

GENEZE A PLATNOST Rozhovor Malteho Dreyera a Waltera Zitterbartha s Hansem Joasem¹

M. D.: Milý pane Joasi, včera [6. listopadu 2013] jste pronesl svou přednášku v rámci řady Christian-Wolff-Vorlesung nazvanou Otročtví a mučení v globální perspektivě: Západ a lidská práva. Tato přednáška, kterou jednou ročně pořádá Institut pro filosofii v Marburku, má za cíl spojit tradici osvícenství s kritickou reflexí dnešních problémů. Jaký vztah k osvícenství mají Vaše úvahy o sakralitě osoby? Zařadil byste se rovněž do tradice osvícenství, nebo chápete své úvahy spíše jako příspěvek k jeho kritice?

Když se mě někdo ptá na můj postoj vůči osvícenství, mám sklon odpovědět protiotázkou: „Co přesně osvícenstvím myslíte?“ A to proto, že nejméně ve dvou ohledech není jasné, jak přesně je ten pojem chápán, můj postoj ale závisí na přesně vymezeném smyslu tohoto pojmu. Osvícenství může být zaprvé chápáno v protináboženském smyslu. To je sice, jak známo, historicky mylné, ale představa o osvícenství je často silně ovlivněna *francouzským* osvícenstvím. O francouzském osvícenství nejspíše ještě platí, že se nachází v opozici k náboženství. Pro osvícenství ve většině ostatních zemí to však neplatí. Jiným slovy, jistě nejsem horlivým zastáncem osvícenství, pokud by osvícenství mělo současně znamenat masivní kritiku náboženství.

Zadruhé, osvícenství je často chápáno v protikladu k romantismu, nebo, abychom se vyjádřili pojmově přesněji, je chápáno v protikladu

¹ H. Joas, *Genesis und Geltung zusammen denken*. Hans Joas, interviewt von Malte Dreyer und Walter Zitterbarth, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62, 2014, str. 984–999. Přeloženo s laskavým svolením profesora Hanse Joase. – Hans Joas je sociolog a filosof působící na Humboldtově univerzitě v Berlíně a na univerzitě v Chicagu. Věnuje se především sociologii náboženství, otázce původu hodnot a lidských práv, vztahu křesťanské víry a moderní společnosti. V rámci úvah o hodnotách rozvinul fenomenologii zkušenosti sebetranscendence a předložil nové zdůvodnění lidských práv na základě své teorie o „sakralitě osoby“, která však není míněna primárně nábožensky. K jeho nejznámějším publikacím patří knihy *Die Entstehung der Werte* (1999), *Die Sakralität der Person* (2011), *Glaube als Option* (2012), *Sind die Menschenrechte westlich?* (2015) a *Die Macht des Heiligen* (2017). Pro citovaná díla Hanse Joase používáme následující zkratky: SP = *Die Sakralität der Person* [Sakralita osoby], Berlin 2011; EW = *Die Entstehung der Werte* [Původ hodnot], Frankfurt a. M. 1997 – Pozn. překl.

k tomu, co je v interpretacích Herderových spisů – například u Isaiaha Berlina nebo Charlesa Taylora – bráno jako vzor vyjádření jednání a člověka.² Pokud osvícenství znamená závazek k racionalistickému obrazu člověka, pak vzhledem ke svému nadšení pro Herdera a pro tradici, která z něho vychází, také nepatřím k osvícencům. Pokud je ale Herder – jak je tomu v novější literatuře – chápán jako *jedna z verzí osvícenství*, takže se pojem osvícenství stává do té míry široký, že zahrnuje i tak „expresivistický“ obraz člověka, lidského jednání a dějin [jako u Herdera], pak ano.

Pojem osvícenství je prostě sám o sobě příliš mnohoznačný. Mnozí ho nepoužívají jako přesnou charakteristiku určitého historického fenoménu, nýbrž spíše jako indikátor smýšlení. Pokud jsou pojmy „bojové“, vždy se snadno stanou problematickými.

W. Z.: Zde bych se rád na chvíli zastavil a zeptal se, jak byste zhodnotil svůj příspěvek ve vztahu ke kritice osvícenství, jak ji přednesli Horkheimer a Adorno.

Jestliže má být kniha *Dialektika osvícenství* určitou filosofií dějin – pokud to tak lze nazvat –, cítím se být od ní na hony vzdálen. Je těžké vyjádřit to přesně v jedné větě, ale zdá se mi, stručně řečeno, že Horkheimer a Adorno se určitým způsobem pokusili předvést vnitřní rozporuplnost určitého jednotného procesu, zatímco já rekonstruuji mnohost procesů, rozvíjejících se do rozličných směrů, a napětí, které mezi těmito různorodými procesy existuje. Viděno touto optikou, nejedná se často o vnitřní rozporuplnost, nýbrž o – do jisté míry – vnější napětí mezi rozličnými tradicemi, jež bývají současně, a dnes také mylně, subsumovány pod jednotlivé pojmy jako například „modernizace“. Lze ocenit Horkheimerovu a Adornovu citlivost pro něco, co můžeme chápat jako vedlejší následek procesu racionalizace. Myslím si ale, že se svou konstrukcí v *Dialektice osvícenství* pojmově spíše vmanévrovali do slepé uličky. Je to ostatně podobné jako s pojmem osvícenství, dnes se obecně mluví o „dialektice osvícenství“, avšak není tím nezbytně míně Horkheimerovo a Adornovo myšlení s jejich vlastní intencí.

