

smyslu jsou jednotlivé cesty podezřelé; ať žijí rozcestí.³⁷ Příběhy musejí být znovu připuštěny: dobře myšlené je napůl vyprávěné; kdo chce myslet ještě lépe, měl by asi vyprávět úplně: filosofie musí smět opět vyprávět a za to – přirozeně – musí zaplatit: musí uznat a unést svou vlastní kontingenci. Tu však již ale lze tušit zděšené výkřiky cechu a jeho pobouřená varování: že to znamená relativismus – s oním známým důsledkem, jímž je protismyslnost a klam – a že to musí skončit špatně či nedej Bože ve skepticismu. Byl jednou jeden skeptik, který to všechno slyšel a necítil to jako námitku: copak tím asi myslí, mumlal si, když zpozoroval, že toto varování bylo adresováno jemu samému: ale z opatrnosti si jenom mumlal – copak tím asi myslí, proč jsem skeptik? I like fallacy.³⁸ Tady stojím a vždycky mohu ještě jinak: vyprávím – jako svého druhu Šeherezáda, která se ovšem nyní vyprávěním musí bránit vlastní smrtelnosti –, vyprávím, tedy ještě jsem; a tak – a právě tak – vyprávím: příběhy a krátké spekulativní příběhy a jiné filosofické příběhy a filosofii jako příběhy a další příběhy a – když jde o mýtus – příběhy o příbězích; a jestli jsem neumřel, žiju dodnes.

³⁷ „In diesem Sinne ist selbst der Einfall suspekt; es lebe der Vielfalt.“ Pro slovní hříčku „Einfall“ (Ein-fall; nápad) a „Vielfall“ (Viel-fall; mnohost, tj. mnoho nápadů, mnoho řešení) byl zvolen uvedený opisný překlad. (Pozn. překl.)

³⁸ Mám rád klam.

Odo Marquard

Universální dějiny a multiversální dějiny

Dějiny jsou příliš důležitá věc na to, abychom je přenechali pouze historikům. To je myslím o důvod víc, aby zde na univerzitě Alberta Ludwiga ve Freiburgu im Breisgau – jejímž členem mám tu čest být jako její doktor – bylo téma universálních dějin včleněno do studia generale: jako vskutku interdisciplinární téma.

Pojem interdisciplinarity již ovšem neprobouzí toliko slastné pocity. Kdo má příležitost detailně znát okolnosti toho, jak se formuje mínění institucí na podporu vědy, ten ví, že euforie z interdisciplinarity – která následovala coby odpověď na kocovinu předchozí euforie ze specializace – se sama (přes nepopíratelně důležité výsledky) rovněž již dávno dostala do let zklamaného bilancování. Toto vystřízlivění z interdisciplinarity – jež může být nepřímo šancí pro studium generalis – jistě nepovede k obětování interdisciplinarity, nýbrž k její proměně. Této proměně bude patrně napomáhat to, před co by mohla být univerzita postavena nejpozději v devadesátých letech: to jest před návrat k malé univerzitě – která snad již nebude muset přenášet takzvaný špičkový výzkum do čistě výzkumných ústavů, nýbrž spíše přemístí školské úlohy dolů na úroveň college – s novým strukturním určením malých oborů, tj. oborů s jednou profesurou; neboť tak musí patrně dojít – pod dojmem rozdrobování a tlakem úsporných opatření – k odstranění vnitrooborové diferenciace s následným snížením specializace, což individuálního badatele bude trénovat ve schopnosti pracovat mezioborově bez ohledu na vlastní specializaci: prvořadým činitelem interdisciplinarity se poté – namísto nákladných zvláštních týmů pro věci interspeciální – opět stane jedinec.

Je to onen jedinec, jenž – coby poutník mezi mnoha světy vědy – si nadále nenárokuje pouze svůj odborně speciální lovecký revír, nýbrž nadto ještě obecně platnou pytláckou licenci. Jednu takovou zde použiji – abych mohl pojednat o svém tématu – již nyní, a tak se budu chovat zcela jako filosof. Filosofie totiž není spekulativním holdingem speciálních věd a filosof není generálním tajemníkem jejich intelektuální zastřešující organizace; již vůbec není – navzdory rozšířenému předsudku – člověkem totality, nýbrž je někým zcela jiným: totiž – analogicky dobrovolným hasičům (ne tak úplně bez smyslu pro vytrubování) – člověkem

s vlohou pro onen hyperriskantní polodetail, u nějž ostatní vědci dávají kvůli scientistické reputaci prozatím přednost tomu, aby se scházeli coby přiměřeně truchlící společenství pozůstalých v tom případě, že se filosofovi něco přihodí při zpracovávání takového polodetailu: filosof – jenž již není expertem na celek – je spíše stuntman za specialistu, tedy jeho dvojník pro nebezpečné věci. Téma universálních dějin – a dějin multiverzálních, jež je v jiné tónině doprovázejí – je právě takovou nebezpečnou věcí. Proto je zcela pochopitelné, je-li v této řadě přednášek vyslán do první linie filosof,¹ aby vyzkoušel, zda člověk při likvidaci této brizantní úlohy vyletí do povětří – přirozeně přesporní filosof, neboť s domácími se musí šetřit. Akceptuji tuto roli; v jejím smyslu zde v následujících pětapadesáti minutách přednesu čtyři kapitoly, jež jsem nadepsal takto: 1. Stadia programu universálních dějin; 2. Konformismus urychlení; 3. Chvála setrvačnosti; 4. Chvála pestrosti.

