

nového fundamentalismu hodnot se odráží v záplavě zásadních projevů. Odráží se zde cosi jako rekanonizace ve smyslu vyhlášení nezávislosti vůči převládajícímu trendu k sebezníčení kultury a ve smyslu vazby na zákony chápané jako původní a pravé podmínky pro život. Kontrafaktický element kánonu zde osvědčuje svůj revoluční potenciál.

Ne, protože v současné době zažíváme rovněž cosi jako totální apatii vůči kánonu. Máme na mysli posthistorické vědomí, které se chce vyhýbat (jednoduše a s malým odporem) všem tradičním formám kultury, zvláště pak zákonům vyloučení a zahrnutí. Nedůvěra vůči jakékoli cílevědomé vůli a patosu věčnosti se artikuluje následujícím způsobem:

Ne. Je prasetem kdo chce nezkalenou čistotu, chce očistit svoje svědomí, očistit svoje svědomí ne; žádné buď-anebo již žádnou dialektiku žádné rozhodnutí žádné další přesvědčování, nic závazného, žádný zákon žádný cíl, žádný určitý styl, žádnou jasnou perspektivu, žádnou pevnou formu, žádný kánon, místo ideologie idoly, místo ironie magie, žádnou hierarchii žádnou vzpomínku žádné dějiny.⁵⁷⁾

Žádnou vzpomínku. Se znečitlivěním tohoto ústředního centra má být zlikvidována kultura jako celistvý jev a uskutečněn sen o „předkulturní estetice“. „Snům podobné“ jsou ve skutečnosti všechny posthistoricky orientované stavy, jež lze nejspíše převést na představu velkého oscilování. Zde bychom byli dosáhli absolutně opačného pólu k principu kánonu a jeho významový dosah bychom trvale rozpustili v nicotě. Dokud se ovšem život nebude odehrávat jako nevědomé oscilování, nýbrž bude stále založen na smyslu, a tím i na kultuře, a bude mít podobu krizí, nepřestane kánon, jak se zdá, být stále ve hře. Podílí se stejně tak na vzniku krizí jako na jejich překonávání. O jeho použitelnosti či nebezpečí nelze vynášet paušální soudy. Je třeba posuzovat jej zvlášť v každém jednotlivém případě podle svobody, již nabízí, a podle dilematu, jež je schopen překonávat.

57) Felix Philipp Ingold: „Ränder hereingebrochen Mitte zerschmettert. Ein Bericht“, *Literaturmagazin* 15, 1985, s. 32–46, citát s. 35.

CENZURA A UŽITÍ FORMY

Pierre Bourdieu

LOUCHE [zavádějící, šilhavý] — v gramatice toto slovo vyjadřuje to, co se nejprve zdá naznačovat jeden význam, ale nakonec vymezuje význam jiný, zcela odlišný. Používá se zejména v souvislosti s větami, jejichž stavba obsahuje určitý nejednoznačný obrat, který je na újmu zřejmosti výrazu. To, co způsobuje, že je věta zavádějící, je zvláštní uspořádání slov, která ji tvoří. Mezi slovy takové věty panuje na první pohled zcela jasný vzájemný vztah, ale ve skutečnosti takový není: jako když se šilhavý [louche] člověk dívá zdánlivě určitým směrem, a přitom se dívá jinak.¹⁾

Odborné jazyky, které skupiny odborníků produkují a reprodukuji prostřednictvím systematické falzifikace běžného jazyka, jsou jako každý diskurz výsledkem kompromisu mezi zájmem něco vyjádřit (intérêt exprésif) a tím, jak je tento zájem cenzurován samotnou strukturou pole, v němž se diskurz rodí a pohybuje. Toto „vytváření kompromisu“ — jak říká Sigmund Freud —, jehož větší či menší „úspěšnost“ závisí na specifických schopnostech výrobce,²⁾ vzniká na základě eufemizačních strategií, které spočívají stejnou měrou na formulaci i na zachování dohodnutých pravidel. Tyto strategie usilují o to, aby zájem něco vyjádřit, biologické pudy či zájem politický (v širokém smyslu slova) byly uspokojeny v mezích struktury možností hmotného nebo symbolického zisku, jež různé formy diskurzu mohou přinášet různým výrobcům v závislosti na pozici, kterou zastávají

1) Nicolas Beauzée: *Encyclopédie méthodique, grammaire et littérature*, Paris 1782–1789, sv. 2, s. 499.

2) P. Bourdieu dává přednost obecnému označení „výrobce“ před slovem „tvůrce“, které je podle jeho názoru poznamenané „charismatickou ideologií“ (srov. Pierre Bourdieu: *Pravidla umění: Vznik a struktura literárního pole*, přel. Petr Kylaoušek, Petr Dytrt, Brno 2010, s. 283) — pozn. překl.

v daném poli, to znamená ve struktuře distribuce specifického kapitálu, o němž v tomto poli jde.³⁾

Nenechme se zmást metaforou cenzury: to, co určuje výraz, je sama struktura pole, protože ovládá jak přístup k výrazu, tak podobu tohoto výrazu, a nikoli nějaká právní instance ustavená speciálně proto, aby poukazovala na porušení nějakého jazykového kódu a trestala za něj. Pole, jež se chová jako trh, kde se stanovují ceny různých druhů výrazů, vykonává tuto strukturální cenzuru prostřednictvím sankcí. Cenzuře se musí podřídít každý výrobce symbolických statků, nevyjímaje oprávněné mluvčí, jejichž autoritativní promluva je více než kterákoli jiná podřízena normám oficiální přípustnosti. Ty, kdo se ocitají na podřízených pozicích, odsuzuje cenzura buď k mlčení, anebo ke skandální otevřenosti. Potřeba cenzurovat pomocí explicitních zákazů, jež by si vynucovala a sankcionovala určitá institucionalizovaná autorita, se projevuje tím méně, čím lépe ony mechanismy, jejichž existence je zastřena právě v důsledku jejich vlastní účinnosti a jež zajišťují distribuci činitelů do různých pozic, jsou schopny zajistit, aby tyto pozice obsadili činitelé způsobilí a naklonění dodržovat diskurz (či mlčení) shodující se s objektivním vymezením dané pozice (což vysvětluje, proč kooptační postupy vždy příkládají takovou důležitost zdánlivě bezvýznamným indiciím schopnosti zachovávat dohodnutá pravidla). Cenzura je vždy tím dokonalejší a neviditelnější, říká-li každý činitel čistě jen to, co je ke sdělení objektivně povoleno; činitel v tomto případě dokonce ani nemusí být svým vlastním cenzorem, protože

3) Platí to pod podmínkou, uvědomíme-li si, že freudovský model je zvláštním případem obecnějšího modelu, který považuje každý výraz za výsledek kompromisu mezi tím, co má být vyjádřeno, a strukturální nutností pole, jež působí ve formě cenzury, a že koncepty, které vypracovala psychoanalýza, můžeme zpětně uplatnit na půdě *politiky*, kde často vznikaly. Sociální represe, která při zachování vnitřní jednoty funguje jako pole silových vztahů zvláštního typu (které také mohou být strukturálně proměnné v závislosti na sociálních podmínkách), je v každém případě zvláštní ve své formě (ve formě mlčky vynucovaného příkazu a sugescie) a uplatňuje se na zcela zvláštní kategorii zájmů, totiž na sexuální pudy: freudovská analýza syntaxe snů a všech ideologií soukromého charakteru poskytuje všechny nezbytné nástroje k pochopení eufemizačního procesu a užití formy, jež se projevují pokaždé, když se biologický či společenský pud musí vyrovnávat se společenskou cenzurou.

už prošel takřkajíc jednou provždy cenzurou skrze formy vnímání a vyjadřování, které si niterně osvojil a které nyní vnucují podobu všem jeho projevům.

Mezi nejučinnější a nejskrytější cenzury patří ty, které vylučují určité činitele z komunikace, a to buď ze skupin mluvčích, anebo z míst autoritativní promluvy. Pokud chceme osvětlit, co se v určité skupině smí říkat a co ne, musíme vzít v úvahu nejen symbolické silové vztahy, které se v této skupině ustavují a které určité jedince staví mimo možnost promluvy (například ženy) nebo je nutí se práva promluvy energicky domáhat, nýbrž také samy zákony formování skupiny, jež fungují jako předběžná cenzura (například pravidla vědomého nebo nevědomého vylučování ze skupiny).

Činnosti spojené s výrobou symbolické hodnoty tedy vděčí za své nejspecifičtější vlastnosti sociálním podmínkám, za jakých jsou vytvářeny, přesněji řečeno tomu, jakou má výrobce pozici ve výrobním poli, neboť tato pozice různými cestami současně řídí zájem něco vyjádřit, podobu i sílu cenzury, která je mu vnucena, a též schopnost uspokojit tento zájem v rámci daných omezení. *Dialektický* vztah, který se ustavuje mezi zájmem něco vyjádřit a cenzurou, zakazuje rozlišovat v *opus operatum* obsah a formu, tedy to, co se říká, a způsob, jak se to říká, či dokonce jak tomu máme rozumět. Tím, že cenzura, jak ji vykonává struktura pole, prosazuje užití formy, formu také vymezuje (tedy onu formu, kterou všichni formalisté zamýšlejí vymanit ze sociálního determinismu), a tím zároveň vymezuje i obsah. Ten proto nelze oddělit od patřičné formy, neboť není myslitelný (v pravém slova smyslu) mimo známé formy a uznávané normy. Cenzura určuje také podoby receptce: vytvořit formálně správný filozofický diskurz, který by odpovídal celku dohodnutých znaků, tedy syntaxi, lexiku, způsobu odkazování atd., pomocí nichž ho lze jako filozofický diskurz rozpoznat a na jejichž základě může být jako filozofický diskurz uznán,⁴⁾ znamená vytvářet produkt vyžadující přijetí dle

4) K tomu samozřejmě nic nepřispívá více, než když je autorovi přiznán status „filozofa“ a taktéž i další znaky a insignie — například univerzitní tituly, název vydavatelství či jen samo autorovo jméno —, kterými se uznává jeho pozice ve filozofické hierarchii. Abychom si tento jev lépe uvědomili, stačí, když si představíme, čím by se stala četba pasáže o vodní elektrárně a starém mostě přes Rýn (srov. Martin

DOXA -
VIZ
PRÁVIDLA
UMLČENÍ

daných forem, to jest v účtě k formám, které přijal za své, anebo vyžadující přijetí *jakožto forma sama*, jak je to dobře vidět v literatuře. Legitimní díla vyvíjejí násilí, které je chrání před násilím nezbytným k uchopení autorova zájmu něco vyjádřit, neboť ten je v díle vyjádřen pouze ve formě, která ho popírá: dějiny umění, literatury či filozofie jasně dosvědčují, jakou moc mají formulační strategie, kterými uznávaná díla prosazují normy svého vlastního vnímání; a platí to i pro „metodu“, jakou je strukturální či sémiologická analýza, byť by sebevíce chtěla zkoumat struktury nezávisle na funkcích.

To znamená, že výtvar do daného pole náleží stejně tak svou formou jako svým obsahem. Představovat si, co by Martin Heidegger říkal, kdyby to říkal jinak, kdyby to sděloval formou, která vládla ve filozofickém diskurzu v Německu v roce 1890 nebo která vládne dnes na Yale a na Harvardu v oboru politických věd, anebo kdyby to říkal úmyslně úplně jinou formou, znamená představovat si Heideggera *neskutečného* (například Heideggera, který „tápe“ či který emigroval v roce 1933), respektive představovat si výrobní pole, které bylo v době, kdy tvořil Heidegger, rovněž nemožné. Forma, kterou se symbolické výtvar podílejí nejpříměji na sociálních podmínkách své produkce, je také to, čím tyto výtvar uplatňují svůj nejspecifičtější sociální účinek, totiž čistě symbolické násilí, jež ten, kdo je vykonává, může vykonávat, a jemuž ten, kdo je mu vystaven, může podléhat pouze za předpokladu, že se toto násilí děje tak, aby za násilí nebylo považováno, tedy tak, že je uznáno za oprávněné.

