



HAL
open science

Současný rozměr francouzské filosofie

Antoine Marès, Bernard Sichère, Christian Delacampagne, Guy Samana

► **To cite this version:**

Antoine Marès, Bernard Sichère, Christian Delacampagne, Guy Samana. Současný rozměr francouzské filosofie. Cahiers du CEFRES, 2001, Padesát let francouzské filosofie, 23, pp.51-113. halshs-01592762

HAL Id: halshs-01592762

<https://shs.hal.science/halshs-01592762v1>

Submitted on 25 Sep 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Cahiers du CEFRES

N° 23, Padesát let francouzské filosofie

Antoine Marès, Bernard Sichère, Christian Delacampagne, Guy Samana (Ed.)

Christian DELACAMPAGNE, Guy SAMANA, Bernard SICHERE

Současný rozměr francouzské filosofie

Référence électronique / electronic reference :

Christian Delacampagne, Guy Samana, Bernard Sichère, « Současný rozměr francouzské filosofie », Cahiers du CEFRES. N° 23, Padesát let francouzské filosofie, Antoine Marès, Bernard Sichère, Christian Delacampagne, Guy Samana (ed.).

Mis en ligne en / published on : mars 2010 / march 2010

URL : http://www.cefres.cz/pdf/c23/sichere_2001_soucasna_francouzaska_filosofie.pdf

Editeur / publisher : CEFRES USR 3138 CNRS-MAEE

[://www.cefres.cz](http://www.cefres.cz)

Ce document a été généré par l'éditeur.

© CEFRES USR 3138 CNRS-MAEE



Díl II.

Bernard Sichère, Christian Delacampagne, Guy Samana

Současný rozměr francouzské filosofie

Během tří minulých výstav se nám snad podařilo ukázat, že specifická povaha francouzské filosofie spočívá ve způsobu, jímž se nikdy nevzdává "otázky subjektu," a to bez ohledu na paradigma, podle něhož má být onen subjekt myšlen, jako vědomí či nikoli, jako konečný či nekonečný, jako hmotný nebo nehmotný, jako danost, anebo naopak jako to, co na žádnou danost převést nelze. Zároveň jsme měli dojem, že tento rozměr subjektu byl něčím, co na filosofii naléhalo, co se propůjčovalo její systematizaci, a to skrze dvě oblasti, které s ní hraničí a které svým způsobem představují mlčenlivou podmínku její možnosti: oblast umění a literatury na straně jedné, a oblast historie a živoucí politiky na straně druhé. Samo slovo *intelektuál* až do nedávna označovalo právě toto poslání naší filosofie, jímž je kladení otázky subjektu: tento výraz se totiž od doposud netýkal ani tak novinářů, kteří mají mluvit o všem přesně v té míře, v níž jim chybí jakákoli konkrétní kompetence, ale spíše filosofů, u nichž se předpokládalo, že se na základě koherentního pojetí subjektivity vstoupí do oboru politických idejí stejně jako do oboru umění a literatury. Bylo ovšem také nutno připustit, že existuje ještě i druhý "okraj" filosofie, bez něhož by nebyla možná: ten, který ustavuje práce jednotlivých věd (Třetí výstava). Ne že by snad filosofie měla být definována jako služka věd, nebo naopak jako završení jejich rozmanitosti ve jménu ucelené teorie vědění a pravdy, ale spíše v tom smyslu, že filosof dokáže zachytit způsob, jímž se v daném období vypovídají otázky poznání skutečnosti a pravdy díky přihlídnutí k tomu, co se v dané době odehrává na poli vědy.

Ve druhé z našich výstav, *Léta struktury a léta revolty*, jsme ukázali, jak se od 60. do 70. let působením dvou faktorů celý tento základní dispozitiv proměnil: těmito faktory byly na jedné straně nový rozmach strukturálního paradigmatu, na druhé pak završení vnitřní krize marxismu a idea revoluce jako dvojí jádro politického myšlení. Na jedné straně se paradigmatu jazyka (*linguistic turn*) a nové teorii znaku podařilo zpochybnit veškerý principiální poukaz k vědomí a k žité zkušenosti: co platilo pro samotný jazyk jakožto nutnou formu závaznou bez ohledu na vědomí, platilo rovněž pro umění a literaturu, a ještě obecněji pro celý soubor projevů lidské bytosti, tak jak to dokazoval Lévi-Strauss v případě antropologie, Freud nově vyložený Lacanem v případě psychoanalýzy, Marx nově vyložený Althusserem v případě společenských dějin. Úkolem filosofů (Derrida, Foucault, Deleuze) bylo formulovat důsledky této situace z filosofického hlediska a přitom zohlednit své vlastní zpochybnění kategorií "člověka," "subjektu" a "pravdy," ať už se tato pochybnost opírala či nikoli o Nietzscheho a Heideggera. Na druhé straně propuklo v květnu 68 vzbouřecké hnutí, jímž se ve Francii i ve zbytku Evropy projevila síla odporu, schopná postavit se proti celkovému uspořádání kapitalistických společností, přitom však nijak nešetřila ani oficiální marxismus, čímž vzala v potaz dávno známou postavu levicového filosofa jako "společníka" provázejícího komunistický aparát právě v době, během níž byla drsně oživena otázka zapojení se filosofie do násilných otřesů skutečnosti. Sám název naší výstavy poukazoval na tento zdánlivý protimluv: odmítnutí veškeré filosofie vědomí ve

jménu strukturalistického modelu na straně jedné, na straně druhé pak obhajoba revolty a disidentství, které se v samotné skutečnosti setkala s mohutným zpochybujícím hnutím, vzešlým ze všech společenských vrstev.

Jak být zároveň myslitelem struktury a myslitelem revolty? Jakkoli jistě jen přibližně, tato formulace shrnuje bohatství určitého okamžiku myšlení, který bychom mohli zpětně charakterizovat jako pomocí dvojího, současně intelektuálního i etického rozhodnutí: nijak neslevit z jistého, na poli humanitních věd tehdy téměř jednohlasně přijímaného modelu vědeckosti, neslevit však ani z oné *subjektivní naléhavosti*, která se dává *zároveň* na poli vzdorné politické akce a na poli umělecké a literární tvorby - a to i za cenu jiného pojetí subjektu a vytvoření nových kategorií k uchopení jeho projevů, tak jak jsme to naznačili v příslušné části výstavy. Pravdou ovšem je, že tento okamžik je minulostí a že situace filosofie je dnes již odlišná. Ve světě totiž došlo k další události obrovského rozsahu: ke zhroucení komunismu. Toto zhroucení, jehož intenzitu nikdo nepředvídal, vévodí napříště všemu myšlení skutečnosti, což zpětně dokazuje, že právě idea komunismu vládla po nejméně jedno půlstoletí politické diskusi a samotnému chápání dějin, což ukazuje průběh velké nárazové vlny, procházející od Sartra a Merleau-Pontyho k Deleuzovi a Foucaultovi, a pak k dočasnému nástupu "nových filosofů." Znamená to snad, že Sartre se mýlil, když definoval člověka jako schopnost anihilace a nárok na nekonečnou svobodu přesahují každou danost a každou instituci? Že se stejně tak mýlil Merleau-Ponty, když hledal politickou filosofii, která by přímo vyrůstala z myšlení existence jako vtělenosti, a přitom odmítala *zároveň* zrudnosti stalinismu a chudobu liberálního myšlení? Že se později mýlili i Deleuze a Foucault, když varovali před protokoly normalizace, vlastními moderním kapitalistickým společnostem, a stavěli proti nim toužící singularity, působící v básni nebo politické nepoddajnosti? To jistě nikoli. Pravdou však je, že píseň Revoluce dozněla a že v atmosféře tíživé restaurace vše nasvědčuje tomu, že současně skončil zlatý věk humanitních věd (historie, etnologie, psychoanalýzy), plodného spojení filosofie s těmito novými podobami vědění a myšlenky revolty. V nové situaci převládají dva rysy: návrat k určitému morálnímu řádu, nadvláda pozitivistického pojetí vědy. Návrat k nejtradičnějšímu morálnímu idealismu ve znamení Kanta a k moralizujícímu humanismu, který tento idealismus provází: jde o to, vrátit lesk filosofickým vědomím a odmítnout přitom "barbarství" oněch nezodpovědných filosofů, kteří podryli ve jménu Nietzscheho, Marxe a Freuda základy rozumu. Na druhé straně se zdá, že bylo přerušeno živoucí sepětí, které poutalo filosofii k humanitním vědám a vedlo ve své době ke vzniku bohatých pojetí dějin, forem společenskosti a směny, nevědomí a touhy nebo režimů významu. Na jejich místo se snaží protlačit logický pozitivismus, jehož arogance se ozývá v oblasti teorií jazyka stejně jako v oblasti nových "filosofií mysli" (kognitivních věd), které se zrodily ze setkání mezi jazykovědou, neurovědami a informatikou, v němž by Heidegger mohl spatřovat triumf věku Techniky. Silná scientistní ofenziva, která v člověku probouzí pochybnost, zda byly ony včerejší myšlenkové proudy opravdu takovými nepřáteli člověka, když si po Merleau-Pontym spolu s Lacanem, Barthesem nebo Foucaultem kladly otázku podle jakých forem, jakých protokolů, jakých dispozitivů vědění a moci se odehrávají subjektivace, které nejsou definovány ani prostou poslušností předem ustavené normě, ani jako pasivní odrazy objektivní situace.

V tomto novém kontextu, jemuž částečně vládne podivné propojení značně akademického morálního idealismu a logického pozitivismu, jenž přetíná včerejší pouto mezi filosofií a humanitními vědami, jsem považoval za možné vyhmátnout několik proudů a vyjmenovat několik záhlaví, jakkoli jsem si přitom samozřejmě vědom toho, že žádná dost propracovaná filosofie se do takových přihrádek nikdy beze zbytku

nevejde. Velmi nápadný je především návrat fenomenologických zájmů, které jsou dnes znovu v popředí. Nejde o prostý obrat zpět opomíjející vše, co se mezitím událo, ale o vývoj tázání v rámci nové generace, jejíž členové jsou *Děťmi Husserla a Heideggera*, vracejícími se k textu těchto dvou velkých učitelů, a přitom zaujímajícími kritické stanovisko vůči různým výkladům, které fenomenologie ve Francii vyvolala počínaje Levinasem a Merleau-Pontym, a dále přes Paula Ricoeura až po Derridu. Na jedné straně se objevilo několik pokusů oživit husserlovský projekt nového založení filosofické racionality, jež má být odpovědí na "krizi evropských věd" (Richir). Na druhé straně proběhla konfrontace s velkou filosofií Heideggerovou, ať už jde o úsilí překročit ji směrem k úplné ontologii nebo teologii "dávání" čili "donace" (Michel Henry, Marion), anebo o rezervovanější zkoumání toho, co se u Heideggera vyjadřuje jako myšlení tíhnoucí k bytí a stojící proti metafyzickému humanismu.

Druhé záhlaví, *Revidovat dějiny metafyziky*, se jeví jako příhodné pro předvedení některých novějších i méně nových bádání, která pozměnila naše vnímání dějin metafyziky jakožto dějin bytí. Máme-li na paměti dva základní zdroje této metafyziky, přijde nám logické, že tento dialog je navazován především s myšlením Řeků na jedné straně (především pod vlivem nové generace helénistů), s patristikou a myšlením středověkým na straně druhé, aniž bychom přitom opomíjeli nové výklady klasické a moderní filosofie, ať už jde o Descarta, Spinozu či Hegela. Pokládám za legitimní provizorně tuto část výstavy uzavřít uvedením nevídaného a plodného způsobu "dekonstrukce" těchto dějin metafyziky z hlediska jejího "Jiného" tam, kde na sebe tento "Jiný" bere tvář čínské moudrosti, kterou nám zprostředkovaly vědomosti François Julliena. Následně pak bylo spravedlivé dopřát dostatek prostoru současným zkoumáním *Sil jazyka*, ať už jsou tyto síly dotazovány ze stanoviska logického pozitivismu, oné anglosaské "analytické filosofie," která se u nás prosadila s velkým zpožděním, anebo skrze jiné postupy, usilující o rekonstrukci buď společensko-symbolického rozměru jazyka (Bourdieu) nebo onoho náboje touhy, jenž v něm tvrdošijně nachází psychoanalýza (Jean-Claude Milner, Julia Kristeva, Luc Irigaray). Jestliže nebylo mylné naše tvrzení, že filosofie není možná bez otázky po subjektivní mohutnosti, která se projevuje v rozměru básně nebo uměleckého díla, pak bylo zcela samozřejmé prodloužit zkoumání vlastností jazyka předvedením *estetik*, které vznikly v nedávné době. Fenomenologie a ontologie jistě zůstávají v návaznosti na myšlenky Husserla a Heideggera plodnými přístupy ke zkoumání uměleckého díla (Mikel Dufrenne, Henry Maldiney, nověji pak Jean-Louis Chrétien), zároveň však na základě nových teorií došlo k určité obnově estetické reflexe, ať už se týká historických forem diskurzu, obrazu a "ikony" (Jean-François Lyotard, Hubert Damisch, Georges Didi-Huberman, Marie-José Mondzain), anebo "teorie výjimek," která vede k polemickým úvahám o literárním a výtvarném díle jako místě sebepotvrzení toužících singularit, vydělujících se ze společenství (Philippe Sollers, Marcelin Pleynet).

Konečně bylo nutné položit si otázku, co dnes znamená *Myslet politiku*. Stále hlubší a hlubší odhalování podstatně zločinné povahy stalinismu (Solženicyn) a opadnutí revoluční vlny roku 68 dovedlo celkem logicky již v době před zhroucením komunismu a pádem berlínské zdi některé intelektuály, které média zprvu souhrnně označovala za "nové filosofy," k otevřeně hlásanému skoncování s marxismem a myšlenkou revoluce (André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy). Tato vůle skoncovat s nimi dospěla svou vlastní logikou do krajnosti v roce 1985, kdy vychází kniha *Myšlení 68*, pamflet napadající zároveň politické levičáctví a zjevný anti-humanismus mnoha tehdejších filosofů. Bez ohledu na to však není možné shrnout současnou situaci v oblasti politické filosofie poukazem k nástupu liberálního myšlení a poněkud mělkém vzývání "demokratické individuality" definované na základě podřízení právní normě. Na jedné straně existuje celý soubor myšlenkových proudů, které se snaží využít

možností obsažených v ideji "demokracie," a to s plným vědomím její složitosti: před uvedením novějších prací například Marcela Gaucheta zde bylo užitečné připomenout analýzy "kritické levice" seskupené kolem Castoriadise, Clauda Leforta či Pierra Clastrese, která již od padesátých obnovovala teorii demokracie. Na druhé straně bylo třeba připomenout vytrvalost těch, kdo se nesmiřují ani s novou nadvládou liberální filosofie, střežící existující řád, ani se snadným vyhlášením "smrti Marxe," přicházející po "smrti Boha," ani s tím, co vypadá jako "konec politiky" spjatý s koncem dějin a subjektu dějin. Tato "jiná" myšlení nejsou nicméně ani nepřáteli práva ani nepřáteli demokracie, ale tento výraz přijímají pouze s výhradou dodatečného ověření a pokoušejí se hlouběji promýšlet naše rozporuplné dějiny: tak je tomu v případě kladení otázek po "političnu" jako esenci nenaleznutelného společenství, jež kriticky navazuje na odkaz Heideggerův nebo Bataillův (Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy), stejně jako v případě nových kritických výkladů Marxe, v otázce po subjektu-lidu jako části přesahující každý propočít a každou totožnost (Jacques Rancière), v popise "společnosti podívané" jako celosvětové síly porobení a nástupu nových prostorů moci (Guy Debord), a také v případě definice subjektu politiky jako věrného subjektu "události" (Alain Badiou), anebo analýzy příbuzenských struktur, v jejichž rámci se historicky odvíjí osud západního subjektu (Pierre Legendre).

DĚTI HUSSERLA A HEIDEGGERA

Pokud opravdu především v poválečných letech existovala nějaká "francouzská fenomenologie," pak nikdy nebyla vnitřně stejnorodá a od samého počátku se v ní střetalo vícero proudů, což plyne jak z volby textu, jenž slouží jako výchozí reference (Husserl nebo Heideggerovo zprvu nenápadné opuštění Husserlovy pozice), tak také ze způsobu, jímž jedni či druzí tento text četli. Tak je tomu v případě cesty, kterou otevřel Merleau-Ponty a která vede k ontologii načrtnuté na základě analytiky "živoucí tělesnosti." Tak je tomu rovněž v případě exemplárního vývoje Paula Ricoeura, jenž si zalouží, abychom se k němu vrátili. Narozen roku 1913, Ricoeur prochází půlstoletím jako jedno z nejpůvodnějších vtělení fenomenologie "po francouzsku," aniž by kdy slevil z hlavních zásad svého filosofického postoje (hermeneutika smyslu, čerpající zároveň z Husserla a Jaspersa), aniž by se nechal ovlivnit strukturalistickou vlnou, a také aniž by přehlížel nové směry, s nimiž se neustále, pozorně a bez dogmatismu pokouší navazovat dialog. Zvláště obdivuhodné je, že tento filosof smyslu dokázal svým způsobem výrazně doprovázet nástup věd o jazyce, jenž tak silně poznamenal nedávné období. Pokud však vzdal poctu analytické filosofii (jako například v knize *Mé vlastní já jako někdo jiný*, 1990), učinil tak v té míře, v níž se domníval, že její postoje mohou být začleněny do fenomenologické nauky o smyslu a na smysl odkázaném subjektu, z níž neměl v úmyslu slevit. Tuto filosofii obohacuje reflexe neustále otevřená mnohočetným oblastem významu a pozoruhodná erudice. V prostoru, jenž se rozkládá mezi sémantikou a ontologií, se snaží prozkoumávat způsoby konstituce subjektu, jenž není předem dán, ale ukazuje se v mnoha různých modech významu, které se odvíjejí mezi "logem" a "mýtem," mezi logikou racionality a logikou mýtickou. Když uvažuje o "nefilosofických zdrojích filosofie" (mýtus, tragédie, náboženství), když se setkává s biblickou hermeneutikou, a přesto se vyhýbá směšování filosofie a teologie, když zkoumá způsoby vyprávění jako zdrojů konstituce vlastního já (*čas a vyprávění*), když vysvětluje oscilaci Freudova myšlení mezi energetikou pudů a hermeneutikou smyslu (*O interpretaci*, 1965), zůstává Ricoeur tím, kdo po celé toto období ztělesňuje tu nejotevřenější a nejsoustředěnější fenomenologii, a také tím, kdo zásadně obnovil tradici morální filosofie dotazováním etického subjektu jakožto subjektu praktického, kladením "spravedlivého" mezi morální usilování a právní normu (*Spravedlivé*, 1995), a rovněž chápáním duality ideologie a utopie jako dvou pólů politické obraznosti: "Úkolem ideologie je vždy uchování identity, ať už jde o skupiny nebo jedince... Utopie má úkol opačný: otevřít možnosti" (*Ideologie a utopie*, 1997).