M. D.: Pojem osvícenství má mimo svou historickou dimenzi také dimenzi systematickou. Ve Vašich pracích jsou tyto dvě roviny do sebe také zakomponovány. Překřížení geneze a platnosti, které ve Vaší knize k dějinám lidských práv hraje významnou roli, je tematický komplex, který si

² Srv. H. Joas, *EW*, str. 198–199, pozn. 8.

pokusíme nyní trochu přiblížit. Geneze a platnost lidských práv, jimiž se v Sakralitě osoby zabýváte, se k sobě vztahují komplexně. Jednu kapitolu své knihy jste nadepsal Ani Kant ani Nietzsche: Co je afirmativní genealogie? Tam vysvětlujete, proč ve vztahu k hodnotám, jako je universální lidská důstojnost, od sebe nelze genezi a platnost beze všeho oddělit.³ V narážce na název této kapitoly jste pak doplnil, že by se kapitola mohla jmenovat: Kant plus Nietzsche. Jak se tedy k sobě má nárok universalit lidských práv – Kant – k jejich historickému vývoji – Nietzsche?

Svou poznámkou jsem chtěl říci, že spojuji obhajobu universálního nároku lidských práv s analýzou kontingentní historické geneze toho, co vznáší onen universalistický nárok. V těchto formulacích signalizuje jméno Kant trvání na universální platnosti, kdežto jméno Nietzsche zastupuje snahu brát radikálně vážně dějinnou kontingenci procesů vznikání. Ale k oběma projektům, jak ke kantovskému, tak nietzscheovskému, zaujímám určitou distanci, přičemž obsahové rozdíly s Nietzschem jsou větší než s Kantem, ale jistá metodická blízkost k Nietzschemu tu je. Označení Ani Kant ani Nietzsche jsem ve své knize použil z toho důvodu, že způsob, jakým na poli hodnot myslím současně vznik a platnost, nespočívá ani v nehistorické obhajobě universálních nároků, ani v nietzscheovské – z mého pohledu – destruktivní genealogii. Nietzsche spojil myšlenku radikálního vědomí kontingence s dodatečným předpokladem, podle něhož vzhled do kontingentního vzniku hodnot naši vazbu na ně zruší. Já tvrdím, že to tak přinejmenším nutně nemusí být – snažil jsem se to objasnit na různých místech v různých publikacích. Na poli osobních vazeb se to zdá být lehčí než na poli vazeb k hodnotám. Paralela mezi vazbami k osobám a k hodnotám je pro mě důležitá a chtěl bych ji vysvětlit.

Když říkáme „hodnotová vazba“ (Wertbindung), měli bychom položit důraz na obě části tohoto složeného pojmu. Jednou součástí je „hodnota“. Mohu pronést určitá tvrzení a vznést nárok na jejich platnost tím, že řeknu: je dobré nebo zlé toto či ono dělat nebo nedělat. Avšak když říkáme „hodnotová vazba“, myslíme tím, že nemáme jen určité mínění, které můžeme dát k dispozici v diskusi, přičemž jsme v případě protiargumentů ochotni je změnit. Chceme tím především říct, že máme hlubokou emocionální vazbu na to, co vnímáme jako dobro a zlo. Myslím si tedy, že na poli geneze hodnotových vazeb lze vyznívat mnohé ohledně toho, co platí rovněž pro vazby k osobám. K lidem, které milujeme, máme vazbu, která překračuje všechno účelové uvažování.

³ Srv. týž, *SP*, Úvod a kap. 4, str. 156.

Můžeme kupříkladu reflexivně poznat, že máme *náhodné* milostné a přátelské vztahy. Seznámím se s někým během jízdy vlakem, spřátelíme se, a to je, pokud nevěřím na předurčení lidského osudu, náhoda. Kdybych jel dalším vlakem, nikdy bychom se nesetkali. Avšak oslabuje tento náhled intenzitu mých přátelských vazeb? Já tvrdím, že nikoli. Někdy nás to pobaví, když si připomeneme, jak náhodný je počátek našich vztahů, ale to jimi neotřese, ani tím nejsou demaskovány. A takto je to i u hodnotových vazeb.

M. D.: Že máme emocionální vazby k osobám, i když se nám zpětně zdá vznik těchto vazeb náhodný, je vskutku lehké nahlédnout. Přesto se ptám, jak si máme představit historii vzniku vazeb k tak vysoce všeobecným hodnotám, jako jsou lidská práva. Pokud Vás správně chápu, domníváte se, že disponujeme, pokud považujeme lidská práva za hodnotná, vždy vlastní historií našich vazeb, jejichž prostřednictvím jsme si náš vztah k těmto hodnotám vybuodovali. Možná nám to vysvětlíte na příkladu toho, jak Vy sám se zabýváte problematikou lidských práv.

