

DISIDENSTVO A MODERNOSŤ: KU KRITIKE SUBJEKTIVITY

VÁCLAV BĚLOHRADSKÝ, Università di Genova, Taliansko

1

Vo svojej knihe *Èra indivídua* A. Renaut analyzuje paradoxnosť toho, že v našom intelektuálnom univerze spolunažíva „odsudok zdôvodňujúcej subjektivity ako nepriamej príčiny komunistickej alebo technokratickej poroby s odvolávaním sa — na opísanie a odhalenie tejto poroby — na určitú ideu ľudskej bytosti ako bytosti, ktorej sa v plne riadenom svete upiera akákoľvek možnosť (a teda akékoľvek právo) byť dôvodom svojich vlastných myšlienok a svojich vlastných činov, byť „subjektom“ a nie „objektom“, zvecneným podkladom neobmedzenej manipulácie“ [1, s. 18—19].

Patrí k tomuto paradoxu aj disidentská reč? Je dlhotrvajúci odpor kultúry voči totalitnej moci, ktorý sa v bývalých komunistických krajinách práve zavŕšil, postihnutý tým istým protirečením, aké zisťuje alebo sa domnieva, že zisťuje „v našom intelektuálnom univerze“ Renaut? Nemalá časť súčasnej filozofie odhaľuje subjektivitu ako miesto, z ktorého vzišiel komunistický totalitarizmus. Môžeme však odhaliť sám totalitarizmus bez toho, aby sme sa odvolávali na ideu autonómnej a sebazdôvodňujúcej subjektivity? Ohlasuje pád totalitarizmu nevyhnutný návrat k filozofii subjektu? A kliesni skúsenosť, na ktorej spočíva antitotalitný odpor, cestu takému spôsobu uvažovania o podstate moderného človeka, ktorý sa vymyká paradoxu, o ktorom hovorí Renaut? Tvrdím, že ten, kto interpretuje odpor voči totalitarizmu ako návrat k filozofii subjektu, obchádza to, čo v ňom bolo hlavné.

Moja otázka znie: čo je disidentský subjekt vo vzťahu k subjektu modernosti? Ide mi o to, myslieť modernosť na základe disidentskej skúsenosti, ktorú dnes znehodnocujú a poškodzujú utárané masmédiá.

Je to, pravdaže, ešte príliš aktuálna otázka, ktorá nás tesne zvierá a ktorú tu teda môžem len naznačiť. Ide mi o toto: je nutné uchyľovať sa k idei moderného subjektu, aby sme odhalili totalitarizmus? Vzduchu je moderný človek totalitarizmu, pretože „chce seba ako subjekt“? Zdá sa, že pojem odporu voči totalitarizmu a pojem moderného subjektu sa navzájom predpokladajú. Je to však naozaj tak?

Tvrdím, že v disidentskej skúsenosti máme do činenia s odhalením totalitarizmu, ktoré sa neodvoláva na filozofiu modernej subjektivity založenej na autonómnosti, idei dôvodu, univerzalizmu, neohraničeného komunikačného spoločenstva. Pokúsím sa uvažovať skôr o modernosti na základe disidentského subjektu, než o disidentstve na základe modernosti, to znamená ako o epizóde „uplatnenia“ modernosti. Kundera hovorí o „modernej antimodernosti“, ku ktorej dospela stredoeu-

rópska kultúra. A disidentský subjekt je subjektom tejto modernej anti-modernosti.

2

Keď E. Levinas uvažuje o podstate našej doby, hovorí, že: „Náboženský vek alebo atómový vek — tieto charakteristiky moderného sveta, heslá alebo kliatby zastierajú hlbšie smerovanie. Napriek násilnostiam a šialenstvu, ktoré sa odohrávajú pred našimi očami, žijeme čas filozofie. Ľudí posilňuje v ich aktivite istota, že *majú pravdu*, že sú v zhode s vypočítateľnými silami, ktoré reálne hýbu vecami, že kráčajú v *smere* dejín. To im postačuje k pokojnému svedomiu. Popri pokroku vedy, ktorý objavil v hmote predvídateľnú hru síl, sa vraj aj ľudské slobody samy (až po myšlienky, ktoré si uvedomujú túto hru) riadia racionálnym poriadkom. Tento poriadok, skrytý v podstate bytia, sa vraj odhaľuje a presadzuje cez chaos súčasných dejín, cez útrapy jednotlivcov, ako aj cez ich túžby, vášne a víťazstvá. Ohlasujúca sa planetárna industriálna spoločnosť vraj odstraňuje všetky protirečenia, ktoré trápia ľudstvo. No zároveň odstraňuje aj ľudské svedomie. Rozum vychádza ako fantastické slnko, ktoré spriehľadňuje to, čo je v bytostiach temné. Ľudia, ktorí stratili svoje tieň! Toto svetlo, ktoré ničí dokonca aj vnútro bytosti, už nemôže pohlcovať a odrážať nič“ (2, s. 292). Sovietsky štát, totálne zasvätený ideí, že je garantom racionálnosti skutočností, vychádza z ducha filozofie, o ktorom hovorí Levinas. To, že tento štát fascinoval západných intelektuálov, vyplýva z jeho filozofického pôvodu: revolúcia, ktorá ho ustanovuje ako politickú realitu, ako silu, schopnú pôsobiť na ľudí, je začiatkom dejín, t. j. „nových“ čias, keď ľudia vzali osud do svojich rúk. Cez sovietsky štát sa filozofia, táto istota, že máme pravdu, že kráčame v smere dejín, stala „praxou ľudstva“. Dejiny znamenajú, že technická moc moderného človeka sa nakoniec nastoľuje vo vlastnom čase, ktorý nie je časom „púhej“ reprodukcie života, ale „produkcie“, ktorá sa riadi samou ideou ľudstva a nie slepými mechanizmami trhu alebo puď sebazáchovy. Táto idea vyvoláva výchovný pátos, ktorý je pre komunistický totalitarizmus veľmi príznačný: revolúcia musí odstrániť predsudky minulosti, prežitky doby, v ktorej život ešte nespočíval na tej zázračnej zhode so silami, ktoré hýbu realitou. Revoluční intelektuáli si berú na starosť očistu doby od hrdze minulosti. Komunistická väšeň nie je násilím, ale pedagogikou: „aj ten najprísnejší revolucionár vidí v násilí len nutné zlo, zatiaľ čo *dobro* revolúcie, to je prevýchova“ (3, s. 274). Komunistická spoločnosť chce byť predovšetkým spoločnosťou „prevýchovy“. Skutočnosť, že sovietsky štát fascinoval našu dobu, vyplýva z humanistickej zacielenosti, ktorá ho oduševňuje a ktorá ospravedlňuje neúprosnú logiku, s akou pôsobí: jeho prostredníctvom môže celé ľudstvo žiť v zhode s vypočítateľnými silami reality. Sovietsky

