

TOVÁRNA NA BUDOUCNO KRITIKA HEJDÁNKOVA POJETÍ „BUDOSTI“

Lenka Karfíková

Tématem mé poznámky je představa „budosti“ čili individuální budoucnosti jednotlivých subjektů, resp. událostí ve filosofii Ladislava Hejdánka. Vycházím ze tří textů, jejichž koncepce je podle mého porozumění v zásadě táž, jakkoli se jeví v sobě rozporuplná: z Hejdánkovy stati *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost* z r. 1982,¹ z Hejdánkových tezí a odpovědí předložených v rámci disputace r. 2004² a z nepublikovaného krátkého textu *Událost a její „budost“* z r. 2007, který mi autor laskavě poskytl.

I

Subjekt neboli událost neboli pravé jsoucní (na rozdíl od agregátu čili jsoucní nepravého) je pro Hejdánka „událostné dění“ tj. takové jsoucní, které je srostlicí nepředmětného nitra, interpretovaného jako „budost“ (vlastní budoucnost), a zpředmětněného vnějšku neboli „bylostí“ (vlastní minulosti). Jak Hejdánek zdůrazňuje, subjekt ve své přítomnosti není jen nějakou fází či výsekem tohoto procesu, ale vždy jeho celkem, tj. je v každém okamžiku své existence celou svou bylostí i celou svou budoucností („jakožto sérií ‚budoucích přítomností‘ ...“).³

¹ Viz L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 68–136.

² *Filosofie nepředmětnosti. Disputace s Ladislavem Hejdánkem*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 71–135.

³ „... k pravému jsoucní ... náleží vždy vedle jeho právě aktuální jsoucnosti ještě to, co z jeho událostného dění už proběhlo, jakož i to, co ještě neproběhlo, přičemž tuto jeho ‚bylost‘ i ‚budost‘ musíme považovat za integrální ‚součást‘ onoho jsoucní jakožto celku“ (L. Hejdánek, *Událost a její „budost“*). Nebo jinde: „... na svém počátku (zvnějška zjistitelném počátku) je událost jsoucní právě jen jako ‚začínající se dít, kdežto veškerý ostatek události ‚není‘ (resp. ‚je‘ ‚nejsoucní‘), neboť má teprve nastat, teprve k němu má dojít. Nicméně celá tato budoucnost události je v nějakém smyslu ‚přítomna‘ již od samého počátku událostného dění a představuje jakožto sérii ‚budoucích přítomností‘ (ve smyslu ‚jsoucností‘) nepo-

Hejdánkovou klíčovou otázkou přitom je, jak subjekt získává svou budoucnost. Jeho odpověď je následující: „Vlastní budoucnost události (budost) je zakotvena (v), resp. vyvěrá z ryzí nepředemětnosti.“⁴ Každý subjekt (a tím je podle Hejdánka každá živá bytost, ba každý atom, ne-li dokonce subatomární částice) vzniká vydělením z ryzí nepředemětnosti⁵ neboli „přechodem od ‚všeobecné‘ budoucnosti k mnohem určitější a jednoznačnější (něčí) budoucnosti“.⁶ V okamžiku svého vzniku je subjekt jaksi celý svou nepředemětnou budoucností (čili svým „vnitřkem“), kterou má postupně zvnějšnit v minulost čili bylost.

Tato představa se mi jeví povážlivá, protože subjekt je tak v okamžiku svého vzniku (svého vydělení z ryzí nepředemětnosti) vlastně již celý hotov, arci na způsob vlastní budoucnosti, která je zatím ještě zcela nepředemětná. Průběh subjektu (události) je pak jakýmsi výkonem převodu jednou provždy přidělené porce budoucnosti ve zvnějšněnou bylost. Budost subjektu je sice zatím nepředemětná, není ničím vyplněná, ale přesto je již jaksi naporcována a je jakoby majetkem čerstvě vzniklého subjektu (patří konstitutivně k němu). Tato představa, při všem zdůrazňování ne-danosti a nepředemětnosti, se ovšem zdá vylučovat budoucnost jako opravdu otevřenou, jako něco, co právě *nepatří* k subjektu v každém okamžiku jeho existence, nýbrž čeho se subjektu teprve dostává – nebo také nedostane.

Snad ale Hejdánek nemíní (ačkoli to říká), že budoucnost je každému subjektu celá udělena v okamžiku jeho vzniku, ale chce vyjádřit (jak některé jeho formulace napovídají), že subjekt v každém okamžiku svou budoucnost *čerpá* z ryzí nepředemětnosti⁷ (to naznačuje i Hejdánkově

minutelnou stránku přítomné jsočnosti události, která je na svém počátku“ (L. Hejdánek, *K otázce méontologické archeologie*, in: týž, *Nepředemětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 153).

⁴ L. Hejdánek, *Nepředemětné myšlení a nepředemětná skutečnost*, str. 122.

⁵ „(Událost) má svůj vlastní počátek, jímž se ‚odděluje‘ od (vyděljuje z) ryzí nepředemětnosti a bere na sebe podobu dění, jímž se zvnějšňuje vnitřní. Souvislost události s tím, co jí časově předchází (ne však natolik, aby kontakt byl nemožný), je navazována dodatečně, již v průběhu událostního dění: na počátku každé události je budoucnost, která se stává přítomností a uplývá do minulosti“ (L. Hejdánek, *Nepředemětné myšlení a nepředemětná skutečnost*, str. 122).

⁶ L. Hejdánek, *Filosofie nepředemětnosti*, str. 85.

⁷ Např. se dočteme, jak jsme již uvedli, že budoucnost „vyvěrá z ryzí nepředemětnosti“ (L. Hejdánek, *Nepředemětné myšlení a nepředemětná skutečnost*, str. 122), nebo dále: „Každá událost se tedy děje, ‚hýbe se i trvá‘ z moci absolutní budouc-

odmítání kauzální závislosti subjektů na ryzí nepředemětnosti, totiž patrně kauzality ve smyslu eficientní příčiny).⁸ Kdyby však tato hypotéza platila, subjekt by při svém vydělení z ryzí nepředemětnosti nebyl nadán svou budoucností, ale pouze schopností mít budoucnost.

Pak by ale budoucnost nepatřila k subjektu v každém okamžiku jeho existence, ale byla by teprve v každém okamžiku (jako ještě nepřisvojená) čerpána z ryzí nepředemětnosti. Subjekt by tak byl ustavičně jaksi připojený ke zřídlu všech budoucností, jímž je „ryzí nepředemětnost“, jakási nepředemětná továrna na budoucnost (či lépe na budo). Touto továrnou je v Hejdánkově představě něco jako Bůh (jak aspoň můžeme soudit z jeho pochvalné zmínky o Rahnerově pokusu chápat Boha jako „absolutní budoucnost“).⁹

Necháám nyní stranou obtíže s touto nepředemětnou továrnou samou (která má podle Hejdánkova vyjádření zároveň sama „přicházet“ a mít jakousi zcela specifickou časovost).¹⁰ Chtěla bych však upozornit na důsledky, které tato představa má pro pojetí budoucnosti. Zůstává totiž dosti nejasné, co potom Hejdánek míní „vlastním časem“ jednotlivých subjektů (o němž také mluví).¹¹ Podle tohoto konceptu se spíše zdá, že subjekty žádný vlastní čas ani nemají, nýbrž jimi spíše „protéká“ společná budoucnost do minulosti (jak náš autor také říká).¹² Subjekty tedy nejen nemají od samého okamžiku svého vzniku přidělenou budoucnost, ale nemají ani vlastní čas, nýbrž jsou jen oddělenými vykonavateli všem společné ne-jsočnosti budoucnosti neboli ryzí nepředemětnosti.

Snad se však obě Hejdánkovy zdánlivě rozporné představy o budoucnosti inkasované naráz při vzniku subjektu a budoucnosti v každém okamžiku nově čerpané ze společného nepředemětného „generátoru“ dají spojit v jednu, podle níž je budoucnost každému subjektu dána jakýmsi biance šekem v okamžiku jeho vzniku jako porce budoucnosti, kterou má teprve průběžně načerpat, tj. která má jeho prostřednictvím „pro-

nosti, z moci a síly ryzí nepředemětnosti. ... každá živá bytost se nejen ‚hýbe a trvá‘ z moci ryzí nepředemětnosti, ale přímo z ní a z její moci ‚žije‘“ (tam., str. 123).

⁸ Srv. L. Hejdánek, *Událost a její „budost“*.

⁹ L. Hejdánek, *Nepředemětné myšlení a nepředemětná skutečnost*, str. 122.

¹⁰ L. Hejdánek, *Filosofie nepředemětnosti*, str. 85; týž, *Událost a její „budost“*.

¹¹ L. Hejdánek, *Událost a její „budost“*.

¹² L. Hejdánek, *Filosofie nepředemětnosti*, str. 74 (teze 11).

téci“ do minulosti jako jeho vlastní bylost. Subjekty by pak měly od počátku naděleny vlastní budoust jako jakýsi nevyplněný interval, v němž se bude realizovat jejich zvnějšňování, tj. přechod z budousti do bylosti. To je patrně jejich čas. Tato budoust však není jejich skutečným majetkem, nýbrž jen jakousi poukázkou, na jejímž základě budoust v každém okamžiku teprve budou čerpat ve společné továrně na budoucno neboli z ryzí nepředmětnosti. Tato představa nese ovšem negativa obou tvrzení předchozích: budoust je jednak předem vymezena (byť jako nepředmětná), jednak předpokládá ustavičné připojení všech subjektů k továrně na budoucno, která je společným zdrojem všeho času.

II

Hejdánkovu představu o budousti čerpané z ryzí nepředmětnosti však pokládám za povážlivou ještě z jiného důvodu. Podle jeho přesvědčení totiž všechny subjekty v každém okamžiku své existence odvozuji svou časovost z ryzí nepředmětnosti, a jen z ní:

„Budost‘ ... musí být individuálně ‚generována‘ nějakým ‚nejsouc-nem‘ (či přesněji výlučně nepředmětným ‚nejsouc-nem‘), tedy ‚ryzí nepředmětností‘.“¹³

Pro budoust subjektu tedy nemá konstitutivní význam jeho vztah k jiným jsoucňům či subjektům, nýbrž jeho „napojení“ na centrální generátor budoucnosti. Souvislost subjektu s tím, co mu předchází, je podle Hejdánka „navazována dodatečně“ (jak říká výslovně),¹⁴ a ani novost budoucího mu nemůže být umožněna jiným jsouc-nem, tato jiná jsoucna budoust načerpanou z ryzí nepředmětnosti patrně jen jaksi dodatečně vyplňují.

Přesto Hejdánek ví, že subjekty existují tak a právě tak, že na sebe navzájem reagují.¹⁵ Kupodivu však tuto vlastnost subjektů nepokládá za podstatnou pro jejich konstituci samu a nijak ji nespojuje s časovostí. To se mi zdá být největším nedostatkem jeho konceptu. Máme pak na jedné straně izolované subjekty a jejich budoustní poukázky proplácené v nepředmětné továrně na budoucno, na druhé straně re-

¹³ L. Hejdánek, *Událost a její „budost“* (závěr textu).

¹⁴ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 122.

¹⁵ Tamt., str. 122.

aktivitu subjektů, která je však až dodatečnou „výplní“ vlastní budousti i budousti cizích inkasovaných jinde než v reaktivitě.¹⁶

III

Navrhuji proto v Hejdánkově pojetí budoucnosti subjektu dvě korektury, které se týkají jeho tvrzení, že (1) k subjektu patří od samého jeho vzniku a v každou chvíli jeho existování „budost“ jako „série ‚budoucích přítomností‘“; (2) subjekt v každém okamžiku čerpá svou budoust z ryzí nepředmětnosti a jen z ní. Výrazu „subjekt“ přítom užívám v Hejdánkově smyslu „pravé události“, nejen pro subjekt lidský; výrazu „budoucnost“ bych chtěla dát jiný smysl než ryzí nepředmětnost; výraz „budost“ navrhuji zrušit jako zavádějící.

(1) K subjektu nepatří v každou chvíli jeho existence od samého jeho vzniku žádná budoust jako „série ‚budoucích přítomností‘“. Subjekt v okamžiku svého vzniku nedostává vlastní budoust, ale jen schopnost si budoucnost přisvojovat, tj. integrovat to, čím zatím není, jako prožité do své minulosti (bylosti). Subjekt nemá svou budoust tak, jako má svou bylost, nýbrž má pouze otevřenost budoucnosti, která ještě není. (2) Budoucnost jako to, čím subjekt ještě není, není čerpána z ryzí nepředmětnosti (nebo aspoň ne z ní přímo), ale ze vztahu subjektu k jiným subjektům a jsoucňům, než je sám.

