

---

## Totalita a utopie

Miloš Havelka

Předmětem této krátké úvahy nejsou ani tak fenomény utopie a totality v myšlení 19. století, jak by se mohlo zdát z jejího názvu, ale spíše naznačení toho, co se skrývá za konjunkcí "a", která je spojuje, nicméně však zůstává konjunkturou. Totiž určité filozofické pozadí, které umožňuje pochopit je v 19. století jako synonyma snu a skutečnosti, a tak je vztáhnout k hlavnímu tématu našeho sympozia.

Ve svém příspěvku do katalogu vídeňské výstavy Traum und Wirklichkeit jeden z jejích inspirátorů, historik C.E.Schorske, napsal: "V 60. letech minulého století, kdy liberální měšťanstvo dospělo k moci a počalo ke svému obrazu světa proměňovat instituce státu a společnosti, není možné nerozpoznat dvě skupiny hodnot: jednu, která má tendenci morální, politickou a vědeckou, a druhou, která má tendenci estetickou. Ona první, racionální kultura zákona a slova, nárokovala primární loyaltitu měšťanstva, ona druhá, takříkajíc plastická kultura smyslovosti a původu, kořenila v protireformaci, avšak co do existence a vlivu byla stejně trvalou."<sup>1)</sup>

To, co se mi v souvislosti s naším tématem snu a skutečnosti v umění 19. století zdá být na Schorskeho slovech zajímavé a co podněcuje k úvahám, není, do jaké míry se v nich odhlíží od disproporce mezi ekonomickou a politickou mocí měšťanstva v tehdejší monarchii, že totiž, vzdor ekonomickému prosazení buržoazie i jejím politickým ambicím, politickou moc v mocnářství (alespoň pokud jde o armádu a zahraniční politiku) měla tehdy v zásadě v ruce ještě šlechta, tedy třída předkapitalistická, a dále, do jaké míry je možné klást rovnítko mezi to, co bychom mohli nazvat "barokní citovostí" a "vídeňským esteticismem" poslední třetiny 19. století (a asi ještě i prvního desetiletí století dvacátého), jehož produktem nakonec bylo to, co výstava Traum und Wirklichkeit ve svém celku divákovi - alespoň v mém případě - sugerovala: proměnu hlavního města mocnářství ve světového druhu "Gesamtkunstwerk".

Na rozdíl např. od reprezentačních slavnostních her baroka s je-



jich efekty stupňujícím směřováním různých umění byly třeba oslavy stříbrné svatby císařského páru v roce 1879 - ukázkou cechovních kostýmů ze slavnostního pochodu těchto oslav byla celá výstava uvedena - nikoli výrazem spoluúčasti, nýbrž rovnoprávnosti všech umění v organickém celku, v němž každé jednotlivé umění mělo být přítomno "ve své nejvyšší plnosti" a intenzitě, podtržené jejich vzájemným uznáním.<sup>2)</sup>

Schorskeho tvrzení totiž - a to se zdá být zajímavé právě pro historika a historika filozofie - znovu upozorňují, byť v horizontu časově i prostorově omezeném (Vídeň 1870-1930), na zajímavý jev v mnoha výkladech 19. století, "onoho" - jak je ještě před 2. světovou válkou nazval Heidegger - "ještě temnějšího než všechna ostatní století novověku"<sup>3)</sup>: že ze sebe pro své interprety jakoby "vytlačuje" protikladné pojmové dvojice, které mají sloužit jako klíč k jeho pochopení a výkladu. Připomeňme jen několik příkladů: pro B. Croceho to byly nacionalismus a liberalismus, pro B. Russella filozoficky racionalismus a iracionalismus, historicko-sociologicky svoboda a organizace, pro J. Popelovou (abychom uvedli také českého marxistického autora), scientismus a antropologismus atd.<sup>4)</sup>

Pro již zmíněného M. Heideggera dochází v 19. století k dovršení a naplnění okcidentální metafyziky v podobě dokončení procesu, v němž je "bytí pochopeno jako jsoucí", tj. k dokončení jejího základního a výchozího, v zásadě platonsko-aristotelovského motivu, směřujícího postupně do extrémní objektivitě vědy; a za druhé: dokončení procesu, zahájeného v novověku Descartem a znamenajícího "pochopení člověka jako subjektu", tedy motivu, směřujícího do moderních antropologií s jejich extrémní subjektivitou.<sup>5)</sup>

