

Průvodce inteligentní osoby po moderní kultuře II.

V moderních podmínkách života není jednoduché cítit zármutek; každý má důvod se mu vyhnout, a možná se mu úspěšně pokouší vyhnout, a to dokonce; když jde o něco tak příslušného k zármutku, jako je smrt někoho milovaného. Zasahuje tu jistý druh starostlivé snahy zabránit emoci – co nejrychleji odstranit trosky a znečitlivět, nechť tomu uvěřit. Emily Dickinsonová popisuje tuto zkušenost pozoruhodnými slovy:

*She mentioned, and forgot;
Then lightly as a reed
Bent to the water, struggled scarce,
Consented, and was dead*

*And we, we placed the hair
And drew the head erect;
And then an awful leisure was,
Belief to regulate.*

*Byla zmíněna, a zapomenuta;
pak lehce jako rákos
skloněný k vodě, bojovala jen málo,
přivolila, a byla mrtvá*

*A my, my si rozpustili vlasy
a sklopili hlavu vztyčenou;
a poté hrozná prázdnota,
víra jež dodá řád.*

Při reakci na smrt je důležité něco cítit, neexistuje však žádný precedent, protože každá smrt je jedinečná, je to ztráta právě tohoto jedince, je to právě tento soudící pohled. Požadavek citu je adresován mně, tady a teď, a není oddělitelný od imperativů, mého individuálního života a současné situace. Ani když se rozhlédnu, nenacházím žádnou pomoc, žádný příklad, nic, z čeho bych mohl čerpat, a čím bych dosáhl přirozených sympatií svého skutečného či imaginárního kmene. Hluboká emoce vyžaduje neviditelný sbor – ty ostatní, kteří budou tančit s námi; není-li žádný takový sbor, prcháme do samoty a němému odmítnutí. Začínáme ztrácet důvěru v představu, která z lidského života činí centrum kosmického dramatu. Naše emoce k nám potom přicházejí jakoby zvnějšku, nenesou žádnou známku „já“, smyslu, závazku ani odpovědnosti.

„Hrozná prázdnota“ nás přemáhá: prázdnota života, který prchá před soudem.

V tom je mezi společnou a vysokou kulturou důležitá obdoba. Filozofové od osvícenství diskutují o hodnotě vysoké kultury (i když ji nutně neoznačují tímto pojmem): jaké přesné poučení nám dává studium výtvarného umění, literatury, dějin a hudby? Učíme se prostě z paměti data a fakta, postupy a techniky nahromaděné ve spoustě vědecké literatury? Nebo se tím dozvídáme i něco jiného?

Zde je jedna odpověď na tyto otázky: vědění se skládá ze tří rozdílných druhů: vědění že; vědění jak a vědění co. Víím, že uran je radioaktivní; víím, jak se jezdí na kole; a někdy víím, co mám dělat, co mám říkat nebo co mám cítit. První druh vědění je informace (a systematicky do něj patří věda); druhý je obratnost a třetí ctnost. V obráceném pořadí to odpovídá třem přístupům k racionálnímu životu: cílům, prostředkům a faktům. Aristotélés tvrdí, že vědět, co udělat, je věc správného soudu (orthos logos); to však zahrnuje i správně cítit. Ctnostný člověk „ví, co cítit“, což znamená, že cítí to, co situace vyžaduje: správnou emoci vůči správnému objektu při správné příležitosti a ve správné míře. Morální výchova si právě toto vědění klade za cíl: je výchovou emocí. Ctnost řeckých heroů tvoří součást jejich emocionální jistoty, a tato jistota je darem kultury a ušlechtilějších představ, které jsou díky kultuře dostupné. Kultura jednotlivým osobám umožňuje spolehlivě a upřímně projevit emoce, jaké společenský život vyžaduje, neboť jedince zasazuje do souvislosti ve skupině, zajišťuje mu rituální vyjádření a cestu ke kolektivnímu uvolnění, propojuje jej v myšlení s nenarozenými a mrtvými a napájí jeho myšlenky idejemi posvátnosti a svatokrádeže. Společná kultura mu napovídá, jak a co cítit, čímž jeho život pozvedá do etické roviny, kde vše, co dělá, obsahuje pomyšlení na soud.