Být časovou bytostí (neboli událostí) je (podle této alternativní koncepce) subjektu umožněno jednak jeho vlastní integrační prací, zahrnující budoucnost jako přisvojenou do vlastní bylosti (do toho, čím už jsem), jednak jeho vztahem k jinému, ovšem nikoli ve smyslu nečasového vymežujícího definování (jak se k sobě vztahují

¹⁶ Snad by bylo možné si představit, že z budousti do bylosti přecházejí subjekty právě tím, že reagují na „zvnějšňení“ subjektů jiných, tj. že „zvnitřňují“ či uvlastňují nikoli přímo nepředmětnou budoucnost, ale zvnějšňení subjektů jiných, a jen tak se samy postupně zvnějšňují. Subjekty by pak svůj přechod z budousti do bylosti uskutečňovaly nikoli v přímém napojení na nepředmětnou továrnu, ale vždy a podstatně prostřednictvím subjektů jiných a jejich zvnějšňení. Ryzí nepředmětnost, z níž v každém okamžiku čerpají svou budoust, by k nim nepřicházela sama o sobě (jak by to vůbec bylo možné?), ale vždy už zpředmětněna do zvnějšňení subjektů jiných. – Tuto „nepředmětnost s lidskou tváří“ jsem se pokusila nabídnout ve svém příspěvku *Nitro a čas* na disputaci r. 2004 (viz *Filosofie nepředmětnosti*, str. 81–83). Ladislav Hejdánek však jen dosti neochotně připouští, že by subjekty zvnitřňovaly něco ze zvnějšňení subjektů jiných, a tím bylo teprve umožněno zvnějšňování jejich vlastních nepředmětných niter (srv. *Filosofie nepředmětnosti*, str. 84).

kupř. matematické položky), ale ve smyslu odvozenosti od jiného, která s sebou nese navazování vztahů k subjektům a jsoucům stále jiným nebo přinejmenším vstupování do vztahů, které mají průběh. Co subjektu dává *budoucnost*, tak není jeho „napojení“ na ryzí nepředmětnost (rozhodně ne napojení přímé), nýbrž jeho ustavičně se měnící vztah k subjektům a jsoucům, jimiž sám není. Co činí budoucnost subjektu *jeho* budoucností, je integrační práce (či práce jednoty), ať už samovolná, nebo namáhavá, jíž subjekt svůj vždy nový vztah k jinému zahrnuje do toho, čím je, a tak se ustavičně stává, čím dosud nebyl.

Tato korektura Hejdánkovy koncepce si ovšem vyžádá také jinou představu „nepředmětného nitra“ jednoho každého subjektu.

Pokud jsme odmítli Hejdánkovo (první) tvrzení, že k subjektu v každé chvíli náleží jeho budoucnost, pak zřejmě nebudeme moci nadále tvrdit, že k subjektu patří jakési nepředmětné „nitro“, které se v průběhu dějství, jímž subjekt je, má zvnějšnit. Subjekt bude na jedné straně svou bylostí, na druhé straně ryzí otevřeností pro jiné, k němuž je schopen se vztáhnout, a schopností tento vztah do vlastní bylosti zahrnout. Jeho „nepředmětností“ bude jeho integrační práce, tj. jeho „jednota vynaložená na rozlehlost“ (jak to nazývá Plótinus)¹⁷ čili jeho schopnost vztahovat se k jinému v jeho mnohosti, a přece se nerozpadnout, nýbrž rozšířit touto integrací svou bylost.¹⁸

Pokud jsme odmítli Hejdánkovo (druhé) tvrzení, že subjekt má budoucnost proto, že ji ustavičně čerpá přímo z ryzí nepředmětnosti, pak nebudeme nadále moci tvrdit, že nepředmětné nitro subjektu je jakési relé, jímž subjekt převádí ryzí nepředmětnost ve vlastní budoucnost. Nitro subjektu bude jeho schopnost vystavovat vlastní bylost budoucímu, tj. stále jinému, jež mu skýtají subjekty jiné, a toto budoucí integrovat do své bylosti.

Časovost subjektu přitom není tvořena samotným jeho vztahem k jinému a integrováním tohoto vztahu do vlastní bylosti, ale vztahem k „ji-

¹⁷ *To hen dapanón eis mékos* (Plótinus, *Enn.* III,7[45],11,26).

¹⁸ O této integrační aktivitě se zmiňuje i Hejdánek sám, chápe ji ovšem patrně spíše jako práci, která vznikuje subjektu předchází. Vznik subjektu jako vydělení nepředmětného nitra subjektu z ryzí nepředmětnosti neboli přechod z „všeobecné“ budoucnosti k budoucnosti je totiž podle jedné jeho zmínky umožněn „ustavením integrujícího centra“, které je „původnější než ‚subjekt‘, v nějž pokračující integrování může ovšem vyústit“ (L. Hejdánek, *Filosofie nepředmětnosti*, str. 85). Hejdánek ovšem neříká, zda tato integrující činnost po vzniku subjektu pokračuje a jaký má případně pro jeho trvání význam.

nému a zase jinému“ (jak to vyjadřuje Plótinus),¹⁹ tj. vztahem (či pletivem vztahů) ke stále novému, či vztahem, který má průběh, ve kterém se k témuž (či v nějakém smyslu témuž) vztahujeme co chvíli jinak.

Věřím, že právě tato neposednost v nitru subjektů, jejich otevřenost „jinému a zase jinému“ spolu s jejich integrující prací („jednotou vynaloženou na rozlehlost“), nikoli jejich připojení k továrně na budoucnost, je podstatou času.

Zusammenfassung

Ladislav Hejdánek's Vorstellung der Zukunft rechnet mit einer „Eigenzukunft“ (budost), die jedem Subjekt (für Hejdánek sind das alle lebendigen Wesen inklusive der Atome) aus der „nicht-gegenständlichen“ absoluten Zukunft im Augenblick seiner Entstehung zugeeignet wird. Diese Auffassung scheint wenig überzeugend, einerseits aufgrund ihres Determinismus (die Zukunft wäre nicht offen, sondern von Anfang an fertig, wenn auch leer und „nicht-gegenständlich“), andererseits aufgrund der konstitutiven Unabhängigkeit des Subjekts von anderen Subjekten (die Zukunft würde dem Subjekt nicht von anderen Subjekten ermöglicht, sondern wäre direkt aus einer absoluten Zukunftsquelle geschöpft).

Summary

In his concept of the future, Ladislav Hejdánek presupposes an „appropriated future“ (budost) of the subject (which, for him, is every living being, including the atoms). The subject is granted its „appropriated future“ at the very origin of its existence out of the Absolute Future. However, this concept seems to be problematic for two reasons: (1) It is deterministic (the future, rather than be open, would be set and done from the very beginning), (2) it does not consider the constitutive dependence of the subject on other subjects (as, according to Hejdánek, a subject's future is not made possible by other subjects but rather drawn directly from a Wellspring of Absolute Future).

¹⁹ Podle Plótina čas vzniká díky pohybu duše „vždy k dalšímu a pozdějšímu, nikoli totožnému, nýbrž vždy jinému a zase jinému (*heteron eith' heteron*)“ (*Enn.* III,7[45],11,17–19). Není to tedy vztah ke všemu zároveň (jako v intelektu), ale vztah vždy k jinému a jinému, který je stále nově navazován.

POJETÍ „UDÁLOSTI“ JAKO MYŠLENKOVÉHO MODELU

Ladislav Hejdánek

A. Předběžné poznámky k výkladu Lenky Karfíkové na kolokviu ETF

01

Subjekt není naprosto totéž co „(pravá) událost“; to platí jen přibližně a nelze s tím pracovat „formálně logicky“. Existují (byť výjimečně, nebo možná spíše mohou být jen zřídka zaregistrovány, ale možná mohou představovat dokonce většinu všech událostí) události, které se subjektem nikdy nestaly (nebo nestanou, např. to platí o všech virtuálních událostech); to je dokladem toho, že událost se může, ale také nemusí subjektem stát. Kromě toho si zaslouží zvláště pozorného prozkoumání, jaká formulace může být považována za lepší, zda taková, že událost se musí stát subjektem, anebo spíše jiná, totiž že událost si svůj subjekt musí sama ustavit. Na tomto místě nechám obě možnosti otevřené.

02

Podobně je třeba pamatovat na to, že onen vztah mezi „nepředmětnou“ stránkou události a její „budostí“ je poněkud komplikovanější, než aby obojí mohlo být kdykoli a v jakékoli souvislosti zaměňováno: naprostá (logická) identita obojího prostě neplatí. (Jde přibližně o něco takového, co fyzici už znají jako chování energetických „kvant“, jež se někdy, tj. v určitých „reálných“ souvislostech jeví, resp. chovají jako částice, zatímco jindy, v jiných „reálných“ souvislostech, jako vlny; přitom je zřejmé, že logicky vzato vlna není totéž co částice. To nemíním jako analogii, nýbrž jen jako upozornění, že někdy se nemůžeme příliš spoléhat na tradiční logiku.)

03

Zcela chybné je naproti tomu ztotožnění předmětnosti (event. zpředmětněnosti) s bylostí, a už vůbec nikoli obecně s minulostí. Předně platí, že minulost přesně vzato je to, co „už není“; to znamená, že všechno, co z toho „minulého“ nějak zbylo jako relikv, vlastně nějak „přežilo“, neboť nezaniklo, nepřešlo do toho již pominulého, a tedy „již nejsoucího“, ale naopak je nadále nějak „tu“, což znamená, že se nějak stalo „materiálem“, a ergo „součástí“ něčeho aktuálně se dějícího. To však *mutatis mutandis* platí i pro „vnitřní“ (v tomto případě nikoli pouze nepředmětné, nýbrž vnitroudálostné) dění události samé. Bylost události v určité fázi jejího dění není jen tím, co už proběhlo, a je proto už „pryč“ – ostatně stejně jako budoust události nelze chápat jako to, co ještě neproběhlo, a tedy se ještě nestalo „už ničím“. Jak bylost, tak budoust události jsou něčím, co událost musí nějak integrovat, co tedy je v každém okamžiku událostného dění zároveň nějak „při tom“, tj. je při-tomné jakožto ještě aktuálně nejsoucí a jako už aktuálně nejsoucí; právě proto trvám na tom, že se událost neděje po etapách, nýbrž v každé chvíli celá najednou (tj. už ve svých počátcích zároveň končí, zatímco v posledních okamžicích před svým koncem ještě stále začíná).

04

Je tu však ještě další bod, neméně významný. Pokud necháme stranou ty nejmenší události (tzv. primordiální, ať už je omezíme jen na ty virtuální, anebo připustíme i nějaké velmi jednoduché události reálné, buď zcela rovnocenné s oněmi virtuálními – které ostatně asi nemusí být jen zcela jednoduché nebo aspoň malé či nejmenší, nebo třeba i nerovnocenné), od jisté úrovně platí, že vyšší, komplexnější (pravé, tj. vnitřně sjednocené, resp. sjednocované) události zabudovávají do svého organizačního rámce mj. některé neobyčejně trvalé událostné struktury jako svůj „materiál“, tj. jako (pochopitelně nikoli zcela „mrtvý“) materiál pro výstavbu svého vlastního událostného dění (procesu). V takovém případě se takové nižší složky událostného dění chovají v jeho průběhu jako sice angažované, ale v rozsáhlé míře svébytné a jen jakoby „okrajově“ se tohoto dění „účastníci“. To, jak se v určité etapě či fázi události jakožto celku zachovají, sice pomíjí a stává se součástí bylosti oné události, ale díky své větší nebo menší „trvalosti“ zároveň zůstávají nadále „při tom“, jak se událost postupně

uskutečňuje, a tak si umožňují se účastnit i dalších fází událostného dění. A tím umožňují události samé, aby je nadále vintegrovala do svého vlastního událostného procesu. Tak se ovšem ukazuje, že budoust události (podobně jako její bylost) je událostí jako celkem integrována (a tím přivlastňována) pouze nejen přímo aktuálně (a aktivně), nýbrž že může mít významnou oporu jak v setrvačnostech některých svých sub-složek, jichž využívá jako materiálu, tak – a na to je třeba nezapomínat – i v integračních aktivitách tohoto „materiálu“, který se tak nemusí vždy a po všech stránkách chovat jako „mrtvý“, ale který se může na vyšších integračních aktivitách super-události jakožto celku aktivně podílet.

05

To nám zpětně dovolí podívat se na povahu události (zejména události vyššího typu, vyšší úrovně, ale stále „pravé“) z poněkud méně zjednodušujícího pohledu. Ve svých počátcích (prvních „fázích“) není taková událost vyšší úrovně (tedy komplexnější, event. s Teilhardem řečeno „centro-komplikovanější“ událost) čirou budoustí, protože je takřka od samého počátku spoluurčena (takřka spolu-determinována) materiálem, který byl pro ni připraven a již upraven jinými, jí předcházejícími událostmi. Teprve na tomto místě, resp. v tomto bodě celé naší problematiky se dostáváme k jádru problému, který poněkud persiflujícím způsobem soustředila Lenka Karfíková (ovšemže svou vlastní „lupou“) do pseudo-ohniska, pojmenovaného v čapkovském titulu jako „továrna na budoucnost“.