Rozdvojení člověka a světa, lidského rozumu a člověkova nitra, ale také minulosti a přítomnosti, moderny a tradice, budoucnosti a původu a koneckonců i snu a skutečnosti, jsou přitom většinou viděny na pozadí původní jednoty, rozlomené v procesu sekularizace a v procesech rozchodu s tradicí, opírající se až dosud o hodnoty křesťanství a antiky. Samozřejmě v tomto procesu sekularizace, jehož prvním velkým duchovním produktem byl - jak se dnes běžně uznává - vznik filozofie dějin ve 2. polovině 18. století, nebyla rozlomena jen původní jednota světa. Mění se i pojetí člověka a křesťanská pochybnost, že člověk by se někdy a zcela sám ze sebe mohl pozvednout ze stavu hříchu a svobodně sledovat rozum, je stále silněji překrývána motivem humanistickým, důvěrou v člověka, že se svými vlastními silami dopravuje konečného stavu spásy. Nicméně však "rozdvojení" samo bývá přesto hodnoceno jako něco přece jen negativního, ne-li přímo krizového.

Jako ilustrace a zároveň východisko dalších úvah snad poslouží odkaz ke konceptu přednášek K filozofii umění, které držel Schelling



v roce 1802 v Jeně a v zimě roku 1804-1805 ve Würzburgu (byly ovšem vydány až v roce 1859 jeho synem v Sebraných spisech: EgB 5) a v nichž je Schellingova současnost charakterizována jako "epocha literární selské války proti všemu vyššímu, velikému a na ideálech založenému",<sup>6)</sup> jako epocha ztráty "obecně vládnoucího ducha", jehož "nutnost" pro každou dobu vytváří "šťěstí a takřikajíc jaro" a "mezi velkými mistry dává vzniknout více či méně všeobecné shodě, takže, jak to dokazují dějiny umění, velká díla vznikají a zrají ve vzájemné tlačenici, téměř ve stejnou dobu, jakoby společným duchem a pod jedním společným sluncem. Albrecht Dürer současně s Raffaelem, Cervantes a Calderon současně se Shakespearem."<sup>7)</sup>

Z vyhasnutí takového "společného slunce", z udušení "společného dechu" "šťěstí a čisté produkce"<sup>8)</sup> obviňuje Schelling to, co nazývá "všeobecné rozdvojení" doby (allgemeine Entzweiung).

Tento pojem, jehož obsah Schelling poprvé tematizoval pro filozofii jako problém, je u něho od prvních prací spojen s kritikou toho, co nazývá "reflexe", resp. "filozofie reflexe", a čím rozumí filozofii zejména Kantovu, která autonomní poznávající vědomí klade proti světu a odlišuje "představy" a věci (věci pro nás a věci o sobě).

Na jedné straně je "reflexe" pro Schellinga nutným vystoupením z filozofického přírodního stavu (tedy něco o sobě ještě nikoli negativního, naopak dokonce nutného), neboť: "jakmile se člověk uvede sám v rozpor s vnějším světem ... je první krok k filozofii učiněn. Touto rozlukou (zde je pro fenomén "Entzweiung" použito ještě původnějšího termínu "Trennung") počíná reflexe; od té chvíle člověk odlučuje, co příroda navždy sloučila, odlišuje předmět od názoru, pojem od obrazu, posléze (stává se sám vlastním objektem) sebe sama od sebe samého".<sup>9)</sup>

Na druhé straně je ovšem reflexe pro Schellinga jen jednostranným stanoviskem, zdůrazňujícím odloučení na úkor syntézy, a navíc: "Její rozdělující činnost se ... neomezuje pouze na svět, který se jeví; tím, že od něho odděluje princip ducha, naplňuje intelektuální svět chimérami... Ono odloučení (Trennung) člověka a světa činí trvalým; a to tím, že považuje svět za věc o sobě, kterou nedokáže postihnout ani názor, ani fantasmie, ani rozvažovací schopnost (Verstand), ani rozum (Vernunft)."<sup>10)</sup>

