

FILOSOFIE NA PŘELOMU TISÍCILETÍ

Stručný pohled na léta devadesátá a na hlavní proudy dneška

Jan Kranát

PHILOSOPHY ON THE THRESHOLD OF THE NEW MILLENIUM The article provides a brief overview of the current philosophical discussion, its themes, schools of thought, and main protagonists. In the author's view, "contemporary" philosophy begins in the early 1980s, heralded by works such as Lyotard's *La Condition postmoderne*, Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* or Sloterdijk's *Kritik der zynischen Vernunft*. The author proceeds to examine three prominent schools of thought in contemporary philosophy: post-analytical philosophy (Quine, Rorty, Putnam), post-structuralism (Deleuze, Lyotard, Derrida) and so-called post-phenomenology (Lévinas, Marion, Henry), which is also described as the "theological turnaround in French phenomenology". It is interesting to note that these different schools of thought are linked by a common criticism of scientism and all claims to absolute validity. As a result the clearly defined borders between individual philosophical schools become blurred.

Postihnout byt' jen hlavní směry současného vývoje v tak košaté disciplíně jako filosofie je krajně nesnadný úkol. Neodrazuje však jenom nezměřnost látky, nýbrž též nepřítomnost nějakého zřetelného „mainstreamu“, na němž by se dalo směřování oboru nějak názorně předvést. Pojednat o aktuálním stavu filosofie tedy nutně znamená *učinit výběr* témat, proudů a postav podle osobního vkusu, zálib a též mezer a neznalostí autora. Odvahu k takovému veřejnému přiznání nacházím snad jen s ohledem na fakt, že tento článek není určen filosofům, nýbrž teologům, nemá tedy být synopsí nejnovějšího bádání pro odbornou veřejnost, nýbrž jen jakýmsi uvedením či přehledem pro případné zájemce o současnou filosofii mezi čtenáři *Teologické reflexe* a možná i mezi studenty evangelické teologie.

Původní ideou *Teologické reflexe* bylo „ohlédnutí za devadesátými léty“ v jednotlivých disciplínách vyučovaných na teologické fakultě. Zatím se však zdá, že devadesátá léta a počátek nového tisíciletí ve filosofii netvoří nějaký uzavřený celek. Došlo-li za poslední dobu k nějakému znatelnému zlomu, pak to byl spíše počátek let osmdesátých, kdy se v jistém smyslu začalo naplňovat tolikrát opakované očekávání konce. Konec „moderny“ však paradoxně probíhá v období jejího nového vzmachu. Krize velkých emancipačních příběhů (komunismus) je na druhé straně vyvážena dosud

nebývalým a v jistém ohledu až sebevražedným ekonomickým, technologickým a civilizačním rozvojem společností západního, kapitalisticko-industriálního typu.¹ Filosofie sice zaznamenala příznaky konce moderny, tato však přitom houževnatě vzdoruje v ekonomických, právnických a politických doktrínách pozdního kapitalismu (neoliberalismus a neokonzervatismus) a též ve vulgárně pozitivistické metodologii aplikovaných věd. Nemyslím, že by se mnohotvárnost současné filosofie dala smysluplně vtěsnat pod jinak vágní termín *postmoderna*, nicméně *nálada* konce jedné epochy, jednoho způsobu myšlení, a počátku nové, zatím nevyjasněné situace – již označuje ona tak často zneužívaná předpona „post-“ – je zaznamenatelná ve všech proudech, jimiž se v tomto článku budeme zabývat. Po úvodní charakteristice filosofie let osmdesátých a devadesátých se tedy pokusím popsat současný vývoj na příkladu ‚*postanalytického*‘, ‚*poststrukturalistického*‘ a ‚*postfenomenologického*‘ proudu ve filosofii, které v něčem – každý však jinak – překračují tuhnoucí, někdy možná až dogmaticky sektářský rámec svých výchozích ‚škol‘, tj. analytické filosofie, strukturalismu a fenomenologie. Právě tyto nejnovější myšlenkové proudy jsem vybral mj. jako inspirující příklady skutečně filosofického vyrovnávání se s neradostným dědictvím pozitivismu, realismu a scientismu, které je koneckonců i bolestným problémem českého myšlení (a to nejen filosofického).

1. Přelom let osmdesátých?

Filosofie není ‚kumulativní‘ vědou, kupředu ji netáhnou žádné nové objevy a je vůbec otázka, zda v ní má dobrý význam nějaké ‚kupředu‘. Pohled na plody posledních desetiletí proto nutně nemusí vzbuzovat pocit wagnerovského uspokojení, ‚že tak daleko my dotáhli to už‘. Sledujeme-li knižní produkci za posledních dvacet let, náš zrak spíše ulpívá na titulech nějak provokujících – ne-li přímo na pamfletech – než na jakkoli zásadních odborných monografiích. Myšlenkovou atmosféru let osmdesátých a potažmo i devadesátých zásadním způsobem ovlivnilo několik málo děl, jejichž impulsy doznívají dodnes. Na druhé straně nejsem s to vysledovat, že by naši bezprostřední současnost nějaké publikace ovlivňovaly podobným způsobem jako tomu bylo tehdy. Buď doba již není vnímavá pro knihy, nebo máme zatím malý odstup. – Které knihy to tedy naposledy změnily svět (přinejmenším ten filosofický)? Zmiňme z nich alespoň tři.

¹ Poměrně realistickou a o to neradostnější perspektivu budoucího globalizovaného kapitalismu podává Robert B. REICH: *The Work of Nations (Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism)*, New York 1991; čes. *Dílo národů. Příprava na kapitalismus 21. století*, Praha 1995, přel. Miloš Calda.

1.1 Francois LYOTARD: *La condition postmoderne* (1979)²

Esej Françoise LYOTARDA (1924–1998) *Postmoderní situace* vznikl původně jako zpráva o současném stavu vědění pro univerzitní radu při québecké vládě. Příslušné instituci jistě slouží ke cti, že tímto úkolem pověřila filosofa, zvláště když tento výslovně odmítá „vyvozovat závěry“ jako nějaký odborník a chce pouze „klást otázky“, což jsou „dvě různé řečové hry“. Úspěšná diagnóza příznaků končící moderny však proslavila svého autora nejen v intelektuálním světě a nakonec možná i poněkud zastínila jeho vlastní filosofickou produkci.