B. Vlastní výklad: událost a její „budost“

Přijmeme-li jako „rámeček“ či „půdorys“ svých dalších úvah pojetí „události“, resp. událostnosti jako základní „povahy“ či „struktury“ veškeré skutečnosti, tj. budeme-li nadále událost jakožto „pravé jsoucno“ chápat nikoli jako jakékoli dění (jímž je každá změna, třeba i místní pohyb apod.), nýbrž jako dění integrované, sjednocené v celek, zahrnující v sebe jak počátek a konec, tak i vše, k čemu dochází mezi obojím, a nezůstává tedy nijak vně události, nebude pro nás klíčovou otázkou, jak *událost* (jakožto subjekt) „získává svou budoust“. Taková otázka je totiž položena z nevysloveného předpokladu, že událost už je „něčím“ již dříve, tj. ještě předtím, než svou budoust může získat (proto také musí být otázka formulována jinak, totiž „jak *sub-*

jekt získává svou budoust“, přičemž skrytě se počítá se starými konotacemi termínu „subjekt“, ukazujícími na subjekt jako na „předmět“, tedy „objekt“; naproti tomu samo slovo „událost“ takovou misinterpretaci velmi ztěžuje). Kdyby totiž události (tj. subjektu v našem smyslu) nebylo, nemohlo by být řeči o tom, co získává a odkud. Proto skutečně klíčovou otázkou je nutno formulovat jinak: *odkud* bere „budoucnost“ (rozumí se „určitá“, již adresně zaměřená budoucnost) potřebnou *událost* (potřebný „subjekt“ jakožto událost), aby mohla – jakožto „určitá“ – přijít a nastat, tj. aby se mohla stát aktuální přítomností. Ono totiž jde o to, že událost se musí subjektem teprve v průběhu svého dění (svého uskutečňování) stát, resp. stávat. Také to můžeme říci tak, že událost svůj subjekt, resp. sebe jakožto subjekt musí ve svém průběhu teprve ustavovat, a protože „být subjektem“ není pro žádnou událost jednou provždy dosaženou metou, dosaženým cílem, ale její integrita má tendenci slábnout, upadat, a dokonce se rozpadat (viz všeobecná entropie), musí každá událost po celou dobu svého „dění“, svého uskutečňování vždy znovu usilovat o udržení své sjednocenosti, eventuelně o všechny nutné její opravy, a někdy či v jistých směrech i o její posilování a vylepšování proti stavům předchozím; to vše je zahrnuto do teze, známé i odjinud, že totiž každé pravé jsoucno musí své „bytí“ aktivně vykonávat (tj. negentropicky, negativně entropicky vykonávat) – jen to rozšiřují z člověka na všechna pravá jsoucna vůbec.

To vše musíme pochopitelně vztáhnout na celou událost, a to znamená také na její „budost“. Budost události je tou „částí“ (to je určitá nepřesnost, o něco lepší je možná „tou stránkou“) události, k níž ještě nedošlo, která ještě nenastala, která se ještě neuskutečnila ve smyslu „neznějšnila“. Mezi budoucnostmi, která teprve směřuje k ještě neexistující události, jež má teprve nastat, resp. jež má teprve zahájit své dění, své uskutečňování, a mezi budoustí již *této* události, která má teprve nastat a která je v jistém smyslu celá „svou“ budoustí (ovšem ještě „nepřivlastněnou“, neboť není „komu“), je nepochybně jakási césura, kterou v žádném případě nemůže překročit a překonat tato událost sama, neboť ještě nezačala „být“ (a tím méně začala „být subjektem“, a jakékoli akce je přece schopna jen událost, která se už v nějaké formě subjektem stala, resp. která si sama sebe jako subjekt aktivně ustavila (a hodlá si ho v jeho integritě udržovat). Právě proto tu v tomto momentě pro „událost“ ještě žádný problém jak „získat“ svou budoust není a být nemůže. Nejprve je tu přicházející (nastávající) budoucnost, která ovšem přichází nasměrovaně, takřkajíc adres-

ně, aby trochu času (vymezeného, termínovaného času, přibližně ve smyslu řeckého *kairos*) někomu nebo něčemu přidělila (propůjčila). Naproti tomu tu je pro tuto určitou budoucnost problém, jak vůbec potřebný „subjekt“ či „pravou událost“, tedy nějaké „pravé jsoucno“, najít a mít k dispozici a jak je dostat do svého „dosahu“ a pod svůj „vliv“. Nedovedu si tento úkol, tj. řešení tohoto problému představit jinak než ve spojení dvojího ustavujícího, jakoby tvůrčího, stvořitelského „aktu“ (ovšem se vši rezervou vůči užitým termínům, které jsou, jak ještě uvidíme, zcela nevhodné prostě proto, že každý akt, jak mu zatím běžně rozumíme, je aktem nějakého již ustaveného subjektu, což právě zde není a nemůže být splněno): zároveň je nastartována událost tím, 1) že je konstituován její „počátek“, a zároveň 2) je tomuto „počátku“ „přidělena“ jeho „budost“, čímž je splněna základní podmínka, aby se tato událost začala dít, uskutečňovat.

To je však pouze podmínka, nikoli ještě sám pohyb sebe-uskutečňování události, tj. výkonu jejího vlastního „bytí“, který nutně vyžaduje jakousi základní (prvotní) aktivitu události samé. Tady se právě neobejdeme bez jakési hypotetické „konstrukce“ něčeho, co bychom mohli chápat (a pojmenovat) jako „primordiální nakloněnost k činu“, resp. k aktivitě, případně dokonce jako „primordiální akci“, která ještě není (nemůže být) skutečnou akcí příslušné události, neboť ta tu ještě není, takže jí musí být jakoby „přidělena“, „udělena“, „připočítána“, „započítána“ jako její vlastní. To už potom není jen „podmínkou“, nýbrž skutečným „počátkem“ události a událostního dění či procesu. Tím se ovšem toto „započítání“ primordiálního naklonění k akci, resp. primordiálního počátku akce jakožto akce určité ještě nejsoucí, neexistující události stává skutečným základem „stvořitelského“ aktu, k němuž se pak okamžitě (tj. zároveň) přidává této události jednak její prvotní „jsoucno“, jednak její „budost“. Vše další už záleží na okolnostech, resp. situaci, v níž se příslušná událost začíná dít. (Tak např. v poměrech tzv. fyzikálních se událost spolu s dalšími nebo proti nim uskutečňuje jako kvantum nebo částice, a podobně v poměrech organických třeba jako buňka bez jádra nebo s jádrem, eventuelně jako zárodečná buňka schopná živého či životního růstu, a tak podobně.)

Jaký je tedy závěr? Celý předchozí výklad může být i v podstatných složkách revidován a opravován, tj. není tím, co by teprve zakládalo či jen umožňovalo pochopení problému, který jsem polemicky formuloval proti formulaci Lenky Karfíkové: Autorka se (skepticky, takřka jen „řečnický“) táže, odkud subjekt získává svou budoucnost, za-

tímco já chci nejen zproblematizovat skrytý předpoklad takto formulované otázky (totiž kde se bere subjekt, aby mohl svou budoucnost vůbec získávat), nýbrž zejména abych poukázal na důležitost pochopení každého subjektu právě jakožto události, která má mj. svůj počátek, před nímž prostě ještě není, neexistuje, takže nejen není, kdo by svou budoucnost mohl získávat a nějak si ji přivlastňovat, ale který sám – právě jakožto „počátek“ ve smyslu něčeho již jsoucího, již existujícího, již se začínajícího dít – musí být zkoumán. A právě v tomto bodě musíme předpokládat, že ani začínající událost samu jako celek, ani její prvotní (primordiální) výkon vlastního „bytí“, ani kteroukoli, tedy i tu zcela první „složku“ jejího časování atd. nemůžeme zkoumat a posuzovat od sebe odděleně, ale zároveň že je nemůžeme zbavovat jejich „počátečnosti“ tím, že bychom se pokoušeli jakýmkoli způsobem je spojovat s něčím již dříve daným, uskutečněným, již jsoucím. – Nepochybně je možno se pokoušet celou problematiku myšlenkově uchopovat i jinými způsoby (a jistě to různí myslitelé budou různě podnikat), nicméně jedna věc se už nikdy nesmí ani zapomínat, ani zamlouvat, totiž že něco takového jako skutečné, opravdové počátky, nepřevoditelné na nic aktuálně jsoucího, ani na nic jinak, již dříve, tj. kdysi, v minulosti jsoucího, musí být připuštěno a akceptováno, a to prostě proto, že jsme zavedli pojetí události, které nedovoluje, aby bylo odsunuto mimo rámec zájmu, že všechny pravé události mají své skutečné počátky i skutečné konce, tj. že jejich „bytí“ je v obou směrech konečné. Událost (každá pravá událost) se děje jen v určitých (což neznamená „předem určených“, „předurčených“) mezích, tedy i časových, tj. mezi svými i časovými „konci“, takže před svým počátkem a po svém konci prostě není, nejestvuje, neexistuje ve smyslu „jsoucno“ (nutně také předmětné; pokud něco předmětného „pozůstává“ jako relikv, je to jen materiál, jehož bylo použito k událostnímu dění, aby pak bylo znovu „uvolněno“).

Dalo by se říci, že evropská filosofie se ve svých po více než dvou a půl tisíc let trvajících dějinách vždy znovu pokouší nějak rozhrbat myšlení po onom prvním „konci“ filosofie, jímž bylo pojetí Parmenidova „jednoho a veškerého“, vylučujícího nejen mnohost, ale také pohyb, a tím i čas. Ukázalo se, že vyloučení mnohosti je prostě neudržitelné – a tak se už někteří presokratici stali přesvědčenými, byť jen částečnými, resp. nedomyšlenými pluralisty. Obrovský vliv měli ještě po mnoha staletích Leukippos, a především Démokritos svým pojetím „atomů“ jako toho, co je dále už nedělitelné, vnitřně homogenní, tj. nestrukturované, a vůči jiným atomům tudíž vnitřně. S mnohostí

musel o něco později počítat i Platón (už např. v chápání idejí nejen jako mnohých, ale dokonce tak od sebe odlišných – byť nehybných –, že se při demiurgově případném použití k otiskování do „beztvarého toku“ musely ukázat jako nekompatibilní, takže božský řemeslník musel prokázat i určité „vědění“ a schopnost rozpoznávání, co se kombinovat může, a co nikoli), a po něm zejména Aristotelés, který ono výsostné „jedno“ vyhradil pro theologii, zatímco ostatní dvě disciplíny „první filosofie“ měly ve svém zkoumání co dělat s mnohostí (jež je ovšem podmíněna jsoucností četných „jeden“, ovšemže už nikoli výsostných), matematika s mnohostí bez pohybu, fyzika s mnohostí proměnlivého, „pohyblivého“. Jak už jsem k tomu jinde poukázal, pronikavým krokem vpřed, na nové myšlenkové cesty bylo pojetí „niternosti“ monád jako svébytného dějství, jehož se významně a „aktivně“, byť nikoli libovolně a svévolně, nýbrž „odpovědně“ účastní každá monáda sama a po svém. Dalšími důležitými kroky byly už jen úpravy konstituovaného modelu: z pouhého „bodů“ se muselo stát „tělo“ (v novém pojetí, tedy už nikoli jako množina bodů v jediném místě), což umožnilo otevření nejen „oken“, ale i „dveří“ a později i nových druhů „komunikace“, jak je objevovala věda, atd. Některé základní problémy zůstávaly dlouho stranou, a dokonce byly – již od počátků „nové doby“ – usilovně vytěšňovány, a dokonce popírány, protože se vymykaly výhradnímu soustředění na to, co je „positum“, tj. na to, co je „již (nějak) dáno“, tj. kladeno či položeno. Kde to nebylo možné, nebo kde to naopak nebylo žádoucí, byly takové problémy transponovány do jiné oblasti, totiž do subjektivity, a tam byly opět „objektivovány“. „Niternost“ ve smyslu nepředmětnosti tak byla buď popřena, anebo mystifikována. Tak se vlastně celá novodobá a moderní věda (chápaná jako „science“, tj. přírodověda, která zůstává vzorem pro všechny další „vědy“) navzdory svým obrovským úspěchům založeným na matematizaci a její (dočasné) technické účinnosti ukázala jako filosoficky zpátečnická, „reakční“, protože hrubě redukcionistická. Byly to nakonec právě nejprogresivnější obory teoretické fyziky (a astrofyzikální kosmologie), které ohlásily dokonce i v rámci svých oborů konec jedné (přírodovědecké epochy, do velké hloubky ovlivnění, dokonce přímo „posedlé“ myšlenkou „nezávislé existence“, a dokonce „substanciality“ těch nejzákladnějších stavebních kamenů universa.

Změna paradigmat, jak se o ní dnes stále častěji mluví, půjde nicméně do větších hloubek, než dovedeme momentálně odhadnout. Jedno je však už jisté: „procesuálnost“ skutečností všeho druhu už ne-

zůstává jen na jejich povrchu, ale týká se jejich „jádra“ (to proti Aristotelovi, který je ovšem dnešnímu a budoucímu myšlení vlastně nejbližší, pokud se budeme umět orientovat na něho samého a nenecháme se nadále svádět tradičními, ale Aristotela zkrslujícími, protože jeho metafyzičnost ještě zesilujícími, interpretacemi); ale pojetí „procesů“ a „procesuálnosti“ nestačí, je zapotřebí vzít vážně, že svět není jedním velkým, nejrozmanitějšími způsoby se v sobě zaplétajícím a rozplétajícím procesem, nýbrž že základem jsou (pravě) události, které mají svůj „začátek“ i „konec“ a které na sebe dovedou reagoval (odtud obrovský význam chápání „reaktivity“ jsoucna i na těch nejnižších úrovních). „Řeka“ proto není obrazem universa; „rheologický“ přístup je stále ještě poznamenán redukcionismem. Problém celkovosti a integrity musí být viděn jako „ontologický“ základní, nikoli týkající se teprve vyšších rovin „bytí“. A protože událostnost a celkovost nutně znamená, že každé pravé jsoucno se děje v čase, takže musí v sobě v každé chvíli své aktuální jsoucnosti (s jakousi „výjimkou“ mezních případů) sjednocovat také to, co už proběhlo a není aktuální, stejně jako to, k čemu ještě nedošlo, takže rovněž není aktuální, musíme opravit a upravit své myšlenkové návyky tak, abychom si již svým přístupem neznemožňovali porozumět tomu, že v průběhu i té „nejprimitivnější“ události převládá to, co „není“, nad tím, co „právě jest“, tedy méontická stránka jsoucna nad jejich stránkou ontickou. Právě proto si musíme své nové myšlenkové prostředky ustavit a propracovat na nových myšlenkových modelech, zejména pak na myšlenkovém modelu „události“.