Něco podobného se tvrdí o vysoké kultuře. Studium toho, co Matthew Arnold označil za „nejlepší, co bylo promyšleno a řečeno“, rozšiřujeme škálu emocí. Když Arnold bědoval nad Wordsworthovou smrtí, napsal: „Kdo, ach kdo, nám vnukne city?“ Arnold věděl, že city neexistují samy pro sebe ani samy o sobě, v nějakém přísně subjektivním prostředí, jak si mnohdy namlouváme, když věříme, že jsme vzorem citlivosti a že jsme jen náhodou připraveni o prostředky k jejímu vyjádření.

Cit existuje, nalézají-li svou formu ve slovech, gestech, úmyslech a plánech. Cítění obsahuje nějaký obraz světa a vztah k němu. Odvozuje se od porozumění. Básník, který nás na okamžik přiměje, abychom přejali jeho emoce a tím je přetvořili ve své vlastní, může otevřít cestu vyjádření a rozproudit krev.

Literární kritička Eva Brannová řekla o románech Jane Austenové: „Napravují rozptýlenou duši a vštěpují respekt k poraněnému srdci. Nabízejí příklad přesného a nezkaženého jazyka a povzbuzují nás, abychom správně poznávali sami sebe a posuzovali druhé.“

Ať je to popis pravdivý, nebo ne, říká cosi důležitého o tom, co nám romány sdělují: nikoli fakta či teorie, nýbrž stavy mysli a morální ctnosti. Brannová tvrdí, že četbou Austenové se nějak obnovujeme, velmi podobně jako se obnovujeme prostřednictvím obřadů a svátostí společné náboženské kultury.

Návratem „já“ k jeho pravému společenství prostřednictvím umění a literatury se vytváří celek. A možná je vysoká kultura důležitá proto, že s větší intenzitou a nápaditostí rozvíjí etickou představu, již náboženství činilo tak snadno dostupnou.

Jsou-li vysoká a společná kultura takto spojeny, můžeme okamžitě rozhodnout nepříjemnou diskusi mezi F. R. Leavisem a C. P. Snowem, v níž se Leavis vysmívá Snowovu tvrzení, že dnes existují dvě (vysoké) kultury, umělecká a vědecká, a že chceme-li být skutečně kultivovaní, musíme být odborníci v obou. Z hlediska, které navrhuji já, není vysoká kultura zdrojem vědeckého nebo technického vědění (vědění že nebo vědění jak), nýbrž zdrojem praktické moudrosti (vědění co). Její význam spočívá v etické představě, která zůstane zachována, a v řádu, který ústí v našich emocích. Z tohoto pohledu nemůže vědecká kultura existovat o nic více než vědecké náboženství – kultura totiž stejně jako náboženství nastoluje otázku, kterou věda ponechává bez odpovědi: otázku, co cítit. Vědění, kterého se nám tím dostává, není znalost faktů ani prostředků, nýbrž znalost cílů: nejcennější vědění, jaké máme.

Mnozí lidé budou pokládat stanovisko, které zastávám, za nesmyslné. Zdá se příliš vzdáleno naší postmoderní zkušenosti, je až příliš dědictvím způsobů myšlení, které již nám nejsou dostupné

– a pokud nám dostupné jsou, tak jen při studijní izolaci od reality postmoderního života. Do jisté míry tento skepticismus sdílím. Přesto však nenalézám žádný jiný způsob, jak vysvětlit historii vysoké kultury nebo její moc. Zde jsou tedy nějaké úvahy, které by nás mohly přimět vzít toto stanovisko vážně.

Ústředním bodem vysoké kultury ve starověkých Aténách bylo divadlo, a zejména tragédie. Tragédie však byla dramatizací a prohloubením náboženské zkušenosti. Tragédie byly náboženské slavnosti a v mnoha z nich vidíme, jak se v rozličných a mučivých podobách odehrává ústřední drama kultu – drama jedince, který kvůli nějakému hříchu odpadne od milosti, a tudíž se vyrazuje ze svého společenství. Katarze (jak to označuje Aristotélés), kterou přináší hrdinova smrt, je náboženský pocit – význam obnovy společenství, do kterého je pochybivší hrdina prostřednictvím své smrti a proměny znovu přijat. Děj mnohých řeckých tragédií nejlépe pochopíme v pojmech náboženského archetypu kultu – neboť ty dávají smysl zvláštnímu zážitku míru, který se vynořuje z vražd, jež musely být spáchány.