Řada rozdvojení, k nimž na stanovisku reflexe nutně dochází a které, vedle již zmíněných, pak byly ve filozofii formulovány jako roze-  
stup božského a pozemského, přírody a ducha, bytí a jsoícího, objektivního a subjektivního, emancipace a konečnosti a dále se větví ad infinitum, je pro Schellinga řešitelná pouze na půdě systému identity, sjednocení ducha a přírody - což obsahuje zřetelné panteistické implikace. Jeho nástrojem má být "intelektuální nazírání", jež se stává "estetic-



kým" a tím i "absolutním".<sup>11)</sup>

Schellingův projekt nazírání celku skutečnosti nikoli v jednotlivých uměleckých dílech, ale jako uměleckého díla, v němž příroda a dějiny nejsou myšleny jako navzájem přiřaditelné paralelní akce, nýbrž jako integrovaný celek, jako celistvá skutečnost, v jejímž pozadí je nediferencovaná jednota, v níž umění a filozofie, vědění a víra jsou jen formy jednotného čistého rozumu světa, jež není možné oddělit od praktického nebo od soudnosti, ovšem selhal. Zde není místo na to ukázat, proč k tomu došlo, ani proměnu této koncepce v pozdním Schellingově díle, z níž se rodí idea Gesamtkunstwerku.<sup>12)</sup>

Zásadní roli hraje pojem "rozdvojení" (Entzweiung) také v rané filozofii Schellingova staršího přítele G.W.F. Hegela, kde je sice pod Schellingovým vlivem problematika formulována, avšak posunutý je kontext a odlišné je hodnocení.<sup>13)</sup>

To, co je pro Hegela v "rozdvojení" ztraceno, je sice také "oduševněná jednota" z dávných dní starého světa<sup>14)</sup> a "nejvyšší estetická dokonalost" v určitém náboženství, v němž se člověk pozvedá nade "všechno rozdvojení" v lásce, která si před oltářem "rozdvojení uvědomuje ... smiřuje se s bratrem a v čistotě a věčnosti předstupuje před jediné božství".<sup>15)</sup>

Ale na rozdíl od Schellinga a vlastně od celé romantiky, blouznící o nevědomé jednotě, jak byla reprezentována v řecké antice, kdy nerozlomeného člověka ještě naplňovala nechtěná a nevědomá harmonie,<sup>16)</sup> nebo po "krásných, skvělých časech středověku",<sup>17)</sup> snaží se Hegel "rozdvojení" vidět mnohem pozitivněji: je mu projevem rozumu existujícího v přítomné skutečnosti, "zdrojem potřeby filozofie" a jako "vzdělání epochy (rozuměj: její kultura - M.H.) nesvobodně danou stránkou její podoby".<sup>18)</sup> Význam filozofie už Hegel nevidí - jako předchůdci - jen z hlediska formálně spekulativního, ale současně i historicko-filozofického. Filozofie je sice jedna a její úloha ve všech dobách stejná, neboť jejím médiem je stále jeden a tentýž rozum: avšak individualita jednotlivých systémů je "podoba, již si rozum dává ze stavebního materiálu určité epochy".<sup>19)</sup>

A důležitou složkou tohoto "stavebního materiálu" je pro Hegela právě "rozdvojení", v němž "pokročilá kultura" klade proti sobě božské a totalitu skutečnosti. Hegel zde má na mysli kulturu (Bildung) osvícenství a politicky Francouzské revoluce, kdy zkušenostně vázaný rozum (Verstand) zvěčňuje realitu a svoboda jako svoboda všech se pozvedá na princip práva a státu, zatímco božské, odloučené od objektivního, se v tomto procesu zniterňuje: je uchováno subjektivitou jakožto druhou formou světového ducha (a má tedy v sobě moment nutnosti). V subjektivitě se "pravda a krása vyjadřují (darstellen) v pocitech a smýšlení,



v lásce a rozmyslu. Náboženství staví své oltáře v srdci individua a sténání a modlitby hledají boha, jehož nazírání se (individuum) zřeklo, poněvadž existuje nebezpečí rozmyslu (Verstand, zkušenostně vázaného rozumu), který by nazírané poznal jako věc, háj jako metrové dříví."<sup>20)</sup>

