

ROZHOVOR S PAULEM RICOEUREM¹

R. Kearney

Úvodní poznámka

Paul Ricoeur se narodil ve Valence ve Francii roku 1913. Jako válečný zajatec v Německu učil své spoluvězně filosofii a seznamoval je s německou fenomenologií a existencialismem. Po návratu do Francie se dále zajímal o filosofii subjektivity a existence. Vydal knihu *Gabriel Marcel a Karl Jaspers* (1948), *Karl Jaspers a filosofie existence* (s M. Dufrennem, 1947) a překlad Husserlových *Idejí* i knihu o nich (1950). V roce 1948 se stal profesorem dějin filosofie na universitě ve Štrasburku, 1956 přešel do Paříže jako profesor metafyziky na Sorbonně (1956-66) a v Nanterre (1966-80). Dosud je John Nuveen profesorem na universitě v Chicagu, kde učil od roku 1960.

Ricoeurovým neoriginálnějším a nejvlivnějším příspěvkem k soudobému myšlení byla jeho *Filosofie vůle*, z níž zatím vyšly tři svazky: *Le volontaire et l'involontaire* (1950), *L'homme faillible* (1960) a *La symbolique du mal* (1960). V těchto knihách ze svého středního období Ricoeur tvrdí, že ideál průzračné autonomní subjektivity, vytyčený Descartovým idealismem *cogito*, ani Husserlův idealismus transcendentálního *já* není vposledku možný. Lidská vůle vždycky naráží na „nechtěné“ meze konečnosti, které se vzpírají a odolávají jeho subjektivním silám. Subjekt si tudíž nikdy nemůže činit nárok na čirou a bezprostřední sebereflexi. Jeho reflexi stále kříží významy, jež nejsou jeho vlastní. Je to právě vychýlené, rozštěpené a ohrožené *cogito*, jež se ocitá ve světě, jehož významy zdaleka předcházejí iniciativy jeho vlastní vůle. Ricoeur proto zdůrazňuje, že je nutno přejít od čiré fenomenologie reflexivního vědomí k hermeneutické fenomenologii, která uznává, že má-li subjekt nalézt sám sebe a nalézt smysl, musí projít „oklikou“ „objektivních“ struktur kultury, náboženství, společnosti a jazyka. Tomu odpovídá jeho definice hermeneutiky jako „umění de-

¹ R. Kearney (vyd.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press 1984, str. 15-46.

šifrovat nepřímé významy“. Jen když zřetelně uznáme existenci těchto trans-subjektivních překážek našich subjektivních projektů, můžeme nakonec doufat, že dokážeme tato „zprostředkování“ interpretovat ve světle posledních cílů svobody a porozumění (což Ricoeur nazývá „teleologii“ a „eschatologii“ subjektu).

Právě takovou hermeneutickou okliku odcizujícími a zprostředkujícími strukturami významu podniká Ricoeur v *Symbolice zla* a v pozdějších ještě výslovněji hermeneutických pracích jako *O interpretaci: Esej o Freudovi* (1965), *Konflikt interpretací* (1969) a nejnověji v *Živé metafoře* (1975) a v *Čase a vyprávění* (1983). Prvotní cíl těchto hermeneutických studií je ukázat, jak je klasický ideál absolutního poznání stále odsouván a odkládán nekonečnou řadou vyvlastnění a znovupřivlastnění významu (přes pojem „nevědomí“ v psychoanalýze, anonymní lingvistické „kódy“ ve strukturalismu či neosobní „faktičnost“ času a okolností v politických filosofiích dějin).

Ricoeur trvá na tom, že moderní filosofie vědomí musí vstoupit do dialogu s humanitními vědami – s politologií, sociologií, lingvistikou, psychologií, historií, ekonomii atd. Jen když uznáme různé překážky a neprůhlednosti, s nimiž se projekt sebeporozumění střetává, a jen když tak odoláme pokušení snadného řešení nějaké „absolutní syntézy“ poznání, jež by vedla k předčasnému řešení konfliktu interpretací, můžeme dospět k autentickému uchopení úlohy lidské tvořivosti a představitivosti navzdory všem nesnázím. Jinak řečeno, jen když vezmeme vážně „hermeneutiku podezření“, která se u Freuda, Marxe, Nietzscheho a jinde snaží odhalit idealistický klam průzračného sebevědomí, můžeme pracovat na „hermeneutice přitakání“, která stále věří v možnost záchrany ztracených významů a ve tvoření nových – v otevírání „možných světů“.

Následující rozhovory byly zaznamenány v Paříži, první v roce 1981, druhý 1978.

I. Tvořivost jazyka

Richard Kearney: *Jak se vaše poslední práce o metafoře (La Métaphore vive, 1975) a o narativitě (Temps et récit, 1983) řadí do vašeho celkového programu filosofické hermeneutiky?*

Paul Ricoeur: V *Živé metafoře (La Métaphore vive)* jsem se snažil ukázat, jak se jazyk může rozpínat až k samým svým mezím a stále v sobě odkrývat nové rezonance. Slovo „živý“ v názvu knihy je nesmírně důležité, protože jsem chtěl ukázat, že tu není jen epistemolo-

gická a politická představivost, nýbrž, a možná ještě základněji, představivost *lingvistická*, z níž se rodí a obnovuje význam skrze živou sílu metaforičnosti. *Živá metafora* zkoumala prameny rétoriky, aby se ukázalo, jak jazyk prochází tvořivými mutacemi a proměnami. Kniha o narativitě, *Čas a vyprávění*, rozšiřuje toto zkoumání na vynalézavost jazyka. Zde nás například analýza narativních operací v literárním textu může poučit, jak formulujeme novou strukturu „času“ tím, že vytváříme nové typy zápletek a charakterizací. V této analýze mi šlo hlavně o to, objevit, jak sám akt *raconter*, vyprávění příběhu, může proměnit *přírodní čas* ve specificky *lidský čas*, který nelze redukovat na matematický, chronologický „čas hodin“. Jak je narativita, jakožto konstrukce či dekonstrukce paradigmat vyprávění příběhů, neustálým hledáním nových způsobů vyjádření lidského času, produkcí či tvořením smyslu? To je moje otázka.

Jaký vidíte vztah mezi touto hermeneutikou narativity a vaší dřívější fenomenologií existence?

Řekl bych Wittgensteinovým slovem, že „jazyková hra“ vyprávění nakonec odhaluje, že smysl lidské existence je sám narativní. Vyprávění jako opakované vypravování dějin má pozoruhodné důsledky. Protože dějiny nejsou jen příběhy (*histoire*) vítězných králů a hrdinů, mocných lidí. Je to také příběh těch bezmocných a nemajetných. Dějiny poražených mrtvých, kteří volají po spravedlnosti, se také domáhají vyprávění. Jak vyzvedla Hannah Arendtová, smysl lidské existence není jen síla měnit či zvládat svět, ale také schopnost zůstat v paměti a být připomínán v narativní řeči, být *pamětihodný*. Tyto existenciální a historické důsledky narativity sahají velmi daleko, neboť určují, co má být „uchováno“ a co se má stát „trvalým“ ve smyslu jisté kultury pro její vlastní minulost, její identitu.

Mohl byste naznačit nějaké takové implikace pro politické znovu-čtení minulosti? Jak by se to týkalo třeba marxistické interpretace?

Stejně jako si spisovatel volí nějakou zápletku (*intrigue*), aby uspořádal materiál své fantazie do narativní posloupnosti, tak i historikové uspořádávají minulé události podle jistých zvolených narativních struktur či zápletek. Historie se sice tradičně zabývala zápletkami králů, bitvami, smlouvami a vznikem i rozpadem říší, od minulého století se však začala vyskytovat alternativní čtení, jejichž narativní výběr se soustřeďuje na příběh obětí – zápletku utrpení místo moci a slávy. Micheletova romantická historiografie „lidu“ je takový případ. A ještě zřejmější a vlivnější je ovšem marxistické znovu-čtení dějin podle modelu třídní-

ho boje, který straní věci utlačených dělníků. Tak se normální narativní uspořádání dějin obrací a hrdinou je teď spíš „rab“ než „pán“ jako dřív. Jsou to jiné události a jiná fakta, jež se teď pokládají za významná a poutají naši pozornost: vztahy práce a výroby dostávají přednost před vztahy mezi králi a královnami. Ale i zde musí člověk zůstat kritický, jinak se z nových hrdinů dějin zase stanou abstrakce, čímž se alternativní a „osvobodivá“ zápleтка redukuje jen na jinou zvěčněnou verzi událostí, jež může jen prohlubovat tu iluzi, že dějiny se nějak rozvíjejí samy od sebe, nezávisle na tvořivých silách pracujícího lidského subjektu. Takovým způsobem se z marxismu, jako ideologie osvobození bezmocných, může snadno stát ideologie – jak se to stalo německé sociální demokracii nebo Stalinovi – která na společnost vkládá nový typ utlačující moci: proletariát tak přestane být živým lidským společenstvím subjektů a stane se z něj neosobní abstraktní pojem v novém systému vědeckého determinismu.