Zusammenfassung

Nach einigen kurzen Bemerkungen zu den kritischen Urteilen von Lenka Karfíková versucht der Autor, die Notwendigkeit einer vorsichtigen Analyse des Begriffskonstrukts (nicht des Objektes) des „Ereignisses“ und seiner praktischen Umsetzung hervorzuheben, wobei das „sich Ereignende“ keineswegs zu einer zeitlosen Struktur reduziert wird.

Summary

After several remarks on the comments of Lenka Karfíková that respond to some of her critical theses, the author endeavours to explain the necessity of analysing the conceptual construction of the „event“, as well as of the way of applying it, without reducing the „event“ to a timeless structure of any kind.

Martin Heidegger
 GESAMTAUSGABE,
 I. Abteilung: Veröffentlichte
 Schriften 1910–1976,
 Band 11: *Identität und
 Differenz*

K vydání připravil F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main (Klostermann) 2005, 167 str.

Nejnovější svazek Heideggerových sebraných spisů nebude snadno dostupný, neboť přináší přednášky, které Heidegger za svého života z větší části publikoval v nakladatelství Neske z Pfullingen a tituly z tohoto nakladatelství zahrnuté do sebraných spisů nejsou volně v prodeji, nýbrž jsou dány k dispozici pouze předplatitelům celého korpusu souborného vydání Heideggerova díla. Svazek 11 přináší především dvě Heideggerovy zásadní přednášky z padesátých let: *Der Satz der Identität* (1957) a *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) společně s rozsáhlým poznámkovým aparátem z pera samotného Heideggera, který své spisy důkladně procházel a podroboval kritice. Obě tyto přednášky jsou zároveň zasazeny do celkového Heideggerova myšlenkového kontextu v padesátých letech, jež zahrnovala témata techniky, překonání metafyziky, advent (Kommen, Ankunft) jiného počátku, ohrožení lidskosti člověka,

transformace myšlení v chodu po cestě vstříc jeho vlastnímu původu (Herkunft), která začíná krokem zpět (Schritt zurück). Proto svazek 11 obsahuje na úvod přednášku *Was ist das – die Philosophie?* (1955), která je k dispozici v českém překladu Ivana Chvatíka,¹ a v níž Heidegger výrazně operuje s motivem *cesty* (der Weg) myšlení, které se na této cestě a po cestě transformuje. I tato přednáška je doplněna o několik Heideggerových postranních glos z příručního exempláře přednášky.

Po obou hlavních přednáškách, ve kterých se Heidegger zamýšlí nad cestou myšlení ke svému původu v epoše charakterizované hegemonií bytnosti techniky ve smyslu *Gestell*, přináší svazek přednášku *Die Kehre* z brémského cyklu *Einblick in das, was ist* (1949),² ve které Heidegger zcela na hraně jazykové a hlavně myšlenkové sledovatelnosti (jelikož se jedná o závěrečnou přednášku seřazeného cyklu, z jehož kontextu je ke škodě čtenáře vytržena) líčí svou představu transformace myšlení a překonání úkladu (die Gefahr) zapomenutosti pravdy bytí, která v podobě stanovování *Gestellu* ukládá (Nachstellen) samo sobě o pravdu, ve které a do které se podává, takže bytí podávající se do zjevnosti v podobě *Gestell* zapírá, že *Gestell* je právě ono samé bytí. Přednáška *Die Kehre* tak doplňuje a ujasňuje některé momenty z obou hlavních přednášek a demonstuje Heideggerovu představu o tom, jak transformativní myšlení překoná-

¹ M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, Praha 1993, 2006².

² M. Heidegger, *Gesamtausgaben*, sv. 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a. M. 1994.

vá metafyzikou tematizaci bytí jsoucím, jež je podle něho „pouhou“ vůdčí (Leitfrage), nikoli však hlavní otázkou (Grundfrage) transformativního myšlení. Tou je tázání po pravdě (neskrytosti) samotného bytí, po tom, v jaké podobě se bytí podává (Schicken, Geschick) do zjevnosti vůči lidství, které je bytostně v ustavičné vazbě na dotek takto se podávající pravdy (neskrytosti) bytí, jež „posléze“ mimo jiné může (resp. *musí moci*) nabýt významu „bytí jsoucího“ ve významu genitivu subjektivního i objektivního.

Po této přednášce následuje přednáška *Grundsätze des Denkens* (1957), která bezprostředně předcházela přednášce *Der Satz der Identität*, a představuje tak její „dějinný“ kontext s ohledem na tematizaci u Fichta a Hegela. Heidegger tyto přednášky pronesl v rámci *Studia generale* na freiburské universitě v roce 1957 a všechny přednášky jsou obsaženy v 79. svazku sebraných spisů.

Poslední část 11. svazku představuje dva Heideggerovy dopisy. První z nich je slavný dopis adresovaný W. Richardsonovi z roku 1962, který tento použil jakožto předmluvu ke své knize o Heideggerovi *Through Phaenomenology to Thought*. V něm se Heidegger ohrazuje oproti banalizujícímu rozlišení na Heidegger I před a Heidegger II po tzv. *Kehre* a dokládá vnitřní konzistenci svého myšlení počínaje knihou *Bytí a čas* a konče přednáškou *Zeit und Sein*. Zároveň v něm Heidegger doplňuje a interpretuje svou slavnou přednášku *Zeit und Sein* z roku 1962, obsaženou ve sborníku *Zur Sache des Denkens* (1969). Druhý dopis adresovaný japonskému filoso-

fovi Takehiko Kojimovi z roku 1963 je třešničkou na dortu, protože obsahuje Heideggerův kompaktní souhrn vnitřní myšlenkové souvislosti *Gestell* – „odlidsštění lidskosti člověka“ –: „cesta k nalezení toho, co je pro lidskost člověka tím nejvlastnějším“. Na minimální ploše stran (155–161) Heidegger sevřeně a analyticky (chtělo by se říci téměř *more geometrico*) popisuje stanovování (Stellen), s nímž bytost techniky nechává všemu přítomnému (das Anwesende) vystupovat již jenom v rámci nastaveného sledu vypočitatelné dispozičnosti a manipulovatelnosti pouhých nahraditelných zdrojů (jsoucno vystupující v rámci *Gestell* jakožto *Bestand*). Člověk je pak tímto stanováním rovněž postaven k dispozici a jeho lidskost spočívá právě v tomto stání k dispozici oné moci stanovování bytí. Tím se však ukazuje, že lidství člověka *musí moci* vždy a ustavičně být zahrnuto do prosté souvislosti s bytím, takže v rámci hrozby stanovování klíčí záchrana (das Rettende), jak Heidegger opakovaně cituje Hölderlinův verš z hymnu *Pathmos*.

Pokud jde o obě hlavní přednášky, podle nichž je svazek 11 pojmenován, první se zabývá – což asi překvapí – motivem identity a druhá motivem diference. Identitu Heidegger tematizuje vycházející od Parmenidova zlomku B 3 (Diels): „vždyť myslit a býti je totéž“, diferenci vycházející od Hegelovy otázky, která se dostává bůh do filosofie. V obou přednáškách se však snaží ukázat, že hlavní otázkou myšlení není bytí ani jako identita, ani jako diference, nýbrž jako *Ereignis*, které lze nejlépe tlumočit jakožto

Počátek.³ V obou přednáškách Heidegger kriticky vystupuje proti pojetí „bytí“ jakožto „Grund-zdůvodňující zakládání“ ve smyslu jak substance (základ: *fundamentum*), tak působící příčiny (zdůvodňování, působení, kladení: *ratio, ponere, thesis*). Tohoto faktu si v minulosti řada kritiků (jako *pars pro toto* Werner Beierwaltes) prostě nevšimli a naopak kladli Heideggerovi do úst, že bytí považuje za *Grund*, a tím dokládá svou příslušnost k dějinám metafyziky, od které se přeci chtěl Heidegger oprostít. Pro Heideggera nicméně bytí samo ve své pravdě (neskrytosti) není *Grund*, ale během svého dějinného podávání se do zjevnosti muselo moci vystoupit ve významu jakožto *Grund* – a tuto nutnost se Heidegger ve svém tzv. „pozdním“ díle snaží ukázat a promyšlet.

V přednášce o identitě Heidegger ukazuje, že nejvyšší zákon myšlení nemá jen logický, ale především *ontologický* význam. Identitu vysvětluje jako sou-*patřičnost* (das *Zusammengehören*) bytí a lidství, přičemž české tlumočení akcentuje „patření“ ve smyslu „hledět“, „patřit na sebe“, zatímco německá předloha akcentuje vzájemné naslouchání (hören). Heidegger pak vylíčí formu této sou-*patřičnosti*, která určuje přítomnost přítomného naší epochy jakožto *Gestell* a klade důraz na to, abychom postřehli, že je to právě *Gestell*, ve kterém se ona sou-*patřičnost* bytí a lidství člověka odehrává jakožto *predhra* (Vorspiel) samého *Ereignis*, jež je centrem a původem a tím, co z vlastní

povahy „obou“ pojí bytí a lidství k sobě. Zároveň se vyslovuje o povaze *Ereignis* takovým způsobem, že je to *terminus technicus* nepřeložitelný, stejně jako čínské *dao* či řecký *logos*. Teze identity tak odkazuje k tomu, co udílí jak bytí, tak lidství člověka, totiž to jim patřičné a vlastní (das *Eigentümliche*), a proto odkazuje k samotnému Počátku-*Ereignis*, jehož je odehráváním se.

V přednášce *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* Heidegger tematizuje to, oč v myšlení běží neboli „záležitost myšlení“ (*Sache des Denkens*) v rámci rozhovoru s Hegelem, vůči němuž se v úvodu jednoznačně vymezí. Tím, oč Heideggerovi v myšlení běží, je diference mezi bytím a jsoucnem, která podle něho až dosud nebyla myšlena a která je tím, co myšleno být má.

To, oč v myšlení běží, je podle Heideggera návratem k počátku, je krokem zpět z metafyzického pojetí „bytí“ jakožto *Grund* k pojetí „bytí“ jakožto Počátku-*Ereignis*, který je diferencí nejen ke všemu jsoucímu, ale diferencí sám v sobě. Jelikož se krok zpátky vymaňuje z metafyziky, která čerpá svou závaznost z oné nemyšlené diference v samotném *Ereignis*, obrací Heidegger pozornost na samotnou bytnost (Wesen) metafyziky, kterou vymezuje jakožto *onto-theo-logickou* strukturu (*Verfassung*). Metafyzika určuje význam jsoucna jakožto jsoucího v celku (*onhé on*: aspekt *ontos*-) pomocí kategoriálního způsobu odkrývání a stanovování (*logos*), přičemž celá rozma-

³ Věcná opora pro toto tlumočení viz Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, III. Abteilung: sv. 70: *Über den Anfang* (1941), Frankfurt a. M. 2005.

nitost jsočnosti jsočného je shrnována a garantována společným základem nejvyššího principu a nejvyššího jsočna, kterým je tradičně a vždy bůh (*theos*). Tato jednotu ontologického, logického a theologického utváří jednoduchou bytnost metafyziky, kterou Heidegger nazval *onto-theo-logickou* strukturou a uvedl ji závazně do oběhu. Ukazuje dále, jak právě z této jednoduché onto-theo-logické bytnosti metafyziky muselo moci dojít k určení významu „bytí“ jakožto *Grund*,⁴ jež představuje nutný předpoklad pro vyhrocení významu „bytí“ do podoby *Gestell*. *Zdůvodňující zakládání* je předpokladem pouhého *stanovování*, s nímž „bytí“ v extrémní podobě *Gestell* nechává jsočno v celku včetně člověka vystupovat již jenom jako pouhé zdroje (*Bestand*) v rámci předem nastaveného sledu vzájemného vynucování a disponujícího manipulování. Ovšem místo zdůvodňujícího zakládání předvádí Heidegger jako „model“ či způsob „vztahu“ bytí a jsočného *diferenci*.⁵ Diference podle Heideggera znamená „odehrávání se překračování a dospění“ (*der Austrag von Überkommnis und Ankunft*), kdy *bytí* nechávajíc jsočno dospět do jím rozevřené významové odkrytosti přechází a překračuje toto jím odkryté jsočno, jež takto dospěvší do rozkryté volnosti význa-

mového doteku vůči lidství člověka *teprve* může prodlévat a např. „působit“, mít významovou konturu (*eidos*), být „předmětem“ či pouhým zdrojem. Jakožto takováto diference se bytí podává do zjevnosti svými dějinami (*Seinsgeschichte*) ve významové střídě *fysis*, *logos*, *hen*, *idea*, *energeia*, substancialita, objektivita, subjektivita, vůle, vůle k moci, vůle k vůli.⁶ Vnitřní souvislostí a jednotou dějin bytí jakožto odehrávající se diference v samotném bytí však není žádný dialektický proces, nýbrž *náhlost* (*Jähe*, *tamt.*). Poté, co Heidegger na konkrétním příkladě „bytí“ vystupujícího jakožto *Grund* ukáže nutnost, s níž se bytnost metafyziky musela moci strukturovat do podoby *onto-theologie*, pronese na závěr slavný výrok o *bez-božném myšlení*, které je *božskému bohu*, který není metafyzickým konstruktem *causa sui* (k němuž se nelze modlit, jemuž nelze obětovat, před nímž nelze v bázni padnout na kolena, muzicírovat ani tančit) jakožto nejvyšší instancí zdůvodňujícího zakládání *onto-theologie*, podstatně blíže nežli veškerá metafyzická *theologie*.⁷ A podobnými slovy končí i přednáška *Die Kehre*, kde se o božství a blízkosti (o životě a smrti) boha rozhoduje z konstelace bytí,⁸ která v dané přednášce vystupuje ve významu odehrá-

⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 11: *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 2006, str. 74 n.