Heidegger: „La question de la technique“, in též: *Essais et conférences*, přel. André Préau, Paris 1973, s. 9–48, citát s. 21–22, česky „Otázka techniky“, in též: *Věda, technika, zamyšlení*, přel. Jiří Michálek, Jana Kružiková, Ivan Chvatík, Praha 2004, s. 7–35, citát s. 15–16), jež svému autorovi vysloužila nálepku „prvního teoretika ekologického boje“, jak ho označil jeden z jeho komentátorů (René Schérer: *Heidegger ou L'expérience de la pensée*, Paris 1973, s. 5), kdyby se pod tuto pasáž podepsal lídr nějakého ekologického hnutí nebo ministr životního prostředí či kdyby se pod ní objevila zkratka nějaké gymnaziální levičácké skupiny (rozumí se nicméně samo sebou, že by takové přiznání autorství bylo málo věrohodné, pokud by nedošlo i k některým změnám formy).

RÉTORIKA KLAMNÉHO PŘERYVU

Odborný jazyk se od vědeckého jazyka odlišuje tím, že pod zdáním autonomie v sobě skrývá heteronomii. Nemůže totiž fungovat bez účasti běžného jazyka, a proto musí vytvářet iluzi nezávislosti pomocí strategií klamného přeryvu: uplatňuje přitom prostředky, jež se liší jak podle jednotlivých polí, tak (uvnitř jednoho pole) podle pozice a momentu. Může například předstírat základní vlastnost každého vědeckého jazyka, totiž určení prvku dle příslušnosti k systému.⁵⁾ Slova, která si přísná věda vypůjčuje z běžného jazyka, čerpají veškerý svůj smysl z konstrukce systému a volba (často nevyhnutelná) běžného slova spíše než neologismu či ryze arbitrárního symbolu musí při správné metodě vycházet ze snahy využít schopnost jazyka vypovídat o netušených vztazích, které řeč jakožto úložiště výtvarů kolektivní práce skýtá.⁶⁾ Matematický termín „grupa“ (*groupe*)⁷⁾ je dokonale soběstačným symbolem, neboť je plně definován postupy a vztahy, jež vymezují to, co charakterizuje jeho strukturu a tvoří podstatu jeho vlastností. Naopak většina případů odborného užití slova *groupe*, vyskytující se ve slovnících (například v malířství: „seskupení několika postav tvořící organickou jednotu v určitém uměleckém díle“; nebo v ekonomii: „seskupení podniků sjednocených na základě různých vazeb“), má jen velmi slabou

5) „Každý systém zná v podstatě pouze své vlastní primitivní formy a neumí mluvit o ničem jiném“ (Jean Nicod: *La géométrie dans le monde sensible*, Paris 1962, s. 15). Gaston Bachelard ve stejném smyslu podotýká, že vědecký jazyk používá uvozovky, aby zdůraznil, že slova, která si ponechává z běžného jazyka a z předešlého vědeckého jazyka, jsou zcela předefinována a čerpají veškerý svůj smysl ze systému teoretických vztahů, do něhož jsou vtaženy (Gaston Bachelard: *Le matérialisme rationnel*, Paris 1953, s. 216–217).

6) Problém jazyka vyvstává zvláště v sociálních vědách, připustíme-li přinejmenším, že musí usilovat o co největší rozšíření svých výsledků: jen za té podmínky lze dosáhnout „defetizace“ sociálních vztahů a „znovuosvojení“ sociálního světa. Používání slov běžného jazyka pochopitelně obnáší nebezpečí regrese k běžnému smyslu, vyplývající ze souběžné ztráty smyslu získaného zapojením slova do systému vědeckých vztahů. Rozhodnutí používat neologismy nebo abstraktní symboly ukazuje — lépe než prosté „uvozovky“ — na přeryv ve vztahu k obecnému smyslu, ovšem představuje i nebezpečí, že způsobí přeryv ve sdílnosti vědeckého obrazu sociálního světa.

7) Francouzské slovo *groupe* je běžný výraz pro *skupinu, uskupení, seskupení* — pozn. překl.

autonomii vzhledem k prvotnímu smyslu a zůstala by nesrozumitelná pro někoho, kdo si tento smysl prakticky neosvojil. Nelze ani spočítat, kolik heideggerovských výrazů bylo vypůjčeno z běžné řeči. Heidegger jim však dal určitou formu, a tím je přetvořil. Toto užití formy vytváří zdání autonomie filozofického jazyka, protože systematickým zdůrazňováním formální spřízněnosti zapojuje slova do sítě vztahů, projevujících se ve vnímatelné formě jazyka. Tím je vyvolána představa, že každý prvek diskurzu, jakožto označující i označovaný *současně*, závisí na ostatních prvcích. Proto se i tak běžné slovo jako *Fürsorge* („péče“), ocitá *vnímatelným* způsobem, dokonce svou formou, uprostřed celé množiny slov stejné rodiny, *Sorge* („starost“), *Sorgfalt* („starostlivost“), *Sorglosigkeit* („bezstarostnost“), *sorgenvoll* („pln starosti“), *besorgt* („obstarávaný, ustaraný“), *Lebenssorge* („životní starosti“), *Selbstsorge* („starost o sebe“). Hra se slovy stejného kořene, se kterou se velmi často setkáme v různých rčeních a příslovích lidového mudrosloví, je *pouze jedním z formálních prostředků*, a bezpochyby tím *nejjistějším, jak vytvořit pocit vztahu nutnosti mezi dvěma označovanými (signifiés)*. Asociace na základě aliterace či asonance, která nastoluje takřka hmatatelné vztahy podobnosti formy a zvuku, může také vytvořit asociace formálně nezbytné, schopné vynést na světlo skrytý vztah mezi označovanými, anebo, a to ještě častěji, umožnit existenci tohoto vztahu pouhou hrou forem. Jsou to například filozofické hříčky pozdního Heideggera: *Denken = Danken* („myslet = děkovat“) nebo řetězce slovních hříček typu *Sorge als besorgende Fürsorge* („starost jakožto obstarávající péče“), za něž by autor mohl být nařčen z verbalismu, kdyby propletence morfologických aluzí a etymologických odkazů nevytvářely *iluzi* celkové koherence formy, tedy smyslu, a tudíž i iluzi nutnosti diskurzu: *Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst* („Odhodlanost je však jen ve starosti obstarávaná a jako starost možná autenticita starosti samé“).⁸⁾

8) Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, s. 300–301, česky *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatik, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr., Jiří Němec, Praha 2002, s. 339. Heidegger bude zacházet v tomto smyslu stále dál, úměrně k tomu, jak bude stoupat jeho autorita, a jak se tudíž bude cítit oprávněnější ke kategorickému verbalismu,

Všechny možné zdroje běžného jazyka jsou aktivovány k tomu, aby vzbudily *dojem, že existuje nutná vazba mezi všemi označujícími (signifiants) a že vztah mezi označujícími a označovanými se utváří pouze prostřednictvím systému filozofických pojmů*: jednak „technických výrazů“, které byly povýšeny z obyčejných slov (*Entdeckung* [„odkrytí“], *Entdecktheit* [„odkrytost“]), jednak tradičních pojmů (*Dassein*, [„pobyt“], společné slovo Martina Heideggera, Karla Jasperse a mnoha dalších), u nichž však dochází k lehkému posunu, neboť mají zdůraznit *alegorickou* (ontologickou, metafyzickou atd.) *odchylku*, a také nově vytvořených neologismů, které mají ustavit údajně dosud nerozlišené *skutečnosti* nebo přinejmenším vytvořit *dojem* *objevného překonání hranice poznání* (rozlišování mezi „existenciálním [existenziell]“ a „existenciálním [existenzial]“; „časovým“ [zeitlich] a „temporálním“ [temporal] — protiklad, jenž v *Bytí a času* ostatně nehraje žádnou faktickou roli).

Užití formy způsobuje *přerýv* mezi odborným a běžným jazykem, vytváří *iluzi* systémovosti a spolu s tím také *iluzi o soběstačnosti systému*. Termín *Fürsorge* („péče“) je tím, že vstupuje do sítě slov, která se morfologicky navzájem podobají a současně jsou i etymologicky spřízněna, a tím, že se díky nim stává součástí textury heideggerovského slovníku, zbaven svého prvotního smyslu, jenž se bez dvojznačnosti objevuje ve výrazu *Sozialfürsorge* („sociální péče“). Tím, že je tento termín pozměněn a proměněn, ztrácí svou sociální identitu, svůj běžný smysl, a získává smysl odchýlný (ježž zhruba vyjadřuje etymologický smysl slova *procuration*, tedy „starost, obava o budoucí“). Tímto způsobem se společenské fantasma (sociální) péče — symbol „sociálního státu“ (*l'État providence, l'État assurance*), který méně eufemistickým jazykem napadají Carl Schmitt a Ernst Jünger — může projevit v legitimním diskurzu (*Sorge* a *Fürsorge* stojí v samém jádru teorie časovosti), jenže tak, že se v tomto diskurzu neprojeví, tedy že v něm jakoby není.

jenž je krajní mezi každého svrchaného diskurzu. — Pozn. překl.: v souladu s českým překladem Heideggera přebíráme v citacích jednoduché uvozovky jako překladatelský nástroj k vyznačení autorových terminologických substantivizací viceslovných výrazů, srov. poznámku překladatelů in *Bytí a čas*, s. 487.

Vřazením do systému filozofického jazyka dochází k popření prvotního významu, který ulpívá na tabuizovaném slově kvůli vazbě k systému běžného jazyka. Přesto tento význam, ač oficiálně vytěsněn mimo zjevný systém, nadále skrytě existuje. Popření je proto zdrojem dvojakosti, jež se rodí z dvojí informace předávané každým prvkem diskurzu, neboť ty jsou vždy vymezeny příslušností ke dvěma systémům zároveň, k zjevnému systému filozofického idiolektu a k latentnímu systému běžného jazyka.

Vyjmout zájem něco vyjádřit z řádu nevyslovitelnosti a nepojmenovatelnosti, nechat jej projít nutnou proměnou, aby byl v určitém poli vyslovitelný, to neznamená jen vyměnit jedno slovo za jiné, přijatelné slovo za slovo cenzurované. Tato elementární forma eufemizace v sobě tají jinou, mnohem jemnější formu, která využívá základní vlastnost řeči — toho, že podle saussurovské opozice vztahu drží primát nad prvky, forma drží primát nad hmotou: proto lze zakrýt potlačené prvky tím, že se integrují do sítě vztahů a že se změní jejich *hodnota*, aniž by se měnila jejich „substance“.⁹⁾ Plného zastíracího účinku dosahuje užití formy až v odborných jazycích, které vytvářejí odborníci se zjevným úmyslem dosáhnout systematizace. V tomto případě, jako ve všech případech, kdy se maskuje pomocí formy, tedy té *správné formy*, kterou analyzuje *Gestalttheorie*,¹⁰⁾ zůstávají tabuizované významy, přestože jsou teoreticky rozpoznatelné, v praxi nerozpoznány. Jsou přítomné jako substance, jako tvář ukrytá v listoví, ale nepřítomné jako forma, nepřítomné ve formě. Výraz stejně tak maskuje *prvotní zkušenosti sociálního světa a společenská fantasmata* ve svém základu, jako je současně odhaluje. Vypovídá o nich, ale tak, aby tím, jakým způsobem to říká, vzbuzoval dojem, že o nich nemluví. Může je vyslovit pouze v podobě, která je

9) Takto vypadá jedna ze spontánních strategií zdvořilosti, která vskutku dokáže neutralizovat agresivní, arogantní či nevhodný obsah příkazu či otázky pouze tak, že jej zapojí do souboru symbolických projevů, ať už verbálních či neverbálních. Ty mají zakrývat hrubý význam určitého prvku, stojí-li sám o sobě.