Je narativní jazyk primárně intencionalitou subjektivního vědomí, jak říká fenomenologie, anebo je to objektivní a neosobní struktura, jež předurčuje subjektivní operace vědomí, jak tvrdí strukturalismus?

Je to obojí zároveň. Neocenitelným příspěvkem strukturalismu byl přesný vědecký popis zákonitostí a paradigmat (vzorů) jazyka. Nevěřím však, že by to vylučovalo tvořivé vyjadřování vědomí. Tvoření smyslu v jazyce pochází ze specificky lidského produkování nových způsobů, jak vyjadřovat objektivní paradigmat a zákony, které jazyk poskytuje. Například v těže gramatické můžeme vyslovit mnoho nových a rozmanitých vět. Tvořivost se vždycky řídí objektivními lingvistickými zákony, které neustále dovádí až na jejich meze, aby vynalezla zase něco nového. Ve své analýze tvořivé síly metafory jsem vycházel z objektivních zákonitostí rétoriky, kdežto ve studii o narativitě odkazují na lingvistické struktury objevené ruskými formalisty, pražskou školou a nověji strukturalismem Lévi-Strausse a Genetta. Můj filosofický projekt je ukázat, jak je jazyk navzdory objektivním mezím a zákonům, jimiž se řídí, vynalézavý v odhalování rozmanitosti a potenciality jazyka, které eroze každodenního užívání, podmiňovaná technokratickými a politickými zájmy, neustále zatemňuje. Uvědomit si metaforické a narativní zdroje jazyka znamená přijít na to, že zploštělá a umenšená moc jazyka se dá vždycky omladit ve prospěch všech forem užívání jazyka.

Dá se váš výzkum narativity pokládat také za hledání sdíleného smyslu za rozmanitostí různých diskurzů? Jinak řečeno, stává se historie aktem vyprávění něčím všeobecným, společným všem lidem?

Tento problém jednoty a rozmanitosti je pro narativitu ústřední a dá se shrnout do následujících dvou konfliktních interpretací. Augustin ve *Vyznáních* říká, že „lidské tělo se rozkládá“, že lidská existence je v neustálém sporu, dokud je časovým přerýváním a explozí přítomnosti v protikladu k věčné přítomnosti Boží. Proti tomuto Augustinovu čtení lidské existence jako *rozptylování* bych postavil Aristotelovu teorii tragédie z *Poetiky* jako způsob *sjednocování* existence tím, že se znovu vypráví. Narativitu lze vidět jako tento protiklad: nesoulad času (*temps*) a soulad příběhu (*récit*). S tímto problémem se setkávají například všichni historici. Je historie narativní příběh, který pořádá a konstruuje zlomkovitá empirická fakta poskytovaná sociologií? Může se historie sama rozejít s narativní strukturou příběhu a přiblížit se sociologii, aniž by přestala být historií? Je zajímavé, že dokonce Fernand Braudel, který v předmluvě ke *Středomoří v době Filipa II.* zastává sociologický přístup k historii, se nakonec přece drží pojetí historie jako časového trvání; zdráhá se přijmout nečasová paradigmat *à la* Lévi-Strauss, protože by to znamenalo demisi historie. Lévi-Straussova sociální antropologie si může dovolit obejít se bez historie, protože se zabývá jen „studenými společnostmi“: společnostmi bez historického či diachronního vývoje, jejichž zvyků a norem – třeba tabu incestu – se časový vývoj téměř netýká. Historie začíná a končí vyprávěním příběhu; a její srozumitelnost i soudržnost spočívá na tomto vyprávění. Můj úkol je ukázat, jak narativní struktury historie a příběhu (tj. povídky či románu) souběžně působí na tvoření nových forem lidského času, a tudíž i nových forem lidského společenství, protože tvořivost je i společenský a kulturní akt; neomezuje se jen na jednotlivce.

Co přesně míníte „lidským“ časem?

Myslím formulaci dvou protikladných forem času: veřejný čas a soukromý čas. Soukromý čas je smrtelný čas, protože, jak říká Heidegger, existovat znamená být bytím-k-smrti (*Sein-zum-Tode*), bytím, jehož budoucnost se uzavírá smrtí. Jakmile rozumíme své existenci jako tomuto smrtelnému času, už se ocitáme v jisté formě soukromé narativity či historie; jakmile se jednotlivec setká s konečnými mezemi své vlastní existence, musí se usebrat a udělat čas *svým vlastním*. Na druhé straně existuje veřejný čas. Teď nemyslím veřejný ve smyslu fyzikálního či přírodního času (hodinový čas), nýbrž čas jazyka samého, který pokračuje i po smrti jednotlivce. Žít v lidském čase znamená žít mezi soukromým časem naší smrtelnosti a veřejným časem jazyka. Dokonce i Chénu, který se kloní ke kvantitativnímu pojetí historie, uznává, že jádrem historie je demografie, to jest obnovování generací, příběh

(*histoire*) živých a mrtvých. Právě jako toto připomínání živých i mrtvých produkuje historie – jakožto veřejná narativita – lidský čas. Shrnul bych to tak, že moje analýza narativity se zabývá třemi vzájemně souvisejícími problémy: I) vyprávění jako historie; II) vyprávění jako literatura; III) vyprávění jako lidský čas.

Čím může tato analýza přispět k vašemu studiu biblických vyprávěcích schémat v Symbolice zla?

Hermeneutika vyprávění je pro naše porozumění bibli rozhodující. Proč je například židovsko-křesťanství založeno na narativních epizodách a příbězích? Jak to, že se prosadily jako *exemplární*, koordinované do zákonů, prorocství, žalmů atd.? Myslím, že biblické koordinaci vyprávění lze nejspíš porozumět pojmem *intertextuality podle Kristevové*: to je myšlenka, že každý text funguje ve vztahu a v závislosti na jiném. Biblická vyprávění působí v rámci jiných předpisujících textů. Jádro biblické hermeneutiky je toto spojení vyprávění a předpisů.

Jaký je poměr vaší dřívější analýzy „tvořivé představivosti“ jako „eschatologické naděje“ pro „ještě ne“ dějin k novější analýze narativity jako produkce lidského času a dějin?

Analýza tvořivé představivosti se zabývala prospektivním či budoucnostním aspektem tvořivosti, kdežto analýza narativity se jí zabývá retrospektivně. Literatura silně souvisí s minulostí. Camusův *Cizinec* jako většina ostatních románů je psán v minulém čase. Vyprávěcí hlas v románu obvykle znovu vypráví něco, co se stalo ve fiktivní minulosti. Dalo by se téměř říci, že fiktivní vyprávění má sklon suspendovat eschatologickou stránku a vepsat nás do smysluplné minulosti. A já jsem přesvědčen, že musíme mít smysl pro smysluplnost minulého, mají-li naše projekce budoucího být něčím víc než prázdnou utopií. Heidegger v *Sein und Zeit* tvrdí, že právě proto, že jsme obrázení k budoucnosti, můžeme mít a znovudobývat minulost, jak svou osobní, tak také kulturní dědictví. Struktura narativity prokazuje, že právě když se snažíme uspořádat svoji minulost, v opakování a připomínání toho, co bylo, získáváme svou identitu. Tato dvojí orientace – do budoucna a do minulosti – ovšem není neslučitelná. Jak Heidegger sám zdůrazňuje, „opakování“ (*Wiederholung*) minulosti nelze oddělit od existenciálního promítání nás samých do našich možností. „Opakovat“ náš příběh, znovu vyprávět naši historii, znamená rozhodným a odpovědným způsobem znovu shromáždit horizont našich možností. Na tom je vidět, jak retrospektivní povaha vyprávění těsně souvisí s prospektivním obzorem budoucnosti. Říkáme-li, že vyprávění pořádá

minulost, neznamená to, že by to byla konzervativní uzavřenost vůči všemu novému. Naopak vyprávění uchovává smysl, který je za námi, takže můžeme mít i smysl před sebou. V tom, co vyprávíme, je ve skutečnosti vždycky *víc* řádu, než v tom, co jsme skutečně zažili. A tento narativní přebytek (*surcroît*) řádu, koherence a jednoty, to je skvělý příklad tvůrčí síly vyprávění.

A co moderní texty Joyce, Becketta a pod., kde vyprávění jako by smysl rozptylovalo a potlačovalo?

Takové texty rozbíjejí obvyklá paradigmatata narativního řádu, protože chtějí tvůrčí pořádkující úkol nechat na čtenáři. A nakonec je pravda, že text skládá čtenář. Přesto je každé vyprávění, i Joyceovo, jakési volání k řádu. To, do čeho nás Joyce zve a uvádí, není chaos, ale nekonečně složitější řád. Vyprávění nás přenáší za utlačující řád naší existence do řádu, který je osvobodivější a rafinovanější. Otázku narativity, ať jakkoliv modernistické a avantgardní, nelze oddělit od problému řádu.

Co vás přimělo opustit husserlovskou fenomenologii vědomí s jejím nárokem na přímé a bezprostřední uchopení významu a přejít k hermeneutické fenomenologii, kde se k významu existence přistupuje nepřímou, přes mýtus, metaforu či narativitu, to jest oklikou zprostředkování?