1. Stadia programu universálních dějin. V roce francouzské revoluce, 1789, měl Friedrich Schiller v Jeně svou nástupní přednášku „Co znamenají universální dějiny a proč se studují?“,² jež obsahovala tezi: universální dějiny – nic pro „chlebařské učence“³ – jsou věcí pro „člověka s filosofickým myšlením“, jenž „z celkového souhrnu“ „události“ v dosavadním běhu světa „vyzdvihne ty, které podstatně ovlivnily dnešní podobu světa a stav současné generace“, jenž tedy definuje dějiny prostřednictvím jejich vztahu k současnosti a jejich budoucího cíle, a tím vnáší „jakýsi rozumový účel do chodu světa a teleologický princip do světových dějin“, které nás proto „chrání“ – domnívá se Schiller – „před přehnaným obdivem ke starověku a před dětinskou touhou po zašlých časech“, neboť – tím, že „přivykají člověka na to, aby se chápal v jednotě s celou minulostí a aby se svými klíči chvátil do vzdálené budoucnosti“ a že proměňují „individuum“ v „rodovou bytost“ – ukazují, že „všechny předchozí věky“ – „aniž o tom věděly“ – „usilovaly“ o to, aby „přivodily naše lidské století“, a tím přivedly dějiny do blízkosti cíle. Schiller tím podal klasickou definici universálních dějin – obecných, světových dě-

¹ Jak napsal v roce 1961–v *Propyläen Weltgeschichte*, vyd. G. Mann a A. Heuß, sv. 1, s. 33–86–H. Plessner, „*Die Frage nach der Conditio humana*“; znovu otištěno v: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, vyd. G. Dux, O. Marquard a E. Stöckerová, sv. 8, Frankfurt a. M. 1983, s. 136–217.

² F. Schiller, *Sämtliche Werke*, sekulární vydání v 16 svazcích, vyd. E. von der Hellen (ad.), Stuttgart 1904–1905, sv. 13, s. 3–24.

³ *Brotgelehrte*, chlebařský učenec, tj. pouze o výdělek usilující člověk, pro nějž je věda zdrojem obživy (pozn. překl.)

jin –: oněch dějin, jež jsou universální, protože všechny dějiny obracejí v jednu, v jednu jediné dějiny pokroku a naplnění lidstva.

Tato definice universálních dějin – ačkoli právě nyní jsou sepisovány četné příběhy světa – se již dávno ocitla v krizi a vedla ke krásným a vznešeným rozporům: počínaje Burckhardtovými *Weltgeschichtliche Betrachtungen* přes Spenglerovu „srovnávací kulturní morfologii“ v *Untergang des Abendlandes* s jejími odbočkami do teorie kulturních cyklů a závislosti na strukturalismu až po šetrná stanoviska, která světové dějiny redukuje např. na „světové dějiny několika detailů“,⁴ jak se o ně pokusil Arno Borst v *Der Turmbau zu Babel*. Současný stav krize definice a aporetické situace universálních dějin dokumentuje sborník Ernsta Schulina *Universalgeschichte*: V jeho úvodu je diagnostikováno několik aporií; rozhodující – domnívám se – jsou potíže s „jednotným průběhem“,⁵ konceptem lineárního pokroku s kulminacním bodem v evropském vývoji: k tomu se vrátím později. Schiller – stejně jako po něm ještě Hegel a Marx – tyto potíže neviděl: navzdory zevrubnému etnologickému zpracování a popularizaci zpráv z objevitelských cest právě v 18. století, a přesto, že kategorický imperativ ve své slavné účelové formulaci rovněž zakazuje v lidech z dřívějších dob spatřovat toliko prostředek ke zhotovování dneška a jakési budoucí dějinné dokonalosti a upírat jim dějinně vždy vlastní cestu k humanitě. Schiller – poněvadž tyto potíže ještě nepociťuje – definuje tedy universální dějiny před krizí jejich definice tak, že – jak vyplývá dejme tomu z Koselleckových analýz dějin pojmů – resumuje to, co od poloviny 18. století, hodno sedlové doby⁶ – podporováno souběžným vynálezem filosofie dějin – vznikalo počínaje Voltairem a Turgotem přes Schlözera a Kanta: „histoire générale“ neboli „universelle“, „obecné dějiny“ neboli „světové dějiny“, „obecné dějiny ve světoobčanském ohledu“, čili – jak poté praví Fichte: jako „pragmatické dějiny lidského ducha“ – universální dějiny: ony supersingularizované dějiny, které (opakuji) jsou universální proto, že veškeré příběhy obracejí v jeden, v jednu jediné dějiny pokroku a naplnění lidstva. Na tuto definici se musí odvolávat diskuse o universálních dějinách i dnes, neboť

⁴ A. Borst, *Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 sv., Stuttgart 1957 an., sv. 1, s. 12.

⁵ E. Schulin (vyd.), *Universalgeschichte*, Köln 1974, zvl. s. 32 an.

⁶ „Sedlová doba“, v orig. *Sattelzeit*, metaforické označení doby úpadku evropské kultury a zvl. šlechty zhruba v polovině mezidobí mezi anglickou (1688–1689) a francouzskou (1789) revolucí (pozn. překl.)

doposud nebyla opravdu uspokojivě a za obecné shody nahrazena. Její cesta do krize vede, jak se domnívám, dvěma stadii, stadiem útoku a stadiem nutné obrany.

Agresivní stadium, stadium útoku – inspirováno tou politickou lehkomyšlností, jež politicky byla umožněna moderním úspěchem státu tím, že člověk, který ze státu žije, smýšlí proti němu – je radikalizací univerzálních dějin ve filosofii revoluce. Není-li současnost již téměř naplněním lidstva, musí jím být násilně učiněna: politickým převratem, revolucí, která je onou akcí, za jejíž myslitelskou či paralelní akci se pokládal německý idealismus, jenž ve svém ústředním momentu byl: universálními dějinami jakožto filosofie revoluce. Rozhodující trhlinou v jeho sebedůvěře – taktéž rozhodující cézurou filosofie německého idealismu – je samotná revoluce: uskutečnění revoluční filosofie, zprvu ve Francouzské revoluci a později v těch, jež následovaly, činí to, co předtím bylo nadějí, přáním a očekáváním, předmětem skutečné zkušenosti a – jelikož, řečeno s Hegelem, v ní se „absolutní svoboda“ stává „hrůzou“ a revoluce hodinou diktatury – předmětem skutečného zklamání: dochází k velkému zklamání revolučního očekávání. Bezprostřední dějinně-filosofickou replikou – vedle objevení smyslu pro nepřímé cesty a okliky dějin, objevení historické dialektiky – bylo vzhledem k přítomnosti špatné revoluce od přítomnosti dobré revoluce: pro Hegela je dobrá revoluce toliko revoluce minulé, a to především ta předposlední, reformace; pro Marxe je dobrá revoluce toliko revoluce budoucí, a to především ta přespříští, proletářská revoluce. Neboli – pokud vůbec nezaujmou místo universálních dějin teorie úpadku – je ukončena agresivní fáze útoku: universální dějiny poté přecházejí ze svého revolučně-filosofického stadia v jiné, druhé stadium.