Když nad sebou přemýšlím – jako někdo, kdo se narodil v poválečné době a kdo je dítětem národněsocialistické generace –, nemám žádné pochybnosti o tom, že můj mimořádně silný zájem o téma jako jsou lidská práva a moje silná vazba na hodnotu universální lidské důstojnosti má co do činění se skutečností, že v Německu existovala Třetí říše a že to byli naši otcové a naše matky, kteří ji učinili možnou a kteří ji podporovali. Nalok národní socialismus nebyl předurčen německými dějinami, je tedy tato motivace takto silně bránit universální nárok lidských práv sama kontingentní. V tomto smyslu pak sice mohu reflexivně vysvětlit nahodilost této intenzivní motivace k tomu zabývat se uvedeným tématem, a dokonce tak mohu vysvětlit svou vazbu na tuto určitou hodnotu. Z toho však neplyne odtržení od této hodnoty, nýbrž spíše naopak posílení vazby k ní. Biografická nahodilost pro mne znamená skutečnost, že poté, co německé dějiny ukázaly, co se může stát ve vysoce civilizované zemi, se něco podobného může znovu přihodit zde nebo někde jinde. Ani nejstarší demokracie nejsou vůči tomu imunní – proto soustředím svou pozornost na obranu historicky ohrožených universalistických nároků. Ani kantovské, nehistorické, a tudíž nedostatečné sebereflexivní tvrzení universality, ani destruktivita Nietzscheho genealogie to nedokáže postihnout. Proto používám možná poněkud zvláštní pojem afirmativní genealogie. Slovo „afirmativní“ jsem si vypůjčil od Paula Ricœura, který jej však nepoužíval v souvislosti s genealogií, nýbrž ve vztahu k hermeneutice. Ricœur staví afirmativní hermeneutiku proti hermeneutice

podezírání, přičemž tímto termínem označuje takové nakládání s texty, kdy vypracováváme jejich pozitivní výpovědní charakter, místo toho, aby řečené bylo podezíráno z toho, že je jen fasádou osobních zájmů.

W. Z.: Vyprávíte vznik lidských práv jako náboženský příběh. Jak byste však chtěl o tomto příběhu přesvědčit toho, kdo sice sdílí Vaši pozici ohledně universality lidských práv, kdo je ale, jak to formuloval Max Weber, ohledně náboženského sluchu naprosto nemuzikální?

Vycházíte z mylného předpokladu. Netvrdím, že lidská práva mají náboženské kořeny – to je pro mě důležité. Tvrzení, že lidská práva v podstatě vzešla z křesťanského ducha, se spíše snažím historicky a empiricky vyvrátit. Pojem sakrality neimplikuje náboženství. Přejímám diskurs o svatosti, jak se rozvíjel okolo roku 1900, a zásadním způsobem navažuji na francouzského sociologa Émila Durkheima, který poměr pojmů „sakrální“ a „náboženský“ do jisté míry otočil.⁴ Pojem „sakrální“ zde neoznačuje příslušnost k náboženskému společenství nebo náboženské tradici, nýbrž naopak označuje představu, že lidé činí zkušenost, kterou nazývám zkušeností sebetranscendence. Sebetranscendence zde není náboženským pojmem, nýbrž pojmem deskriptivně psychologickým, který označuje uchvacující překročení hranic sebe sama, intenzivní pocit vytržení mimo hranice vlastního já a uvědomění si vlastní konečnosti a vlastních hranic. V této souvislosti jsou důležité zkušenosti strachu a násilí, ale také zkušenosti entuziastického a euforického uchvácení. Durkheim si mimo jiné myslí, že ten, kdo tuto zkušenost učiní – a učiní ji každý člověk poté, co rozvine své vlastní já – pokládá zdroj této zkušenosti za něco, co se nachází mimo něj. Nazývám to atribucí: atribuce je úkon, jehož prostřednictvím je lokalizována příčina [zkušenosti sebetranscendence, M. D.]. Zatímco během života se toto připisování může měnit, vzpomínka na intenzitu této zkušenosti zůstává zachována. Za příčiny mohou být považovány všechny konkrétní osoby, objekty a obsahy idejí odlišující se od toho, co je všední, a vykazující kvalitu, kterou označujeme pojmem „posvátný“. Na tomto pozadí nejsou náboženství ničím jiným než určitými systematizacemi těchto atribucí posvátného, vysvětlením tohoto připisování ve formě vyprávění a jejich uctíváním ve formě symbolů. Durkheim se domníval, že se tento fenomén vyskytuje i v sekulárních souvislostech.⁵ Poté, co byla 14. července 1789 dobytá Bastila, při zpětném pohledu tento den nepředstavoval pro revolucionáře, ať byli

⁴ Srv. týž, *SP*, str. 94.