Myslím, že základní smysl existence, to, co Merleau-Ponty nazýval *l'être sauvage*, člověk vždycky uchopuje skrze zprostředkování strukturujícími operacemi. Merleau-Ponty hledal toto *l'être sauvage* po celou dobu svého filosofického působení a soustavně kritizoval vědu, že je deformuje a zatemňuje. Já jsem se vždycky pokoušel identifikovat tato jazyková zprostředkování, která nelze redukovat na zastírací kroky vědecké objektivity, která však neustále svědčí o lingvistických tvůrčích možnostech. Jazyk má hluboké zdroje, jež se nedají přímo redukovat na poznání (zejména na ty intelektualistické a behavioristické formy poznání, které Merleau-Ponty odmítal). Můj zájem o hermeneutiku a její interpretaci jazyka, sahající až na pomezí logiky a matematických věd – to byl vždycky pokus odhalit a popsat tyto zdroje. Jsem přesvědčen, že každý figurativní jazyk se v zásadě dá konceptualizovat a že pojmový řád může v sobě mít jakousi tvořivost. Proto jsem na konci *Živé metafory* trval na nutnosti spojení či průniku mezi spekulativním a básnickým diskurzem – jak se zřetelně ukazují například v celé otázce analogie. Říkat, že konceptualizace je sama od sebe na štíru se smyslem života a existence, je hrubé zjednodušování: i pojmy mohou být otevřené, tvořivé a živé, i když nikdy nemohou vytvořit poznání, bezprostředně přístupné nějakému sobě průzračnému

cogito. Konceptualizace nemůže postihovat smysl přímo nebo tvořit význam sama od sebe, *ex nihilo*; nemůže se obejít bez okliky zprostředkování figurativními strukturami. Tato oklika patří podstatně k tomu, jak pojmy pracují.

V osmé studii Živé metafory si všímáte složitého filosofického problému „reference“ v jazyce. Jak se k tomuto problému vztahuje narativita?

Ta otázka nás vede k průsečíku historie, která se chce zabývat tím, co se skutečně děje, s literaturou, která patří do oblasti fikce. Reference znamená spojení historie a literatury. A počítám, že šance ukázat platnost reference jsou lepší v analýze narativity než metaforičnosti. Určit referens básnické či metaforické řeči je vždycky obtížné, kdežto referens narativní řeči je zřejmý – je to řád lidského jednání. Lidské jednání samo je ovšem už plně fiktivních prvků, jako jsou příběhy, symboly, rituály atd. V *Německé ideologii* Marx upozorňuje, že lidé produkují svou existenci jako *praxis*, ale sami pro sebe si ji představují jako fikci, v krajním případě v podobě náboženství (což je pro Marxe vzor ideologie). Nemůže být žádná praxe, která už by nebyla nějak symbolicky strukturovaná. Lidské jednání se vždycky znázorňuje znaky, interpretovanými v rámci jisté kulturní tradice a norem. Naše narativní fikce se pak přidávají k této primární interpretaci či znázornění lidského jednání; takže vyprávění je redefinice už definovaného, reinterpretace už interpretovaného. Referentem vyprávění, totiž lidského jednání, nikdy není syrová či bezprostřední skutečnost, nýbrž jednání, které se znovu a znovu symbolizuje. Takže vyprávění slouží k přenesení předchozích symbolizací na novou rovinu, a jednou je do sebe pojme, jindy je rozbije. Kdyby tomu tak nebylo, kdyby třeba literární vyprávění bylo přísně odděleno od světa lidského jednání, bylo by úplně neškodné a nikomu by nevadilo. Ale literatura je neustálou výzvou způsobu, jak čteme lidskou historii a praxi. V tomto ohledu je v literárním vyprávění přítomno takové tvůrčí užití jazyka, o jakém věda či naše každodenní existence často ani neví. Literární jazyk je s to zpochybnit naši každodenní existenci; je *nebezpečný* v tom nejlepší smyslu slova.

Ale není hermeneutické hledání zprostředkovaného a symbolizovaného smyslu cestou, jak uniknout z drsné empirické reality věcí, nepůsobí tedy jen v distanci od života?

Proust řekl, že kdyby hra byla uzavřena do knih, přestala by být hrozná. Hra je hrozná přesně proto, že běhá volně po světě, všude nechává svá zprostředkování a otrásá iluzí o bezprostřední skutečnosti. Problémem

hermeneutiky jazyka není znovu odkrývat nějakou dřívější bezprostřednost, ale znovu a znovu zprostředkovávat novým a tvořivějším způsobem. Zprostředkující úloha představivosti je v zažité skutečnosti (*le vécu*) neustále při práci. Nemůže být žádná zažitá skutečnost, lidská ani společenská, aby už nebyla nějak *reprezentována*. Tuto představivou a tvořivou stránku společnosti skvěle analyzoval Castoriadis v knize *L'institution imaginaire de la société*. Literatura doplňuje tuto prvotní reprezentaci společnosti svou vlastní narativní reprezentací v procesu, kterému Dagonier říká „ikonografické zvětšení“. Ale literatura není jediný způsob, jak může fikce ikonograficky zprostředkovat lidskou skutečnost. Je tu ještě zprostředkující úloha modelů ve vědě a utopií v politických ideologiích. Tyto tři mody fikčního zprostředkování – literární, vědecký a politický – metaforizují skutečnost, tvoří nový smysl.

Tím se vracíme k naší původní otázce: jaký je význam tvořivosti v jazyce a jak se vztahuje k zákonům a strukturám, které jazyk vyžaduje?

Jazyková tvořivost neustále napíná a natahuje zákony a kódy, jimiž se jazyk řídí. Roland Barthes popisuje tyto regulující zákony jako „fašistické“ a pobízí spisovatele a kritiky, aby pracovali na mezi jazyka, aby podvraceli svazující zákony a otvírali cestu volnému pohybu touhy (*désir*), aby jazyk dělali veselejší, sváteční. Narativní řád jazyka je sice plný kódů, ale je také s to tvořivě je porušovat. Lidská tvořivost je v jistém smyslu vždycky odpověď na nějaký regulující řád. Představivost vždycky pracuje na základě už ustavených zákonů a má za úkol přimět je fungovat tvořivě – buď originálním aplikováním, anebo podvracením; anebo obojím – Malraux tomu říká „regulovaná deformace“. Není žádná funkce představivosti, žádné *imaginaire*, jež by nebyla strukturující nebo strukturovaná, to jest nebyla vyslovena anebo přichystána k vyslovení v jazyce. Představivost nikdy nepřebývá v nevysloveném.

Jak byste odpověděl na Lévi-Straussův závěr, v L'homme nu, že struktury a symboly společnosti pocházejí z „ničeho“ (rien)?

Lévi-Straussova metafyzika nicoty mne příliš nezajímá. Velký Lévi-Straussův příspěvek bylo zjištění, že v tom, čemu říká „studené společnosti“, to jest ve společnostech, které vzdorují historickým změnám (hlavně u jihoamerických Indiánů), jsou trvalé symbolické struktury. Naopak řecká a hebrejská společnost, z jejichž spojení vznikla naše západní civilizace, byly „horké společnosti“: jejich symbolické systémy se mění a vyvíjejí v čase a nosí v sobě různé vrstvy nových a nových

interpretací. Jinak řečeno, v „horkých“ společnostech interpretování není – jako ve společnostech „studených“ – něco, co přichází zvenčí, nýbrž vnitřní složka symbolického systému samého. Právě tomuto diachronnímu procesu reinterpretační říkáme „tradice“. Například v *Iliadě* najdeme už interpretovaný mýtus a kus historie už přepracovaný do narativního řádu. Homér ani Aischylos si své příběhy nevymysleli; co vymysleli, byly nové narativní významy, nové formy, jak převyprávět tentýž příběh. Autor *Iliady* má celý příběh trojské války už před sebou, ale rozhodne se vybrat z něho exemplární příběh Achillova hněvu. Toto exemplární vyprávění rozvíjí až do bodu, kde se hněv rozplyne v katarském smíření s králem Priamem při příležitosti Hektorovy smrti. Příběh produkuje a exemplifikuje docela určitý smysl: jak zbytečný a nesmyslný hněv jednoho hrdiny (Achilla) může být překonán, když se tento hrdina smíří s otcem své oběti (Priamem) na smuteční hostině. Tady máme krásný příklad, co to znamená tvořit smysl ze společného mytického dědictví, převzít tradici a básnicky ji přetvořit, aby znamenala něco nového.

A Chaucer a Shakespeare ovšem vytvořili jiné „exemplární“ reinterpretace mýtu Iliady ve svých verzích Troila a Kresidy; a Joyce zase v Odysseovi. Zdá se, jako by takové reinterpretace byly charakteristické pro kulturní dějiny našeho hellénského dědictví. Lze takové historické reinterpretace nalézt i v biblické či hebrejské tradici?