Stadium defenzivní, stadium nutné obrany se – prostřednictvím tohoto zklamání očekávání blízké revoluce – cestou založení filosofie dějin ve filosofii přírody stává umírněním universálních dějin do podoby teorie evoluce. Pro mě je – pravděpodobně pouze proto, že jaksi náhodou tento úsek filosofie dějin zčásti znám – paradigmatickým procesem Schellingův pokus započatý roku 1797, jenž chce dějiny, v nichž více není spásy, zachraňovat spásnou přírodou, která je romanticky považována za lepší dějiny, a proto musí být jako dějiny myšlena: „geneticky“ jakožto – praví Schelling – „ochromená evoluce“.⁷ To je – pro kontext universálních dě-

⁷F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), v: *Sämtliche Werke*, 2 oddíly ve 14 svazcích, Stuttgart 1856–1861, odd. 1, sv. 3, 1858, zvl. s. 15 an. a 287 an.

jin – rozhodující aktualizační popud myšlenkového trendu počínajícího osmnáctým stoletím, jehož začátky zkoumal Foucault: popud průlomu z klasifikačního myšlení, jež Wolf Lepenies popsal – tím, že postavil do kontrastu Linného a Buffona s jeho následovníky – jakožto „konec přirozených dějin“ daný krokem k vývojovému myšlení, pro jehož historiografickou etapizaci jsou nejkompaktnější kronikou hesla Wolfganga Wielanda o stadiích vývoje ve slovníku *Geschichtliche Grundbegriffe*.⁸ Tento postup dosáhl takřikajíc definitivního vítězství v Darwinově evoluční teorii: její východisko – jež se s dobrými vyhlídkami na úspěch pokouší zachránit myšlenku pokroku tím, že ji zbavuje zátěže posledního účelu, že rezignuje na teleologii a že se vzdává absolutních chronologií – inspiruje (oklikou přes Herberta Spencera) rovněž teorie sociální evoluce jakožto umné nauky o přetrvávání, které zčásti vychalují právo silnějšího a zčásti pojímají dějiny lidstva z universálně dějinného úhlu jako pokračování přirozené evoluce za použití civilizovanějších prostředků. Toto stadium universálních dějin tedy začíná být akutní tam, kde je zapotřebí blízká revoluční očekávání – aby lidé nesklouzli na šikmém ploše pesimistických teorií úpadku – odsunovat do dalekých evolučních očekávání, a to – ve stále kratších intervalech – bezpřestání: za poslední čtvrt století byl znovu příznačný – po zklamání revolučního očekávání sklonku šedesátých let – počátek sedmdesátých let: tam se do popředí dostává – z universálně dějinného hlediska významně – společně s ideou dlouhého pochodu od instituce k instituci rovněž idea dlouhého pochodu mezi rasami a sociálně evolučními etapami lidstva. Coby náhražka za původní koncept universálních dějin tak nastupují – pod ochrannými křídly konjunktury evolučních gnoseologií a etik kupříkladu od Piageta a Konrada Lorenze a sociobiologie od Wilsona – teorie sociální evoluce, jež jsou rozvíjeny sociologicky – zčásti navýsost abstraktně s orgiemi subtilního rozlišování a ne bez transcendentálních mráček – a filosoficky: příkladem jsou Luhmann a Habermas. Momentálně žijeme – díky této evolucionistické transformaci programu universálních dějin – v éře druhého, civilizovaného sociálního darwinismu.

2. Konformismus urychlení. Co jsem zde takto pouze naznačil, začíná tedy – opakuji: skvěle v souladu se sedlovou dobou – v polovině 18. století: od té doby existují universální dějiny nejméně co potřeba a program.

⁸W. Wieland, heslo „Entwicklung“, v: O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (vyd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, sv. 2, Stuttgart 1975, s. 199–228.

Otázka, jež se nyní vtírá, je tato: Proč program universálních dějin vzniká právě moderně od poloviny 18. století, a proč zůstává nadále – již více než dvě století – aktuální? Má odpověď – svými zjednodušeními každopádně originální – se přinejmenším částečně opírá o informace mých domácích bůžků z oblasti teorie dějin a penátů z oblasti teorie modernity: myslím Reinharta Kosellecka a Hermanna Lübbeho, kteří se odvolávají na zobecnění teorie krize z Burckhardtových *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Dějinné krize jsou – dle Burckhardta – „zrychlenými procesy“: moderní svět je tudíž zapotřebí tam, kde se celkově stane dějinnou krizí, chápat celkově jako zrychlený proces.⁹ Roste rychlost jeho proměny, tempo jeho inovace a zastarávání vzrůstá, razance jeho komplikovanosti nabývá; tempo změny životních vztahů – destrukce důvěrně známého a produkce cizosti – stoupá; vše plyne, a to stále rychleji. To vyžaduje urychlení zvládnout. Má teze je tato: universální dějiny – spuštěné filosofií dějin a revolučně radikalizované nebo evolučně temperované – jsou pokusem o zvládnutí urychlení pomocí konformismu urychlení. Domnívám se, že se to jeví na nejméně čtyř vlastnostech, jež universálním dějinám náleží a na něž zde chci upozornit čtyřmi (a–d) krátkými odkazy.

(a) K universálním dějinám – revolucionistickým, jakož i evolucionistickým – náleží jako premisa pozitivní ontologická hodnota proměnlivosti. To není samozřejmé: neboť ontologickou bonitu měla v předmoderní tradici toliko neměnnost: to, co neměnně zůstává identické samo se sebou; a proměnlivost platila ontologicky za zlo, za malum metaphysicum. Kde se však – jak je tomu od Leibnizovy *Theodizee*, iniciující modernitu – již zlo nestává výtkou vůči Bohu, je v důsledku toho třeba přikhnout zlu, jež on takto „připustil“, pozitivní hodnotu: totéž platí pro malum metaphysicum. To se podílí na velkém, modernu reprezentujícím procesu, v němž je zlo zbavováno svého statutu zla. Proto dochází – od 18. století – též k tomu, že pozitivní hodnotu získává i konečnost, k níž náleží ontologické zušlechtění proměnlivosti, z něž plyne to, že dějiny získávají nesmírnou závažnost, kterou se člověk přizpůsobuje zrychlení proměn moderního světa. Kde vše plyne, rozplyne se nakonec rovněž trvalost jako ontologické měřítko a ontologicky pozitivní se stane proměnlivost, nejdřív jako pokrok a vývoj. Z nouze proměny se stane ctnost dějin a universální ctnost universálních dějin: pomocí konformismu urychlení.