Vedle díla Paula Ricoeura si povšimněme dalšího rozvíjení filosofického tázání, které navazuje na husserlovský projekt, a částečně také na výklad tohoto projektu, který předložil Merleau-Ponty. Příkladem je Renaud Barbaras, jenž věrně zkoumá Merleau-Pontyho jedinečnou ontologii (*O bytí fenoménu*, 1991 - *Obrat zkušenosti*, 1998). Příkladem je rovněž Didier Franck, jenž se pokouší nově uchopit kontitativní úlohu "transcendentální subjektivity" pomocí komentáře ústřední Husserlovy kategorie "danosti v názoru" (*Tělesnost a tělo : o Husserlově fenomenologii*, 1981). Příkladem je konečně Marc Richir, belgický universitní učitel, jenž s využitím svého dvojího vzdělání filosofa a fyzika vypracoval opravdovou fenomenologickou epistemologii, schopnou překlenout Heideggerem zavedené rozlišení mezi "vědou" a "myšlením." Jeho dílo budí pozornost šíří oblastí, které zahrnuje, očividnou systematickou koherencí a výslovnou věrností k nároku racionality, který Husserl prosazoval od *Logických zkoumání* až po *Krizi evropských věd*. Znamená to snad, že by bylo možné prostě převzít samotný husserlovský projekt transcendentálního založení nejen věd, ale všech "regionálních ontologií" včetně "žitého světa" a uviverza vnímání? To jistě nikoli. Celá

filosofie Marca Richira se totiž odvíjí mezi věrností husserlovskému modelu (filosofie jako "přísná věda") a konečným doznáním nemožnosti přísného transcendentalismu, jenž by spatřoval v "transcendentálním já" zdroj veškeré konstituce smyslu - doznání, které by v jistém smyslu vedlo k setkání s cestou, kterou urazil Merleau-Ponty a ona ontologie tělesnosti, kterou načrtl ve svých posledních textech. Jestliže Richir vychází stejně jako Husserl z "krize smyslu" (*Krize smyslu a fenomenologie*, 1990), pak nikoli proto, aby uchopil instanci konstituujícího subjektu v čisté podobě, ale spíše kvůli návratu k tomu, co humanitní vědy označují za "symbolickou instituci," to vše s cílem tázat se, co z této instituce činí nahodilé místo tvorby smyslu, situované na průniku tělesné konečnosti a neovladatelných dějin (*Fenomenologie a symbolická instituce*, 1988). Tato filosofie se spolu se snahou o nové dotazování celých dějin metafyziky (aniž by tato snaha vycházela z heideggerovských formulací) vztahuje ke "zkušenosti myšlení" dané v událostech temporalizace smyslu, jedinečných událostech ve specifickém jazyce, ať už se jedná o jazyk filosofický, jazyk mýtů (*Zrození bohů*, 1995 - *Zkušenost myšlení*, 1996) nebo jazyk literatury (*Melville*, 1996). Povšimněme si, že tato nauka o symbolické instituci, která se představuje zároveň jako filosofie jazyka, subjektu a tělesnosti, se skrze rozměr vznešena vydává rovněž do oblasti politiky (*O vznešenu v politice*, 1991).

To je však jen jeden z možných směrů: nijak se totiž nezmýlíme, když připustíme, že velká část současné francouzské fenomenologie jistě nesměruje ani tak k převzetí husserlovského transcendentalismu (nebo, v trochu jiné podobě, Merleau-Pontyho ontologie), jako spíše k novému výkladu Heideggera, jenž má ostatně mnoho rozmanitých podob. Nová generace filosofů vzdává poctu tomu, jenž se postupně vzdaloval husserlovskému modelu racionality a jenž svou vlastní terminologií, která se od uveřejnění *Bytí a času* v roce 1927 nepřestala vyvíjet, vyjádřil meditativní myšlení bytí, jehož přednostní oporou je básnictví a které vykračuje k vnějšku stojícímu mimo fenomenologii, a snad dokonce mimo filosofii samu - vnějšku, jenž je svým způsobem paradoxně definován zároveň jako "fenomenologie nezjevného" a jako odpověď člověka na "výzvu bytí," která prosvítá za hranicemi tradiční metafyziky. Nové rozložení sil, vyvolané oslavnými nebo kritickými výklady Heideggera, však nelze zcela pochopit bez připomenutí způsobu, jímž tyto výklady navazují na dva starší výklady, které ve Francii sehrály rozhodující úlohu. Na jedné straně jde o výklad Emmanuela Levinase, jenž se dosti brzy pouští s Heideggerem do polemiky, v níž se ubírá cestou fenomenologie přítomnosti druhého jako předpokoj, z něhož lze vstoupit do etické a nakonec náboženské meditace o vztahu člověka k Bohu a k "bližnímu" pod vedením Boha v nejčistší rabínské tradici. Na druhé straně je to vklad Jacques Derridy, vynálezce "dekonstrukce metafyziky," jejíž program jistě objevil u Heideggera, avšak rozvinul ho do podoby zpochybňující veškerou ontologie a veškerou filosofii "přítomnosti," přičemž také on si je stále velmi talmudicky vědom nekonečného odvíjení vrstev textu - textu, jenž je nicméně pouze světským a přesahu zbaveným filosofickým textem, v němž je třeba sledovat jeho významovou osnovu.

Na základě této dvojí filiace lépe chápeme složitost diskusí, které se dnes na půdě fenomenologického bádání odehrávají. Tato napětí v nedávné době formulovali Jocelyn Benoist či Éric Alliez (*O nemožnosti fenomenologie*, 1995). Příslušné zlomy však nejjasněji odhalil ve svém esejistickém pamfletu *Teologický obrat francouzské fenomenologie* (1995) Dominique Janicaud, čtenář zároveň Husserla i Heideggera. Připomíná racionalistickou povahu husserlovského projektu filosofie jako "přísné vědy" a jeho naprosto jasný "metodologický ateismus," Janicaud kritizuje sklon některých myslitelů vydávat za fenomenologii to, co je ve skutečnosti jen maskovanou teologií. Jak totiž připustit, že by fenomenologie, ustavená Husserlem s výslovnou vůlí

navázat na kantovskou teorii poznání a jeho kritiku metafyziky, mohla být slučitelná s otevřeně spiritualistickým způsobem vyjadřování? Nešlo by snad zároveň o stín, který vrhá heideggerovské myšlení přemítající o "božském" a o návrat k závažnému zmatení oboru filosofie a oboru víry? Jak chápat onen zvláštní postup, jenž se při současném ohledu na Heideggera a jeho dějiny metafyziky "jakožto dějiny bytí" rozhoduje vyprostit křesťanské myšlení z dosahu heideggerovské diagnózy a zároveň v něm spatřovat buď znovunalezenou řeč bytí vymykající se každé metafyzice jsoucen, anebo zjevení "Boha bez bytí"?

Tato kritika se ovšem netýkala ani tak Paula Ricoeura, ale spíše samotného Levinase, anebo mladších myslitelů Michela Henryho, Jean-Louise Chrétiena a Jean-Luca Mariona. Faktem je, že zkoumání Michela Henryho předkládá tuto verzi fenomenologie jako předpokoje teologie od počátku a otevřeně. Tento emeritní profesor na univerzitě Paula Valéryho v Montpellier, narozený roku 1922, nepřestal nikdy od roku 1963, kdy vyšla jeho disertace *Esence zjevování*, zastávat jedinečné pojetí fenomenologie jako filosofické formulace křesťanské zkušenosti. Už v této knize chápal slovo "fenomén" jako danost, přes niž po všech stránkách přesahuje transcendence bytí, a na tomto základě naznačoval jakým způsobem je podle něj nutné porozumět fenomenologii jako obecné ontologii: "*Od Řecka až po Heideggera, v problematice vědomí a reprezentace, v jejich kritice, ve fenomenologii intencionality a tom, co na ni navazuje, «fenomén» označuje to, co se ukazuje uvnitř horizontu viditelnosti, extázi Vnějšku.*" tento Vnějšek ovšem není ničím jiným než božskou transcendencí "Života," zároveň zjevovanou v fenoménu "být" a tento fenomén přesahující (srov. *Materiální fenomenologie*, 1990). Přemístit fenomenologický podnik současným postulováním něčeho, co se fenoménu radikálně vymyká, a imanentismu božství či božského života (*Já jsem pravda*, 1996) : tak zní zdánlivě paradoxní program myšlení, které se ze svého hlediska snažilo proniknout i do myšlení Marxova, jehož materialismus Michel Henry odmítá, ale objevuje u něj opravdovou filosofii konkrétního (*Marx*, 2 sv., 1976), stejně jako do psychoanalýzy (*Genealogie psychoanalýzy*, 1985) nebo moderního malířství, zejména Kandinského, jehož vrací do původního spiritualistického kontextu začátku století (*Vidět neviditelné, o Kandinském*, 1988).

Svým postupem, jenž by rovněž mohl být předmětem Dominique Janicauda, se Jean-Louis Chrétien snaží umožnit přijetí božského přesahu daru a příslibu jako toho, co načrtává prostor, v němž se mohou protínat dějiny metafyziky (od Platóna a Plótina až k Malebranchovi a Heideggerovi), fenomenologie přemíry daru nad veškerou přítomností, a konečně estetika, která vychází od záhady tělesnosti a dospívá k přemíře, jež o sobě dává vědět ve "zděšení z krásna," nebo k meditaci o řeči, hudbě a hlasu (*Obnažený hlas*, 1990 - *Výzva a odpověď*, 1992 - *Tělo na tělo*, 1997).

O složitosti diskuse mezi fenomenologií a teologií, která je jednou z daností současné filosofické situace, však svou šířkou patrně nejlépe svědčí stále se vyvíjející dílo Jean-Luc Mariona. Narozen roku 1946, profesor na universitě Paříž IV-Sorbonne, tento autor se nejprve jako historik filosofie zabýval Descartovou ontologií a teologií. Následně se rozhodl pro kritický návrat k Heideggerově formulaci "otázky bytí," a to zároveň jako teolog a jako filosof. Tímto způsobem nejprve ukázal, jak tři možné verze "smrti Boha" (Dionýsios Areopagita, Hölderlin, Heidegger) odpovídají reprezentaci Boha jako "idolu" a jak je možné proti nim postavit "vzdálenou" a idolarie zbavenou verzi Boha "Otce" (*Idol a vzdálenost*, 1977). V knize *Bůh bez bytí* (1982) se rovněž pokusil Heideggerovi namítnout, že "víra nepotřebuje myšlení bytí" a že lze myslet (na) Boha, aniž bychom se museli opírat o "ontologickou diferenci" (vyloženou podle Derridy či nikoli), přičemž jako příklad nabízí meditaci o křesťanském "Bůh je láska" jako výzvě vedoucí za hranice ontologie (*Prolegomena k lásce k bližnímu*, 1986).

Konečně jako fenomenolog chtěl předvést v knihách *Redukce a donace* (1989) a *Je-li dáno* (1997) celou šíři a dosah nového výkladu Husserla a Heideggera, jenž vychází z postulátu přemíry všeho Dávajícího nad tím, co je fenomenálně dáno nebo přijato. Tím se završuje to, co roku 1989 definoval jako svůj projekt: "*Konstituující Já, ale stejně tak dobře Dasein, může nahradit původnější bytost schopní rozhovoru - právě ta, na niž se obrací čistá donace sama, tedy ta, která se nechává oslovit daným jako takovým.*"

Stranou těchto ambiciózních formulací a ožívání kvazi-teologie života, Přítomnosti nebo daru stojí opatrnější a skromnější výklady Heideggera, jejichž společným rysem je blízkost liteře textu, odstup vůči tomu, co se v jistých projevech heideggerovského anti-humanismu může jevit jako nebezpečné, a konečně snaha co nejjasněji se vyjádřit k případným slepým uličkám Heideggerova politického myšlení a k období jeho vystoupení na podporu nacismu (v němž například Jacques Derrida spatřoval důkaz toho, že v těchto letech se Heidegger nerozešel s metafyzikou tak dalece, jak se sám domníval). Michel Haar, jenž přednáší současnou filosofii na universitě Paříž XII, se nejprve pokusil navázat na heideggerovskou úvahu o bytostném určení uměleckého díla a propojit ji s úvahami Nietzscheho (*Zpěv Země*, 1987 - *Umělecké dílo*, 1994). V knize *Heidegger a bytostné určení člověka* (1990) se ovšem vrátil ke skutečným otázkám, které nastolil *Dopis o humanismu*. Jakkoli stejně jako Heidegger konstatuje, že určitý historický humanismus vede do slepé uličky, upozorňuje na nebezpečí, které by podle přineslo zbavení se veškeré subjektivity, jejíž místo by zaujalo samo bytí, a vyslovuje se pro rovnováhu mezi "světem" jako místem jazykového ustavování (a etiky) a "zemí" jako vždy již ztraceným původem.

Dominique Janicaud také přijímá heideggerovský projekt dekonstrukce metafyziky, ačkoli přitom nabízí jinou formulaci vztahů mezi vědou a myšlením. Po komentáři Hegela (*Hegel a osud Řecka*, 1975) se v knize *Síla racionality* (1985) rozhodl vrátit k otázce techniky a navázat na ni tam, kde ji Heidegger zanechal. Aniž by se vzdal racionálních nároků, jimiž se vyznačují vědecké postupy, zkoumá historický vývoj, jenž vedl vědu k tomu, aby se postavila po bok síly a zvyšování síly, které se kolem nás vtěluje do techno-vědy. V knize *Stín tohoto myšlení* (1990) ukazuje, že sepětí filosofie a politiky je u Heideggera složitější, než se občas tvrdívá. Nedávno se pak v knize *Roztříštěná fenomenologie* (1998) vrátil k polemice, na jejímž počátku byl *Teologický obrat*. Zcela jasně se zde vyslovuje pro metodologický ateismus a pro "minimalistickou" fenomenologii, která by usilovala o vypuzení příznaků vždy znovu hrozícího idealismu i opakovaných snah o překročení pravidla imanence směrem k problematickým podobám transcendence.

Znalec německého idealismu Jacques Taminiaux, jenž se rovněž zabýval Hegelem a Heideggerem (*Stesk po Řecku na úsvitu německého idealismu*, 1967 - *Zrození hegelovské filosofie státu*, 1984), uveřejnil roku 1995 *Výklady fundamentální ontologie*. V této knize zkoumá postup raného Heideggera, jenž lze vyčíst z publikace *Bytí a času*, a ukazuje, že mladý Heidegger program metafyziky spíše dovršuje než zpochybňuje. Když pak také on dotazuje stíny Heideggerova politického myšlení v tomto období, snaží se rekonstruovat jejich logiku, a to především pomocí konfrontace tohoto myšlení se zcela jiným myšlením jeho žačky Hannah Arendtové (*Thrácká dívka a profesionální myslitel*, 1992).

Konečně Jean-François Courtine, specialista na Schellinga a Husserla, se v knize *Heidegger a fenomenologie* (1990) vrátil ke složitosti diskuse mezi mladým Heideggerem a jeho učitelem Husserlem, aby tak lépe pochopil, jak mohly první formulace "existenciální analytiky" *Dasein* (člověka jakožto "pobytu") vést až k pozdní verzi "tautologické" fenomenologie, která se naladila na staré Parmenidovy verše o "stejnosti" bytí a myšlení. Jako historik filosofie, jenž svým způsobem nově vykládá

dějiny metafyziky, Jean-François Courtine konfrontuje husserlovskou operaci "fenomenologické redukce" s heideggerovskou tezí "ontologické diference," přičemž se do jisté míry distancuje od formulací, které se v *Bytí a čase* týkají "hlasu svědomí," neboť v nich z hlediska myšlení etického vztahu k druhému spatřuje hrozbu slepé uličky.