⁵ *Tamt.*, str. 71.

⁶ *Tamt.*, str. 73.

⁷ *Tamt.*, str. 77.

⁸ *Tamt.*, str. 123.

vající se diference samotného Počátku-*Ereignis*.

Svazek 11 tak představuje editor-sky významný počín v tom, že předkládá soubor vnitřně myšlenkově a tematicky propojených přednášek, kte-

ré ukazují konzistentní obraz jistého směru Heideggerova tzv. „pozdního“ myšlení, na něž nikdy není dost pozdě a které zatím ještě ani nezačalo.

Aleš Novák

Bernhard Waldenfels
BRUCHLINIEN
DER ERFAHRUNG:
Phänomenologie, Psycho-
analyse, Phänomenotechnik

Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2002,
478 str.

Recenzovaná kniha Bernarda Waldenfelse je jednou z dlouhé řady publikací, které tento autor zasvětil svému projektu *fenomenologie zkušenosti cizího*, z nichž je českému čtenáři v překladu přístupné dílo *Znepokojivá zkušenost cizího*.¹ Waldenfels je autorem, který se snaží klást a řešit problémy, které se otvírají v německé fenomenologii a francouzské „strukturalně“ zaměřené filosofii 20. století. Činí tak jaksi v chodu, což znamená, že postupně propracovává a předělává své pojmy a neustále se s nimi vrací ke stejným problémům. Někdy se přitom pohybuje ve větších nárysech svého projektu, někdy se zaměřuje na speciálnější témata (např. ve své *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* či v článcích k fenomenologii násilí), občas se však přitom opakuje. Českému zájemci lze proto s klidem doporučit již zmiňovaný český překlad staršího Waldenfelsova titulu, v němž jsou již v nárysech obsaženy hlavní

problémy, s nimiž se v *Bruchlinien* střetne, a to především v pozdějším dodatku o *responsivní racionalitě*.² Již v tomto dodatku Waldenfels tvrdí, že odpovídání „představuje spíše ryzí podobu vztahu, v němž se setkáváme s cizím jakožto cizím. Cizost a „response“ patří dohromady...“³ a na téže straně rovněž říká, že „je zjevné, že téma cizího jako opaku vlastního patří k nanejvýš aktuálním problémům světa moderního, postmoderního a hypermoderního života.“⁴ Filosofemata postmoderní společenské situace si tak u Waldenfelse podávají ruku s fenomenologií E. Husserla a Merleau-Pontyho (a s pojmy upomínajícími na ranného Heideggera) právě na základě pojmu *cizího*.

Podíváme-li se v našem případě na podtitul knihy, jenž zní *Fenomenologie, psychoanalýza, fenomenotechnika*, pak má přeci jen hlavní slovo fenomenologie (skoro dvě třetiny textu), tedy celkový popis základních modalit naší zkušenosti a utváření sebevztahu toho, kdo zkušenost prožívá. Kdybychom užíli metaforu z jazykové oblasti, pak by starší koncepce intencionality vyzdvihovaly první a čtvrtý pád, tedy to, že *někdo* zakouší *něco* a také *sebe sama* jakožto zakoušejícího. Waldenfels by se pak snažil ukázat, že takto popisované formě zkušenosti předchází (obrazně řečeno) oblast *třetího pádu*, tj. události (Ereignis), z níž se *někomu* něco při-

¹ B. Waldenfels, *Znepokojivá zkušenost cizího*, přel. J. Čapek, Praha 1998; něm.: *týž*, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 1990.

² Tamt., str. 255–269.

³ Tamt., str. 255.

⁴ Tamt.

chází, něco ho přepadá, oslovuje či vyzývá. Tato oblast je pak pro Waldenfelse pre-intencionální, byť svůj smysl čerpá z toho, že je to *právě* intencionalita, kterou předchází. Dále je důležité, že na událost, z níž se otvírá to, z čeho jsme zasaženi (Wovon des Getroffenseins), *nedílně* navazuje *response*, v níž se teprve konstituuje *něco* jakožto *něco* (smysl předmětnosti) či v níž se něco konstituuje jakožto to, co se snažíme v *něčem* docílit. Waldenfels též často říká, že v responsi povstává to, na co odpovídáme (Worauf des Antwortens), od čehož je navíc třeba odlišovat to, *co odpovídáme* (*Was des Antwortens*), korelativně se ten, komu (wem) se něco přichází, stává tím, kdo (wer) *odpovídá*. Teprve díky odpovědi, jakožto základnímu rysu naší zkušenosti, se tedy podle Waldenfelse dostáváme k zaměření na smysluplný předmět či cíl a na sebe sama (a tedy i ke vzájemné genetické konstituci prožívaného a prožívajícího). Pre-intencionální oblast, kterou Waldenfels nazývá také *patickou* oblastí, představuje současně to, co je základním způsobem *cizí*, neboť vždy jakožto *časově předcházející* responsivnímu pojetí uniká. Celá základní část knihy, tj. fenomenologické kapitoly I–VI, se pak točí kolem vztahů a důsledků *patické* události a *response* a to v mnoha ohledech, které jsou mimo jiné podmíněny tím, že pre-intencionální formy *patična* a *response* jsou v různých oblastech různé. Díky tomu povstává svérázná *responsivní fenomenologie cizího*. Na výsledky kapitol I–VI, které jsou věnovány výše načrtnuté responsivní fenomenologii, navazuje kap. VII, v níž se Waldenfels snaží fenomenologicky

zhodnotit Freudovu *psychoanalýzu*, její pojetí zkušenosti a její tvrzení, že „nejsme pány ve vlastním domě“. V kapitole VIII se pak Waldenfels snaží na základě responsivní fenomenologie nuancovaně vypořádat se snahou teoreticky popsat zkušenost jako cosi technického a snahou technicky vytvářet, simulovat, zjednávat a upravit život a zkušenostní prožívání, zároveň se snaží popsat, na základě jakých paradigmat tak vědo-technika činí a jak se v nich pojednává teoretický a praktický přístup k tradičnímu protikladu vůči technice, jímž je život a příroda. Popisu teoretického a praktického „útku“ na zkušenost, který se odehrává *na základě* techniky, *podle* ní a *skrze* ní, říká Waldenfels *fenomenotechnika*. Stejně jako v jiných oblastech odkrývá autor v přístupu techniky k životu a ke zkušenosti oblast *cizího*, *atechnického* elementu. Snad nebude nyní na škodu, jestliže po představení základní myšlenky knihy v několika bodech přiblížíme konkrétnější provedení Waldenfelsova rozvrhu a popíšeme jeho obsah.

Po úvodních pasážích, v nichž se krátce probírají názory různých epoch na význam pojmů jako *pathos*, *emoce*, *vášeň*, *utrpení*, *trauma* atd., krátce řečeno těch titulů, jimiž se tradičně popisovala lidská vystavenost svému okolí, dospívá výklad k rozboru intencionality. Autor stručně rozebere Husserlovo pojetí objektivující intencionality a jeho nauku o touze a vůli, stejně jako pojmy vyplnění teoretické a praktické intencionality. Poté se s odkazem na Schelera (20)⁵ staví za nauku o vzájemném prostoupení intencionality významovosti (*Bedeutung*) a toužení (*Begehren*). Význam se

přítom dá zachytit prostřednictvím formule *něco jako něco* (28), v níž se ohlašuje *signifikativní diference* (28). Tato diference je způsobena oním *jako* (které upomíná na hermeneutické *jako* známé od Heideggera a Gadamera), které spojuje a zároveň rozděluje předmět a jeho významnost. Toto artikující *jako*, které odkazuje na způsob, jímž se něco ukazuje, není formou reprezentace, jako kdyby zde bylo již cosi významově samostatného, jakási čistá věc, k níž by se přidala forma reprezentace, která by ji „naservírovala“ k uvědomění. Spíše se jedná o formu *originální prezentace*, v níž je ono *něco*, které *nějak* vystupuje, pouze nesamostatným prezentativním momentem (29).⁶ „Signifikativní diferenci můžeme beze zbytku označit za originální posun či přesazení. Něco se má jakožto ono samo jinak na základě toho, že vystupuje jako to či ono, ale není něčím jiným než samo sebou, např. pouhým obrazem či znakem“ (30). Tušíme, že událost, na kterou response v oblasti významu reaguje, uniká našemu pohledu, že si ji nemůžeme přivlastnit a že se významovost díky podstatné spjatosti s oblastí patična může v určitých případech (např. při traumatu) hroutit, prolamovat, narušovat atd.⁷ Na to můžeme reagovat snahou o pevné zajiš-

tění zkušenosti, která vede k rigidní typizaci, normalizaci a fixaci, jež má za následek patologický stereotyp, jakýsi věčný návrat téhož.

Máme zde tedy první podobu Waldenfelsovy figury, v níž podle něj postává intencionální smysluplnost naší zkušenosti a která se *mutatis mutandis* v různých formách v celé knize opakuje. Tu kromě *patičké* oblasti a *response* tvoří *diastáze*, čímž Waldenfels označuje časovou předchůdnost patična před responsí.⁸

Další Waldenfelsovou tezí je, že s významovostí je úzce spjato toužení. Toužení není ničím, co by na významovost jen jednoduše navazovalo – již v rozdílu mezi prázdným a plným vyplněním, který spadá do teoretické intencionality, se podle autora vynořuje *úsilí o vyplnění*, které odkazuje na privaci, tj. na nedostatek, který se snažíme srovnat. Na této primordiální úrovni touhy a úsilí se u Waldenfelse vynořuje *apetitivní diference*, kterou vystihuje tvrzení, že *v něčem usilujeme o něco*, což autor vysvětluje v odkazu na aristotelickou tradici následujícím způsobem: „Toto základní usilování vede k tomu, že v usilování se vynořuje rozštěp mezi tím, co je voleno jakožto cíl, popř. jakožto prostředek a cesta k dosažení cíle, a tím, co v tomto cíli hledáme“

⁵ Číslice v závorkách označují stránky recenzované knihy.

⁶ Problémy vznikající z toho, že se v teorii konstituce vloží do husserlovského pojmu samodanosti interpretativní prvek, Waldenfels nijak zvlášť neřeší.

⁷ Samozřejmě, že tyto výrazy jsou mnohoznačné. Waldenfels se proto snaží předložit konkrétní případy narušené zkušenosti, o nichž zde nelze referovat.

⁸ Časové relace v diastázi nejsou jednoduše lineární, protože k této předchůdnosti máme přístup vždy až poté a nemůžeme ji od „formy výkladu“ oddělit. Předchůdnost a následnost tak v ustanoveném smyslu vystupuje vždy *naráz*.

(42). I v oblasti usilování nás „cosi“ (Aufforderung ve smyslu Anforderung), hovoří Waldenfels o *apelu*. Apel předpokládá kromě explicitnějšího oslovení (které se v řeči často vyjadřuje imperativem či oslabenou konjunktivní formou) také naši odpověď ve smyslu *ano*, či *ne*, čímž se ohlašuje explicitní zaměření apelu na adresáta, a též problematika ontologie věci a osoby a jejich vzájemného vztahu, jelikož adresující vůči adresátu vyvstává v apelu jako *někdo*. Stejnou strategii výkladu ve smyslu projektu responsivní fenomenologie aplikuje Waldenfels také na vztah k sobě samému a k druhým (kap. 5). Nemá smysl zde podrobně referovat o autorově koncepci, stačí říci, že i ve vztahu k sobě a k druhým se zopakuje většina momentů probírané pozice – i v přístupu k sobě (Selbstbezug) nalézáme v rámci sebeafekce rovinu cízího (ekstatische Fremdheit, 205), již z podstaty nelze plně artikulovat, já není nikdy plně u sebe sama (206), rovina, z níž povstává, se mu zároveň odnímá (což autor charakterizuje jako Selbstentzug), totéž platí i pro vztah já k druhému. Vztah k druhému je popsán jako sebezdvoujení v jiném (Selbstverdoppellung im Anderen, 211), přičemž Waldenfels se snaží vyhnout jak husserlovskému pojetí druhého jakožto *alter ego* (byť toto pojetí považuje za přínosné) tím, že detailně probírá pojem zdvojení (Verdoppelung), tak levinasovskému extrémnímu pojetí druhého jakožto absolutně jiného (viz Waldenfelsovy citace Lévinase, „Nežiji já, nýbrž druhý žije ve mně. Nežiji v sobě, nýbrž v druhém“, 206). Podstatným momentem zdvojení je podle Waldenfelse, jak lze očekávat, duplikativní cizost (213), v níž

Pod formulaci *signifikativní a apetitivní diference* se kniha věnuje dalším podobám zkušenosti cizího, přičemž některá témata spolu souvisí spíše autor. Dlouhou část věnuje autor „responsivně-fenomenologickému“ rozboru hmatu, která výrazně upomíná na rozbor Merleau-Pontyho, na nějž se text také často odkazuje. Důležitá a též problematická je třetí kapitola věnovaná pojmu výzvy a apelu. Díky souvislosti afekce a response není afekce nikdy faktem (tj. tím, co se pouze naskýtá), ale vždy také faciem, tj. tím, na co se má reagovat, artikulovat, vůči čemu se má zaujímat postoj. Výsledný charakter afekce však může v artikulaci responsí (v proměně z *odkud* afekce v *na co* odpovědi) nabývat různého smyslu (102). Jedním druhem tohoto smyslu je *výzva* věcí k jednání; věci mohou být lákavé, odpudivé, mohou nás vyzývat ke zkoušce sil apod. (106). Mění-li se výzva (Aufforderung ve smyslu Herausforderung) v *žadost*

se nachází patická oblast křížení cizího a vlastního, pro kterou si autor vypůjčuje Merleau-Pontyho pojem chiasmu a psychoanalytické pojmy projekce a introjekce, závislosti, přenosu a osamostatnění (strana 213 a téměř celá kapitola VII).

