

Paul Ricoeur
 MYSLET A VĚŘIT.
 KRITIKA
 A PŘESVĚDČENÍ

(rozhovor, který s autorem vedli Francois Azouvi a Marc de Launay)

Přeložil M. Rejchrt, předmluvu napsal L. Hejdánek, Kalich, Praha 2000, 248 stran
 (*La critique et la conviction*, Calman-Lévy, Paris 1995)

Přední současný francouzský myslitel se v této knize vystavil zkušenosti, kterou vždy předtím odmítal. Ve svých zhruba osmdesáti letech (rozhovor probíhal v letech 1994 a 1995) přistoupil na to, aby s ním dva jemu blízcí lidé natočili rozsáhlý rozhovor. Vznikla tak kniha, která se vymyká všemu, co Ricoeur dosud uveřejnil. Liší se především stylem: autor zde mluví volně a poutavě, čtenář má chvílemi pocit, jako by Ricoeur seděl přímo před ním. Knižka je však výjimečná i tím, že Ricoeur prezentuje svá tvrzení přímo, bez dlouhých úvodů, metodických zamyšlení a interpretačních odboček, jimiž proslul natolik, že je často charakterizován právě jako filosof oklik.¹ A v neposlední řadě je předností této publikace i fakt, že Ricoeur v rozhovoru vysloví i takové názory, které by si zatím nedovolil napsat.

Kniha začíná životopisnou částí a zvolna přechází od líčení autorova

osobního života k líčení vzniku jednotlivých děl a průběhu diskusí, které je provázely. Rozhovor se postupně přesouvá z roviny osobní do roviny odborné. Je však mimořádně zajímavý také tím, že obě roviny se stále prolínají: konkrétní životní události byly pro Ricoeura podnětem k filosofickému přemýšlení a na druhé straně názory, k nimž jakožto filosof dospěl, ovlivňují interpretaci určitých životních příhod či přímo ovlivňují jeho veřejné vystupování.

Ricoeur vstupuje do rozhovoru jako pravý filosof: s otázkou „Co to je?“ Co je „rozhovor“? Jaký je to literární žánr? Co lze od něj očekávat? Konstatuje, že volný rozhovor je pro myslitele, uvyklého vše nejprve přednést na universitě, poté napsat a ještě několikrát opravit, výzvou k dosud neznámému dobrodružství. Nakonec, proč si to také nezkusit? Zjišťuje, že rozhovor je doménou vzpomínání, a tady je třeba mít se na pozoru před sebou samým. Ricoeur vzpomíná a zároveň uvažuje o tom, co to znamená, vzpomínat. Snadno lze vycítit, že zde testuje úvahy ke své nejnovější knize, která se právě vzpomínáním, pamětí a minulostí zabývá.² Nechceme zde rekapitulovat běh jeho života. Snad stačí zmínit, že se tu vynořují životem inspirovaná témata, která budou zaměstnávat Ricoeura jako filosofa: téma nesplaceného dluhu (vztah k vlastní sestře, která byla zastíněna svým bratrem a zemřela velmi mladá), již zmíněné téma vzpomínání, téma omylu a viny (za vlastní pacifis-

¹ Např. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1987, nadepsal pasáž o Ricoeurovi „Umwege der Deutung“.

² P. Ricoeur, *L'histoire, la mémoire, l'oubli*, Paris 2000.

tický postoj před válkou, který neumožnil vidět Mnichovskou dohodu jako agresi, např. str. 33), problém vertikálního vztahu ovládnání k horizontálnímu vztahu participace na moci (rektorem v Nanterre 1969–1970, str. 55–62). Ostatně tato poslední ze zmíněných pasáží nabízí zajímavé líčení událostí z let 1968–1970 v Paříži.