Štát je najautentickejším výrazom tohto záujmu kráčať v smere dejín, ktorý ovláda modernú subjektivitu. Jedine hlupáci, netvory by mohli byť proti činom diktovaným týmto záujmom žiť v zhode so silami, ktoré hýbu realitou! Kto sa stavia proti sinku rozumu, kto prekáža postupovaniu v smere dejín, ten sa sám zbavuje ľudskosti, stáva sa votrelcom z ríše neľudskosti, proti ktorej začali hrdinovia starajúci sa o ľudskosť neľútostne bojovať. Akt, v ktorom sa vyjadruje podstata komunistického štátu, spočíva v oddelení „živej skutočnosti“ od „púheho prežitku“, to znamená v oddelení tých, ktorí patria plným právom do prítomnosti prinesenej revolúciou a založenej na zhode so silami, ktoré hýbu realitou, od tých, čo patria do minulosti, do plynulej doby, a ktorí sú len „prežitkom“. Rozdiel medzi prítomnosťou prinesenou revolúciou a stopami po preddejinnej minulosti je základným princípom totalitnej spoločnosti, ktorý nahradzuje princíp sociálnej stratifikácie: celá spoločnosť je artikulovaná rozdielom medzi „budovateľmi“ a „nositeľmi prežitkov“. Tento rozdiel je vnútený kultúre ako jej najvyšší hermeneutický princíp: zmysel prítomnosti spočíva v boji medzi „živou skutočnosťou“ a „púhymi prežitkami“, v ktorom sa musia všetci intelektuáli totálne angažovať. Kundera paroduje hermeneutickú funkciu tohto princípu v poviedke *Eduard a Boh*: „Boj medzi starým a novým sa odohráva nielen medzi triedami, ale v každom indivíduu. Tento boj sledujeme u súdruha. Vie, ale jeho citlivosť ho zaháňa späť. Musíme súdruhovi pomôcť, aby nad ním zvíťazil rozum“ (3, s. 275).

Táto ostrážitosť voči stopám iného sveta, infiltrovaného do prítomnosti, je podstatou angažovanej kultúry: Táto kultúra ich všade prenasleduje, aby ich z prítomnosti definitívne vyhnala. Násilie je len nevyhnutné zlo, tragická povinnosť vynútená dejinami, ktorá je utrpením pre tých, čo sú nútení ho vykonávať. Dnešná skutočnosť — typický výraz! — musí byť „za každú cenu“ oslobodená od temnej stránky života, ktorá ju ešte hyzdí. Táto temná stránka života je pomerne tvrdošijná, ako o tom svedčí „brzdiaca“ sila psychologických a morálnych prežitkov, ktoré maria možnosti dané ľudstvu k dispozícii revolúciou. Z „priezračného textu“, ktorým je revolučná súčasnosť, sa musia vyčiarknuť nejasné slová tých, ktorí patria k temnej stránke života, k jej inertnosti, zakorenenosti v psychológii a v tradícii.

Slovo „prežitok“ však vyjadruje aj kontrast medzi dejinami a silou života. Rezonuje v ňom tiež istý duch zmierenia: revolúcia, ktorá usmerňuje konanie ľudí v dejinnom čase, sa chce zmieriť s „brzdiacou“ silou života tým, že udelí určitým potrebám ľudí status prežitku (púheho prežitku!), aby ich nechala prirodzene zaniknúť. Od revolucionára to vyžaduje trepezlivosť!

Spomínam si na jeden zážitok. Ako malé dieťa som trávil školské prázdniny v *Sudetoch*: všade boli neobývané domy odsunutých Nemcov. Všetky veci, ktoré tam zostali ako stopy odsunutého života, prebudili moju detskú zvedavosť: knihy, náčinie, staré porozhadzované fotografie, cintoríny vytrhnuté z pamäti živých. Neskôr som ako študent lýcea podnikol

cestu do Poľska. A takto isto som videl po prvý raz Auschwitz: v jednej miestnosti boli navŕšené hĺby okuliarov ako stopy po židoch odsunutých do plynových komôr. Tieto hĺby vecí — títo pozostalí po ľudských tvárach, tieto stopy po odsunutom živote, sú pre mňa nezabudnuteľnou spomienkou. Jiří Kolář uchopil takpovediac „epochálny“ zmysel slova „assemblage“ na tom istom mieste, pred tými istými hĺbami osirelých vecí.

Ako študent na pražskej univerzite som mal príležitosť vidieť oddeľovanie „*Libri prohibiti*“ Univerzitetnej knižnice: všade hĺby kníh vykázaných z regálov, zakázaných, odlúčených od čitateľov; zaobchádzalo sa s nimi ako s infikovanými predmetmi, ktoré by zamorili prítomnosť, keby boli ponechané „na slobode“. Ako ma však fascinoval utajený život, ktorým žili uzamknuté knihy na tomto prísne stráženom mieste!

Naše učebnice boli často plné škrtov. Mená tých, ktorí boli odsunutí z prítomnosti, mali byť vyčiarknuté, aby nenarušovali priezračnosť reality. Všetci sme, pravdaže, vedeli, že vyčiarknuté mená ďalej vedú pod atramentovými škvrnami záhadný život. Vždy, keď čítam slovo „bytie“ písané preškrtnute na spôsob Heideggera alebo Derridu, spomínam si na škrty v mojich vlastných učebniciach, na to, ako nelegitímne boli v našom živote prítomní autori, ktorých dielo bolo odsunuté „pod ľad doby“ (M. Mandelštam). Z toho pochádza extrémna citlivosť k spôsobu bytia toho, čo sa vzpiera dejinám, toho, čo bolo preškrtnuté, odmietnuté, zahmlené, citlivosť taká typická pre filozofiu a literatúru ex-komunistických krajín.

Hlavná skúsenosť, na ktorej spočíva disidentská kultúra, sa týka spôsobu, ktorým sa to, čo bolo preškrtnuté, k nám vracia: tvrdošijnosť stôp. Komunistický štát vystupoval ako pán rozdielu medzi „živou prítomnosťou“ a „púhym prežitkom“, medzi revolučnou skutočnosťou a stopami uplynulej doby. Ale stopy po preškrtnutej minulosti stále viac presvitali. Hlas vymazaného pomaly silnel, až sa napokon presadil ako sila schopná definovať akýsi proti-svet, realitu súperiacu s realitou, ktorú riadil štát. Neskrotné, neposlušné, tvrdohlavé stopy, ktoré nás spájali so skutočnosťou, ale ktoré tiež mohli zostať nevypočuté, navždy skryté...

3

Podstata modernosti spočíva podľa Heideggera v humanizme, to znamená v „pozdvihnutí človeka“: toto pozdvihnutie človeka, jeho povýšenie na subjekt je *eschaton* dejín. Modernosť je doba, kedy sa spoločnosť vedome organizuje, aby uskutočnila zmysel dejín, to znamená suverenitu subjektu. „Vnútri dejín modernej doby a v dôsledku moderného humanizmu sa človek v každej oblasti pokúša začať sám od seba, presadiť sa ako stred a miera všetkých vecí, v suverénnej pozícii, to znamená ísť za touto istotou. Na to je potrebné, aby mal čoraz viac schopností a vlastných prostriedkov ovládania a aby ich neustále udr-

žiaval v absolútnej pohotovosti. Toto dovŕšenie moderného humanizmu, ktorého nevyhnutnosť totálne a otvorene vstupuje do hry ako neodvratná a zreteľne rozoznateľná realita až v 20. storočí, sprostredkovane pripravil kresťanský človek, upriamený na istotu spásy [4, s. 118].