⁹J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, v: *Gesammelte Werke*, Basel-Stuttgart 1955 a n., sv. 4, 1970, s. 116 an.; srv. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979.

b) K universálním dějinám – zvláště k filosofii revoluce – dále náleží, že malum metaphysicum proměnlivosti – která znamená též pomíjivost –, jež získalo pozitivní hodnotu dějin, vykazuje ještě dodatečnou bonitu: neboť – zdá se – zlo pomíjivosti zaručuje pomíjivost zla, a právě tím je teprve vskutku dobrem: díky tomu je – ve smyslu pokrokového dodatečného urychlení – zapotřebí, aby se z hlediska universálních dějin pomíjivost uvítala a pěstovala. Proto se – pomocí stupňování tempa při dokončování dějin – hledá stále menší odstup mezi současnou situací dějin a jejich naplněním; a nejmenším odstupem mezi oběma je – jak se to jeví – revoluce: ta je pak tím svébytně dobrým zlem, ztělesněním posledního zla, definitivně zbaveného statutu zla. Metafyzické ultrazlo se stává dějinným superdobrem jakožto skokem do naplňujícího konce dějin, jenž je – pomocí universálních dějin – vychvalován a na nějž se člověk připravuje. Z nouze urychlení proměny se stává ctnost revoluce: prostřednictvím konformismu urychlení.

c) K universálním dějinám – revolucionistickým stejně jako evolucionistickým – patří přesah do velkých a stále větších časových dimenzí: postupně je zapotřebí opatřovat si sebelegitimaci pomocí takového dlouhého trendu. Tam, kde proměnlivost získává pozitivní hodnotu a kde se růst tempa mění v historickou povinnost, zvyšují se turbulence současnosti, s nimiž se lze vyrovnat – jestliže ontologie neměnného už pozbyla svou soudržnost – již jen tím, že se vrátíme k temporální transcendenci: k minulosti, jež byla cestou k jedině správné budoucnosti. Aktuální turbulence a orientační zmatky je nutno pochopit jako výřez z dlouhých a všem společných dějin, neboť jen tak je možné je vydržet a zachovat si důvěru v to, že jsme na tom historicky správně. Čím turbulentnější je současná turbulence, tím delší musí být dlouhé dějiny, aby takovou důvěru probouzely: vposledku se sahá za dějiny lidstva a evoluce veškerého života až ke kosmologickému prvnímu třesku, abychom se utvrdili v tom, že se – všemu navzdory – nacházíme v universálním trendu a správně v něm pokračujeme. Z nouze aktuální iritace se stává ctnost universálně dějinné celkové orientace: prostřednictvím konformismu urychlení.

d) K universálním dějinám – a právě to je důvodem, proč je stále znovu vyzdvihována jejich revoluční podoba na úkor evoluční – patří překonávání urychlení jakožto zákon dějinné avantgardy. To souvisí s moderní tribunizací dějinné životní skutečnosti. Kde totiž – dle myšlení universálních dějin – lidé stále víc tvoří své dějiny, přejímají od Boha současně s touto rolí stvořitelů též roli obžalovaných v teodiceji: kde

nadále existuje zlo světa, spočívá – u tohoto tribunálu, před nímž nyní lidé neobžalovávají více Boha, nýbrž lidi samotné – vyhlídka na jejich ospravedlnění již toliko v ujištění, že viníky sice byli lidé, avšak vždy jen jiní lidé. Na důkaz proto tito jiní lidé, kteří – coby pomalí lidé v rozporu s rostoucím tempem dějinného běhu – stojí za vším existujícím, musí být identifikováni a odsouzeni k neprodlené minulosti oněmi jak náleží rychlími lidmi, kteří – s universálně dějinnou zárukou přináležetosti k definitivním vítězům dějin – již v současnosti pretendují na to, že jsou agenti dobré budoucnosti. Obžalobě kvůli existujícímu zlu uniknou lidé pouze tím, že se stanou avantgardou, neboť ta – vždy rychlejší než obžaloba – uniká tribunálu tak, že se jím sama stává: totiž útekem do obžaloby (útekem před nutností mít svědomí do role být svědomím), jenž je stále rychlejším útekem vpřed. Z nouze urychlení se stává ctnost překonání urychlení, které činí universální dějiny světa soudem nad světem a avantgardu jeho soudci: prostřednictvím konformismu urychlení.

Těmito čtyřmi odkazy – jež je zapotřebí rozšířit a jež je možné rozšířit – jsem chtěl objasnit tezi, kterou jsem formuloval následovně: Universální dějiny – spuštěné filosofii dějin, revolucionisticky radikalizované nebo evolucionisticky temperované – jsou pokusem o zvládnutí urychlení pomocí konformismu urychlení, pokusem, jenž náleží k modernímu světu.

3. *Chvála setrvačnosti*. Universální dějiny – jakožto teorie emancipačně revoluční avantgardy a jako teorie sociální evoluce – tak člověka prohlašují za triumfátora mezi živočichy: za vítězného protagonistu říše svobody či přinejmenším současného nositele žlutého trikotu na tour de l'évolution, za mistra světa v přetrvávání. Pokaždé se to však odvíjí tak, že člověk triumfuje tím, že současně triumfuje nad člověkem: universální dějiny totiž – nakolik je inspiruje konformismus urychlení – neustále směřují k finále, při němž je člověk nucen odepřít lidem lidskost, a tak se sám stát nelidským. Universální dějiny jsou stále – ve znamení konformismu urychlení – vystaveny nebezpečí, že kvůli lidstvu pozbudou lidskost. Před tím chce varovat jedna věta, již jsem své bližní dosud pohňeval velice málo, takže se – i z hlediska ekonomie hněvnosti – vyplatí, když ji zde zopakují, a to v následující variantě: Kdo chce být lidský, ať je raději líný než universální.

