

Jozef Fekete  
MLČANIE, BYTIE, JAZYK  
Topológia filozofického  
mlčania

Červený Kostelec (Pavel Mervart)  
2012, 299 str.

Práce Jozefa Feketeho *Mlčanie, bytie, jazyk: Topológia filozofického mlčania* predstavuje systematické pojednání o souvislosti mezi filosofií Ludwiga Wittgensteina a Martina Heideggera. Pojítkem mezi oběma filosofií má být na první pohled zvláštní téma – téma mlčení. To je ve Feketeho knize považováno za „epistemologicko-metafyzickou konstantu“ (185),<sup>1</sup> která tvoří „podmienku sémantického významu“ (196), ba rovnou „nevyhnutnú podmienku filozofickej aktivity“ (277).

Mým záměrem je tato na první pohled neintuitivní tvrzení prověřit. Cílem recenze, sestávající ze dvou částí, je předloženou topologii mlčení, její předpoklady a výsledky, analyzovat a kritizovat. V první části se zaměřím na Feketeho tvrzení a na způsob, jak ke svým tvrzením dospívá, v další části se pokusím o kritiku jeho argumentace.

Východiskem je Feketemu analýza motivu mlčení ve Wittgensteinově a Heideggerově filosofii, na jejíž základě buduje topologii mlčení v západním filozofickém myšlení. Záměrem je „stanovit“ jeho místo a funkci v pořadí filozofického diskursu“ (19). Tento záměr autor

realizuje v pěti kapitolách. Úvodem ke dvěma stěžejním kapitolám o „dvou ústředních filozofech 20. století“ (9) je dějinně-filozofický přehled explicitních či implicitních tematizací mlčení v myšlení od Anaximandra po Derridu. Základy argumentace jsou pak zakotveny ve druhé a třetí kapitole, kde Fekete předkládá analýzu Heideggerovy sigetiky jako „logiky mlčania“ (95) a rozbor mlčení „wittgensteinově spisovně *Tractatus logico-philosophicus*. Čtvrtá kapitola obě interpretace syntetizuje tvrzením o „profitu“ heideggerovsko-wittgensteinovské interpretace mlčení „pre filozofický svet“ (167). Poslední kapitola je pak aplikací konceptu mlčení na jednotlivé disciplíny filosofie či disciplíny, které jsou s filosofií spjaté (obecná lingvistika, metafyzika, antropologie, etika, estetika).

Jak bychom mohli shrnout jádro Feketeho knihy? Na základě analýzy Heideggerova a Wittgensteinova myšlení dospívá autor k tvrzení, že „mlčanie má svoju epistemologickú, metafyzickú a sémantickú hodnotu“ (164). Východiskem je předpoklad, že filosofii nelze chápat jako „statickou nauku, ako dogmatické teleso vedomosti“ (167), ale jako dynamický pohyb od otázky k odpovědi (19, 149, 176, 290). Je-li filosofie činností, pak je činností tázání, a abychom se mohli tázat, musíme něco nevědět, přičemž právě toto nevědění se manifestuje jako mlčení. Tak Fekete odlišuje mlčení od pouhého „prázdná“ a označuje jej za „prítomnosť pýtania-sa“ (185). Prítomnosť tázání je vysvětlena tak, že mlčení je „pauzou/odmlkou“ (166), která může být vyplněna

filozofickou otázkou, resp. odpovědí. To autorovi umožňuje označit mlčení za podmínku filosofie vůbec: „Filozofia bez mlčania a ticha by prestala byť filozofiou. Stratila by to prázdno, ktoré hľadá zaplnenie“ (185).

