

Peter L. Oesterreich
 PODOBY VEŘEJNÉHO
 ROZUMU

Filozofičtí učitelé v prostoru
 politiky

Praha (Petr Rezek) 2013, 274 str.

Produkcí nakladatelství Petra Rezka lze rozdělit do tří skupin: přetisky starších, nedostupných překladů klasických textů (Homér, Aristotelés), nové překlady (např. Plótinus) a konečně autorské studie a interpretace (Rezek publikuje jak monografie, tak sborníky, které navazují na edici PomFil nakladatelství ISE a *Oikúmené*). Nakladatelství nepublikovalo mnoho takových studií, ale všechny, které v něm zatím vyšly, zaslouží čtenářskou pozornost – výběr Petra Rezka (ve spolupráci s Martinem Pokorným) se většinou soustředí na antickou filosofii a zohledňuje důležitost a vždy i jistou pozoruhodnost vydávaného díla.

Kniha *Podoby veřejného rozumu* Petera Lothara Oesterreicha, profesora filosofie na evangelické vysoké škole Augustana v Neuendettelsau, se antice věnuje ve své první polovině, druhá část knihy pak prochází vybrané texty z moderní německé filosofie. Explicitním tématem knihy je vztah filosofie a rétoriky. Texty známé z dějin filosofie zde tedy nejsou představeny pouze jako „produkty čistého rozumu“, ale zároveň jako rétorická díla působící na temnější stránky lidské psyché. Pouze racionální chápání dějin filosofie a vý-

voje myšlení sice není podle Oesterreicha chybné, ale zároveň není úplné (29).¹

Filosofie a rétorika spolu nutně souvisejí. Filosofové veřejně hovoří – ať už ve třídě, na agoře či v diskusi – a také píšou pro odbornou i laickou veřejnost. Pokud tedy filosofie chce reflektovat svoji vlastní činnost, musí podle Oesterreicha reflektovat i svoji rétorickou stránku. Tuto nutnost autor demonstruje nejprve na ostenativním odmítání rétoriky v Heideggerově *Bytí a čase*, které tak jakoukoli podobu veřejného rozumu opouští, a následně na opatrném přitakání rétorice v Rylově textu *Pojem mysli* (40–53). S pomocí *Bytí a času* Oesterreich ukazuje, že odmítnutí rétoriky s sebou vždy nese odmítnutí veřejného rozumu a veřejných aspektů filosofie. *Pojem mysli* mu naopak slouží jako příklad, kdy si je filosof vědom rétorických aspektů svého povolání.

Oesterreichovým úkolem je „popisat specifickou situaci filozofa, který v roli učitele nebo rádce vstupuje do žitého světa politiky“ (56). Tradiční dějiny politické filosofie tuto postavu myslitele rádce dobře znají (58), klasickým příkladem je Erasmus Rotterdamský nebo Machiavelli. Další variantou veřejného života filosofie pak může být politická činnost filozofa samého (takový jev je však velmi řídký a Oesterreich jej nijak nekommentuje). Třetí možností vztahu veřejného života a filosofie je pak vliv filosofických knih, o kterém poutavě píše Czesław Miłosz. Tento vztah je však nepřímý, což jej vyřazuje z Oesterreichova zájmu o rétoriku filosofie.

¹ Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzované monografie.

Podoby veřejného rozumu však podle mne lze číst i v jiném, neméně zajímavém kontextu. „Veřejný rozum“ se dnes ve filosofických debatách objevuje většinou spolu se jmény Johna Rawlse, Jürgena Habermase či dalších teoretiků konceptu, který všeovládající angličtina nazývá „public reason“. Podle tohoto konceptu legitimní pojetí autority vyžaduje možnost ospravedlnění pravidel, která jsou na občany uvalena, právě před těmito občany. Jelikož všichni občané jsou považováni za svobodné a navzájem si rovné bytosti, mocenské vztahy musí být podle teorií veřejného rozumu legitimizovány argumenty, které tito občané uznávají, případně které by na určité rovině abstrakce či idealizace uznávali. Tento postup je podle mnohých zároveň nedílnou součástí *racionálního* způsobu uvažování o pravidlech a hodnotách v moderní společnosti. Oesterreichova kniha však navzdory svému titulu není jednou z dalších publikací ve výše zmíněné diskusi. Vzhledem k jejímu ústřednímu tématu – jímž je rétorická, a tedy neracionální stránka filosofických výpočtů – ji lze naopak číst jako výrazný myšlenkový protiklad k celé debatě o racionální povaze svobodného veřejného diskursu. Oesterreich zdůrazňuje, že „nezrušitelná nahodilost budoucnosti určované lidským jednáním nepřipouští žádné jisté poznání“ (61). Smyslem této teze nemusí být jen vyjádření skutečnosti, že jsme nedokonalé bytosti, které nedokonale jednají a myslí, a proto nemůže být žádné jisté poznání naší společenské či politické budoucnosti. Netriviálním závěrem plynoucím z této teze je nutné odmítnutí politiky jako záležitosti expertů,