REVIDOVAT DĚJINY METAFYZIKY

Pod tímto druhým záhlavím nejde prostě jen o to, zmínit práce několika historiků filosofie, ale spíše předvést rozsah hnutí, které se vzedmulo v oblasti často ponechávané jen akademickým syntézám a učeným specializacím. Svou roli zde sehrál dvojí vliv: na jedné straně práce představitelů "nové historie," na druhé straně Heideggerova tvrzení týkající se dějin metafyziky. Tato zkoumání přesto nechtějí ani pouze aplikovat ponaučení z nové historie na velké filosofické texty, ani opakovat bez příslušného odstupů povznesená tvrzení Heideggerova. Snaží se spíše vyvolat nový výklad textů, nezávislý na často konvenční univerzitní tradici, a to zároveň začleněním nových filosofii jazyka a znaku, a zpochybněním kontinuálních a majestátních dějin myšlení, které jsou představovány tak, jako by byly řízeny prozřetelností. Ani historie se skrytým účelem, ani abstraktní panorama velkých systémů, oddělených od konkrétní situace, v níž byly formulovány: historie plná protikladů, mnohočetná a nahodilá, utvářená válkou diskurzů, taková, v níž je možné dát zaznít hlasům sofistů hned vedle hlasu Platónova, hlasu stoiků císařské doby vedle hlasu Plótina a prvních křesťanských myslitelů, a rovněž taková, v níž je v návaznosti na některé uznávané velké učitele možné připomenout podstatnou úlohu, kterou v ustavování filosofie Západu sehrály nejen patristická a středověká křesťanská teologie, ale rovněž myšlení židovské a myšlení arabské.

Není nijak překvapivé, že prvním předmětem tohoto nového dotazování se stala filosofie Řeků. Stačí si vzpomenout, že právě o její výklad se opíral Heideggerův útok na celé dějiny metafyziky ve smyslu "zapomenutosti bytí," a rovněž si připomenout způsob, jímž Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet a Marcel Detienne spolu s dalšími rozvinuli nové chápání řeckého myšlení, a to předvedením složité struktury tohoto myšlení ve vztahu k mýtu, náboženství, jazykovým hrám a instituci obce. Pierre Aubenque, narozený roku 1929, se prosadil dvěma důležitými knihami, *Problém bytí u Aristotela* (1962) a *Rozumnost u Aristotela* (1963), po nichž následovala celá řada článků. Texty, z nichž vychází naše metafyzická tradice, oprostil od jisté scholastiky tomistického původu, a tím nás přivedl zpět k jejich skutečnému výkladu. Jeho pokus rekonstruovat prvotní položení "otázky bytí" tak, jak zněla pro současníky Platóna a Aristotela, vycházel na jedné straně z rozhodnutí "odnaučit se všemu, co tradice přidala k původnímu aristotelismu," na druhé straně z odmítnutí pokládat protimluvy obsažené v textu za náznak údajného filosofova vývoje. Tyto protimluvy totiž plynou ze samotného předmětu rozpravy, "jsoucím jakožto jsoucím." Odmítaje uzavřít jazyk v něm samém, Aristotelés postuluje nadvládu řádu jsoucna nad řádem poznání. Existují však dvě podoby jsoucna: jsoucno smyslové, které se mění, a první či božské jsoucno, které je dokonale tím, čím je. Na jedné straně tedy existuje věda o mnoha způsobech, jimiž se vypovídá proměnlivé jsoucno, a druhé straně pak věda o božském jsoucnu neboli "teologie." Je tato dualita posledním slovem? Pierre Aubenque tvrdí, že nikoli: "*Mezi ontologickým zkoumáním a kontemplací božského mohou a musejí existovat vztahy, které nejsou vyčerpány pouze slovem oddělení.*" Sám člověk je důkazem "úsilí, které vyvíjí rozmanité jsoucno, aby se vyrovnalo trvalé jednotě Boha" nebo bohů: právě o toto úsilí se jedná v etice, rozdělené mezi touhu přiblížit se božskému a rozumností

(*fronésis*), praktickým postojem, jenž člověku umožňuje rozumnou orientaci v rámci nahodilého světa. Toto živé čtení Aristotela povede Pierra Aubenqua až k zaujetí stanoviska v současné diskusi o "dekonstrukci metafyziky" od Heideggera po Derridu.

Pierre Hadot, čestný profesor na Collège de France narozený roku 1922, se již dlouho zabývá oblastí, v níž se stýkají řecká filosofie a nejstarší filosofie křesťanská. Poté, co se proslavil svými pracemi o teologických pojednáních Maria Victorina, obrátil se rovněž k filosofii Plótinově (*Plótinus neboli prostota pohledu*, 1963, česky 1993, Praha, Oikúmené) a uveřejnil úvod k překladu *Hovorů k sobě* Marka Aurelia (*Pevnost nitra*). Své pojetí aktuálnosti antické moudrosti shrnul v přednášce z Collège de France, nazvané *Chvála antické filosofie* (1998): "Starost o individuální osud a duchovní pokrok, přísné trvání na mravním nároku, výzva k meditaci, pozvání k hledání onoho vnitřního míru, který je cílem filosofie pro všechny školy, dokonce i skeptickou, pocit vážnosti a velikosti existence." Jestliže antické filosofie připadají modernímu čtenáři často matoucí, je tomu tak proto, že příliš často zapomínáme, že všechny usilovaly o duchovní proměnu člověka, k němuž se obracely, a že v tomto smyslu byly neoddělitelné od praktických úkonů a asketických rituálů, vlastních příslušnému myšlenkovému společenství (*Duchovní cvičení a antická filosofie*, 1987 - *Co je to antická filosofie?*, 1996).

Jean Bollack, narozený 1923, je profesorem na univerzitě Lille III, kde založil Centrum pro filologická bádání. Jako francouzský představitel kritické hermeneutiky se pokouší především přesně definovat podmínky vědy o psaném předmětu, ať už jde o tragedii (*Oidipovo zrození*, 1995) nebo filosofii. Pomocí plodných křížení filologie, mytologie a doxografie dokázal předvést postupné proměny způsobu sedimentace textové matérie. Ať už se jednalo o "předsókratiky" (*Empedoklés*, 3 sv., 1965-1969, *Hérakleitos neboli separace*, 1972, ve spolupráci s Heinzem Wismanem), anebo o tak často desinterpretované dílo Epikúrovo (*Epikúrov list*, spolu s Wismanem a Mayotte Bollackovou, 1971), tato cesta jej dovedla k archeologickému pohledu na dějiny zaslepení či nepochopení, která jsou spjata s metodologickou naivitou a chybnými interpretačními záměry. Jeho velká myšlenka spočívá zhruba řečeno v tom, že je marné hledat za textem nějakou metafyzickou nebo nevýslovnou pravdu a že je vhodnější chtít pokaždé znovu pochopit, jaké konkrétní diskurzivní strategii odpovídá dotyčné filosofické vystoupení. Tento postoj jej vede například k tvrzení, že "Hérakleitovo uvažování se nezaměřuje na přítomnost bytí, ale na univerzum významu." Vede jej rovněž k přehodnocení úlohy toho, co je první v rámci samotné filosofie, přehodnocení namířenému proti příliš úzkému dualismu mýtu a rozumu: "*Mýtus a pravda představují komplementární stránky jediných filosofických dějin, imanentních soudržnosti filosofického pojmu.*" Nedávno shromáždil texty, svědčící o šíři témat, jimiž se zabýval, v knize *Řecko nikoho* (Paříž, Seuil, 1998). Souběžně s výzkumy Jeana Bollacka upozorníme na výzkumy Clémence Ramnoux (*Hérakleitos, člověk mezi věcmi a slovy*, 1958 - *Noc a děti noci*, 1958 - *Předsókratické studie sv. I a II*, 1969-1983) a Jeana-Paula Dumonta, jenž řídil vydání předsókratiků v Pléiade.

Nicole Loraux, profesorka na EHESS, antropoložka a historička zabývající se antikou, definovala svůj výzkumný program následovně: "*Otevírat otázky antropologie vůči tázání, které se soustředí na specificky řecké cesty a modality imaginárna s cílem pochopit povahu zisku, jenž jde na účet obce během oné institucionální vsuvky, kterou je dramatické představení.*" Na základě dvojího tázání po možnostech demokracie a po kulturních reprezentacích rozdílů pohlaví, Nicole Loraux uvedla do řeckých studií přehodnocení reprezentací občanství a oddělení pohlaví, které předpokládá, že vezmeme v úvahu, že v diskurzivním prostoru působí vedle diskurzu pevně stanovené

normy také síla imaginárna. V knize *Tragické způsoby, jak zabít ženu* (1985) načrtává toto imaginárno různé způsoby umírání žen, při němž dochází k narušení občanského řádu, jenž je mužským řádem hodnot. V knihách *Děti Athény* (1981) a *Zrozen ze země* (1996) se příslušné imaginárno soustřeďuje kolem ideje autochtonie a zasahuje stejně tak do rituálu pohřební řeči jako do mýtického vyprávění. V *Matkách ve smutku* (1990) se jedná o zkoumání úkonů, umožňujících zvládnout ženskou exaltovanost na občanské scéně, zatímco v *Teirésiových zkušenostech* (1990) autorka analyzuje zkušenost ženského jako něco nejhluběji přítomného v řeckém člověku. V nedávné knize *Rozdělená obec* (1997) zdůraznila Nicole Loraux dvojznačnost občanského řádu jako "vazby rozvázání," přičemž hlavní myšlenka zní tak, že právě ze sdíleného rozdělení pochází to, co je společné, což může být zdrojem úvah týkajících se současné demokracie.

Dosti blízkým směrem se ubírají rovněž práce François Hartoga, historika a profesora na EHESS, autora knih *Hérodotovo zrcadlo* (1980), v níž předkládá prvky rétoriky jinakosti, a *Odysseova paměť* (1996), v níž se klade otázka hranic řecké identity.

Neměli bychom opominout ani analýzy Jacques Brunschwiga (narozen 1929), jenž věnoval velkou část své pedagogické činnosti a výzkumu dějinám antické filosofie, zejména školám epikurejské, stoické a skeptické (*Studie k helénským filosofům*, 1995). Tento autor, příznivě nakloněný "mikrohistorii filosofie," který se odmítá zapojovat do velkých metafyzických diskusí a raději se přidržuje litery textu a úzce vymezených problémů, uveřejnil spolu s Geoffreyem Lloydem kritický slovník *Řecké vědění* (1996). Luc Brisson, narozený roku 1946, se zabýval složitými vztahy mezi mytologií a filosofií, a také antickými náboženstvími, například orfismem, ať už přitom komentuje kosmologii dialogu *Timaios*, sleduje zákruty mýtu o Teirésiovi (*Mýtus o Teirésiovi*, 1976), nebo zkoumá hru mýtů v Platónově textu (*Platón, slova a mýty*, 1982). V knihách *Vynalézat vesmír* (1991) a *Síla a meze rozumu* (1885) Luc Brisson připouští, že meze rozumu jsou pevně stanoveny na základě axiomů, které je obtížné vysvětlit jinak než odkazen k tradici, to jest k mýtu.

Barbara Cassin (narozená 1947), která je badatelkou v CNRS, vzájemně konfrontuje Aristotela a Heideggera, a to ze dvojího hlediska: filosofického a filologického, řeckého a moderního. Aby od obou získala patřičný odstup, zvolila si sofistiku: právě sofistika umožňuje uchopit účinnou povahu jazyka a bez toho, aby se dala uzavřít v ideálu pravdy, odkázat ontologii na místo jednoho z mnoha diskurzivních výkonů. Tato prudká oklika přes jiné řecké dědictví, spjaté s rétorikou, stanoví hranice filosofie a odstraňuje rody Logu (*Sofistický efekt*, 1995 - *Aristotelés a logos*, 1998). Michel Narcy, narozený roku 1942, vyšel z konstatování, že jakkoli Platón proti sofistice bojuje, přiznal jí v ekonomii svého myšlení zásadní místo. Proto navrhl, abychom si řeckou filosofii představili jako trojúhelník, jehož třemi stranami by byly sofistika, platonismus a aristotelismus. Ve spolupráci s Barbarou Cassin publikoval *Rozhodnutí smyslu* (1989).

V návaznosti na zkoumání, prováděná velkým historikem myšlení, jakým byl Étienne Gilson, a několika špičkovými teology, můžeme zcela oprávněně hovořit rovněž o současné obnově bádání v oboru středověké filosofie. Rémi Brague, jenž nejprve studoval Platóna a Aristotela (*O čase u Platóna a Aristotela*, 1982 - *Aristotelés a otázka světa*, 1988), tak rozšířil pole svého bádání na středověké myšlení (svatý Bernard, Maimonidés čtený skrze Leo Strausse a Pinese, kteří nově probudili zájem o tohoto filosofa) a na arabskou filosofii (Averroes), kterou vyučuje na univerzitě Paříž I. Jeho cílem je odhalení podobností a rozdílů mezi třemi velkými dědictvími řecké

moudrosti a ukázání toho, jak prazvláštní setkání vedlo ke zrodu evropské civilizace (*Evropa, římská cesta*, 1993, česky Praha, Pedagogická fakulta UK, 1994 - *Moudrost světa*, 1999).

V obzvláště oslnivé disertaci *Vilém z Occamu, jedinečný* (1989) se Pierre Alféri soustředil na to, aby ukázal, jak se Occam rozchází s celou stavbou aristotelské scholastiky, a přitom se pouští do obtížného úkolu myslet jedinečnost věcí. Jedinečnost, posloupnost, reference by pak byly třemi hybnými silami ontologie "omezené na svůj nejjednodušší výraz" a jasně nominalistické ("ontologie jedinečného, která myslí vnější jsoucna jako ryzí singularity v prostoru"). Ostrá dekonstrukce, anebo každopádně zpochybnění řecké metafyziky: jestliže je pravda, že názor je základem každé pravdy, pak teologie může být jedině negativní a metafyzika je odmítnuta, protože její předmět ("jsoucí jakožto jsoucí") neexistuje.

Konečně je třeba zmínit již rozsáhlé dílo Alaina de Libera. De Libera (narozen 1948), jenž je od roku 1985 profesorem na EPHE a v současné době na univerzitě v Ženevě, je nejvýraznějším žákem Étiennea Gilsona a dědicem historiků patřících k nové historii, přičemž zároveň ztělesňuje novou ochotu prozkoumávat historický průsečík křesťanské teologie a oněch dvou jiných zdrojů filosofie, jimiž jsou zdroj židovský a arabský. Tento autor monografií věnovaných teologům nebo logikům jako Albert Veliký a Gilbert z Poitiers, mystikům jako Mistr Eckhart, předložil roku 1993 v knize *Středověká filosofie* velmi očekávanou syntézu. Jeho výchozí teze zní tak, že neexistuje jen jeden středověk, ale že mám co činit s vícero "středními věky," jejichž mnohost je třeba rekonstruovat a popsat jejich skutečné podmínky možnosti (*Myslet ve středověku*, 1991). Navíc se jedná o odmítnutí dávného předsudku, jenž vedl k chápání středověké filosofie pouze na základě odkazu ke křesťanství, což zakrývalo především její zdroj arabský: proto Alain de Libera nedávno publikoval a předmluvou opatřil Averroa (*Rozum a myšlení*, Paříž, Garnier-Flammarion, 1998). *Středověká filosofie* tedy předkládá obrovské panorama, jež umožňuje pochopit vznik filosofie v Evropě na základě tří zdrojů: filosofie byzantské, filosofie arabské, filosofie židovské (Ibn Gabirol, Maimonidés, Gersonidés, kabalisté). Když učeně zkoumá bohatost myšlení, které vzniká od 11. do 14. století a od Anselma po Dunse Skota, nepředpokládá přitom klamnou jednotu, ale jako historik různých *epistémé* popisuje zároveň místa, na něž toto myšlení vstupuje, jeho složitou problematiku propojující dogmatickou teologii, scholastické texty a politickou filosofii, a konečně rozmanitou hru kulturních směn, kterou toto myšlení předpokládá.

Pokud jde o klasickou filosofii, v nedávné době se objevilo několik prací, které přinesly nový impulz, týkající se především Descarta a Spinozy. V prvním případě se bylo období komentátorů, respektujících určitou metafyzickou tradici (Alquié, Gueroult, Gouhier, Jean-Marie Beyssade), nahrazeno obdobím razantních objevitelů, kteří dávají karteziánským studiím nový směr tím, že narovnávají záhyby dlouhé racionalistické tradice a odmítají hrubé ztotožnění kartezianismu s "řádem rozumových důvodů." V tomto smyslu se Jean-Luc Marion pustil do nového čtení Descartova textu ve světle zároveň Pascala, Husserla a Heideggera. Zvýslovením toho, co nazývá "šedou ontologií" (redukování bytí jsoucna na jejich předmětnost) a "bílou teologií" (bílou proto, že její příjemce nebo nositel zůstává neurčený a anonymní), probírá všechny momenty konstituce karteziánské metafyziky a vede nás až k jejím hranicím, přičemž naváhá naznačit, že by mohla být "sesazena" srovnáním s Pascalovou láskou k bližnímu (*O Descartově šedé ontologii*, 1975 - *O Descartově bílé teologii*, 1981). Mezi jakousi negativní fenomenologií a sesaditelnou metafyzikou by se pak jednalo o to, začít s novým kladením otázky bytí a otázky subjektu, jenž by se neomezoval na "cogito."

Denis Kambouchner, narozený roku 1953, usiluje svou prací o přehodnocení situace, v níž je dnes přijímán klasický ideál kultury. definované jako "filosofický základ, jenž může sloužit všem," a pozornost přitom zaměřil na karteziánské pojednání *Vášeň duše*, které naznačuje zmírnění často příliš ostrého dualismu duše a těla (*Vášeň člověk*, 1995).