V žádném skutečně náboženském období není vysoká kultura oddělena od náboženského obřadu. Religiozní výtvarné umění, religiozní hudba i literatura utvářejí hlavní proud vysoké kultury ve všech společnostech, v nichž vládne společná náboženská kultura. Navíc se umění a náboženství začnou rozcházet – což se v Evropě děje od renesance – obvykle proto, že je náboženství ve zmatku a úpadku. Dokud se umění a náboženství těší dobrému zdraví, jsou neoddělitelná.

Začnete-li zkoumat vysokou kulturu moderní doby, narazíte nakonec na téma odcizení, které prostupuje mnohé její plody. Moderní literatura, výtvarné umění a hudba hovoří o izolovaném jedinci, o jeho hledání domova a společenství či o jeho pádu do samoty a odcizení. Je to proto, že vysoká kultura naší společnosti přestala být uvažováním o společném náboženství, a místo toho se stala uvažováním o jeho absenci. A některá z největších uměleckých děl naší epochy – Čtyři kvartety T. S. Eliota, Rilkovy Elegie z Duina a Proustovo Hledání ztraceného času – jsou pokusy o odhalení vnitřní pomyslné obnovy „já“, která by měla ozdravnou sílu kultu, společenství a svátosti.

Tato zjištění jsou vlastně anekdotická. Připomínají nám však, že spojitost mezi společnou a vysokou kulturou leží hluboko a že tyto dvě kultury možná vycházejí ze stejné psychické potřeby – z potřeby etického společenství, do něhož „já“ může být přijato, z potřeby překonat a promítnout jeho provinění a obnovit jeho emoce v nezkažené formě. Společenství, jež nabízí umění, je jen pomyslné, neboť se zrodilo z duševní sprízněnosti, která oživuje říši

fikce. Útěcha, kterou poskytují imaginární záležitosti, však není imaginární útěcha.

Spojitosť se ještě více utvrzuje rozvažováním nad posvátnými texty a jejich významem. Písemné projevy přetvářejí náboženství stejně jako všechno ostatní. Univerzální náboženství jsou právě ta, jejichž božstva nesídlí v modlách ani v chrámech, nýbrž v textech, a Bůh Izraele to jednoznačně formuluje ve druhém přikázání, podle jehož definice (kamenné desky zákona) nestrpí žádné „vyryté představy“. Text obsahuje univerzálně platnou myšlenku: je osvobozen od místa a času a oslovuje všechny, kdo jej čtou nebo slyší. Místní svatyně si sice může zachovat posvátnost, nicméně je svatá jen jako situace boží návštěvy. Jiná místa, stejně svatá, se uznávají za „posvěcenou“ půdu. Základním zdrojem posvátnosti se nyní stává univerzální rituál, který se připouští na jakémkoliv posvěceném místě. Jsou to spíše doby konání než místa, které přitahují největší auru posvátnosti – hodiny bohoslužeb u muslimů, svátky a dny povinností u křesťanů a u židů. Obřad prostupuje idea a jeho slova se stávají posvátnými, nelze je změnit bez zmocnění nějakou vyšší mocí, která promluví za samotného boha. Proto se všechny podstatné liturgie provádějí v nějakém starodávném jazyce nebo v historických idiomech. Jako hlas Boží musejí uprostřed změn zůstat nezměněny. Tak se z kultu stává církev a příslušnost k ní osvobozuje členy od příbuzenství, kmene i místa, aby se stali „společenstvím ve víře“.

Přestože účel aktu bohoslužby leží mimo danou chvíli a má podobu příslibu vykoupení z prvotního hříchu samoty, nelze ho ve skutečnosti oddělit od liturgických prostředků. Myšlení a zkušenost jsou v liturgii – tak, jako v umění – neoddělitelné. Změny v liturgii mají pro věřící velký význam, protože to jsou změny zakoušení Boha. Otázky, zda užívat či neužívat anglikánskou modlitební knihu nebo sloužit tridentskou mší, nejsou otázky „pouhé formy“. Domněnka, že rituál je věc formy, je představa právě takového oddělení formy a obsahu, která znamená smrt (smrt slavnostním prohlášením) právě společné kultury.

Osvícení lidé spory kolem liturgie často zesměšňují a říkají, že nerozumějí touze po starých slovech, zachovávaných z „estetických důvodů“. Mají pravdu, když vidí podobnost mezi estetickým významem a aktem bohoslužby. Nemají však pravdu, když si myslí, že je to podobnost čistě náhodná.