Komunistický štát je vyvrcholením humanizmu, chápaného v zmysle „pozdvihnutia človeka“. V komunistickej moci vyvrchoľujú dejiny filozofie, vôle založiť ľudskú existenciu na istote, že ľudstvo môže dospieť k hladisku totality. Táto istota odkazuje na ideu metódy.

Všetky rozhodujúce politické pojmy modernosti sa dotýkajú otázky povýšenia človeka na subjekt sveta, strážcu oblasti, kde sa všetky veci a všetky bytosti stávajú zdrojmi použiteľnými na uskutočnenie „cieľov človeka“ alebo „idey ľudstva“. A to, čo komunisti nazývali „prežitkami“ alebo „predsudkami“, boli len stopy doby, kedy človek ešte nebol „inštalovaný vo svete ako suverénny subjekt“, ale bol pod vládou tradícií a začlenený do večného a nemenného sveta.

Základom disidentského vedomia je súčiť s týmito stopami: disidenti nie sú ľudia, ktorých k odporu voči totalitnej moci vedie politické *krédo*; vzdorovali jej akoby zväbení hlasom stôp po preškrnutom svete. Ukázalo sa, že realita definovaná „metodicky“ subjektom inkarnovaným v komunistickom štáte, je slabá zoči-voči záhadnej sile stôp popretej minulosti.

Havel povedal, že tieto stopy inej doby, ktoré presvitali cez oficiálnu definíciu reality, títo autori „zahnaní pod ťažké doby“ preňho predstavovali „inšpiráciu a živú kultúru“, a preto sa v päťdesiatych rokoch venoval „odkrývaniu podzemných vrstiev“ kultúry.

Antitotalitný odpor nebol politickým postojom, ale skôr týmto „odkrývaním podzemných vrstiev“. Disidentstvo možno definovať ako rekonštrukciu sveta zo stôp zmiznutých, odmietnutých, vymazaných diel a ľudí. Táto rekonštrukcia sveta z jeho stôp bola masovou skúsenosťou — to je rozhodujúci moment disidentského vedomia. Stopy boli všade a ukázalo sa, že tieto stopy sú tvrdošijné, záhadne odolné voči definítorickému *libidu* komunistického štátu, ktorý vzišiel z ducha filozofie.

Myslím, že skúsenosť s realitou, vlastná disidentskej kultúre, zhŕňa táto metafora: realita je ranené zviera, ktoré sa vlečie a hľadá miesto, kde by sa skrylo, a ktoré za sebou zanecháva krvavé stopy. „Myslieť“ znamenalo „vetriť tieto stopy“ ranenej a skrytej reality.

Disidentský subjekt je poznačený akousi extrémnou úzkosťou z možnosti „metodicky“ definovať realitu, ktorej sa dožadoval komunistický štát, vládnucci nad realitou ako pán bez škrupúl, bez zaváhania, bez akéhokoľvek súcitu s tradíciou a autoritou. H. Gouhier analyzoval karteziánsku myšlienku, podľa ktorej je detstvo zdrojom všetkých našich omylov: „prvou a hlavnou príčinou našich omylov sú predsudky nášho detstva“. Myslieť v karteziánskom zmysle značí premáhať odpor k pravde, charakteristický pre duch detstva a presakujúci do celej ľudskej existencie. A detstvo sa stáva metaforou nelegitímneho stavu človeka, pre-

tože dieťa ešte nedokáže „metodicky“ definovať realitu ako „subjekt“. Dejiny sú kráčaním od detstva k dospelosti, to znamená k „subjektivite emancipovanej od ducha detstva“ (5, s. 65—74).

Metaforicky by sme mohli povedať, že disidentské vedomie stavia duch detstva, ktorý patrí do celku ľudského života, proti duchu metódy. Tak napríklad, sociálnosť ako miesto, kde realita uniká metodickému definícii presadzovanej štátom a kde duch detstva odoláva duchu metódy, sa stala najvyššou témou disidentskej literatúry. A disidentský subjekt je predovšetkým týmto súcitom s duchom detstva pred nárokmi ducha metódy stelesneného v štáte: modernosť je prežívaná ako doba, kedy by duch detstva mohol navždy zmiznúť a nič by sa viac nestavalo proti schopnosti subjektu „metodicky“ oddeliť „živú skutočnosť“ od „púheho prežitku“.

Teraz už vidíme hlavné obrysy témy tejto úvahy: aký je vzťah medzi subjektom modernosti, ktorý sa utvára cez *cogito*, a disidentským subjektom, „poháňaným súcitom“, ktorý vyvracia každú definíciu reality vedenú „duchom metódy“?

4

Pred chvíľou som hovoril o rôznych druhoch stôp: hŕby okuliarov, ktoré zostali po židoch vohnaných do plynových komôr, *libri prohibiti*, mená ľudí vyškrtnuté z našich učebníc. Pokúsme sa teraz určiť tie stopy, ktoré sa nám prihovárali najsilnejším a najnástojčivejším hlasom. Aké stopy napokon vyvrátili definíciu reality presadzovanú štátom, ktorý vzišiel z ducha filozofie?

Na prvom mieste by som chcel hovoriť o škrupuliach. Škrupule sú predsudky a sú teda napriek svojej prinucujúcej sile nehorázne nelegitímne. Modernosť chce definovať realitu „bez predsudkov“, bez nátlaku tradície, cudzej autority, usadenej v našom spôsobe videnia sveta. Základným imperatívom modernosti je emancipovať sa od ducha detstva, v ktorom sú zakorenené predsudky.

Descartova filozofia je východiskovým bodom tejto vôle definitívne sa skryť pred silou detstva a založiť vlastné presvedčenie na autorite evidentnosti. Predsudky sú stopy nehoráznosti ľudského postavenia, „lebo je vlastne nehorázne, že rozumná bytosť začína tým, že nie je to, čo je“ (Descartes). Heidegger charakterizuje *cogito* veľmi hlboko, keď hovorí, že „*cogitare* je vždy myslením v zmysle škrupule, konkrétne myslením, ktoré chce, aby platilo len to, čo už nie je predmetom nijakej škrupule, nakoľko je bezpečne pred-stavené, teda „pred seba kladené“ (re-presentatio). *Cogitare* je svojou povahou škrupulóznym pred-seba-kladením, opätovným predstavením, ktoré sonduje, starostlivo skúma a odhaľuje: *cogitare je dubitare*“ (4, s. 123). „Cogito“ sa tu charakterizuje ako forma života vedená vôľou nič nenechávať na

pochybách, uchrániť každú definíciu reality pred neistotou. Od okamihu, keď je realita definovaná „škrupulózne“, to znamená od okamihu, keď je očistená od akýchkoľvek stôp ducha detstva, nikto sa proti nej nemôže „rozumne“ postaviť: každý odpor je „infantilný“, je prežitkom nelegitímnej minulosti.