Protože mluvíme o Descartovi, není nakonec možné nezmínit četné práce Nicolase Grimaldiho, narozeného roku 1933, jenž je emeritním profesorem na univerzitě Paříž I-Sorbonne: *Zkušenost myšlení v Descartově filosofii* (1978); *Šest studií o vůli a svobodě u Descarta* (1988); *Karteziánské studie. Bůh, čas, svoboda* (1996). Tento duchovně orientovaný filosof se mimo to věnoval bádání, které lze situovat na křižovatku metafyziky, etiky a etiky a jehož výrazem jsou knihy sahající od *Touhy a času* (1971) až po nedávné *Krátké pojednání o rozčarování* (1998).

Pokud jde o Spinozu, před nějakým časem bylo možné mluvit o renesanci studií, věnovaných tomuto filosofovi, s přihlédnutím k pracem autorů jako Deleuze, Antonio Negri (*Divoká odchylka*, 1982) nebo Robert Misrahi (jenž nedávno uveřejnil *Bytí a radost*, Encre marine, 1997). Velmi rádi vzdáváme poctu odedávna vášnivému spinozistovi, jímž je Pierre Macherey. Macherey, jenž se narodil roku 1938 a byl v šedesátých letech spoluvydavatelem kolektivního díla *Čistý kapitál*, se zprvu proslavil díly věnovanými literární teorii (*K teorii literární produkce*, 1966 - *Na co myslí literatura?*, 1990). Jeho myšlení se však velmi rychle soustředilo na nepřístupnou a tajuplnou postavu Spinozovu. Na jedné straně se v knihách jako *Hegel nebo Spinoza* (1990) a *Se Spinozou* (1992) rozhodl pohlížet na tuto filosofii prizmatem, které mu poskytovaly jiné velké postavy dějin myšlení, a to především postava Hegelova. Na druhé straně se uveřejněním pěti svazků monumentálního *Úvodu ke Spinozově Etice* (1993-1998) obrátil k samotné literě textu, aby tak zachytil průkaznou sílu jeho tvrzení, která všechna vyplývají z "oné věci, která je samotným Bohem, a přece rozhodně není ani «nějakou» věcí ani «nějakým» Bohem." Pierre-François Moreau (1948), autor knih *Spinoza* (1975) a *Spinoza, zkušenost a věčnost* (1984), se pokouší rekonstruovat postup filosofa, tvořícího na úsvitu klasického věku, v němž nový výklad Bible, vymoření se individualismu a galileovské fyziky přinutí filosofy k tomu, aby se nově zamýšleli nad základními rysy rozumu.

Uvedme ještě Michela Fichanta (1941): tento epistemolog a Canguilhemův žák se soustředil na vzájemné pronikání metafyziky a vědy od Galilea po Kanta, především se však zaměřil na dílo Leibnizovo, přičemž se podrobně zabýval jeho vnitřní konstitucí a odmítl myšlenku, že existuje "jeden" Leibnizův systém spíše než pohyblivé systematizace (*Leibniz, reforma dynamiky*, 1994).

V případě moderní filosofie vzdejme nejprve poctu práci Gérarda Granela. Tento jedinečný myslitel a Heideggerův žák se nejprve zabýval Husserlem, ale také Kantem. V knize *Ontologická dvojznačnost kantovského myšlení* ukazuje, jak byla otázka bytí v té podobě, v níž ji klade Heidegger, zároveň uplatněna a zakryta v kantovském podniku kritiky metafyziky. Autory novějších studií jsou například Béatrice Longuenesse (*Kant a schopnost souzení*, 1993) a Jocelyn Benoist (*Kant a meze syntézy*, PUF, 1996).

Pokud jde o Hegela, zmiňme se nejprve o nových překladech, které jsou již samy o sobě novými výklady hegelovského textu (Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarriere, Pierre Garniron, Jean-Pierre Lefebvre). Bernard Bourgeois, narozený roku 1929, je dědicem generace velkých myslitelů, kteří uvedli Hegela do Francie: soustředil se zároveň na vnitřní soudržnost dialektické logiky a na pronikání hegelovského myšlení do kultury a politických zápasů oné doby (*Hegel ve Frankfurtu neboli Židovství, křesťanství a hegelovství*). Gérard Lebrun nás v knize *Trpělivost pojmu*

(1972) vyzval k uvažování o záhadě, spočívající v tom, že metafyzika se nakonec redukuje na logiku: "*Jestlže hegelovství odepisuje metafyziku s takovou lehkostí, není už jejím vznosným dovršením a my v něm již napříště nejsme v krajině poznání.*" Jean-Luc Nancy pak ve své knize *Hegel, neklid negativity* (1997) navrhuje, abychom v Hegelovi spatřovali "myslitele, jenž nastolil současný svět," a to díky tomu, že smysl pro něj nikdy není něčím daným. Jde naopak o to, připravit se na jeho přijetí, a hegelovské absolutno není nakonec ničím jiným než prací negativity, která v nás a "mezi námi" působí jako ateistická mohoucnost pravdy: "*Být absolutnu nablízku neznamená nic jiného, než naše být nablízku jedni druhým.*"

Protože jsme začali naši cestu v Řecku, je svým způsobem pikantní zakončit ji moudrostí starší než veškerá filosofie: nikoli moudrostí Indie, kterou má v oblibě Roger-Pol Droit, nýbrž moudrostí Číny. François Jullien, narozený roku 1951, studoval v letech 1975 až 1977 v Pekingu a Šanghaji, a poté od roku 1978 do roku 1981 řídil francouzské sinologické pracoviště v Hong-Kongu. V současnosti přednáší na univerzitě Paříž VII a byl předsedou Collège International de Philosophie. Ve stopách velkých předchůdců jako například Marcela Graneta, a rovněž pod vlivem proti-metafyzického postupu Michela Foucaulta, tento autor vyzývá ve svém bohatém díle (*Proces nebo tvorba*, 1989 - *Sklon věcí*, 1992 - *Podoby imanence*, 1993 - *Oklika a přímý přístup*, 1995) francouzského čtenáře k uvažování o tom, co v čínském myšlení přetrvává jako zcela nepřevoditelné na západní metafyziku v té podobě, jejíž obrysy načrtl s odkazem na problematický "vnějšek" Heidegger. Čína by mohla být vnějškem, jenž nás k tomu, abychom se oprostili od sebe samých, přivádí razantně prostřednictvím onoho prazvláštního myšlení, které není žádnou metafyzikou: přitakáním ryzí imanenci bez transcendence ("půdy imanence") a odehrávající se skutečnosti, která je sama svým vlastním ospravedlněním. S čímž souvisí odstup od každého subjektivismu, definice pravdy jako umění nacházet souzvuk myšlení se "sklonem věcí," reprezentace dobra jako gesta, které umožňuje, aby řád věcí (nikoli mé já) dosáhl svého naplnění, a konečně ona nám tak vzdálená myšlenka věčnosti, která není protikladem stávání se, ale spadá s ním v jedno. François Jullien z tohoto postulátu hluboké analogie mezi imanentním řádem přírody ("Nebesy") a lidským světem vyvozuje rovněž další závěr, podle něhož je čínské myšlení ze své vlastní povahy jen málo náchylné k politickému myšlení, které se vyjadřuje pojmoslovím západního individualismu a subjektu, jemuž odpovídá svoboda. V knize *Založit morálku* (1995) se vrací k podmínkám možného dialogu mezi čínským myšlením a myšlením Řeků: odmítnutí veškeré teologie, přitakání řádu světa, odmítnutí tragična, důsledná nedůvěra ke každému vysvětlujícímu a panovačnému uvažování ("*Jedním z důležitých prvků čínského myšlení je jistě to, že nás vlastně zbavuje povinnosti klást si otázku «smyslu» - a to zejména «smyslu života».*"). V knize *Mudrc nemá žádné myšlenky* (1998) rozvíjí François Jullien některá tvrzení načrtnutá v práci *Založit morálku*. Především ukazuje, že trvat na nepřevoditelnosti čínského mudrce na západního myslitele znamená "napadnout evropský rozum z boku" a že "vzdát se kategorie subjektu ve prospěch kategorie procesu" znamená rozhodnout se, že posedlost Západu pravdou v situaci, v níž je vše pouze stáváním se, je přece něčím podivným, a znamená to konečně také připustit, že tato moudrost, která s nikým nesoutěží, která nevolí, která není relativismem ani skepsí, která nezná zákon sporu (a Aristotela), je v zásadě tím, co rozlamuje "atavistické spojování «nebe» a Boha." A to až do té míry, že by anti-filosofii, do níž se odvažuje vstoupit François Jullien, bylo možné shrnout následujícím tvrzením: "*Tao řízení se v čínském myšlení díky své samozřejmosti ujalo ve stejně velké míře, jako v naší klasické filosofii idea Boha. Té vlastně přísluší jeho místo, je jeho rubem.*" (*Podoby imanence*, str. 249).

SÍLY JAZYKA

Protože během 60. let bylo jazykovědou ovládnuté paradigma jazyka tím nejprůraznějším hybatelem rozvoje humanitních věd, opadnutí této vlny muselo logicky vyústit v jeho kritické zkoumání. Připomeňme, že pokud mohla jazykověda působit jako opora útoku humanitních věd na určitý typ filosofie (v daném případě na filosofie vědomí), pak tomu tak bylo v té míře, v níž se zdálo, že saussurovská nauka o znaku může skýtat model analýzy, zobecnitelný na veškeré lidské projevy bez jakéhokoli poukazu k žité zkušenosti. Viděli jsme však, že na filosofické rovině je z tohoto modelu možné vyvodit rozmanité závěry a že je legitimní činit rozdíl mezi oněmi filosofy, kteří hlásali prostě a jednoduše zřízení kategorie "subjektu," a těmi, kdo se snažili vytvořit jeho novou definici. Právě v této složitě, ale zjevně vytrvalosti, s níž filosofie 60. a 70. let dále kladla "otázku subjektu," lze nalézt důvod jejího nepřátelství vůči každé podobě pozitivismu nebo objektivismu. A tentýž důvod (k němuž je třeba připočíst důležitost, jaká byla ve Francii tradičně přikládána psychoanalýze, literární zkušenosti a politice jakožto vzpouře) pak podle všeho vysvětluje rovněž to, proč se francouzské myšlení stavělo tak dlouho velmi zdrženlivě k argumentům anglosaské analytické filosofie a k oné výrokové logice, která u Wittgensteina zakládá nauku o "jazykových hrách." Věci se každopádně změnily a tento odpor zeslábl: v téže době, během níž někteří autoři nevybraně a někdy neuváženě útočili na "myšlení 68," obviněné z iracionalismu a nihilismu, jiní se měnili ve francouzské apoštoly nového pozitivismu, ať na sebe tento pozitivismus bral podobu zkoumání vycházejícího z Wittgensteina, naky o logické gramatice, anebo nové filosofie "mysli," která přešla do útoku po jménem "kognitivismu," aniž by se přitom skutečně objasnilo, co je napříště třeba rozumět pod "subjektem" ani zda je opravdu užitečné tuto kategorii zachovat. Což rozhodně nemá znamenat, že by snad analytická filosofie nestvořila žádnou přísnou analýzu nebo žádné plodné tvrzení o povaze lidského jazyka. Jde spíše o to, provést nejprve průzkum různých stránek této filosofie jazyka a povšimnout si jejích případných důsledků pro filosofii. Následně jde o to ukázat, že souběžně s tímto formalistním či logicistním proudem existují jiné směry, ať už se staví na půdu logiky a fenomenologie, anebo navazují na otázky minulého období, a to buď tím, že berou v úvahu historický a společenský rozměr jazyka jakožto "symbolické moci," anebo snahou promýšlet prolínání jazyka a touhy, projevující se v psychoanalytické zkušenosti či ve zkušenosti umělecké a literární.

Jacques Bouveresse, narozený roku 1940, jenž byl před svým jmenováním na Collège de France profesorem na univerzitě Paříž I a v Ženevě, je bezpochyby jedním z těch, kdo mají největší zásluhy na představení analytické anglosaské filosofie francouzskému publiku, což platí především o jedinečném myšlení Ludwiga Wittgensteina (1889-1951). Wittgenstein, rakouský Žid naturalizovaný od roku 1939 v Anglii, jenž dlouho pracoval ve společnosti logika a matematika Bertranda Russella v Cambridge, je jedním z neoriginálnějších teoretiků analýzy jazyka, jehož filosofické důsledky představil v knize *Tractatus logico-philosophicus* (1921, do francouzštiny přeložil roku 1961 Pierre Klossowski) a v nepublikovaném rukopise *Filosofických zkoumání*, uveřejněném až posmrtně roku 1953. Zatímco Kant poukazoval na marnost metafyzických idejí, které neumožňují dospět k poznání, Wittgenstein jde dále: jeho úmyslem je popsat jazyk jako to, co samo sebou ustavuje svět, jehož hranice je zakázáno překročit tím, že bychom něco vypovídali o skutečnostech mimo jazyk, nebo předpokladem nějakého "metajazyka," jenž je jen andělským zdáním, spočívajícím v představě místa ležícího nad jazykem, a tím umožňujícího o něm mluvit ("*není možné*

mluvit o tom, co se říká, je pouze možné to říci," komentuje Bouveresse). Bouveresovy analýzy, související zejména s logickou filosofií Carnapovou, oním "finitismem" jazyka, jenž se omezuje na univerzum "bez události a bez historie" striktně atomizované v prostoru i čase, ukazují v jakém smyslu představují pro Wittgensteina jazykové hry "první fenomén." Aniž by ztrácel ze zřetele předvedení soudržnosti celého systému, ukazuje hlubokou kontinuitu mezi Wittgensteinovou filosofií jazyka (*Nešťastná řeč*, 1971), jeho kritikou subjektivismu (*Mýtus niternosti*, 1976), filosofií matematiky a logiky (*Síla pravidla*, 1987 - *Oblast možností*, 1989) a konečně originálními a někdy opomíjenými zkoumánými v oboru estetiky a etiky (*Wittgenstein: rým a rozum*, 1973). Co však nakonec zabraňuje tomu, aby toto skeptické myšlení neupadlo do ryzi sofistiky nebo do beznaděje? Samo Lacanovo dílo přece dostatečně ukazuje, že jak jazyk tak nemožnost metajazyka je možné myslet zcela jinými prostředky. Jacques Bouveresse, jenž v psychoanalýze viděl vždy jen pouhou mytologii, je třeba jít ve Wittgensteinových stopách až do aporií, které jej dovedly až k jakémusi mystickému asketismu. Bouveresse je ovšem naladěný spíše polemicky než mysticky a ve své snaze o formulaci nejmenšího počtu praktických pravidel se postavil za "bojovný racionalismus," přičemž někdy až divoce kritizuje "nietzschovský nihilismus," jímž se podle jeho názoru vyznačuje celá velká část francouzské filosofie 60. a 70. let, ztělesněná Derridou, Lyotardem nebo Foucaultem (*Filosof u sebepožíračů*, 1984 - *Racionalita a cynismus*, 1985).

Přestože dlouho trvalo, než analytická anglosaská filosofie pronikla do Francie, spojené úsilí velkých logiků jakými byli a jsou Jules Vuillemin, Gilles-Gaston Granger, Jean Largeault a Jacques Bouveresse nakonec nad tímto dlouhodobým odporem zvítězilo. Odborníci na "jazykový obrat" (*linguistic turn*) ve filosofii již nemohou opomíjet historické studie Philippa de Rouilhan (*Frege: paradox reprezentace*, 1988) nebo François Rivenca (*Zkoumání logického univerzalizmu*, 1993), ani interpretace Christiane Chauviré (*Peirce a význam*, 1995), Jeana-Pierra Comettiho (*Wittgensteinův dům*, 1998), a rovněž výklad Carnapa od Antonie Soulez, Poppera od Alaina Boyera, Quine od Sandry Laugier. Měli jsme dojem, že zvláštní místo je třeba vyhradit pracem Vincenta Descomba, jenž u nás zůstává postavou výjimečnou díky tomu, jak lehce se pohybuje v analytickém proudu stejně jako v zákrutech takzvané kontinentální tradice. Poté, co v knize *Stejně a jiné* vykreslil obraz francouzské filosofie 60. a 70. let, přičemž vylíčil přechod od humanismu poválečné generace k následnému zároveň strukturalistickému a nietzschovskému anti-humanismu, rozhodl se v textu *Nevědomí sobě navzdory* (1977) zabývat lacanovskou naukou o subjektu nevědomí, a to s cílem prokázat jeho údajnou zbytečnost ve jménu čistě logické nauky o vypovídání, kterou rozměr touhy nijak nezajímá. Tím současně dokazoval, do jaké míry představuje ve Francii tato psychoanalytická teorie subjektu jedno z ohnisek odporu vůči logickému imperialismu a novým pozitivistickým útokům, které se snaží zpochybnit nedávné myšlenkové proudy, schopné sestrojít dosud nebývalé modely, aplikovatelné na skutečnosti vymykající se tradičním formalizacím. Po knize *Gramatika předmětů ze všech rodů* (1993), v níž se jednalo o zkoumání gramatických pravidel na jejichž základě označujeme různé možné modality předmětu, se Vincent Descombes v *Mentální požívatině* (1995) a *Institucích smyslu* (1996) pustil do úvah o fenoménech mysli definovaných jako fenomény mentální. Jde zároveň o to, zdůraznit v polemice s fenomenologií exterioritu mysli (mysl je to, co vzniká ve vzájemném sytku osob) a užít Peircovy logiky vztahů k ustavení "holistické" neboli globální teorie mysli, která dokáže pojmut současně intencionální rozměr (myslet znamená myslet "na něco") a rozměr neosobní, jímž je nadána jakožto mysl "objektivní."