Na rozdvojení světa není možné zapomenout v romantické intenzitě touhy po bezprostředním, ani překlenout "pametodou nadšení" (Unmethode der Begeisterung), kterýmžto výrazem je v předmluvě k Fenomenologii ducha častována romantická věda a míněn Schellingův systém identity, není je však možné ani restaurativně odmítnout, neboť politická restaurace jako obnova starého přece trpí rozporem, že se staví proti přítomnosti jako výsledku historického vývoje "a tak popírá samotnou dějinnou substanci, právě kterou by chtěla uchovat a rekonstruovat".<sup>21)</sup>

Z "rozdvojení" tedy není možné uniknout tím, že se přikloníme na jednu nebo na druhou stranu, ale že ho pochopíme pozitivně a produktivně, jako historický princip kultury přítomnosti, jako formu, v níž se v podmínkách moderního světa historicky udržuje jeho původní jednota. Objektivní realita osvícenství, v jejíž základech stojí metafyzické přesvědčení, že vzdor chaosu na povrchu je všem věcem vlastní racionální struktura, a subjektivita, uchovávací to, co zkušenostně vázaný rozum vytěsnil ze své objektivně věcné reality, jsou tak zde na sebe vztaženy jako komplementární. Nebo - jinak řečeno: svou vlastní, z Velké francouzské revoluce vzcházející dobu je třeba podle Hegela pochopit v této dvojakosti racionální věcné reality a subjektivity, v rozeztupu konečného a nekonečného, kdy subjektivita a objektivita jsou navzájem odcizeny, neboť to, co je jen subjektivitou pro zkušenostně vázaný rozum, a to, co je objektivní pro lidskou niternost, navzájem "nemá žádnou cenu a je (si) ničím".<sup>22)</sup>

Avšak: Jestliže ze života člověka zmizela "síla sjednocení a protiklady ztratily svůj živoucí vztah a vzájemné působení a získaly samostatnost, vzniká potřeba filozofie", v níž rozum (Vernunft) "v nekonečné činnosti vznikání a produkování sjednocuje to, co bylo rozloučeno a absolutní rozdvojení staví jako relativní, již podmíněné původní identitou".<sup>23)</sup> Pouze filozofie jako medium rozumu je schopna vykročit za "nutné rozdvojení"<sup>24)</sup> a myslet celek světa v jeho kontinuitě a "jako pravé umělecké dílo mít v sobě totalitu",<sup>25)</sup> tzn. podílet se na onom "společném slunci" jednoty, o kterém snil Schelling. Tato jednota však není něco původního, kdysi daného, k čemu se vracíme, ale historicky vždy nová "zajímavá individualita" filozofie, spojující v sobě proměnlivost doby a věčnost rozumu. Do této jednoty musí vstoupit i jednotlivé vědy, všechno existující vědění, neboť jsou pochopitelné jen tak, jak jsou obsaženy v systému. To znamená, že pro Hegelovu filozofii nemůže být žádné vědění uznáno jako vědecké, pokud není zařa-



zeno do kontextu absolutního systému.

Sen o takovémto celku skutečnosti, který odkazuje k tomu, na čem spočívá: jednotě rozumu a jeho pokroku, spojení přítomnosti s původem, kontinuity s diskontinuitou, a může být reprodukován ve filozofii, se začal rozpadat na počátku druhé třetiny 19. století, kdy končí to, čemu se říká "Goethezeit" a kdy, jak bylo nedávno poznamenáno, "pro Německo počíná 19. století".<sup>26)</sup> Jedná se o období rozchodu německého buržoazního myšlení s idealismem klasické filozofie ve jménu vědy a skutečných dějin, přičemž jsou to právě "věda" a "dějiny", které v tomto procesu prodělávají významnou reinterpetaci svého obsahu oproti tomu, co znamenaly v německé klasické filozofii a zejména u Hegela. Je opouštěna představa, že věda může být pouze systematická a že filozofie je zárukou její vědeckosti právě tak, jako měla být zárukou vědeckosti práce historikovy.