Forma života, ktorú presadzuje karteziánstvo ako základ modernosti, je metodickosť. Všetky definície reality, ktoré neodkazujú na metódu, sú skazené duchom detstva, a sú teda nelegitímnymi „predsudkami“, „prežítkami“. Pole predsudkov je produkované myslením, ktoré sa vymklo škrupuli nenechať platiť ako pravdivé poznatky, o ktorých možno pochybovať. K ľudskému postojú prináleží odpor k pravdivosti, ktorý je len bojom medzi duchom detstva a duchom metódy. Predsudky sú hodnoty a presvedčenia tých, nad ktorými zvíťazil duch detstva, ktorých život nie je dostatočne „škrupulózný“: nositelia predsudkov chcú zostať deťmi po celý život. Tu má svoje korene komunistická myšlienka „prevýchovy“.

Heidegger poznamenáva, že metodická skepsa sa „svojou povahou vzťahuje na nepochybné, na to, čo nedáva zámienku k nijakej škrupuli, na to, čo je mimo každého podozrenia“. „Dubitare“ je teda v službe istoty, formy života, ktorá sa chce definitívne dištancovať od ducha detstva, od stôp tradície prijatej „pred-metodicky“.

Komunistický štát povyšuje rozdiel medzi duchom detstva a duchom metódy na najvyšší politický princíp: každý predsudok je „infantilným“ poznatkom, a preto sa každý človek musí od neho odpútať. Komunistický štát chce prinútiť deti vyrásť, dospieť. Zmysel totalitnej politiky spočíva v tom, aby sa v spoločnosti definitívne presadil duch metódy. A aby sme pochopili disidentskú skúsenosť, musíme kriticky premyslieť ideu predsudku, ktorú sme zdedili po osvietenstve. Disidentská kultúra budí predovšetkým dojem rozsiahleho „uplatňovania“ predsudkov, revolty ducha detstva proti duchu metódy. Zamyslime sa nad banálnym slovným spojením, ktoré však dobre zvyrazňuje hrozivý zmysel totálnej absencie predsudkov: „človek bez škrupúl, schopný všetkého.“ Človek bez škrupúl je človek, ktorý je pripravený dať sa totálne do služby ducha metódy, ktorý umlčal všetko, čo predchádza metóde, a teda môže byť len „predsudkom“. Ale človek bez škrupúl je nebezpečný, pretože je hluchý k pravdám, ktoré sú natoľko pôvodné, že predchádzajú všetkým súdom, a teda môžu byť len „predsudkami“. Ak analyzujeme disidentskú literatúru z tohto hľadiska, vnímame ju ako „zúfalé“ plaidoyer ľudských škrupúl. V slove „škrupuľa“ tu rezonuje starosť, radikálne odlišná od starosti, ktorá ovláda ducha metódy. „Myslieť v zmysle škrupule“ tu nevyplýva z vôle nechať platiť ako pravdivé len to, čo je „isté“. Naopak, „škrupulózne myslieť“ znamená pochopiť, že totálna prevaha ducha metódy radikálne ohrozuje spoločnosť ako takú. Čo predstavuje toto ohrozenie? P. Ricoeur (6, s. 22—35) vo svojej poslednej práci diskutuje o zabudnutí jazyka, ktoré charakterizuje nárok karteziánskej filozofie byť absolútne evidentným východiskom poznania: „filo-

zofia subjektivity celkom abstrahovala od jazykového sprostredkovania, v ktorom sa odohráva argumentácia o „ja som“ a „ja myslím.“ Vo veľmi podobnom zmysle by sa dalo povedať, že komunistický nárok podriaďiť spoločnosť ako takú duchu metódy celkom abstrahuje od sociálneho vzťahu ako hlbokkej zhody medzi ľuďmi, ktorá predchádza každej „metodickú“ definíciu reality: na uchopenie tejto fundamentálnej zhody v tom, čo je realita, filozofické myslenie zaviedlo pojem „Lebenswelt“ alebo „životný svet“. Definícia reality založená na „cogito“ sa rozchádza s touto pôvodnou zhodou, ktorú duch metódy považuje za púhy predsudok a škruľpu detstva. Disidentská kultúra je ovládaná extrémnou citlivosťou k tejto hlbokkej zhode medzi ľuďmi, ktorá predchádza každému skutočnému diškurzu a ktorá — keď sa vysloví — vyvracia každú definíciu reality, vychádzajúcu z „cogito“, t. j. z ducha metódy.

Na jednej strane je tu duch metódy, ktorý sa presadil v dejinách ľudstva vďaka moci komunistického štátu; na druhej strane je tu slabý hlas škruľp, ktoré nás pútajú k „hlbokkej zhode s inými“, kde je skúsenosť s realitou najpôvodnejšie zakorenená. Len keď táto zhoda preniká do nášho vedomia, zakúsime pravdu; zakúšanie pravdy je teda „mimo-metodické“. Gadamer pod tým rozumie, že každé zakúšanie pravdy je tiež „dielom“ otázky, ktorú nám položili iní v rámci hlbokkej zhody, ktorou sa riadi každý dialóg medzi ľuďmi. Vďaka ich „inosti“ (altérité) sa sama táto zhoda „stala rečou“, takže *zakúsime* to, čo predchádza metodickému vedomiu a rozkladá ho tým, že nás vystavuje energii „médiá“, toho, čo je „medzi“ ľuďmi. Komunisti zaviedli veľké množstvo nových zákonov: zmenili názvy miest, ulíc, vyškrtli mená bývalých protagonistov kultúrneho a politického života našej krajiny, prepísali dejiny a prerobili školský systém. Krajina bola preťažená radikálnymi zmenami a podrobila sa „permanentnému prepisovaniu“ tradície (vlastného detstva!) z hľadiska, ktoré presadzoval duch metódy.

Spomeňme si na Wajdov film *Človek z mramoru*: práca totálne podriadená duchu metódy a stelesnená v postave „stachanovca“ — robotníka, ktorý vďaka metodickosti svojej práce ustavične prekračuje normy — je absurdná a ponižujúca!

Disidentský subjekt nestavia proti tomuto prívalu zmien, vyvolanému duchom metódy, nejakú kontra-metódu: nepopiera „marxistickú“ metódu ako chybnú, spochybňuje samého ducha metódy. Parafrazovaním slávnej formuly by sa dalo povedať, že disidentstvo neľadalo opačnú metódu, ale opak metódy. Inými slovami: usilovalo sa zakoreniť racionálne v rozumnom.