Kognitivní vědy a zkoumání umělé inteligence, zrozené ze setkání neurologie, jazykovědy a infromatické teorie, se ve Francii stejně jako ve většině západních zemí velmi rychle rozvíjejí. Na univerzitách a velkých školách (Polytechnika, École normale supérieure) vznikla zvláštní jim věnovaná oddělení. V nich pracují filosofové a vědci jako Daniel Andler (*Úvod do kognitivních věd*, 1992), Jean-Gabriel Ganascia (*Duše-stroj*, 1990), Pierre Jacob (*Proč mají věci smysl?*, 1997), Daniel Kayser, Pierre Livet, Jean-Noël Missa, Joëlle Proust, François Recanati, a celá řada dalších. Povšimněme si zejména Pascala Engela, autora díla *Norma pravdivého* (1989), v němž zkoumá současný stav bádání ve filosofii logiky. V knize *Úvod do filosofie mysli* (1994) představuje tento autor základní teze anglosaské filosofie mysli či kognitivismu (Davidson, Fodor, Dennette, Dretske), týkající se vztahů mysli a těla, a také povahy fenoménů mysli. Když uvažujeme o závěrečné poznámce díla, podle níž je "*neredukcionistický materialismus uspokojivý tím, že zřejmě přináší zároveň určitou podobu ontologického řešení problému vztahu mysli a těla, a bere přitom ohled na to, že tento problém existuje,*" pak zůstáváme v rozpacích. V jakém smyslu totiž konstatování, že "*duševní vlastnosti nějak závisejí na tělesných vlastnostech,*" přináší něco více než prosté zkušenostní poznání, že mezi nimi existuje nějaké pouto, jehož povahu nejsme schopni poznat?

Jako protiváhu celého tohoto scientistního proudu, jenž s polemicky obrací proti jistému počtu dosavadních filosofických názorů, musíme uvést všechny ty, kdo se rozhodli udržet v té či oné podobě pouto mezi otázkou jazyka a otázkou pravdy, a také otázkou subjektu bez ohledu na jeho formalistická, objektivistická nebo technicistní zjednodušení. Jean-Claude Pariente narozený roku 1930, tak zaměřil své zkoumání dvojím směrem. Na jedné straně v knize *Jazyk a individuálnost* (1973) ukazuje, v jakém smyslu je individualita formálním pojmem, který je myslitelný pouze ve svém vztahu k jazyku: každému typu jazyka odpovídají postupy specifické individualizace (proto upozorňuje například na rozdíl mezi každodenními jazyky a jazyky poznání, k nimž patří i jazyk humanitních věd). Na druhé straně se jeho bádání zaměřilo na dějiny filosofie jazyka, konkrétně na gramatiku a logiku z Port-Royalu (*Analýza jazyka v Port-Royalu*, 1985).

Dalším, koho musíme uvést, je Francis Jacques (narozen 1934): opíraje se o analytickou filosofii, tento myslitel se vyhnul veškeré objektivující redukci a znovu se obrátil k otázce podmínek možnosti vědeckých výpovědí, a také k otázce etického vztahu k druhému, kterou pokládá za slabý bod Wittgensteinovy nauky dokonce i Jacques Bouveresse. Rozhodl se zdůraznit rozměr *komunikace* jako toho, co předpokládá otevřenost k jinakosti druhého, který doplnil o prvky meta-teorie věd o komunikaci, přičemž se na základě tohoto ústředního tématu obírá tezemi Platóna, Descarta, Kanta, Levinase a Austina (*Dialogiky*, 1979-1985).

Zvláštní místo musíme nakonec vyhradit dílu Claude Imbertové *Fenomenologie a formulární jazyky* (1992). Odbornice na logiku, překladatelka Fregeho *Základů aritmetiky a Logických a filosofických spisů*, Claude Imbert se opřela o výchozí konstatování nepřeložitelnosti řeckých logik do syntaktické logiky typu logiky Fregeho. Tento moment má v jejích očích hodnou symptomu: je symptomem slepé uličky zjednodušujícího matematismu stejně jako neúspěchu "*záměru sjednotit pomocí jednoznačného logického zprostředkování tematicky rozdílné oblasti fyzikálně-matematické vědy a názorného vědění.*" Pole současného logického zkoumání by se tedy vyznačovalo dvojím zřeknutím: spolu s husserlovskou fenomenologií se zřiká dosažení matematické syntézy, přestože právě ta měla být velkým cílem, a dále se sejně jako matematická logika podle Russella zřiká jakýchkoli výpovědí o percepci. Odtud dvě velké osy, kolem nichž se napříště logika odvíjí: na jedné straně kategoriální

fenomenologie, na druhé straně kvantifikační formulace. Zbývá tedy otevřít jinou cestu: cestu "nepřímých" jazyků (řecký román, paradox lháře) a logických syntaxí, k nimž odkazují.

Tento odpor vůči formalismu stejně jako vůči objektivismu je patrný rovněž z úvah o společenské a politické úloze jazyka, které se vynořují tam, kde nové logicistní proudy, neustále oscilující mezi empirismem a idealismem, podle všeho opustily starší a přesto nezbytné zkoumání nevyhnutelně "ideologické" povahy každého jazyka a složitosti mocenských vztahů, které se v něm mohou rozehrávat. Právě proto se Jean-Pierre Faye, spisovatel a filosof narozený roku 1925, zakladatel časopisu *Change* a současný ředitel Université européenne de la recherche, zajímal o systémy výpovědi, které lze nalézt v podhoubí nacistické ideologie (*Totalitární jazyky*, 1972), a po tomto závažném a rozhodujícím historickém příkladu přešel k obecnějším konstitutivním prvkům logiky vyprávění (*Narativní rozum*, 1990).

Současnou diskusi o těchto otázkách ovšem nadále vyvolává především Pierre Bourdieu, vystudovaný filosof, jenž se cítil být povolán k sociologii. Rozvinul totiž nauku o společenské praxi, která stojí mezi Marxem a Wittgensteinem a jejímž východiskem je ozřejmení nevědomých a zděděných dispozic, které označuje za "habitus" a které zásadně ovlivňují to, jakým způsobem subjekty jednají. Začal se proto zabývat mechanismy reprodukce poznání (*Dědicové*, 1966, a *Reprodukce*, 1970, obě napsány ve spolupráci s Jean-Claudem Passeronem) a obecněji fungováním "symbolických institucí," v nichž a skrze něž dochází k rozdělování vztahů společenských aktérů k vědě, ke kulturním schopnostem a jazyku (*Distinkce*, 1979 - *Praktický smysl*, 1980 - *Co znamená mluvit*, 1982 - *Pravidla umění*, 1992). V nedávném bilancování své dráhy (*Pascalovské meditace*, 1997) nás Bourdieu vyzývá, abychom si povšimli jejích výrazných rysů: vůle rekonstruovat nepovšimnutou nebo "potlačenou" hru fungování lidských subjektů mezi subjektivismem a objektivismem ("*opustit strukturalistický objektivismus, aniž bychom upadli do subjektivismu*"), kritiky "scholastického rozumu," to jest to jest učeného rozumu, jenž zapomíná na své výsady a společenské podmínky svého fungování, zkoumání historických základů rozumu, analýzy diferenciací okruhů legitimizace, a konečně popisu her, vlastních "symbolickému násilí" a jeho rozmístění ve společnosti (srov. *O televizi*, 1996). Tím se ovšem neruší dvojznačnost vlastní této disciplíně a diskurzu, který umožňuje. Na obvinění z fatalismu Pierre Bourdieu odpověděl, že popis determinismů je právě tím, co je schopno vyvolávat určitou zónu svobody ("*Skrze sociologa... mohou všichni společenští aktéři o něco lépe poznat, čím jsou a co dělají*"). Na obvinění, že redukuje celek lidských chování na podmínění třídním statutem rovněž odpověděl, že jeho cílem je uvažovat o konstituci *subjektů* v poli praxe a rozpravy, tedy právě tam, kde tento problém zanechal bez řešení Althusser ("*Svým způsobem jsem chtěl znovu zavést aktéry, které se Lévi-Strauss a strukturalisté, především Althusser, snažili zrušit tím, že z nich učinili pouhé epifenomény struktury*," *Řečené věci*, str. 19).

Mezi subjektem definovaným podrobeností nevědomým podmínkám a subjektem jako aktérem nicméně přetrvává dosti zjevná mezera: jaké jsou celkově vzato konkrétní a politické podmínky skutečné svobody? Sociolog by nepochybně na takovou otázku nedokázal odpovědět a na jeho místě by možná odpověděl "bojovník" Bourdieu, tak jak to má od jisté doby sklon činit ve jménu protestující levice (srov. například publikaci jím vedeného kolektivního díla *Bída světa*, Paříž, Seuil, 1993). Také pokud jde o to, čím by mohla být relativní autonomie filosofie ve vztahu ke společenským a ideologickým podmínkám podrobení, nepřináší esej, jenž se Pierre Bourdieu rozhodl věnovat *Politické ontologii Martina Heideggera* (1988), čtenáři přílišné uspokojení: ukázat zakořenění určité filosofické rozpravy během určité dané doby ve společenské a

politické hře "ideologického zaujímání pozic" je bezpochyby užitečný podnik, ale stále ještě zbývá prokázat, jak může takové myšlení přinášet během svého vývoje prvky překonání onoho prvotního zakořenění.

Další podoby odporu vůči logickým a pozitivistickým naukám o jazyce: podoby, které čerpají přímo z freudovské myšlenky nevědomé touhy jako hnací síly duševního života, působící mezi prudkostí pudových intenzit a silou oidipovského zákona, jenž je podle Lacana analogický zákonu jazyka. Jean-Claude Milner, lingvista a filosof narozený roku 1941, se proto prosadil nejprve v prostředí lacanovské výuky během období *Sešitů pro analýzu*, jichž byl na École normale supérieure jedním z vydavatelů. Na jedné straně rozvinul v knize *Uspořádání a důvody řeči* (1982) a v *Úvodu do vědy o jazyce* (1989) epistemologickou reflexi, která bere v úvahu nejnovější výsledky jazykovědy (Chomského, školu z Cambridge, Marrův kognitivismus), ovšem aplikuje na ně kritéria "galileovské vědy," definované matematizací zkušenosti a konstitutivním vztahem vědy k technice. Na druhé straně prokázal ve vícero esejích (*Láska k řeči*, 1978 - *Nezřetelná jména*, 1983 - *Jasně dílo*, 1995) svou oddanost lacanovské nauce a připomněl její cíl, jímž bylo vytvoření nové definice vědeckosti, která by nebyla matematická. Právě ve vztahu k možné teorii jazyka se snaží ukázat důsledky lacanovské nauky o skutečném, imaginárním a symbolickém: vyplývá z ní neschůdnost logické nauky o jazyce, která by opomíjela skutečnost nevědomí a heterogenost touhy a rozkoše. Konečně si povšimněme, že tento autor se věnuje rovněž politickým úvahám, pro něž je typický odstup, jenž zaujímá vůči marxistickému dogmatismu a různým dogmatismům levičáckým, aniž by však stranil stínům mitterandovského období: odtud kritika "politického vidění světa" v *Nezřetelných jménech*, analýza slepých uliček pokrokového myšlení v knize *Archeologie jednoho neúspěchu* (1993), pesimistická úvaha o budoucnosti nároku na revoluci (*Konstatování*, 1992), a konečně zcela nedávno sžíravá evokace možné budoucnosti kapitalismu bez buržoazie (*Mzda ideálu*, 1997).

Julia Kristeva (narozena 1941), spjatá v 60. letech s hnutím Tel Quel, byla nejprve jednou z těch, kdo vytvořili Saussurem a ruským formalismem inspirovanou teorii jazyka, která předpokládala strukturní metodologii, zároveň však dokázala, díky opoře ve dvojitých zdrojích marxismu a freudismu, uchopit jedinečnost *literární zkušenosti* jako místa "probíhajícího subjektu," situovaného na průsečíku freudovského pole pudů a touhy, a marxistického pole společenské revoluce. Tuto obecnou teorii způsobů označování, zahrnující i subjekt a dějiny, začala od roku 1969 nazývat "sémiotikou:" knihy *Revoluce básnického jazyka* (1974) a *Polylogue* (1977) rozvíjely tento program a na základě přesných analýz ukazovaly průsečíky mezi velkými moderními způsoby psaní (Mallarmé, Joyce, Céline, Sollers) a krizí západního rozumu. Poté, co se rozešla s revolučními utopiemi a kolektivními hnutími, se pak její myšlení nepřestalo rozvíjet na pomezí psychoanalytické praxe a teorie literárního textu. Na jedné straně dochází na základě psychoanalytické praxe a zejména zkušenosti s "krajními případy" k nutnosti hlubšího prozkoumání onoho prostoru, jenž se rozkládá mezi oidipovským jazykem, podrobeným zákonu otce, a před-jazykem pudu a afektu. V tomto prostoru má své místo to, co nazývá *sémiotickým*, jemuž dává často přívlastek "mateřské" nebo "ženské" (*Síly hrůzy*, 1980 - *Černé slunce*, 1987 - *Nové nemoci duše*, 1993). Na druhé straně stále pokládá literární text za jedinečnou sílu, zpochybňující imaginární a symbolické formy, které se skrývají v základech společenských institucí (*Vnímavý čas*, 1994 - *Smysl a nesmysl vzpoury*, 1996 - *Intimní vzpoura*, 1997). Jestliže opravdu existuje "zkušenost" spisovatele a jestliže jde o zkušenost ničím nenahraditelnou, je tomu tak v té míře, v níž předpokládá a sama způsobuje ironické rozpuštění norem a totožností (Proust, Aragon), a to díky svobodnému subjektu, jenž ztělesňuje "*konečnou lehkost, jaké analýza nikdy nedosáhne.*" O osudu západního subjektu se podle ní rozhoduje mezi literaturou jako

obnovenou řečí bytí, které neustále uvrhává "já" na pokraj autismu, a podrobenými formami náboženské víry.

V této souvislosti bylo konečně legitimní uvést několik děl, která se také soustředují na způsob, jímž rozdíl pohlaví prolamuje řád jazyka a normy, přičemž usilují zejména o to, přiznat eminentní místo jedinečnosti *ženského*. Luce Irigaray (narozena 1932), psychoanalytička a uznávaná postava feministického myšlení, si zaslouží uznání za to, že nikdy neskrývala svůj vyhraněný postoj a že se od počátku vložila do diskuse s otevřenou dravostí: jde jí o to, aby dala skrze svůj vlastní hlas zaznít odlišnosti toho, co je "ženské" a vždy odkloněné od univerzality, toho, co dlouhá "falokratická" tradice myšlení pod mužskou nadvládou tvrdošíjně přehlízí nebo cenzuruje (*Spekulum, o jiné ženě*, 1974 - *Pohlaví, které pohlavím není*, 1977). Oporu pro své teze pak hledala v prostoru filosofie u Nietzscheho (*Mořská milenka*, 1980) nebo Heideggera (*Zapomenutí vzduchu*, 1983). Podařilo se jí nejen povrdit onen zřejmý a k jádru psychoanalytikovy promluvy patřící fakt, že *Mluvit není nikdy neutrální* (1985), ale zcela nedávno se zapojila také do diskuse vyvolané novými technikami oplodnění, přičemž tvrdí, že "pohlavní kultura je dnes tím, co může ochránit naše těla a náš svět před nebezpečím zničení, plynoucím z neuváženého zacházení s technikou a s ziskem" (*Etika rozdílu pohlavní*, 1984 - *Pohlaví a rodičovství*, 1987). Vedle Luce Irigaray se objevily další ženy, které nastolují otázku ženskosti často méně polemicky a rafinovanějším způsobem, přičemž také zdůrazňují vzájemné prostupování filosofie jazyka, psychoanalýzy a literatury. V tomto smyslu musíme opět vzdát poctu jedinečnému zkoumání, které prováděla Sarah Kofman, která se narodila roku 1934 a zemřela z vlastní vůle v roce 1994 (srov. "Sarah Kofman," *Les Cahiers du Grif*, č. 3, jaro 1997). Její filosofické dílo, odvíjející se souběžně s derridovskou dekonstrukcí, se nikdy nepřestalo tázat po soudržnosti a mezích "filosofické scény," přičemž jejím východiskem byl Druhý, k němuž mohlo vést myšlení stejně tak Freudovo jako Nietzscheovo. Oslnivým počátkem této dráhy, situovaným na pokraj estetiky a psychoanalýzy, byly knihy *Dělství umění* (1970), *Nietzsche a metafora* (1872) a *Camera obscura* (1973). Se stejným elánem se pak rozvíjela až po texty *Sókrat(ové)* z roku 1989 a *Exploze I a II* z let 1992 a 1993. Působivé krátké vyprávění *Ulice Ordener ulice Labat* (1994) se pak stane poslední tečkou za tímto osudem spisovatelky a myslitelky, která nás přizvala k úvahám o zvláštnosti ženství v knihách *Záhada ženy* (1980) a *Ohled k ženám* (1982).

K mladším autorkám patří Monique David-Ménard, psychoanalytička a filosofka, která se zabývala motivem hysterie (*Hysterie mezi Freudem a Lacanem*), přičemž se zároveň snažila odkrývat utajená slabá místa pojmového myšlení, mužské stavby, která ochotně popírá rozdíl pohlaví, jenž v něm přesto působí (*Šílenství v čistém rozumu*, 1990 - *Konstrukce univerzality*, 1997). Psychoanalytička Catherine Millot se věnuje otázce transsexuality (*Vněsex*, 1983) a pokouší se zkoumat zdroje literární sublimace, situované na průsečíku pudového násilí a působení litery (*Být povolán k psaní*, 1991 - *Gide Genet Mishima*, 1996), zatímco Sylviane Agacinski se po *Kritice egocentrismu* (1996), všešle zejména z výkladu Kierkegaarda, zapojila do současné diskuse o ženství filosofickou knihou *Politika pohlaví* (1998).