⁵ Srv. tamt., str. 94–95.

náboženství nebo ne, neutrální datum, nýbrž afektivně nabytou událost.⁶ Náměstí Bastily pak již není všední místo, jedno vězení v Paříži vedle jiných, nýbrž dokonce i po demolicí se v emocionálním slova smyslu stalo téměř posvátným. Tvrdím, že obdobným způsobem fungují i naše vazby k osobám. Vezměme si výše zmíněný příklad: náhodné setkání ve vlaku. Možná se tento den, tento vlak, toto nádraží nebo cokoli jiného, co s tímto setkáním souvisí, naplní enormní vzpomínkovou kvalitou a vznikne tak silné pouto k těmto konkrétním věcem. Durkheim to předvedl na nacionalismu, protože nacionalismus právě nepovažoval jako jiní jeho současníci za účelově racionální záležitost, nýbrž za ideologii, která člověka dokáže strhnout a podnitit až k smrti. Už on přišel s myšlenkou, i když ji formuloval jen v několika větách, že bychom právě takto měli rozumět lidským právům, totiž jako sakralizaci každého jednotlivého individua.⁷ Proto nás pobuřuje skutečnost, že je někdo mučen, i když není náš přítel, stoupenec námi preferovaného politického přesvědčení, člen našeho náboženského společenství nebo našeho národa. Když nás, *protože je* člověkem, pobuřuje, že je mučen, pak máme k pojmu člověka jako člověka takovýto posvátný vztah. Cítíme, že každý člověk je v jádru posvátný.

Vraťme se však k otázce, o níž tu běží. Nevidím žádný důvod pro to myslet si, že bych musel, protože jsem věřící, o nevěřících tvrdit, že jejich vazba na tuto hodnotu je méně konsistentní než moje. Takto ale mluví mnozí na obou stranách. Existují nevěřící, kteří si myslí, že disponují sekulárním zdůvodněním lidských práv; proto pozorují s jistou skepsí, když se někdo hlásí k lidským právům z náboženských důvodů. Na druhé straně však existují i věřící, kteří mají silnou vazbu k lidským právům, což spojují s myšlenkou, že ten, kdo není příslušníkem jejich náboženství, je na tomto poli do jisté míry nespolehlivý druh. Já naproti tomu tvrdím, že obojí je špatně. Jde mi o to zjistit, jak si máme sakralizaci osoby představit v obecné rovině, a nikoli o to, jak se sakralizace rozličnými způsoby ustavuje v různých sakralizujících systémech. Je přece zřejmé, že někdo, kdo má určitou představu o Bohu, musí vytvořit intelektuální souvislost mezi posvátností osoby a svou představou o Bohu jako zdroji všeho posvátného. Nevěřící tuto souvislost vytvořit nemohou, musí ale vytvořit vztah mezi sakralizací osoby a – abychom zůstali u Durkheima – například francouzským národem.

⁶ Srv. tamt., str. 95–96 (pozn. 36, odkaz na: E. A. Tiryakian, *For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology*, Farnham 2009).

⁷ Srv. tamt., str. 82 n. a 95.

M. D.: Nestojí sakralizace partikulárních entit v protikladu k univerzalitě lidských práv? Jak někdo může být na poli lidských práv zároveň nacionalista a universalista?

Durkheim tvrdil, že by to bylo možné, pokud by Francie byla chápána jako národ lidských práv a pokud by se v souladu s tím v zahraniční politice za lidská práva zasazovala. Naproti tomu na straně náboženství – to ukazuje pátá kapitola *Sakrality osoby*, jež nemá být chápána jako kapitola historicko-sociologická – vyvstává zpětně otázka, proč a jak by křesťané mohli vazbu na lidská práva integrovat do svého křesťanství. Na to, jak tuto integraci reálně existující křesťané provádějí či prováděli, je možno se ptát empiricky, kdežto my se mimoto můžeme ptát normativně, jak by tuto integraci měli provádět. Když se budete křesťanů empiricky dotazovat, zjistíte, že k ospravedlnění lidských práv budou v rámci víry použity dva elementy křesťanského myšlení. Jsou to myšlenky, že všichni lidé jsou Božími dětmi a že člověk je stvořen podle Božího obrazu. Na empirické rovině to považují za nepopíratelné. Musím však bohužel, i když jsem to v jednotlivých úvodech k příslušným kapitolám jednoznačně napsal, vždy znovu objasňovat, že neodvozuji lidská práva z křesťanské tradice víry v to, že jsme stvořeni k Božímu obrazu a že jsme Božími dětmi, nýbrž tvrdím, že tato práva vznikla prostřednictvím určité historické dynamiky, například v 18. století, kdy docházelo k vypořádání se s absolutismem a v Severní Americe s kolonialismem, a že pak byla všemi – židy, sekulárně se chápajícími lidmi, budhisty – v konfrontaci s těmito novými fenomény integrována do příslušných výkladových rámců. Jako křesťan to činím tak, jak jsem to popsal v páté kapitole. Kdybych byl budhistou, musel bych napsat jinou pátou kapitolu, v níž bych vylíčil, jak buddhismus produktivně a integrativně nakládá s idejí lidských práv.