Rozum přestává být harmonizující silou systému, mohutností v zásadě identickou se jsoucnem, a znovu se stává tím, čím byl u Kanta: věděním odlišným od vědní absolutního, rozumem jen lidským, který ze zkušeností konstruuje svou věčně neuzavřenou pouť k novému vědní. Skutečnost, tj. svět jevu, nám už není dán bezprostředně a už vůbec ne spekulativně, hledáním jednoty, analogií a harmonie, nýbrž v našem předběžném rozvrhu, na naší vnitřní scéně a naším vnitřním úsilím, ať už intelektuálním nebo praktickým.

Vědní o skutečnosti se zempiričtuje a zvědečtuje ve způsob, jímž je povoleno k němu dospívat. V tomto procesu, ve kterém řada motivů metafyzicky sedimentuje ve speciálně vědním poznání, poklesá i pojem "rozdvojení". Je pochopen mnohem konkrétněji a empiričtěji: jako "odcizení", pramenící z ekonomické činnosti člověka. Překonání "rozdvojení", jehož bytností i pravdou se stalo "odcizení", už není spojováno s výkladem světa, ale s požadavkem uskutečnění filozofie.

Podobně mění svůj obsah i pojem "totality", v němž přežívaly některé panteistické momenty myšlení mladého Schellinga a Hegela. Výraz, který byl původně určen pro souvislost celku skutečnosti, tj. přírody i dějin, a formou jejíhož zobrazení chtěl být Hegelův filozofický systém, se později, ve své ambici být duchovní reprodukcí celku, stále více proměňuje v kategorii nesamostatnosti myšlení, přesněji: nesamostatnosti moderní empirické vědy. Ještě na konci minulého století byl v konzervativním historismu Gustava von Schmollera vyložen jako požadavek extenzivní kompletizace a o hodnoty se opírající obsahové systematizace zkušenosti, kde systematizace je odkázána do budoucnosti, neboť kompletizace je jejím předpokladem, a zároveň protipostaven transcendentální "iluzi" konstruovatelnosti světa.<sup>27)</sup> A později, na počátku 20. let tohoto století, v díle mladého Lukáse, je totalita výrazem spojeným



s kritikou ideologie, je požadavkem překonání neidentity společenské reality a vědomí.<sup>28)</sup> Její původní pozitivita se proměnila v kritičnost vůči vědomí a vědě. Je proto nedorozuměním, jestliže je výraz "totalita" chápán jen jako pojem pro organizující sílu intolerance, protiklad individuality a synonymum "uzavřenosti" společnosti, jak je tomu v poslední fázi vývoje buržoazního myšlení, konkrétně např. u K.R. Poppera.<sup>29)</sup>

A právě emfatické pojmu kritiky v obsahu pojmu "totality" je právě tím, co jej podle mého názoru tak výrazně spojuje s pojmem "utopie", tak charakteristickým pro "19. století vědy". Jistě, utopie jsou starší než "totalita" a ve svém vývoji od antiky prodělaly řadu změn, jak co do obsahu, tak co do funkcí, které plnily.<sup>30)</sup>

To, co je jim společné, sen o uzavřeném, v sobě bezrozporném, přesvědčivém a životaschopném světě, o řádu, který má svou stavbu a svou rovnováhu, o útvaru, který i když není skutečný, tak by se skutečným státi mohl, anebo alespoň chtěl, se v 19. století stále více opírá o extrapolaci toho, co považuje za bezpečně známé nebo dokonce a zejména za historicky nutné. Ale zároveň do sebe jinak než totalita absorbuje to, co moderní analytická, ze zkušenosti vycházející a o praxi se opírající věda ponechává stranou: možnost "pravého", spravedlivého a "nerozlomeného" řádu života a světa je možností nejen distance od pozitivní skutečnosti, ale současně i přímo výzvou k její kritice. Proti existenci v modu rozdvojení objektivitu a nitra je tak protipostavena utopie jako ontologická možnost, jejíž modalitou je totalita. Domnívám se, že tato nasazení 19. století ve své plnosti provedlo až modernistické umění 20. století.