Za razantními projevy nástupu informačního věku Lyotard vytyčil zásadní důsledky pro způsob lidského poznávání a vzdělávání. Končí éra celostního a přitom elitního vzdělání (Bildung), jež bylo samo sobě účelem. „Vědění je a bude produkováno proto, aby bylo prodáváno, a je a bude konzumováno proto, aby bylo zhodnoceno v další produkci: v obou případech proto, aby bylo směňováno.“³ Vtažení poznání do tržních struktur s sebou jistě přináší značná rizika, že bude vtaženo do nových struktur mocenských, na druhé straně však paradoxně představuje šanci, jak se zbavit vazeb k tradici a autoritám a otevřít se novým podnětům. „Postmoderní vědění není jen nástrojem moci. Zjemňuje naši vnímavost pro různosti a stupňuje naši schopnost snášet nesouměřitelné. Svoji rozumnost nenachází v homologii expertů, nýbrž v paralogii vynalézajících.“⁴

Ústřední otázkou, kolem níž se točí celý spis, je otázka *legitimizace* vědění, vědy a vzdělání v nadcházející době, tj. za jakých podmínek budou uznány společnosti (zákonodárcem) a zařazeny do probíhajícího diskursu. Moderní představa, že věda se legitimizuje pouze svou evidencí, konsistencí či prostě úspěšností, je zpochybněna poukazem na uzavřenost vědeckého (a vůbec každého) poznání v režimu rozpravy, který v navázání na pozdního Wittgensteina Lyotard označuje jako *řečovou hru*. Poznání se tedy nelegitimizuje něčím vnějším, nějakou ‚korespondencí‘ s realitou, ale legitimitu nezakládá ani ‚konsensus‘ ustavený diskusí, jak se pokoušel ve své teorii komunikativního jednání předvést Jürgen HABERMAS.⁵ Jediným kritériem legitimacy je schopnost dalšího „tahu“ v řečové hře, jejíž pravidla ovšem nejsou explicitně ustavena, nýbrž tvoří se vzájemným jednáním hráčů (a tak ani nepodléhají individuální svévoli).

Tradiční, tj. *praemoderní*, společnost zpravidla nepokládala pluralitu diskursů za něco nemožného a nežádoucího. Jejich legitimnost byla usta-

² Jean-Francois LYOTARD: *La condition postmoderne*, Paris 1979, čes. *Postmoderní situace*, in: J.-F. L.: *O postmodernismu*, Praha 1993, přel. Jiří Pechar.

³ Tamt. s. 101.

vována narativně a přitom byla i nepokrytě mocenská se všemi blahými i neblahými důsledky. Teprve s nástupem novověké racionality, zvláště s emancipačním úsilím osvícenství, došlo k vytlačení narativity ve prospěch racionální argumentace, pluralita diskursů uvolnila místo jednomyslnosti rozumě uvažujících bytostí. Nicméně i tato racionalisace byla podle Lyotarda nakonec legitimována narativně tzv. velkými vyprávěními (*grands récits*), vznášejícími nárok na totalitu: dialektikou Ducha, hermeneutikou smyslu, emancipací rozumného subjektu či pracujícího člověka nebo rozvojem bohatství. Teprve krize velkých vyprávění v kontextu tragických událostí 20. století přinesla zásadní nedůvěru vůči „metanarativním příběhům“ o pokroku a solidaritě. Přispěl k tomu jistě pokrok věd, ale též krize metafysické filosofie a univerzitní instituce. „Narativní funkce ztrácí své funktoary, velkého hrdinu, velká nebezpečí, velká putování myšlenky a velký cíl. Rozplývá se ve shluky jazykových prvků, narativních, ale i denotativních, preskriptivních, deskriptivních atd., přičemž každý z nich je nositelem pragmatických valencí *sui generis*. Každý z nás žije na křižovatce mnoha z nich.“⁶ Toto je podle Lyotarda zcela nová situace, do níž dnes filosof promlouvá. Neznamená to naprostý konec moderny, ale její naplnění jinými prostředky.

1.2 Richard RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979)⁷

Richard RORTY (nar. 1931) zprvu proslul spíše jako vydavatel slavného sborníku *The Linguistic Turn*,⁸ jenž dal jméno celému proudu novější analytické filosofie. Samotný obrat k jazyku není v analytické filosofii nic no-

⁴ Tamt. s. 99.

⁵ Jürgen HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1973; čes.: *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, Praha 2000, přel. Alena Bakešová, Josef Velek. – Habermas vychází z tradice tzv. kritické teorie Frankfurtské školy a pokouší se ukázat, za jakých podmínek by mohlo být v lidské společnosti násilí jako prostředek řešení konfliktů nahrazeno racionální komunikací. Každá instituce takto racionalizované společnosti musí legitimizovat sebe sama a své jednání v diskursu, tzn. v diskusi lze vždy sestoupit na společnou rovinu „komunikativní racionality“ a vzájemně se dorozumět. Habermas tedy nakonec předpokládá jakýsi jednotící rozum, umožňující dorozumění díky tzv. „pragmatickým univerzáliím“ (tedy ne metafysickým či transcendentálním, nýbrž vzešlým z řečových aktů a komunikativního jednání). – Proti tomu Lyotard uznává pouze různorodost řečových her, z nichž každá se řídí svými vlastními pravidly navzájem nepřevoditelnými. V Habermasově racionálním dorozumění vidí nebezpečí „totalitaru rozumu“, jež hrozí novým násilným sjednocováním různorodosti řečových her.

⁶ LYOTARD: *La condition*, s. 98.

⁷ Richard RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979; slov. *Filozofia a zrkadlo prirrody*, Bratislava 2000, přel. Lubica Hábová.

⁸ Richard RORTY (ed.): *The Linguistic Turn*, Chicago 1967.

vého, rozdíl je ovšem v konsekvencích z tohoto obratu vyvozovaných. Ve filosofii druhé poloviny 20. stol. panuje dosti široký konsensus napříč školami, že drtivá většina filosofických otázek (ne-li všechny) souvisí s naším užíváním *jazyka*. Problém však nastává, chceme-li tyto otázky (jednou provždy!) vyřešit reformou jazyka, nejlépe jeho formalizací, tedy tak, že jazyku nedovolíme konstruovat vymyšlené světy, nýbrž pouze adekvátně „zobrazovat“ realitu. Je něco takového vůbec možné?