M. D.: Zmiňujete tu další, velmi důležitý bod. Důrazně poukazujete na kontextovou proměnlivost hodnot, na význam kulturních institucí, států a historických okolností, tedy mnoho faktorů, které se na genezi hodnot spolupodílejí. S afektivní vazbou k tomu přistupuje další subjektivní komponenta. Dává vůbec smysl hovořit o universálních hodnotách, když vyprávíme příběh o vzniku hodnot takto?

To je ono zásadní jablko sváru. Já jsem právě přesvědčen o tom, že to je přesně naopak. Víím, že filosofové sní sen o universálním zdůvodnění, které se záračným způsobem oprostí od subjektivního, a tím ho jistým způsobem jednou provždy překročí. Lze rozlišit rozmanité filosofické varianty tohoto snu: představu, podle níž se filosofii, například filosofii

analytické, podaří, že se sama stane progresivní vědou, která takováto zdůvodnění buď někde nalezne, řekněme u Kanta, nebo dosáhne těchto zdůvodnění vylepšením kanonických teorií, nebo na nich sama bude pracovat tak, aby je mohla v budoucnu předvést. Jiný postup spočívá v tom, že řekneme, že všichni lidé jsou historicky kontingentní, a proto musí být historicky kontingentní i všechny universalistické nároky. Tyto nároky vznikly tudíž za určitých podmínek a možná, kdyby panovaly jiné podmínky, ani nemusely vůbec vzniknout. Tato argumentace však nebere lidským právům jako takovým nic z jejich nároku na universalitu. Jdu dokonce tak daleko, že říkám: pro člověka neexistuje vůbec žádná jiná možnost, jak vznést nárok na universalitu, aniž by přitom byl něčím jiným než historicky partikulární bytostí v celé své kontingenci. Ano, je naprosto mylné domnívat se, že to, co lidé tvrdí, vždy platí jen pro ně jako pro partikulární bytosti jen proto, že samy těmito partikulárními bytostmi jsou. I v přírodních vědách může jistý fyzik dospět k vědeckému poznatku a může samozřejmě tvrdit, že to, na co přišel, neplatí výhradně pro něj, i když tento poznatek měl individuální genezi. Reflexivitu našeho vlastního nároku na universalitu zvýšíme především tím, když do své reflexe zahrneme i kontingenci vzniku našeho vlastního universalistického nároku. Toto tvrzení bývá často špatně chápáno ve smyslu Rortyho filosofie. Já však kladu důraz na rozdíl mezi svojí afirmativní genealogií a Rortyho úvahami. Rortyho čtu jako výzvu k tomu, abychom nahradili argumentaci narací.

M. D.: To je také označováno jako převrácení filosofie v literaturu. Co ale tedy odlišuje argumenty od vyprávění? Příběh, který o vývoji lidských práv vyprávíte, má rovněž být schopen přesvědčovat.

Když se od sebe argumentace a vyprávění striktně oddělí a když se argumentování ukáže jako nedostačující, zbyde člověku jen vyprávění. Pak se klade otázka, proč hned nesáhneme po příbězích romanopisců, místo toho, abychom naslouchali méně vytríbenému vypravěčskému umění filosofů.

Já toto ostré dělení nečiním, tvrdím ale, že se nejprve musíme pokusit o to vytvořit konsensus pomocí argumentativních prostředků. Je dobré, když přitom dojdeme ke shodě. Někdy však dospějeme do bodu, na němž argumentativní pokus o shodu ztroskotá, protože zcela očividně začnou hrát roli holistické, na zkušenosti založené motivace našeho myšlení, které čistou argumentací, tedy přesvědčením jednoho o stanovisku druhého, ztěžují. Proto tvrdím, že v tomto bodě můžeme rozšířit argumentační prostor o vyprávění, pomocí nichž bychom mohli učinit

plausibilním to, proč je pro nás něco z biografických důvodů důležité nebo proč se nám něco zdá na základě národní, filosofické, náboženské nebo všeobecně historické tradice hodno zmínění. Tímto můžeme prostor naší argumentace rozšířit tak, že získáme novou příležitost k dosažení shody. Avšak ani tak není úspěch bezpodmínečně zaručen. Mnoho mých knih je – jak to jen říci – do té míry literárně ctižádostivých, nakolik se to, co metodicky popisují, snažím současně uskutečnit.

M. D.: Jak si máme tuto integrativní sílu vyprávění v konkrétním případě představit?

Pokud by křesťané a nevěřící prozkoumali svou roli v dějinách lidských práv, vyšel by jim jiný obrázek než ten všeobecně známý. Nikdo by si nemohl osobovat výhradní zásluhu o lidská práva. Jednak by se ukázalo, že věřící a nevěřící táhnou v zásadních bodech za jeden provaz, jednak to, že se obě strany v mnohém (vůči vlastnímu nároku) prohrály. Možná bychom nahlédli, že je lepší oddělit od sebe rozhovor o víře od rozhovoru o historických zásluhách obou stran v dějinách lidských práv. Zda se to podaří, je jiná otázka.