H. Broch vo svojej eseji *Úpadok hodnôt* ukazuje, že pri zrode moderného subjektu stojí neodolateľné kúzlo, ktorým duch metódy pôsobí na ľudí. Najcharakteristickejším produktom moderného subjektu je gýč. Gýč je napríklad poézia, ktorej účelom je dojímať a ktorej autor využíva sociologický prieskum, aby v spoločnosti našiel najdojímavejšie motívy. Gýč je tiež zákon, ktorý je totálne ľahostajný k tým aspektom života,

ktoré sa nedajú previesť na legálnosť. Formuly, v ktorých je zhrnutá logika gýča, sú tautológie ako: „zákon je zákon“ alebo „obchod je obchod“ alebo tiež „vojna je vojna“ (7, s. 132). Tautológie nás nútia, aby sme všetko obetovali fascinujúcej koherentnosti systému hodnôt „úplne uzavretého do seba“. Táto uzavretosť systému hodnôt je „morálnou“ podmienkou vyčíňania ducha metódy v modernej spoločnosti, ktorý sa podriaďuje iba kritériu účinnosti. Metodické hľadisko núti moderného človeka aby odložil: „svoje škrupule“. Moderné zlo má teda estetickú povahu, pretože moderný subjekt všetko obetuje „krásnej koherentnosti“ systému hodnôt, na ktoré sa stal „odborníkom“. V úvahách o Brochovi H. Arendtová zdôraznila, že „v tejto filozofii hodnôt je charakteristické to, že gýč nie je len zlo v systéme umeleckých hodnôt, ale že obraz zločinca rovnako ako model radikálneho zla o sebe sa Brochovi javia predovšetkým vo forme estetizujúceho literáta (lebo takým bol v Brochovej interpretácii Nero, ba dokonca v Hitlerovi videl akéhosi Nerona) ... Estéti v najširšom zmysle slova, estetizujúci literáti vo vákuu hodnôt, to sú obchodníci, ktorých krédom je *Business is business*, a štátnici, ktorí sú presvedčení, že keď sa rúbe les, aj triesky lietajú. Sú estétmi, pretože podliehajú kúzlu koherentnosti svojho vlastného systému a stávajú sa vrahmi, pretože sú odhodlaní obetovať všetko tejto koherentnosti, tejto krásnej uzavretosti do seba“ (8, s. 153—154). A predpokladom zakorenenia racionálneho v rozumnom je, aby sa nám podarilo odstrániť kúzlo tejto „krásnej uzavretosti“ a vymaniť sa z ducha metódy.

Hlavným momentom disidentského vedomia je teda toto: disidentský subjekt vzdoruje „kúzlu“ tautológií, ktorými sa riadi duch metódy, pretože sa poddáva svojim škrupuliam. Ich hlas je slabý, sú „nepodložené“, ale prihovárajú sa mu s neodolateľnou nástojčivosťou, so znepokojujúcim nárokom na pravdu. Tento hlas škrupúl pomaly preniká do celej spoločnosti. Sila ducha metódy naráža v spoločnosti čoraz viac na autoritu tých, ktorí vyjadrujú škrupule všetkých.

Havel vo svojej *Moci bezmocných* hovorí, že disidentstvo sa obracia ku „skrytej sfére“, ktorá pôsobí v každom človeku. Keď sa táto sféra prebudí, stáva sa rozhodujúcou politickou silou: „Pod spořádaným povrchom ‚života ve lži‘ dříme tedy *skrytá sféra* skutečných intencí života, jeho ‚skryté otevřenosti pravdě‘.

Zvláštní, explozivní a nevypočitatelná politická moc ‚života v pravdě‘ tkví v tom, že otevřený ‚život v pravdě‘ má svého sice neviditelného, ale přitom všudypřítomného spojence: tuto ‚skrytou sféru‘. Z ní totiž vyrůstá, ji oslovuje, v ní nalézají porozumění“ (9, s. 74). Táto skrytá sféra je len hlasom škrupúl, čo nás otvára hlbokej zhode medzi ľuďmi, ktorú duch metódy umlčal.

„neredukovateľnosť prirodzeného jazyka“ na „drevený jazyk metódy“. Totalitná spoločnosť bola artikulovaná okolo oficiálneho metodického jazyka — Ľuším Šiniajevskij ho nazval „drevený jazyk“ —, ktorý presadzovala vo všetkých sférach života: umenie, filozofia, literatúra, ba aj každodenný život sa mali prispôbiť tomuto jazyku. Ale prirodzený jazyk unikal z rámca metodického jazyka či skôr sa odpútal od neho ako od umelého obalu. Ustavičná konfrontácia medzi prirodzeným jazykom a jazykom ovládaným duchom metódy prebudila v spoločnosti novú citlivosť na to, čo predstavuje prirodzený jazyk, na jeho neredukovateľnosť.

Ale čo je to prirodzený jazyk? Nemôžeme ho, pravda, definovať ako systém vyratúvaním jeho konštitutívnych pravidiel. Možno ho definovať len tak, že ukážeme nejakú možnosť, ktorá je vlastná prirodzenému jazyku, ktorá sa ponúka len v ňom. Aby sme ju rozoznali ako konštitutívny moment jazyka, je výhodné sledovať sémantický posun, odchýlku, ktorá nastáva medzi pôvodným a súčasným významom slova „hypocrisis“. Pôvodne patrilo do kontextu antickej rétoriky, kde znamenalo fázu prípravy rečníka, ktorú latinčina označovala slovom „actio“ a ktorá spočíva v príprave rečníka „ako herca“, to znamená v kontrole hlasu, harmónii gest, v zadelení prestávok. Slovo „hypocrisis“ v súčasnosti nadobudlo metaforický význam, ktorý zvyrazňuje to, čo robí jazyk prirodzeným.

Zamyslime sa nad touto Gadamerovou myšlienkou: „Keď slovo prenesieme do aplikačnej oblasti, kam pôvodne nepatrí, ukáže sa jeho pravý pôvodný význam, ako keby sme ho videli plasticky. Jazyk tak vopred vykonal abstrakciu, ktorá je teraz úlohou pojmovej analýzy. Myšlienka musí už len doviest túto prípravnú prácu do konca“ (10, s. 28—29). Metaforizácia slova „hypocrisis“ zvyrazňuje pravý, „pôvodný“ význam „dialogického“ vzťahu, na ktorom nebadane spočíva naša idea prirodzeného jazyka. Sémantická transpozícia tu zavrátila pojmovú prácu, ktorá nám pripomína, že medzi zakúšaním pravdy a recitáciou je nezmieriteľné napätie. Podstatu prirodzeného jazyka nedeterminuje systém pravidiel, ale jedinečná možnosť, to znamená možnosť dozvedieť sa (o sebe samých a o svete) niečo, čo by sme neboli chceli vedieť. Dialóg vždy nesie so sebou toto riziko straty kontroly nad jazykom, a teda nevyhnutnosť „zakúsiť“ premenu svojich vlastných hľadísk. Prirodzenosť jazyka určuje práve toto riziko a nič iné. Kto hovorí „ako herec“, kto si vopred pripravuje svoju reč, skrýva sa pred týmto rizikom — je hypokrit (pokrytec).