V čem ale přesně spočívá ona epistemologická, sémantická a metafyzická hodnota mlčení? Když Fekete hovoří o „sémantické hodnotě“, nemá tím na mysli, že prostřednictvím mlčení něco sdělujeme stejně jako prostřednictvím věty, nýbrž rozlišuje dvojí typ mlčení. Mlčení je zaprvé absencí výpovědi, což je nazváno „derivovaným mlčáním“ (16). Zároveň ale tuto „absenci zvuku“ (182) můžeme odlišit od „původního“ (182), „prvopůvodního“ (184) či „proto-mlčania“ (185), které je oním druhým typem. Toto základní a původní mlčení je předpokladem možnosti výpovědi – je jakoby stínem sdělení, který sdělení zároveň umožňuje: „Tak ako sa má tieň k svetlu, tak sa má mlčanie k fenoménu jazyka“ (197). Mlčení je v sémantickém smyslu „komplementarizujícíou podmienkou“ (197), tedy určitým substrátem výpovědi, něčím, co výpověď činí kompletní. Hovoří-li Fekete o metafyzické hodnotě mlčení, pak má na mysli mlčení jako implicitní součást některých metafyzických koncepcí. Metafyzické mlčení tak tvoří „odkazové momenty vo viacerých metafyzických sústavách, ktoré nám dovoľujú nepriamu tematizáciu pojmu mlčania“ (203) a jsou uchopeny kategoriemi limity, nepojmenovatelnosti, nerozlišitelnosti, nekonečna, nicoty aj.

Mlčení tak tvoří komplementární (tedy opět kompletující) pojem k Hegelově „logike–skutočnosti“, Heideggerově „metafyzice Bytia“, Sartrově „ontologii subjektu“, Badiouově „matematicky konstruované ontologii“ a Derridově „okrají–hranici metafyziky“ (225). Jestliže se tedy např. zabýváme Sartrovou koncepcí subjektu, pak je mlčení ztotožněno s nicotou jakožto „konceptom označujúcim kreativnosť ľudskej existencie“ (213). Epistemologická relevance mlčení se nakonec týká toho, že jeho adekvátní tematizace jakožto protikladu a komplementárního termínu k Bytí umožňuje Bytí pochopit adekvátněji. Těto myšlenkové figury rozumím tak, že – metafyzickou terminologií řečeno – Bytí pochopíme lépe (celistvěji) tehdy, když se budeme ptát na Bytí ve vztahu k tomu, čím není – ve vztahu k nicotě. Mlčení je tak „indikátor presahu“ (55), tzn. relační pojem (273–274, podobně 133, 143, 175, 182 n., 280, 288).

Jak již bylo zmíněno, základní kámen předestřené topologie tvoří analýza textů L. Wittgensteina a M. Heideggera, které autor považuje za „reprezentativních zástupných myslitelov západnej filozofie našej doby“ (297). Je nepopíratelné, že oba autoři představují nepřehlédnutelné osobnosti filosofie 20. století. Nejsem si však jistý, zda je možné považovat Wittgensteina za aktuální prototyp či reprezentanta analytické filosofie, která – vzato schematicky – se nejpozději od Quineova návrhu naturalizace epistemologie přiklání k naturalismu,

<sup>2</sup> K tomu srv. P. M. S. Hacker, *Passing by the Naturalistic Turn: On Quine's Cul-De-Sac*, in: G. Gasser (vyd.), *How Successful is Naturalism?*, Hausenstamm 2007, str. 143–157.

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované monografie.

a to na úkor konceptuální analýzy.<sup>2</sup> Je zároveň možné Heideggera považovat za reprezentanta současného kontinentálního myšlení? Tyto pochybnosti o reprezentativnosti je samozřejmě možné snadno odmítnout, nicméně čtenář by uvítal lepší zdůvodnění toho, proč se věnovat právě Heideggerovi a Wittgensteinovi. Navíc se při četbě nevyhneme otázce, kde se v topologii filosofie nachází Feketeho vlastní analýza – je to spíše wittgensteinovský pohled, nebo spíše pohled heideggerovský, anebo je to pohled, který kontinentální a analytický styl myšlení nějak syntetizuje či překonává?

První přehledová kapitola je tak poněkud nejasná. O to naléhavěji čtenář očekává následující interpretace Heideggerovy sigetiky a Wittgensteinova traktátovského konceptu mlčení – ty totiž tvoří dva hlavní pilíře celého výkladu. Čtenář očekává, že mu budou nabídnuta dobře zdůvodněná východiska pro další rozbor. Jak se autorovi daří tato očekávání naplnit, se pokusím ukázat na jeho interpretaci Wittgensteinova textu.