M. D.: Vyprávění tedy otevírá možnost dojít ve sporu ke shodě a dokáže osvětlit, proč se někdo cítí být vázán na určité hodnoty. Jak ale zabránit tomu, aby takovéto afirmativní vyprávění nepřítakávalo nakonec něčemu chybnému? Není také možné zneužívat vyprávění k legitimizaci hodnot, které by měly být vposledku odmítnuty? A k tomu se váže další otázka: Neznamená to, že bychom přesto měli mít ještě předřazena kritéria, pomocí nichž bychom posoudili, zda geneze určité hodnoty má být afirmativně vyprávěna?

Zbavujete mne mé centrální myšlenky, když hovoříte jednoduše o vyprávění. Tak postupuje Rorty, který vytváří propast mezi argumentací a vyprávěním.⁸ Já oproti tomu tvrdím, že sice musíme argumentovat, ale že prostor pro argumentaci a dorozumění musíme rozšířit v těch bodech, v nichž dostatečně nesdílíme společné předpoklady. Když se například dva křesťané o něco přou, můžete vycházet z toho, že oba stojí na půdě desatera. Křesťané tedy mohou argumentovat tak, že říkají: něco se nesmí činit, protože to zapovídá přikázání. Na tomto základu lze tvrdit, že někdo může chápat určité přikázání chybně, například když si myslí, že přikázání „nezabiješ“ znamená, že se nesmí za žádných okolností zabíjet. Radikálně pacifističtí protestanté hájí tento výklad, odmítají

⁸ Srv. H. Joas, *SP*, str. 170–171, pozn. 16.

vojenskou službu a raději by se nechali zabít, než aby sami zabíjeli. Jiné hlasy tvrdí, že v kontextu Starého zákona je zabití ve válce naprosto jednoznačně ze zákazu zabíjet vyňato. Pokud ale někdo není ani křesťan ani žid a nevěří na přikázání jako na Boží zjevení, chybí zde základ pro společný argumentační prostor. Možná je pak hledán jiný společně sdílený základ. Pro mne je náhled, že se jako reální lidé v reálných situacích pokoušíme najít reálné zdůvodnění a že neuznáváme platnost situačně nezakotvených zdůvodnění, pragmatická myšlenka: pragmatičtější než Rortyho filosofie. Vzájemně si vysvětlujeme, na jakých základech stojíme a z jakých důvodů jsou pro nás důležité, z jakých důvodů je odmítáme nebo se jimi cítíme být vázáni. V těchto důvodech možná objevíme zkušenost hodnou uznání, do níž se lze vcítit, kterou je možno zohlednit v příštích argumentacích a která se nakonec také stane součástí našeho popisu sebe sama.

Ale tuto praxi je samozřejmě nutno chápat jako praxi kritickou, stejně jako je kritická i afirmativní genealogie. Tento myšlenkový pochod se odvozuje od Troelsche, vznikl na základě jednoho typického problému evangelické teologie 19. a raného 20. století.⁹ Otázkou bylo, jak se má zacházet s biblickými texty, pokud bereme v potaz historické bádání o jejich vzniku. Protože se nyní definitivně vědělo, že Mojžíš nevlácel desky s deseti přikázáními ze Sinaje, bylo nutno promyslet, jak tyto texty nechat promluvit v přítomnosti. Řešením mohla být samozřejmě jen kritická adaptace, kdy nečteme bibli doslova. Vůdčí představa tu naopak spočívá v tom, že texty začínají promlouvat, když provedeme tuto kritiku, přitom ale identifikujeme v textu ducha, ježž pak afirmujeme. Samozřejmě zde nemůžeme vyloučit, že přitakáme něčemu nesprávnému. Východiskem jsou vždy lidé v přítomnosti, kteří teď, riskantním způsobem, prohlásí něco za dobré a navrhnou, aby se dnešní a k budoucnosti vztažené jednání orientovalo v souladu s tím.

Afirmativní genealogie má svůj původ v kontextu rozvrhování do budoucnosti: Popisují současnost jako v určitém ohledu deficitní a chci ji v určitém směru transformovat. Již do procesu popisování mé přítomnosti a do zdůvodnění směru, v němž chci věc zlepšovat, pak vstupují rozmanité představy evaluativního typu a rozmanité empirické představy o genezi této přítomnosti a možnostech její změny. Když o tomto tématu píše knihu, jsem jistě ovlivněn Guantanamem a podobnými událostmi. Teprve kritický popis přítomnosti vede k otázce, co nám brání v tom, abychom v zájmu národní bezpečnosti mučili, a jak se stalo, že to

⁹ Srv. tamt., str. 153 a 187–188.

přinejmenším donedávna vypadalo tak, jako bychom byli všichni zajedno v tom, že mučení je zlo. Odkdy jsme byli zajedno? Co vlastně vedlo k této shodě? A proč se zdá, že se tato shoda začíná drolit? Co mohu uvést jako argument ve prospěch mého přesvědčení, že je špatně, že se začíná drolit? Tyto genealogické úvahy jsou přece kritické!