Hovořím tím – proti veškerému konformismu urychlení – ve prospěch humánní bonity dějinně setrvačných pořádků. K nim náležejí – zakládající je – konstanty, tedy kupříkladu ona „vždy táž záhada života“, kterou

Wilhelm Dilthey pojmenoval: „Zrození, plození, smrt“.¹⁰ K setrvačnému však patří rovněž a právě všechno to mnohé, jež se mění jen pomalu, a to přinejmenším – a zdůrazňuji: přinejmenším – tak pomalu, že výsledek proměny se již netýká téže generace. Pro všechny tyto setrvačné věci platí: to, co se dějinnými změnami a urychlováním změn stává antikvovaným, není to nelidské, nýbrž většinou právě to lidské, k němuž náleží i to příliš lidské a – v moderním světě – ona „antikvovanost člověka“, na niž si stěžuje Günther Anders s ohledem na „prométheovský stud“. Humánní je ritardando.¹¹ Tato humánní bonita dějinně setrvačného – původních příběhů, jež jsou urychlujícími se dějinami budoucnosti ohroženy antikvováním – nemůže použít model universálních dějin, neboť ty se drží konformismu k urychlení, takže potřebuje jiné orgány: mezi ně patří – domnívám se – filosofická antropologie se svým od Herderových a Diltheyových dob klasickým koaličním partnerem: historismem a jeho smyslem pro pestrost.

Od roku 1963 jsem se při výzkumech dějin pojmu¹² – zpočátku se zcela jiným hodnocením – pokoušel ukázat, že filosofická antropologie – jakožto filosofie „přirozenosti“ člověka a jeho konstatních a setrvačných rysů – se etabloje přímo v protikladu k filosofii dějin: tedy proti dějinně filosofickým universálním dějinám. Dnes – vzhledem ke konjunktuře evolučních teorií – je zapotřebí dodat, že antropologie – pokračující v této opozici – měla problematický vztah přinejmenším též k evolucionismu: počínové filosofické antropologie tohoto století – antropologie zvláštního postavení člověka od Schelera, Plessnera a Gehlena – se etablovaly (zřejmě pomocí toho, že sáhly po stadiálním modelu) neutrálně k darwinismu. Existuje jedna úvaha Wolfa Lepeniese,¹³ která (alespoň mě) objasňuje, proč se taková cesta naskýtala: díky evolucionismu,

¹⁰W. Dilthey, „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“ (1911), v: *Gesammelte Schriften*, 12 sv., Leipzig – Berlin 1913 an., sv. 8, vyd. B. Groethuysen, 1931, zvl. s. 80 an., 140 an. et passim; srv. O. Marquard, „Leben und Leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey“, v: F. Rodi (vyd.), *Dilthey – Jahrbuch*, sv. 2., Göttingen 1984, s. 128–139.

¹¹Ritardando, hud. termín, způsob zvolňovaného tempa přednesu. Zde ve smyslu zpomalení tempa dějinných událostí. (Pozn. překl.)

¹²O. Marquard, „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jahrhunderts“ (1965), v: O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1982, s. 122–144.

¹³Srv. W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1978.

který zcela konformně s antropologií klade člověka do nejužšího vztahu k přírodě, se antropologie jako integrovaná ucelená věda o člověku stala – domnívá se Lepenius – sice jednak v dříve nebývalé formě možnou, současně však na straně druhé zbytečnou, a proto se neinstitutionalizovala; neboť pro přírodní evoluci je – jak poznamenal Darwin – „man no exception“: proto se v 19. století institucionalizovala na místo antropologie biologie, tím, že lidské zvláštnosti přenechala krásné literatuře, na niž v romantismu a pak ve 20. století navázala filosofická antropologie. Antropologie – v opozici vůči filosofii dějin – se rozpadla v biologii a v beletristiku.

V této věci bylo možno – pochopitelně – očekávat pokusy o smír; a posledním, s nímž jsem se seznámil, je nová kniha od Günthera Duxe o „logice obrazů světa“¹⁴: zprvu člověka určuje zdánlivě jak se sluší a patří jakožto pokračování evoluce za použití prostředků zvyšujících autonomii, tzn. dějin, a pak vypointuje, že tento – kvůli redukci instinktů účinný – tlak přírody na člověka, aby se ve své schopnosti učit se shledával sám se sebou jako se svobodnou bytostí, se opakuje v každé lidské ontogenezi jakožto ona „nulová kulturní situace“, již znázorňuje každý porod člověka, která je pak při dospívání člověka v různých kulturách pouze různě dalece překonávána: protože každý člověk je zrozen, platí pro něj, že nejprve existuje, a teprve pak se začíná vynacházet. Tak je v tomto Duxově evolučním existencialismu již po mnoho desítek tisíc let každé lidské nemluvně – odsouzeno ke svobodě a k matce – malým Sartrem a potencionálním pozdním Evropanem, u nějž je nutno výslovně objasnit, jak to, že se neosvobozuje ihned – nýbrž až v pozdně evropském novověku – od matromorfního vidění světa „subjektivistickým schématem“, a v jiných kulturách – navzdory rovnosti šancí na svobodu danou zrozením – za ním různou měrou zaostává. Důvodem zaostávání je podle Duxe – jako je jím podle Comta fantazie – samo „subjektivistické schéma“, jež působí jako „bariéra“. Tak jsou – pokud tomu rozumím správně: ale pan Dux mě může následně ve svém referátu opravit a vyplísnit – vlastností různých kulturních formací pochopeny jako nedostatek čili zpoždování o sobě pokrokových a urychlujících se dějin: u Duxe se konformně k urychlení prosazuje universálně dějinný model lineárního pokroku – proti smyslu pro konstanty, jenž vykazuje jeho antropologický přístup.

¹⁴G. Dux, *Die Logik der Weltbilder. Seinsstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1982.