Rorty se ve svém nejznámějším díle jednoznačně ohradil proti tomuto nesplnitelnému nároku logické analýzy jazyka. Ovlivněn QUINEM, SEL-LARSEM a hlavně pozdním Wittgensteinem (řečové hry), označil analytickou filosofii pouze za variantu kantovství či kartesianismu, v níž se dogmaticky předpokládá, že naše mysl více či méně adekvátně *reprezentuje* nějaký nezávislý vnější svět, rozdíl je jen v tom, že to už není reprezentace mentální, nýbrž jazyková. Pojem „věrné reprezentace“ je však podle Rortyho „pouze automatickým a prázdným komplimentem, který skládáme těm přesvědčením, která nám úspěšně pomáhají dělat to, co chceme.“⁹ Za vlivnou představou reprezentace stojí hluboce zakořeněná představa, že lidská mysl je pouze jakési velké „zrcadlo“, jež více či méně věrně odráží realitu, přičemž úkolem filosofie by mělo být toto zrcadlo „kontrolovat, opravovat a leštit“, aby odráželo co nejvěrněji. Nakolik věrné jsou tyto odrazy, dozvídá se filosofie bezprostředně, intuitivně, v každém případě neempiricky. To je právě největší potíží takto budované filosofie. Představa, že mohu oddělit „věc samu“ od toho, co k ní přidává poznávající subjekt, je jen novou, houževnatější variantou zdánlivě překonané metafysiky.

Filosofie založená na reprezentaci – a s ní i analytická filosofie – tak dohrály svou roli. „Myslím, že dnes už neexistuje nic, co by se dalo identifikovat jako ‚analytická filosofie‘ – snad jen stylisticky nebo sociologicky. Analytické hnutí (stejně jako jakékoli jiné hnutí v jakékoli jiné disciplíně) rozpracovalo dialektické důsledky jistého souboru předpokladů a nyní už nemá co na práci.“¹⁰ Protože nemůžeme vystoupit ze své mysli a ani z jazyka a porovnávat adekvaci reprezentací, nemáme jiný způsob zjištění správnosti našeho poznání než *koherenci*. Lidské poznávání tak není nějakou zvláštní privilegovanou činností, nýbrž patří k lidskému konání ve světě. Tento svět lidského života dostává svůj definitivní tvar až prostřednictvím jazyka. Protože nelze vést jasnou dělicí linii mezi jazykem a světem, jsou i naše jazykem formovaná přesvědčení a poznatky o světě vlastně

⁹ RORTY, *Filozofia...*, s. 9.

¹⁰ RORTY, *Filozofia...*, s. 145.

součástí světa samého. Toto nahlédnutí dovádí amerického filosofa na konci jeho knihy do překvapivé blízkosti kontinentální hermeneutické tradice (Heidegger, Sartre, Gadamer). Rortymu tak nakonec splývá i rozdíl mezi anglosaskou a kontinentální filosofií, analytikou a hermeneutikou. Jediný rozdíl zůstává mezi filosofií *systematickou*, usilující o univerzální obraz světa, spojující v sobě poznatky dílčích věd, a filosofií *vzdělávající*, blízkou Gadamerově pojetí *Bildung* jako náhrady za poznání, jejímž cílem je dovést člověka k sobě samému a ke světu v kritickém postoji vůči všemu, co by před ním vznášelo nárok na absolutní platnost.

1.3 Peter SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft* (1983)¹¹

Německo, kolébka současné filosofie, zůstává i nadále filosofickou velmocí, alespoň pokud jde o zásadní tituly a počty universitních pracovišť. Možná právě zde se ale nejzřetelněji projevuje onen posun v chápání role filosofie, jež přináší osmdesátá a devadesátá léta. Péče, již věnují filosofii německé university, a prestiž, jíž se filosofové (hlavně ti universitní) v německé společnosti tradičně těší, přispívají jistě k utěšenému růstu tradičního bádání, brání však zpravidla nějakým výraznějším událostem, ořešům, skandálům a vůbec zajímavým změnám. A filosofie dnes více než

¹¹ Peter SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1983.

¹² Peter SLOTERDIJK je velmi pilný autor a téměř každý rok se můžeme setkat s některým jeho novým dílem. V této přehledné bibliografii se proto omezíme na nejdůležitější díla od devadesátých let do současnosti:

– *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt a.M. 1989.

– *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt a.M. 1993; čes. *Na jedné lodi, Pokus o hyperpolitiku*, Praha 1997, přel. Břetislav Horyna a kol.

– *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters seiner politischen Absence*, Frankfurt a.M. 1994; čes. *Pročítne Evropa? Myšlenky o programu jedné světové velmoci na sklonku věku její politické absence*, Praha 1996, přel. Břetislav Horyna.

– *Der starke Grund zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, Frankfurt a.M. 1998.

– *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*, Frankfurt a.M. 1998.

– *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Frankfurt a.M. 1999.

– *Regeln für den Menschenpark, Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1999.

– *Die Verachtung der Massen, Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000.

– *Über die Verbesserung der guten Nachricht, Nietzsches fünftes Evangelium, Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche*, Frankfurt a.M. 2000.

– *Nicht gerettet, Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a.M. 2001.

– *Luftbeben, An den Wurzeln des Terrors*, Frankfurt a.M. 2002.

– *Sphären III – Schäume, Plurale, Sphärologie*, Frankfurt a.M. 2004.

¹³ SLOTERDIJK: *Kritik...*, s. 8.

kdy předtím žije ani ne tolik z badatelství, jako spíše z kritiky, ne-li přímo parodie vědeckého provozu a akademického snobismu.

Proto také Peter SLOTERDIJK (nar. 1947)¹² tak vyčnívá z řady filosofů, o nichž by se mělo v tomto článku pojednat. Neproslul žádnou významnou dílčí monografií, nýbrž vytrvalou provokací, již přenesl z učeben na veřejnost, do tisku a vůbec do médií, v nichž se pohybuje s nevídanou šikovností. V jistém smyslu naplňuje sokratovský (a kynický!) ideál filosofie v ulicích a na tržištích a ne náhodou se *Kritika cynického rozumu* stala nejprodávanější německou filosofickou knihou za rok 1983. Jeho obvinění jsou tvrdá: „V našem myšlení už není ani stopa povznášejících pojmů a rozumějících extází. Jsme osvícení a jsme apatičtí. O nějaké *lásce* k moudrosti už nemůže být ani řeč. Není už žádné vědění, jehož přítelem (philos) bychom se mohli stát.“¹³

Sloterdijk se vyrovnává s koncem filosofie, všechny její velké pojmy (Bůh, universum, subjekt, objekt, duch, smysl...) pokládá než za „substantiva pro mladíky, outsidersy, kleriky a sociology“. Jednoznačně se hlásí k odkazu Friedricha Nietzscheho, jehož „druhou aktualitu“ tuší, poté co ta první – fašistická – pohasla, a svou *Kritiku* nazývá meditací nad větou „Vědění je moc“. Hlavním motivem jeho kritiky moderny je její obvinění z *cynismu* – ale je to obvinění vpravdě cynické! Cynicky demaskovat jako cynické všechny moderní projekty, systémy, teorie a utopie – to je cíl současného kynika, anti-platonika: „V idealismu, jenž ospravedlňuje sociální řády a pořádek světa, jsou ideje nahoře a lesknou se ve světle pozornosti; matérie pak je dole jako pouhý odlesk ideje, stín, ozdoba. Jak se živoucí matérie může proti tomuto ponižování bránit? Z akademického dialogu je vyloučena, zůstává pouze jako téma, ale není připuštěna jako existence. Co dělat? Materiálně, bdělé tělo aktivně provádí důkaz své suverenity. Vyvržená nízkost přichází na tržiště a demonstrativně vyzývá vznešenost. Fekálie, moč, sperma. ‚Vegetuje‘ jako pes, ale žije, směje se a snaží se, aby to vypadalo, že za tím vším není zmatek, nýbrž jasná reflexe.“¹⁴