kteří mohou spravovat plně racionální záležitosti společnosti. V tomto druhém ohledu Oesterreich přijímá a zohledňuje dědictví politické filosofie Hannah Arendtové: lidé nejsou plně racionální bytosti, a navíc jejich jednání není determinované tak, aby vždy a všude bylo možné předpovědět jeho výsledek s jistotou. Tato skutečnost tak vytváří svébytné nároky na politiku, tj. na lidskou činnost, jejímž předmětem je obstarávání společné budoucnosti.

Filosofie a rétorika v antice

První část Oesterreichova výkladu se věnuje několika antickým autorům (Parmenidés, Gorgias, Platón, Cicero a Quintilianus), přičemž čtenář záhy pozná, že nejvíce interpretačního umu autor věnuje prvním dvěma: tzv. prvnímu metafyzikovi Parmenidovi a řečníkovi Gorgiovi.

Oesterreichova interpretace Parmenida si programově nevšímá metafyzických tenat jeho ontologie. Jeho hlavním zájmem je spíše role *přesvědčování* (*peithó*) v Parmenidově básni: „Parmenidés zde paradigmaticky ukazuje, že cestu od žitého světa k pravdě umožňuje přesvědčující promluva“ (74). Parmenidův rozum se od nestálosti společenského dění odvrací k metafyzice, která umožňuje dokonalou rozluku života myslitele s předmětem jeho myšlení. Každodenní řeč se nijak neváže na skutečné bytí, které je předmětem metafyziky. Existuje pak nějaký přechod mezi lidskou nestálostí a pravdou? Podle Parmenida, jak ho interpretuje Oesterreich, je to právě přemlouvání (83). Přemlouvání „podobné pravdě“ je tedy cestou, na jejímž konci se pravdivý logos ukáže

jako silnější než každodenní řeč i rétorická promluva (84). K dosažení pravdy je tedy třeba pravdě podobného přemlouvání. Tak podle Oesterreicha Parmenidés řeší vztah mezi stále jsoucí a neměnnou pravdou na straně jedné, a proměnlivostí lidského světa na straně druhé.

Řečník a sofista Gorgias naopak odmítá privilegované postavení metafyziky, jak je vytyčil Parmenidés. Cesta Eleatů podle Gorgiia vede k neřešitelným aporiím. Výsledkem odmítnutí metafyzické pravdy však podle Oesterreicha není skepticismus. Sofisté rehabilitují politickou a společenskou sféru jako vhodnou oblast zkoumání a poznání (91). Tato epistemologická možnost není založena ve sféře stále jsoucího (ať už eleatského jedna či Platónových idejí). Sofistická epistemologie se zakládá spíše na představě člověka jakožto tvora bytostně spojeného s logem a zároveň vydaného na pospas mínění (*doxa*). „Lidské komunikační společenství se podle Gorgiia neopírá o racionální dorozumění a dohodu, nýbrž o souhlas určený emocionálním laděním“ (100). Pro sofisty je pak úkolem zkoumat lidskou řeč jako médium dorozumění a dohody na straně jedné, a lidskou duši jako zdroj emocí a lidského rozpoložení na straně druhé.

Oesterreich rozlišuje mezi tím, co daný autor o rétorice říká, a rétorickým výkonem. Z Platónovy tvorby, k níž po výkladu Gorgiovy pozice přechází, jej tedy nezajímá ani tak kritika rétoriky v dialogu *Gorgias* nebo *Faidros*, ale naopak Platónův vlastní rétorický výkon v *Sedmém listě*. Bohužel již zde se objevuje hlavní problém celé knihy. Autor jakoby ztrácí ze zřetele

svůj původní cíl: ozřejmit fungování přemlouvání v rámci filosofického diskursu a popsat filosofa v politickém prostředí. *Sedmý list* již není ani tak analyzován, jako spíše převyprávěn, což je vzhledem k nespornému Oesterreichovu interpretačnímu umu velká škoda.