Ano, biblická vyprávění hebrejské tradice také pracují tímto exemplárním či exemplifikujícím způsobem. Je to zřejmé z faktu, že biblické příběhy a epizody se prostě nepřidávají jedny ke druhým, ani vedle sebe, nýbrž tvoří kumulativní a organický vývoj. Například zaslíbení Abrahamovi, že jeho lid bude ve spásném vztahu k Bohu, je slib nevyčerpatelný (na rozdíl od různých zákonných slibů, které se dají okamžitě uskutečnit). Jako takový otvírá historii, v níž se tento slib může znovu a znovu zopakovávat a reinterpretovat – s Mojžíšem, pak s Davidem a tak dále. Takže biblické vyprávění o tomto „dosud neuskutečněném“ slibu vytváří kumulativní historii opakování. Křesťanské poselství o ukřižování a vzkříšení se pak zasadí do této biblické historie jako dvojí vztah reinterpretační a přerušování. Křesťanství hraje vůči židovské tradici jak podvratnou, tak uchovávací úlohu. Svátý Pavel mluví o překonání Zákona, a přitom synoptičtí autoři neustále ujišťují, že křesťanská událost je odpovědí na prorocké sliby „podle Písem“. Židovské a křesťanské reinterpretace biblické historie jsou spolu, řečeno s Jaspersem, v „láskařném boji“. Důležité je, že biblická zkušenost víry je založena na příbězích a vyprávěních – příběh exodu, ukřižování

a vzkříšení atd. – dřív, než se vyjádří v abstraktních teoriích, jež interpretují tato zakládající vyprávění a zakládají náboženskou tradici s jejím smyslem pro trvalou identitu. *Budoucí* projekty každého náboženství těsně souvisí s tím, jak si toto náboženství pamatuje samo sebe.

Všecky vaše hermeneutické práce jsou zvláště vnímavé k tomuto „konfliktu interpretací“ – dokonce to byl titul jedné z vašich knih. Vaše hermeneutika důsledně odmítala ideu „absolutního poznání“, které by mohlo reduktivně totalizovat mnohost interpretací – fenomenologických, theologických, psychoanalytických, strukturalistických, vědeckých, literárních atd. Dala by se z tohoto intelektuálního putování s otevřeným koncem udělat jakási odysea, jež by se nakonec vrátila k nějakému sjednocujícímu středu, kde by se konfliktní interpretace lidského diskursu daly shromáždit a smířit?

Když Odysseus dokončí kruh a vrátí se na svou Ithaku, nastane zabíjení a zkáza. Pro mne není filosofickým úkolem uzavřít kruh a centralizovat či totalizovat poznání, nýbrž udržovat nereducovatelnou pluralitu diskursů otevřenou. Je důležité ukazovat, jak spolu různé diskursy souvisí a jak se protínají, člověk však musí vzdorovat pokušení dělat z nich identické, totožné. Rozešel jsem se s husserlovskou fenomenologií do značné míry proto, že jsem nesouhlasil s teorií řídicího transcendentálního *cogito*. Vyšel jsem s pojetím zraněného či rozštěpeného *cogito* v protikladu k idealistickému nároku neporušené absolutní subjektivity. Byl to vlastně Karl Barth, který mne první naučil, že subjekt není centralizující učitel, ale spíš žák či posluchač jazyka širšího než on. Na širší kulturní rovině musíme už také přestat všimát si pouze západních tradic myšlení, přestat být *evropocentričtí*. Jak zdůrazňujeme význam řecké nebo židovsko-křesťanské tradice, často přehlízíme radikálně heterogenní diskursy třeba dalekého Východu. Jeden můj americký kolega mne nedávno upozornil, že Derridova dekonstrukce logocentrismu se nápadně podobá buddhistickému pojetí nicoty. Myslím, že je tu nějaký „nulový stupeň“ či prázdnota, kterou bychom měli projít, abychom se zbavili svých nároků být středem, své tendence redukovat všechny ostatní diskursy na naše vlastní totalizující schémata myšlení. Je-li nějaká poslední jednota, je jinde, v jakési eschatologické naději. Ale to je, chcete-li, moje „tajemství“, moje osobní sázka, a ne něco, co by se dalo přeložit do centralizujícího filosofického diskursu.

Zdá se, že naše moderní sekularizovaná společnost opustila symbolické reprezentace či ono imaginaire tradice. Může tvořivý proces reinterpretační působit, je-li narativní spojitost s minulostí přerušena?

Společnost, v níž je narativní mrtvé, je společnost, kde už lidé nejsou s to vyměňovat si zkušenosti a sdílet společnou zkušenost. Současně hledání nějaké narativní spojitosti s minulostí není jen nostalgický únik, nýbrž protest proti legislativnímu a plánujícímu diskursu, který převládá v byrokratických společnostech. Vrátit lidem *paměť* znamená vrátit jim také *budoucnost*, vrátit je do času a zbavit je „okamžité mysli“ (*mens instans*), jak říká Leibniz. Minulost není *passé*, neboť naše budoucnost je zaručována právě schopností mít narativní identitu, shromažďovat minulost v historické nebo literární podobě. Tento problém narativní identity je zvlášť akutní v zemi jako je Francie, kde revoluce přerušila dědictví legend, folklóru atd. (Vždycky mne zaráželo, že například většina takzvaně „tradičních“ písní, které Francouzi dosud mají, jsou pijácké písně.) Francouzi dnes do značné míry ztratili sdílené *imaginaire*, společné symbolické dědictví. Pak je náš úkol znovu si osvojit ty zdroje jazyka, které odolaly znečištění a rozkladu. Přepracovat jazyk znamená znovu objevit, kdo jsme. Co se ztratilo ve zkušenosti, zachránilo se často v jazyce, jako usazená stopa, jako poklad. Nemůže být žádný čirý a dokonale průhledný model jazyka, jak připomíná Wittgenstein ve *Filosofických zkoumáních*; a kdyby byl, nebylo by to nic víc než universalizované prázdno (*vide*). Chceme-li znovu objevit smysl, musíme se vrátit do mnohavrstevných usazenin jazyka, do složité plurality jeho instancí, jež mohou to, co bylo řečeno, uchránit před zapomněním.

V Histoire et vérité (Dějiny a pravda) chválíte Emmanuela Mouniera jako člověka, který odmítl oddělit hledání filosofické pravdy od politické pedagogiky. Jaké jsou politické důsledky, jsou-li jaké, vašeho filosofického myšlení?

Moje dosavadní práce byla hermeneutická reflexe o zprostředkování smyslu v jazyce, zejména v jazyce básní a vyprávění. Smysl vaší otázky je, zda taková hermeneutika může pomoci rozumět vztahu mezi zprostředkováním těchto symbolických diskursů a bezprostředností politické praxe. Hermeneutika (i Wittgensteinova analytická filosofie) objevila, že jazyk je netotalizovatelná pluralita interpretací či „jazykových her“. To znamená, že rétorický diskurs politiky, který slouží k podpoře nebo kritice moci, je jen jedna z mnoha „jazykových her“ a nemůže si dělat nárok na statut univerzální vědy. Nedávné rozhovory s českými filozofy i se studenty Tominova semináře v Praze mne poučily, že problém totalitarismu tkví v té lži, jako by mohl být nějaký univerzálně pravdivý a vědecký diskurs politiky (v daném případě komunistický diskurs). Jakmile člověk přijde na to, že jazyk politiky je

v zásadě rétorika přesvědčování a názoru, může tolerovat svobodnou diskusi. „Otevřená společnost“, jak ji nazývá Popper, je ta, která uznává, že politická debata je donekonečna otevřená, a je tudíž připravena udělat kritický krok zpět a soustavně se tázat a rekonstituovat podmínky autentické řeči.

Může být nějaký pozitivní vztah mezi jazykem jako politickou ideologií a utopii?

Jak jsem se už zmínil, každá společnost má – anebo je sama částí – nějakého společensko-politického *imaginaire*, čili souboru symbolických diskursů. Toto *imaginaire* může působit jako přerušení anebo jako potvrzení. *Imaginaire* jako potvrzení funguje jako jistá „ideologie“, která kladně opakuje a představuje zakládající diskurs té které společnosti, to, čemu říkám její „zakladatelské symboly“, takže uchovává pocit její identity. Konečně, kultury tvoří sebe samy tím, že vyprávějí příběhy o své vlastní minulosti. Nebezpečí je ovšem v tom, že toto sebezpotvrzení se může zvrhnout, většinou působením monopolistických elit, v mystifikující diskurs, který slouží k nekritickému obhajování a k oslavě stávající politické moci. V takových případech se symboly daného společenství upevňují a fetišizují; slouží jako lež. Naproti tomu je tu ovšem nějaké *imaginaire* přerušení, diskurs *utopie*, který je vůči vládnoucí moci stále kritický; a sice z věrnosti nějakému „jinde“, společnosti, která „ještě není“. Ale ani tento utopický diskurs není vždycky pozitivní. Protože vedle autentické utopie kritického rozchodu tu může být i nebezpečně schizofrenní utopický diskurs, který projektuje statickou budoucnost a nikdy nevytvoří podmínky, aby se uskutečnila. To se může stát s marxisticko-leninskou utopií, když se stále projektuje konečně „odumírání státu“ a nikdy se neudělá nic pro to, aby se k tomuto cíli došlo. Zde se utopie stává budoucností odříznutou od přítomného a minulého, pouhým alibi k upevnění dané represivní moci. Utopický diskurs se stává mystifikující ideologií, jakmile začne zdůvodňovat dnešní útisk ve jménu zítřejšího osvobození. Zkrátka, *ideologie* jako symbolické potvrzení minulého a *utopie* jako symbolické otevření směrem k budoucímu se doplňují; když se od sebe oddělí, může to vést k nějaké formě politické patologie.