Kvaziestetické zaujetí svatými slovy a gesty je totiž součástí procesu spásy. Věřící svou účastí uskutečňuje změnu svého duchovního postavení. Obřad však není ani tak prostředkem k naplnění tohoto cíle jako jeho předobrazem. Při rituálu totiž věřící předstupuje před Boha a je očistěn vystavením se Božímu pohledu.

Žárlivost vůči liturgii je částí Boží žárlivosti vůči modlám.

Svatá slova nejsou hlasem pouhého člověka, ale božstva: tak jako Korán nebo Bible jsou diktována z transcendentální říše. Je-li nějaký text věčný, nezměnitelný a vyjadřuje-li neměnnou Boží vůli, objevuje se potřeba ho komentovat. A jak čas běží, začíná být uplatnění těchto svatých slov stále nejasnější, stále více vězí v rozporech a poskvňují je okolnosti. Jejich starobylý charakter, který jim dodává nespornosti, je obklopuje otázkami. Proto je umění interpretace – hermeneutika – nepostradatelnou součástí každé kultury založené na posvátných textech. Lidé potřebují prostředníka, který bude objasňovat slovo Boží, aniž by mu ubíral z absolutní autority.

Tam, kde jsou texty posvátné, stává se psané slovo základním nástrojem komunikace, příkladem stálého smysluplného vyjádření zkušenosti. Jiné texty však také mohou získat auru posvátnosti a studují se kvůli svým hlubším významům. Tento přístup k psanému slovu znovu ilustruje spojitost mezi vysokou kulturou a náboženskou tradicí a potvrzuje, že první je postavena na druhé.

Výmluvný důkaz nalézáme v nesnázích při studiu literatury. Mají-li studenti číst a analyzovat literární texty, měla by zajisté existovat nějaká shoda ohledně textů, které by měli studovat? Kdyby se k tomu hodil jakýkoliv text, bylo by to totéž, jako žádný. Jen tehdy, vyberou-li se nějak texty samotné, může být vzdělání založeno na umění je číst. Proto je zapotřebí nějaký „kánón“ nebo tradice literatury, v němž se skrývá bohatství literárního vědění a z něhož je lze získat. Přicházejí-li však mladí lidé bez znalosti posvátných textů, je pro ně obtížné pochopit, že tajemství života lze objevit v něčem tak neživotném, jako je kniha – a zvláště kniha napsaná před tisíci lety v jazyce, kterým se již dávno nemluví. Profesori se ocitají v obtížné situaci, když mají svým studentům vysvětlit, proč by měli číst spíše George Eliot(ovou) než Irvine Welshe nebo proč by vůbec měli číst, a ne se raději dívat na televizní kanál MTT! Nemá smysl probírat Leavisovy pádné důkazy, dokazující, že George Eliot(ová) je zásadně důležitá pro velkou tradici. Je totiž v povaze věci, že argumenty kritiků jsou určeny jen těm, kdo již literaturu chovají v patřičné úctě; jen ti budou vidět smysl detailního studia a morálních otazníků.

Tato obtížná situace tvoří základ mnoha bitev, které se v našich časech vedou o školní osnovy. Zdá se mi, že těmto bitvám porozumíme jen tehdy, když uznáme spojení mezi vysokou kulturou a náboženstvím i zármutek vysoké kultury, když se s konečnou platností odtrhla od zakoušení posvátných věcí.

Tady však musíme udělat přestávku. Motiv posvátného a společná kultura, která mu poskytuje životadárné látky, již nejsou snadno dostupné. Od osvícenství se již také neteší někdejší dominanci nad lid-

skými záležitostmi. Zároveň se přesně od osvícenství objevily teorie kultury. Jako by se kultura poprvé dostala do centra pozornosti právě ve chvíli, kdy se její starší formy vytrácejí. Proto uděláme dobrou, získáme-li jistý přehled o osvícenství, jednom z dědiců, která jsou tématem této knihy.