Vývoj od Parmenida přes Gorgiia k Platónovi je načrtnut dialektickým způsobem: Platón se vrací k předností rozumového poznání a k metafyzice, aby člověku poskytl pevnou oporu v jeho politické činnosti (116). Nicméně dialogická povaha Platónovy filosofie podle Oesterreicha ukazuje její politické a společenské meze: nehodí se k promluvě k mnohým, a nelze ji tedy přímo použít k politickým účelům. Jediným politicky relevantním partnerem pro platónského filosofa je podle Oesterreicha tyran: „Jestliže je cílem dosáhnout optima politického vlivu, pak tyran – jakožto personifikace politické moci – představuje ‚přirozeného‘ partnera. Dialog filozofa s tyranem není jednou z vícero rovnocenných alternativ, nýbrž nutným důsledkem komunikační struktury Platónovy filozofie“ (120). Oesterreich tak předkládá další argument podporující úzké spojení Platónovy (teoretické) filosofie a tyranské formy vlády.

Znepokojení z pouhých parafrází předloh, které čtenář mohl pocítit při četbě některých pasáží věnovaných *Sedmému listu*, ještě posilují kapitoly o Ciceronovi a Quintilianovi. Oesterreich *de facto* shrne hlavní body týkající se vztahu filosofie a rétoriky z Ciceronova *O řečniku* a Quintilianových *Základů rétoriky*, tyto texty však bohužel dále nerozvádí a neanalyzuje.

Filosofie a rétorika německého idealismu

V druhé části knihy Oesterreich pracuje se Schlegelovými texty z *Athenaeae*, Schellingovými *Idejemi k filosofii přírody* a Fichteho *Řečmi k německému národu*. Část knihy věnovaná antice a druhá polovina věnovaná vybraným textům německého idealismu přitom tvoří zajímavý kontrast. Oesterreich ukazuje rozdíly vztahu mýtu a rozumu ve dvou epochách dějin filosofie. Zatímco v Parmenidově básni rozum prosvítá skrze mýtus, v osvícenství, kde je mýtus spojen s romantismem, dochází k mytologizaci rozumu: rozum se obaluje, kráší či „kosmizuje“ mýtem.

Pro Schlegela, upozorňuje Oesterreich, rétorika souvisí s „humanistickým ideálem *homo universalis*“, tedy s duchem, „který obsahuje jakoby množství duchů a celou soustavu osob“ (161). K takové kultivaci a svobodě pak člověk dospívá možností zaujmout mnohé „nálady“: „Skutečně svobodný a kultivovaný člověk by musel být schopen se dle libosti naladit filozoficky nebo filologicky, kriticky anebo poeticky, historicky anebo rétoricky, anticky nebo moderně, zcela libovolně, jako když ladíme nástroj, v každém okamžiku a v jakémkoli stupni.“

Upozorněme, že ke konci kapitoly o Schlegelovi se však Oesterreichovo hlavní téma – rétorika filosofie – omezuje pouze na ironii jako partikulární rétorickou figuru.

Na Schellingových *Idejích* Oesterreich sleduje proklamované uplatnění rozumu mimo akademickou oblast (viz 168). Oesterreich zde nemá takový odstup od probíraného textu,

který by mu umožnil inovativní interpretaci, jakou předváděl v případech děl antických autorů. Navzdory nadpisům jednotlivých oddílů textu, v nichž je souvislost s rétorikou ohlašována, se toto téma z autorova rozboru vytrácí téměř zcela.

V následné kapitole Oesterreich ukazuje, v jakém ohledu Fichte chápe národ jako „zákonitě objasnitelný úkaz lidské jazykové přirozenosti v dějinách“ (203). Sám jazyk jakožto činnost tvoří podstatu národa, podstatu, která se na jedné straně manifestuje v mluvení, která je však na straně druhé veřejnou mluvou sama formována. Toto formování podstaty národa je vytvářením společného dějinného a kulturního světa. K tomu však podle Fichta nepostačuje čistá intelektuální působivost, ale je třeba zapojit i „povzbuzující“ a „prakticky hybné“ síly národního jazyka (208). Fichte si podle Oesterreicha uvědomuje, že společná řeč národa umožňuje nejen společnou politiku, ve které je reprezentováno sdílené národní „my“, ale i hlubší odevzdání se jedince národnímu společenství, službu národu. Jazyk má zasáhnout jak rozum, tak především srdce posluchače. Sdílené cíle, sdílená skutečnost a společná historie, což jsou základní předpoklady pro takové odevzdání se, jsou totiž možné jen na základě společného jazyka, který náležitě působí.