Ale ne každá genealogie musí být vůči všemu kritická. V *Sakralitě osoby* tvrdím nejen to, že Foucaultova historická rekonstrukce toho, jak bylo v 18. století zrušeno mučení, je na empirické rovině chybná, nýbrž také že jeho způsob rekonstrukce vede dokonce k oslabení našeho odporu proti rozvolnění zákazu mučení. Podle Foucaulta se mění pouze mocenské režimy, aniž by bylo možno rozhodnout, který je lepší a který horší. Z jeho rekonstrukce tedy neplyne žádný odpor: tyto změny zkrátka můžeme jen konstatovat.¹⁰ V mé koncepci však z vyprávění příběhů vyplývá jejich apelativní charakter, kterému je možno oponovat ve dvou ohledech. Zaprvé je možno oponovat každému empirickému prvku této rekonstrukce dějin; zadruhé je tato rekonstrukce otevřená vůči hodnotícím námitkám. Někdo může tvrdit, že za nejvyšší hodnotu nepovažuje posvátnost osoby, nýbrž národní bezpečnost. O to je pak možno se přít.

M. D.: Až do jakého bodu?

Pravděpodobně existuje bod, na němž už není možno dobrat se shody. Moje afirmativní genealogie je kritická, ale je prosta naivní domněnky, že existuje nějaký vědecký či filosofický způsob, jak garantovat evaluativní shodu. To by bylo naprosto nepragmatické.

W. Z.: Proč se pro Vás vlastně tak silně spojuje – z hlediska vývojové psychologie zcela plausibilní – idea sebetranscendování s fenoménem sakralizace? Nebylo by možné napsat prostě profánní dějiny tohoto fenoménu z hlediska vývojové psychologie, takže by zkušenost sebetranscendence byla připisována nejdříve rodině, přátelům a životním partnerům, aby se pak odtud stále více rozšiřovala? Již antika nám poskytuje vzor rozšíření na polis, a poté v dalším dějinném vývoji na celý svět. A taktó bychom se zprvu vyhnuli vší spojitosti s náboženstvím.

Ve vývojové psychologii à la Piaget a Kohlberg existují rekonstruovatelné stupně universalizace norem, a tyto stupně pak lze veskrze analogickým způsobem produktivně přenést na stupně morálních dějin lidstva a ptát se, kdy bylo poprvé v lidských dějinách dosaženo toho či

¹⁰ Srv. tamt., str. 75–81.

onoho stupně.¹¹ Proti tomu nic nemám. V mé teorii je však nesmírně důležitý rozdíl mezi hodnotami a normami, a Vaše otázka se týká, vyjádřeno mou terminologií, norem. Řečeno ve zkratce: normy chápu jako restriktivní, hodnoty jako atraktivní. Podle Habermase mohu na rovině norem jaksí nahlédnout, co mám udělat, nemusím být ale proto ještě motivován a také podle toho jednat.¹² Ve vztahu k hodnotám toto čisté rozlišení mezi náhledem a motivací není možno provést. V jedné recenzi je mi vytýkáno, že dostatečně jasně nerozlišuji mezi kognitivní a motivační dimenzí hodnot. Recenzent ale nepochopil, že ofenzivně tvrdím, že v případě hodnot nedokážeme rozlišovat mezi kognitivní a motivační dimenzí, nýbrž že máme zážitek evidence, který je *sám v sobě* také motivační. Věci se tedy nemají tak, že bychom nejprve nahlíželi, a poté si kladli otázku, zda se toho, co jsme nahlédli, máme také držet.

Habermas nepřipouští žádný skutečný universalistický nárok hodnot.¹³ Já si však myslím, že existují dějiny jejich universalizace. Moje kniha [*Sakralita osoby*, M. D.] se pohybuje, řečeno uvedenou terminologií, na rovině hodnot. Jedná se o kulturní dějiny úchvatné ideje universalní lidské důstojnosti. To nemá být alternativa například k právním a filosofickým dějinám universalizace norem, o alternativu se tu spíše jedná pouze, pokud se zástupci těchto právních nebo filosofických dějin universalizace norem domnívají, že se mohou obejít bez dějin universalizace hodnot. To však zpochybňuji. Právní dějiny zrušení mučení se neodehrávají právě jen jako právní dějiny, nýbrž také jako dějiny subjektivních evidencí. Mnoho lidí považuje v určitém momentu z kulturních důvodů představu, že se v trestním řízení používá mučení, za nesnesitelnou.

Z hlediska právních dějin je takřkajíc hmatatelné, že zrušení mučení není jednoduše právní příběh, nýbrž že musí být vyprávěno jako příběh subjektivních evidencí.

M. D.: Rád bych zde navázal další otázkou k teoretickému rámci Vašich úvah. Na Vaší koncepci je osvěžujícím způsobem nápadná nepřítomnost mnoha filosofických mód, které jsou na trhu teorií dominantní, například ty z oblasti analytické filosofie. Do jaké míry pokládáte svou vlastní

¹¹ Srv. H. Joas, *EW* (pozn. 3; odkaz na: J. Piaget, *Moralisches Urteil beim Kinde*, Frankfurt a. M. 1973); rovněž L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt a. M. 1994, str. 27 nn.

¹² Srv. tamt., str. 282.