Poslední VI. kapitola fenomenologické části knihy je věnována problematice vztahu události a řádu. Nejen že se např. *něco* ustanovuje jako *něco* či o ně v *něčem usilujeme*, ale takovéto ustanovení se odehrává *podle určitého pravidla*. Událost je tak začleňována a uspořádávána v rámci širšího systému, v rámci řádu. Autor se snaží poukázat na nejrůznější druhy řádu (jazykový, morální, právní atp.) a nalézt v nich paticko-responsivní prvky. Uspořádávání v sobě podle autora nese hlavně prvek principiální otevřenosti (nemožnosti vyhnout se začleňování nových singulárních událostí, které mají charakter *extraordiální cizosti* [241], sebezaloženosti, dynamického rýsování hranic mezi vnitřním a vnějším, vlastním a cizím. Řazení nese podle autora prvek násilnosti (Gewaltsamkeit). Silněji než v jiných kapitolách se do popředí dostávají prvky normalizace, zlomů a překračování řádů.

V kapitole VII se Waldenfels snaží projít tradiční problémy klasické fenomenologie (reflexe, přístupnost vědomí, personalizace, zkušenost druhého) a konfrontovat je z jejich psychoanalytickou alternativou.⁹ Rozebí-

rá pojem nevědomí a brání jej proti četným (i fenomenologickým) desinterpretacím (290–293), postupně rozebírá většinu základních pojmů psychoanalýzy – pud, já, nad-já, id, narcismus, kompenzaci, chybné výkony – a snaží se ukázat, že k fenomenologickému pohledu na zkušenost mají co říci a že obsahují rysy, které se autorova responsivní fenomenologie snaží zohledňovat. V závěru kapitoly Waldenfels rozebírá posuny psychoanalytické teorie ve Freudově knize *Mimo princip slasti*.

Nejdelší kapitola knihy (cca 100 stran) je věnována fenomenotechnice, tak jak byla charakterizována v úvodu této recenze. Popsána jsou tři dějinná paradigmata techniky – klasické, moderní a hypermoderní paradigma (365–374). Rozlišení je vedeno na vztahu techniky k přírodě, na tom, jak vypadá základní činnost (Grundoperation) techniky a jaký vzor nástroje/stroje je pro ni určující. Zatímco v základním modelu byla technika stále podřazena účelovosti přírody ve smyslu *fysis*, protože byla chápána jako prostředek k naplnění lidských cílů, stává se v moderním období prostředkem k ovládnutí přírody, z níž uvolňuje sílu, kterou využívá. Z této fáze přechází k hypermoderní podobě, v níž jakožto biotechnika sestupuje k samotným základům živého a rozostřuje hranice mezi živým organismem a artefaktem. Představa automatu se proměňuje v představu samo-

⁹ Jelikož však tato alternativa k fenomenologickým přístupům není v rámci klasické psychoanalýzy vědomě vypracována, musí si ji každý fenomenolog vypracovat víceméně sám (což by platilo i v opačném směru). Waldenfels má Freuda opravdu přečteného a jeho pokus srovnávat fenomenologii s psychoanalýzou je výrazně zdařilejší než většina toho, co je v této oblasti k dispozici.

statného systému, který v interakcích z okolím reguluje sama sebe. Kniha se v rozličných oblastech věnuje problematice průlomu hypermoderního přístupu (zčásti se přitom vrací k přístupu modernímu) do smyslu naší zkušenosti, a to v neurologii (vztahu mozku a zkušenosti), embryologii a medicíně.

Jelikož nyní recenze dospívá k závěru, je třeba se zmínit o duchu, v němž je kniha psána. Čtenář zvyklý na důsledné analýzy E. Husserla či na brilantní hloubku (přinejmenším raných) Heideggerových prací bude knihou pravděpodobně zklamán. Waldenfels nelze upřít příležitostnou originalitu a nápaditost, snaží se ovšem vyjádřit téměř ke všemu, co se ve filosofii (a nejen filosofii) 20. století diskutovalo, a to na základě schématu responsivní fenomenologie, který je sice zajímavý, avšak k názornosti mu ještě mnoho chybí.¹⁰ Výsled-

kem je, že 460 stran hustého textu má většinou silně skicovitý a tezovitý ráz a že často působí mnohomluvně. Projektu také nepomáhají neustálé odkazy na jiné autory od starověku až po 20. století (byť jsou často zajímavé a samy o sobě zdařilé) ani odkazy na francouzskou kulturní oblast, jimiž je text doslova prošpikován. Waldenfels jako kdyby občas zapomínal, že mu jde o vlastní projekt, a kniha se tak mnohokrát pohybuje na hraně mezi primární a sekundární literaturou. To je jistě škoda, neboť základní myšlenka sama je hodna pozornosti. V zásadě platí doporučení, které bylo uvedeno na začátku recenze: Chce-li se český čtenář seznámit s Waldenfelsovým myšlením a stylem, nechť nejprve sáhne raději po jeho ranější práci, kterou má k dispozici v českém překladu.

Hynek Janoušek

¹⁰ Čtenář má často pocit, že některé popisy jsou vedeny spíše verbálně (např. povaha afekce jakožto výzvy či apelu) a jiné zcela chybí (čtenář se např. nikde nedozví, jak si autor konkrétně představuje přechod „adresáta“ prožívání z role pacienta do role respondenta, v němž se vlastně „já“ teprve ustanovuje).

KRITICKÁ HERMENEUTIKA, KULTURNÍ STUDIA A DEMOKRATICKÁ POLITIKA

Hans-Herbert Kögler

Kultura, kritika, dialog, uspořádali a předmluvu napsali J. Balon a M. Hrubec, přel. T. Dvořák, O. Štěch, O. Vochoč, Praha (Filosofia) 2006, 187 str.

V edici *Filosofie a sociální vědy* přecházejí od zavedených klasiků, jako jsou Habermas (1929) a Ch. Taylor (1931) přes Honnetha (1949) a Frasearovou (1947), k Matušítkovi (1958) a Köglerovi (1960), tedy ke stále mladším autorům, aniž by to bylo ke škodě věci. Navzdory názoru Jeana Grondina (Montreal), který na pražské hermeneutické konferenci na ETF „Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis“ (2001) tvrdil, že kritická hermeneutika je od přelomu 60. a 70. let, kdy se vedl spor mezi Habermasem a Gadamerem, mrtvá, případně se dělá jen v Ústí nad Labem, se ukazuje, že je kreativně teoreticky rozvíjena na druhém konci severoamerického kontinentu, tedy na Floridě, kde Kögler, původně německý a zakotvením kontinentální filosof, už deset let působí.

V reprezentativním výboru najdeme rozhovor Marka Hrubce s Hansem-Herbertem Köglerem *Kritická teorie a étos interpretace* a čtyři původní studie: *Projekt kritické hermeneutiky*, *Kritická hermeneutika sub-*

jektivita: kulturní studia jako kritická sociální teorie, *Uznání a diference: moc perspektiv v interpretativním dialogu* a *Utváření kosmopolitní veřejnosti: hermeneutické schopnosti a universální hodnoty*. V recenzi se zaměřím na tři titulem ohlášená témata, která považuji ve vydaných studiích za klíčová.

*

Kritická hermeneutika představuje teoretické a metodologické východisko rozhovoru i všech studií. Domnívám se, že Kögler navazuje na kritickou hermeneutiku, kterou Habermas představil v souboru studií *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt a. M. 1970). Habermas kritickou teorii znovu zakládá fenomenologicky (žitý svět – Husserl, Schütz), hermeneuticky (řeč a tradice – Gadamer) a lingvisticky (jazykové hry a životní formy – Wittgenstein, Winch). Ostří filosofické kritiky zaměřil především proti Gadamerovi, jemuž vytkl, že hermeneutiku zavlekl do bažin německé konzervativní romantiky, symbolizované pojmy tradice, autority a předsudků. Habermas naopak kritickou hermeneutiku postavil do služeb osvícensky kritické komunikativní racionality.

Kögler kritickou hermeneutiku zakládá na jedné straně na problematizujícím, osvobodivém i inovativním potenciálu dialogu, který nás prostřednictvím zkušenosti druhého může přivést k novému chápání věci a kritické sebereflexi, na druhé straně na kritice moci prováděné kritickou teorií a Foucaultovým poststrukturalismem. Metodologicky Kögler spojuje hermeneutické porozumění s kri-

tikou myšlení v linii Kant-Habermas i kritikou moci v linii Nietzsche-Foucault. Úkolem kritické hermeneutiky v tomto pojetí je analýza struktury, která je základem aktu a praxe interpretace, reflexe a proměna dřívější kritické teorie společnosti, metodologická reflexe kritického potenciálu, obsaženého ve stávajících kulturních studiích. Kögler se neustále snaží být prostředníkem mezi hermeneutickou a kritickou teorií a praxí, jde mu o „dialog mezi teoreticky informovaným interpretem a subjektem situovaným v žitém světě“. Přestože se Köglerova analýza fakticky pohybuje na metahermeneutické a metateoretické úrovni, snaží se ji nechat otevřenou kritickým a normativním náhledům, které lze aplikovat na ni samu.

*

Druhým velkým tématem jsou kulturní studia, jejichž zkoumání otvírá u Adornových analýz „masové kultury“, odmítnutí „kulturního průmyslu“ a zamyšlení nad tím, jakým způsobem jsou resistantní a nonkonformní postoje přítomny i ve standardním „zábavním zboží“. Kritická teorie i kulturní studia se zaměřují na kulturu jako na médium, v němž se střetávají subjektivita a moc. Vytěžením, prostředkováním a vzájemnou kritikou obojího přístupu Kögler deklaruje znovuzaložení kulturních studií jako kritické sociální teorie. Případ nedostatečně hermeneutické kritiky nám ukazuje na Saidově kritice orientalismu. Ten je konstruován jako diskursivní mýtus s interpretačním schématem založeným na koloniální politice. Said to vysvětluje snadným přístupem k předmětu zkoumání, pocitem

kulturní nadřazenosti a nedostatkem protestů proti názorům orientalistů ze strany „domorodců“. Západ zde představuje racionalitu, inteligenci a moc, Východ iracionalitu, posedlost sexem, kulturní slabost, úpadek a podřízenost. Kögler v podstatě Saidovi přítakává, ale ukazuje tři zásadní slabiny jeho projektu: je metodologicky nedůsledný (Said zastává vůči orientalistům týž esencializující postoj, který jim vytýká), nenabízí hermeneuticko-zkušenostní alternativu (Saidova interpretace je zprostředkována stejně jako interpretace orientalistů) a chybí mu kritický sociálněteoretický rámec.

Kögler se domnívá, že bez interpretačního uznání druhého vedou tyto analýzy k hermeneutické lhostejnosti vůči zkušenostním a symbolickým perspektivám druhého. Ptá se, zda jsou meze interpretační moci překonány Lévinasovou teorií radikálního uznání. Navzdory respektu vůči Lévinasově radikální etice druhého pokazuje na nedostatečně prokázané předpoklady Lévinasova filosofického postoje. Lévinas chápe zkušenost druhého v absolutním smyslu, ne v bezprostředním a konkrétním případě. Navíc někteří z druhých nejsou v pozici, abychom je mohli zahlédnout a vnímat jako „tvář“, např. migrantí, bezdomovci, menšiny. Jazyk u Lévinase zpředmětuje a odlišuje, Lévinas vidí druhého především jako tvář, zatímco Kögler se ho snaží uchopit jako toho, kdo mluví. Hlavní problém vidí v nároku na absolutní uznání druhého, a tak ve faktickém podrobení se druhému. Dialogické hermeneutické setkání musí být principiálně otevřeno pohledu druhého. To však

nemůže znamenat podřízenost či nemožnost s ním nesouhlasit a odmítnout jeho stanovisko. V návaznosti na tuto dvojí kritiku Kögler buduje projektivní dialogické zaujímání perspektiv, které vychází z naší vlastní identity a zároveň se otevírá interpretačnímu a interkulturnímu dialogu, který by se měl stát novým nemocenským základem kulturních studií. Otevřená zůstává otázka, jak se tento interkulturní dialog, který zásadně vychází z našich etnocentrických předpokladů, stane opravdu interkulturním dialogem, a nikoli pouze asymetrickou nabídkou jiným, tedy nezápádním kulturám a náboženstvím.