Jak jsme již řekli, Ricoeur postupně přechází ke stručné charakteristice svých hlavních děl. Postupně probere *Filosofii vůle* (47, 50),³ *Interpretaci. Esej o Freudovi* (95–100, 105), *Čas a vyprávění* (109, 112–119), *Sebe sama jako druhého* (120–125) a naznačí i projekt díla, na němž tehdy pracoval, *Dějiny, paměť a zapominání* (125 n.). Při tom, jak opět prochází cestu, kterou se ve svých úvahách ubíral, nachází na ní i zajímavá setkání s jinými mysliteli. Kromě setkání s těmi, kteří mu jsou více či méně blízcí (M. Eliade, 51–54; G. Marcel, 42–45; H.-G. Gadamer, 54 n.), líčí Ricoeur i ostrý střet s Lacanem a jeho žáky (95–98) a zapojení do dobových diskusí (např. se strukturalismem, 105–107, velmi zajímavé je i jeho stanovisko v hermeneutickém sporu o to, zda „vysvětlování“ a „rozumění“ jsou protiklady, 100–103). V následujícím textu se pokusíme odpoutat od chronologické

a vysvětluje je, zatímco o problémech, k nimž se záhy obrátíme, aktuálně uvažuje. V závěru rozhovor mimo jiné získává na přesvědčivosti i proto, že autor čím dál méně vzpomíná na to, co si kdy myslel, a čím dál víc předvádí svou tvorbu ve stavu zrodu.

Myšlení o politice

Ricoeur navazuje na úvahy, které započal v roce 1957 – po vpádu sovětských vojsk do Maďarska – ve významném článku „Politický paradox“. Jeho tvrzení je vlastně jednoduché: politická sféra je autonomní. Z této teze vyplnou dva zásadní důsledky. Za prvé není možné redukovat oblast politiky na ekonomické vztahy, jak to činí marxismus. Za druhé politika vytváří ze své podstaty zlo typické pro ni samu, zlo které úzce souvisí s přednostmi politiky. Paradoxní povaha politiky spočívá právě v této dvojznačnosti, že zde totiž „největší zlo jde ruku v ruce s největší racionalitou“.⁴ Politické zlo, ať už má podobu účelové lži či zneužití moci, volá po kontrole. Tato kontrola ovšem může být zas jen *politická*. Politika jakožto schopnost společnosti racionálně organizovat samu sebe tedy s sebou vždy nese nebezpečí, že bude zneužita.

V rozhovoru Ricoeur navazuje na myšlenku politického paradoxu. Ukazuje, že stát má dvojí tvář. Tvář racionální, která se vyjadřuje například ústavou, a tvář násilnou. Ve struktuře každého státu lze nakonec najít zby-

ky „fundačního násilí“, které se nijak neliší od racionality, je jejím rubem. Ricoeur nachází další podobu „labyrintu politiky“, když tvrdí: intencí společnosti je, aby se vztah vertikální, vztah ovládnání, podařilo převést na vztah horizontální. Tuto touhu po samosprávě však nelze uskutečnit, „možná by to... byl konec politiky“ (132). Ricoeur spatřuje důvod svého neúspěchu ve funkci rektora právě v tom, že lpěl na „utopickém snu o samosprávě“, že chtěl „vystavět hierarchický vztah na vztahu horizontálním“ (62).

To však není jediný pokus o reformulaci politického paradoxu. Ricoeur se snaží dát této myšlence – kterou kdysi zaměřil proti marxistické snaze převádět konflikty politické na konflikty ekonomické povahy – aktuální obsah. Jak se klade problém autonomie politické sféry *dnes*? V současné době přetává být v demokratických zemích jasně, v čem tkví příslušnost jedince ke státnímu útvaru a jeho možnost nějak tento celek ovlivnit. Objevuje se „nebezpečí, že politická příslušnost se stane nečitelnou nebo zmizí docela“ (136). Současnost se vyznačuje „krizí zastupitelskosti“, je důsledkem toho, že „mezi jednotlivcem a státem není nic“ (85). Ricoeur odtud vyvozuje nezbytnost zamyslet se nad sférami, ke kterým jedinec přísluší. Z reflexe nad tím, kam vlastně patří, co uznává, by pak měly vzejít praktické návrhy na zavedení jakýchsi mezistupňů, jež by zprostředkovávaly vztah mezi státem a jedincem. Pokus o decentralizaci moci,

který právě probíhá ve Francii, podle Ricoeura tuto úlohu neplní.