OSVÍCENSTVÍ

Počátek osvícenství se shoduje s nástupem moderní vědy, jeho vyvrcholením je francouzská revoluce a poté ve vlnách tužeb, nadějí a pochybností opadá. Jeho charakteristickými rysy jsou skepse vůči autoritě, úcta k rozumu a obhajoba svobody jednotlivce na úkor božích příkázání jako základů mravního a politického řádu. Osvícenství se projevovalo mnoha způsoby, podle povahy národa a místních podmínek, za nejproslulejší definici však vděčí Kantovi, který je v roce 1784 popsal jako „vykročení člověka z jím samým zaviněné nedospělosti“. Kant k tomu dodává, že tato nedospělost nespočívá „v jeho nedostatku rozumu, ale vězí v nedostatku rozhodnosti a odvahy používat jej bez zaměření na to druhé“. V době, kdy Kant tato slova vyslovil, bylo osvícenství v krizi. Herderova obhajoba „kultury“ proti „civilizaci“ byla částečně reakcí na tento Kantův pohled na lidskou přirozenost, utvořenou podle jediného ideálu a naplňovanou jediným způsobem – rozumem, svobodou a zákonem. Herderovi se zdálo, že „univerzalizmus“, který Kant hájil,

ohrožuje vše to, co je pro lidskou duši nejcennější – zejména vztah k místu, věrnost a zakořeněnost.

Bylo by zcela nesmyslné si myslet, že osvícenství je jeden jev nebo že je možné sestavit jeho definici méně neurčitě, než jak to učinil Kant. Stojí však zato odhalit některé proměny, které těsně po vědecké revoluci v oblasti intelektuálního vědomí, emocí a politiky nastaly, protože ty ovlivnily vše, co se od té doby událo, a zanechaly nerasmazitelnou stopu na moderní kultuře.

Za prvé je zde proměna, kterou zaznamenal Herder. Osvícenci se totiž přestali vymezovat příslušností k místu, historii, kmeni nebo dynastii, a místo toho začali klást důraz na univerzálně platnou lidskou přirozenost, jejíž zákony platí pro celé lidstvo. Pro Kanta měla věrnost kmeni, rase a dynastii postoupit místo univerzálně platné jurisdikci, která by byla zárukou míru, protože by na místní úrovni rozleptávala podezřívavost, která jeho nastolení ohrožuje.

Dále potom ustupuje posvátné. Bohové a svatí se přestávají zdržovat ve svých svatyních, staré obřady ztrácejí svou božskou autoritu, posvátné texty jsou zpochybňovány – a zpochybňováno je vše kromě těch nejabstraktnějších podob náboženské doktríny. Tento proces začal reformací a Lutherovým „kněžstvím všech věřících“. V průběhu 18. století však v něm nastal zvláštní obrat: lidé začali na posvátné texty

a příběhy pohlížet spíše jako na metaforu než na literárně ztvárněné pravdy. Abstraktní deismus Voltairea a Kanta nahlíží na náboženství jako na ničím nezprostředkovaný vztah mezi Bohem a „já“. Poznání Boha se děje prostřednictvím našich rozumových schopností a mravní volby, bez pomoci představ, textů nebo rituálů. A je-li vymezeno takto, je dokonán postup od deismu k ateismu.

Kromě toho se vytrácejí pouta, jimiž nás svazuje zděděná autorita. Pro osvícenství platí, že nikdo nemusí poslouchat „božské právo“. Veškerá autorita spočívá ve svobodné volbě těch, kdo se tomu podřídí. Z tohoto důvodu žádná vláda není legitimní, dokud ji svobodně nepřijmou za svou podporu. Politické uspořádání se chápe spíše jako „společenská smlouva“ mezi svobodně volícími jedinci než na základě zděděných svazků.

S ústupem bohů a se ztrátou kořenů se osvícenští myslitelé vydávají za novým hledáním – nikoli za božským, ale za přirozeným. Rousseau „ušlechtilý divoch“ pronásledoval západní literaturu od chvíle, kdy vykročil z pochybami zmítaného mozku svého stvořitele. V Rousseauově podání člověka zkazila společnost. Abychom mohli opět nalézt svou svobodu, musíme každou činnost posuzovat podle jejího „přirozeného“ protějšku. Nemůžeme se však vrátit do svého „přirozeného“ stavu, ryzí idea stavu přirozenosti je totiž filozofická abstrakce. Vždy však existuje jiný způsob, dosud neobjevená cesta k autenticitě, která nám umožní svobodně konat to, co v současnosti konáme jen z donucení. Proto by žádná existující instituce neměla být uznána jen proto, že existuje. Každá praktika a jakýkoliv zvyk by měly být zkoumány a posouzeny na základě nějaké apriorní normy – a napraveny, nebudou-li vyhovovat.