Je tomu tak – domnívám se – proto, že Günter Dux pojímá jako vůdčí antropologickou konstantu pouze „životní záhadu“ „zrození“ – jež vskutku svobodu otevírá – a nikoli rovněž „životní záhadu“ „smrti“ – jež svobodu limituje, a to časovým omezením života, nouzí životního času. Oproti tomu bych rád – jak se právě zde ve Freiburgu sluší na filosofa, jenž je prostřednictvím duchovního otce svého doktorátu Maxe Müllera jakýmsi filosofickým vnukem Heideggerovým – dal prioritu smrti: lidské bytí je bytím „k smrti“,¹⁵ avšak zcela bez emfáze, totiž – ve smyslu oné filosofie skoupých zdrojů životního času, která je vlastní i Heideggerovi – takto: stejně jako natalita obnáší též mortalita celé lidské populace i nadále sto procent, a my lidé to víme, takže platí: nemáme – vita brevis – dost času, abychom stále všechno nově vynalézali, proto se musíme stále převážně vracet k tomu, co již je a co platí, a nemáme – vita brevis – dost času, abychom to, co již je a co platí, libovolně zpochybňovali a pozměňovali, proto musíme stále převážně pokračovat v tom, co již je a co platí. Neboť svým zrozením nejsme odsouzeni toliko ke svobodě, ale též ke smrti: život je krátký, proto musíme – ze setrvačnosti odmítající jakoukoli změnu – navazovat na danost, jež vždy náleží ke kontingentním zvláštnostem, ne však ve smyslu libovolně přivolatelné a zase odvolatelné libůstky, nýbrž ve smyslu osudu, jemuž lze sotva uniknout: volba, kterou jsme, je stále nesena touto ne-volbou, kterou jsme; to, s čím člověk započíná, má zapotřebí lidsky setrvačného.¹⁶

Proto – tedy protože umíráme – jsme setrvační a zmíráme, žádá-li se po nás přemíra změny. Kdo na to zapomíná – například stanovením neúnosně mnoha odzvlášťňovacích povinností, universalizačních úkolů – , ten zapomíná – se zničujícími důsledky – na to, co je v nás lidské. Neboť člověk je – vzhledem ke své smrtelnosti nezbytně – setrvačný tvor, který musí navazovat na předchozí, je zoon hypoleptikon, jenž může být usuzujícím živočichem, protože je živočichem navazujícím na předem dané. A tak, opakuji, platí: Kdo chce být lidský, nechť je raději líný než universální.

Moderní svět se svým urychlováním změn jen zdánlivě učinil přítrž této lidské lenosti ke změně: neboť – a to bychom mohli nazvat lstí setrvačnosti – moderní urychlování změn samo vstupuje do služeb neochoty

¹⁵Srv. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, zvl. s. 235 an.

¹⁶V orig. „menschlich Initiales braucht menschlich Inertiales“, tj. iniciální (začáteční, počáteční) potřebuje inerciální (setrvačné, netečné). Pro překlad této hříčky se souzněním slov byla zvolena výkladová varianta. (Pozn. překl.)

2
měnit se. Odehrává se to sice skutečně tak, jak jsem řekl – s odvoláním na Kosellecka a Lübbeho – úvodem: moderně roste tempo inovací, rychlost zastarávání. Jelikož je tomu tak, jsme dnes jaksi všichni těmi, kteří – ale právě to je lidské – už tak úplně tempu nestačí a zpravidla již také vědí, kde toto vědění nezakryjí svým konformismem vůči urychlování. Avšak, a to se mně zdá být důležité: v moderním světě náleží ke zvyšující se rychlosti zastarávání i rostoucí rychlost zastarání tohoto zastarávání. Čím rychleji tak nové zastarává, tím rychleji se staré může opět stávat tím nejnovějším. Tak se – závisle na setrvačnosti – pomalost a retardace mění v šanci; za podmínek urychlení je možná právě tato metodická antikvárnost nejnadějnější lidskou strategií, jak být stále na výši doby. Kde vzhledem ke své smrtelnosti člověk nemá dostatek zdrojů k proměnám, měl by se při vytrvaleckém běhu zvaném dějiny – čím rychlejší bude jejich tempo – nevzrušeně nechat předbíhat a vyčkávat, až k němu běh světa – zezadu předbíhaje – opět doběhne: po přechodnou dobu – a ve stále kratších intervalech – pak ti, kdož vůbec kalkulují s avantgardami, mají člověka právě tak mylně jako nepochybně za vedoucí skupinu. Tak je možné – a každý je svědkem, kdo je naživu jen trochu déle – aby se ve stále kratších intervalech vynořovalo to, co bylo právě definitivně překonáno, opět jako to nejnovější: s módním zamaskováním či bez něj. Proto – kupříkladu – vládnou dnes vlny nostalgie: od neomarxismu přes systémové myšlení a evoluční teorii k novému obluzení Orientem a k novorousseanismu Zelených: jejich zastarání zastaralo. Umění postřehnout takové procesy a kalkulovat s nimi je historický smysl, jenž – kompenzačně vůči konformismu urychlování – je s to zdůraznit: rostoucí rychlost zastarávání je moderně kompenzována nárůstem šancí starého na reaktivaci. Proto je v dějinách, v tomto věčném návratu nestejného, právě jejich dnešní urychlování pokračováním věčného návratu téhož za použití nejmodernějších prostředků: moderní urychlování změn je agentem lidské setrvačnosti.

4. *Chvála pestrosti*. Potud – ve znamení již zmiňované koalice mezi filosofickou antropologií a historismem – snad platí to, co mám (z hlediska dějin vědy možná stále ještě příliš naivně) za kvintesenci zkušenosti s dějinami, totiž: že toliko první zkušenost – již arci musí prodělat každý – s nimi je tato: kolik se toho změnilo tam, kde se nezměnilo téměř nic; avšak druhá a trvalejší zkušenost je tato: jak málo se toho změnilo tam, kde se změnilo téměř všechno. Historický smysl je především smyslem pro inercialitu, smyslem pro setrvačné věci: základní zkušenost s dějin-

ným je – domnívám se – něčím víc než zkušeností proměnlivosti jeho hranic.

