč vlastně vznikl. Zůstaneme uzavřeni uvnitř vládnoucí "racionality", zůstaneme zbaveni možnosti jakékoli podstatné kritiky.

Tuto těžko polapitelnou "racionalitu dané doby" nazýval Foucault různými jmény. Na příklad v *Slovách a vecech "historické a priori"* či "*epistéma*" (viz např. [2], 12 - 13). Dvě cesty za jazyk se Foucaultovi zdály být relevantní: 1. Genealogicko-archeologická (historizující), 2. Experimentální, přičemž se navzájem podmiňovaly a doplňovaly. V prvé navazoval na Nietzscheho a rozvíjel ji v knihách jako *Dějiny šílenství*, *Slová a věci*, *Dohlížet a trestat* atd. V druhé navazoval na Bataillovu transgresi a na pojetí pravdy jako "souboje" či "střetnutí", jež rozvíjel v textech jako např. *Předmluva k transgresi* či v *Raymondou Rousselevi*, v přednáškách na College de France v akademickém roce 1973/74 a částečně ve svých posledních dvou knihách.

Americkou verzi textu *Co je to osvícenství?* [3] můžeme považovat za reprezentativní manifest druhé Foucaultovy cesty. V něm reaguje na Kantův ne příliš známý článek, který odpovídá na stejnou otázku.

Zde se odpočátku zdá, že se Foucault hlásí k tradici osvícenství, ale zároveň ji výrazným a zajímavým způsobem překračuje. Osvícenství chápe jako filozofický - a hlavně *životní* - postoj, který se snaží uchopit "přítomnost" a zároveň stanovuje úkol do budoucnosti. Stopu takto pojatého osvícenství spatřuje v étosu moderny. Četl-li Habermas tento článek, muselo to být pro něj příjemné překvapení, ovšem jenom do doby než Foucault přivádí na scénu druhého hrdinu - Baudelaira - a staví jej vedle Kanta.

S nespornou diskontinuitou současného světa, "pomíjívou, prchavou a nahodilou" se podle avantgardních dandyů nesmí moderní člověk spokojit, ale naopak musí si osvojit vůči ní *nový* postoj. Ten spočívá v opětném nalézání něčeho "věčného". Ovšem toto "věčné" "není ani za, ani nad přítomným okamžikem, nýbrž v tomto okamžiku". S okamžikem dandy nezachází jako s posvátným nebo jako s kuriozitou, ale snaží se nalézt vše, co by se mohlo stát poezií. Nejde však o útěk z reality, ale o "souhru mezi skutečností reálného a aktem svobody". Tento postoj se váže také na vztah dandyho k sobě samému. Dandy se "asketickým sebezdokonalováním" pokouší "vynalézt sebe" ([3], 369).

Ve Foucaultových knihách je tento romantizující prvek zřetelný. Stává se často terčem kritiky. Myslitelé, kteří mu onen rys vyčítají, se obvykle považují za ochránce práv člověka a všeho prosvětleného a jasného. V jistém smyslu do tohoto typu kritiky můžeme zařadit i Rortyho tažení proti "tomu špatnému, co ve Foucaultových dílech" spatřuje.

"... Snaha romantických intelektálů po sebe-překonání a sebe-objevení se mi zdá být dobrým modelem (jedním mezi mnoha dalšími dobrými) pro jednotlivce, ale velice špatným pro společnost... Pokoušet se o to [propojit veřejně se soukromým] vede k hitlerovským a maoistickým fantaziím o 'stvoření nové lidské bytosti'... Smysl liberální společnosti nespočívá v tom, že má něco vytvořit či objevit, ale zkrátka v tom, že má

lidem umožnit co nejjednodušeji dosahovat svých široce rozdílných, soukromých cílů bez vzájemného zraňování..." ([8], 196).

Článek, ze kterého jsem právě citoval, je tím na který jsem již upozorňoval: *Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault* ([8], 193 - 198), a Rorty se v něm snaží na příkladu Foucaulta ukázat nebezpečí "přílišné romantičnosti". Vyznává se, že by rád viděl, kdyby byl býval Foucault přísně odděloval svoje veřejné snahy od své touhy po sebe-perfekci (či po "sebe-vymizení"). Z celého článku, napsaného roku 1988, vysvítá opět táž starost o projekt demokracie a o štěstí člověka s jakou nám v *Nahodilosti...* z roku 1989 navrhuje: "... *Privatizujte* nietzschovsko-sartrovsko-foucaultovské snažení o autenticitu a čistotu, abyste nesklouzli k politickému postoji, který by vás vedl k přesvědčení, že nějaký společenský cíl je důležitější než odstranění krutosti..." ([6], 73)

Ona privatizace dále Rortyho nutí vymezit a přísně oddělit *sféru soukromého* od *sféry veřejného*. Nakonec se dopouští tvrzení, že zatímco v prostoru soukromého můžeme činit, cokoli je nám milé (za předpokladu, že nepůsobíme trýzeň nějakému jinému člověku), ve *veřejné sféře*: "...západní společenské a politické myšlení by mohlo mít svou poslední *konceptuální* revoluci, které bylo třeba, za sebou..." [6, 71].