Takové myšlenky změnily kulturní prostředí Evropy a Ameriky. Osvícenství se ocitlo ve středu zájmu sociologie. Například Ferdinand Tönnies formuloval rozlišení dvou typů společnosti – *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*: první je založen na náklonnosti, příbuzenském vztahu a historické vazbě, druhý na dělbě práce, vlastním zájmu a svobodném sdružování vyplývajícím ze smlouvy a směny. Tvrdil, že tradiční jsou společnosti prvního typu, spojené povinnostmi a bezpodmínečnou loajalitou, která je předem daná. Moderní společnosti jsou druhého typu; proto pokládají všechny instituce a obřadní praktiky za přechodné a lze je revidovat podle našich měnících se požadavků. Přechod od *Gemeinschaft* ke *Gesellschaft* je součástí toho, co se událo v osvícenství, a jedním z vysvětlení obrovských kulturních změn, protože se lidé naučili vnímat své povinnosti ve smluvních pojmech, a tímto způsobem hledat, jak se jim vyhnout.

Ve stejné souvislosti psal Max Weber

o přechodu od tradičních forem autority k formám racionálně legálním: ty první stvrzovalo dávné používání, ty druhé spravedlivý zákon. K těmto dvěma rozlišením lze přidat ještě další, jež patří siru Henry Maineovi, který popsal přechod od tradičních společností k moderním jako posun ze zavedeného stavu ke smlouvě – tj. posun od zděděného společenského postavení k postavení propůjčenému a získanému souhlasem.)

Tyto sociologické způsoby myšlení jsou pokusy, jak porozumět změnám, jejichž účinek byl tak hluboký, že jsme se s nimi dosud nevyrovnali. A ještě méně se s nimi lidé vyrovnávali na konci 18. století, kdy francouzská revoluce otrásla elitami v Evropě. Zdálo se, že společenská smlouva připravila vlastní dohodu s tyranií, která byla mnohem temnější než jakýkoliv výstřelek monarchie: smlouva mezi kterýmikoliv z nás zotročila nás všechny. Osvícenství a strach z osvícenství jsou od té chvíle neoddelitelné. A Burkeův útok na revoluci je dokladem tohoto nového stavu mysli. Jeho tvrzení je trvalou obranou „předsudku“ – čímž myslel zděděnou pokladnici lidské moudrosti, jejíž hodnota však trvá jen tak dlouho, dokud ji sami nezpochybníme – před „rozumem“ osvícenského myšlení. Lidé však mají předsudky jen tehdy, když nevidí žádnou potřebu k jejich obraně. Pouze osvícenec mohl myslet jako Burke a paradox jeho stanoviska je dnes v podtextu moderní kultury běžný – je to podtext konzervatismu.

Burkeův „předsudek“ víceméně přesně odpovídá Herderově „kultuře“. Oba autoři se retrospektivně pokoušejí definovat a podporovat ten typ společenského řádu, který jsem popsal v předchozí kapitole – řád posvátných věcí. Lidé spojení společnou kulturou vidí svět tak, že jej navštěvují dobrotivě a duchovní síly, které zajišťují práva na území a historické svazky. Následkem francouzské revoluce a reakcí na ni bylo, že se nacionalistická hnutí pokoušela tyto historické svazky opět oživit, avšak bez jejich religiózního základu. Národ se zmocnil autority, odstraněné z královských hlav, a výsledkem byla nová a nebezpečná forma modlářství. Z toho bychom však neměli obviňovat ani Burkea, ani Herdera, ti pouze bědovali nad vyhlídkami, které by se nabízelely, kdyby osvícenství definitivně zvítězilo nad zděděnými vazbami. A pro historika ve 20. století je těžké říct, co bylo ničivější – zda „partikulární“ kréda nacionalistických demagogů, jako byl Fichte, nebo „univerzální“ ideje jejich revolučních protivníků, jako byl Marx.

A byl to Marx, kdo vypracoval nejrozšířenější vysvětlení osvícenství. Osvícenství na sebe nahlíželo jako na vítězství rozumu nad pověrou. Marx však tvrdil, že skutečné vítězství nespočívá ve sféře idejí, ale ve sféře ekonomiky. Byl zničen aristokratický řád a s ním i feudální vztahy, které poutaly výrobce k půdě a spotřebi-

tele ke dvoru. Místo starého řádu nastoupila „buržoazní“ ekonomika založená na smlouvě o mzdě, dělbě práce a soukromém kapitálu. Smluvní náhled na společnost, důraz na svobodu jednotlivce, víra ve spravedlivý zákon, útok na pověru ve jménu rozumu – všechny tyto kulturní jevy jsou součástí „ideologie“ nového buržoazního řádu, příspěvky k její vizi o sobě samé, jejíž pomocí kapitalistická třída stvrzuje svou uzurpaci.