ESTETIKY

Je zcela zřejmé, že zkoumání týkající se jazyka dostalo nový podnět uznáním zvláštního postavení básně, literatury nebo uměleckého díla: na tento evidentní fakt jsme chtěli upozornit zavedením zvláštního záhlaví v kapitole "Síly jazyka." Po pravdě řečeno, nedávný vývoj estetiky, která byla tradičně jedním z oborů obecné filosofie, se

vyznačuje určitým počtem rysů. Na jedné straně byly od Nietzscheho až po Heideggera umění a báseň stále častěji pokládány za prvořadou možnost přístupu k pravdě, a to až do té míry, že docházelo k tomu, co Alain Badiou označil za "vetkání" celé filosofie do tohoto básnického rozměru. Posíleno dávným sklonem francouzské filosofie vést co nejdůvěrnější rozhovor s literaturou a uměním, toto hnutí nakonec vedlo až ke zpochybnění existence jasné hranice mezi filosofovou a umělcovou výpovědí. Již během 50. let naslouchala filosofie více než pozorně tomu, co jí sdělovaly literatura a malířství (Bataille a Manet, Sartre a Tintoretto, Merleau-Ponty a Cézanne), a to právě v té době, v níž se moderní umění a jeho teorie dostávají do krize. Ukázali jsme, že "léta struktury" dala spojenectví filosofie a umění nové podněty, přičemž částečně změnila celou situaci: pod vlivem nových teorií jazyka a znaku začínalo být možné chápat básnické či výtvarné dílo zcela jinak a odhalit v něm formální zákony jeho fungování, čímž bylo vyňato jak z oboru pochybné psychologie "tvůrce" tak z oboru vulgárního sociologismu, jenž hledal jeho empirickou podmíněnost. Přesto však nešlo o obrat k naprostému formalismu, ale spíše o to, aby analýza znovu počítala se silou (jinak myšleného) "subjektu" a silou dějin a politiky. Na konci 60. let šlo tedy celkově o nalezení odpovědi na tuto výzvu: udržet pohromadě složitý pletenec nového pojetí subjektu a pojetí dějin, které by bralo ohled na Marxovo poznání neoddělitelnosti světa umění a vývoje společnosti.

V naší době je umělecká doba ve větší krizi než kdykoli dříve a sama estetická teorie přešlapuje na místě. Mezi krajnostmi, jimiž jsou nebezpečí formalismu, jenž se nikterak nezajímá o živoucí dějiny díla jako zdroj pravdy, a sociologismus, jehož jedinou vášní jsou společenské způsoby přijímání uměleckých děl, přesto i dnes přetrvává několik stále plodných možností. Na jedné straně je jasné, že i nadále můžeme legitimně pátrat po zvláštní povaze uměleckého díla na základě fenomenologické nebo ontologické orientace, která zůstává více či méně věrná postoji, zastávanému Heideggerem od spisu *Původ uměleckého díla*: tak je tomu v případě již starších textů, jejichž autory jsou Mikel Dufrenne a Henri Maldiney, a novějších textů Jean-Louise Chrétiena. Na druhé straně bylo samozřejmé, že se v návaznosti na nové filosofie jazyka začalo rozvíjet tázání po specifickém dění uměleckých znaků: odtud důležitost prací autorů jako Louis Marin, Jean-François Lyotard, Hubert Damisch nebo Georges Didi-Huberman. A nakonec jsme se v této poslední výstavě zcela logicky znovu setkali s Philippem Sollersem a Marcelinem Pleynetem, spisovateli a teoretiky literatury i malířství, kteří se tvrdošjně zabývají luštěním dlouhých dějin básně mezi tělem a jazykem jakožto dějin myslících singularit, které vedou "válku vkusu" a důsledně se přitom bouří proti všemu, co ustavuje pevnou normu a společenství.

Estetika mezi fenomenologií a ontologií: toto záhlaví nám umožňuje učinit po právu významné osobní cestě, kterou prošel Mikel Dufrenne (1910-1995). Tento profesor v Poitiers a později na univerzitě Paříž X-Nanterre, kde přednášel až do roku 1974, objevil dílo Karla Jasperse ve stejném zajateckém táboře, v němž byl uvězněn i Paul Ricoeur (oba přátelé pak roku 1974 společně uveřejní knihu *Karl Jaspers a filosofie existence*). Dufrenne byl humanistou, odmítajícím stejně jako později Dominique Janicaud jakýkoli obrat filosofie k teologii transcendence (*Za neteologickou filosofii*, Paříž, PUF, 1972) a nikdy neopuštějícím otázku svobody, jejíž pojem dokázal rozvinout na poli estetické zkušenosti, přičemž odmítl tradiční dualismus subjektu a objektu (*Fenomenologie estetické zkušenosti*, 3 sv., 1967-1981). Nejde prostě o osvobození básnického díla od každé rozpravy, která by se ho pokoušela redukovat na něco objektivního, ale o to, aby byl dílu vrácen statut "kvazi-subjektu," čehož lze dosáhnout zdůrazněním jeho schopnosti "otevírat svět." Mikel Dufrenne navazuje na Kanta, jehož učení vede po nových cestách, odemčených myšlením Husserla a

Heideggera. Opírá se přitom o umělecké dílo s cílem vypracovat filosofii přírody, jež předpokládá společnou přirozenost člověka a světa.

Henri Maldiney, narozený roku 1912, přednášel na Hautes Études v Gandu a na filosofické fakultě v Lyonu. Jeho dílo, jež vděčí za mnohé Husserlovi a Heideggerovi, ale rovněž lingvistovi Gustavu Guillaumovi (1883-1960) a Lohmannovi, stojí na pomezí klinické psychologie a fenomenologie. Aby nám však neunikl jeho hluboký smysl, nesmíme zapomenout dodat, že jeho přístupy jsou vždy podřízeny starosti namířené k podržení výchozí zkušenosti bytí, bez níž jsou jak báseň tak její teoretické uchopení něčím marným. Ve zjevné blízkosti Husserlovi i Heideggerovi se mu především podařilo prokázat plodnost *Daseinsanalýzy* Ludwiga Biswangerera jakožto "*analýzy prostorových a časových struktur Přítomnosti*," čímž umožnil myšlení "bytí u druhého," které není ani Husserlovou intencionalitou ani Heideggerovou starostí. Na tomto základě vyvstává soudržnost jeho projektu, zahrnujícího jak výzkum psychóz (*Myslet člověka a šilenství*, 1991) tak zkoumání ontologie umění, jehož osou je stále odolávající tajemství skutečnosti (*Pohled, řeč, prostor*, 1973 - *Bytosti jazyka a příbytky myšlení*, 1975 - *Umění a existence*, 1975).

Z mladších autorů je zde Jean-Louis Chrétien, o němž jsme se zmiňovali pod hlavičkou současného stavu francouzské fenomenologie. Je jedním z myslitelů, v jejichž postupu se zcela jasně prolínají fenomenologie vtěleného bytí (v návaznosti na podnik Merleau-Pontyho) a ontologie s dosti zřetelným teologickým rozměrem. Tato kvazi-teologie se snaží myslet po Heideggerovi a jiným způsobem ona vzájemná postupování řeči, naslouchání a pohledu, která se před námi otevírají zejména v řeči básníka a v mlčení malby (*Zděšení z krásna*, 1987- *Obnažený hlas*, 1990 - *Výzva a odpověď*, 1992 - *Archa promluvy*, 1998).

Když filosofie díky Benvenistovi, Jakobsonovi či Lévi-Straussovi objevila plodnost strukturní jazykovědy, otázka jazyka se posunula do středu filosofických úvah o umění. Filosof, historik a umělecký kritik Louis Marin (1931-1992) rozvinul na tomto základě zkoumání sémantiky systémů reprezentace. Pomocí analýzy biblického vyprávění (*Evangelické vyprávění*, 1974), symbolů monarchie (*Králův portrét*, 1981) nebo prostorů utopie (*Utopie, hry prostoru*, 1973) vytváří nauku o rozpravě a obrazu, která si své kategorie vypůjčuje zároveň od moderní sémantiky i sociologie. Středem jeho zájmu byla dlouho oblast vyprávění (*Vyprávění je léčka*, 1978), což ho dovedlo k setkání s myšlením Pascala a Port-Royalu (*Kritika rozpravy*, 1975). Velmi často se však věnoval též oboru obrazu (*O moci obrazu*, 1993), a zejména malířství, přičemž ukazoval rozmanité režimy a rejstříky, v nich se projevují různé stránky moci obrazu stejně jako meze či nedostatky reprezentace (*Zničit malířství*, 1977 - *Vznešený Poussin a Philippe de Champaigne neboli skrytá přítomnost*, obojí 1995).

Jean Starobinski, narozený roku 1920, doktor filosofie stejně jako absolvent studia medicíny, které zakončil disertací o *Dějinách léčby melancholie*, se proslavil zejména svými eseji, věnovanými osvícenské literatuře a estetice (*Jean-Jacques Rousseau: průzračnost a překážka*, reedice 1971 - *Vynález svobody*, 1964 - *Emblemata rozumu*, 1974). Tento autor originální úvahy o metodě společenských věd a předpokladech literární teorie (*Živoucí oko I a II*, 1961-1970) se v knize *Montaigne v pohybu* (1982) vrátil ke zrodu samotného žánru eseje, který pokládá za jedno z míst, v nichž se vyvinul moderní individualismus.

Je rovněž třeba zastavit se u významu, který měly úvahy o malířství ve filosofii Jean-François Lyotarda. Malířství mu rozhodně není jen prostorem aplikace předem hotové filosofické nauky, ale naopak východiskem ke kritice rozpravy a vyzdvižení toho, co nazval *figurativnem*, a co je výsostným místem, do něhož se mezi tělesností a

slovy, obrazem a rozpravou, promítá touha (*Rozprava, figura*, 1971). Jestliže se Lyotard zprvu podle vlastního doznání provinil přílišným zobecněním pojmu "libidinální ekonomie," čímž došlo k přehlížení specifčnosti rozmanitých *půdových dispozitivů*, pozdější snaha vzájemně rozlišovat různé jazykové hry, a dále pak v rámci každé takové hry rozlišovat "správné" a "nesprávné," jej dovede ve stopách Wittgensteina, ale také pozdního Kanta ke zdůraznění myšlenky nové "kritiky soudu," schopné vyrovnat se se *vznešeným*, nesouměřitelným a nezobrazitelným. Malířství bude opět polem, na němž by se měla osvědčit tato schopnost "předvést nepředveditelné" neboli to, co je nekonečné, a to bez ohledu na staré akademické spory mezi realismem a odmítáním realismu: *Podíl malířství* (1980), *Zavraždění zkušenosti malbou* (1984), *Co malovat?* (1987).

Hubert Damisch, narozený roku 1928, byl Lyotardovým přítelem a v 60. letech se mu blížil svým přístupem, vycházejícím z nové sémiologie (v té době publikuje v *Tel Quel*). Sám Damisch navázal na dosavadní výsledky ikonologie (Wölfflin, Panofsky), ale hranice této disciplíny překročil směrem k nové problematice obrazu-znaku, který vyvazuje ze samotného oboru reprezentace, a tím osvobozuje jeho sílu označovat, přičemž nezapomíná ani na smyslovost vlastní obrazovému znaku (nepřevoditelnou na význam nebo ideu) ani na jeho dějinný rozměr. Sémiologie, které se dovolává, se snaží "vyjasnit hybné síly procesu označování, které by v díle nacházely zároveň místo svého uskutečnění a svůj cíl." Toto zaměření upřesnil v knihách *Teorie mraku* (1972), *Kadmiové žluté okno* (1984) a *Původ perspektivy* (1987).

O něco mladší Georges Didi-Huberman se pustil do úvah o tom, jak se odehrává náš vztah k obrazu, na průsečíku fenomenologie pohledu, metapsychologie obrazu a antropologie formy. Kniha *Před obrazem* (1990) se vrací k myšlence dějin umění, soustředěných na proměny kulurního vztahu k obrazu, počínaje posvátným světem ikony a konče současnou figurací. Kniha *Co vidíme, co se k nám obrací* (1992) se vychází z tvrzení, podle něhož "to, co vidíme, nabývá smyslu ... jen díky tomu, co se k nám obrací," které se pokouší rozvíjet v oscilaci mezi stanoviskem pohledu věřícího a stanoviskem vidění "tautologického" (Frank Stella). Benjamin, Freud nebo Lacan se mají stát součástí nového přístupu k dialektice formy a intenzity, a vést přes práh pohledu také k tajemství "přítomnosti," ležícímu mezi "aurou" a zlověstností.

Uveďme ještě teologické a filosofické zkoumání, které provádí Marie-José Mondzain v knize *Obraz, ikona, ekonomie* (1996): bez ohledu na všechny módní vlivy a zmatenou sakralizaci uměleckého díla se vrací ke zdrojům symbolické ekonomie obrazu, která se rozvinula během dějin Západu, a činí tak prostřednictvím výkladu subtilní patristické rozpravy, jež se zrodila z krize ikonoklasu a stala se nositelkou "politiky obrazu," díky níž můžeme mnohem jasněji chápat naše dnešní imaginárno.

Christine Buci-Glucksmann se nejprve zajímala o dědictví "barokního rozumu," sahající od Baudelaira k Benjaminovi, a také o význam barokní estetiky stínu. V knize *Kartografické oko umění* sleduje proměny, jimiž prochází *pohled-svět* od renesance až po současný virtuální prostor, jenž vyhovuje "estetice nekonečna."

Spolu se zkoumáním, které provádí Gérard Genette, jenž býval blízký skupině *Tel Quel* a "nové kritice," a jehož předmětem je složitě postavení uměleckého díla mezi objektivitou a subjektivitou, imanencí a transcendencí, hmotnou povahou a vždy probíhajícím dějem, postavení vyžadující teorii recepce a "estetického vztahu" (*Umělecké dílo*, 2 sv., 1994-1997), bylo nakonec legitimní připomenout dva spisovatele a myslitele, kteří od dobrodružství *Tel Quel* v 60. letech nepřestali rozvíjet silnou teorii *subjektivního odporu*, jenž je niterně vlastní básnické zkušenosti (ať už literární nebo výtvarné), neustále ironizující hru stálých totožností, o které se opírá společenská norma (skrže ono řízené vymazání veškeré subjektivity, jímž se podle Guy Deborda ustavuje

vláda toho, co lze ve svém celku "proměnit v podívanou"). Na krizi umění a myšlení odpovídají Philippe Sollers a Marcelin Pleynet jasným příkazem: neslevit ze své touhy, ze své jedinečnosti, ze své schopnosti porušit příkazy společenství ve jménu zkušenosti bytí, která je zároveň jedinečná neboli nenahraditelná a tělesná neboli slastná. Od knihy *Logiky* (1968) až po *Teorii výjimek* (1986) a *Válku vkusu* (1994), včetně řady textů věnovaných Fragonardovi, Van Goghovi, De Kooningovi, se Philippe Sollers nepřestává dovolávat subjektu definovaného nikoli jako "ego" v psychologickém smyslu slova, ale jako touha a svoboda: "*Touha je permanentní projekt kontra-společnosti.*" Dovolávají se zároveň svědectví osvícenství (Diderota a Sada), Freuda, Lacana, katolické teologie a Heideggera, jeho dráha je prozářena věrností moderním zkušenostem od Rimbauda po Geneta a od Picassa po Bacona. Takovou svobodu je třeba chápat přitakání pravdě těla, nadaného sexualitou a řečí, vymykajícího se běžným souřadnicím prostoru a času ("*Jestliže je fikce nutností a sahá dále než filosofie, je tomu tak proto, že subjekt, jenž se vyjadřuje, musí být v první osobě a prožívat nezbytně tělesnou zkušenost věci.*"). Skutečné dějiny jsou procesím těchto blažených výjimek.

Básník a teoretik literatury i malířství Marcelin Pleynet (narozen roku 1933) nikdy nepřestal ukazovat, jakým způsobem silné a vzdorné výjimky jako Lautréamont, Rimbaud, Matisse krok za krokem a bez ústupků vynalezly nevídané podoby dialogu s bytím, který začal již u starých Řeků (*Čemu učí malířství*, 1971 - *Umění a literatura*, 1977 - *Spojené státy malířství*, 1986 - *Moderna a tradice*, 1990). Tento učený a netytický duch, autor monografií o Giottovi, Matissovi, Motherwellovi, podává v dalších a dalších svazcích svého deníku (od *Cesty do Číny* z roku 1974 až po *Nejkratší cestu* z roku 1997) svědectví o neústupném umění zůstat stranou všech mód a být sám sebou tak, jak to naznačuje následující citace z Heideggera: "*Je jistě pravda, že filosofie myslí pod vlivem převládající naladěnosti dané doby, ale je stejně tak pravda, že se nikdy prostě nezotožňuje se svou dobou... ani se zapomněním, v němž ona doba setrvává pokud jde o její vlastní dějinnou hloubku.*"

MYSLET POLITIKU

Je-li pravda, že nejvladnější rys filosofie spočívá v její schopnosti naslouchat tomu, co se vpravdě odehrává jednak v básnické zkušenosti jednak ve zkušenosti politické, pak je logické zakončit tuto výstavu průzkumem současných filosofických snah o vytčení orientačních bodů v oné zvláště neprůhledné světové skutečnosti, která se vyznačuje určitým počtem vlastností: zhroucením revolučního ideálu, prudkostí ekonomických bojů, obtížích shodnout se přesně na tom, co ve skutečnosti znamená slovo "demokracie," chronickým vzestupem nacionalismů, fanatismů a fašismů přímo v srdci staré Evropy. Je-li pravda, že komunistická naděje a Marxovo učení byly nosnými silami politiky století, pak právě reálné zhroucení komunistických režimů představuje výzvu, s níž se k našemu myšlení doba obrací, a je správné tvrdit tak jako Alain Badiou (*O temné katastrofě*, 1991), že tato událost nám ještě ani zdaleka nevydala všechny své významy. První otázka, k níž nás v těchto souvislostech vedou předešlé výstavy, zní pak následovně: do jaké míry jsou dnešní snahy myslet politiku, s nimiž se setkáváme kolem nás, věrné onomu myšlení angažovanosti, revolty a emancipace, které ještě včera promlouvalo ústy Sartra, Merleau-Pontyho nebo Foucaulta, a do jaké míry jde naopak o projevy silného restauračního hnutí a obhajobu stávajícího pořádku?