Slovo „hypocrisis“ dnes označuje „neresť, ktorá spočíva v maskovaní svojej skutočnej povahy, v predstieraní názorov, citov“. Slová ako predstieranie, dvojtvárnosť, falošnosť, podvodníctvo sa považujú za synonymá. Metaforizácia tohto slova „plasticky“ ukázala základný vzťah medzi zakúšaním pravdy a rizikom straty kontroly nad jazykom, ktorému sa chce vyhnúť ten, kto sa ujíma slova len pod podmienkou, že zo-

stane „pánom jazyka“, to znamená pod podmienkou, že disponuje „frázami, pripravenými vopred“. „Naozaj“ hovoríme vtedy, keď toto riziko nielenže nie je zažehnané, ale naopak, je hodnotou, ktorú zdieľajú všetci. Metaforické použitie slova „hypocrisis“ osvetľuje rozhodujúci moment: len tam, kde sa jazyk vo svojom konkrétnom prejave vymaňuje spod kontroly akejkolvek subjektivity, môžeme zakúšať pravdu, pretože táto je spätá s rizikom, že jej vlastné hľadiská prejdú zmenami. Keď s možnosťou takto sa vymaniť súhlasia všetci ako so stávkou, ktorá je charakteristickou zvláštnosťou každého rečového aktu, prebieha ozajstný dialóg. To, čo určuje prirodzenosť jazyka, je riziko, že pohyb dialógu rozloží subjektivitu hovoriacich tak, že do vedomia všetkých preniknú myšlienky, ktoré sa už nedajú redukovať na vedomie žiadneho z nich: prekračujú subjektivitu každého individua, zúčastneného na dialógu. To je podstata zakúšania pravdy. Túto ideu pravdy filozoficky rozpracoval Gadamer. Pripomeňme tu iba metaforu „hry“, ktorú Gadamer používa na definovanie podstaty jazyka. Wittgenstein rozpracoval pojem „jazykovej hry“, artikulovaný okolo pojmu pravidla: v jazyku sú rozličné pravidlá, ktoré odkazujú na rozličné „životné formy a ako také sú záväzné pre toho, kto hovorí. Filozofické problémy sa vynárajú vtedy, keď sa tieto pravidlá porušujú a keď určité formy reči bežia „naprázdno“, mimo „jazykových hier“, do ktorých patria. Aby sme ich vyriešili, musíme tieto formy reči navrátiť späť do jazykových hier a do životných foriem, ktoré sú im vlastné.

Gadamer ukázal, že slovo „jazyková hra“ v skutočnosti tiež označuje modalitu bytia, ktorá spočíva v transcendovaní subjektivity každého účastníka „hry“, v jej vťahnutí do pohybu, kde už nemôže byť subjektivitou „o sebe“. Pohyb, ktorý chce zachytiť metafora „hry“, nemožno pripisovať vedomiu hráčov. „Hráči nie sú subjektom hry; ale cez hráčov sa hra sama dostáva k reprezentácii — Darstellung.“ *Subjectum* jazyka nie je subjektivita toho, kto hovorí, ale jazyk sám, lebo hra, akou je jazyk, „má vlastnú podstatu, nezávislú od vedomia tých, čo hrajú. Hra prebieha tiež tam — a dokonca presne tam —, kde nijaké subjektívne bytie pre seba neohraničuje tematický horizont a kde nie sú subjekty, ktoré by nebrali hru vážne“ (10, s. 28—29).

Kto sa otvára pohybu jazyka, kto sa na ňom zúčastňuje „bez paralyzujúcich predpojatostí“, ten akoby sa „vrhal“ do skúseností, ktorá ho môže zmeniť. Pravda nás mení v to, čo sme — to je charakteristická črta pravdy. „Ujať sa slova“ vždy so sebou nesie riziko, že sa evidentnosť, na ktorej spočívajú naše hľadiská, rozplynie.

Podľa Gadamera je pravda predovšetkým pravá skúsenosť, to znamená rozpad vedomia, prekonanie kontroly subjektivity nad jazykom. Wittgenstein hovorí, že filozofia nikdy nemôže „na prvý raz založiť skutočné rozumenie“ (11, s. 124). To jednoducho značí, že skutočné rozumenie sa neobjavuje na spôsob rozmýšľania: vzniká ako nepredvídaná (vopred nepripravená) udalosť v jazykovej hre, ktorú nezvládame

rozmýšľaním. Rozumenie nemôže byť produktom rozmýšľania; rozmýšľanie môže len uviesť náš život do koherentného vzťahu s energiou vlastnou rozumeniu, ktorá rozkladá vedomie.

A modernosť je predovšetkým uplatnenie mechanizmov, schopných zabezpečiť kontrolu vedomia nad jazykom, aby sa odstránilo riziko zakúšania pravdy, ktorá je vždy rozvratom moci vedomia nad rečou: celá spoločnosť sa organizuje zo subjektivity, sebe samej jasnej, ktorá systematicky podriaďuje reč ideí metódy. Totalitarizmus vyplýva z vôle dosiahnuť rozumenie „na prvý raz“ v zmysle Wittgensteina, to znamená z vôle nahradíť jazykovú hru metodickou recitáciou. Rozprávania pripravené vopred ovládajú celú spoločnosť. Totalitarizmus je zovšeobecnou „hypocrisis“ v pôvodnom zmysle, ktorý sme tu ukázali. Disidentstvo je predovšetkým radikálnou obranou miest, kde prirodzená reč a s ňou spojené riziko „dozvedieť sa i to, čo som nechcel vedieť“, môžu zapustiť korene.

Ďalší typ stôp, o ktorých chcem ešte hovoriť, sa týka sporu pamäti s dejinami. Na jednej strane historická nevyhnutnosť, na ktorej komunistický štát zakladá svoje konanie, na druhej strane evidentnosť prežitej minulosti, ktorá sa stala „pamäťou“ a o ktorej podávajú svedectvo druhí ľudia: spor pamäti s dejinami vtláčil celej spoločnosti zvláštnu črtu. Rozdiel medzi pamäťou a dejinami vplýva na všetky ostatné rozdiely v spoločnosti a tak ju celú zapája do „boja pamäti proti zabudnutiu“, o ktorom hovorí Kundera... Idea dejín spočíva na ideí určitého *télos*, ktoré riadi činy ľudí: jedine tí, ktorých činy prispievajú k priblíženiu sa k tomuto *télos*, sú naozaj živí, zatiaľ čo všetci ostatní sú „iba“ prežitkom. Týmto *télos* je „idea slobodnej a sebaistej subjektivity“, ktorá sa usku-točňuje vo svete.

Komunistický štát bol posadnutý dejinami: neustále vyháňal púhu pamäť z dejín, všetko, čo bolo len prežitkom minulosti. Z toho vyplýva oná dramatická skúsenosť, ktorá spočíva v pocíťovaní našej vlastnej pamäti ako orgánu nášho raneného a trpiaceho živého tela. Víťazné dejiny spustožili našu pamäť, nelútostne znásilnili tento orgán nášho tela, prinútili nás zaprieť mená tých, o ktorých ešte hovorila aj naša identita. Bolesť urazenej a ranenej pamäti sa stala masovou skúsenosťou.