10) Též *Gestaltpsychologie*, česky „gestaltismus“ či „tvarová psychologie“. Proud německé psychologie meziválečného období zdůrazňující, že psychické jevy jsou útvary nerozložitelné na prvky, které je tvoří. Známé jsou například její analýzy optických klamů, u nichž jsou chybějící části domýšleny lidskou myslí — pozn. překl.

činí nerozpoznatelné, neboť výraz nemůže sám sebe rozpoznat jakožto ten, který je vyslovuje. Prvotní substance se podřizuje zamlčeným i explicitním normám konkrétního pole a rozpouští se — smíme-li to tak říci — ve formě. Tím, že se formuluje a že dodržuje dohodnutá pravidla, stává se formou a bylo by marné hledat na nějakém přesně vymezeném místě, třeba v množině klíčových slov a obrazů, střed tohoto kruhu, který je všude i nikde. Toto užití formy je nedílně jak transformací, tak transsubstanciací: označovaná substance je označující formou, v níž se uskutečnila.

Užití formy způsobuje, že je zároveň oprávněně i neoprávněně omezovat *popření* na to, co se popírá, tedy na společenské fantasma, jež tkví v jeho základu. Tím, že toto „překonání (*Aufhebung*) potlačení“, jak hegelovsky říká Freud,¹¹⁾ současně popírá i zachovává potlačení a potlačované, umožňuje kumulaci zisků: zisku z toho, že je něco řečeno, i zisku z toho, že to, co bylo řečeno, se vyvrací tím, jak se to říká. Je jasné, že opozice mezi „autentičností“ (*Eigentlichkeit*) a „neautentičností“ (*Uneigentlichkeit*), tedy dvěma základními — řečeno spolu s Heideggerem — „bytosnými mody bytí“ (*Dasein*), okolo nichž se, dokonce i z pohledu interních čtení (v přísném smyslu tohoto pojmu), uspořádává veškeré dílo, je pouze zvláštní a zvláště subtilní formou běžné opozice mezi „elitou“ a „masami“. Neurčité „ono se“ (*das Man*) je to, co je „společné“, tyranské (diktatura neurčitého „ono se“), inkvizitorské (neurčité „ono se“ se pleťe do všeho) a nivelizující, to, co se vyhýbá zodpovědnosti, vzdává se vlastní svobody, propadá lehkovážnosti a zjednodušování, zkrátka chová se, jako by žilo nezodpovědně ze sociálních dávek na náklady celé společnosti. Bylo by potřeba vypočítat, kolik *loci communes* univerzitního aristokratismu, krmeného *topoi* o *agoře* jakožto antitezi *scholé* (současně volna i školy), prolíná onou tisíckrát komentovanou pasáží:¹²⁾ kolikrát se tam vyskytuje odpor ke statistice (téma „průměrnosti“), jež je symbolem všech postupů „nivelizace“, které ohrožují „osobitost“ (zde pojmenovanou *Dasein*) i její nejdražší přívlastky, „originalitu“ a „tajemství“,

11) Hegeliánský pojem *Aufhebung* znamená zároveň „překonání“, „zrušení“ i „povýšení“, tedy syntetické propojení dvou protikladů na vyšší úrovni — pozn. překl.

12) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, cit. dílo, s. 126–127, česky *Bytí a čas*, s. 157–158.

kolikrát se tam objevuje nenávisť ke všem „nivelizujícím“ (dle jiných „masifikujícím“) silám, především pak odpor k rovnostářským ideologiím, které podporují „lehkovážnost“ a „nenáročnost“ „mas“ a tím ohrožují výdobytky úsilí („to, co vynaloženým úsilím bylo získáno“), to jest kulturu, neboť ta je specifickým kapitálem vzdělanců, jež sama zplodila; kolikrát se tu projevuje vzpoura proti sociálním mechanismům, jako je například veřejné mínění — dědičný nepřítel filozofa, jak to prozrazuje slovní hra mezi *öffentlich* („veřejný“) a *Öffentlichkeit* („veřejnost“), jedním slovem vzpoura proti všemu, co symbolizují pojmy „sociální péče“, demokracie, politické strany, placená dovolená (jež ohrožuje monopol *scholé* a meditaci v ústraní přírody), „masová kultura“, televize a Platón v brožovaném vydání.¹³⁾ Svým nenapodobitelným *kazatelským* stylem to vše nejlépe Heidegger vyslovil v *Einführung in die Metaphysik* (Úvod do metafyziky) z roku 1935, kde chtěl ukázat, jak triumf vědeckotechnologického ducha západní civilizace dospěl k svému dovršení a naplnění v „úťeku bohů, zničení země, zmasovění člověka, prvenství průměrného“ („die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen“).¹⁴⁾

Je nadevše jasné, že ve filozoficky vznešených myslích nenabude tato opozice mezi vznešeným a obyčejným nikdy vulgární podoby. Univerzitní aristokratismus rozlišuje mezi vznešenými a vulgárními formami aristokratismu. Právě toto filozofické rozlišování¹⁵⁾ způsobuje, že Heideggerovi odpůrci v jeho díle, a dokonce ani v jeho politických spisech,

13) V době, kdy jsem toto psal, jsem si přesně nepamatoval následující pasáž eseje „Überwindung der Metaphysik“ (Překonání metafyziky, 1936–1946), která se věnuje právě „literárnímu dirigismu“, jenž je aspektem vlády „techniky“: „Potřeba lidských zdrojů podléhá při organizaci výrobní vybavenosti stejné regulaci jako potřeba oddechových knih či poezie, přičemž zde básník není o nic důležitější než knihařský učedník, který v *podnikové knihovně* přispívá k vázání básnických sbírek tím, že ze skladu nosí potřebné kartony.“ (Martin Heidegger: „Dépassement de la métaphysique“, přel. André Préau, in *týž: Essais et conférences*, cit. dílo, s. 80–115, citát s. 110, kurzivu doplnil P. B.)

14) Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, s. 48. Jiným symptomem tohoto aristokratismu jsou pejorativně zabarvená adjektiva sloužící k označení předfilozofické existence: „neautentický“, „vulgární“, „veřejný“ atd.

15) Bylo by záhodno systematicky zaznamenávat veškerou symboliku, již filozofický diskurz vyjadřuje svou vznešenost coby diskurz dominantní.

stále nenacházejí ani ty nejviditelnější teze nacismu, zatímco jeho stoupenci nepřestávají vypočítávat důkazy svědčící o úmyslu distancovat se od nejvýraznějších forem pohrdání masami.¹⁶⁾ Opozice, kterou bychom mohli nazývat „primární“ i „primitivní“ zároveň, bude napříště v díle fungovat jen v té formě, v níž byla do něho jednou provždy vnesena: bude se ovšem stále proměňovat podle toho, jak se bude vyvíjet její statický systém, a bude stále nabývat nových, přitom však vysoce ušlechtilých podob.

Užití formy je samo o sobě výstrahou: svou vznešeností vyjadřuje svrchovaný odstup od každého vymezení, zejména od jakéhokoli -ismu, který redukuje neredukovatelnou jedinečnost myšlení na uniformitu logické třídy; rovněž odstup od veškerého determinismu a zejména, jak je zřejmé, od jakéhokoli determinismu sociálního, který redukuje nenahraditelnou jedinečnost myslitele na banálnost (společenské) třídy. Právě tento odstup, tato *odlišnost* explicitně ustavená v jádru filozofického diskurzu jakožto opozice mezi ontologickým a ontickým (či antropologickým), skýtá již beztak eufemizovanému diskurzu ještě další, zcela nedobytnou hradbu: každé slovo nese napříště nesmazatelnou stopu *přeryvu*, který odděluje význam autenticky ontologický od významu běžného, vulgárního, a který se někdy na základě jedné z oněch od jisté doby tak často napodobovaných fonologických her („existenciální“ [*existenziell*] / „existenciální“ [*existenzial*]) stává součástí označující substance. Přirozeným pokračováním této dvojí hry s dvojnáznými slovy je varování proti „vulgárním“ a „vulgárně antropologickým“ čtením, která by mohla odhalit popírané, ne však zapřené významy, odsouzené *filozofickou sublimací* k nepřítomné přítomnosti přízračné existence:

Název „obstarávání“ si zprvu podržuje svůj *předvědecký význam* a znamená asi tolik jako: něco provést, vyřídít, „být s něčím hotov“. Tento výraz může znamenat: něco si obstarat ve smyslu „něco si pořídit“. Dále sem patří i charakteristický obrat: mám starost, že se ta věc nezdaří. „Mít starost“ zde znamená asi tolik, co mít obavu. *Oproti těmto předvědeckým, ontickým významům* budeme výraz „obstarávání“ používat v našem zkoumání jako

16) Mám na mysli například úvahy o biologismu (srov. Martin Heidegger: *Nietzsche*, přel. Pierre Klossowski, Paris 1961, zvláště sv. 2, s. 247).

ontologický termín (existenciál) k označení bytí jistého možného „bytí ve světě“. Tento název nebyl zvolen proto, že pobyt je snad především a ve značném rozsahu hospodařící a „praktický“, nýbrž proto, že samo bytí pobytu máme ozřejmit jako *starost* (*Sorge*). I tento výraz je nutno chápat jako *ontologický strukturální* pojem. *Nemá nic společného* s „trampotami“, „zasmušilostí“ a „životními starostmi“, s kterými se *onticky* setkáme u každého pobytu.¹⁷⁾

Ostrý přerýv mezi posvátným a profánním věděním, jímž ustavuje svůj nárok každá skupina odborníků usilujících o monopol na posvátné vědění či zkušenosti tím, že označí všechno ostatní za profánní, tak nabývá originální podoby: prosazuje se všude a štěpí takřkajíc každé slovo tím, že je nutí znamenat, že neznámá to, co se zdá znamenat, a také tím, že do něj vpisuje — pomocí uvozovek nebo překroucením jeho samotné označující substance či jednoduše etymologickým či fonologickým připojením k lexikálnímu celku — odstup, jenž odděluje „autentický“ smysl od smyslu „vulgárního“ či „naiivního“.¹⁸⁾ Diskreditací původních významů, které fungují nadále jako skryté podpěry mnoha vztahů ustavujících viditelný systém, vzniká možnost vytvořit

17) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, cit. dílo, s. 56–57, česky *Bytí a čas*, s. 77–78, kurzivou doplnil P. B. Tyto strategie varování by byly mohly vyvolat u francouzských čtenářů podezření, pokud by se s nimi byli seznámili za jiných podmínek recepce. Takto neměli příliš možnosti všimnout si skrytých konotací, které Heidegger předem odmítá (tím spíše, že překlady je systematicky „vyškrtávají“ s ohledem k přerývu mezi ontickým a ontologickým). K překážkám, jež analýze klade dílo, které je výsledkem stejně tak vědomých jako systematických strategií eufemizace, se totiž v tomto případě přidává ještě jeden z nejzhoršivějších účinků vývozu kulturních produktů: nepřevoditelnost všech jemných zánek sociální či politické příslušnosti, všech (často velmi nenápadných) zánek sociálního významu diskurzu a intelektuální pozice autora, zkrátka setření všech těch nepatrných stop, které domácí čtenář, ač bývá jejich první obětí, může lépe než kdokoli jiný zachytit, pokud disponuje technikami objektivace. Mám na mysli například všechny ty „úřední“ konotace, které Theodor Wiesengrund Adorno objevuje v „existenciálních“ termínech, jako je „setkání“ (*Begegnung*) či rozmluva, nebo ve slovech jako *Auftrag* („pověření“) či *Anliegen*, jež je zvláště nejednoznačné, neboť znamená jednak předmět nějaké úřední žádosti, jednak přání od srdce, což se projevuje ve významových posunech v poezii Rainera Marii Rilkeho (Theodor Wiesengrund Adorno: *Jargon der Eigenlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main 1964, s. 66–70).