To znamená: i kdyby dějinné změny dlouhodobě skutečně směřovaly k universálnímu, dějiny (skrže tuto setrvačnost) stále prodlévají v neuniversálním – v pestrých jedinečnostech – více, než jak to mohou chápat universální dějiny; a je to tak – myslím – dobře. Smrtelnost podmiňuje setrvačnost; setrvačnost zajišťuje pestrost; a bez této pestrosti nemůžeme žít. Dokonce i tam, kde se – moderně – lidské záležitosti dostávají do vzájemné závislosti ve světovém měřítku, a tím získávají na nezbytnosti globální – universální – regulační opatření, neupravují tyto universálie právě to, co je životně nejzávažnější; kupříkladu jestliže jsou – universalisticky a chvályhodně – všichni lidé uznáni za rovnocenné, vždyť rovnost znamená: moci být beze strachu v jinakosti svého bytí pro všechny. Pro lidi je proto důležitější jejich schopnost ozvláštnění než schopnost zobecnění; jejich kompetence k pestrosti; a každá universalizace musí pestrosti prospívat, jinak není k ničemu.

Klasická definice universálních dějin – jakožto oněch supersingulárních dějin, jež jsou universální, poněvadž všechny příběhy obracejí v jeden, v jeden jediný příběh pokroku a naplnění lidstva – právě tohle, jak se domnívám, přehlédla. Kdo definuje dějiny jako dlouhý pochod do universality a jako cestu rozplynutí individua v rodovou bytost, musí následně akceptovat, že – opakuji již citované místo ze Schillera – „všechny předchozí věky“ „usilovaly“ o to, aby „přivodily naše lidské století“, a tím dějiny přiblížily reálně existující universalitě. Nadto se změnil ve svého druhu angažovaného reportéra, jenž coby quasi Vilém Tell (již nečítající v záloze, nýbrž jásavě povzbuzující) – namísto luku a šípu s mikrofonom a kamerou – přináší lidstvu s ohledem na pozdní evropskou současnost tuto zprávu: tímto újezdem musí projít. Jiná cesta ke svobodě nevede. Tady to zmákně, a nutnost je s ním. V zásadě tkví toto přesvědčení – v oslabené podobě – ještě v proslavené první větě úvodní poznámky Maxe Webera k *Sebraným spisům o sociologii náboženství*, která zní: „Universálně dějinné problémy bude syn moderního evropského kulturního světa pojednávat nutně a oprávněně pod zorným úhlem otázky: jaké zřetězení okolností vedlo k tomu, že právě na okcidentální půdě, a toliko zde, se objevily kulturní jevy, jež přece – jak si přinejmenším rádi namlouváme – spadaly do vývojového směru universálního významu

a platnosti?¹⁷ V klasickém Schillerově vymezení universálních dějin to znělo poněkud neprozíravěji: vše dosavadní zde získává na zajímavosti toliko jako sebezpotvrzující prostředek současnosti; arci: tato universálně historická instrumentalizace dějinného je zapomínáním v masce vzpomínání. Proti tomu protestoval – rozvíjeje přitom Rankeho tezi o rovnosti šancí epoch na rovnost šancí kultur – Claude Lévi-Strauss ve své *Strukturální antropologii*, mj. větou, která zní, jako by byla formulována přímo proti Schillerovi: „Společnost“ – píše tam Lévi-Strauss – „může žít, jednat, měnit se, aniž by se musela opíjet přesvědčením, že ti, kdož ji předešli o dobrých deset tisíc let, nedělali nic jiného než připravovali jí půdu, že všichni její současníci – byť by to byli i protinožci – pilně pracují, aby ji dohonili, a že ti, kteří ji budou následovat na konci časů, myslí jen na to, jak by se dále rozvíjeli v jejím směru.“¹⁸ Naopak – to chce ukázat tato kritika „mýtu Francouzské revoluce“ – existuje mnoho svěbytných cest k humanitě. Proto nemohou existovat – liberalitně – pouze jedny jediné dějiny, nýbrž musí existovat mnoho příběhů. Důležitější než universální dějiny je replika na ně, která podporuje pestrost: tedy – musí-li z formulačně technických důvodů zůstat u jazykového singuláru – multiversální dějiny, vědecky rozvíjená forma polymytie. Universální dějiny jsou humaní pouze jako přímé či nepřímé zmocnění multiversálních dějin.

Z toho, domnívám se, plyne: universální dějiny se polidšťují až pomocí historismu, tedy pomocí onoho pozdně evropského modu sebedistancování historického smyslu, jenž lidem – všem lidem společně a každému jednotlivému člověku – dovoluje mít netoliko jeden příběh, nýbrž mnohé příběhy, do nichž jsou lidé vpleteni, a které mohou a musejí vyprávět; neboť to je pro člověka – a tato krátká dvojí zmínka zde budí závěrem mé úvahy – právě tak možností, jako nutností.

Člověku je nutností mít nejen jeden jediný příběh či několik málo příběhů, nýbrž mnoho příběhů; kdyby totiž měl – každý jednotlivec a všichni lidé dohromady – pouze jeden jediný příběh, propadl by tomuto výsostnému příběhu i s chlupy a byl by mu vydán; teprve jakmile má mnoho příběhů, stává se na každém příběhu prostřednictvím těch jiných relativně nezávislým, a díky tomu je schopen rozvíjet svou vždy vlastní mnohost, tzn. být jednotlivcem, i kdyby to měl být zoufalý jednotli-

¹⁷M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, sv. 1, Tübingen 71978, s. 1.

¹⁸C. Lévi-Strauss, *Strukturele Anthropologie*, přel. H. Naumann, Frankfurt a. M. 1978, s. 362.

vec, jenž ví: jen jedna věc skutečně pomáhá překonat zoufalství: příští zoufalství. Jelikož se konečné bytosti nemohou – z důvodu smrtelnosti – určovat samy ex nihilo, spočívá jejich svoboda – *divide et fuge* – jen v dělbě moci: a vposledku také oněch mocí, jimiž jsou příběhy, a dokonce i těch mocí, jimiž jsou jejich vyprávění a výklady, v rozdělení jedněch dějin do mnoha dějin. Při tom jsou dějiny universalizace jedněmi mezi jinými dějinami; s universálními dějinami lze souhlasit toliko tehdy, když nejsou jedinými dějinami, nýbrž jsou připraveny být jedněmi – a jistě ne nejdůležitějšími – dějinami mezi jinými dějinami.