Nejprve bylo správné připomenout to, co se v polovině 70. let projevovalo u mnoha intelektuálů jako vůle skoncovat s tím, co mohlo vést ke zřídlostem stalinismu, jejichž děsivě názorné líčení nabídla francouzskému čtenáři díla Solženicynova, která nebyla v tomto ohledu první, ale měla rozhodující dopad. Zároveň je třeba připomenout

dvojnásobnou povahu hnutí vzpoury z Května 68, které se sice odhodlalo k odsouzení stalinismu, ztělesněného v té době zejména Komunistickou stranou Francie, avšak s cílem vrátit se k čistotě původního komunismu, jehož by stalinismus představoval jen diktátorskou úchylku. Opadnutí vlny z Května 68 pak spolu obžalobou hrůz Gulagu logicky vedlo k přednostní likvidaci zároveň komunismu jako politiky i marxismu jako teorie. Tento primát přiznaný diskusi v rámci marxismu a komunistické skutečnosti má ostatně jeden citelně záporný důsledek, a to v té míře, v níž vede k souhrnnému ztožňování historických skutečností stalinismu a nacismu, které jsou společně zahrnovány pod nejasnou nálepkou "barbarství." V tomto bodě je třeba pokorně připustit, že většina francouzských filosofů nedostala úkolu myslet historicky a politicky hrůzy nacismu a radikální zvláštnost vyhlazování evropských Židů. V této oblasti vykonali průkopnickou práci jen nemnozí, jako to učinila Heideggerova žačka Hannah Arendt svým dílem *Totalitní systém*, a k tomuto myšlenkovému úkolu se později přidali svými příspěvky i mladší autoři: například Alain Finkielkraut v knihách *Budoucnost jednoho popření* nebo *Marná paměť* (1989), zatímco Claude Lanzmann vytvořil filmem *Šoa*, jenž má ohromující podobu dokonalého svědectví, významný příspěvek umožňující uznat a změřit celý rozsah a význam tohoto průmyslově naplánovaného usmrcení podstatné části lidstva, prohlášené šíleným a zločinným způsobem za nikoli lidskou - což se týkalo především židovského národa.

Několik myslitelů, které média označila společnou a provizorní nálepkou "nových filosofů," vzešlých různými cestami z květnového hnutí a spěchajících předložit svou veřejnou omluvu, propůjčící svůj hlas zároveň zhroucení revoluční naděje a nutnosti skoncovat s Marxovými myšlenkami. André Glucksmann v knize *Vůdčí myslitelé* a Bernard-Henri Lévy v *Barbarství s lidskou tváří* označili roku 1977 zcela jasně za hlavního nepřítele stalinismus a oznámili završení roztržky mezi filosofií a marxismem, kterou těsně před svou smrtí předvídal v předmluvě ke *Znakům* Merleau-Ponty. Přestože ještě nešlo o úplný konec komunismu ve skutečnosti (berlínská zeď ještě nepadla a Sovětský svaz ještě nesl své jméno), šlo alespoň konec marxismu v myšlení.

Pravdou ovšem je, že tento likvidátorský nástup měl zároveň jasně patrné meze: spočívaly současně v přemrštěných ústupcích novinářskému stylu, který si vynutila nová mediatizace diskusí, v příliš hrubém pojetí způsobeném polemickými cíli, ale hlavně v později potvrzeném nebezpečí, že skutečné myšlení politiky bude obětováno ve prospěch idealismu morálních protestů, jehož zkratkou se stala všudypřítomná kategorie *barbarství*. V tomto ohledu bylo těžké rozpoznat autora *Rozpravy o válce* ve *Vůdčích myslitelích*, této jen hrubě poskládané knize, která neváhala spatřovat v sekernicky čtených velkých filosofiích minulosti, od Platóna po Hegela, skutečné původce moderního barbarství, zatímco přece jen opatrnější Bernard-Henri Lévy hledal zdroje etického odporu v nenáboženském židovství (*Boží závěť*) a v knize *Francouzská ideologie* sledoval zamlčované kořeny nacionalismu francouzského typu. Druhá vlna útoku bude dílem ještě mladší generace, která bude důslednější v likvidaci zároveň odkazu na marxismus i myšlenky vzpoury. Pamflet Luca Ferryho a Alaina Renaulta, nazvaný *Myšlení 68* (1985), po němž následoval text *68-86, itineráře individua* (1987), je z tohoto hlediska přelomem. Už nejde o to, obžalovat hrůzy komunismu, na nichž se již všichni shodli, ale zaútočit na všechny významné filosofie 60. a 70. let, které přitom budou označeny za *anti-humanistické* a proti nim bude postavena obhajoba novokantovského rozumu a demokracie, založené nikoli na subjektu vzpoury či na odkazu na "svrchovaného člověka" (ve smyslu Bataillově nebo Sartrově), nýbrž na subjektu-občanovi, jenž je myšlen skrze filosofii práva. Ve jménu zázračně znovuobjeveného humanismu a oživeného liberálního myšlení se jednalo o to, začít o politice přemýšlet skrze paradigma konsensu, a přitom zamlčet přese všechno zjevný

protimluv mezi formální univerzalitou práva a historickou partikulárností kultur, takže do popředí vystupuje sporná kategorie *jedince*, aniž by se jasně ukázalo, v čem je tato kategorie odlišná od ochablých podob buržoazního individualismu (srov. Alain Renaut, *Éra jedince*, Gallimard, 1974 - *Jedinec*, Hatier, 1995).

Jestliže tedy studená válka opravdu skončila, jestliže se reálný socialismus zhroutil, nejsou tím ještě nijak vyřešeny problémy spjaté s napříště celosvětovou a zdánlivě neotřesitelnou nadvládou kapitalismu. V tomto smyslu, jak jasnozřivě poznamenal již Merleau-Ponty těsně před smrtí, je třeba vše znovu promyslet, *a nejdříve demokracii*, pokud se ovšem nechceme spokojit prostou obhajobou právního státu nebo stěží zamaskovaným návratem toho, čemu u nás vždy, od Tocquevilla po Raymonda Arona, neslo jméno "politická filosofie." Claude Lefort a Cornelius Castoriadis, kteří již od roku 1948 vedli občanskou skupinu "Socialismus nebo barbarství," se již ve své době pokoušeli myslet dále než jen k těmto mezím. Poté, co opustil hnutí, s jehož založením pomáhal, Claude Lefort (narozený roku 1924) se věnoval bádání v oboru politické filosofie, které roku 1972 vyústilo v publikaci jeho velké knihy *Působení díla: Machiavelli*. Tento dávný odpůrce stalinismu uveřejnil roku 1976 *Člověka navíc*, esej inspirovaný četbou Solženicyna, a později rovněž *Podoby dějin* (1978) a *Demokratický vynález* (1981). Dodejme, že roku 1977 byl stejně jako Pierre Clastres, Miguel Abensour, Marcel Gauchet a Cornelius Castoriadis jedním ze spoluzakladatelů časopisu *Liber*, jenž byl dočasným chrámem určitého volnomyšlenkářství.

Příliš brzy zemřelý Pierre Clastres (1934-1977) uveřejnil roku 1974 knihu *Společnost proti státu*, díky níž vnesl převratné změny do politické antropologie: rozvíjí zde tezi, podle níž zrození státu v archaických společnostech, v jehož důsledku vznikají třídy, představuje ve vlastním smyslu politickou roztržku mezi nositeli a oběťmi síly, a svou relativní nezávislostí na ekonomické sféře také způsobuje dříve nevídané a napříště rozhodující formy odcizení.

Miguel Abensour se zasadil o to, aby byly do Francie uvedeny práce Frankfurtské školy (Adorno, Habermas), a pokusil se smířit úsilí o společenskou změnu a upevnění demokratického ducha. Jeho poslední uveřejněná kniha, *Demokracie proti státu* (1977), nabízí úvahu o Marxově myšlení, která se pohybuje mezi překonáním "machiavelského momentu" a hledáním "opravdové demokracie."

Marcel Gauchet se pustil zároveň do politických dějin náboženství (*Rozčarování světa*, 1985) a do historického zkoumání *Revoluce lidských práv* (1989). Zdůrazněme především způsob, jímž se tento autor v *Rozčarování světa* pokouší pokročit ve zkoumání pojmu demokracie tím, že bere v úvahu vlastní plodnost symbolických institucí: politické dějiny křesťanství mají umožnit pochopení způsobu, jímž dokáže symbolický aparát utvářet kolektivní skutečnost a jímž by se naše sekularizované společnosti mohly definovat na základě rozchodu s touto dlouhou tradicí jako jako společnosti "podrobené sobě samým."

V souvislosti s touto debatou o myšlence "demokracie" nakonec ještě připomeňme, že ve stejné době probíhala klasičtější, avšak o nic méně bouřlivá diskuse mezi stoupenci liberálního myšlení, v níž se střetli zastánci liberalismu v evropském smyslu slova (především Pierre Manent, žák Leo Strausse a Raymonda Arona, sám autor knihy *Obec člověka*) a zastánci liberalismu amerického stříhu, jenž je bližší *Teorii spravedlnosti* Johna Rawlse, kterou ve Francii přeložila Catherine Audard.

Že není možné spokojit se ani právem ani subjektem práva jako by šlo o univerzální lék, ani pouhou principiální obhajobou demokracie bez zkoumání případné homonymie tohoto výrazu, tomu lze rozumět vícero způsoby: úplně závěrem jsme chtěli

upozornit na tuto mnohost. Na jedné straně jde o filosofie, které nás vedou ke zpochybnění pojmu "společenství" na základě slepých uliček moderní politiky, ať už se tážeme po stínech dráhy Heideggerovy, vracíme se k tomu, co na toto téma říkají Bataille a Blanchot, nebo znovu čteme Marxův text a hledáme v něm "přízraky," které jím obcházejí. Na druhé straně se jedná o originální myšlenkové postoje, které se všechny kriticky vymezují vůči představě demokracie jako konsensu a snaží se udržet na stanovisku vzpoury, ať už se tato vzpoura vyjadřuje skrze aktivní obžalobu nových podob odcizení, které jsou vlastní rozvinutým kapitalistickým společností (silné vlivy obrazu a nové protokoly nadvlády), skrze definici "subjektu politiky" jako "subjektu události," která vyvazuje politické myšlení z imperativů řádu a odhaluje jeho schopnost utvářet dějiny (protože pro Přátele řádu je nyní "konec politiky" zřejmě totéž jako "konec dějin"), anebo skrze Freudem či Lacanem, ale též dějinami institucí inspirované připomenutí toho, co zůstává nemyšleno v právních naukách, tedy onoho symbolického rozměru filiace, v němž zákon navazuje vztah se skutečností rozdílu pohlaví.

Jean-Luc Nancy a Philippe Lacoue-Labarthe, oba čtenáři Heideggera a přátelé Jacques Derridy, se spolu s několika dalšími autory zasadili o oživení otázky "politická" ve smyslu podstaty, která vede filosofii k tázání (*Oživit politično*, Bourgois, 1981). Lacoue-Labarthe v knize *Nápodoby moderních* (1986) ukázal, jakým způsobem se paradigma básně stalo místem, na jehož základě se celká jedna část moderní filosofie (Heidegger, ale také Benjamin) pokusila přemýšlet o politice. Jean-Luc Nancy se ve *Zkušenosti svobody* (1988), a ještě více v knize *Zahálčivé společenství* (1986, reedice 1990) věnoval meditaci nad tím, v čem spatřuje meze myšlení svobody u Heideggera, a pokusil se navázat na to, jak je společenství myšleno u Bataille. Tento filosofický proud má zásluhu na znovuoživení diskuse o tom, co lze tak obtížně uchopit v případě nacismu, jenž je pojat jako estetizace politiky, přičemž u Heideggera by právě tento moment mohl mít vztah k hrozivému zklamání jeho myšlení v období, kdy od nacistů přijímá funkci rektora. V blízkosti tohoto myšlenkového proudu se pohybuje také úvaha, kterou se k této otázce vrátil i Jean-François Lyotard (*Heidegger a "židé"*, 1988), jenž se zároveň vrací k otázce "vznešena" v kantovském smyslu a k jeho případným politickým důsledkům.

Někteří myslitelé, zaujímající jiné stanovisko, se pokusili vytvořit kritické výklad moderních politických filosofí, a zejména filosofie Marxovy, definované nikoli jako uzavřené dogma, které lze jako celek jen přijmout nebo odmítnout, ale jako myšlení otevřené. Proto se Jacques Derrida v knize *Marxova strašidla* (1993) rozhodl čelit nové vulgátě "Marxovy smrti" tím, že se vrátil k četbě jeho textů a ukázal, jak se v nich prolínají témata spravedlnosti, práva, dědictví a mesiášství. Étienne Balibar, bývalý žák Althusserův, zase vyslovuje v knize *Obava z mas* (1997) předpoklad, že filosofie je myšlením politická, který rozvíjí návratem ke třem velkým motivům emancipace, proměny a slušnosti. Na jedné straně jde o to ukázat, jak se v období před Marxem přemýšlení o společenství pohybuje mezi rozpravou o občanství a rozpravou prorockou. Na druhé straně jde o to, nalézt v Marxově teorii "kolísavost ideologie," která vysvětluje její slabost ve střetech jak se silou nacistického imaginárna tak s moderní bio-mocí, kterou tak dobře popsal Foucault.

Naší druhou výstavou se již mihl Jacques Rancière (narozen roku 1940), a to jako mladý maoista, bouřící se proti arogantnímu teoretizování svého učitele Althussera (*Poučení z Althussera*, 1974), a jako vydavatel časopisu *Révoltes logiques*, jehož cílem bylo dát slovo těm, kdo ho nikdy neměli. Těmto zásadám zůstal věrný, což je v dané době dosti vzácné na to, aby to zasluhovalo samostatnou zmínku, a z nich také vychází ve svých dalších dílech. Poté, co se šízravým humorem probral celou řadu podob, které na sebe bere dialog mezi Filosofem a "jeho" chudákem, oním lidovým Jiným, které mu

tak dobře umožňuje ujistit se o své vlastní intelektuální moci (*Noc proletářů*, 1981 - *Filosof a jeho chudí*, 1983), Jacques Rancière rozvinul úvahu, situovanou na pomezí historie, politiky a filosofie, v níž se zabývá nepřiznanými východisky politické filosofie a obecněji historického rozumu (*Jména historie*, 1992). A jistě se nezmýlíme, když řekneme, že těmto esejům bylo souzeno vyústit v text *Nedorozumění* (1995), je jakýmsi provizorním shrnutím filosofie tohoto autora. Tato kniha představuje velmi zhuštěnou formou zásady politického myšlení, které se bouří proti konsensu. Nejprve proti sobě staví "policii" a "politiku": policie odpovídá stavu situace, zatímco politická aktivita spočívá v rozbití takového normalizujícího řádu "*uskutečněním předpokladu, jenž je tomuto řádu zcela cizí, předpokladem účasti těch, kdo nejsou částí.*" Tato účast těch, kdo nejsou částí (*part des sans part*), s níž se v celku nepočítá (dnes například ona část společnosti, která je *bez dokladů*), je zdrojem veškeré "subjektivity," díky níž se opravdová politika staví proti policii, což zároveň znamená, že politika pozvedá svůj hlas pouze v prostoru *nedorozumění*. Na tomto základě a spolu s poctou Marxovi pak Rancière definuje *subjekt-lid*, jenž je sám v sobě odlišný a vyžaduje zcela nové zacházení s tím, co je "bez vztahu." Tato teze jej dovádí ke kritice stejně tak současné filosofie práva jako převládajícího sociologismu, které podle něj představují "nulový stupeň politiky a filosofie." Musíme také připomenout, že Jacques Rancière vyhrazuje ve svých novějších pracech důležité místo literatuře jako místu, které sousedí s politikou a v němž se slova stávají tělem. Díky tomu se obrací k revizi mallarméovského projektu politiky Knihy (*Mallarmé*, 1996), k novému zkoumání "politik básně" (*Tělesnost slov*, 1996) nebo složitých vztahů literatury ke své vlastní ideji (*Němá řeč*, 1998).