18) Na základě stejné logiky tak pochopíme, jak některé druhy kněžského profetismu dnes používají „epistemologický zlom“, jistý druh jednorázového a jednou provždy dokonatého iniciačního přechodu trvale dané hranice mezi vědou a ideologií.

dvojakost druhého stupně, lze-li to tak nazvat. Tyto popřené významy totiž i přes prokletí, které je postihuje, stále plní filozofickou funkci, neboť přinejmenším hrají roli negativní referenční skutečnosti, vůči níž se ustavuje filozofický odstup, ona „ontologická odlišnost“ oddělující „ontologické“ od „ontického“, tedy zasvěcené od profánního, jež jediné je svou nevzdělaností a zvráceností zodpovědné za trestuhodné oživování vulgárních významů. Používat všeobecně známé slovo jinak, obnovovat subtilní pravdu — *etymon*, jež rutinou běžného používání upadla v zapomnění, znamená nastolit správný vztah ke slovům, a položit tak základ úspěchu či neúspěchu filologicko-filozofické alchymie:

Pokud v srdci a v duši nezasvěcený alchymista selže ve svých pokusech, není to pouze proto, že použil hrubé látky, ale také proto, že o těchto hrubých látkách smýšlí v řádu obecných vlastností a ne v řádu *ctností* ideálních látek. Takto, když už jsme jednou dosáhli úplného a absolutního zdvojení, plně zakoušíme *ideálně*.¹⁹⁾

Rovněž řeč má jemné prvky, které se vyjeví při jemném filologicko-filozofickém traktování nuancí, jako je například gramatická dvojnost řeckého slova *ὄν*, které je jednak podstatným jménem, jednak slovesným tvarem. Heidegger k tomu poznamenává: „To, co takto představeno vypadá zpočátku jako gramatická nuance, je ve skutečnosti tajemstvím bytí.“²⁰⁾

Důvěra v účinnost filozofického popření dokonce dovoluje připomenout i cenzurované výrazy a tímto *návratem potlačeného* vyvolat dodatečný účinek úplného převrácení vztahu mezi zjevným a skrytým systémem: jak si nevšimnout důkazů o síle „substanciálního myšlení“, je-li schopno položit základ bytí skutečnosti tak směšně nahodilé, jako je „sociální zabezpečení“, a tak myšlení nedůstojné, že použijeme vždy uvozovky, když je chceme pojmenovat?²¹⁾ V tomto

19) G. Bachelard: *Le matérialisme rationnel*, cit. dílo, s. 59.

20) Martin Heidegger: „Le mot de Nietzsche ‚Dieu est mort‘“, in týt: *Chemins qui ne mènent nulle part*, přel. Wolfgang Brokmeier, Paris 1962, s. 253–322, citát s. 281.

21) Jiný, zvláště karikaturní příklad všemocnosti „substanciálního myšlení“ můžeme najít v konferenčním příspěvku z roku 1951 s názvem „Bauen Wohnen Denken“ (Martin Heidegger: „Bâtir habiter penser“, in týt: *Essais et conférences*, cit. dílo, s. 170–193, citát s. 193), v němž je krize bydlení „překonána“ reflexí o krizi ontologického smyslu „obývání“.

„převráceném světě“, v němž událost je vždy pouhou ilustrací „substance“, je tudíž základ založen tím, co zakládá.²²⁾ „Například ‚péče‘ (*Fürsorge*) jako *faktická sociální instituce* tkví v bytostné struktuře pobytu — ve spolubytí. Její faktická naléhavost je motivována tím, že pobyt především a většinou setrvává v deficientních modech starání.“²³⁾ Tato tak nápadná a přitom neviditelná referenční skutečnost, neviditelná právě tím, že je tolik nápadná, pomáhá svou smělostí zakrývat, že v celém díle, zabývajícím se *oficiálně* ontologickou vlastností pobytu, jehož „faktická (to jest běžná, vulgární, obyčejná) potřeba“ starání je pouhým dějinným projevem, se vlastně *nikdy nepřestalo mluvit o sociální instituci*. Heidegger svým přístupem dokonale ztělesňuje paradigma ukradeného dopisu, jak to Jacques Lacan ilustruje následujícím příkladem: „Proč mi lžeš, když říkáš, že jedeš do Krakova, abych si myslel, že jedeš do Lvova, zatímco ve skutečnosti jedeš do Krakova?“²⁴⁾ Heidegger se nám tedy na základě proklamování toho, co doopravdy dělá, snaží namluvit, že to ve skutečnosti nedělá, byť to dělá neustále. Není o tom vskutku pochyb: podstatou sociální péče (*Sozialfürsorge*) je opravdu to, že se někdo „stará za“ jiné, že se stará „místo nich“, že je zbavuje starosti o ně samé, že jim takto dovoluje bezstarostnost, „nenáročnost“, „lehkovážnost“. Stejně tak filozofická *Fürsorge*, ušlechtilá varianta výše zmíněné péče, zbavuje pobyt (*Dasein*) starosti, neboli jak říkal (či by byl mohl říci) Jean-Paul Sartre v roce 1943,²⁵⁾ osvobozuje bytí-pro-sebe od

22) Tento typický „filozofický“ účinek je předurčen k tomu, aby byl donekonečna opakován, aby k němu docházelo znovu a znovu při každém setkání „filozofů“ a „laiků“, zvláště odborníků pozitivistických disciplín, neboť ti mají sklon uznávat společenskou nadřazenost oprávněných a přiznávají filozofovi pozici *poslední*, vrcholné a zároveň „zakládající“ *instance*. Tento „profesorský“ efekt se samozřejmě naplno projeví, když filozof vystoupí z pozice „velkého učitele“: filozofický text, tedy výsledek *ezoterizace*, je exoterizován usilovným komentářem, jež si vyžaduje sama ezoteričnost textu. Komentář pak dosahuje svých nejlepších účinků při (klamných) konkretizacích, které postupují obráceným procesem od (klamného) přeryvu k oživení původního smyslu, jenž však byl zeufemizován a ezoteričtěn. Toto oživení je však v hojně míře provázáno *výstrahami* („je to jen příklad“), jež mají za úkol zachovat iniciační odstup.

23) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, cit. dílo, s. 121, česky *Bytí a čas*, s. 151, kurzivu doplnil P. B.

24) Jacques Lacan: *Écrits*, Paris, 1966, s. 11–61.

25) Rok vydání Sartrova díla *L'Être et le Néant* (Bytí a nicota) — pozn. překl.

svobody, odsuzujíc je tak k „neupřímnosti k sobě“ (*mauvaise foi*), k „vážnosti“ (*esprit de sérieux*) „neautentického“ bytí.

Neurčité ‚ono se‘ [to jest ten, kdo se odevzdává do péče druhých — doplnil P. B.] tedy jednotlivému pobytu v jeho každodennosti *odlehčuje*. A nejen to; tímto odlehčováním bytí vychází neurčité ‚ono se‘ pobytu vstříc, pokud je v pobytu tendence k lehkomyšlnosti a ledabylosti. A protože neurčité ‚ono se‘ vychází tímto odlehčováním bytí jednotlivému pobytu neustále vstříc, uchovává si a upevňuje svou neochvějnou nadvládu.²⁶⁾

Vrcholu dosahuje hra s vnímatelnými formami řeči tehdy, když se netýká pouze osamocených slov, ale když postihuje dvojici výrazů, tedy když si hraje s protikladnými termíny. Na rozdíl od jednoduchých filozofických slovních hříček, založených na asonanci a aliteraci, hry s „klíčovými“ slovy, jež usměrňují a uspořádávají myšlení do hloubky, operují se slovními tvary, neboť jsou jednak vnímatelnými formami, jednak formami klasifikace. Tyto úplné tvary, které usměrňují na sobě nezávislé nutnosti zvuku a smyslu v onen zážrak dvojnásobně nutného výrazu, jsou přeměněnou formou jazykového, již politicky ztvárněného materiálu, to znamená ztvárněného podle zásad objektivně politických protikladů, tak jak je uložen a udržován v běžném jazyce. Jinak snad ani nelze vysvětlit zálibu všech vědeckých jazyků v *binárním myšlení*: v tomto případě není cenzurován a potlačován tabuizovaný výraz v izolovaném stavu, ale protikladný vztah slov, jenž odkazuje k protikladnému vztahu sociálních skupin.²⁷⁾

26) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, cit. dílo, s. 127–128, česky *Bytí a čas*, s. 158. Heideggerův „filozofický“ styl je souhrnem malého počtu donekonečna opakovaných účinků, a proto jsem je raději zachytil v rámci téže pasáže týkající se rozboru péče. Ta je všechny soustřeďuje, a zaslouží si tedy být přečtena najednou, abychom viděli, jak do sebe tyto účinky v praxi zapadají uvnitř jediného diskurzu.

27) Nesčetné binární opozice vytvořené etnology a sociology pro zdůvodnění faktického rozlišování mezi společnostmi zkoumanými v rámci etnologie a těmi, které spadají pod sociologii — „komunita“ / „společnost“, folk / urban, tradiční / moderní, chladné společnosti / horké společnosti atd. —, tvoří dokonalý příklad série paralelních, už ex definitione nekonečných protikladů, neboť každá jednotlivá opozice zachycuje pouze dílčí aspekt základního, z podstaty mnohonásobného a mnohoznačného protikladu mezi beztrždní společností a společností rozdělenou do společenských tříd; každá opozice přitom nabývá vyjádření co nejvíce sluchitelných s konvencemi a patřičnostmi, které se mění od jednoho pole k druhému a uvnitř téhož pole od jednoho stavu pole k druhému, tedy v zásadě donekonečna.

Běžný jazyk není jen pouhou nevyčerpatelnou zásobárnou vnímatelných forem, umožňujících různé básnické či filozofické hry, nebo jako u pozdního Heideggera a jeho následovníků, volné asociace, které Friedrich Nietzsche nazýval *Begriffsdichtung*, nýbrž je také zásobárnou pro různé formy vnímání sociálního světa a obecných představ, kam se ukládají principy vidění sociálního světa společné pro nějakou skupinu lidí (např. německý / románský či latinský, obyčejný / vznešený, jednoduchý / složitý, venkovský / městský atd.). Struktura vztahů ve skupině se označuje a pojímá vždy pouze na základě klasifikačních forem, které — i pokud se šíří běžnou řečí — nejsou na této struktuře nikdy nezávislé (na což zapominají nejen etnometodologové, ale všechny *formalistické* rozборы těchto forem). Ačkoli totiž mohou „vysloveně společenské“ opozice (vulgární / vznešený), nabývat naprosto rozdílných významů v závislosti na užití a uživateli, jsou jak běžný jazyk jakožto výsledek skupinové práce převládajícího myšlení, které se prosadilo v rámci mocenských vztahů mezi různými vrstvami obyvatel, tak také, ba tím spíše, i vědecký jazyk jakožto výsledek polí, v nichž se prosazují zájmy a hodnoty dominantních tříd, určitým způsobem primárními ideologiemi, jež se „přirozeněji“ podvolují tomu, aby byly využity v souladu s hodnotami a zájmy dominantní vrstvy.²⁸⁾ Ovšem všude tam, kde obvyklý eufemizační postup, například v „politické vědě“, zaměňuje jedno slovo za druhé nebo viditelně neutralizuje běžný smysl slova nepřiměřeně označeného explicitním varováním (například uvozovkami) či rozlišující definicí, postupuje Heidegger mnohem komplexněji: užívá sice běžného slova, ale v takovém kontextu, který neustálou hrou s různými významy vybízí k filozofickému a polyfonnímu čtení, jež má sice navodit běžný význam, ale jen proto, aby byl oficiálně pomocí pejorativních konotací vytěsněn do kategorie vulgárního a vulgárně „antropologického“ chápání.²⁹⁾

28) Je zřejmé, že jazyk nabízí ideologickým hrám i jiné možnosti než ty, jichž využíval Heidegger. Například převládající politický žargon v zásadě využívá potenciální dvojsmyslnosti a nedorozumění, jež jsou součástí rozmanitých úzů v závislosti na sociálních vrstvách a odbornostech (vázaných na specializovaná pole).