K politice tedy patří možnost, že se zvrhne. Krajním případem takové perverze je moderní totalitarismus. Zamyšlení nad ním už Ricoeura pomalu odvádí od tématu zla politického ke zlu obecně. Zlo, které napáchaly dva totalitní systémy 20. st. st. zřejmě nelze vysvětlovat jako zvrát v rámci politické sféry. Toto zlo je originální, jedinečné, absolutní. Jak je pochopit? Podle Ricoeura existují dva možné přístupy. Můžeme dané zlo považovat za absolutní, tedy nevysvětlitelné, nebo se je pokoušet vysvětlit historicky. Ale „vysvětlit zlo – neznamená to udělit mu rozhrěšení?“ „Je nemožné srovnávat formy zla, sčítat je, protože zlo je svou podstatou ne-podobné, diabolické, zlo je rozdílné, rozdělené. Není žádný systém zla: zlo je pokaždé jedinečné“ (144, 146). Stejně jako v koncepci politického paradoxu, i zde se Ricoeur snaží uchovat vnitřní napětí problému.

Filosofie práva

Od 80. let se Ricoeur zajímá o filosofii práva. V rozhovoru nám nabízí jen jakési úvodní rozdělení problematiky. Nejužší okruh problémů tvoří právo trestní. Ricoeur se soustřeďuje na otázku, zda má posuzování trestného činu povahu argumentace nebo interpretace.⁵ Druhým, širším okruhem je právo občanské. Zde se zaměřuje na fenomén smlouvy a slibu, na to, jak se fungování naší společnosti zakládá na tiché důvěře. A nakonec třetím, nejobsáhlejším celkem je oblast práva,

³ Čísla v závorkách odkazují na strany českého vydání.

⁴ P. Ricoeur, *Politický paradox*, in: *Život, pravda, symbol*, přel. M. Rejchrt, Praha 1993, str. 83.

⁵ Viz P. Ricoeur, *Interprétation et/ou argumentation*, in: *Le juste*, Paris 1995, str. 163–184.

kteří společnost rozděluje mezi své členy. Jedním z takových distribuovaných statků je například občanství, jiným zase autorita. Ta je zajímavá tím, že není možné přidělovat ji „podle principu rovnosti“. Zato však přidělná autorita s sebou nese vyšší míru závazků, a proto také odpovědnosti. Ricoeur odmítá snahu vidět prvotní formu odpovědnosti ve „schopnosti odpovědět“. Vydává se jiným směrem, zkoumá metaforu počtu, přičítání, osobního „konta“: „být odpovědný znamená nikoli schopnost odpovědět na otázku, ale povinnost odpovědět na žádost o vydání počtu“ (157). Zde si dovolíme doplnit tuto úvahu o výsledky, k nimž Ricoeur dospěl na jiném místě. Člověk pověřený autoritou musí „vydat počet“, zůstává ale na něm, kolik si toho „přičte“. Uvede na svém kontě všechny důsledky svých činů? Anebo se omezí jen na to, co skutečně chtěl udělat, a to, v čem důsledky těchto činů překročí jeho vlastní intence, bude považovat za něco cizího? Neexistuje tu jednoznačná odpověď, jedinec se musí spolehnout na „praktickou moudrost“, která mu praví, že je třeba nalézt „pravou míru“. Ricoeur varuje před „inflací neomezené odpovědnosti“, ale i před únikem před odpovědností za důsledky vlastních činů.⁶

⁶ P. Ricoeur, *Le concept de responsabilité*, in: *Le juste*, str. 41–70, zejm. str. 68: „Je znakem lidské konečnosti, že rozpětí mezi zamýšlenými účinky a totalitou nespočetných důsledků činu je nekontrolovatelné a spadá do oblasti praktické moudrosti.“

⁷ Např. v P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, str. 36 n. Viz též oddíl *L'abstraction de la transcendance*, in: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, str. 31–36.