¹³ Srv. tamt., str. 288.

koncepti v tomto ohledu za slučitelnou s jinými současnými koncepty? Vidíte styčné body například právě s analytickou filosofií?

Na poli analytické filosofie opravdu nejsem kompetentní a mnohé v této oblasti jsem vždy pocítoval jako něco velmi cizího. Pod vlivem Richarda Bernsteina jsem si postupně uvědomil, že ono po dlouhou dobu běžné líčení amerických dějin filosofie, podle něhož zde po desetiletí dominoval pragmatismus, pak skončil a byl nahrazen analytickou filosofií, je naprosto nevyhovující. Neboť obzvláště v USA, více než ve Velké Británii, motivy pragmatismu existovaly v analytické filosofii částečně dál nebo byly vždy znovu patrné, takže v dnešní americké analytické filosofii existuje obrovské množství styčných bodů s pragmatismem. To je velmi dobře vidět například u Hilaryho Putnama. U Rortyho je to mnohem komplikovanější, protože ten původně vyšel z pragmatismu, pak se stal hvězdou analytické filosofie, aby se s ní nakonec s velkým ráumem rozloučil a paušálně jí vytýkal, že je sterilní.

Berte však, prosím, v potaz, že jsem původně spíše historicky orientovaný sociolog se značným filosofickým a theologickým zájmem a nemám ambici vystupovat jako velký filosof.

M. D.: Inu, já si ostatně myslím, že jste docela čten jako sociálněteoreticky erudovaný filosof, jako například Honneth.

Tak to je. Ostatně byli jsme si léta blízcí, společně jsme napsali jednu knihu, jinou spolu vydali a v těchto rozhodujících letech jsme se vzájemně ovlivňovali.

M. D.: Kromě dosud zmíněných filosofů – nebo lépe řečeno, kromě dosud zmíněných způsobů myšlení – existuje ještě další filosofický proud, který Vás – jak jste dnes také několikrát označil – také silně ovlivnil: pragmatismus. Zeptám se zcela konkrétně: za jaké impulsy pro Vaše přemýšlení o lidských právech vděčíte pragmatismu?

Chválím Nietzscheho jako průkopníka radikální reflexe kontingentního původu všech našich hodnot. Zdá se mi, že to byl skutečně intelektuální průlom. Exemplárně to ukazuje spis *Genealogie morálky*. Nietzsche však nebyl ve své době jediný, neboť existoval ještě jeden myslitel, který se na tomto průlomu rovněž podílel, totiž William James. V Evropě a dokonce i v dnešní Americe se však větší část filosofů staví na ramena Nietzscheho nebo se alespoň s Nietzschem vypořádávají podrobněji než s Williamem Jamesem. Existuje sklon stylizovat Williama Jamese do podoby naivně optimistického Američana, jehož protějšek tvoří hluboce tragicky vyhlížející Evropan Nietzsche. To je jednoduše

nesmysl. James nebyl žádný naivně optimistický člověk, nýbrž strávil pět let v těžké, černočerné depresi, kdy trpěl suicidálními záchvaty. Bez tohoto biografického pozadí se jeho filosofie nedá vůbec pochopit. Přesto mezi oběma autory existují závažné rozdíly, které jsem v *Původu hodnot* vyjádřil v následující formuli: Nietzsche a James měli sice stejné povědomí o kontingenci původu hodnot, ale u Jamese nalézáme oproti Nietzschemu pozitivní a produktivní vztah k politické demokracii, k náboženství a k empirické vědě.

To, co jsem si již během svých studentských let osvojil jako podstatnou intelektuální tradici, na niž navazuji, je tradice amerického pragmatismu. V posledních patnácti letech vidím stále zřetelněji paralely s jistými, specifickým způsobem reflektovanými formami německé tradice hermeneutiky a historismu, které mne rovněž hluboce ovlivnily. Tyto tradice ztělesňuje v *Sakralitě osoby* Ernst Troeltsch, ústřední autor této knihy. Velmi silně na něho navazuji rovněž ve svých novějších pracech, především v jedné větší knize, která rozvíjí a nabízí alternativu k weberriánské představě postupného odkouzlení. Předtím však budu mít ještě plné ruce práce se sepisováním odpovědí na sborníky, jež se k mému potěšení objevily a jež zahrnují diskusi k mojí knize o lidských právech,¹⁴ a pak také s dalšími pracemi, které se týkají tématu osové doby¹⁵ a otázky, zda jsou lidská práva „západní“.¹⁶

M. D., W. Z.: Pane Joasi, děkujeme Vám za rozhovor.

Já Vám děkuji za zájem o moji práci a za Váš čas.¹⁷

Přeložil Jakub Sirovátka

¹⁴ Tj. ke knize *Die Sakralität der Person.* – Pozn. překl.

¹⁵ H. Joas, *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte über Transzendenz*, Basel 2014.

¹⁶ Srv. týž, *Sind die Menschenrechte westlich?*, München 2015. – Pozn. překl.

¹⁷ Překlad vychází v rámci řešení výzkumného záměru Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i. – Pozn. překl.