29) Někdo by mohl těmto analýzám vytýkat, že do určité míry pouze osvětlují heideggerovské užívání jazyka, které sám Heidegger výslovně požaduje (přínejméně šim alespoň ve svých pozdních dílech). Jak se pokusím ukázat v následujících

Filozofická představivost, jež tak jako mytické myšlení propadá kouzlu čistě lingvistického vztahu, hmotně doloženého homofonií, který se přimyká k významotvorné vztahovosti, si hraje se slovními tvary, jež jsou zároveň nedílné i klasifikačními formami: v díle *Vom Wesen der Wahrheit* (O pravdě a Bytí) se protiklad mezi „bytosným určením“ (*Wesen*) a „bytosným ne-určením“ či „porušením bytosného určení“ (*Un-wesen*) zdvojuje ještě o skrytý, současně odhalovaný i potlačovaný protiklad mezi pořádkem (náležitým stavem) — jenž je jistým druhem fantomatického pojmu — a *ne-pořádkem* (nenáležitým stavem), tedy jedním z možných významů *Un-wesen*. Paralelní opozice, jež jsou rozdílné eufemizovanými variantami některých „klíčových protikladů“ (ač lze zhruba redukovat jedny na druhé), jejichž nesčetné příklady nám poskytuje celé Heideggerovo pozdní dílo „po obratu“, dosvědčují — ve své sublimesované podobě, jež je tím všeobecnější ve svých použití, čím méně je rozpoznatelná (podobně jako opozice mezi ontickým a ontologickým) — původní tabuizovaný protiklad a ustavují tento protiklad v absolutnu, neboť jej vpisují do bytí (účinek ontologizace) a zároveň jej symbolicky popírají; buď tím, že redukuje příkrý, absolutní, úplný protiklad na některý, ať už jakkoli druhotný protiklad, to znamená protiklad díleč a povrchní, odvoditelný z původního protikladu, či dokonce jen na jeden, ten nejtvrdější prvek druhotného protikladu (viz předchozí příklad s *Un-wesen*); nebo také tím, že tyto paralelní opozice použijí strategii, jež není neslučitelná s předchozí a jež spočívá v tom, že původní protiklad čistě a jednoduše negují tím, že fiktivně zevšeobecnují jeden prvek z dvojice původního protikladu, podobně jako když jsou do všeobecnosti pobytu (*Dasein*) vepsány „křehkost“ a „bezmoc“ (*Ohnmacht*), na nichž se zakládá forma rovnosti a solidarity v nouzi. Ve slovních hrách s pojmem *Un-wesen* se všechny tyto účinky vrší. Forma usmíření protikladů, jež se tu uskutečňuje, má obdobu pouze v magii: absolutizace *ustaveného pořádku* (evokovaného pouze svým opakem, stejně jako ve snech, v nichž oblečení může znamenat nahotu) probíhá současně se symbolickým popíráním, a to zevšeobecněním jen jednoho, onoho viditelného, z činitelů vztahu nadvlády, na němž se tento pořádek zakládá.³⁰⁾

odstavcích, toto falešné přiznání je součástí *Selbstinterpretation* (sebeinterpretace) a *Selbstbehauptung* (sebepotvrzování), kterým Heidegger věnoval celé své pozdější období.

30) Neméně paradoxní strategie — ačkoli se snaží vypadat vědecky — používá „politická věda“, když ztotožňuje vědeckou objektivnost s „etickou nestranností“, to jest s nestranností ve vztahu ke společenským třídám, jejichž existenci ostatně popírá, přispívajíc tak k třídnímu boji, neboť tím skýtá falešnou vědeckou oporu všem mechanismům, které se podílejí na tvorbě falešného vědomí sociálního světa.

To vše se děje proto, aby byl jako nevhodný zakázán každý pokus, který by se na textu dopouštěl násilí, přestože legitimitu násilí Heidegger sám uznával v případě svého výkladu Kanta a přestože násilí jako jediné umožňuje „vnímat to, co se skrývá za slovy, co slova chtějí sdělit“. Každý výklad původní myšlenky, který odmítá tvrzení o nepřeložitelnosti idioktu, je v očích strážců pokladu předem odsouzen.³¹⁾ Jediným způsobem, jak sdělit to, co *chtějí sdělit* ona slova, když přitom nikdy neříkají otevřeně to, co říci chtějí, nebo když, což vyjde nastejno, to sice říkají, ale nepřímou, je redukovat neredukovatelné, překládat nepřeložitelné, říkat, co chtějí sdělit, prostou formou, kterou mají za úkol v první řadě popřít. „Autenticita“ jednoduše neoznačuje výlučnou vlastnost nějaké sociálně určené „elity“, ale ukazuje na všeobecnou možnost (stejně jako „neautenticita“), která však skutečně náleží jen těm, kdo si ji dokážou osvojit, protože ji chápou takovou, jaká je, a protože si současně otvírají i možnosti „vytrhnout se“ z „neautentického bytí“, tedy z jistého druhu prvotního hříchu, který se takto — nápravou několika jedinců — mění na chybu odpovědnou samu za sebe. Zcela jasně to říká Ernst Jünger:

Zda má člověk svůj osud anebo zda platí za číslo, je rozhodnutí, které je dnes sice vnuceno každému z nás, o němž však každý rozhoduje sám. [...] Míněn je svobodný člověk, takový, jak jej stvořil Bůh. Tento člověk není žádná výjimka, nepředstavuje žádnou elitu. Je skryt v každém a rozdíly plynou toliko ze stupně, v jakém je jedinec s to propůjčenou mu svobodu uskutečnit.³²⁾

Lidé, ač rovní ve svobodě, si nejsou rovni ve schopnosti svoji svobodu užívat „autenticky“, a pouze „elita“ si může osvojit všeobecně dostupnou příležitost dosáhnout svobody „elity“.

31) Koneckonců neexistuje slovo, které by nebylo nepřeložitelné *hapax legomenon*: tak například pojem „metafyzika“ nemá u Heideggera stejný smysl jako u Kanta. A liší se i u pozdního a raného Heideggera. V tomto ohledu Heidegger pouze do krajnosti dovádí základní vlastnost filozofického užití řeči: filozofický jazyk jakožto souhrn idioktů, které se protínají pouze částečně, mohou adekvátně používat pouze mluvčí, kteří jsou schopni zařazovat každé slovo do systému, z něhož čerpá smysl, který mu hodlají přisoudit („ve smyslu Kantova pojetí“).

32) Ernst Jünger: *Der Waldgang*, Frankfurt am Main 1951, česky *Chůze lesem*, přel. Miroslav Petříček jr., Jiří Němec, Praha 1994, s. 25–26. Na straně 34 nalezneme — sice jen mezi řádky, ale přesto — zcela zřejmý odkaz na Heideggera.

Tento etický voluntarismus — který Jean-Paul Sartre vyostří do krajnosti — převrací objektivní dualitu sociálních osudů na dualitu vztahů k existenci tím, že činí z autentického bytí „existenciální modifikaci“ běžného způsobu chápání každodenní existence: to je jistě revoluční myšlenka.³³⁾ Když Heidegger tvrdí, že autenticita začíná tam, kde je uchopena neautenticita, tam, kde nastává chvíle pravdy, v níž se pobyt (*Dasein*) odkrývá v úzkosti jakožto pobyt vnášející řád do světa svou odhodlaností, tedy jakýmsi (kierkegaardovským) „skokem“ do neznáma,³⁴⁾ nebo naopak když popisuje člověka redukovaného do stavu nástroje jako „jiný způsob chápání každodennosti bytí“, tedy jako neurčité „ono se“, které — považujíc samo sebe za nástroj a „obstarávajíc“ nástroje pro jejich nástrojovost — se nástrojem stává, přizpůsobuje se druhým, jako se nástroj přizpůsobuje jiným nástrojům, a plní funkci, jakou by mohli plnit stejně dobře jiní, a jež redukováno do stavu prvku, který lze uvnitř množiny vyměnit, zapomíná samo na sebe, stejně jako se nástroj rozplývá v naplnění své funkce, znamená to, že se redukuje objektivní dualita sociálních podmínek na dualitu způsobů bytí, které tyto podmínky podporují očividně nestejně; znamená to také, že ti, kdo si zajišťují přístup k „autentickému“ bytí, stejně jako ti, kdo „propadají“ „neautentickému“ bytí, jsou považováni za zodpovědné za to, čím jsou: ti první svou „odhodlaností“,³⁵⁾ která je vytrhuje ze všedního bytí, aby jim umožnila rozvinout jejich potenciál, ti druzí svou „rezignací“, která je odsuzuje k „úpadku“ a „sociální péči“.

Tato sociální filozofie je v dokonalé harmonii s formou, v níž se vyjadřuje. Stačilo by tudíž opětovně zasadit heideggerovský jazyk do prostoru současných jazyků, ve vztahu k nimž se objektivně vymezuje jeho odlišnost a *sociální hodnota*, aby se ukázalo, že tato tak mimořádně nepravděpodobná stylistická kombinace se přesně shoduje s ideologickou kombinací, kterou má za úkol vyjadřovat: jedná se, pokud

33) „Autentické ‚bytí sebou samým‘ nespočívá v nějakém od neurčitého ‚ono se‘ otrázeném výjimečném stavu subjektu, nýbrž je existenciální modifikací neurčitého ‚ono se‘ jako bytostného existenciálu.“ (M. Heidegger: *Sein und Zeit*, cit. dílo, s. 130 a 179, česky *Bytí a čas*, s. 160 a 213, kurzivu doplnil P. B.)

34) *Tamtéž*, s. 195–301 a 305–310, česky s. 333–339 a 343–348.

35) *Tamtéž*, s. 332–333, 387–388 a 412–413, česky s. 370–372, 429, 455.

si budeme všimát jen podstatných znaků, o konvenční a hierarchický jazyk postmallarméovské poezie typu Stefana Georga, o akademický jazyk novokantovského racionalismu à la Ernst Cassirer a v neposlední řadě také o jazyk „teoretiků“ „konzervativní revoluce“, jakým byl například Arthur Moeller van den Bruck³⁶⁾ anebo také v politickém prostoru Heideggerovi bezpochyby bližší Ernst Jünger.³⁷⁾ Na rozdíl od přísně ritualizovaného a dokonale očištěného (zejména ve slovní zásobě) jazyka postsymbolistní poezie, heideggerovský jazyk, jenž je přenosem této poezie do filozofického řádu, využívá prostřednictvím jazykové licence plynoucí z čistě konceptuální logiky metafyzické *Begriffsdichtung* slova (například *Fürsorge*) a témata, která jsou vyloučena z diskurzu velkých zasvěcenců,³⁸⁾ stejně jako z vysoce neutrálního jazyka univerzitní filozofie. Zaštitěn filozofickou tradicí, jež požaduje těžit z nekonečných myšlenkových možností běžného jazyka,³⁹⁾ přísloví a zdravého rozumu, uvedl Heidegger do univerzitní filozofie (dle podobenství o Hérakleitově peci, jež s oblibou vyprávěl) slova a věci, které odtud byly

36) Fritz Richard Stern: *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley 1961.

37) Walter Ze'ev Laqueur: *Young Germany, A History of the German Youth Movement*, London 1962, s. 178–187.

38) Styl Stefana Georga se prosadil coby vzor hodný nápodoby pro celou jednu generaci, zvláště díky „hnutí mládeže“ (*Jugendbewegung*), která byla okouzlena jeho aristokratickým idealismem a pohrdáním „suchopárným racionalismem“: „Napodoboval se jeho styl a několik jeho myšlenek bylo dost často citováno — například že kdo jednou kroužil kolem plamene, ten bude následovat plamen navždy; že je třeba nové mobility obyvatelstva, jejíž oprávněnost se již neodvíjí od koruny a štítu s erbem; že Führer a jeho *völkisch* [národní] prapor vedou své stoupence do příští Říše za doprovodu bouře a hrozivých znamení atd.“ (W. Z. Laqueur: *Young Germany*, cit. dílo, s. 135).