Vztah víry a myšlení

Ricoeur je filosof, který nikdy neskrýval svou příslušnost k protestantství a který se navíc soustavně zabýval otázkami interpretace náboženských textů. Leč je pro něj charakteristické i to, že vždy usiloval udržet tyto dvě oblasti své tvorby a své existence poměrně striktně oddělené. O svém postoji mluví jako o „kontrolované schizofrenii“ (16): „Mou starostí – svým způsobem slunečníka dvou pánů – se stalo nesměšovat oba okruhy a uvnitř této dané bipolarity umožnit nikdy nekončící dojednávání“ (21). Vzdor této snaze musel často bránit svá filosofická díla před „podezřením z krypto-theologie“. Zdůrazňoval přitom, že jeho filosofickým postojem je vlastně náboženský agnosticismus. Zároveň také prohlašoval, že jeho biblické studie nemají žádný bezprostředně filosofický význam.⁷

V nabízeném rozhovoru je však Ricoeur méně zdrženlivý a pokouší se blíže určit vztah obou oblastí. Jaký je tedy vztah mezi vírou a (filosofickým) myšlením? První odpověď, které se nám dostává, zní: jsou to různé způsoby čtení. Vedle čtení filosofického existuje ještě dějepisné čtení bible, oficiální čtení církve, čtení opírající se o to, jak textu rozuměla poslední redakce. Uprostřed těchto odlišností hledá Ricoeur první rozdíl

mezi filosofií a theologií. Nachází jej „v přístupu ke kanonické exegezi“. „Mimofilosofický moment leží právě zde, v uznání autority kanonických textů jako vodítka kerygmatických interpretací vyznavačských theologií.“ Kanonické čtení „se liší od svobodného čtení filosofických textů. Tyto dva způsoby čtení spolu zápolí.“ Zatímco filosofický přístup je v tomto ohledu kritičtější, náboženský postoj obsahuje moment „závislosti či podrobenosti slovu... kredit vložený ve slovo“ (183). Druhá odpověď na otázku vztahu víry (theologie) a myšlení (filosofie) se zakládá na odlišnosti témat. Filosofie je pro Ricoeura především antropologií, proto také zahrnuje pokusy o filosofické spekulování o Bohu. O Bohu mluví theologie. Třetí odpověď jen krátce naznačuje. Theologie může použít filosofické nástroje – například zamyšlení o dějinnosti rozumění – pro své účely. Na druhou stranu může být náboženství příkladem toho, čemu je třeba rozumět a na čem se může ukázat, co to znamená, že rozumění je obecně dějinné a zaujaté. Theologie tedy zahrnuje filosofii jako svůj nástroj, filosofie používá theologie jako jednoho z příkladů. „Jedno tedy obepíná druhé a naopak“ (191). Vztah těchto dvou disciplín nelze tedy přehlédnout z jednoho místa a nějak shrnout.⁸

V knize se postupně stále více dostává ke slovu Ricoeur jakožto věřící. Dozvídáme se, jak se dívá na náboženství jako takové a později i jaký má přístup k základní zvěsti křesťan-

ství. Náboženství činí náboženstvím, jak už jsme slyšeli „kredit vložený ve slovo“. Tato důvěra nevyvěrá z osobní volby jedince, ale mnohem častěji tvoří součást prostředí, v němž vyrůstá. Proto Ricoeur tvrdí, že je to „náhoda volbou proměněná v úděl“. Jde dokonce tak daleko, že přirovnává náboženství k jazyku, který si nevolíme. „Pro mne je náboženství něco jako jazyk, do něhož se člověk rodí. Do jazyka se ale také může člověk vpravit jako exulant nebo jako vzácný host; ať tak či onak, je v něm doma. Plyne z toho ovšem, že jsou tu i jiné jazyky, kterými také mluví lidé“ (184, 213 n.). Svůj pohled na náboženství Ricoeur konceptuálně shrnuje do tří kritérií: „předcházející a zakládající slovo, prostředkování písmem, dějiny interpretace“ (186).