2. Potíže let devadesátých

Během devadesátých let se vlastně pouze dále rozvinuly a umocnily tendence započaté v předchozím desetiletí, ale jak se zdá, nepřišlo nic podstatně nového. Zajímavé jistě je, že pád komunismu (a to ani německého!) se ve filosofické diskusi nijak zvlášť neodrazil a to asi proto, že duchovně vyhasl už dávno předtím (snad s Pražským jarem?).

¹⁴ SLOTERDIJK: *Kritik...*, s. 210.

Je-li přesto pro devadesátá léta něco příznačného, pak je to pokračující rozchod (přírodo)vědeckého a filosofického diskursu. Snad nikdy v minulosti nestály filosofie a přírodní věda v tak zásadním neporozumění jako nyní. Snahy Husserlovy, Vídeňského kroužku či strukturalistů o reformu věd (nebo alespoň o postavení filosofie na vědecký základ) zůstaly na konci století zásadně nenaplněny, za což filosofie také platí tím, že starost o bývalou ‚filosofii přírody‘ plně přenechala svépomoci přírodovědců. Postmoderna v tom vidí naplnění ‚plurality diskursů‘, které si mohou protiřečit a přitom nemusí být některý z nich nesprávný. Jisté znepokojení však vzbuzuje událost z poloviny devadesátých let, jejíž francouzské označení za ‚intelektuální podvody‘ vzbuzuje asociace až rosenbergovské.¹⁵ Jisté trapná událost, kdy americký intelektuální časopis *Social Text* (46/47, 1996) uveřejnil a dokonce uvítal záměrně nesmyslný článek fyzika Alana SOKALA, způsobila vlnu diskuse o podvodnosti celé postmoderní filosofie, zvláště když se v článku objevily autentické citace jejích hlavních představitelů (Deleuze, Derrida, Guattari, Irigaray, Lacan, Latour, Lyotard, Seres a Virillo), v nichž si tito pomáhali příklady převzatými z přírodních věd, hlavně z fyziky. Sokal a jeho kolega Jean BRICMONT vynaložili velké úsilí (myslím, že zcela neadekvátní věci), aby ukázali podvodné úmysly postmoderny přímo z jejích textů: ‚Cílem tohoto eseje je přispět, omezeně avšak originálně, ke kritice mlhavé postmoderny. Nejde nám o její obecnou analýzu, ale spíše o obrácení pozornosti na některé její poměrně málo známé aspekty, jež nicméně dosahují úrovně podvodu, je-li opakovaně zneužito pojmů a termínů pocházejících z fyzikálně-matematických věd‘.¹⁶ Oba fyzici svůj záměr skutečně do důsledku provedli, aby se vzápětí ukázalo, jak málo se tím dosáhlo. Nelze popřít, že zmíněné intelektuály nejednou přistihli při nepřesnostech či omylech v užití příkladů ze soudobé přírodní vědy a matematiky, ale s tím lze – u ne-fyziků a ne-matematiků – přece počítat. Tvrzením, že postmoderní autoři halí do vědecké terminologie ‚filosofické a sociologické banality‘ nemusí být někdy daleko od pravdy, ale není to z hlediska smyslu jejich textů záležitost přece jen poměrně marginální? – Celá tato nešťastná událost tak pouze znovu zdůraznila fatální odcizení filosofie a přírodních věd, jež nebude v dohledné době asi překonáno. Přitom vývoj v samotné filosofii nám ukazuje ne jedno překvapivé sblížení a nečekané porozumění:

¹⁵ Alan SOKAL, Jean BRICMONT: *Impostures intellectuelles*, Paris 1997; angl. *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York 1998.

¹⁶ SOKAL, BRICMONT: *Impostures...*, s. 14.

2.1 Postanalytická filosofie

Jak už jsme výše měli možnost vidět, od počátku osmdesátých let dochází k překonávání tradiční podoby analytické filosofie jako vědecké analýzy jazyka ve formě logické sémantiky či teorie významu. Ta sice trvá i nadále ve své klasické variantě, ve sledovaném období z ní však vzešli myslitelé, kteří dosti zásadními argumenty zpochybnili její nejvlastnější východiska a někteří se proto posléze označili za „postanalytiku“.¹⁷ Abychom pochopili novost, ba převratnost post-analytického obratu, shrňme nejdříve klasická analytická východiska a hlavní námitky proti nim.

Analytická filosofie dospěla do své standardní (leč filosoficky dosti problematické) podoby ve filosofii tzv. Vídeňského kroužku, která bývá též označována za ‚logický pozitivismus‘. Snad největší odpor vzbudila její houževnatá snaha založit teorii poznání a poté i metodologii věd na *korespondenci* elementárních faktů světa a elementárních faktů pozorování (tzv. logický atomismus). Od tohoto pojetí se odvrátil už L. Wittgenstein ve svých až posmrtně vydaných *Filosofických zkoumáních* (1952) a ve stejné době i W. V. O. QUINE¹⁸ a W. SELLARS,¹⁹ kteří zpochybnili zavedený dualismus „svět“–„pozorování“ či „pozorování“–„jazyk“. Ukázalo se, že jazyk představuje svébytný celek, z něž nelze vykročit pro nějaká ne-jazyková pozorování. Naopak důsledný a koherentní empirismus, o němž jde Quinovi, počítá už s jazykově strukturovanou empirií. Pravdivost jednotlivých poznatků (výroků) není „verifikovatelná“ odkazem k mimojazykové entitě, k atomickým faktům, ale jedině svou koherencí v jazykovém systému. Verifikovat nebo falsifikovat tedy vlastně nelze ojedinelé výroky, nýbrž teprve celé *celky*, ve vědě pak pouze teorie nebo alespoň jejich netriviální části. Vztah světa a jazyka není tedy atomický, nýbrž *holistický*: jednotlivé fakty a slova jsou vůči *celku* jazykově členěné sku-

¹⁷ Poprvé snad ve sborníku *Post-analytic Philosophy*. Ed. J. Rajchmann a C. West, New York 1985.