Jak jsem již upozornil, Feketeho interpretace se zaměřuje na *Tractatus logico-philosophicus*,<sup>3</sup> přičemž vzhledem k tématu práce nepřekvapí, že se autor vztahuje hlavně k problému „demarkačnej čiary jazykového rejavu“ (115). Kde Fekete v *Traktátu* nachází onu filosofickou relevanci mlčení? Mlčení interpretuje jako výsledek Wittgensteinovy kritiky Russella: „o čom nie je možné hovoriť“, je pravda o nemožnosti autoreferenciality jazyka“ (116). Mlčení je tedy

podle Feketeho „rozmedzím jazykovosti“ (121). Aby zdůvodnil relevanci mlčení, interpretuje sedmou tezi ve světle § 6.522 tak, že „mlčanie ukazuje to, čo nemôžeme povedať“ (119), k čemuž pripojuje další interpretace traktátovského mlčení jako hranice zobraziteľnosti (120) a, v súvislosti s § 6.52, jako odpovědi na nesmyslné otázky. Konečně pak mlčení chápe triviálně jako „absenciu jazykovej formy“ a poněkud temně jako „neistotu určiteľnosti“ či „nestanoviteľnosť“ (121) – tj. jako čtvrtou modální kategorii vedle nutnosti, možnosti a nemožnosti.

Zajímavý je způsob, jakým Fekete dochází k tvrzení, že mlčení je „de facto generátorom pravdivosti a *raison d'être* Traktátu“ (145). Mlčení znamená zapovězení možnosti vystoupit z jazyka zobrazujícího fakty na úroveň metajazyka. To znamená, že mlčení je v tomto způsobu čtení určitou pojistkou pro to, aby pouze jeden jazyk byl smysluplný. Tímto jazykem je ten, který „je poslušen *logické* gramatiky“ (*TLP*, § 3.325). Mlčení je tak pro Feketeho důsledným naplněním tvrzení, že „logika se musí starat sama o sebe“ (*TLP*, § 5.473, srv. 117) – je možností realizace traktátovského projektu, tj. jednoznačného a nezpochybnitelného stanovení hranice mezi smysluplnou a nesmyslnou výpovědí. Fekete dospívá k tomu, že „mlčanie je teda relačné s logikou“ (143). Etický závazek je potom zdůvodněn tak, že mlčení je realizací projektu ideálního traktátovského jazyka: „Mlčanie nie ako rétorický zákaz hovorenia, ale

ako logická operácia negácie hovorenia je filozoficko-logickou aktivitou *par excellence*“ (145). Autor shrnuje svoji interpretaci takto: „Logicko-filozofický postoj Traktátu je *eo ipso* etickým postojom. Wittgensteinovo *schweigen* je tak zárukou, ako aj zodpovednosťou jeho traktátovej etiky: zárukou vo zmysle stanovenia hraníc mlčania v podmienkach traktátovskej vysloviteľnosti; zodpovednosťou vo význame uplatňovania filozofického úkonu v intenciách Traktátu“ (252).

Mlčení je tedy závazkem nemluvit o tom, o čem mluvit nelze, na základě stanovení hranic mezi smysluplnou a nesmyslnou větou. V tom spočívá etický postoj zodpovědnosti, neformulovat nesmyslné výroky a prakticky aplikovat pouze jeden (ideální) jazyk – to je „wittgensteinovský etický imperatív“ (244).