39) Heidegger výslovně připomíná tradici — přesněji řečeno Platónův posun významu slova *eidōs* —, aby zdůvodnil své „technické“ použití termínu *Gestell*: „V běžném jazyce znamená slovo *Gestell* podstavec, podvozek, stojan, například stojan na knihy. *Gestell* znamená také kostlivce. A stejně strašidelné jako kostlivce se zdá nyní být užití slova *Gestell*, které se nám vnutilo k pojmenování toho, oč nám jde, nemluvě o libovůli, jež je obsažena v takovémto zneužívání slov organicky vyrostlé řeči. Lze toto podivné zacházení se slovy hnát ještě dál? Jistěže ne. Ale tato podivnost je starý myslitelský obyčej.“ (M. Heidegger: „La question de la technique“, cit. dílo, s. 27, česky „Otázka techniky“, s. 19). Na stejné obvinění z „bezuzdné libovůle“ odpovídá Heidegger jednomu studentovi, aby se učil „řemeslu myšlení“ (M. Heidegger: „Lettre à un jeune étudiant“, in též: *Essais et conférences*, s. 219–223, citát s. 222–223, česky „Doslov. Dopis mladému studentovi“, in též: *Básnický bydlí člověk*, přel. Ivan Chvatík, s. 39–43, citát s. 43).

do té doby vykázaný. Dodal jim však novou vznešenost tím, že v nich prosadil všechny problémy a všechny symboly filozofické tradice, i tím, že je vpředl do tkaniva slovních her konceptuální poezie. Rozdíl mezi mluvčími „konzervativní revoluce“ a Heideggerem, který do filozofie uvedl téměř většinu jejich tezí a množství jejich výrazů, tkví zcela ve formě, neboť ta mění tyto teze a výrazy k nepoznání. Specifický ráz heideggerovského diskurzu by nám však zcela jistě unikl, kdybychom se omezili pouze na jeden či druhý protichůdný aspekt a pominuli naprosto originální spojení blízkosti a odstupu, vznešenosti a jednoduchosti, jež se uplatňuje v této kazatelské variantě profesorského diskurzu: právě Heideggerův jazykový kříženec dokonale vyhovuje záměrům onoho masám přístupného elitismu, jenž nabízí příslib filozofické spásy těm „nejprostším“, pokud jsou ovšem schopni oslyšet falešná poselství špatných pastýřů a naslouchat „autentickému“ rozjímání filozofického *Führera*, byť by to byl jen *Fürsprecher* [přímluvce], pokorný, slovem posvěcený služebník posvátného slova.

INTERNÍ ČTENÍ A DODRŽOVÁNÍ FOREM

Fritz Klaus Ringer se bezpochyby nemýlil, když ve slovech Eduarda Sprangera rozpoznal pravdivou reakci významných německých vzdělců na nacionální socialismus. Spranger totiž v roce 1932 označil „národní hnutí studentů ještě za autentické *ve svém základu*, avšak nedisciplinované *ve své formě*“.⁴⁰⁾ Pro univerzitní logocentrismus, v jehož rámci verbální fetišismus heideggerovské filozofie, oné filo-logické filozofie v pravém slova smyslu, představuje krajní mez, je správná forma to, co dává správný smysl. Pravdivost vztahu mezi filozofickým aristokratismem, nejvyšší formou univerzitního aristokratismu, a všemi ostatními typy aristokratismu (třeba autenticky aristokratickým

40) Eduard Spranger: „Mein Konflikt mit der nationalsozialistischen Regierung 1933“, *Universitas Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur* 10, 1955, s. 457–473, cit. dle Fritz Klaus Ringer: *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933*, Cambridge, Mass. 1969, s. 439.

aristokratismem junkerů a jejich hlavních mluvčích) je vyjádřena určitým užitím formy a vtělena do varování proti každému „redukcionismu“, to znamená proti každému rozkladu formy majícímu obnovit diskurz v jeho nejprostším výrazu, a tím i odkrýt rozhodující společenské důvody jeho vzniku. Za důkaz nám postačí třeba způsob, jakým Jürgen Habermas uvažuje o Heideggerovi:

Od roku 1945 vyvstala z různých stran otázka Heideggerova fašismu. V centru pozornosti této debaty stál zejména rektorský proslav z roku 1933, v němž Heidegger oslavoval „převrat v životě Německa“. Kritika se chytila tohoto proslavu, jenže zůstala schematická. Je ovšem mnohem zajímavější pochopit, jak mohl autor *Bytí a času* (díla, jež je nejdůležitější filozofickou událostí od Hegelovy *Fenomenologie*), jak se tedy mohl myslitel takového řádu snížit k myšlenkovému světu, tak zjevně primitivnímu, jehož volání po sebezpotvrzení německé univerzity odhalí každý bystrý pohled jako *stylově prázdný patos*.⁴¹⁾

Je zřejmé, že nestačí mít se na pozoru před tím, co v „jazykovém postoji Martina Heideggera jako spisovatele“⁴²⁾ může být „povýšeného“, abychom se zbavili obavy o „vznešenost“ diskurzu, o tento smysl pro filozofickou důstojnost, která je základním projevem filozofova vztahu k řeči.

Stylistická „vznešenost“ není podružnou vlastností filozofického diskurzu. Je totiž tím, čím diskurz ohlašuje sám sebe za diskurz *autorizovaný*, pověřený na základě své konformity, aby vyjádřil autoritu sboru odborníků zplnomocněných k teoretické vůdčí úloze (převážně logické či morální v závislosti na době a autorovi). Je také tím, co způsobuje, že určité věci nejsou vyřčeny, neboť jsou v dané formě diskurzu nemístné, nebo že se nenajdou mluvčí, kteří by byli schopni dát jim odpovídající formu; zatímco jiné jsou vyřčeny i vyslyšeny, přestože jinde by byly nevyslovitelné a nepřijatelné. Styly podléhají hierarchii, ale také hierarchii vytvářejí, a to jak v běžném jazyce, tak ve vědeckém diskurzu. K určitému „mysliteli“ a k určité „vysoké úrovni“ zkrátka patří jazyk „vyšších vrstev“. Proto se všem těm, kdo mají cit pro

41) Jürgen Habermas: „Penser avec Heidegger contre Heidegger“, in též: *Profiles philosophiques et politiques*, Paris 1974, s. 90, kurzivou doplnil P. B.

42) *Tamtéž*, s. 100.

filozofickou důstojnost (to jest cit pro svou důstojnost jakožto filozofů), zdá „nestylový patos“ Heideggerových proslavů z roku 1933 tak nevhodný. A titíž prohlašují uhlazený filozofický patos *Bytí a času* za filozofickou událost.

Postavení určitého diskurzu v hierarchii ostatních diskurzů i vážnost, která se k tomuto postavení váže, se opírají právě o stylistickou „vznešenost“. Vždyť nezacházíme stejně s filozofickou tezí, že „opravdová krize bydlení tkví v tom, že smrtelníci stále hledají jsočno příbytku a je nejprve třeba naučit je obývat“,⁴³⁾ jako s větou běžné řeči tvrdící, „že krize bydlení se prohlubuje“, ani jako s výrokem vědeckého jazyka prohlašujícím, že „cena čtverečního metru na Hausvogteiplatz v Berlíně se zvedla ze 115 marek v roce 1865 na 344 marek v roce 1880 a na 990 marek v roce 1895“.⁴⁴⁾ Filozofický diskurz jakožto diskurz vsazený do určité formy pro-sazuje normy svého vlastního vnímání.⁴⁵⁾ Užití formy, která drží laika v uctivé vzdálenosti, chrání text před „trivializací“ (Heideggerovými slovy), neboť jej předurčuje k *internímu čtení*, internímu ve dvojím smyslu: ke *čtení*, které je vymezeno hranicemi samého textu, a ruku v ruce s tím ke *čtení*, které je vyhrazeno uzavřené skupině odborníků. Stačí, když si budeme všimnout společenských zvyků, abychom si uvědomili, že filozofický text se definuje jako text, který mohou číst (doopravdy) pouze „filozofové“, to jest čtenáři již předem obrácení na víru, kteří jsou připraveni filozofický diskurz za takový rozpoznat a uznat a kteří jej budou číst tak, jak má být čten, to jest „filozoficky“, v čistých a čistě

43) M. Heidegger: „Bâtir habiter penser“, *cit. dílo*, s. 193.

44) Maurice Halbwachs: *Classes sociales et morphologie*, Paris 1972, s. 178. Je samo sebou, že taková věta je předem vyloučena z každého filozofického diskurzu, který se sám za takový považuje: rozlišení mezi „teoretickým“ a „empirickým“ představuje právě základní dimenzi filozofického rozlišování.

45) Abychom vymanili tuto implicitní filozofii z jejího filozofického čtení a abychom vysvobodili filozofii z dějin filozofie, neboť jsou tomuto čtení poplatné, měli bychom systematicky spočítat všechny texty (u Heideggera a jeho komentátorů tak četné), v nichž je vyjádřeno očekávání čistého a čistě formálního zacházení, případně požadavek interního čtení, vymezeného prostorem daných slov, nebo, což vyjde nastejno, požadavek neredukovatelnosti „samo-vytvořeného“ díla na jakoukoli dějinnou determinaci (samozřejmě mimo determinace, které jsou vlastní autonomním dějinám filozofie či v krajním případě i dějinám matematických či fyzikálních věd).

filozofických intencích, vylučující všechny reference, jež by se nevztahovaly k samotnému diskurzu: ten se nezakládá na ničem vnějším, neboť se zakládá jen sám na sobě.

Institucionalizovaný kruh kolektivního *nerozpoznání*, na němž se zakládá víra v hodnotu nějakého ideologického diskurzu, je ustaven až ve chvíli, kdy struktura pole výroby a oběhu tohoto diskurzu je v takovém stavu, že *popírání*, které diskurz provádí — tím, že to, co říká, říká pouze ve formě, která má sklony předstírat, že to vlastně neříká —, nachází takové interprety, kteří jsou schopni opětovně *roz-nerozpoznat* (*re-méconnaître*) diskurzem popíraný obsah. Jinými slovy kruh je ustaven, když to, co forma popírá, je opětovně roz-nerozpoznáno, to znamená: je rozpoznáno a uznáno ve formě, a to pouze v té formě, ve které se naplňuje tím, že se samo popírá. Zkrátka, diskurz popírání se domáhá formálního (či formalistického) čtení, které rozpoznává a reprodukuje výchozí popírání, místo aby je popřelo a objevilo tak, co toto výchozí popírání popírá. Symbolické násilí, které každý ideologický diskurz obsahuje jakožto nerozpoznání dožadující se opětovného roz-nerozpoznání, se uplatňuje pouze natolik, aby tento diskurz dosáhl toho, že s ním jeho adresáti budou nakládat tak, jak vyžaduje, to jest s veškerým respektem, který zasluhuje, a podle dohodnutých pravidel, tj. podle jeho formy. Ideologická produkce je tím úspěšnější, čím je schopnější *dokazovat* komukoli, kdo se ji pokouší *redukovat* na její objektivní pravdu, že *se mýlí*. Pro převládající ideologii je charakteristické, že dokáže vítězit nad vědou o ideologii tím, že z ideologie obviní ji samu; vyslovení pravdy ukryté v diskurzu způsobí skandál, protože se prozrazuje něco, co „bylo tím posledním, co mělo být řečeno“.