¹⁸ Willard Van Orman QUINE: *Two Dogmas of Empiricism*, in: *Philosophical Review* 60 (1951), poz. in: *From a Logical Point of View*, Cambridge 1953, čes. *Dvě dogmata empirismu*, in: *Co je analytický výrok*, Praha 1995, přel. Prokop Sousedík. – Ona dvě dogmata spočívají (1) v rozdělování pravd na analytické a syntetické a v (2) přesvědčení, že syntetický výrok musí být kombinací nějakých výroků pozorovacích. Tato ‚dogmata‘ nelze vyvodit z empirie a jsou tedy vlastně metafysická, byť se jimi ohání tzv. logický empirismus.

¹⁹ Wilfrid SELLARS: *The Myth of the Given. Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: *The Foundations of Science I*, Minneapolis 1956 – S. zpochybňuje tradiční empiristické dělení na „dané“ a „odvozené“ a s tím i představu, že z „danosti“ jsou odvozovány pojmy. Není tomu opačně? Je rozeznatelné něco jako dané, aniž máme pojem, kterým jakoukoli danost můžeme v kontinuu světa rozlišit? A není vůbec chybné něco z toho pokládat za prvotní či základní a něco za odvozené?

tečnosti až druhotné. Tyto námitky vůči logickému pozitivismu rozvedl a ucelil ve své kritice „zrcadla přírody“ Richard RORTY (viz kap. 1.2).

W. V. O. QUINE (1908–2000) přes svůj pozeňvaný věk ještě zasáhl do diskuse let devadesátých svými dvěma posledními pracemi věnovanými otázkám pravdy a vzniku vědy.²⁰ Nepřináší v nich nic zásadně nového, spíše uceluje a rozvádí starší podněty. Třebaže byl celý život jedním z hlavních kritiků *scientismu*, tedy přesvědčení, že věda je jediným platným způsobem poznání skutečnosti, překvapí nás jistě, že nakonec věda, jmenovitě fyzika, má převzít roli „zachránce jevů“. Přípustné jsou podle něj i jiné diskursy než vědecké, leč právě ve fyzice by se mohla naplnit dávná filosofická touha po jednotě principu v mnohosti dění.

Hilary PUTNAM (nar. 1926)²¹ je pozoruhodným pokračovatelem Quinova pojetí ‚epistemického holismu‘ a přirozeně též odpůrcem logického empirismu, přičemž sám sebe označuje za realistu. Rozlišuje ovšem mezi ‚metafyzickým realismem‘, který je založen na představě korespondence a tím i radikální odluky světa a poznávajícího subjektu, a ‚interním realismem‘, pro nějž jsou předměty dány jen ‚interně‘, tj. relativně vůči určitému ‚deskriptivnímu systému‘. Putnam tak odmítá ‚vnější‘ pohled, tzv. ‚God’s Eye point of view‘. Poznání je nutně interpretační praxí, porovnáváním různých ekvivalentních deskriptivních systémů. Porovnáváním různých deskriptivních systémů můžeme nabýt přiměřeného poznání světa – příliš odlišný, než jak ho zachycuje pluralita těchto systémů, svět být nemůže. V poslední době se Putnam navíc kloní i k představě plurality neekvivalentních deskriptivních systémů, což odpovídá GOODMANOVĚ myšlence mnohých verzí světa, z nichž některé mohou být vzájemně rozporné.²²

²⁰ W. V. O. QUINE: *The Pursuit of Truth*, Cambridge 1990, 1992; čes. *Hledání pravdy*, Praha 1994, přel. Jaroslav Peregrin.

– *From Stimulus to Science*, Harvard University Press 1998; čes. *Od stimulu k vědě*, Praha 2002, přel. Jaroslav Peregrin.

²¹ H. PUTNAM: *Realism with a human face*, Cambridge, Mass. 1990.

– *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass. 1992.

– *The Question of realism*, Harvard, Mass. 1994; čes. *Otázka realismu*, in: Obrat k jazyku: druhé kolo (postanalytická filosofie USA), s. 175–193, přel. Jaroslav Peregrin.

– *Words and Life*, Cambridge, Mass. 1994.

– *Sense, Nonsense, and the Senses, An Inquiry Pragmatism*, Oxford 1995.

– *On Negative Theology*, in: *Faith and Philosophy* 14.4 (October 1997), s. 407–422.

– *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, New York 1999.

– *Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Mass. 2002.

– *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Mass. 2004.

Richard RORTY (nar. 1931)²³ rozvíjí původní myšlenky *Zrcadla přírody* v osvobodivě provokativním spisku *Nahodilost, ironie a solidarita* (1989). Sám název díla představuje svébytný filosofický program. *Nahodilost* označuje situaci, kdy se již nemohu více opřít o žádné metafysické nutnosti, o nějakého boha, ideje či essence, jistotu já nebo věci o sobě. Máme-li za prokázáno, že pravdivost výroku není založena v nějaké jeho shodě se skutečností, nýbrž ve shodě se standardy ustavenými společností, pak musíme přijmout i fakt, že tyto standardy se mění podle nahodilého, kontingentního vývoje dějin. Tím samozřejmě není ustavena žádná svévolná relativita, pravda má dobrý smysl ve *shodě* s pravidly řečových her společenství, v němž žijí, a není tedy ničím svévolným – ale ani absolutním. Pouze při pohledu „zevnitř“ mi pravidla připadají jako nutná, „zvenčí“ jsou kontingentní. Jaroslav PEREGRIN si v tomto ohledu všiml nejen zřetelných paralel wittgensteinovských, ale též heideggerovských.²⁴ – *Ironie* je stanoviskem nemetafysického filosofa, kterého Rorty raději nazývá „ironickým teoretikem“. Metafysik má za to, že náležitým výběrem vhodného „koncového slovníku“ a jeho kultivací se může dobrat podstaty věcí, ironik považuje všechny „koncové slovníky“ za relativní. „Pro nás ironiky nemůže být kritikou koncového slovníku nic než zase jiný koncový slovník; ... Protože za slovníky není nic, co by posloužilo jako kritérium volby mezi nimi, spočívá kritika v prohlížení tohoto obrázku a tamtoho obrázku, ne ve srovnání obou obrázků s originálem.“²⁵ Příjemným překvapením je, že podle Rortyho byl prvním filosofem, který se postavil platónsko-kantovské metafysické tradici, Hegel, jenž svou dialektickou metodu uvedl do vzájemné konfrontace právě tyto „koncové slovníky“. – *Solida-*

²² „Můj druh relativismu tvrdí, že je mnoho správných verzí světa a že některé z nich jsou ve vzájemném rozporu, ale trvám na rozlišování mezi správnými a nesprávnými verzemi.“ (překl. Jaroslav PEREGRIN)

Nelson GOODMAN: *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1973; čes. *Způsoby světutvorby*, Bratislava 1996, přel. Vlastimil Zuska.