Takové věty paradoxně připomínají Fukuyamovo vyvolávání "konce dějin" a jsou pro mě skutečně překvapující, protože jinde se zdá, že Rorty uznává nebezpečí, která podkopávají samotné principy demokracie a která si vynucují boj jak prostředky konkrétní politické práce, tak i prostředky *konceptuálních* změn, proměn "slovníků" [5]. Snad můžeme tuto větu zapomenout s tím, že se Rorty příliš nechal unést děsivými konotacemi slova "revoluce" a nudným vyzváním tzv. "totální revoluce" "kulturní levici". Věnujme se dále něčemu pro naše téma důležitějšímu. Něčemu, co se jakoby skrývá a je daleko méně viditelné. Věnujme se tomu, co Rortyho nepřekročitelně odděluje od Foucaulta a nutí ho navždy zůstat ve stavu myšlenkového odcizení. Několika větami by se tento tichý rys Rortyho duše dal vyjádřit asi takto: Rorty *nebyl nikdy romantikem* a paradoxně skrze analytickou tradici - proti níž hrdinně bojoval, nikdy ji však skutečně nepřekročil - zůstal zcela uzavřen v obručích "prosvětleného" myšlení. Když si to sám uvědomil, musel zákonitě učinit z romantizujícího Foucaulta, jehož díla si váží, svého myšlenkového protivníka.

Osvícenec kontra romantik. Vraťme se ještě na chvíli k textu *Co je to osvícenství?* Je zjevné, že se Foucault s takto pojatým *Aufklärung* dostal za osvícenecký projekt. Tento moment překročení osvícenství se projevuje v celém jeho díle. Foucault se totiž snaží zodpovědět otázky, které by měly řešit novodobé aporie: Jestliže se "racionality" ukázaly být časově omezenými útvary, skrze které zpracováváme okolní vjemy, odkud kriticky přistoupit právě k těmto "racionálitám", jež utvářejí vlastní testy "pravdivosti" a tedy i limity našeho současného "rozumného" myšlení?? Z jaké pozice, z jakého "místa" k nim shlédnout, aniž bychom byli rozporní? A odtud: *Jak nově definovat smysl lidského života?* V těchto souvislostech musíme spatřovat kráčejíciho Baudelaira!!

Tam, kde už nám nemůže pomoci náš "racionální výzkum" - při ohledávání hranic "rozumu" (jelikož z něj nemůžeme jen tak lehce vystoupit a z odstupů poznat slepou skvrnu dnešní "racionality") - tam musíme podniknout *osobní* hledání pravdy, hledání

jako "zkoušku", "trápení", "souboj". A přesně v takovém okamžiku - při *praktickém* přehovávání toho, co nazýváme "rozum", "racionální" - si uvědomujeme, vždy jakoby ve zpětném pohledu, současné (přesněji: právě minulé) hranice "rozumnosti" a možnost jejich překročení.

Možnost opravdového překročení se odhalí teprve ve chvíli, kdy bylo již nějak překročeno. Právě toto je moment, který osvícenec není a patrně nikdy nebude schopen pochopit. Neboť z jeho pohledu **myšlení vždy předchází jednání.**

Stejný moment "kroku do tmy" odhaluje i slabiny jak 1. pragmatismu obecně, tak 2. rortyovského "pragmatismu": 1. Nikdy si ve skutečnosti neuvědomujeme ani čtvrtinu důsledků činů, které teprve *hodláme* uskutečnit. (Pierceovská definice "významu" se stává velmi nebezpečnou, použijeme-li ji zpětně při procesu verifikace našich tvrzení.) 2. Rorty často formuluje zlaté pravidlo, jímž se na rozdíl od "dekonstruktivistů", "nových historiků" atd. řídí praví pragmatiči: "Drbej se, až tě něco začne svrbět". Kdybychom se však vždy řídili tímto pravidlem, často bychom se začali "drbat" až v okamžiku, kdy už budeme mít lupenku po celém těle. Jakmile je člověk internován do psychiatrického ústavu, jsou jeho možnosti účinně se bránit velmi malé. V takovém případě může vždy jen doufat v to, že vzbudí soucit, ale nikoli v to, že přiměje ty "zdravé" a "normální" ke komplexnějšímu pohledu na celý problém. (Jistě není náhoda to, že v Rortyho úvahách o morálce dostává obrovský prostor právě soucit!)

Připomeňme si: ideálem moderního člověka je dandy - ten, který se nemůže spolehnout na nějakou autoritu (autoritu Boha, jenž se ukryl a my se jej zřekli, autoritu "Rozumu", jehož pevnost se rozpadla) a který se přitom musí vyrovnat s "pomíjivou, prchavou a nahodilou" povahou světa. Tento dandy opět nalézá "věčné". Ovšem toto "věčné" "není ani za, ani nad přítomným okamžikem, nýbrž v daném okamžiku". "Věčnosti" je zde míněna absolutnost toho, co právě nastává a zanechává důsledky. Taková "věčnost" se zánikem okamžiku mizí a jediné, co po ní může přetrvat, je zažitá zkušenost, estetický prožitek a důsledky *našich* rozhodnutí. (Eliminovat co nejvíce důsledky *cizích* rozhodnutí na náš život, je považováno za vítězství.) Sled dandyovských okamžiků spolutváří osud.