I ty nejrafinovanější symbolické strategie nemohou nikdy úplně vytvořit podmínky pro svůj vlastní úspěch, pokud by se nemohly spoléhat na součinnost celého sboru obránců ortodoxie, který organizuje a přitom i zesiluje onen výchozí odsudek veškerého redukujícího čtení.⁴⁶⁾

46) Sociolog není ten, kdo zavádí jazyk ortodoxie: „Adresát díla *O humanismu* v sobě spojuje hluboký vzhled do Heideggerova myšlení s neobyčejným jazykovým darem. Díky nim je mimo jakoukoli pochybnost *jedním z nejrenomovanějších*

Stačí jen, aby Heidegger tvrdil, že „filozofie je *bytočně* neaktuální, neboť patří k těm vzácným věcem, jejichž osud tkví v tom, že se nikdy nemohou a ani nesmějí setkat s okamžitou odezvou v jejich vlastní současnosti“⁴⁷⁾ anebo — což je variace na téma „prokletých filozofů“ a v Heideggerových ústech obzvláště *barvitě tvrzení* — že „k bytnosti autentických filozofů patří, že jsou *svými* současníky *nutně nerozpoznání*“⁴⁸⁾ a všichni komentátoři budou opakovat to samé:⁴⁹⁾ „Je osudem každého filozofického myšlení, že když překročí určitý stupeň důslednosti a přesnosti, je špatně pochopeno svými současníky, které podrobuje zkoušce. Označit myslitele, který se neustále zabýval pouze problémem pravdy, za apoštola patetismu, strůjce nihilismu, odpůrce logiky a vědy, to je jedno z nepodivnějších zkresení skutečnosti, kterého se dopustila lehkomyšlnost doby.“⁵⁰⁾ „Jeho myšlení se představuje jako něco, co je cizí naší době a všemu, co je v ní aktuální.“⁵¹⁾

To proto působil Heideggerův spis *Über den Humanismus* (O humanismu) — nejvýznamnější a nejcitovanější přímá intervence, jež měla strategicky ovlivnit vztah mezi zjevným systémem a systémem latentním, a tím i veřejný obraz díla — jako jistý druh pastýřského listu, jako neomezený vzorník komentářů, který dovoluje prostým

interpretů Heideggera ve Francii.“ (William John Richardson: *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, s. 684, poznámka k článku Jeana Beaufreta); nebo dále: „Tato kongeniální studie (Alberta Dondeynea) pečlivě předkládá myšlenku, že ontologický rozdíl je jediným referenčním bodem celého Heideggerova úsilí. Možná že ne každý heideggerovec čistého ražení bude souhlasit s autorovou formulací Heideggerova vztahu k ‚velké tradici philosophiae perennis‘“ (*tamtéž*).

47) M. Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, přel. Gilbert Kahn, Paris 1967, s. 15.

48) M. Heidegger: *Nietzsche*, cit. dílo, sv. 1, s. 213. Dílo, říká někde Heidegger, „uniká biografii“. Ta může pouze „pojmenovávat něco, co nikomu nepatří“.

49) Je pozoruhodné, že Heidegger, o němž víme, jak zuřivě odmítal a vyvracel každé reduktivní a externí čtení svého díla (dopisy Jeanu Wahlovi, Jeanu Beaufretovi, jistému studentovi, Richardsonovi, rozhovor s jedním japonským filozofem atd.), použil bez váhání proti svým soupeřům (zvláště Sartrovi) argumenty „hrubého“ sociologismu, například když tématu „diktatury veřejnosti“ (Martin Heidegger: *Lettre sur l'humanisme*, přel. Roger Munier, Paris 1957, s. 35–39, česky *O humanismu*, přel. Petr Kurka, Rychnov nad Kněžnou 2000, s. 10–11) vracel čistě *sociální* (ne-li přímo sociologický) smysl, který měl nepochybně v díle *Bytí a čas*, a to dokonce v pasáži, v níž usiluje o to, aby dokázal, že to, co je „řečeno o ‚ono se‘, nemá být v žádném případě nějaký náhodný příspěvek k sociologii“ (s. 11). Tato recyklace raného Heideggera pozdním Heideggerem dosvědčuje (také použitím slova „náhodný“ v citované větě), že pokud je vše znovu-popíráno, není nic, co by bylo úplně zapřeno.

50) Jean Beaufret: *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris 1971, s. 111–112.

51) Otto Pöggeler: *La pensée de M. Heidegger*, Paris 1963, s. 18.

kazatelům Bytí, aby čistě po svém reprodukovali odtažitý odstup, jenž je součástí každého mistrova varování, a stáli tak na správné straně přeryvu oddělujícího sakrální a profánní, zasvěcené a nezasvěcené. Tak jako vlna na vodě, ve stále širších kruzích, šíří se i sebeinterpretace, komentáře inspirované mistrem, vědecké disertace, až po nejrůznější úvody do problematiky a učebnice: a jak sestupujeme v hierarchii interpretů a vznešenost vět a parafrází slábné, tím víc usiluje exoterický diskurz o návrat k pravdě. Jenže — stejně jako v emanačních filozofiích — průvodním jevem šíření je ztráta hodnoty, ne-li přímo substance: „trivializovaný“ a „vulgarizovaný“ diskurz nese známky své degradace, čímž opětovně přispívá k povýšení hodnoty původního, zakládajícího diskurzu.

Vztahy, které panují mezi dílem velkého interpreta a interpretacemi a nadinterpretacemi, kterých se dílo dožaduje, potažmo sebe-interpretacemi, které mají opravovat chybné nebo dokonce zlovolné interpretace, předcházet jim a prolašovat ty konformní za správné, jsou — až na humor, který vytěsnila univerzitní pompa a servilita — naprosto totožné se vztahy, které od doby Marcela Duchampa panují mezi umělcem a jeho interpretaty. Produkce v obou případech své interpretace anticipuje a hraje si se svými interprety, domáhajíc se interpretací a nadinterpretací proto, aby je buď přijala s odkazem na nevyčerpatelnou podstatu díla, nebo aby je odmítla ve jménu uměleckého vzdoru vůči interpretacím. Ty se tak stávají nástrojem umělcovy schopnosti přesahu a tvůrčí potence, ba i jeho kritické a sebekritické moci. Heideggerova filozofie je bezpochyby první a nejuplněnější filozofický ready-made, tedy dílo vyrobené, aby bylo vykládáno, a vyrobené na základě výkladu, přesněji řečeno na základě zvráceného dialektického vztahu (jenž je přímým opakem vědecké dialektiky) mezi vykladačem, který nutně překračuje míru, a výrobcem, jenž protidůkazy, úpravami a opravami nastoluje mezi dílem a všemi výklady asi takový rozdíl, jaký je mezi Bytím a objasněním jednoduchých jsoucen.⁵²⁾

52) Z tohoto pohledu můžeme nedávný rozhovor s Marcelem Duchampem (Otto Hahn: „Marcel Duchamp“, *VH 101*, č. 3, podzim 1970, s. 55–61) připodobnit k dílu *O humanismu* s jeho nesčetnými dementi, varováními a prohnými hrami s interpretem atd.

Tato analogie je přirozenější, než by se na první pohled zdálo: Heidegger prohlašuje, že smysl „ontologické diference“, který vyděluje jeho myšlení z veškerého předchozího myšlení,⁵³⁾ je také tím, co odlišuje „vulgární“, předontologické a naivně „antropologické“ interpretace (podle Heideggera například Sartrovu) od interpretací autentických; staví tak své dílo mimo dosah a předem odsuzuje každé čtení, které by se, ať už úmyslně či nikoli, přidržovalo jen běžného významu a které by například redukovalo rozbor „neautentického“ bytí na „sociologický“ popis, jak to učinili někteří sice vstřícní, žel mylně chápající interpreti a jak to také činí sociologové, ač se zcela jiným záměrem. Rozlišovat od počátku dva způsoby čtení v jednom a témže díle znamená předem připravovat půdu, jak přinutit způsobilého čtenáře, aby obrátil mistrova varování sám proti sobě. Takový čtenář sice až příliš dobře rozumí, ale nemá ke svému rozumění důvěru a zakazuje si posuzovat autora, který jednou provždy ustanovil sám sebe za arbitra veškerého rozumění. Po způsobu kněze, který — jak upozornil Max Weber — dokáže přimět člověka, aby na sebe vzal zodpovědnost za nezdar kulturního díla, promění takové velké posvátné proctví interprety v komplice, kteří nemají na výběr a musí zkoumat a uznat nezbytnost díla včetně všech jeho nedostatků, chyb a omylů, protože jinak by se ocitli v temnotách „klamu“ (*erreur*), případně by „bloudili“ (*errance*).

Podívejme se v krátkosti na pozoruhodný příklad toho, jak interpreti při výkladu přebíjejí jeden druhého. Taková soutěživost vede k mobilizaci všech zdrojů, jež nahromadilo mezinárodní společenství interpretů ve snaze vyhnout se prostoduchosti již předem odhalené Mistrovou slovní hříčkou: „V angličtině je tento termín (*errance*) novotvarem, vytvořeným z následujícího důvodu: prvotní smysl latinského *errare* je ‚toulat se‘, až sekundární pak ‚zabloudit‘, ‚chybovat‘, ve smyslu ‚sejít ze správné cesty‘. Tento dvojí smysl se zachoval ve francouzském slovese *errer*. V angličtině se pak udržel v přídavném jménu *errant*, kdy je v prvním smyslu (‚toulat se‘) používán pro osoby, které putují za dobrodružstvím (potulní

53) Někdo by mohl namítat, že sama tato „troufalá snaha“ je ve stati *O humanismu* popírána (M. Heidegger: *Lettre sur l'humanisme*, cit. dílo, s. 95, česky *O humanismu*, s. 28), což nebrání tomu, aby se o trochu dále znovu nehlásila o slovo (*tamtéž*, s. 111, česky *O humanismu*, s. 29–30).

rytíři), v druhém znamená „odchylující se od pravdy nebo správnosti“, „bludný“. Užití podstatného jména *errance* nemá v běžné angličtině opodstatnění, my ho však zavádíme (po vzoru francouzských překladatelů, s. 96 a násl.), abychom zachovali obě nuance: tedy jak „toulat se“, tak „zabloudit“ (bludný), první jako podklad druhého. Připadá mi, že tento postup více odpovídá autorovu zámeru a že se tím můžeme v nejvyšší možné míře vyhnout zjednodušeným interpretacím, které by se přirozeně objevily, kdybychom toto slovo přeložili jako *error* [omyl, chyba].“⁵⁴⁾

Texty ručí, garantují, jsou autoritami, a proto jsou přirozeně také předmětem strategií, které v těchto oblastech jsou účinné pouze tehdy, když tají to, čím jsou, a především, když to tají v očích vlastních autorů (v tom je úloha víry). Podíl, který mají na symbolickém kapitálu, je vykoupěn tím, že musí dodržovat konvence, které vždy určují způsob vztahu, jenž se v závislosti na objektivní vzdálenosti mezi dílem a interpretem mezi nimi ustavuje. Bylo by správné prozkoumat mnohem úplněji a v každém případě zvlášť, jaké specifické zájmy má interpret, popřípadě badatel, oficiální mluvčí, nadšený komentátor či prostý učitel podle toho, jaké relativní místo zaujímají interpretované dílo i interpret v danou chvíli ve svých hierarchiích; a stanovit také, jak a v čem tato pozice určuje směr interpretace. Asi jen stěží bychom rozuměli zdánlivě paradoxnímu postoji francouzských heideggerovských marxistů (následovníků Herberta Marcuse⁵⁵⁾ a Clemense Augusta Hoberta⁵⁶⁾, pokud bychom nebrali v úvahu skutečnost, že heideggerovská snaha o očistění se právě v jisté chvíli setkala s očekáváním některých marxistů, zejména těch, kteří se nejvíce toužili očistit, a to tím, že svou *plebeiam philosophiam* par excellence, tehdy již podezřelou z „triviálnosti“, spojili s jednou z momentálně nejdůležitějších filozofií.⁵⁷⁾ Ze všech postupů,

54) W. J. Richardson: *Heidegger*, cit. dílo, s. 224, pozn. 29, zvýraznění P. B.; srov. též na s. 410 rozlišování mezi *poesy* a *poetry*.