²³ R. RORTY: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989; čes. *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha 1996, přel. Pavel Toman.

– *Objectivism, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge 1991.

– *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*, Cambridge 1991.

– *Truth and Progress: Philosophical Papers III*, Cambridge 1998.

– *Philosophy and Social Hope*, New York 2000.

²⁴ Jazyk je pak z tohoto hlediska možné charakterizovat právě jako to, co vytváří takové „uvnitř“, tedy jako jakýsi vnitřní prostor, „ve“ kterém může – a de facto musí – člověk přebývat. Viděn z tohoto úhlu je tedy jazyk vpravdě heideggerovským příbytkem bytí. Viz Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske 1959.“ Jaroslav PEREGRIN: *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*, in: Filosofický časopis 3/1994.

²⁵ RORTY: *Contingency...*, s. 80; překlad Jaroslava PEREGRINA.

rita je pak dle Rortyho přirozeným důsledkem autonomie, již získám důsledným naplňováním ironického odmítání všeho absolutního. Zbývá mi pak jen diskuse se svými spoluobčany, v níž má být hledán vzájemný konsensus – nikoli ovšem habermasovský, založený v universalitě „komunikativní racionality“, nýbrž solidarita s jinými „koncovými slovníky“, jež nemohou být převedeny na žádného společného jmenovatele. V tomto ohledu je Rorty svébytným myslitelem liberalismu, ovšem bez ‚ideologie liberalismu‘.

2.2 Poststrukturalistická filosofie

Ve Francii se v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let v reakci na vládnoucí strukturalismus vyhranil proud *poststrukturalismu*²⁶ a to jako jeho kritika a zároveň konsekventní pokračování. Ve své skepsi vůči nárokům na absolutní pravdu jsou poststrukturalisté pokračovateli filosofie Friedricha Nietzscheho. Na druhé straně jsou velmi kriticky naladěni vůči „třem velkým H“ německé filosofie, na něž navazovala soudobá francouzská fenomenologie – Hegelovi, Husserlovi a Heideggerovi. Zvláště Hegel se svou totalizující tendencí pojmově postihnout celek skutečnosti jim byl trnem v oku – nelze neslyšet poznámku Michela FOUCAULTA, že celá naše epocha je poznačena úsilím „uniknout Hegelovi“.²⁷ Proto také byla tato filosofie v Německu přijímána zdrženlivě, ne-li kriticky (Jürgen HABERMAS, Manfred FRANK).²⁸ Na druhé straně zde byl o to vlídněji přijat ‚negativní hegelian‘ Theodor W. ADORNO (1903–1969) se svým požadavkem „dopřát práva heterogennímu“.²⁹ Proto také byl poststrukturalismus příležitostně označen jako „heterologie“, tedy „nauka o jiném“ (Michel DE CERTEAU).

Jak známo, klasický strukturalismus se vyvinul z původně jazykovědné metody (Ferdinand de Saussure), jejímž možná největším přínosem byl objev *difference*. Smysl slova není nějak ‚substanciálně‘ spojen s nějakým určitým slovem, ale vyhraničuje se ‚diferencí‘ vůči ostatním a je tak zá-

²⁶ Viz Stefan MÜNKER, Alexander ROESLER: *Poststrukturalismus*, Stuttgart 2000; jinde označován též jako *neostrukturalismus*, viz Manfred FRANK: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1984; čes. *Co je neostrukturalismus*, Praha 2000, přel. Miroslav Petříček; viz též Richard HARLAND: *Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London, New York 1987.

²⁷ Michel FOUCAULT: *L'Ordre du Discours*, Paris 1972, s. 49.

²⁸ Manfred FRANK: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a.M. 1989.

²⁹ Theodor W. ADORNO: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M. 1970; čes. *Estetická teorie*, Praha 1997, přel. Dušan Prokop.

vislý na celkové struktuře jazyka. Strukturalistický zájem se obracel na „synchronii“, současnost všech diferencí v dané struktuře, opomíjel „diachronii“ (vývoj jazyka v čase), za což byl nejednou obviňován z ahistoričnosti. Podobně je strukturalismus kriticky zaměřen proti filosofii vědomí: v „samonosné“ struktuře jazyka se ztrácí subjekt jako tvůrce jazyka. Od šedesátých let francouzští intelektuálové přicházeli na to, že podobné „strukturální“ vlastnosti nemusí mít jen jazyk, ale kultura obecně (Claude LÉVI-STRAUSS, Roland BARTHES) či podvědomí (Jacques LACAN) a že strukturalisticky mohou být psány i dějiny (Michel FOUCAULT). – Poststrukturalismus vlastně dovádí některé strukturalistické myšlenky do náležitých konsekvencí. Předně radikalizuje strukturu – vše je struktura, která tak nemá střed a ani hranici a je tedy otevřená (nemá pevnou vazbu „označujícího“ na „označované“). Řeč díky tomu nelze uzavřít do stabilního systému, ale lze proměňovat smysl nekonečným množstvím různých diferencí.

K hlavním představitelům poststrukturalismu patří Gilles DELEUZE (1925–1995),³⁰ Jean-Francois LYOTARD³¹ a Jacques DERRIDA (1930 až 2004).³²

2.3 „Postfenomenologická“ filosofie³³

Je jistě zajímavé, že původem německá fenomenologická filosofie prodělala po válce tak pozoruhodný vývoj právě ve Francii. Po předčasné smr-

³⁰ Gilles DELEUZE (výběrová bibliografie za 90. léta):

– *Pourparlers*, Paris 1990; slov. *Rokovania*, Bratislava 1998, přel. Miroslav Marcelli.

– *Qu'est-ce que la philosophie?* (s F. Guattarim), Paris 1991; čes. *Co je filosofie?*, Praha 2001, přel. Miroslav Petříček.

– *Critique et clinique*, Paris 1993.

³¹ Jean-Francois LYOTARD (výběrová bibliografie za 90. léta):

– *Lectures d'enfance*, Paris 1991.

– *Moralités postmodernes*, Paris 1993.

– *Un trait d'union* (s E. Gruberem), Grenoble 1993.

– *Signé Malraux*, Paris 1996.

³² Jacques DERRIDA (výběrová bibliografie za 90. léta):

– *Le probleme de la genese dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990.

– *Force de loi*, Paris 1990; čes. *Síla zákona: Mystický základ autority*, Praha 2002, přel. Miroslav Petříček.

– *Memoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris 1990.

– *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et de la nouvelle internationale*, Paris 1993.

– *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Paris 1996.