Nejvýraznějším kladem Feketeho interpretace je podle mého soudu ztotožnění mlčení s koncepcí *Zeigen* a etickým rysem traktátovské argumentace. Tento způsob, jak chápat mlčení, je sice naznačen spíše okrajově (zvl. v poznámce č. 30 na str. 140), představuje však originální způsob, jak je možné rozumět sepětí formy a obsahu *Traktátu*. Traktátovské ukazování je možné pochopit právě v souvislosti s mlčením – co se ukazuje, není vyslovováno, ale přesto je navzdory své nevyslovitelnosti evidentním. Tento motiv by snad bylo možné vést dále až k raně-romantickému pojetí jazyka<sup>4</sup>

a na jeho základě rozvinout poměrně originální pohled na distinkci mezi ukazováním a říkáním. Traktátovské *Zeigen* by v této perspektivě nebylo pouhou nevyslovitelností logické formy, ale tato forma by se zároveň ukazovala ve stylistice *Traktátu*, kdy by jednotlivé teze byly, se Schlegelem řečeno, míněny ironicky, čímž by překračovaly sebe samy (nevyslovitelné by tedy bylo vysloveno nepřímou). Bylo by rovněž zajímavé tematizovat mlčení jako jednu z důležitých charakteristik literární moderny.<sup>5</sup> Tento motiv bychom mohli dobře využít pro vybudování souvislosti mezi Traklovým a Hölderlinovým dílem a Heideggerovou sigetikou – jako se Heidegger obrací k Hölderlinovi v naději uchopit Bytí skrze jazykové prostředky nezatižené terminologií západní metafyziky, tak se Wittgenstein snaží prostřednictvím stylu nepřímou sdělit to, co je jazykem faktů nevyslovitelné. Nicméně Fekete patrně neusiloval o novou interpretaci Wittgensteinova *Traktátu* nebo Hölderlinových hymnů, jako spíše o to vybudovat základ pro zdůvodnění relevance mlčení ve filosofii.

Bohužel tento pokus vykazuje v případě výkladu Wittgensteina hned několik závažných nedostatků. Feketeho koncepce mlčení vlastně znamená vytyčení hranic ideálního jazyka z obou stran – smysluplným zobrazením faktů z jedné a mlčením z druhé strany. Právě mlčení podle Feketeho

<sup>4</sup> Tak stylistiku *TLP* a diferenci mezi *Zeigen* a *Sagen* navrhuje interpretovat Manfred Frank. Srv. M. Frank, *Štýl vo filozofii*, přel. A. Münzová, Bratislava 1995, str. 64 nn.

<sup>5</sup> O. Lorenz, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan*, Göttingen 1989, str. 16.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. P. Glombíček, Praha 2007. Dále odkazují zkratkou *TLP* a číslem příslušné věty.

umožňuje vybudovat ideální jazyk, protože je vymezením pole smysluplnosti. Wittgenstein ovšem možnost vymezovat hranice z obou stran sám explicitně odmítá (*TLP*, „Předmluva“). Vnějšího vymezení navíc není v traktátovské koncepci jazyka vůbec třeba, neboť jestliže má jazyk logickou strukturu, pak jeho logická forma určuje všechny možnosti smysluplných vět (srv. *TLP*, § 4.12). Fekete se k tomuto rozporu nikde nevyjadřuje. Dále podle mého názoru zcela chybně interpretuje § 6.54 jako nutnost „překonat“ výroky ..., t. j. vyřadit ich k odmlčaniu-sa“ (155, podobně také 116 a 164). To znamená, že metafora žebříku ve Feketeho výkladu představuje skok přímo do mlčení. Ve své interpretaci však autor zcela opomíjí (viz 118–121), že žebřík není odhazován ve prospěch mlčení a *meine Sätze* v § 6.54 nejsou „výroky“. Wittgenstein zde totiž hovoří o větách *Traktátu*, tedy o větách podle kritéria smysluplnosti ideálního jazyka přísně vzato nesmyslných, které ale přece jen něco „objasňují“ (*TLP*, § 6.54) – totiž nutnost vybudovat ideální jazyk. Věty *Traktátu* tak mají být překonány ne proto, abychom mohli mlčet, ale proto, abychom ve filosofii podle

„správné metody“ říkali jen „věty přírodovědy“ (*TLP*, § 6.53).