Na konci pasáže o náboženství se dostává ke svému vztahu ke křesťanství. Věnuje se významu Ježíšovy smrti a vzkříšení. V první otázce ostře vystupuje proti „obětní interpretaci“ a zdůrazňuje tuto smrt jako svobodný dar života: „dar musí mít vrch nad pomstou, která se skrývá v myšlence, že platit krví bylo nutné“ (202, 192). Především se ale věnuje významu vzkříšení. Podle něj jde o „vzkříšení do křesťanského společenství... Kristus už nemá tělo fyzické, nýbrž historické“ (193). Také u naděje na osobní vzkříšení odmítá jakékoli naděje na tělesné přežití, na spásu ve smyslu posmrtného života: „Stále více si myslím, že je třeba se od této starosti oprostit a věnovat se problému života

⁸ Stejný vztah vzájemného obepínání nachází Ricoeur i mezi sémiotikou a filosofií. Ten byl i hlavním hybným činitelem jeho polemického vztahu ke strukturalistovi A. Greimasovi (191, 108).

až do smrti.“ Vždyť otázka „Kdo jsem?“ možná není z křesťanského hlediska tak důležitá! Ricoeur zmiňuje Eckhartův pojem *Abgeschiedenheit*, zde překládaný jako „odpoutávání“: „Jde přece o to být živ až do poslední chvíle a odpoutávání dovést až k odpoutávání od starosti o přežití... O to jde, toužit po životě až do smrti“ (198). O něco dále mluví přímo o *nutnosti* „zřít se myšlenky posmrtného života“. Svůj náhled poeticky shrnuje slovy: „Ať Bůh v hodině mé smrti se mnou učiní, co bude chtít. Nedomáhám se ničeho, nereklamuji žádné ‚potom‘. Těm, kdo mne přežijí, předám štafetu mé touhy po životě, mého úsilí o bytí v čase živých“ (200). Ricoeur podpírá přesvědčení, že křesťanství je náboženstvím života, i filosofickou argumentací, která různými způsoby ukazuje, že představy o čase po mé smrti jakožto mém čase jsou nesmyslné a popírají konečnost člověka.⁹ Vidíme, že i v otázce křesťanské zvěsti o smrti se dere do popředí střídavě Ricoeur křesťan, který důvěřuje danému slovu, a Ricoeur filosof, který kriticky praví: neexistuje „boční“ časovost, „pro mne“ není žádné „po-smrti“.

Překladateli tohoto rozhovoru vděčíme nejen za to, že nám jej zprostředkoval, ale i za to, že nabídl překlad živý a čtivý. Lze v něm nalézt i několik chyb. Jeden typ nepřesností představují názvy děl. Řada cizojazyčných děl je přeložena do češtiny

a jejich názvy se ujaly. Rejchrt nabízí názvy nové. Třeba Freudovo *Já a ono* (Das Ich und das Es) překládá „Já a To“ (44), *Výklad snů* (Traumdeutung) jako „Význam snů“ (96), *Nespokojenost v kultuře* (Das Unbehagen in der Kultur) jako „Civilizace“ (98), Kantovu *Kritiku soudnosti* (Kritik der Urteils kraft) jako „Kritiku usuzování“ (44). Podobně se z *Mannova Kouzelného vrchu* (Zauberberg) stane „Magická hora“ (115) a Hegelovy *Základy filosofie práva* jsou jednou „Zásady filosofie práva“ (129) a jindy zas „Principy filosofie práva“ (151). V překladech názvů děl vládne i jistá nedůslednost. Zejména *Le volontaire et l'involontaire* – název, který se překládá opravdu špatně – se většinou jmenuje „Vůle a mimovolenost“, ale třeba i „Vůle a znevolnění“ (50) či „Vůle a znevolněnost“ (47). Navíc si myslím, že u děl, která nebyla napsána ani francouzsky, ani česky a u nichž již existují české překlady, je lepší odkazovat na ně, než opsat z předlohy překlady do francouzštiny. To je případ Popperovy *Otevřené společnosti* (146, pozn. 10), Jaspersovy *Otázky viny* (157, pozn. 3) a třeba i Jonasova článku *Pojem Boha po Osvětlení* (200, pozn. 13). Patrně tiskovou chybou se Marxovy *Rukopisy* přesunuly z roku 1844 do roku 1944 (28). Do jiného žánru odchylek spadá zajímavá oprava autorovy chyby. Ricoeur totiž ve výčtu balkánských národů umístil na Balkán Maďary, Čechy a Chorvaty. Překladatel nahradil