Když pak Fichte reflektuje roli transcendentální filosofie, spatřuje ji především ve výchově. Tato filosofie předběhla svoji dobu a musí zajistit vhodnou výchovu národa, aby dosáhl cílů vytyčených transcendentální filosofii. Filosofický řečník, píše Oesterreich, se ukazuje jako „spasitel

vlastního lidu“ (219). Podle Fichta do-
savadní rétorika v politické a národní
oblasti neuspěla, protože nedokázala
pracovat „s nevědomou, hlubinnou di-
menzí existence“ lidského bytí (221).
Fichte tak rétoriku spojuje s temnou
stránkou lidství, avšak vidí ji právě
jako nástroj, který dokáže tuto stránku
využít k cílům, které si řeč stanoví.

Politika a společenské diskursy
tedy nejsou jen racionální diskusí.
Fichte si tuto skutečnost uvědomuje:
symbolická politika, již jsou *Řeči* sou-
částí, je omezena národním jazykem,
okolnostmi nálady a konečně obraz-
ností jazyka (jedná se tedy o omezení
konečnou množinou „základních es-
tetiických prožitků společného okolí
a světa“, 224).

Oproti výše zmíněné teorii veřej-
ného rozumu, jak ji prezentuje Rawls
či Habermas, tedy Oesterreich spolu
s Fichtem zdůrazňuje iracionální,
emoční složku společenských diskursů
a diskusí: „Snahy o neomezenou racio-
nalizaci řeči a zničení estetičnosti pro-
středí a světa vedou vposled k dege-
neraci promlouvajících symbolů až na
lhostejné znaky, které ve vztahu k li-
dem ztratily svou poutavost a závaz-
nost a nevyzývají již k účasti a ztotož-
nění“ (225).

Oesterreich na příkladu Fichtových
Řečí k německému národu provádí ra-
dikální kritiku nivelizující racionality,
na které je založena podstatná část
současné, post-rawlsovské politické
filosofie veřejného rozumu.

Je-li Rawls standardně kritizován
pro vyprázdněnost svého pojmu spo-
lečnost a společenství, který tak může
stěžít poskytnout důvody pro přijetí
potřebných omezení ve prospěch
celku, pak Oesterreichova interpre-

tace v dalším svém kroku představuje
silnou obhajobu podstatné různosti
osob, které se na veřejném rozumu
podílejí. Oesterreich cituje Adama
Heinricha Müllera: „Ti, kdo spolu
mají vést rozhovor, si musí mít navzá-
jem co říci, něco svobodného, něco,
co je jim vlastní...“ Podstatná rozdíl-
nost je tedy další podmínkou smyslu-
plného rozhovoru, a politika – má-li
jít o politiku diskursivní, o politiku
dialogu a veřejného rozumu – musí
tuto různost a pluralitu předpokládat
a zachovávat.

Závěr

Podoby veřejného rozumu lze číst
jako interpretaci několika vybraných
děl z dvou epoch dějin filosofie, které
poukazují na propojení filosofie a ré-
toriky. Oesterreich se věnuje spojení
racionální argumentace, kterou chápe
jako vlastní filosofický výkon, a pře-
svědčování působícího i na iracionální
části našeho já, toto přesvědčování je
podle něj taktéž nedílnou součástí fi-
losofické činnosti.

Druhý aspekt knihy, který je podle
mne neméně důležitý a zajímavý, se
dotýká soudobé diskuse o veřejném
rozumu a povaze politické činnosti
v moderní, demokratické společnosti.
Oesterreich předkládá argumenty,
které zpochybňují současné koncepty
veřejného rozumu založené na racio-
nalitě zúčastněných stran. Kniha je tak
dobrým východiskem k promyšlení
podoby veřejného diskursu a s ním
spojené otázky politické legitimacy
v prostředí, které není jen racionální,
ale vždy obnáší i člověku vlastní ne-
jasné, iracionální stránky.