Dalo by se namítnout, že Fekete systematicky buduje *svou* teorii mlčení, a nemusí tak při výkladu dbát na drobné detaily (např. na to, že *souhrn* /Gesamtheit/ pravdivých myšlenek by těžko mohl odpovídat „totalitě“ faktů, jak se samozřejmě předpokládá na str. 124).<sup>6</sup> Feketeho úsilí je jistě pozoruhodné, za jeho největší a zásadní interpretační slabinu ovšem považuji to, že své čtení, na které má samozřejmě plné právo, *vůbec* nekonfrontuje s interpretacemi konkurenčními. V poznámkovém aparátu (řádná bibliografie na konci knihy chybí) jsem napočítal pouhé čtyři (!) sekundární zdroje k Wittgensteinovi – Bezzelův<sup>7</sup> a Schroederův<sup>8</sup> úvod do Wittgensteinova myšlení (119, 138 a 145), dvacítistránkovou sumarizaci disertace o traktátovské koncepci subjektu<sup>9</sup> (125) a Garverův článek *Philosophy as Grammar* z *The Cambridge Companion to Wittgenstein*<sup>10</sup> (145). Když už byla řeč o Bezzelově úvodu, proč třeba Fekete nekonfrontoval své čtení s příspěvky z Bezzelem editovaného sborníku,<sup>11</sup> který obsahově odpovídá jeho topologické interpretační pozici? Domnívám se také, že kdyby

<sup>6</sup> Další nepřesnost se týká např. Ludwiga von Fickera, který nebyl „editorem“, jak čteme na str. 244, nýbrž potenciálním vydavatelem *Traktátu*.

<sup>7</sup> Ch. Bezzel, *Wittgenstein zur Einführung*, Hamburg 1995.

<sup>8</sup> S. Schroeder, *Wittgenstein: The Way Out of the Fly-Bottle*, Cambridge 2006.

<sup>9</sup> F. Qfiasco, *The Subject in Wittgenstein's Tractatus*, dostupné na: <http://www.flashq.org/subject.pdf> (navštíveno 29. 7. 2013).

<sup>10</sup> N. Garver, *Philosophy as Grammar*, in: H. D. Sluga – D. Stern (vyd.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge 1996, str. 139–170.

<sup>11</sup> Ch. Bezzel (vyd.), *Sagen und Zeigen: Wittgensteins „Tractatus“, Sprache und Kunst*, Berlin 2005.

<sup>12</sup> M. Black, *A Companion to Wittgenstein's „Tractatus“*, Cambridge 1964.

autor porovnal své čtení např. s Blacovou příručkou,<sup>12</sup> mohl se vyhnout mnohým nepřesnostem ve výkladu, které v interpretaci aspirující na filosofické zevšeobecnění jednoduše být nesmějí.

Obdobně nejistým dojmem působí i projekt komparace či kombinace Wittgensteina a Heideggera. Fekete nachází jejich průsečík v pojmu limity, mlčení, jazyka a světa, resp. Bytí (175). Výsledkem je pak kombinace Heideggerovy sigetiky z *Příspěvků k filosofii* jako „mlčanie substanciálně-objektivizujícího jazyka v prospěch sigeticky založeného P-jazyka“<sup>13</sup> (157) a mlčení mimo rámec ideálního jazyka v *Traktátu* „v prospěch vymezitelnosti jeho jasnosti“ (tam.). Oba dva typy mlčení jsou pak interpretovány v duchu filosofie jako činnost, pro kterou je příznačný „rozhodný a důsledný antidogmatický a antiteoretický postoj“ (159).

V případě Wittgensteina si tu ovšem Fekete unáhle vypomáhá odkazem na *Filosofická zkoumání*. Na str. 63 se sice dočteme, že 7. teze *TLP* je „symbolickou hranicí mezi raným Wittgensteinem *Traktátu* a neskorším Wittgensteinem“, ale ve třetí kapitole (126, podobně 127 a 161, 174) najdeme naprosto nekritické spojení filosofie jako činnosti v rámci *Traktátu* (§ 4.112) a filosofie jako terapie z *Filosofických*