Pokládal byste latinskoamerickou teologii osvobození za příklad pozitivního utopického diskursu, protože kombinuje marxistický utopismus s politickou proměnou současné skutečnosti?

Kombinuje ji i s minulostí, s připomínkou archetypů exodu a vzkříšení. Tento rozměr připamatování je v teologii osvobození podstatný, pro-

tože dává směr a souvislost utopické projekci budoucnosti, takže působí jako pojistka proti nezodpovědnému či nekritickému futurismu. Politický projekt budoucnosti se zde nedá oddělit od souvislého obzoru osvobození, který sahá až k biblickým pojmům vyhnanství a zaslíbení. Slib zůstává nesplněný, dokud se utopie historicky neuskuteční; a právě tento dosud-neuskutečněný horizont tohoto slibu spojuje lidi ve společenství, jež nedovolí, aby se utopie utrhlá a stala prázdňným snem.

Jak se přesně vztahuje utopie k dějinám?

V knize *Dějiny pojmu dějin* Reinhart Kosselek říká, že až do osmnáctého století byl pojem dějin, přinejmenším na Západě, plurální: mluvílo se o „dějích“ a ne o Dějinách s velkým D. Náš dnešní pojem jedněch či jediných dějin vznikl teprve s moderní myšlenkou pokroku. Jakmile se dějiny takto ustavily jako jediný koncept, propast mezi „obzorem našeho očekávání“ a „polem naší zkušenosti“ se stále prohlubuje. Jednota dějin je založena na ustavení společného obzoru očekávání; jenže promítání takového obzoru do abstraktně vzdálené budoucnosti znamená, že současné „pole našich zkušeností“ může být patologicky zbaveno smyslu a artikulace. Univerzální přestane být konkrétní. Toto odloučení *očekávání od zkušenosti* navozuje krizi, protože tu chybí něco, co by zprostředkovalo přechod od jednoho ke druhému. Až do šestnáctého století byla utopickým obzorem očekávání eschatologická představa Posledního soudu, jejímž zprostředkujícím faktorem byla celá tisíciletá zkušenost Svaté říše římské a pak německé. Vždycky tu byla nějaká artikulovaná cesta, vedoucí od toho, co máme, k tomu, co očekáváme. Kantova a Lockova liberální ideologie vytvořila jistý diskurs demokracie, který nabízel občanovi cestu k lepšímu lidstvu, a i marxismus zavedl zprostředkující stupně, vedoucí od kapitalismu přes socialismus ke komunismu. Zdá se však, že už těmto mezistupňům nikdo nevěří. Dnešní problém je zřejmá nemožnost sjednotit světovou politiku, zprostředkovat mezi polycentricností každodenní politické praxe a utopickým obzorem obecně osvobozeného lidstva. Ne že bychom neměli utopii, ale chybí nám *cesta* k utopii. A bez cesty k ní, bez konkrétního a praktického zprostředkování v poli naší zkušenosti se z utopie stává nemoc. Splasknutí utopických očekávání možná není tak docela špatná věc. Je tak snadné dát do politiky příliš mnoho utopie; měla by být asi skromnější a realističtější ve svých nárocích, víc se věnovat našim praktickým a bezprostředním potřebám.

Je v současné politice vůbec místo pro pravý utopický diskurs?

Možná ne v politice samé, ale tam, kde se politika stýká s ostatními kulturními diskursy. Naše současné zklamání z politiky plyne z toho, že jsme do ní vložili úplně všechna svá očekávání, až se z ní stal nafouklý utopický podvod. Málem jsme zapomněli, že je tu vedle veřejné oblasti politiky ještě také soukromější oblast kultury (s literaturou, filosofií, náboženstvím atd.), kde se utopický obzor vyjádřit může. Moderní společnost vypadá nepřátelská vůči těmto oblastem soukromé zkušenosti, ale potlačení soukromého vede nutně k destrukci veřejného. Vítězství veřejného nad soukromým je Pyrrhovo vítězství.

Přimlouváte se za návrat k buržoasnímu romantickému pojetí soukromé subjektivity, zbavené vši politické odpovědnosti?

Vůbec ne. V nedávných diskusích s pražskými filosofi jsem mluvil o krizi subjektu v současné kontinentální filosofii, zejména ve strukturalismu. Zdůraznil jsem, že když se zbavíme ideje subjektu, který zodpovídá za svá slova, nejsme už s to mluvit o svobodě a o lidských právech. Rozejít se s klasickým pojetím subjektu jako průzračného *cogito* vůbec neznamena, že bychom se měli rozejít se všemi formami subjektivity. Moje hermeneutická filosofie se pokusila prokázat existenci neprůhledné subjektivity, která se vyjadřuje oklikou přes nespočetná zprostředkování – znaky, symboly, texty a lidskou praxi vůbec. Tato hermeneutická idea subjektivity jako dialektiky mezi „já“ a zprostředkovanými společenskými významy vede k závažným mravním a politickým důsledkům. Ukazuje, že tu je nějaká *etika slova*, že jazyk není jen abstraktní předmět zájmu logiky či sémiotiky, ale že zavádí základní mravní povinnost, aby lidé odpovídali za to, co říkají. Společnost, v níž už nejsou subjekty eticky odpovědné za svá slova, je společnost, v níž už nejsou občané. Pro pražské disidentské filosofi je integrita a pravdivost jazyka prvotní filosofická otázka. A tato otázka se stává mravním a politickým aktem odporu v systému založeném na lži a převrácenosti. Východoevropský marxismus degeneroval z dialektiky na pozitivismus. Zřekl se hegelovské inspirace, která udržovala marxismus jako skutečného univerzálního subjektu v dějinách, a stal se pozitivistickou technologií manipulace mas.

Takže hermeneutické tázání po tvorbě významu v jazyce může mít politický obsah?

Možná nejslibnější příklad politické hermeneutiky lze najít ve Frankfurtské škole, v syntéze marxistické dialektiky s heideggerovskou hermeneutikou – nejlépe vyjádřené v Habermasově kritice ideologií. Ale i zde si člověk musí dávat pozor a odolávat pokušení pustit se do

bezprostřední politiky. Hermeneutika si musí udržovat jistý odstup, aby dovedla kriticky odhalovat zprostředkující struktury, jež se uplatňují v politickém diskursu. Tento hermeneutický odstup je dnes zvláště důležitý po zklamáních roku 1968, po rezignaci maoistické ideologie a po odhaleních sovětského totalitarismu Solženicynem a dalšími.

Je toto zklamání celosvětový jev?

Existuje v různém stupni, ale je nejnápadnější v zemích jako Francie, kde bylo podstatné rozlišení mezi státem a společností do značné míry zastřešeno. Francouzská revoluce přidělila politickou svrchovanost všem rovinám společnosti, od vlády nahoře až po jedince dole. V tomto procesu se však stát stal všudypřítomným a občan byl redukován na pouhý zlomek státu. U hnutí Solidarity v Polsku nejvíc bilo do očí, jak užívalo pojem „společnost“ jako protiklad k pojmu „stát“. I v anglosaských zemích najdeme instituce – jako jsou média nebo univerzity – které jsou poměrně nezávislé na státní politice. (Ve Francii těžko nalézt příklad.) Například slabá ideologizace politiky v Americe znamená, že politika může sloužit jako široká laboratoř, kde se dá zkoušet a testovat množství různých diskursů. Tento fenomén „tavicího kelímku“ je příkladem toho, co Montesquieu nazýval „rozdělením moci“. Stojí za připomenutí, že liberální myslitelé původně pojímali stát jako agenturu tolerance, způsob, jak chránit pluralitu přesvědčení a praxe. Liberální stát měl být zárukou proti náboženským a jiným fanatismům. Základní převrácení liberálního státu je v tom, že začal fungovat jako totalizující místo detotalizující agentura. Proto je pro nás dnes tak naléhavé objevit politický diskurs, který by nebyl ovládán státy, novou podobu společnosti, zajišťující obecná práva, a přece bez totalizujících omezení. To je ten obrovský úkol obnovit takovou společnost, která by nebyla určována státem.

Objevovat nový diskurs společnosti – ale jak na to?