³³ Termín „postfenomenologický“ je můj novotvar, utvořený analogicky k oběma předchozím názvům, běžně užívaným. Francouzský filosof Dominique JANICAUD nazval tuto filosofii s ironickým podtónem „teologickým obratem ve fenomenologii“, viz JANICAUD: *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.

ti Maurice MERLEAU-PONTYHO (1908–1961)³⁴ je sice fenomenologie zdánlivě zastíněna razantním nástupem strukturalismu, ve stejném roce však vychází první velké dílo Emmanuela LÉVINASE (1906–1995) *Totalité et l'infini*,³⁵ jež ovšem vstoupilo v širší známost teprve v sedmdesátých letech.

S Lévinasem přichází do fenomenologie specificky etická a náboženská (nechceme-li rovnou říci teologická) tematika na pozadí minoritní židovské zkušenosti. „Exteriorita“ v podtitulu díla odkazuje k *jinakosti*, pro kterou dosud nemělo západní myšlení většího pochopení a již si hledělo v zájmu poznání a ovládnutí identifikovat s Já a osvojit násilnými prostředky (válka). Autor však tematizuje *fenomény*, na nichž se jinakost ukazuje: smrt, ženství, budoucnost a hlavně pak Druhý, jehož neosvojitelnost se manifestuje v jeho *tváři*. Druhého sice mohu i zabít, ale nemohu žádným způsobem zrušit jeho jinakost. Jinakost Druhého je určitou fundamentální kategorií, pravou transcendencí, jež se otevírá pouze etickému vztahu, nikoli ontologické pojmovosti. V tomto ohledu je *etika* pravou první filosofií, nikoli metafysika. – Z takto pojaté fenomenality ‚jinakosti‘ vyvozuje Lévinas další důsledky pro obnovenou teorii subjektivity v pozdějším díle *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.³⁶ Kromě vlastní identity budované teprve ‚tváří v tvář‘ Druhému, je tu již vždy ‚ne-indiference‘, vztaženost k Druhému, která nám otevírá uzavřenost totality směrem k nekonečnu. Zde teprve máme možnost položit otázku po Bohu, ovšem ne metafysickým způsobem jako otázku po základu, nýbrž jako zkušenost narušení řádu bytí. Jedná se o pokus myslet „Boha neinfikovaného bytím“.³⁷ Zdá se, že Lévinasova fenomenologie exteriority byla hlavní inspirací pro „teologický obrat francouzské fenomenologie“ (D. JANICAUD).

Jean-Luc MARION³⁸ na sebe poprvé upozornil dílem *L'Idol et la Distance* (1977), v němž se pokouší – poučen Heideggerovou kritikou tzv. onto-teologie – o nemetafysickou teologii, jež přesto zůstane založena filosoficky. Dílo vlastně tvoří tři studie věnované Nietzsche, Hölderlinovi

³⁴ Z jeho díla věnovaného fenomenologii zmiňme alespoň rané práce vyrovnávající se s Husserlem a Heideggerem: *La structure du comportement*, Paris 1942 a *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Úsilí o prostředkování mezi fenomenologií a strukturalismem je cítit z posmrtně vydaného díla *Le visible et l'invisible*, Paris 1964; čes. *Viditelné a neviditelné*, Praha 1998, přel. Miroslav Petříček.

³⁵ *Totalité et l'infini. Essais sur l'exteriorité*, La Haye 1961; čes. *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*, Praha 1997, přel. Miroslav Petříček a Jan Sokol.

³⁶ Emmanuel LÉVINAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1974.

³⁷ LÉVINAS: *Autrement...*, s. 33: „Otázka transcendence a Boha a problém subjektivity nereducovatelné na essenci – nereducovatelné na esenciální imanenci – patří k sobě.“

a Dionýsiu Areopagitovi jako vzorům nemetafysického myšlení. Myšlenka *distance* jako počáteční deformace (*altération originaire*) přibližuje Mariona Lévinasovi, byť si ho dovolil obvinít ze „subtilní formy etické idolatrie“.³⁹ Jejich vzájemnou blízkost vykazuje i *Dieu sans l'être*, byť Marion – jako žák Jeana BEAUFRETA – zároveň nezapře hlubokou inspiraci heideggerovskou. Ta ho provází i ve spise *Réduction et Donation* zabývajícím se znovu problematikou subjektivity zbavené svých ontologických vazeb a tematizované jako „původně deformovaná“ (*originellement altérée*). – Teologické momenty v Marionově díle vyvolaly reakci filosofa D. JANICAUDA (1937–2002), jenž nejnovější směřování francouzské fenomenologie více či méně posměšně označil za „teologický obrat“.⁴⁰ Kolokvium svolané na rue d'Ulm následujícího roku (1992) pod názvem *Phénoménologie et théologie* sjednotilo v symbolické reakci na Janicauda myslitele jako Michel HENRY, Paul RICOEUR, Jean-Luc MARION a Jean-Louis CHRÉTIEN,⁴¹ kteří se posléze identifikovali s ideou „teologického obratu“.⁴²

J.-L. Marion precizoval starší myšlenky ve své asi nejvýraznější práci let devadesátých *Étant donné* (1997), v níž se (ne poprvé) zabývá fenome-

³⁸ Jean-Luc MARION: *L'Idole et la Distance*, Paris 1977.

– *Sur la théologie blanche de Descartes: Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris 1981; rev. ed. 1991.

– *Dieu sans l'être: Hors-texte*, Paris 1982.

– *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986.

– *Prolégomenes a la charité*, Paris 1986.

– *Réduction et donation*, Paris 1989.

– *La croisée du visible*, Paris 1991.

– *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique*, Paris 1991.

– *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique II: Sur l'ego et sur Dieu*, Paris 1996.

– *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997, 1998.

– *De surcroît*, Paris 2000.

– *Etudes sur Lévinas et métaphysique: Positivité et transcendance*, Paris 2000.

– *Le phénomène erotique*, Paris 2003.

³⁹ Cit. dle Jocelyn BENOIST: *Vingt ans de phénoménologie française*, in: Philosophie contemporaine en France, Paris 1994, s. 45.

⁴⁰ Dominique JANICAUD: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991 – Ke ti autorově jistě slouží, že si za vzor svého „pamfletu“ (J. BENOIST) zvolil přehlednou retrospektivu novější francouzské filosofie Vincenta DESCOMBA *Le meme et l'autre*, Paris 1979 (čes. *Stejně a Jiné*, Praha 1995, přel. Miroslav Petříček), na níž chce navazovat výkladem o nejnovějším vývoji. Díky autorově fundovanosti a přehlednosti díla se jedná též o velmi dobrý úvod do filosofie „teologického obratu“.

⁴¹ Jean-Louis CHRÉTIEN: *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris 1990.