Silnou osobnost Guy Deborda a důležitost *Společnosti podívané*, jeho prorocké knihy uveřejněné roku 1967, jsme také již zmiňovali (ve druhé výstavě). Ani po skončení doby Května 68 a Situacionistické internacionály, jejímž byl tvůrcem a teoretikem (v nyní uveřejněných dokumentech), nepřestal Debord až do své nedávné smrti v roce 1996 ztělesňovat toho, kdo neslevil z žádné ze svých zásad, přičemž ukázal, jaké světlo mohly tyto zásady vrhnout na politické proměny 80. a 90. let. *Společnost podívané* rozhodně nedefinovala "podívanou" jejím vulgárním ztotožněním s vládou médií (známá písnička), ale definovala ji jako sílu převládajícího diskurzu "ustavovaného znaky vládnoucí produkce:" "*Podívaná neopěvuje lidi a jejich zbraně, ale zboží a jejich vášně.*" Jde o jediný od nynějška celosvětový proces, jenž je třeba myslet jako zničení dějin ("znehyněnou podívanou nehistorie") a jako zničení subjektivity ("*Ve společnosti, v níž už nikdo nemůže být druhými uznáván, se každý jedinec stává neschopným uznat svou vlastní skutečnost*"). V knize *Komentáře ke společnosti podívané* (1988) pak rozvíjí přísliby myšlení, které již roku 1967 předvádalo nevyhnutelnou porážku sovětského komunismu. Když zde definuje "integrální stav podívané" (le "spectaculaire intégré") jako syntézu starších forem podívané (formy "rozptýlené" a "soustředěné"), vypočítává její charakteristické vlastnosti: "*Ekonomicko-státní fúze; zobecněné tajemství; nepravda bez republiky; trvalá přítomnost.*" Za doprovodu ironických poznámek týkajících se pojmu "právního státu," jenž se vynořil v 70. letech současně s rostoucím počtem státních zločinů, Debord uzavírá svůj iluzí zbavený nástin "demokracie ve stavu podívané" zároveň humorným a rozčarováním konstatováním: "*Nikdy nebyla situace všude tak silně zralá pro revoluci, ovšem dnes si to myslí jenom vlády.*"

Uvedme rovněž dva myslitele, kteří se s nestejným úspěchem pokusili popsat moderní mechanismy podrobení. První z nich, roku 1929 narozený Jean Baudrillard, se od roku 1968 proslavil řadou sociologických esejů, které popisují způsoby, jimiž se

rozvinuté společnosti strukturují na průsečíku skutečnosti ekonomické a skutečnosti "symbolické," a to včetně způsobů podněcování a přitahování touhy (*Systém objektů*, 1968 - *Ke kritice politické ekonomie znaku*, 1972 - *Symbolická směna a smrt*, 1976). Zdá se ovšem, že plodnost tohoto zkoumání dosáhla před nějakým časem svých mezí. Autor textů *Simulakra a simulace* (1981), *Osudové strategie* (1984) a *Totální zástěna* (1988) zřejmě zaujal postoj někoho, kdo prorokuje ohlášené neštěstí a univerzální klam, z něhož účinku tajuplně vyjímá sám sebe. Přestože se mu daří trefit se do černého v konkrétních případech, například kritikou intoxikace převládajícího stylu vyjadřování během války v Zálivu, je možné pochybovat o vzdorné pravdě projevu, jenž si většinu svého slovníku vypůjčuje z onoho způsobu fungování, který chce údajně zpochybnit.

Paul Virilio se věnuje od *Nejistoty území* (1976) přes *Rychlost a politiku a Stroj vidění* (1988) až po *Projekci pouště* (1991) rozvíjení analýzy, situované na pomezí politiky, etologie, dějin techniky a fenomenologie vnímání, jejímž cílem je obnažení mechanismů moci na rovině toho, co bychom mohli podle Marcela Mause nazvat "technikami těla", stejně jako toho, co sám Virilio označuje za "logistiku vnímání." Už Foucault a Deleuze svým způsobem ukázali, že tělo a jeho schopnosti představují podstatný moment moderních politických mocí: Paul Virilio sleduje stejné vodítko, ať už se zabývá ekologií, logikou obrazu, rychlostí jaké mírou času nebo novými vojenskými a informačními technologiemi, které během války v Zálivu testovala americká armáda.

Jestliže souhlasíme s Heideggerem v tom, že se již nelze dále držet subjektu, zděděného z dějin metafyziky, pak je nezbytné vytvořit filosofickými prostředky jeho jiný pojem: co platilo v 60. letech pro psychoanalýzu stejně jako pro teorii literárního textu, to je dnes stejně platné na rovině politiky a historie. Již jsme se o tom zmiňovali: velká ofenzíva, vedená poslední dobou ve jménu chudé definice demokracie, která je v hrubých rysech ztotožňována s abstraktní vládou práva, je pouze způsobem, jak z politického pole vykořenit podstatné kategorie subjektu, pravdy a dějin (to proto se zde žezla chopili sociologové spolu s novináři). Tvrzení, že už nejsou žádné dějiny jako výzva k myšlení, že dějiny nemají žádnou pravdu nebo že žádný subjekt nemůže v dějinách zahlédnout své osudové pouto k nadsmyslové pravdě, jsou nakonec jednou a toutéž negací. Povšimněme si tedy toho, že někteří autoři se rozhodli odolat tomuto heslu doby, aniž by nás přitom příliš překvapilo, že řada z nich vzešla z oněch militantních hnutí, která byla v nedávné době svědectvím toho, že ve vzpouře roku 68 šlo spolu s politickou pravdou rovněž o pravdu filosofickou. Nijak nás nepřekvapí, že se v této souvislosti znovu setkáváme se jménem Christina Jambeta, jenž je spolu s Guy Lardreauem autorem knih *Anděl* (1976) a *Svět* (1978). I když pominula doba maoismu, jemuž se stále vysmívají ti, kdo z něj nikdy nic nepochopili, zůstává zde *Platónova obrana* (1976), která již prozrazovala rozhodnutí neoddělovat filosofické poslání ani od etiky (starost o to, co je nesmrtelné) ani od politiky. Ve stopách svého učitele Henri Corbina měl osobitý novoplatonik Jambet nalézt průsečík politické vášně pro nadsmyslovou pravdu a gnostického tématu cesty vysídlené duše, která se vrací zpět k onomu Jednomu, k němuž ji vede nekonečnost její touhy: toto Jedno vládne opravdové politice, jejíž historicky příkladnou podobu by nabízel šíismus, politice uspořádaného zpochybňování viditelná na základě neviditelná, konečná na základě nekonečna, časného na základě věčného, v níž se přítomnost "politiky vzkříšení" staví proti současnému nihilismu stejně jako proti veškeré servilní politice (*Logika Západu*, 1983 - *Velké Alamutovo vzkříšení*, 1990).

Guy Lardreau pokračoval po knize *Zlatá opice* (1973) a dvou esejích napsaných ve spolupráci s Christianem Jambetem ve svých úvahách o onom duchovním rozměru dějin, kterou Jambet označuje za "metahistorii," ať už v podobě dialogu s velkým

historikem období středověku, jímž byl Georges Duby (*Dialogy*, 1980), nebo přímým zkoumáním dějin křesťanské rozpravy (*Rozprava filosofická a rozprava duchovní*, 1985). Po knize *Pravdomluvnost* (1993) uveřejnil ve *Zločinném představení některých velkých filosofických pojmů* (1997) následující prohlášení, které se připojuje ke snaze Jambetovů: "Přivést k filosofématu nejen všechna vnější teorémata, ale každé doxéma; odhalit to, čím se v každém způsobu života potajmu živí ona ctižádost, kterou vystavuje na odiv život filosofický: žít jakožto nesmrtelný."

Benny Lévy, jenž se stejně jako oba právě zmínění autoři účastnil riskantního dobrodružství Proletářské levice a byl zároveň společníkem Sartrovým, se zřejmě během své dráhy, která jej stále výslovněji sbližovala s židovskou vírou a onou moudrostí Talmudu, kterou mohl dosvědčit Levinas, zabýval úvahami o hlubokém poutu mezi politikou, dějinami a duchovností. Kromě svých rozhovorů se Sartrem, v nichž se tento zájem začíná projevat (*Jméno Člověk*, Verdier, 1984), se v knize *Logos a litera* (1988) snaží vzájemně konfrontovat zároveň helénské i židovské myšlení Filóna Alexandrijského s moudrostí farizejů, přičemž mluví o "*přesahu sémantématu přes filosoféma*," to jest o tom, co přesahuje řecký rozum v bodě, "*v němž se filosofie ze všech sil snaží vyslovit to, co je vetkáno v hranatých písmenech Písma*." Tato talmudická meta-filosofie se znovu projevuje ve *Známé tváři*, která je strhujícím komentářem Levinase. Jakkoli jde o zkoumání vedené z jistě zcela odlišného stanoviska, připadalo mi spravedlivé začlenit do stejného proudu bádání, které prováděla Françoise Proust, její vůli tázat se v Kantových stopách po subjektu dějin, výklad Benjaminu a toho, co Benjamin tajemně označuje za "svatost," a rovněž její vůli tázat se po síle pravdy, kterou dějiny mají (tázání jdoucí proti nihilismu této doby), s níž spojuje heroické téma "odporu," který bezpochyby předpokládá subjekt, jenž by patřil zároveň "do" dějin i "do" politiky, pokud se jim ovšem rozumí v nevulgárním smyslu slova (*Kant, tón dějin*, Payot, 1991 - *Dějiny příšlé nevhod*, 1994 - *Bod průniku*, 1994 - *O odporu*, 1997).

Nepochybně nejsilnějším způsobem však v sobě všechny tyto otázky soustřeďuje stále se vyvíjející dílo Alaina Badiou, které je zároveň spojuje s obecnou ontologií. Alain Badiou, romanopisec a dramatik narozený roku 1937 v Rabatu, profesor filosofie na univerzitě Paříž VIII-Vincennes, kde se zabývá "fundamentální ontologií," je jednou z významných postav současné francouzské filosofie. Poté, co v *Teorii subjektu* (1982) provizorně shrnul nauku, jež usilovala o smíření "neúplného subjektu" podle Lacana a "subjektu destrukce" podle revoluční dialektiky, poprvé naznačil celou šíři svého filosofického projektu dílem *Bytí a událost* (1988) (stručné shrnutí jeho základních postojů obsahuje *Manifest za filosofii*, 1989). Definuje *subjekt* jako proces, jenž zůstává věrný "události," přičemž se otevřeně odvolává na platónské gesto, které je v jeho očích jediným způsobem, jak naukou o pravdě a bytí odpovědět na současný nihilismus a postmoderní sofistiku. "Událost" je přitom myšlena v rámci obecné ontologie čisté mnohosti, která proti sobě staví "bytí podle situace" (bytí v rámci dané situace spočítané a pojmenované) a "bytí podle události," které je třeba chápat jako riskantní doplněk situace a jako substrakci v poli pojmenovatelného ("*pravda je nekonečný výsledek riskantního doplňování*"). Jedině událost vytváří pravdu. Pro každou dobu kromě toho existují čtyři postupy pravdy: matematika, báseň, politická invence a láska. Filosofie sama žádnou pravdu netvoří, ale má za úkol říci, jaká je v které době konjunkce pravd a jaký prvek v ní převládá.

Na základě těchto obecných tvrzení je pak možné nově promyslet politiku nikoli skrze státní podrobení právu a právnímu subjektu, ale jako místo, v němž se nepředvídatelně vynořují pravdy a subjekty těmto pravdám věrné ("*Je-li právní stát «základem» politické aspirace, pak politika není postupem pravdy*"). Tato tvrzení jsou

rozvíjena v knihách *Je možné myslet politiku?* (1985), *O temné katastrofě* (1991) a *Výtah z metapolitiky* (1998). Během dosti ostré diskuse s lacanovskou naukou o subjektu (*Podmínky*, 1992) a s naukou Deleuzovou (*Deleuze*, 1997) se Alain Badiou navíc pustil do rozvinutí prvků určité etiky (*Etika*, 1993 - *Svatý Pavel*, 1997). Odmítá "humanitární individualismus a liberální obranu práv," přitakává nároku na hrdinský subjekt, který není ani abstraktním právním člověkem ani onou obětí, tak drahou dobrému humanitárnímu svědomí, ale onou silou pravdy, která tryská z události jako výjimečnost ("*Ve všech případech je subjektivace nesmrtelná a vytváří člověka*"). Neexistuje tedy žádná etika obecně, ale pouze etiky vztažené k různým postupům pravdy. povšimněme si rovněž toho, že Badiou se snaží přemýšlet o tom, jak se určitá událost může zvrátit ve svůj opak nebo jak se zdánlivá událost může proměnit v teror, což je případ nacismu: "*Dobro je Dobrem pouze potud, pokud si nečiní nárok na to, učinit svět dobrým.*" Tyto teze vedou k novému vývoji kupředu ve třech nedávných svazcích: *Výtahu z metapolitiky*, *Malé příručky neestetiky*, *Krátkém pojednání o přechodné onotologii* (Paříž, Seuil, 1998).

Závěrem připomeňme dílo, které vytvořil na rozhraní filosofie, antropologie a psychoanalýzy Pierre Legendre. Podle jeho názoru nelze myslet dějiny oblasti práva a státu, aniž bychom popřáli sluchu freudovské tezi o nevědomém kořenu zákona, spjatém se symbolickou instancí otcovství. Pierre Legendre, psychoanalytik, Lacanův žák, historik institucí, profesor na univerzitě Paříž I, začal ve svých knihách *Láska k cenzorovi* (1974) a *Mít rozkoš z moci* (1976) zkoumat právo a teologii jakožto historická ohniska toho, co se v naší kultuře ustavilo jako podoba autority a "pánův hlas." Ve svých *Lekcích* (jichž je ohlášeno osm svazků) se poté snaží ukázat, proč je nutné myslet stát, který nelze zjednodušit ani na to, co o něm říkají někteří filosofové práva, ani na pojetí marxistické, jako symbolické fungování zakořeněné ve skutečnosti nevědomí, na rovině, na níž jsou biologická a společenská stránka provázány "*prostředky, které jsou pro subjekt jeho genealogickým zákonem.*" Tváří v tvář problémům, které přinášejí nové techniky plození, a také často zmateným prohlášením různých "etických komisí," se Pierre Legendre obrací k analýze příbuzenských struktur a "rodičovské funkce států," přičemž odmítá každé úzce ekonomické a cynické pojetí a zůstává věrný Freudovu i Lacanovu učení o funkci rodičovského označujícího. Díky tomu rozvinul své bádání v ohromném rozsahu, zahrnujícím mocenské hry, síly obrazu (*Bůh v zrcadle*), právní úpravy dědických vztahů (*Neocentelný objekt předávání* a *Děti textu*), přičemž všechny tyto studie odkazují k rozhodující instanci "živoucího mluvčího," jímž je člověk.

Mnozí z filosofů, uvedených v těchto čtyřech výstavách, a především v té poslední z nich, pracují nebo pracovali na Collège international de philosophie: je proto spravedlivé připomenout na závěr její existenci a povahu.

Collège international de philosophie je asociací vytvořenou roku 1983 na základě iniciativy veřejné moci, reagující na návrhy, které předložili François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye a Dominique Lecourt. Má být místem, kde budou posluchači vedeni a povzbuzováni k filosofickému zkoumání. Jejím úkolem je pohybovat se na okraji - nikoli však stranou - velkých univerzitních institucí a klást otázku *otázku filosofie* způsobem odlišným jak od strnulých vědění tak od nestálých výkyvů veřejného mínění; podle zakládajícího textu *Modré zprávy* (PUF, 1998) je jejím posláním "*prosazovat filosofii a definovat, čím může být a co má dělat v dnešní době a naší společnosti, a to vzhledem k nově vznikajícím podobám vědění obecně, techniky, kultury, umění, jazyků, politiky, práva, náboženství, medicíny, síly a vojenské strategie.*"

Základem Collège je snaha vystavit znalosti a schopnosti různých oborů *riziku* myšlení; "regulativní" ideou je umožnit zde pronikání filosofie a nefilosofie, z čehož plyne logika *průsečíku*, podle níž je organizována. Má v úmyslu zúčastnit se současného tázání ve Francii i jinde, a to trojím různým otevřením filosofie. Otevřením z hlediska disciplíny: konfrontací filosofie s novými situacemi, které jí jsou vnější; otevřením společenským: aby se na půdě Collège dnes tak znatelné "filosofické probuzení" setkala s nároky teoretické práce; a konečně: průzkumem podmínek filosofie napříč různými kulturami.

Collège se skládá z padesáti vedoucích programu, kteří jsou jmenováni na šest let a společně tvoří "kolejní" shromáždění, jemuž přísluší zvolit předsedu. Deset z nich působí v zahraničí. Shromáždění je z poloviny mění každé tři roky, čímž je poslušno dvou ustavujících zásad Collège: *kontinuity* práce a kladených otázek, *obnovy* osob a jejich vždy jedinečné dráhy. Nejsou zde ani místa ani výplaty.

Díky tomu, že se zároveň dokáže vyhnout nebezpečí jak *akademismu* tak také *amatérismu*, Collège je místem, v němž lze svobodně ověřovat pracovní hypotézy, za účasti publika, které se neskládá pouze ze specialistů. Aktivit Collège se může účastnit kdokoli a zdarma.

Collège se nachází v Carré des sciences staré Polytechniky (1 rue Descartes) a dostává subvenci Ministerstva školství, výzkumu a techniky, stejně jako patnáct placených polovičních zproštění z běžných úvazků, které jsou určeny vedoucím programů, vyučujícím kromě svých zkoumání na středních školách. V tomto ohledu je Collège ukázkou onoho úzkého sepětí mezi středoškolskou a vysokoškolskou výukou filosofie, které je známé jako specifický a pouze francouzský jev.

Veřejné aktivity se dělí na semináře (jichž je průměrně padesát za semestr), kolokvia, konference, pocty, diskuse o vyšlých knihách.

Collège má navíc k dispozici velké publikační možnosti v nakladatelství Presses Universitaires de France: ediční řadu *Bibliothèque*, do níž jsou zařazována zásadní díla, řadu *Librairie*, v níž vycházejí kolektivní texty, řadu *Eseje*, časopis *Rue Descartes* (čtyři čísla do roka). Collège tak přispívá ke zviditelňování, nikoli však medializaci, nenápadné - a neustále se obnovující - filosofické práce.