Marxistická teorie je jistým druhem ekonomického determinismu, jež se vyznačuje vírou, že zásadní změny v ekonomických vztazích mají permanentně revoluční povahu a že k nim patří násilné svržení starého řádu a zhroubení politické „nastavby“, která na něm byla postavena.

Tato teorie je téměř jistě falešná: v marxistickém zobrazení však existuje cosi, co osvícence nutí, aby jí uvěřili. Tím, že Marx vykládá kulturu jako vedlejší produkt materiálních sil, souhlasí s osvícenským pohledem, že jediné síly, které existují, jsou materiální. Ze staré kultury s jejími bohy, tradicemi a autoritami se zdánlivě stává síť iluzí – „opium lidstva“, které má tišit jeho bídu.

Jako následek osvícenství se dostavila nejen reakce, označitelná za burkeovskou a herderovskou, jejíž ozdobou jsou romantici, ale také značně silný cynismus vůči ideji kultury vůbec. Začalo být normální nahlížet na kulturu zvnějšku, nikoli jako na způsob myšlení, kterým se vymezuje naše mravní dědictví, ale jako na pečlivě propracovaný převlek, pod nímž umělé síly vystupují jako přirozená práva. Kvůli Marxovi se součástí kultury staly teorie, které ji chtějí zbavit falešného pozlátka. Struktura těchto teorií dal první podobu Marx: ztotožňují sílu s realitou a kulturu s převlekem a předpovídají budoucí „osvobození“ od lží, které upředlil naši utlačovatelé.

Teorie, které kulturu zbavují falešného pozlátka, jsou obecně rozšířené ze dvou důvodů: protože jsou spojeny s politickým programem a protože nám dávají přehled. Máme-li rozumět osvícenství, potom takový přehled potřebujeme. Lze je však uchopit ve vnějškových pojmech? Vždyť osvícenství je konečnou součástí nás samých; lidé, kteří nereagují na jeho výzvy, jsou si jen napůl vědomi vlastních podmínek. Nestačí osvícenství vysvětlit, musíme mu také rozumět.

Samotného rozlišení mezi vysvětlením a rozuměním se nám dostalo od osvícenství. Vico na ně upozornil ve své teorii dějin, Kant ve své mravní filosofii. Romantický teolog Friedrich Schleiermacher, jehož ovlivnila Kantova úvaha o praktickém rozumu, tvrdil, že lidské jednání nelze nikdy vyloučit přírodovědnými metodami. Lidský čin se musí chápat jako čin svobodného jedince, podnícený rozumem. A totéž platí pro texty, myslel si Schleiermacher: lze je vykládat

jen prostřednictvím pomyslného dialogu s jejich autory. Hermeneutika – umění výkladu – hledá spíše rozumové než kauzální příčiny. Texty chápeme jako projev racionální aktivity, právě té aktivity, kterou projevujeme, když je vykládáme.

Pozdně kantovský filozof Wilhelm Dilthey rozšířil Schleiermacherovu hermeneutikou „metodu“ na celý lidský svět. Tvrdil, že se snažíme porozumět lidskému jednání nikoli tak, že bychom je vysvětlovali vnějšími věcnými důvody, ale „zevnitř“, jako aktům rozumové sebeprojekce, kterou Dilthey nazval *verstehen*. Při porozumění lidskému životu a jednání hledáme koncepce, které je podnítily a které je vedou. Pochopím, proč máte strach na určitém místě promluvit, jakmile přistoupím na to, že je pro vás „posvátné“. Toto nemá být akt vědeckého výkladu, nýbrž lidské spřízněnosti, účinek údajného či skutečného dialogu.

Nejsou to však jen jednotlivé lidské bytosti, které jsou předmětem *verstehen*. Porozumění se může zaměřovat na celý lidský svět – svět institucí, zvyků, zákonů a kultury. *Verstehen* se rozvíjí studiemi, které hledají spíše rozumové příčiny, významy a hodnoty než příčiny kauzální: spíše lidské než přírodovědní. A výsledkem je, či by měla být, spíše vnitřní perspektiva života, myšlení a pohnutek našich bližních než věda zkoumající jejich chování. Lidský svět je světem významů a žádný lidský význam nelze vědou plně uchopit. Každé vyjádření se musí vracet k sociálnímu, historickému a kulturnímu kontextu, má-li být odhalen jeho plný význam: *herstehen* je tudíž potřeba rozvíjet prostřednictvím srovnávání a kritické analýzy.