⁹ V tomto kontextu se Ricoeur dostane i k zajímavé definici konečnosti: ta „spočívá v rozlišování mezi koncem a mezí. Máte-li před sebou mez, vidíte obě strany: před a po. Máte-li před sebou konec, jste stále ještě uvnitř, aniž můžete to, co je za koncem, jakkoli nahlédnout“ (204).

Čechy za Slovincy a přidal k dobru ještě Albánce (77). Navíc mám výhrady k častému užívání internacionalismů. V případě slov jako masifikace (146), delimitace (164), gradualismus (146), imputovat (ve významu přičítat) či exterminace (vyhlazení 148) to vadí snad jen sluchu. Často ale dochází k posunu ve významu. To je můj případ militantní (namísto angažovaný, aktivní, 148), expozice (ve významu výkladu, 149), provinční (což ve Francii znamená zhruba mimoparižský, 56), formace (ve významu utváření, 108).

Kromě toho ale text obsahuje i několik chyb, které vedou k nesrozumitelnosti českého textu. Věta „je pro mne paradigma identity *ipse* zaslíbením“ (120) mívá podstatu výpovědi.

Ricoeur chce říci, že vzorovým příkladem lidské, volní identity (*ipse*) je slib (*promesse*): schopnost uchovat navzdory plynutí času stejný záměr. Náboženský pojem zaslíbení tu nemá co dělat. Jinde (171) čteme, že pravda křesťanství byla „zfalšována jejich [muslimskými] náboženskými spisy“. Lépe snad falzifikována, vyvrácena, odhalena jako mylná, ale určitě ne zfalšována. Jiná chyba se vztahuje k rozpravě o posmrtném životě. „Odmítáte jiné možné významy nadsvětla, i kdyby navázaly na představu posmrtného života?“ (198). Tato otázka by měla znít naopak „...i kdyby se neomezovaly...“.

Tyto drobné vady však nijak nebrání plynule sledovat nit hovoru, která se vine od Ricoeurova dětství, spojuje

různá témata a události a nakonec přechází do pozoruhodné reflexe o estetické zkušenosti. Na ni bohužel nezbylo v této recenzi místo. Nelze, než ji čtenáři doporučit. Nalezne tu úvahy o vztahu umění a skutečnosti. Základní tvrzení zní: tím, že se umění zbavilo úlohy reprezentovat skutečnost (v malířství jde o figurativní umění, v literatuře o nutnost románů 19. století suplovat sociologii apod.), zesílila se jeho schopnost vypovídat něco o světě, ve kterém žijeme. Rozhovor, jenž vrcholí v tomto estetickém zamýšlení, nemá žádný závěr, žádné shrnutí. Jako by byl záznamem pouhé části hovoru, který pokračuje i poté, co pánové Azouvi a de Launay vypuli svůj magnetofon.

Na konec se ještě zmíním o tom, jak vidí Ricoeur sebe sama jako filosofa. Ukázali jsme, že se snaží chápat různé problémy (politická moc, porozumění zlu, odpovědnost...) z napětí mezi různými pozicemi. Snadno může vzniknout podezření, že jeho filosofie je pouze nepůvodní syntézou. Ricoeur se k této výtce sám dostává. Je to nakonec problém, který řeší také on sám: „Šlo mi především o řešení mých vlastních kontradikcí, srovnání napětí mezi vícero livly. Sužovala mne otázka, zda neotevírám falešná okna, zda to, co dělám není pouhý kompromis, a nikoli vybudování třetí, svébytné pozice“ (104). S touto otázkou, kterou klade Ricoeur sobě i nám, svým čtenářům, se pusíme do četby jeho knih.¹⁰

Jakub Čapek

¹⁰ Právě vyšel první díl *Času a vyprávění*, přel. M. Petříček a V. Dvořáková, Praha 2001.