Současně je pro člověka též možností mít nejen jeden jediný příběh či několik málo příběhů, nýbrž mnoho příběhů: navzdory onomu tvrdému tlaku na jedinečnost, jemuž jsme všichni vystaveni, neboť máme pouze jediný život. Tento argument jednoho života, s nímž přišel Eckhard Nordhofen,¹⁹ se mně totiž zdá být mnohem méně námitkou proti filosofii lidské potřeby soubytí než spíše startovní čarou pro ni. Máme-li totiž – což je fakt – jen jeden jediný život, musíme však žít vícero životů, abychom vskutku mohli mít mnoho příběhů: pak potřebujeme Jiné, své bližní, jichž je mnoho, a proto žijí mnoho životů. Komunikace s jinými je naší jedinou možností jak mít vícero životů, a tím mnoho příběhů: a to netoliko – simultánní – komunikace se současně žijícími jinými, ale též – historická – komunikace s jinými jiných dob a cizích kultur, přičemž potřebná je právě jejich pestrá jinakost, a je tedy důležité, aby se tato jinakost při komunikaci s nimi nerozplynula, nýbrž aby byla pěstována a chráněna. To arci odlišuje tuto – řekněme multiversalistickou – komunikaci od oné – universalistické – komunikace, jež je (v Apelově a Habermasově smyslu) ideálním diskursem: neboť v ideálním diskursu – analogonu universálních dějin – je pestrost povolena jen coby počáteční konstelace, pohyb ospravedlněn jen coby destrukce pestrosti, a jeho konečný stav – universalistický konsens – je takový, v němž nikdo není ničím jiným než jsou jiní, takže všichni zúčastnění jsou tam v podstatě zbyteční, až na toho jednoho, jenž postačuje, aby hájil toto mínění, které pak tak jako tak vládne jako jediné. Tak je tento diskurs nakonec zase dostižen oním transcendentálním solipsismem, proti němuž byl vynalezen model ideálního diskursu komunikativního jednání: sám diskursivní konsens je pomstou solipsismu za své diskursivní překonání. Jako je totiž

¹⁹E. Nordhofen, „Ein vergnügter Skeptiker. Odo Marquard: 'Abschied vom Prinzipiellen'“, v: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, č. 267 z 17. 11. 1981, literární příloha, s. 11.

cílem dějin pro universální dějiny to, aby se dějiny staly zbytečnými, je v ideálním diskursu cílem jeho účastníků to, aby se jeho účastníci stali zbytečnými. Od této universalistické komunikace se tedy odlišuje multiversalistická komunikace, komunikace nekonečného rozhovoru, jež potřebuje a střeží jinakost jiných. Tato komunikace je orgánem multiversálních dějin, které jsem zde hájil tezí: universální dějiny jsou lidskými dějinami toliko svým historickým zrušením a povýšením na jinou úroveň: multiversálních dějin.

Končím tím, že připomenu větu, jíž jsem začal: Dějiny – řekl jsem – jsou příliš důležitá věc na to, abychom je přenechali pouze historikům. Nemyslím, že by se – díky mým filosofickým poznámkám k universálním dějinám a multiversálním dějinám – právě tato věta stala srozumitelnější; spíše je to – což ovšem průběhu těchto přednášek prospívá – věta zcela jiná a téměř opačná, totiž následující: Dějiny jsou – a nyní teprve vážně – příliš důležitou věcí na to, abychom je přenechali pouze filosofům.

Odo Marquard

Sola divisione individuum

Poznámky o individuu a dělbě moci

Formule o „konci individua“ posloužila Michaelu Landmannovi za titul knihy (1971); jakožto formulace pochází, pokud vím, od Adorna (*Minima moralia*, 1951), jehož požadavek „moci být bezestrachu jinak“ hájí individuum proti jeho zániku v „administrativním světě“. Existují ještě jiné formule, jež myslí cosi podobného konci individua: například řeč o „rozplynutí osoby“ (Schelsky), nebo o „likvidaci lidí“ (Tenbruck). A už Heidegger, jenž, přejímaje kategorii „jednotlivce“ od Kierkegaarda nacházel jednotlivce již jen ve „svěbytnosti“ (dnes by se hovořilo o „autenticitě“), se obával zániku jednotlivce – individua – v „ono se“: v masové kultuře „zpusťového světa“. Konec individua je, jak se zdá, filosoficky a sociologicky jednou ze starostí, jež zřetelně překračuje hranice frakcí.

Ne všude je však tato starost sdílena; existují totiž i antiindividua-
listické trendy moderní filosofie a sociologie, které spíš konec individua žádoucně přivolávají. Foucault, který, hovoří-li o věku člověka, myslí tím éru moderního individua, nijak zarmoucen předpověděl „smrt člověka“ jako nadcházející událost. Již pro Comta byl individualismus – coby dědictví reformace – svého druhu egoismem: tudíž neřestí; přiměřeně tomu argumentoval již de Bonald, čili tradicionalismus. Nikoli nepodobně myslí též filosofie revoluce: pro marxismus se individuum zdá přinále-
žet k buržoazní – obzvláště vzdělanostně buržoazní – nadstavbě: kdo se zříká velké všenápravy světa a uniká do soukromí, je kontrarevoluční. Podtrhuji: v těchto a podobných filosofických a sociologických trendech, jež spatřuji v konci individua pozitivní proces, začasté vládne tendence k centralismu: tedy ke zmocnění jedinovlády, ať již jí je monarchie boží milosti, pozitivistický velkokoncil nebo diktatura proletariátu. Tato tendence jakožto indicie podněcuje coby k protitahu k následující tezi: kdo chce blaho individua, musí zamezit výlučnosti moci; musí tudíž usilovat o její dělbu: o dělbu moci. Tuto tezi budu obhajovat v následujících poznámkách.

Touto tezí se připojuji k onomu trendu ve filosofii a sociologii, jenž se obává o individuum, avšak, jak se na skeptika sluší a patří, s určitým optimismem. Jen ta beznaděj, která došla na půl cesty, si může dovolit