V Orwellovom románe *1984* je jedna stránka, ktorú mám veľmi rád. Wilson v nej rozmýšľa o podmienkach svojho života: navôkol je všetko ošklivé, lepkavé, odporné. S prekvapením zisťuje, že jeho telo si pamätá iný svet, a teda, že tento iný svet aspoň raz existoval. Jedinou stopou tohto sveta je pamäť tela, jedine pamäť ešte dokazuje, že Wilson patrí do ľudskejšieho sveta. Domnievam sa, že boj rozpútaný medzi ranenou pamäťou a víťaznými dejinami zrodil literatúru, ktorá sa sústreďuje na to, čo sa pri písaní dejín vynecháva, to znamená, na „anekdotické“ v nanaj-výš radikálnom zmysle. Táto radikálna obrana ranenej pamäti je spoločnou črtou súčasnej „stredoeurópskej“ literatúry, ktorej špecifický štýl západ zle chápe, pretože ho považuje za príliš „anekdotický“. Spo-

meňme si na Vaculíka alebo na Hrabala. Pamäť sa opiera o pojem vzbury. Revolúcia sa legitimuje odkazom na dejiny, na „télus, ktorý sa má uskutočniť“, zatiaľ čo vzburu vždy vyvoláva vernosť pamäti. Disidentská literatúra sa od začiatku pohybuje v oblasti vzbury, pretože jej *raisonom d'être* bolo „hovoriť o tom, čo dejiny zamlčujú“.

6

Škrupule, prirodzený jazyk, pamäť, to všetko smeruje k otázke umeleckého diela alebo, presnejšie, k otázke „pôsobenia“ umeleckého diela v spoločnosti ovládanej totalitným štátom, ktorý vzišiel z ducha metódy. Táto otázka má dve stránky. Sovietsky štát priťahoval umelcov ako muchy a mnohý z nich v tejto pasci zahynul. Umelecké dielo interpretovali ako súčasť historického víťazstva ducha metódy: „pôsobenie“ umeleckého diela spočíva vo výchove nás, vo vykonávaní „inžinierstva“ duší podľa slávneho Stalinovho výroku. Angažovanosť spisovateľov a intelektuálov mala vo všeobecnosti spočívať v postavení sa na stranu „moderného vládára“, „vládára metódy“, ako keby samo umelecké dielo bolo len aspektom expanzie ducha metódy v spoločnosti.

Modernú dobu, to znamená dobu, kedy sa človek v každej oblasti a zakaždým snaží sám od seba povýšiť na stred a mieru všetkých vecí, „*sprostredkovane* pripravil kresťanský človek upriamený na *istotu* spásy. Preto možno rozličné fenomény moderných čias interpretovať ako sekularizáciu kresťanstva“ [4, s. 118]. Duch metódy je jadrom sekularizácie. Z tohto hľadiska je umenie, ktoré kolaboruje s totalitarizmom, zafažené osudovo chybnou interpretáciou: umenie je vraj legitímnym dedičom príslubu spásy v sekularizovanom svete, a teda duch metódy kulminuje v estetickom vedomí, v „krásnom sebaprežívaní“ ľudstva.

Ale to nie je problém, o ktorom tu budem hovoriť. Chcem len objasniť prechod umeleckého diela z estetického sféry do sféry pravdy: umelecké dielo je miesto, kde získavame skúsenosť s pravdou a nie estetickú skúsenosť. L. Ferry vo svojej knihe *Homo estheticus* analyzoval estetickú dimenziu ako dimenziu, kde sa moderná subjektivita oslobodzuje od heteronómie teologicko-politickej tradície a rozvíja sa najradikálnejším spôsobom. Len čo sa začína vytrácať teologicko-politický rámec a pevné orientačné body, ktoré zabezpečuje, individuum prežíva svoju identitu ako odchýlku vzhľadom na normy: je touto odchýlkou. V estetickom sfére sa odchýlka, ktorou je individuum, stáva tradíciou. Disidentské vedomie charakterizuje chápanie umeleckého diela ako „orgánu pravdy“, ako miesta, kde sa napokon zdoláva moc ducha metódy a ľudia sú nútení zakúšať pravdu. Patočka hovorí, že reč, ktorú Solženicyn predniesol v Štokholme pri príležitosti udelenia Nobelovej ceny, je jedným z vrcholov súčasného filozofického myslenia, pretože v nej s príkladnou jasnosťou a energiou nastolil rozhodujúcu otázku modernosti: čo môže vyvážiť stratu

skúsenosti, ktorú priniesla naša planetárna doba? Predovšetkým: čo je to skúsenosť?

Solženicynovou myšlienkou je, že konečnosť ľudskej existencie sa prejavuje v tom, že človek je ohraničený svojou skúsenosťou a táto ohraničenosť spôsobuje ľahostajnosť k skúsenosti iných. Všetko, čo nie je našou vlastnou skúsenosťou, zostáva temné, vzdialené, zbavené zmyslu. Dôsledkom konečnosti je ľahostajnosť k utrpeniu iných, a preto „najstrašnejšie udalosti nastávajú vo svete bez toho, že by sme boli schopní si ich všimnúť, spoznať ich ako zlo — to je pečať konečnosti“ (12, s. 273—277). Podstata umenia spočíva v jeho schopnosti preniesť skúsenosť, vyvrátiť ľahostajnosť ku skúsenostiam iných, na ktorú nás odsudzuje konečnosť, takže „cudzia“ a vzdialená skúsenosť sa stáva našou vlastnou skúsenosťou. Jedine jazyk literatúry (a umenia vôbec) kladie most ponad priepasť ľahostajnosti, ktorú medzi ľuďmi prehľbuje konečnosť. „Kto by vedel takýmto chápaním presiahnuť hranice vlastnej ľudskej skúsenosti? Kto by vedel zadubenej tvrdohlavej ľudskej bytosti vnuknúť cudzie vzdialené nešťastie i radosť, pochopenie veľkostí a omylov, ktoré sám nikdy neprežil? Tu je bezmocná aj propaganda, aj donútenie, aj vedecké dôkazy. No našťastie je na svete taký prostriedok! Je to umenie. Je to literatúra.“

Je v ich možnostiach taký zázrak: prekonať vrodenu chybu človeka, že sa učí len na vlastnej skúsenosti, takže skúsenosť druhých je preňho daromná. Umenie od človeka k človeku, dopĺňajúc jeho vymeraný pozemský čas, prenáša náklad celej cudzej dlhej životnej skúsenosti so všetkými útrapami, farbami, šťavami, zhmotňuje skúsenosť, čo prežili iní — a umožňuje osvojiť si ju ako vlastnú“ (13, s. 8). Skutočnosť, že zakúšame pravdu na základe krásy, je pre Solženicyna znakom našej doby, kedy „boli zoťaté stromy dobra a pravdy“. Dostojevského veštbá, že krása spasí svet, má pre Solženicyna radikálny význam: technika zjednotila ľudstvo, taká je pravda našej doby. Ale ako môžeme pocítiť túto pravdu, ak nás naďalej rozdeľuje poburujúca ľahostajnosť súvisiaca s konečnosťou? Umenie je teda podľa Solženicyna miestom, kde zakúšame pravdu našej doby, jednotu ľudí, blízkosť iných.