⁴² Dominique JANICAUD se ozval ještě jednou, kdy nejnovější vývoj ve fenomenologii označil za fenomenologii „roztříštěnou“, viz *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'Éclat 1998.

nologií *daru* (*donation*, *donner* = „dáti“ i „darovati“, proto Francouz může s fenomenologickým požadavkem *danosti* nakládat trochu jinak než Čech). Analogicky k husserlovskému (a karteziánskému) požadavku posledního základu (*ego*, transcendentální subjektivita) mluví Marion o posledním daru (*fondation ultime* × *donation ultime*). Jakákoli aktivita *ego* je už vždy předem založena ve skutečnosti *bytí* (*il y a*), Mariona ovšem láká heideggerovský výraz *es gibt*, jenž evokuje danost či darovanost, „dar zadarmo“ (*don gratuit de l'il y a*), a proto se pokouší vykládat subjektivitu nikoli jako sebekonstituci, nýbrž jako stálé odpovídání na předchozí dar (*bytí*). Subjekt není původně nějaká danost (*donné*), nýbrž spíše oddanost (*adonné*). - Jeanu GRONDINOVI připomíná tato analýza danosti a daru pochyby o možnosti „čisté danosti“ W. SELLARSE („the myth of the given“, viz výše oddíl 2.1)⁴³ a staví tak celou tuto fenomenologickou problematiku do zajímavé souvislosti se současnou postanalytickou filosofií!

Michel HENRY (1922–2002) je dalším představitelem teologicky zabarvené francouzské fenomenologie.⁴⁴ Navzdory osobnímu setkání s Heideggerem (v doprovodu Jeana BEAUFRETA navštívil Heideggera v jeho horské chatě na Todtnaubergu) se nestal stoupencem žádného proudu, jež opanovaly francouzskou intelektuální scénu v letech šedesátých až osmdesátých. Od skromných počátků rozvíjel filosofii „citu“, „afektivity“ či prostě „filosofii života“ a ve fenomenologii proto věnoval stálou pozornost nikoli tomu, co se „ukazuje zraku“ (*apparaître du voir*), nýbrž tomu, co je „patrné citu“ (*apparaître du sentiment*).

Jeho filosofické dílo počíná i vrcholí problematikou těla a vtělení. V obsáhlém díle *Incarnation* (2000) završuje svůj „převrat ve fenomenologii“ (*renversement de la phénoménologie*). Předchází mu práce *C'est Moi la*

⁴³ Jean GRONDIN: *Le tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion*, in: *Dialogue* 38 (1999), s. 553.

⁴⁴ Michel HENRY: *Phénoménologie du corps*, Paris 1965 (dokončeno 1950).

– *L'Essence de la Manifestation*, Paris 1963.

– *Marx I, II*, Paris 1976.

– *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985.

– *La barbarie*, Paris 1987.

– *Voir l'invisible. Sur Kandisky*, Paris 1988.

– *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, Paris 1990.

– *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990.

– *C'est moi la Verité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.

– *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.

Kromě prací odborných je M. Henry autor čtyř románů:

– *Le jeune officier* (1954), *L'Amour les yeux fermés* (1976), *Le Fils du roi* (1981) a *Le Cadavre indiscret* (1996).

Verité (1996), v níž s fenomenologickou otevřeností pojednává otázku položenou Janovým evangeliem, nakolik spolu souvisí Život a Pravda, jsou-li navíc do této těsné souvislosti uvedeny Slovem Božím. Jejich neviditelné společenství předchází každé společenství viditelné. Pojednat tuto problematiku podle Henryho můžeme i se zachováním největší fenomenologické přísnosti! – Ze stejného východiska se odvíjí i *Incarnation*: neviditelné předchází viditelné, ale nám se otevírá až prostřednictvím vtělení, v těle. Tělo (*la chaire*) je oknem ke skutečnosti, ono podmiňuje naše city, nese naše utrpení, je základem naší svobody, ale také nese „nejvyšší rozumnost Života“ (*l'Archi-Intelligibilité de la Vie*). Henry vidí v křesťanské myšlence vtělení zásadní polemiku proti řeckému rozdělování sensitivity (tělo) a inteligibility a tím tedy i možnost, jak se vypořádat s metafysickým dědictvím západního myšlení. Překvapivou nadějí pro příští fenomenologii vyjadřuje Henry závěrečným zvoláním: „A tak janovská nejvyšší rozumnost je uváděna všude tam, kde je život, šíří se až k tělesným bytostem jako jsme my, pojímá do své žhnoucí Parúsie naše směšné touhy a naše skryté rány a to vše pro Kristovo utrpení na kříži. A čím čistší, jednodušší, všeho zbavené, na sebe sama redukované, totiž na své fenomenologické tělo, je každé z našich utrpení, tím mocněji zakoušíme bezmeznou moc, jež dovádí toto utrpení k sobě samé. A když toto utrpení dosáhne svého vrcholu a propadneme beznaději, tehdy na nás hledí Boží oko. A my jsme naprosto opojeni životem, zcela nás pohltit nejvyšší požitek jeho věčné lásky ve Slově a v Duchu. Všechno ponížené bude pozvednuto. Blahoslavení trpící, kteří možná nemají nic jiného než své tělo.“⁴⁵

3. Výhledy do nového tisíciletí?

V tomto neustáleném proudu překvapivých změn, objevů a neutuchající kritiky je těžké být prorokem. Jisté je, že se filosofie vyčerpala jak na poli metafysiky, tak na poli kritiky. Lze si představit ještě větší kritičnost, ironii a sebezničující sarkasmus? Může se ještě dál stupňovat vyhrocená negativita vůči celé starší myšlenkové tradici? Může se myšlení ještě více vzdalovat všednímu jazyku a banálním starostem každodennosti? Je představitelné ještě nějaké další názorové štěpení? – Nedávají ale naopak někteří myslitelé dostatečně najevo, že dospěli k jistému spočinutí, k radostnému zhodnocení nabyté svobody, ke zralé moudrosti, jež převáží nad kritickou těkavostí? To všechno prověří teprve čas – a toho už zhýčkaný západní intelektuál podle všeho moc nemá. Budoucnost filosofie tedy jednoznačně závisí na tom, osvojí-li si skromný a pilný Asiat také pravidla

⁴⁵ HENRY: *Incarnation...*, s. 374.

našich řečových her. Joseph-Arthur de Gobineau, tušící už před sto lety budoucí dominanci Asie, měl o tom vážné pochybnosti. Nedávná zpráva o existenci Japonské fichtovské společnosti mě však přece jen naplňuje určitou nadějí.⁴⁶

⁴⁶ Japonští fichtovci se však prezentují pouze (?) na stránce www.fichte-gesellschaft.de.