Jsou to kontroverzní ideje, obsahují však přinejmenším jednu nepochybně pravdu, na niž jsem již upozornil. Na každou kulturu lze nahlížet z vnitřní a z vnější perspektivy – z perspektivy člene kmene a z perspektivy antropologa. Homérova *Odysseia* nám umožňuje sdílet vnitřní perspektivu začarovaného světa. Díky umělcům, jako byli Pope, Goethe a Mozart, můžeme získat stejnou vnitřní perspektivu střízlivě viděného světa osvícenství. Ukazují nám totiž, jaké to bylo prožívat ztrátu staré autority a spatřit vizi člověka otevřeného vlastní svobodě, člověka s ještě neponíženou důstojností a s religiozitou ještě nerozpadlou v prach. V umění, literatuře i hudbě, dodalo osvícenství obsah jeho univerzalizmu v podobě příběhů, epických básní a oper, které se daly umístit kamkoli a do jakékoli doby, protože se věnovaly lidské podstatě bez lokálního zabarvení. Jejich kritiku staré autority provázely vášnivé zbožné pokusy zachovat etické chápání člověka. Samotným přetvořením sňatku ve smluvní vztah a autority v mýtus osvícenství ukázalo, jak mohou muži a ženy těmto věcem, které ztratily posvátnost, dodat novou důstojnost a udělat z nich

trvalý pomník lidských nadějí. Takové je poselství děl, jako jsou *Henriada*, *Perské listy*, Vilém Meister a *Kouzelná flétna* a my z nich vidíme, že osvícenství nebylo nic tak jednotného a jednoduchého, jak to popsal Marx. Nebylo ani pouhým přechodným obdobím, v němž by se dalo jasně rozeznat, co bylo před ním a co po něm. Zjišťujeme, že osvícenství je naší součástí, že patří spíše k archeologii moderního vědomí než do prehistorie.

Jak jsem si však již povšiml při probírání Burkea, osvícenství je spojeno se strachem z osvícenství. Naděje a pochybnosti jsou od samého počátku propleteny. Co když lidé ty staré autority potřebovali, co když potřebovali zvyk poslušnosti a pocit posvátného? Co když bez nich odhodí všechnu loajalitu a oddají se bezbožnému životu v rozkoši? Nicholas Till nám pronikavým pohledem zevnitř osvícenského způsobu myšlení – pohledem, který nám umožnil Mozart – ukázal, jak oprávněné tyto obavy byly. Navíc zaměření univerzální kultury, nevztahující se ke konkrétnímu místu ani času, přineslo nový typ osamělosti. Společenská závislost na síle, kterou Burke nazval *předsudkem*, jsou nevyhnutelné místní, jsou spjata s místem, dějinami, jazykem a společnou kulturou. A osvícenský individualista, který se takových věcí zříká, žije stále více jako cizinec mezi cizinci, stravuje jej bezmocná touha po nějakém poutu, které jeho chladná mysl zničila.

Tyto konflikty osvícenské kultury jsou součástí toho, co jsme po ní zdědili. I my jsme individualisté, kteří věří v suverénní práva lidské svobody a žijí jako cizinci ve společnosti cizinců. Také nás sužují staré a nevykořenitelné tužby po něčem jiném – po návratu domů, do našeho pravého občanství. Téma návratu domů tvoří základ německého romantismu, nachází nejintenzivnější vyjádření v Hölderlinově poezii a vládne politickému myšlení německé tradice – jak v revolučním nadšení Marxe s příslibem „plného uskutečnění komunismu“, v němž se člověk „vrátí sám k sobě“, tak ve Fichteově a Gierkeově reakčním nacionalismu, pro něž byly *Volk* a *Volksgeist* základním předmětem společenské naděje. Je-li však nějaké poučení, které bychom si měli vzít z hnutí, která tyto myslitelé stvořili, potom takové, že neexistuje žádná cesta zpět, že musíme žít s naším osvícenským stavem a vydržet vnitřní napětí, k němuž nás odsuzuje. A myslím, že právě ve světle tohoto napětí bychom měli chápat skvělé i ubohé výkony moderní kultury.

Roger Scruton

První tři kapitoly z knihy R. Scrutona *Průvodce inteligentní osoby po moderní kultuře*; přeložil Ludvík Bednář, převzato z: *Střední Evropa*, č. 107, 2001