Jedním z prvních kroků by bylo analyzovat, co se to přesně stalo v osmnáctém století, kdy byl židovsko-křesťanský obzor eschatologie nahrazen osvícenským obzorem humanismu s liberálními pojmy autonomie, svobody a lidských práv. Musíme vidět, jak se tento osvícenský humanismus vyvíjel přes kantovský pojem autonomní vůle, hegelovský pojem univerzální třídy (úředníků státu) až po marxistickou univerzální třídu dělníků atd., až jsme dospěli k sekularizované verzi utopie, která často degenerovala ve vědecký pozitivismus. Musíme se ptát, zda může být nějaká spojitost mezi nábožensko-eschatologickou projekcí utopie a moderní humanistickou projekcí sekularizované utopie. Výzva

dneška je, nalézt alternativní podoby sociální racionality vedle pozitivistických extrémů státního socialismu a utilitárně-liberálního kapitalismu. Habermasovo rozlišení tří forem racionality je tu podstatné: 1) *kalkulující racionalita*, jež funguje jako pozitivistické řízení a manipulace; 2) *interpretativní racionalita*, která se snaží tvořivě reprezentovat kulturní kódy a normy; 3) *kritická racionalita*, která otvírá utopický obzor osvobození. Má-li existovat skutečná společenská racionalita, nesmíme připustit, aby se kritické a interpretační funkce redukovaly na kalkulace. Habermas zde rozvíjí Adornovu a Horkheimerovu kritiku *pozitivistické racionality*, přítomné jak ve státním komunismu, tak ve tvrzení liberálního kapitalismu, že jakmile dosáhne společnost hojnosti, bude možné všechno rozdělovat všem stejně (problém je samozřejmě v tom, že liberalismus používá prostředky hierarchické a nerovné společnosti, aby dosáhl cíle hojnosti – jehož, jak se zdá, nikdy nedosáhne). Naším úkolem tedy zůstává uchovávat utopický obzor svobody a rovnosti – prostředky interpretační a kritické racionality – a neuchylovat se přitom k pozitivistické ideologii „špatné víry“. Zde souhlasím s tvrzením Raymonda Arona, že se nám dosud nepodařilo vyvinout politický model, který by dovolil současně rozvíjet svobodu i rovnost. Společnosti, které podporovaly svobodu, obvykle potlačily rovnost a naopak.

Myslíte, že kritika politické moci, jak ji ve Francii dělají levicoví političtí filosofové jako Castoriadis a Lefort, přispívá k hermeneutickému hledání nového diskursu společnosti?

Jejich přínos byl naprosto rozhodující. Tato kritika se pokusila ukázat, že chyba marxismu není tolik v nedostatku obzoru, jako v tom, že kritiku moci redukoval na ekonomický přenos práce na kapitál (to jest na kritiku nadhodnoty). Marxistická kritika tak má sklon ignorovat, že mohou být ještě zhoubnější formy moci než kapitál – například totalizace všech zdrojů společnosti (zdrojů pracovní síly, prostředků pro diskusi a informaci, výchovy, výzkumu atd.) ústředním výborem jediné strany nebo státem. Tak může předání výrobních prostředků státu znamenat nahrazení odcizení společnosti odcizením státu. Moc totalitní strany je možná ještě zhoubnější než dehumanizující moc kapitálu, protože kontroluje nejen ekonomické prostředky výroby, ale i politické prostředky komunikace. Ekonomická analýza třídního boje je možná jen jednou z mnoha zápletek, které tvoří historii. Proto je tak potřebná hermeneutika společnosti, která by dokázala rozplést tu spoustu mocenských zápletek, jež dohromady tvoří naši historii.

V „Nenásilném člověku a jeho přítomnosti v dějinách“ (Histoire et vérité) jste se ptal: „Může prorokovi nebo nenásilnému člověku připadnout dějinná úloha, jež by se vyhnula jak krajní neúčinnosti jogina, tak krajní účinnosti komisaře? Jinak řečeno, může se člověk věnovat účinné proměně politické skutečnosti, a přitom si uchovat kritický odstup transcendence?“

Tato idea transcendence je podstatná pro každý diskurs nenásilí. Pacifistický ideál vzdoruje násilí svědectvím o hodnotách, jež přesahují arénu politické účinnosti, a přitom se nestávají bezvýznamnými sny. Nenásilí je forma pravé utopické bdělosti či naděje, způsob odmítnutí násilného a utiskujícího systému, v němž žijeme.

Dá se požadavek autentické sociální racionality smířit s eschatologickou nadějí náboženství?

To mi nikdy nepřipadalo jako neřešitelný problém z toho základního kulturního důvodu, že naše západní židovsko-křesťanské náboženství vždycky působilo v ovzduší řecké a latinské racionality. Vždycky jsem byl proti zjednodušujícímu stavění Jeruzaléma vůči Athénám, proti myslitelům, kteří tvrdí, že pravá spiritualita je možná jen v monotheismu, anebo se pokoušejí postavit zeď mezi řeckou a hebrejskou kulturou a definují jednu jako myšlení kosmu a druhou jako myšlení transcendence. Už od jedenáctého století tu máme modely, jak smířit rozum a náboženství – například u Anselma – a renesance potvrdila tuto primární syntézu racionality a spirituality. Je-li pravda, že racionalita vědeckého pozitivismu se rozešla se spiritualitou, mnoho věcí dnes nasvědčuje tomu, že právě hledáme nové formy spojení.

II. Mýtus jako nositel možných světů

Jeden z vašich prvních hermeneutických rozborů se soustředil na to, jak bylo lidské vědomí zprostředkováno mytickými a symbolickými výrazy od nejstarších dob. V Symbolice zla (1960) jste ukázal, jak důležitou ideologickou a politickou roli hrály mytické symboly ve starých kulturách Babylonu, u Hebrejů a Řeků atd. V téže knize jste napsal, že „mýtus se vztahuje k událostem, které se udály na počátku času, a jejich účelem je poskytovat základy pro rituální jednání lidí dnes“ (str.5). Domníváte se, že mytické symboly mohou hrát významnou úlohu v soudobé kultuře? A pokud ano, mohl byste rozvinout, jak?

Nemyslím, že bychom k této otázce mohli přistoupit přímo, to jest hledat přímý vztah mezi mýtem a jednáním. Musíme se nejdřív vrátit

k analýze, co tvoří *imaginární jádro* každé kultury. Jsem přesvědčen, že žádnou kulturu nelze redukovat na její výslovné funkce – politické, hospodářské, právní atd. Takhle průzračná žádná kultura není. Vždycky je tu nějaké skryté jádro, které určuje a řídí *rozdělování* těchto průhledných funkcí a institucí. Tento rozdělovací vzorec jim přisuzuje různé úlohy ve vztahu 1) k sobě navzájem, 2) k jiným společnostem, 3) k jednotlivcům, kteří se jich účastní a 4) k přírodě, která stojí vůči nim.

Liší se tento poměr rozdělování od jedné společnosti ke druhé?

Jistě. Určitý vztah mezi politickými institucemi, přírodou a jednotlivcem není v žádných dvou kulturách stejný, leda výjimečně. Poměr rozdělení mezi tyto různé funkce dané společnosti se řídí nějakým *skrytým jádrem*, a právě zde tkví specifická identita kultury. Za nebo pod sebezporozuměním jisté společnosti je ještě neprůhledné jádro, které se nedá redukovat na empirické normy či zákony. Toto jádro se nedá vysvětlit nějakým průzračným modelem, protože je pro danou kulturu konstitutivní *dřív*, než může být vyjádřeno a reflektováno ve specifických reprezentacích či ideách. Jen když se pokusíme uchopit toto jádro, můžeme odhalit *zakládající myto-poetické* jádro společnosti. Společnost, která se analyzuje na základě takového zakladatelského jádra, dojde k pravdivějšímu porozumění sebe samé. Začne kriticky uznávat svou vlastní symbolizující totožnost.

Jak máme takové jádro poznat?

Mytické jádro společnosti se dá poznat jen *nepřímo*. Nepřímo se však dá poznávat nejen z toho, co se říká (diskurs), ale také z toho, čím a jak se žije (praxe), a za třetí, jak jsem naznačil, z rozdělení mezi různé funkční úrovně té společnosti. Tak například nemůžeme říci, že by hospodářská vrstva byla ve všech společnostech určující. To platí o naší západní společnosti. Ale jak ukázal Lévi-Strauss v rozboru mnoha primitivních společností, není to pravda obecně. V některých kulturách se zdá být vliv hospodářských a historických ohledů malý. V naší kultuře je ekonomický faktor skutečně určující: to však neznamená, že by se samo převládání ekonomiky dalo vysvětlit čistě prostředky ekonomické vědy. Možná, že bychom této převaze správněji rozuměli jako jedné ze složek celkového vyhodnocování, co je prvotní a co druhotné. A jedině rozбором hierarchického strukturování a hodnocení různých složek společnosti (tj. úlohy politiky, přírody, umění, náboženství atd.) můžeme proniknout až k jejímu skrytému *myto-poetickému jádru*.

Zmínil jste Lévi-Strausse. Jak byste viděl své vlastní hermeneutické rozborů symbolu a mýtu ve vztahu k jeho práci na tomto poli?