*

Kritickou hermeneutiku i kritická kulturní studia se v závěrečné studii snaží užít k ustavení demokratické politiky, jejímž základním předpokladem je kosmopolitní veřejnost. Předpoklady jejího ustavení hledá ve schopnostech založených v subjektu a universálních hodnotách. Rekonstrukci lidských schopností Kögler provádí především s pomocí analýz Marty Nussbaumové. Ač zpochybňuje seznam hodnot, které Nussbaumová nabízí, domnívá se, že její přístup smiřuje Aristotela s Kantem a částečně i s Marxem. Kögler se sice společně s Crockerem domnívá, že schopnosti Nussbaumové nám neumožní stanovit podmínky pro kosmopolitní veřejnost, považuje ji ale přesto za dobrý odrazový můstek pro určení rozsahu „ústředních lidských schopností“ k veřejnému dialogu.

Kögler zkoumá, jak se konkrétní subjekty mohou potenciálně podílet na demokratické politice, a to jednak v linii od Habermase k Honnethovi a Fraserové, jednak ve Foucaultových a Bourdieuvých poukazech na mocenské vztahy, jimiž jsou determinovány sociální konstrukce diskursů a diskursivně konstituovaných subjektů. Tvrdí, že moc se zde stává základní pravdou politiky (154),¹ aniž by ovšem řekl, co onou pravdou a onou mocí on, Foucault či Bourdieu myslí. Z Foucaultovy a Bourdieuovy strukturální kritiky Kögler vytěží intencionální hodnotové orientace, které nejsou produkovány pouze „logikou systému“, ale vnášejí do kontextů i vlastní aspirace, hodnoty a zájmy.

Potenciál subjektů, který jim umožňuje reflexivně artikulovat vlastní perspektivy ve veřejném dialogu, Kögler určuje jako reflexivní schopnosti autonomní sebedeterminace. Subjekty, které jsou sociálně a kulturně situovány, mají mít možnost samy volit a interpretovat hodnoty a normy. Kögler chce propojit individuální autonomii a sociální a kulturní předpoklady sebedopozumění. Domnívá se, že dialogická kompetence v podmínkách globalizace se nemůže zastavit u kulturních, sociálních nebo historických hranic.

Autor nezkoumá náboženské předpoklady a hranice, a přitom právě ty dnes tak často hrají větší roli než předpoklady a hranice historické či sociální. Dialogický kontext utváření hodnot a norem „po smrti Boha“ musí prý být založen na různosti perspektiv, a nikoli na nějaké specifické tradici či

názoru. To je ovšem předpoklad, který platí částečně jen pro Západ – v žádném případě jej nelze očekávat a uplatňovat například při dialogu s islámskými zeměmi. Tento v zásadě pozitivistický ideál lze těžko udržet mimo evropský kulturní okruh a i zde bude vyvolávat problémy.

Interkulturní dialog musí být založen na egalitární intuici, nikdo si nemůže činit nárok, že jeho hledisko je nadřazeno hledisku druhého. Nelze předpokládat, že perspektivy „moderních“, „demokratických“ společností jsou cennější než perspektivy „primitivních kultur“ nebo „premoderních společností“. Zde se klade otázka, zda interkulturní dialog nepatří k typické západní perspektivě a jak se podaří udržet hledisko, že interkulturní dialog je cennější než náboženská válka. Kögler se domnívá, že dialogický proces sám odhalí sílu a slabost jednotlivých názorů. Rozhodující je schopnost převzít perspektivu druhého. Úkolem interpreta je být otevřený tváří v tvář druhému a zároveň zohlednit podmínky, které brání vzít v úvahu relevantnost názoru druhého. Kögler dospívá k hermeneuticky založenému kosmopolitismu, který spojuje hodnotové orientace a normativní závazky založené ve vlastních kulturních kontextech a zároveň uchovává reflexivní vědomí vlastní pozice v kosmopolitním srovnání odlišných hledisek.

*

Závěr: Interkulturní dialog je v knize dobře racionálně a normativně založen a odůvodněn. Chybí reflexe náboženských předpokladů a hranic. Kögler se domnívá, že prostřednictvím reflexivních schopností a Foucaultových a Bourdieuvých kritik uchopuje konkrétní empiricky pozorovatelné standardy. Podle mne je to iluze. Kögler neprovádí žádné konkrétní analýzy sociálních, kulturních a politických předpokladů a hranic a těžko si představit, jak by jím navržený dialog prakticky probíhal. V tomto smyslu jsem přesvědčen, že Habermasova kritická hermeneutika a na ni navazující teorie komunikativního jednání, diskursivní etika a diskursivní teorie demokracie jsou filosoficky i politicky výstižnější a výrazněji přesahují akademickou sféru. Köglerova kritická hermeneutika je akademický podnik, který odpovídá diskusím v rámci současné sociální, kulturní a politické teorie. Jeho návrhy interkulturního dialogu jsou sympatické, ale jsou spjaty s předpoklady západního filosofického diskursu. Musel by najít dialogické předpoklady v mimoevropském náboženském a politickém myšlení. V knize rovněž chybí analýzy palčivých problémů dneška, tedy konkrétnější hledání možností, jak překonat náboženský fundamentalismus či problémy postkoloniální Afriky.

Martin Šimsa

¹ Číslice v závorkách označují stránky recenzované knihy.

Stanislav Sousedík IDENTITNÍ TEORIE PREDIKACE

Praha (OIKOYMENH) 2006,
172 str.

Identitní teorie predikace má ambici být obecnou sémantickou teorií, vysvětlující význam všech typů výroků. Sousedík se při jejím výkladu soustředil pouze na singulární predikativní výroky, týkající se empirických předmětů. Jsou to výroky typu *Alík je pes*, v nichž je subjektem individuový výraz označující nějaké smysly postižitelné individuum, které je nějak charakterizováno příslušným predikátem. Tyto výroky byly vybrány proto, že ostatní typy výroků se podle Sousedíka na singulárních predikativních výrocih v nějaké smyslu zakládají (Předmluva, 10)¹ – toto tvrzení není dále zdůvodněno. Rozvržení knihy pak plyne právě ze struktury singulárních predikativních výroků. Její první díl se věnuje tomu, co označuje subjekt právě těchto výroků, tedy individuí. Během výkladu autor rozliší dva druhy individuí, empirická a absolutní, a na tyto části je také první díl rozdělen. Ve druhém dílu se pojednává o tom, pomocí čeho o individuíh něco vypovídáme, tedy o predikátech. Ty jsou také rozděleny na dva druhy, totiž na predikáty jednoznačné a analogické.

Kapitolu o absolutních individuíh uvádí Sousedík tak, že empirická individua se běžně pohybují a mění.

Právě kvůli vysvětlení možnosti změn se stanou tématem Sousedíkových úvah tzv. absolutní individua, což jsou substance a akcidenty. Změny pak autor dělí na malé a velké, podle toho, zda při nich individua přestanou či nepřestanou existovat, zda se změní či nezmění v jedno či více individuí odlišných. V knize se pak autor věnuje pouze vysvětlení malých změn; výklad o velkých změnách, nebo-li zániku individua, z plánovaného obsahu práce vypadl. Tentýž osud potkal i kapitolu o existenčním predikátu, považovaném za zvláštní případ predikátu analogického. Autor v předmluvě slibuje, že výklad o těchto námětech brzy předloží ve zvláštní publikaci. Především ono druhé téma, totiž existenční predikát, je často přetřásaným tématem soudobé logické sémantiky a jeho zpracování ze Sousedíkova aristotelského pohledu na věc může být velmi zajímavé.

Ačkoli zní téma jako vyhraněně logické, velká část knihy je věnována úvahám metafyzického rázu. Sousedíkovo zdůvodnění tohoto faktu bych zde rád ocitoval: dle něj různé druhy výrazu, vyskytujících se v singulárním predikativním výroku, nemohou „označovat nic jiného než různé ‚typy‘ námi poznávaných předmětů. Poznání těchto předmětů je nutnou podmínkou toho, abychom o nich mohli mluvit. *Naším úkolem bude tedy v první řadě zkoumat, o jaké ‚typy‘ předmětů se jedná.* Vědě, která se zabývá otázkou, jaké typy předmětů se vůbec vyskytují, se říká metafyzika nebo ontologie... Vytýčený úkol je tedy úkol již v určitém smyslu me-

¹ Číslice v závorkách označují stránky recenzované knihy.

tafyzický“ (kurziva S. S.) (10). Uvedené věty považuji za nesmírně důležité, neboť – ač je považuji za pravdivé – jsou stěžejí k nalezení v dílech soudobých logiků a analytických filosofů. Pravda, podle některých (post)analytických filosofů jsou to kontroverzní tvrzení, především věta, že poznání předmětů je nutnou podmínkou toho, abychom o nich mohli mluvit. Mohli by totiž namítnout, že poznání předmětů před a nezávisle na mluvení o nich je nemožné, neboť, stručně řečeno, poznání předmětů a mluvení o nich považují za neoddelitelné „věci“; jinak řečeno, že naše zkušenost o světě je vždy již „artikulovaná“. Tuto kontroverzi zde však nebudu sledovat.

Důležitější je, že i při budování moderních formalizovaných jazyků logiky, jako je kalkul tříd nebo predikátový kalkul, předchází zavedení příslušných proměnných rozklad universa, dejme tomu na věci, vlastnosti a vztahy, což není nic jiného než zaujmutí jistého ontologického stanoviska.² Vůdčí ideou je zde snaha o jednoduchost a vystříhání se přílišných diskusí na toto téma, neboť by šlo o diskuse povýtce metafyzické. Je však jednoduchost opravdu ten nejlepší recept? Koneckonců i v rámci moderní logiky se rozvinula filosofie logiky, které jsou tématy jako individuum, obecnina a další předmětem živých diskusí. První díl Sousedíkovy knihy pojednávající o individuíh a principch individuálnosti, lze proto chápat jako příspěvek do této diskuse. Především jeho úvahy o odlišnosti indivi-

duí od agregátů, tedy souborů individuí, a hledání různých kritérií individuálnosti považuji za neoriginálnější a nejpodněnější část knihy; také zde se přísně drží myšlenkové linie aristotelismu, ale nepochybně tvůrčím způsobem.

V Předmluvě Sousedík kromě již uvedeného citátu reprodukuje i známé Strawsonovo dělení metafyziky na deskriptivní a revizionistickou. Deskriptivní metafyzika je taková, která vychází ze zjištění, co míníme výrazy přirozeného jazyka a chce popsat skutečnou strukturu našeho myšlení o světě, zatímco revizionistická se snaží vytvořit lepší strukturu téhož. Představiteli prvního typu metafyziky jsou podle Strawsona Aristotelés a Kant, mezi revizionisty patří např. Descartes, Leibniz a Berkeley. Sousedík ve své knize řadí do revizionistické metafyziky i mechanicismus, poprvé formulovaný Demokritem (27). Náš autor se rozhodně hlásí k deskriptivní metafyzice a přijímá v této souvislosti metodickou zásadu, že pokud určitý názor odporuje způsobu, jímž běžně uvažujeme o světě, a nejsou-li pro takovou korekci zvláštní důvody, pak je to důvod pro jeho odmítnutí. Proto např. již na začátku první kapitoly knihy odmítá monismus, postoj, podle něhož je svět pouze jediné velké jsoucno a to, co v něm považujeme za jednotlivé, vzájemně odlišné věci, jsou ve skutečnosti pouze jeho odlišné stránky a projevy. Takový názor odporuje našemu běžnému chápání světa jako plurality individuí a jejich agregátů, a proto jej Sousedík

² Podle Carnapovy terminologie by se jednalo o odpovědi na tzv. externí otázky, které pak logika sama neřeší, ale předpokládá je.

jako deskriptivní metafyzik odmítne (15–16).

V rámci (deskriptivně) metafyzického zkoumání rozlišuje autor dvě fáze: první je popisná, zjišťuje se při ní, jaké typy předmětů označují výrazy přirozeného jazyka. V druhé se teoreticky vysvětluje povaha a původ těchto předmětů. Např. po zjištění, že subjekt singulárních predikativních výroků označuje individua, přichází ke slovu hledání principů individuálnosti a rozčlenění empirického individua na individua absolutní, substanci a akcidenty. Právě průběh oné druhé fáze, jak ji provádí Sousedík, však podle mne ukazuje meze uvedeného Strawsonova dělení metafyziky a slabiny Sousedíkova lpění na něm. Sousedík se snaží popsat způsob, jímž běžně uvažujeme o světě, a jeho zjištění, že za individua považujeme v první řadě sebe, lidí, zvířata a rostliny a poněkud váháme u neživých bytostí, zní vcelku přijatelně. V rámci druhé fáze však přichází např. s tezí, že individui jsou i atomy (ale nikoli části, z nichž se skládají) a na vyšší úrovni jsou individui molekuly (ale nikoli atomy, z nichž se molekuly „skládají“). To znamená, že sloučením atomů kyslíku a vodíku tyto atomy jako takové zanikají (!), a to, co z nich vznikne, např. molekula vody, není pouhý agregát individuí, ale nově, dříve neexistující individuum (33–35). Dále je pak autor v zájmu udržení identitní teorie predikace nucen předpokládat entitu zvanou absolutní subjekt, která „sama o sobě“ není ani konkrétní, ani abstraktní, ani jedna, ani mnohá (123–128). Prapůvodním záměrem při vytyčování těchto tezí je snaha teoreticky objasnit

způsob, jímž běžně uvažujeme o světě. Tyto teze se však způsobu, jímž běžně o světě uvažujeme, natolik vzdalují, že se nezaujatému čtenáři vnucuje otázka, zda se ještě stále jedná o deskripci, nebo již spíše o revizi. Koneckonců i mechanicismus, který Sousedík jakožto revizionistickou metafyziku odmítá, předkládá teoretické objasnění toho, jak se nám svět jeví. Toto vysvětlení sice vede k revizi některých našich běžných názorů o světě, ale za běžně přijímaný názor o světě považují např. i tvrzení, že každá věc je buď abstraktní, *nebo* konkrétní, jedna, *nebo* mnohá.