*zkoumání* (*PU*, § 133).<sup>14</sup> Problém není jen v tom, že zdaleka není jasné, jak by měla traktátovská striktnost smysluplnosti souviset s mnohostí jazykových her, resp. jak by měla souviset „jediná správná metoda filosofie“ *TLP* (§ 6.53) s tím, že „existují zajisté různé metody“ filosofie v § 133 *Filosofických zkoumání*. Fekete v této souvislosti zdůrazňuje záměnu „picture theory of meaning“ za „use theory of meaning“. Pomiňme nyní, že to poněkud koliduje s výše proklamovaným Wittgensteinovým „antiteoretickým postojem“ (159), neboť problém je už v samotném pojetí filosofie jako terapie. Fekete jej u Wittgensteina zcela samozřejmě předpokládá, ale explicitní formulaci terapeutického rysu filosofie najdeme mezi všemi Wittgensteinovými texty právě jen v § 133 *Filosofických zkoumání*.<sup>15</sup> Navíc ona mnohost by přece implikovala i řadu dalších rozdílných metod, k nimž se však Fekete, veden snahou o to sladit Wittgensteina s Heideggerem, nijak nevyjadřuje. Jeho kombinace obou filosofů tak ústí do schematického tvrzení, že reprezentují rozpětí „mezi minimalizmom mlčania ako ticha a maximalizáciou mlčania ako tajomstva“ (296). Sepětí obou filosofů pak spočívá v tom, že Heidegger tematizuje mlčení jakoby zespoju od podmínek jazyka, Wittgenstein

<sup>13</sup> Označením „P-jazyk“ Fekete miní Heideggerův koncept „sagende Sprache“ (101), tedy koncept jazyka, který předchází subjekt–objektové diferenci a jazykové pragmatice.

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1993. Dále odkazují zkratkou *PU* s číslem paragrafu.

<sup>15</sup> Totožná formulace se objevuje in: Ms. 116, 186; 120, 85r; Ts. 227a 91; 228, 38; 230, 153. Srv. *The Wittgenstein Trustees, Wittgenstein's Nachlaß: The Bergen Electronic Edition* [program CD-ROM]. Ver. 3.11.3. Bergen 2000.

pak takřkajíc svrchu od nesmyslnosti, která jazyk přesahuje. Jádrem heideggerovské koncepce mlčení ve vztahu k jazyku je tedy to, že „sigtika je [vůči] logike transcendentálnou“ (170) a mlčení je „miestom pravdy o bytí jazyka a o pravde jazyka k bytiu“ (281). Wittgensteinova koncepcie mlčení je pak „komplementarizujúcou hranicou“ (281) – vymezuje jazyk ze strany mlčení o tom, co je nesmyslné. Heidegger preferuje Bytí, jež stanovuje hranici jazyku, Wittgenstein preferuje jazyk, jenž stanovuje hranici Bytí (282). Tomu rozumím tak, že Heideggerovo mlčení je mlčením, z něž jazyk takřkajíc povstává, Wittgensteinovo mlčení je mlčením, do něž se jazyk obrazně řečeno navrácí, aby zůstal jazykem a nezvrátil se v nesmyslné výroky.

Spojení obou filosofů je bohužel opět zatíženo tím, že Fekete svojí „heideggerovsko-wittgensteinovskou lektúru“ (167nn.) *nikde* nekonfrontuje s „lektúrami“ analogickými, podobnými či protichůdnými. Což je zarážející zvláště vzhledem k faktu, že bibliografie interpretačních či komparativních analýz čítají desítky titulů.<sup>16</sup>

Jak je možné, že Fekete nekonfrontuje své čtení např. s Rortym,<sup>17</sup> Apelem,<sup>18</sup> Glendingem,<sup>19</sup> Taylorem<sup>20</sup> či Mulhallem?<sup>21</sup> Nepovažuje tyto interprety za partnery do diskuse? Je si svojí prací tak jist? Nevím, jestli je to povýšená nevšímavost nebo neznalost, ale toto ignorování názorových oponentů je podle mého názoru jednoduše neseriózní.