Nemyslím, že by si Lévi-Strauss dělal nárok, že hovoří o všech společnostech vůbec. Soustředil se na jisté primitivní a stálé společnosti a historické úvahy nechal stranou. To je třeba si uvědomit, aby člověk z jeho rozborů nedělal unáhlené závěry. Lévi-Strauss si sám zvolil společnosti *bez dějin*, kdežto já myslím, že na společnostech, k nimž zde na Západě patříme, je cosi specificky historického, podle toho, nakolik je ovlivnila hebrejská, řecká, germánská nebo keltská kultura. Vývoj společnosti je jak synchronní, tak diachronní. To znamená, že rozdělení mocenských funkcí v dané společnosti má vždycky jistý *historický* rozměr. O společnostech musíme přemýšlet jednak jako o souborech současných institucí (synchronismus), ale zároveň i jako o procesu historické proměny (diachronismus). Tak dospíváme k panchronickému přístupu ke společnostem, tj. synchronnímu i diachronnímu, jímž se vyznačuje hermeneutická metoda. A musíme si také uvědomit, že mýty, na nichž jsou naše společnosti založeny, mají samy také tento dvojitý ráz: na jedné straně je to jistý systém současných symbolů, který se dá strukturalisticky rozebírat, ale na druhé straně mají také dějiny, protože se udržují naživu právě procesem interpretací a reinterpretací. Mýty mají svoji vlastní historičnost. Tato rozdílná historie je například typická pro vývoj semitských, před-hellénských a keltských mytických jader. Takže tak, jako jsou společnosti strukturální i historické, jsou i mytická jádra, jež je zakládají, zároveň strukturální i historická.

V závěru Symboliky zla říkáte, že „filosofie poučená mýtem vyvstává v jistém okamžiku reflexe a chce odpovědět na určitou situaci v moderní kultuře“. Co přesně myslíte touto „určitou situací“? A jak mýtus odpovídá na tuto problematiku?

Myslel jsem tam na Jaspersovu filosofii „mezních situací“, která mne tak silně ovlivnila těsně po Druhé světové válce. Jsou takové mezní situace, jako je válka, utrpení, vina, smrt atd., v nichž jednotlivec či společenství zakouší základní existenciální krizi. V takových okamžicích je celé společenství zpochybněno. Protože jen když jí hrozí zkáza, zvenčí nebo zevnitř, je společnost přinucena vrátit se až k samým kořenům své totožnosti; k tomu mytickému jádru, jež ji nakonec zakládá a určuje. Řešení bezprostřední krize už není čistě politická či technická záležitost, nýbrž vyžaduje, abychom si kladli ty poslední otázky po našem původu a cíli. Odkud přicházíme? Kam jdeme? Tak si uvědomu-

jeme své základní schopnosti a důvody pro přežití, abychom byli a byli dál to, co jsme.

To mi připomíná názor Mircey Eliadeho v Mýtech, snech a mystériích, že mýtus ve společnosti vždycky působí, bez ohledu na to, zda ta společnost reflexivně uznává jeho existenci. Eliade tvrdí, že moderní člověk ztratil povědomí o významné úloze mýtu v jeho životě, a právě proto se mýty často projevují zcestným způsobem. Jako příklad uvádí vznik fašistických hnutí v Evropě, pro něž byla charakteristická mytická glorifikace oběti krve a hrdiny – zachránce spolu se stejně mytickým oživením jistých dávných rituálů, symbolů a odznaků. Takže, říká Eliade, pokud výslovně neuznáme a znovu si neosvojíme mytický vklad do naší existence, vypluje na povrch znetvořeným a zhoubným způsobem. Myslíte, že to je platná myšlenka?

Tady jste se dotkl velmi důležitého a obtížného problému: možnosti zvráceného mýtu. To znamená, že už k mýtu nemůžeme přistupovat *na naivní úrovni*. Musíme ho vždycky vidět v kritické perspektivě. Jenom selektivním osvojováním si můžeme mýtus uvědomovat. Nejsme už primitivní bytosti, které žijí na bezprostředně mytické úrovni. Mýtus je pro nás vždycky zprostředkovaný a neprůhledný. Je to tak nejen proto, že mýtus sám se prvotně vyjadřuje určitým přidělováním mocenských funkcí, jak jsme už řekli, ale také proto, že některé rekurentní formy mýtu jsou dnes zcestné a nebezpečné. Například mýtus absolutní moci (fašismus) nebo mýtus o obětním beránku (antisemitismus a rasismus). Nemůžeme si už dovolit mluvit o „mýtu vůbec“. Musíme kriticky zvažovat obsah každého mýtu a základní intence, které jím hýbou. Moderní člověk se mýtu nemůže ani zbavit, ani ho brát tak, jak leží. Mýtus bude s námi vždycky, ale musíme k němu přistupovat *kriticky*.

S podobnými obavami jsem se v Mýtu a teroru (1978) pokusil ukázat, že v extrémním irském republikánství působí jisté mytické struktury – rekurence krvavé oběti, apokalypsa/obrození atd. – jež by se mohly stát scestnými projevy původního mytického jádra. A tak také cítím, že každý přístup k mýtu by měl být právě tak demytologizací scestných výrazů, jako vzkříšením těch pravých.

Ano. A myslím, že právě zde bychom mohli hovořit o bytostném spojení „kritické instance“ s „mytickým základem“. Právě jsou jen ty mýty, které lze reinterpretovat ve smyslu *osvobození*. A osvobození myslím jako fenomén jak osobní, tak kolektivní. Toto kritické kritérium bychom možná měli ještě zosíťit tak, aby zahrnovalo jen mýty, jejichž obzorem je osvobození lidstva *jako celku*. Osvobození nesmí nikoho vylučovat.

Myslím, že zde se nám ukazuje základní konvergence požadavků mýtu a rozumu. V pravém rozumu stejně jako v pravém mýtu nalézáme starost o *univerzální* osvobození lidí. Pokud se na mýtus pohlíží jako na základ určitého společenství s absolutním vyloučením všech ostatních, jsou tu možnosti zvrácení – šovinistický nacionalismus, rasismus atd. – už dány.

Takže vy vlastně radíte, že na počáteční moc mýtu by měl vždycky jaksi dohlížet kritický rozum?

V naší západní kultuře bylo tvoření mýtů člověkem často spojeno s kritickou instancí rozumu. A to proto, že mýtus bylo třeba znovu a znovu interpretovat v různých historických epochách. Jinak řečeno, protože životnost mýtu vyžaduje stálou historickou interpretaci, je v ní jistá kritická složka už zahrnuta. Mýty nejsou neměnné starožitnosti, které minulost prostě dodává v nějakém syrovém, původním stavu. Jejich specifická identita závisí na tom, jakým způsobem je každá generace přijímá či interpretuje podle svých potřeb, konvencí a ideologických motivací. Odtud ta nezbytnost kriticky rozlišovat mezi osvobozujícími a destruktivními mody nové interpretace.

Můžete uvést příklad takové reinterpretace?

Jistě. Vezměme si poměr mýtu a logu v řecké zkušenosti; mohli bychom říci, že *logos* pohltil mýtus, ale nikdy ne docela; protože nárok *logu* vládnout nad *mýtem* je zase mytický nárok. Tak se do logu znovu dostává mýtus a dává mytický rozměr samému rozumu. Racionální osvojení mýtu se tak stává také oživením mýtu. Jiný příklad by byl reinterpretační přesah mezi mytickými paradigmaty hebrejského exodu a prorockou dimenzí v hebrejské literatuře. A pak, na druhé rovině, celý tento hebrejský mýtus se dostal k nám skrze helenizaci celé své historie. Ještě dnes je pro nás toto pořečtení důležitým zprostředkováním, protože právě spojení židovské *tóry* a řeckého *logu* umožnilo vtělit do naší kultury pojem zákona.

Takže byste nesouhlasil s těmi moderními theology, kteří jako Moltmann a Bultmann tvrdí, že pořečtení židovsko-křesťanské kultury je zvrácením jejího původního bohatství?

Ne. Napětí mezi řeckým logem a semitským jádrem exodu a zjevení je pro naši kulturu základně a pozitivně konstitutivní.

Někteří kritikové popsali váš hermeneutický přístup jako pokus redukovat, skoro jako to dělá psychoanalýza, mýtus na nějaké skryté racionální

poselství. V Symbolice zla říkáte, že cílem vaší filosofie je reflexi a spekulací odhalit racionalitu symbolů (str.357). A zase v O interpretaci konstatujete, že „každý mýtus v sobě skrývá jistý logos, který chce být vytažen na světlo“ (str.17). Ale je možné vytáhnout logos a nechat mýtus nedotčený? Anebo je mýtus něco podstatně záhadného a tedy neredukovatelného na racionální obsah?

Této kritice je třeba rozumět takto. Pojem mýtu se užívá dvojím způsobem. Jeden je mýtus jako *rozšíření* nějaké symbolické struktury. Zde nemá smysl mluvit o demytologizaci, protože to by znamenalo také desymbolizaci – a tu já zcela odmítám. Ale je tu ještě druhý způsob, kde mýtus slouží jako *odcizení* této symbolické struktury. Zde se stává zvěcněným a falešně konstruovaným v podobě přímého materialistického výkladu světa. Interpretujeme-li mýtus *doslova*, interpretujeme ho falešně, neboť mýtus je bytostně *symbolický*. Jenom v případech takové nesprávné interpretace můžeme právem hovořit o demytologizaci. Ta se netýká jeho symbolického obsahu, nýbrž zatvrdnutí jeho symbolických struktur do dogmatických či zvěcněných ideologií.

Myslíte, že Bultmannovo použití pojmu demytologizace má něco společného se směřováním dvou typů mýtu (jako tvořivý symbol a jako reduktivní ideologie)?