Již několikrát jsem zmínil, že Sousedík je věrný aristoteliskému myšlenkovému odkazu. Co se tím míní? Aristoteliský realismus, který tvoří metafyzické pozadí jeho teorie, autor sám vymezuje oproti idealismu (jehož nejvýznačnějším zastáncem je Kant) a ultrarealismu čili platonismu. Realismus na rozdíl od idealismu tvrdí, že naše poznání předmětů se řídí povahou předmětů samotných, nikoli naopak. Oproti platonismu zdůrazňuje, že předměty nejsou na našem poznání nezávislé naprosto – lidský rozum předměty určitým způsobem „adaptuje“ (10–11). Tyto předpoklady nejsou dále rozváděny ani obhajovány, cílem práce je něco jiného. Je jasné, že kdyby to Sousedík učinil, vydalo by to na samostatnou práci. Nicméně všudypřítomná a stěží oddělitelná závislost proponované teorie na aristoteliské metafyzice bude pravděpodobně hlavním kamenem úrazu pro čtenáře, který „vyrostl“ v myšlenkovém prostředí moderní filosofie. Nejde jen o ztížené pochopení, ale hlavně o přijetí. Identitní teorii predikace lze jen

těžko přijmout bez přijetí aristoteliského realismu; kdo jej nepřijímá (či má alespoň výhrady), nemůže přijmout ani tuto teorii. V tom se také ukazuje výhoda výše zmiňovaného ontologického „minimalismu“ moderní logiky – Sousedík si z ní může leccos vzít, ačkoli jeho ontologické teze jsou často odlišné, ale moderní logik, který není aristotelikem, má při recepci Sousedíkovi teorie pozici mnohem těžší.

Na Sousedíkovu obranu je třeba uvést, že konkrétní body aristoteliské nauky nejsou dále ve výkladu prostě předloženy, či dokonce citovány z klasiků, ale autor se k nim postupně dopracovává při analýze jednotlivých částí výroků, a tedy nezávisle na autoritách a samostatně. To se týká nauk o substanci a akcidentech, potenci a aktu, výkladů pojmů esence, propria atd. Celá kniha by vlastně mohla sloužit jako alternativní výklad aristotelismu, vycházející z analýzy výroků přirozeného jazyka.

Jak jsem již uvedl, cíl práce je jiný – formulace a obhajoba identitní teorie predikace. Jak název napovídá, podle této teorie má být predikace vztahem jakési identity mezi tím, co je označováno subjektem, a tím, co je označováno predikátem predikativního výroku. Subjekt označuje (empirické) individuum, predikát by tedy měl označovat něco, co je v individuu přítomno tak, že je to s ním nějakým způsobem identické. Zde vyvstává zásadní problém, neboť tentýž predikát lze pravdivě vypovídat o více individuích, a to, co označuje, by tedy mělo být něco obecného. Jak ale může být něco obecného identické s tím, co je individuální? Mimochodem, na tomto

místě výkladu zmiňuje Sousedík L. Wittgensteina (a jeho *Traktát*) a E. Husserla (v *Logických zkoumáních*) jako autory, kteří se pokusili uvedený rozdíl mezi individuálním a obecným překonat. Wittgenstein tím, že podle něj subjekt i predikát označují reálné předměty, Husserl tím, že podle něj oba označují předměty ideální neboli abstraktní. Při hledání východiska z této situace sahá Sousedík pro inspiraci (opět) k Husserlovi a G. Fregovi. U obou totiž nachází obdobnou intuíci, podle níž se dva výrazy označující tentýž předmět mohou navzájem lišit *způsobem danosti předmětu*. Tato idea navozuje v analytické filosofii známé téma smyslu (později intenze) jazykového výrazu.

Sousedík však z tohoto nápadu vytěží něco jiného. „Danost empirického předmětu“ předně znamená, že předmět má různé stránky či části. Kdykoli poznáváme předmět, poznáváme jej vždy z určité stránky, nikoli jako celek. Predikát tedy označuje nějaký způsob danosti předmětu. Věc se však komplikuje, neboť Sousedík chce zároveň držet ideu, že predikát má označovat cosi, co je s individuem reálně identické. Nezbyvá než vyvodit, že ony „stránky“ nebo „části“ nejsou od individua reálně odlišné, ale liší se nějakou slabší distinkcí, kterou Sousedík definuje (ve shodě s tradicí) jako *virtuální distinkci* (112). Ta spočívá v tom, že ač jsou dvě entity E_1 a E_2 reálně totožné, E_1 může být předmětem naší poznávací schopnosti, aniž by zároveň byla předmětem naší poznávací schopnosti E_2 . Je zřejmé, že touto poznávací schopností nemohou být smysly; ony „části“ předmětu jsou poznatelné

pouze rozumem (úkonem abstrakce) a Sousedík pro ně zavádí termín *metafyzická část* (ve zkratce mč). Abstrakcí je příslušná metafyzická část jako by vytažena (= abstrahována) z individua, s nímž je „srostlá“, a stane se obecnou. Je tedy třeba také rozlišit mezi metafyzickou částí, tak jak je v individuu, a stejnou metafyzickou částí, tak jak je v rozumu, tedy intencionálně. První je *metafyzická část ve stavu konkrétnosti* (mč v K), druhá je *metafyzická část ve stavu abstraktnosti* (mč v A = pojem). Ona identita, o kterou stále jde, je pak identitou mezi individuem x a metafyzickou částí F ve stavu abstraktnosti, která nastává právě tehdy, pokud má individuum x metafyzickou část F ve stavu konkrétnosti. Pro tento typ identity razí autor termín *oslabená identita*.

Nyní se nabízí otázka: Co to znamená, že *táží* metafyzická část je ve stavu konkrétnosti, a zároveň ve stavu abstraktnosti? Odhlédneme-li od vlastností, které má metafyzická část pouze ve stavu konkrétnosti (např. individuálnosti), i od vlastností, které má pouze ve stavu abstraktnosti (např. obecnosti), zbude to, co je nositelem či subjektem těchto vlastností. Uvedený „nosič“ nazývá Sousedík *absolutním subjektem*. Tento klíčový pojem identitní teorie predikace umožňuje předložit definici oslabené identity. Zní takto: „Mč F v A je oslabeně identická s x právě tehdy, když má mč F v K takovou, že tato část má s F v A společný absolutní subjekt“ (120). Lze říci, že oslabená identita je vztahem pojmu k jednotlivým individuí náležejícím do jeho rozsahu. Opačný vztah, opět ve shodě s tradicí, se nazývá *participace*.

Jak bylo řečeno, absolutní subjekt nemá ty vlastnosti, jichž nabývá ve stavu abstraktnosti či konkrétnosti. To je zdrojem oné podivné „charakteristiky“, že absolutní subjekt není o sobě ani konkrétní, ani abstraktní, ani jeden, ani mnohý (zde je třeba pro úplnost dodat, že Sousedík rozlišuje dva typy jednoty, totiž pozitivní a negativní, přičemž onu „slabší“, negativní, absolutnímu subjektu přičíst lze). To, že absolutní subjekt nemůže být ani jeden, ani mnohý, podle mne plyne i z následujícího dilematu: kdyby byl absolutní subjekt jednou „věcí“, znamenalo by to, že táž věc se nachází zároveň na různých místech, tj. v předmětu i v rozumu; kdyby nebyl jedním, byly by zde dva absolutní subjekty a pro udržení identitní teorie predikace bychom museli říci, že tyto absolutní subjekty mají něco společného, čímž bychom nastartovali nekoherentní regres.

Je třeba dodat, že přísně vzato se výše uvedené vztahuje pouze na tzv. *klasifikační predikáty*, které se vypořádají o substancích, např. *Jan je člověk*. Tento druh predikátů je však zjevně považován za základní a identitní teorie predikace je vyložena na nich. O tzv. *charakterizačních predikátech*, např. *Jan je statečný*, lze zjednodušeně říci, že se vztahují k substanci skrze akcident. Klasifikační i charakterizační predikáty jsou souhrnně označeny jako *jednoznačné predikáty*, což znamená zhruba to, že jsou to predikáty, které mají v různých výrocích vždy stejný smysl. Od jednoznačných se liší predikáty *analogické*, které naopak v různých výrocích nezachovávají stejnost smyslu. Patří mezi ně mimo jiné často disku-

ované dispoziční predikáty, např. být tvárný, křehký atd. Sousedík se však zaměřuje především na predikáty „mající pasivní schopnost“ (= potence) a „vymezení“ (= akt). Nauka o analogických pojmech je důležitým, do velké hloubky propracovaným tématem aristoteléské logiky a filosofie a Sousedíkův rozbor zde dosahuje krajní subtilnosti, blíže se jí zde však nebudu zabývat.

Rád bych se ještě vrátil k prvnímu oddílu recenzované knihy, konkrétně k podkapitole *Individuové výrazy*. Na jejím začátku totiž najdeme zásadní sémantické úvahy a rozhodnutí (93–94). Především je zde specifikován dosud nediferencovaně používaný termín „označovat“. Podle Sousedíka některé jazykové výrazy, mezi něž řadí především predikáty, označují dvojím způsobem – bezprostředně a zprostředkovaně. Tak predikáty bezprostředně označují vlastnost, zprostředkovaně empirická individua, která danou vlastnost mají. Ono bezprostřední označování Sousedík dále nazývá *vyjadřováním* (signifikací), vztah jím zprostředkovaný *denotací* (či supozicí). To, co predikáty označují bezprostředně, je *význam*, to, co označují zprostředkovaně, je *denotát*. Tyto konvence sice nejsou pro tradiční ani moderní sémantiku ničím novým, ale zároveň lze na jejich základě otevřít takřka bezednou studnici zásadních témat (nejen) moderní sémantiky. Že Sousedík tuto studnici otvírá nechtěl, je pochopitelné. Myslím si však, že na tomto místě mohlo být alespoň zmíněno, že v moderní sémantice existuje již poměrně dlouhá tradice „popíračů“ oné podvojnosti vztahu označení.

Několik myšlenek na toto téma se přece jen objevuje na začátku kapitoly o analogických predikátech (143–145). Zde je totiž zmíněn L. Wittgenstein, který ve *Filosofických zkoumáních* redukoval význam predikátu na pravidlo jeho používání. Vzniklou teorii Sousedík nazývá *nepředmětnou teorií predikátu* a uznává, že je v současnosti velmi rozšířená (zmiňuje např. německého filosofa Ernsta Tugendhata). Mezi přednosti této nauky patří to, že se obejde bez metafyziky a jejích teoretických entit. To je podle Sousedíka výhoda relativní, neboť pozitivisté ji ocení, kdežto aristotelici nikoli. Druhou výhodou je jednoduchost; ta je vítanou vlastností, pokud ovšem nomezí explikativní sílu teorie. To je však podle Sousedíka případ nepředmětné teorie predikace. Dokládá to na příkladu explikace pravdivosti singulárního výroku, kde podle něj nepředmětná teorie selhává. Domnívám se, že tato pasáž vyvolá nejvíce nesouhlasných reakcí, neboť zmíněná teorie má mnoho zastánců i v českých zemích.

Podobně košatým tématem je sémantika vlastních jmen. Jak Sousedík uvádí (94), existuje spor o to, zda vlastní jména denotují nějaké individuum přímo, bez zprostředkování významem, či nikoli. Druhou variantou nazývá Sousedík deskriptivistickou teorii vlastních jmen, první variantu drží tzv. kauzální teorie formulovaná S. Kripkem. Kauzální teorie je také v souladu se starší aristoteléskou tradicí a Sousedík ji považuje za pravděpodobnější. Uvedený spor ale autor dále nesleduje především proto, že podle něj je identitní teorie predi-

kace slučitelná jak s kauzální, tak s deskriptivistickou teorií vlastních jmen. však vychází z pozic, které jsou výrazně okrajové. Je tak velkou otázkou, zda se tento návrh stane osvěžující a inspirující alternativou, nebo jen nápadem, který zapadne. To však již záleží na jiných – Sousedík svou práci odvedl.

Co říci na závěr? Sousedíkova kniha je obdivuhodně systematickým návrhem (to je také důvod, proč jsem mnohé z autorova výkladu nemohl zmínit). V kontextu současné diskuse

Karel Šebela