Zaměříme se nicméně na klíčovou myšlenku Feketeho topologie. Autor vychází ze dvou předpokladů: a) z možnosti metafyzického poznání, b) zhodnocení úrovně tohoto poznání na základě jeho komplexity. K metafyzickému poznání: Feketeho spis je spisem tradiční metafyziky, jeho otázkou je, „aké miesto zaujíma fenomén mlčania v metafyzike a cez metafyziku vo filozofii jazyka“ (9). Tento přístup – domnívám se – je problematický proto, že Fekete nedostatečně zohledňuje kritiku metafyziky z pozice analytické filosofie. Sice připouští, že „Wittgensteinova konceptualizácia jazyka je úplne imúnna voči akejkol'vek myšlienke bytia“ (150), ale když interpretuje Carnapovu kritiku metafyziky, tak to činí způsobem

nedbalým, či dokonce nesprávným. Zpochybnění pozitivistické demarkace mezi větami a pseudovětami spočívá podle Feketeho v tom, že „pravídlá syntaktických jazykových foriem logického pozitivizmu nemôžu pokrýť mimo-empirický svet“ (195). Fekete tedy čte Carnapa jako redukcionistu. Jenže význačným rysem Carnapova přístupu je, že se k redukcionismu hrdě hlásí – redukuje je žádoucí a nutná, neboť odstraňuje věty, které se zdánlivě pohybují „v oblasti, v níž jde o pravdivost a nepravdivost“, avšak ve skutečnosti se pohybují pouze v oblasti subjektivních pocitů.<sup>22</sup> Argumentace proti Carnapovi tedy plyne z nepochopení (příznačné je, že v příslušných pasážích Fekete ignoruje Carnapovo *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*, 1931). Netvrdím, že není možné psát metafyzický text, ostatně Carnapova analýza je metafyzikou *par excellence* a je poměrně snadné ji kritizovat. Feketeho text se ovšem tváří, jako kdyby žádná analytická filosofie neexistovala. Proč si nepoložit otázku, co „Bytí“ znamená, příp. zda je možné se na něj vůbec tázat?

Druhý předpoklad se týká hodnocení mlčení. Fekete vychází z toho, že komplexní znamená ontologicky hlubší a epistemologicky přesnější než jednoduchý. Myšlení nějakého předmětu se stane adekvátnějším, pokud bude zohledňovat svůj protiklad (např. ve dvojici tvrzení – mlčení). To chápu jako myšlenkovou figuru vyjadřující fakt, že např. to, co je zdraví, pochopíme až tehdy, jestliže máme zkušenost s nemocí. Co je výpověď, pochopíme

až díky mlčení. Oporou této úvahy se stává předpoklad, že skutečnost je sice jazykově vyjádřená, ovšem jen do (přesněji: od) určité úrovně. Mlčení pak dosahuje na hlubší úroveň, která je epistemologicky relevantní, protože činí naše poznání komplexnější: „mlčanie sa javí ako nápravný prostriedok proti hyperzdôrazňovaniu jednorozmernej jazykovosti“ (73). Na tom zakládá Fekete relevanci mlčení pro filosofii. Problém tohoto přístupu spočívá ve faktu, že ačkoli si Fekete dává dosti práce s interpretací Heideggera a Wittgensteina, jakož i s objasněním relevance mlčení pro dějiny západní metafyziky, tak ze skutečnosti, že jím zmiňování autoři explicitně či implicitně mlčení tematizují, neplyne důležitost mlčení. Fekete totiž se svými autory nikde nepolemizuje, neptá se po relevanci jejich metafyzických východisek, spíše se zdá, že s nadšením vítá výskyt mlčení v tom kterém konceptu filosofie. Můžeme si položit otázku: Co když žádná hlubší úroveň skutečnosti neexistuje? Co když je to jen takřkajíc žonglování se slovy, která odkazují jen sama k sobě? Jak může Fekete předpokládat, že jeho metafyzika je tou správnou metafyzikou? Snad netřeba hned vyžadovat nějaký dokonalý argument, ale alespoň *nějaké* zdůvodnění by čtenář rozhodně uvítal.