Přesně v těchto překračováních se vynořuje jiná "racionalita", do jejíž základů je už vepsána *naše* nová zkušenost. Zaujali jsme jiné "místo", ze kterého lze pohlédnout na "racionalitu", jež kolem nás vládne. Odstup často bývá minimální, ale přesto se již nacházíme v odlišném "prostoru" než předtím. Aby k tomu však mohlo dojít, *musíme upřednostnit jednání před myšlením, a tak myšlení pasovat (na to, čím odjakživa bylo a má být) na "orgán" reflexe.* Musíme sebe samotné osvobodit od strachu, že na nás bude pohlíženo jako na "ne-racionální", na "ne-slušné". Je to v každém případě nebezpečné. Tato premisa od nás vyžaduje bezohlednost faustovské odvahy. Takový krok není ničím jiným než pomalým podkopáváním celé naší filozofické (i kulturní) tradice, v níž reflexivita rozumu předběhla čin, myšlené se vydává za prožité a obecné musí být nutně základem pro individuální. Nejhyčkanějšími dětmi této tradice se staly profesionálové, kteří ze svého trůnu specializace vládnou pravdou nad laiky. Toto podkopávání se neobejde bez krutosti a násilí, neboť krutost a násilí jsou svinuty už v tak jemné a citlivé vzpouře, jakou je pouhé *použití jiného slovníku.* A právě proto je pro dandyho nutné zaujmout nové "místo", stát se tím, kdo je *cizí vlastní "racionalité"*, sobě

i druhým. Teprve z takto dosaženého bodu odcizení bude schopen kriticky přistoupit k podobě "rozumu", která nám doposud vládla.

Rorty a Foucault mají k sobě velmi blízko - oba bojují proti nadvládě "obecného" i proti nedotknutelné autoritě "profesionálů". Rorty však nemá odvahu opustit poslední baštu "prosvětleného rozumu" - jazyk. Dodnes je pro něj takový krok nepochopitelný. A právě to je příčinou skutečnosti, že si ironik Rorty v případě kritiky Foucaulta s takovým porozuměním notuje s metafyzikem Habermasem ([6], 72). I v postanalytické ideji intersubjektivní podstaty rozumu totiž stále dominuje jsoucí nad právě se stávajícím, stále dominuje myšlení nad jednáním (přičemž myšlení můžeme - pokud je nám to milé - klidně rortyovsky nazvat "přepřadající se síť přesvědčení a tužeb", ale strukturně se s ohledem na prioritu myšlení nemění nic).

V postanalytické tradici jsme uvězněni v jazyce! Jazyk je pravděpodobně posledním stádiem (není již mnoho možností, kam ustoupit) parmenidovské snahy dosáhnout věčného, neměnného a nezpochybnitelného "Poznání". Rorty již v jazyce nehledá "objektivní struktury" (naopak byl velkým odpůrcem takového falešného hledání), a proto má s parmenidovskou tradicí společné jen to, že se jí snaží popřít. Jazyk mu však umožňuje - přes všechna jeho verbální vyjádření - podržet si vědomí nadřazenosti teorie nad praxí, záznamu události nad jeho průběhem, "stopy nad děním", "hlasu nad praktikami diskurzu". A ve chvílích, kdy v něm osvícenec zvítězí nad postanalytikem a skutečným pragmatikem, tuto možnost náležitě využívá.

LITERATURA

- [1] ERIBON, D.: *Michel Foucault, 1926 - 1984*. Praha, Academia 2002.
- [2] FOUCAULT, M.: *Slová a věci*. Bratislava, Kalligram 2000.
- [3] FOUCAULT, M.: "Co je to osvícenství?" In: *Filosofický časopis*, roč. 41, 1993, č. 3.
- [4] NOZIK, R.: *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford 1974.
- [5] NYSTROM, D., PUCKETT, K., RORTY R.: *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Charlottesville, Prickly Pear Pamphlets 1998.
- [6] RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha, Knihnice filozofický textů PeDF UK 1996.
- [7] RORTY, R.: *Consequencies of Pragmatism*. The Harvester Press Limited 1982.
- [8] RORTY, R.: "Essays on Heidegger and Others." In: *Philosophical Papers vol. II*. Cambridge UP 1991.
- [9] RORTY, R.: "Remarks on Deconstruction and Pragmatism." In: CRITCHLEY, S., MOUFFE, C.: *Deconstruction and Pragmatism*. London, Routledge 1996, s. 13 - 18.
- [10] ŠÍP, R.: "Hledání smrti." In: *Aluze*, č. 2, 2001, s. 61 - 69.

Mgr. Radim Šíp
Katedra základů společenských věd
Sladkého 13
617 00 Brno
E-mail: radim.sip@centrum.cz