- 1) Traum und Wirklichkeit, Wien 1870-1930 (kat.). Wien 1985, s. 12 (překlad M.H.).
- 2) Jen na okraj zde budiž poznamenáno, že by bylo velice zajímavé podrobněji srovnat některé motivy výstavy Traum und Wirklichkeit s jinou výstavou, která ji ve Vídni o dva roky předcházela: Der Hang zum Gesamtkunstwerk, z jejíhož katalogu jsem převzal obrat "Gesamtkunstwerk Wien". Srov. stejnojmennou stať W. Hoffmanna v tomto katalogu, Wien 1983, s. 84.
- 3) M. Heidegger, Holzwege. Frankfurt a.M. 1963, s. 91.
- 4) B. Croce, Evropa v XIX. století. Praha 1938. - B. Russell, History of the Western Philosophy. London 1947. - Týž, Svoboda a organiza-



- ce. Praha 1948. - J. Popelová, Rozpad klasické filozofie. Praha 1967.
- 5) Heidegger, cit.d., s. 92. Epocha antropologií pro něj znamená "přechod metafyziky do procesu pomíjení a přerušení veškeré filozofie" a nástup nejrůznějších "světových názorů" a "učení", které údajně nejsou ničím jiným než výrazem moderního nihilismu a "vůle k vůli".
  - 6) F.W.J. Schelling, Philosophie der Kunst. Darmstadt 1976, s. 5.
  - 7) Cit.d., s. 4 (překlad M.H.).
  - 8) Tamtéž.
  - 9) Úvod k Idejím k filozofii přírody (1796-7), v: F.W.J. Schelling, Výbor z díla. Praha 1977, s. 37.
  - 10) Cit.d., s. 38.
  - 11) Tentyž, Sämtliche Werke. Stuttgart-Augsburg 1856-61, Bd.IV, s. 339 n.
  - 12) O. Marquard, Gesamtkunstwerk und Identitätssystem, v: Der Hang zum Gesamtkunstwerk ..., s. 40-49, kde je tato proměna přesvědčivě argumentována.
  - 13) K problematice závislosti Hegelova "Entzweiung" na Schellingově "Trennung" viz podrobně: M. Sobotka, První období Hegelovy filozofie v Jeně. Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica, 5 1979, s. 133 n.
  - 14) Volksreligion, v: Hegels theologische Jungendschriften (vyd. H. Nohl). Tübingen 1907, s. 28.
  - 15) Cit. d., s. 269.
  - 16) Srov. k tomu G. Mehlis, Die deutsche Romantik. München 1922, s.133.
  - 17) Novalis, Die Christenheit oder Europa, v: NW in vier Teilen (vyd. H. Friedemann). Berlin-Leipzig-Wien-Stuttgart b.r., Bd. IV, s. 131.
  - 18) G.W.F. Hegel, Jenaer Schriften. Berlin 1972, s. 13.
  - 19) Cit. d., s. 12.
  - 20) Cit. d., s. 129, podobně 130 (překlad M.H.).
  - 21) J. Ritter. Hegel und die französische Revolution. Frankfurt a.M. 1965, s. 37 (překlad M.H.). Ritterovi patří zásluha, že jako první pro problematiku moderního světa tematizoval Hegelův pojem Entzweiung jako modus emancipace.
  - 22) Jenaer Schriften, s. 129.
  - 23) Cit. d., s. 14-15.
  - 24) Cit. d., s. 14.
  - 25) Cit. d., s. 12 (překlady M.H.).
  - 26) H. Schädelbach, Philosophie in Deutschland 1831-1930. Frankfurt a.M. 1983, s. 15.
  - 27) G. von Schmoller, Die Schriften von C. Menger und W. Dilthey. Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften, v: Jahrbuch für



Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft 1884, zde citujeme podle: G. v. Schmoller, Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften. Leipzig 1888, s. 275 n.

- 28) G. Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistischen Dialektik. Berlin 1923.
- 29) K.R. Popper, The Open Society and its Enemies. London 1945; týž, The Poverty of Historicism. London 1957.
- 30) Viz k tomu např. předmluvu k: Utopie (ed. A. Neussüs). Neuwied 1969.