Umelecké dielo sa kladie do centra spoločnosti ako miesto, kde je definitívne zdolaný duch metódy: sociálnosť sa sústreďuje v umeleckom diele, aby vzdorovala moci metodického. Centrálnosť umeleckého diela je hlavným momentom antitotalitného odporu. Vo svojom spôsobe bytia sústreďuje hlas škrupúl, prirodzený jazyk a pamäť: cez umelecké dielo sa vzťahujeme k mimo-metodickému zakúšaniu pravdy. Myslím, že Gadamerov ontologický prístup k umeleckému dielu dostáva v disidentskom vedomí praktické potvrdenie. Gadamer hovorí: „A umelecká skúsenosť, ktorú musíme brániť proti nivelizácii estetického vedomia, spočíva práve v tom, že umelecké dielo nie je objekt stojaci oproti subjektu existujúcemu pre seba. Umelecké dielo nachádza svoje naozajstné bytie, keď produkuje skúsenosť, ktorá mení toho, kto ho zakúša. Sub-

jectum umeleckej skúsenosti, ktorá trvá a pretrváva, nie „e subjektivita toho, kto ju robí, ale samo umelecké dielo“ (10, s. 28).

Gadamer tvrdí, že sa musíme nechať zmeniť umeleckým dielom, aby sme ho pochopili. V titule jeho základnej knihy *Pravda a metóda* je teda zhrnutý radikálny protiklad: metóda je cesta, ktorú, ak raz prejdeme, môžeme prejsť vždy znova, zatiaľ čo pravda je „pravá“ skúsenosť, ktorá teda navracia naše vedomie do moci toho, čo sa neopakuje, ale čo „nastáva“, čo „sa objavuje“. Heidegger ukazuje vo svojej analýze úvodu k Hegelovej *Fenomenológii ducha*, že skúsenosť je vždy „pôsobením diela“, ktoré začína s nami viesť dialóg a tak nás zafahuje do pohybu (hry), ktorá prekračuje našu subjektivitu. Bez tohto dialógu nemôže byť nijaké rozumenie umeleckého diela, nijaké „zakúšanie pravdy“. Aby sme s dielom viedli dialóg, musíme byť otvorení „inosti“ (altérité), ktorou nás „zasahuje“, a nechať ju na nás pôsobiť: toto „pôsobenie“ je spôsobom bytia diela. Pravda ako „pravá“ skúsenosť je rozvratom vedomia. Umelecké dielo je teda miesto, kde má svoje korene zakúšanie pravdy, a nie estetické vedomie, ktoré je napokon len aspektom ducha metódy. Duch metódy a estetické vedomie odmietajú tento dialóg s dielom, túto premenu nás samých, ktorá je základom skúsenosti s pravdou. Metodické vedomie požaduje odstup od diela, ktorý pohľadovo ignoruje jeho najcharakteristickejší spôsob bytia. Hermeneutická filozofia nechce rozpracovať inú, snáď účinnejšiu metódu: obmedzuje sa na demaskovanie „filozofického“ škandálu, ktorý predstavuje redukcia pravdy na metódu. Gadamerova hermeneutika vyúsťuje v tematizácii vedomia „zapojeného do odovzdávania zmyslu“, čo je charakteristické pre každú živú tradíciu.

Čo je to chápanie? Chápať znamená byť schopný interpretovať text, správanie, vetu, dielo ako „odpoveď na nejakú otázku“. Táto otázka, skrytá v diele, ho motivovala, podnietila. „Inosť“ (altérité) diela vyzýva naše predsudky a jedine vďaka tejto výzve môžeme pochopiť, čo „chce“ text „povedať“. Metóda chce pristupovať k dielu ako k objektu, pričom aby sme ho pochopili, musíme ho nechať, aby bolo „ty“.

Gadamerova hermeneutika (ktorej sme sa len letmo dotkli) nám pomohla osvetliť dôvod, prečo umenie zohralo takú významnú úlohu v antitotalitnom odpore: na základe zakúšania pravdy, na ktorom spočíva jej pochopenie, bola porazená deštruktívna preeminencia ducha metódy stelesneného v totalitnom štáte.

A. Renaut v *Ěre indivídua* pripomína filozofický zámer knihy *Myslenie 68*: „dať do súvisu teoretické rozvracanie subjektu s určitým povýšením hodnôt individuality, ďaleko presahujúcim oblasť filozofie: naznačili sme, že subjekt zomiera s nastolením indivídua.“ K modernosti tiež patrí napätie medzi subjektivitou a individualitou: ako sa hodnoty subjektivity začleňujú do hodnôt individuality — to je pre interpretáciu „neskorej“ modernosti základná otázka.

Navrhujem postaviť našu úvahu o disidentskom subjekte do svetla tej-

to otázky (ktorá inak skryte sužuje každú interpretáciu modernosti), ale tak, že zradikalizujeme jej termíny. Subjekt je miesto, kde je duch metódy metafyzicky zaručený, zabezpečený, legitimovaný. Idea metódy je zaručená transcendentálnou subjektivitou „ako história“. Idea subjektu je totálne podriadená idei metódy. A komunistický štát vzišiel z tejto subjektivity, ktorá je iba transcendentálnym základom ducha metódy. Individuum je naopak pojem, ktorý sa vzťahuje na mimo-metodické zakúšanie pravdy, na jej neredukovateľnosť. V tomto zmysle musíme interpretovať modernosť ako dobu hlboko poznačenú bojom individuality proti subjektivite. Moja úvaha o „disidentskom subjekte“ by chcela prispieť k tejto interpretácii modernosti.

Z francúzskeho originálu preložila Kristína Korená

LITERATÚRA

1. RENAUT, A.: L'ère de l'individu. Gallimard 1989.
2. LEVINAS, E.: Difficile liberté. A. Michel 1976.
3. KUNDERA, M.: Risibles amours. Gallimard 1986.
4. HEIDEGGER, M.: Nietzsche II. Gallimard 1971.
5. GOUHIER, H.: Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien. In: Archivio di filosofia, 1958.
6. RICOEUR, P.: Soi-même comme un autre. Seuil 1990.
7. BROCH, H.: Les somnambules. Gallimard 1982.
8. ARENDT, H.: Vies politiques. Gallimard 1986.
9. HAVEL, V.: O lidskou identitu. Rozmluvy 1990.
10. GADAMER, H. G.: Vérité et méthode. Seuil 1976.
11. WITTGENSTEIN, L.: Grammaire philosophique. Gallimard 1980.
12. PATOČKA, J.: Technická epocha a oběť. In: „Svědectví“ 1980, č. 62.
13. SOLŽENICYN, A.: Nobelovská prednáška. Literárny týždenník 1989, č. 44.