Ovšemže má. Zdá se, že Bultmann neví o složitosti mýtu. Takže například, když mluví o nutnosti demytologizovat mýtus o trojím dělení Kosmu na nebe, zemi a peklo, jedná o něm jen v jeho doslovné, to jest falešné interpretaci. Ale Bultmann si neuvědomuje, že v mýtu je vedle pseudosymbolického či doslovného rozměru ještě také symbolický rozměr, a že demytologizace je na místě jen u toho prvního.

Jsou mýty jakožto původní symbolické struktury univerzální, anebo vznikají ze zvláštních národních kultur?

To je velice obtížný problém. Tady se střetávají dva stejně platné rozměry mýtu. A právě ta jemná rovnováha mezi nimi se těžko hledá. Na jedné straně musíme říci, že mytické struktury nejsou prostě univerzální, o nic víc než jazyky. Jako je člověk roztržštěn mezi různé jazyky, tak je roztržštěn i mezi různé mytické cykly, z nichž každý je typický pro jistou živou kulturu. Musíme tedy uznat, že jednou z prvotních funkcí mýtu je založit specifickou identitu pro určité společenství. Ale na druhé straně musíme říci, že stejně jako se dá v zásadě překládat z jednoho jazyka do druhého, mají i mýty jakýsi obzor univerzality, takže jsou srozumitelné i z jiných kultur. Dějiny západní

kultury tvoří slévání různých mýtů, vyobcovaných z jejich původních společenství – hebrejského, řeckého, germánského, keltského. Obzor každého pravého mýtu vždycky přesahuje politické a zeměpisné hranice určitého národního či kmenového společenství. I když můžeme říci, že mýty *zakládaly* politické instituce, přece vždycky překračují územní omezení daná politikou. Nic se nepohybuje tak rozsáhle a snadno jako mýtus. Proto musíme uzavřít, že mytické symboly jsou sice zakořeněny v určité kultuře, nicméně jsou také s to emigrovat a rozvíjet se v novém kulturním rámci.

Není v jistém smyslu sám zdroj a nejenom historický přenos mýtů možná odpovědný za jejich univerzální rozměr?

Je docela možné, že nadnárodní kvalita mýtu či symbolu by se dala nakonec sledovat zpět až do nějaké předhistorické vrstvy, z níž všechna jednotlivá „mytická jádra“ vzešla. Je však obtížné určit povahu této předhistorie, protože všechny mýty, jak je známe, k nám došly přes historii. Každý jednotlivý mýtus má své vlastní dějiny reinterpretací a emigrací. Jiné možné vysvětlení té univerzálně společné dimenze mýtu by bylo, že síla lidské představivosti tvořit mýty není nekonečná, což zajišťuje časté opakování podobných archetypů a motivů.

Určitě se zdá, že mýtus pádu, jak ho rozebíráte v Symbolice zla, je společný mnoha různým kulturám.

Ano. Mohli bychom říci, že pravý mýtus překračuje svůj nárok zakládat určité společenství a mluví k člověku jako takovému. Tak někteří exegeti židovské literatury rozlišili různé vrstvy mýtu: ty, jež jsou zakládající pro židovskou kulturu – „kronikářský rozměr“, a ty, jež tvoří soubor pravd, platný pro celé lidstvo – „rozměr moudrosti“. To se mi zdá být důležité rozlišení, které by se dalo uplatnit i na jiné kultury.

V irské literatuře posledního století nacházíme podobné rozlišení těchto dvou rozměrů. Fenianská literatura devatenáctého století nebo literatura keltského úsvitu, jako Yeats, Lady Gregory a ostatní, jako by přistupovala k mýtu jako ke „kronice“ duchovního původu rasy. Proto člověku často připadá, že trpí jakýmsi nejasným okultismem a introverzí. Naproti tomu Joyce použil mýtu, zejména mýtu o Finnovi v jeho „rozměru moudrosti“; to jest jako irského archetypu, otevřeného a schopného asimilovat bohaté zdroje úplně jiných kultur. *Finnegans Wake* a *Odysseus* patrně představují příkladnou syntézu dílčích a všeobecných nároků mýtu.

Důležité je, že původní potenciál každého pravého mýtu vždycky překračuje hranice určitého společenství či národa. *Mythos* každého společenství je nositelem něčeho, co překračuje jeho vlastní hranice; je nositelem jiných možných světů. A myslím, že právě v tomto obzoru „možného“ objevujeme univerzální rozměry symbolického a básnického jazyka.

Řekl jste, že váš filosofický výzkum symboliky a mýtu není veden „steskem po nějaké potopené Atlantidě“, ale „nadějí na obnovení jazyka“ (Symbolika zla). Co tím přesně míníte?

Jazyk ztratil svou původní jednotu. Dnes je roztržštěn nejen zeměpisně do různých společenství, ale také funkčně do různých disciplín – matematický, historický, vědecký, psychoanalytický atd. Úlohou filosofie jazyka je rozpoznat specifickou povahu těchto disciplín a tak přidělit každé „jazykové hře“ (jak by řekl Wittgenstein), co jí patří, omezit a opravit jejich vzájemné nároky. Tak je jedním z mnoha účelů hermeneutiky spojit různá užití jazyka s různými oblastmi jsoucna – přírodní, vědeckou, fantazijní atd. Ale to není všechno. Hermeneutika si také všímá trvalého ducha jazyka. Duchem jazyka nemíníme jen nějaký dekorativní přebytek či výlevy subjektivity, nýbrž *schopnost jazyka otevírat nové světy*. Poezie a mýtus není jen nostalgie po nějakém zapomenutém světě. Je to otvírání nebývalých světů, otvírání cesty k jiným možným světům, jež přesahují ustavené meze našeho aktuálního světa.

Jak potom vidíte poměr mezi svou filosofií jazyka a analytickou filosofií?

Určitě sdílím aspoň jeden společný zájem s analytickou filosofií: zájem o obyčejný jazyk v rozlišení od vědeckého jazyka dokumentace a ověřování. Vědecký jazyk nemá skutečnou funkci komunikace či meziosobního dialogu. Je proto důležité zachovat práva obyčejného jazyka tam, kde jde především o sdělování zkušenosti. Kritizuji však filosofii obyčejného jazyka za to, že si nevšímá faktu, že jazyk sám je místem předsudků a nadřzování. Proto potřebujeme třetí rozměr jazyka, rozměr kritický a tvůrčí, který nesměřuje ani k vědeckému ověřování ani k obyčejnému sdělování, nýbrž k otevírání možných světů. Tento třetí rozměr jazyka nazývám poetický. Přiměřené sebeporozumění člověka závisí na tomto třetím rozměru jazyka jakožto *odkryvání možnosti*.

Nemá pak tato filosofie jazyka hluboce fenomenologickou povahu?

Ano, má. Protože fenomenologie, tak jak vznikla v Husserlově a Heideggerově filosofii, vytyčila ústřední otázku „významu“. A právě zde nacházíme hlavní dělicí čáru mezi strukturalistickým rozbořem a fenomenologickou hermeneutikou. První se zabývá imanentními uspořádá-

ními textů a textových kódů, kdežto hermeneutika se dívá po „významu“, který tyto kódy produkují. Jsem přesvědčen, že rozhodující rys hermeneutiky je schopnost otvírání světa, jež nabízejí texty. Hermeneutika se neomezuje na *objektivní* strukturní rozbor textů, ani na *subjektivní* existenciální analýzu autorů textů. Jejím hlavním zájmem jsou *světy*, které tito autoři a tyto texty otvírají. Právě porozuměním světům, současným i možným, jak je jazyk otvírá, dojdeme i k lepšímu porozumění sobě samým.

Vybraná bibliografie Paula Ricoeura

Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris 1947

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, ve spolupráci s M. Dufrennem, Paris 1947

Le Volontaire et l'involontaire, Paris 1950

Idées directrices pour une phénoménologie d'Edmund Husserl, traduction et présentation, Paris 1950

Histoire et vérité, Paris 1955

L'Homme faillible, Paris 1960

La Symbolique du mal, Paris 1960

De l'interprétation, essai sur Freud, Paris 1965

Le Conflict des interprétations, essais d'herméneutique, Paris 1969

Political and Social Essays, ed. David Stewart and Joseph Bien, Athény a Ohio, 1974

La Métaphore vive, Paris 1975

Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, Fort Worth 1976

The Philosophy of Paul Ricoeur: An Antology of His Work, ed. Charles E. Reagan a David Stewart, Boston 1978

Hermeneutics and the Human Sciences, ed. John B. Thompson, Cambridge University Press a Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981

Temps et Récit, I, Paris 1983

Temps et Récit, II, Paris 1984

Temps et Récit, III, Paris 1985

Du texte a l'action. Essais d'herméneutique, Paris 1986

A l'école de la phénoménologie, Paris 1986

Soi-même comme un autre, Paris 1990

Lectures, I, Autour du politique, Paris 1991

České překlady

Život, pravda, symbol, výbor z díla, vyd. M. Rejchrt, Praha 1993

Mýtus a jeho filosofická interpretace, v: *Reflexe* 4, Praha 1990

Před morálním zákonem: etika, v: *Reflexe* 5-6, Praha 1992

Přeložil J. Sokol