Navíc Fekete zcela přehlíží i ty oblasti filosofie a literatury, které se mlčení přímo věnují. Mám na mysli především poetické zakotvení mlčení např. u Hölderlina, Trakla či Rilka. Toto přehlížení je poněkud zarážející

<sup>16</sup> Viz např. *Bibliographie Heidegger und Wittgenstein (1963–2001)*, in: T. Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 2003, str. 68–74.

<sup>17</sup> R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge 1991.

<sup>18</sup> K.-O. Appel, *Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs*, in: B. McGuinness et. al., „*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*“, Frankfurt a. M. 1991, str. 27–68.

<sup>19</sup> S. Glending, *On Being With Others: Heidegger – Derrida – Wittgenstein*, London 1998.

<sup>20</sup> Ch. Taylor, *Lichtung oder Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger*, in: B. McGuinness et. al., „*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*“, str. 94–120.

<sup>21</sup> S. Mulhall, *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford 2001.

<sup>22</sup> R. Carnap, *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*, přel. K. Berka, in: *Filosofický časopis*, 4, 1991, str. 641.

také proto, že Heidegger se těmto autorům explicitně věnuje. Fekete tento směr úvahy letmo zmiňuje (sigetika jako „literárno-rétorický nástroj“, 98), ale nijak blíže ho nekomentuje ani nerozvíjí. Je také zvláštní, že vůbec nezmiňuje taková pojednání o mlčení, která mají blízko k jeho pozici jak metodologicky, tak obsahově – ať už se jedná o takřka klasickou práci Maxe Picarda,<sup>23</sup> texty z literární teorie (např. Blanchot, Bataille),<sup>24</sup> analýzy mlčení v konkrétních oblastech literatury (např. Lorenz),<sup>25</sup> lingvistiky (např. Jaworski)<sup>26</sup> či hermeneutiky (např. Gadamer).<sup>27</sup>

Co se týče jazykového a stylistického-ho zpracování topologie, jsou možnosti mého hodnocení slovenštiny omezené. Poznámám pouze, že četbu nezřídka ruší Feketeho sklon užívat vzletných obrátů a složitých větných konstrukcí – ty často velmi znesnadňují porozumění. Jeden příklad za všechny z hodnocení Quinea: „Voľba naturalistického empirického prístupu Quineovej fyzikalistickej založenej ontológie je voľbou pre tú determinovanú exaktnosť, ktorej hranicami je nemožnosť prípustnosti inak konštituovanej určiteľnosti ako empirickej“ (70). Říká

se v této větě něco víc, než že epistemologický empirismus se zakládá na naturalistické ontologii? V parafrázích Wittgensteina a Heideggera by také čtenář očekával více vstřícnosti, vysvětlení terminologie („Bytí lze chápat jako...“), a nejen opakování slov autora nebo ještě komplikovanější parafráze: Co vlastně znamená, že traktátovský subjekt je „mediačným priestorom medzi svetom a jazykom“ (126)? Nevyjadřuje se nakonec sám Heidegger ke své sigetice jasněji než autor, podle kterého jde o „Bytiesprostredkujúci moment zudalostnenia“ (97), „do-mlčujúce sa ticho“ (105) či „post-metafyzické ticho“ (109)?

Samozřejmě rozumím tomu, že každý autor má svá vyjadřovací specifika a svébytnou terminologii, kterou je nutné si osvojit. Fekete však čtenáři četbu vskutku neusnadňuje. I stylistická stránka textu tak dokresluje výsledek nepřesvědčivý dojem, který si čtenář z četby odnese: Fekete jistě mohl předložit lepší text, tj. jasněji napsaný, lépe argumentačně podložený, a především méně sebestředný.

Tomáš Došek

<sup>23</sup> M. Picard, *Die Welt des Schweigens*, Erlenbach – Zürich 1958.

<sup>24</sup> Srv. E. Kaufman, *The Delirium of Praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*, Baltimore 2001.

<sup>25</sup> O. Lorenz, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan*.

<sup>26</sup> A. Jaworski (vyd.), *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Berlin 1997.

<sup>27</sup> H.-G. Gadamer, *Verstummen die Dichter*, in: týž, *Gesammelte Werke*, 9, Tübingen 1993, str. 362–366.