55) Herbert Marcuse: „Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus“, *Philosophische Hefte* 1, 1928, s. 45–68.

56) Clemens August Hobert: *Das Dasein im Menschen*, Zeulenroda 1937.

57) Stejná logika vedla v poslední době k očividně fundovanějším „kombinacím“ marxismu a strukturalismu nebo freudismu, zatímco Sigmund Freud (interpretovaný Jacquesem Lacanem) poskytoval novou oporu pro konceptuální slovní hříčky po Heideggerově vzoru.

jež spis *O humanismu*⁵⁸⁾ obsahuje, nemohlo „distingované“ marxisty nic zasáhnout mocněji než jisté strategie druhého stupně, mající s odkazem na nové politické uspořádání (jež přímo vnucovalo „plodný dialog s marxismem“) reinterpretovat typicky heideggerovskou strategii (klamného) *překonání pomocí radikalizace*, kterou raný Heidegger mířil proti marxistickému pojmu *odcizení* (*Entfremdung*). Což není „fundamentální ontologie“, která zakládá „zkušenost odcizení“ — jak ji kdysi, ještě příliš „antropologicky“, popsal Karel Marx — na základním odcizení člověka, byť na tom nejradikálnějším, to jest na zapomnění pravdy Bytí, tím kýženým radikalismem *nec plus ultra*?⁵⁹⁾

Abychom se přesvědčili, že toto nečekané filozofické spojení nevzniklo tak úplně z čistě „interních“ důvodů, postačí, když si přečteme zápis diskuse, kterou vedli Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet a Kostas Axelos:⁶⁰⁾ „Byl jsem *okouzlen* a unesen vizí (i když to slovo není zcela přesné), jež je tím působivější, čím více *kontrastuje s triviálností* většiny filozofických textů mnoha posledních let“ (H. Lefebvre); „Mezi Heideggerovou kosmicko-historickou vizí a Marxovým historicko-praktickým pojetím není *antagonismus*“ (H. Lefebvre); „Společnou podstatou Marxe a Heideggera, tedy tím, co je z mého pohledu spojuje, je sama naše epocha, doba průmyslové, vysoce rozvinuté civilizace a celosvětového rozšíření techniky. [...] Oba myslitelé mají koneckonců přinejmenším společný *týž* předmět. [...] Tím se například odlišují od sociologů, kteří tu či onde analyzují jednotlivé projevy“⁶¹⁾ (F. Châtelet); „*Oba*, Marx i Heidegger, shodně prokazují v otázce zpochybnění světa jistou *radikálnost*, tutéž *radikální kritiku* minulosti a stejné obavy v otázce přípravy na budoucnost planety“ (K. Axelos);

58) Srov. M. Heidegger: *Lettre sur l'humanisme*, cit. dílo, s. 61, 67, 73, česky *O humanismu*, cit. dílo, s. 17, 20, 22, kde Heidegger odmítá „existenciální“ čtení *Bytí a času*; na s. 81 (česky s. 24) popírá, že by se pojmy obsažené v *Bytí a času* daly interpretovat jako sekularizace náboženských pojmů, a také odmítá „antropologické“ či „morální“ čtení protikladu mezi autentickým a neautentickým; na s. 97–98 (česky s. 29) docela dobře podloženým způsobem popírá, že by rozbor pojmu „domov“ byly zabarvené „nacionalismem“, atd.

59) Srov. *tamtéž*, s. 101–103, česky s. 30.

60) Kostas Axelos: *Arguments d'une recherche*, Paris 1969, s. 93n.; srov. též *týž*: *Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger*, Tübingen 1966.

61) Zde vidíme, jak funguje (tj. přímým ověřením v praxi) schéma „ontologické difference“ mezi Bytím a jsoucný: Je snad náhoda, že se toto schéma objevuje přirozeně tam, kde se mají ukázat rozdíly, a především tam, kde se má stanovit hierarchie mezi filozofií a společenskými vědami?

„Heidegger nám nabízí zejména pomoc porozumět tomu, co říká Marx“ (J. Beaufret); „Nemožnost být nacistou jde ruku v ruce s proměnou *Bytí a času* v *Zeit und Sein* (Čas a bytí). Jestliže spis *Bytí a čas* neuchránil Heideggera od nacismu, tak spis *Čas a bytí*, jenž není knihou, ale souborem meditativních úvah od roku 1930 a publikací od roku 1946, jej vzdálil nacismu jednou provždy“ (J. Beaufret); „Heidegger je zkrátka a dobře materialista“ (H. Lefebvre); „Heidegger je pokračovatelem Marxova díla, byť ve velmi odlišném stylu“ (F. Châtelet).

Specifické zájmy interpretů a samotná logika pole přivádějící k nejrenomovanějším dílům takové čtenáře, kteří nejlépe a nejpovolaneji přináší obětiny na oltář hermeneutiky, nemohou samy o sobě vysvětlit, jak mohla být Heideggerova filozofie v jednom okamžiku přijímána v těch nejodlišnějších částech filozofického pole shodně jakožto nejvznešenější završení filozofické intence. Takový společenský úděl se může naplnit pouze na základě předem dané podobnosti dispozic, jež vychází z logiky přijímání a vzdělávání profesorského sboru filozofie, z postavení filozofického pole ve strukturách univerzitního a intelektuálního pole atd. Je samozřejmé, že maloměšťácká vznešenost této „elity“ profesorského sboru, tvořeného profesory filozofie často pocházejícími z nižších maloměstských vrstev, kteří se v hierarchii humanitních oborů vyvíjeli svými akademickými výkony na vrchol, do slonovinové věže, do ústraní světa a veškeré světské moci, rezonovala v dokonalé harmonii s Heideggerovou filozofií, neboť byla příkladným výsledkem shodných dispozic.

Mezi všemi zdánlivě nejspecifičtějšími jevy heideggerovského jazyka, jako je radikální myšlení, planetární myšlení, nový, nevšední pohled na prameny, účinek „zakládající“ myšlenky, zkrátka a obecně, všechny ty jevy tvořící mdlou homiletickou rétoriku, variaci na slova posvátného textu, která funguje jako vzorkovnice pro nekonečný a naléhavý komentář snažící se vyčerpat z definice nevyčerpatelný předmět, neexistuje ani jeden, který by současně nepředstavoval příkladnou krajní mez a neskýtal absolutní oprávnění všem profesorským kouskům a tikům, které umožňují „katedrovým prorokům“ (*Kathederpropheten*), jak říkal Weber, každodenně re-produkovat iluzi ne-všednosti. Kněžské prorokování může po všech stránkách plně účinkovat pouze tehdy,

je-li založeno na hlubokém spiklenectví autora a interpretů, kteří přijímají presupozice obsažené v sociologické definici funkce „malého proroka placeného státem“ (opět Weberovými slovy): mezi těmito presupozicemi se nachází jedna, která se Heideggerovým zájmům hodí nejlépe, a to *absolutizace textu*, kterou uskutečňuje každé seberespektující vzdělanecké čtení. Teprve natolik neobvyklé porušení akademického imperativu neutrality, jako byl Heideggerův vstup do nacistické strany, umožnilo položit si vůbec otázku, ostatně vzápětí odmítnutou jako nevhodnou, o jeho „politickém myšlení“. Ale i to je také určitá podoba neutralizace: definice nepřipouštějící ve filozofii sebemenší otevřenou zmínku o politice se tak hluboce vryla profesorům pod kůži, že kvůli ní zapomněli na to, že Heideggerova filozofie je skrz naskrz politická.

Rozumění dle pravidel by zůstalo pouze formální a prázdné, kdyby se za ním často neskrývalo hlubší a současně tajemnější rozumění, vystavené na více či méně dokonalé podobnosti postojů a shodě habitů. Rozumět také znamená rozumět z náznaků a číst mezi řádky, uskutečňovat v praxi (tedy nejčastěji nevědomě) jazykové asociace a substituce, které předtím provedl výrobce: tímto způsobem se také vlastně řeší zvláštní protimluv ideologického diskurzu, který čerpá moc ze své dvojakosti. Smí totiž vyjádřit zájem nějaké vrstvy nebo její části legitimně pouze způsobem, který tento zájem skrývá či dokonce zrazuje. Zájmy (které vyjadřuje mluvčí) a zvláštní formy cenzury (která mu zakazuje vyjádřit se přímo) prakticky rozpoznáme ze shodných postojů a víceméně dokonalé souhry habitů. Na základě tohoto rozpoznání pak získáváme přímý přístup k tomu, co *chce* diskurz *sdělit*, aniž bychom se snažili vědomě rozšifrovat text.⁶²⁾ Takové rozumění beze slov vzniká, když ještě

62) Právě s tímto slepým rozuměním se setkáme v prohlášení Karla Friedricha von Weizsäckera, které si zdánlivě protiřečí (citováno J. Habermasem): „Byl jsem ještě mladý student, když jsem začal číst *Bytí a čas*, které bylo vydáno nedlouho předtím. Upřímně řečeno dnes mohu poctivě přiznat, že tehdy jsem nic nechápal. Nemohl jsem se však zbavit dojmu, že v té knize a jedině v ní proniká mysl do problému, o nichž jsem tušil, že stojí v pozadí moderní teoretické fyziky. A myslím si to stále.“ (J. Habermas: „Penser avec Heidegger contre Heidegger“, *cit. dílo*, s. 106).

nevyjádřený, popřípadě potlačený *zájem něco vyjádřit* nabývá svého výrazu podle dohodnutých pravidel, tedy v souladu s normami některého pole.⁶³⁾

63) Týž Sartre, kterého by rozesmály nebo pohoršily Heideggerovy elitistické články víry, pokud by mu byly servírovány s celou tou omáčkou „myšlení pravice“ (jak to nazývala Simone de Beauvoirová, která přitom kupodivu pozapomněla na Heideggera), mohl pochopit výraz, jež Heideggerovo dílo vtisklo jeho vlastní zkušenosti se světem, tak jak se promítla do celých pasáží *Nausée* (Nevolnosti), jen díky tomu, že jej poznal v podobě odpovídající obecným konvencím i konvencím filozofického pole.

ZAVRŽENO: JAZYK CENZURY

Judith Butlerová

Každá analýzy cenzury je založena na obecnějším pojetí a porozumění subjektu moci. Prohlásíme-li například, že nějaký jedinec je podroben cenzurní praxi, máme tendenci analyticky oddělovat subjekt cenzurovaného a cenzurujícího, přičemž na cenzora obvykle nahlížíme buď jako na jednotlivce, nebo jako na prodloužení státu či jiné moci institucionální povahy. Předpokládáme přitom, že je to právě jedinec, kdo je vystaven působení moci. Takovýto tradiční pohled na cenzuru nás vede k pojetí, jež na moc pohlíží jako na akt, který cenzor vykonává na cenzurovaném, přičemž oba vnímáme coby s cenzurní mocí spojené čistě vnějškově či historicky nahodile. Moc je v takových případech obvykle chápána tak, že je vykonávána subjektem, jenž je oprávněn mluvit a který rozhoduje, zda může promlouvat i někdo jiný či zda budou výpovědi druhého za řeč v silném slova smyslu vůbec považovány. Oproti tomu se však lze ptát, zda nepanují i určitá omezení na straně původce cenzurních zásahů. Není zde ve hře jistá restriktivní operace, která samu řeč fundamentálně umožňuje a zakládá? A neexistuje tu v důsledku toho skrytá forma cenzury, jež — sama nerozpoznána — teprve ono zjevné, v jistém smyslu deklarované provádění cenzury vůbec umožňuje?

Ve výše naznačeném případě moc vystupuje jako cenzurní akt, chápáný jako účinná forma jednání vykonávaného jedním subjektem vůči subjektu druhému. Moc je tím zužována na působení, jež je na subjekt uvalováno zvnějšku.