

vzteklý pes, policejní mocí, a nikoli v souladu s pravidly, která jsou uznávána diskursivními žánry jeho protivníků (argumentace liberalismu, protiklady marxismu). Vyvrácen nebyl.

Mlčení na místě *rezultátu*. Tato mlčení přetrhávají řetěz, který se táhne od nich, od deportovaných, i od nich, od SS, k nám, kteří o nich mluvíme. Nevidíme, jak by tyto substance, jimiž jsou pro „nás“, pro „subjekty“ diskursu, v němž je o nich řeč, mohly být „také“ („v stejně velké míře“, *ebenso sehr*) těmito subjekty. Tato mlčení signalizují diskontinuitu *Selbst*, jeho rozštěpení.

## Povinnost

161

Řekne se, že toto rozštěpení *Selbst* má přinejmenším tuto finalitu: likvidovat jeho domyšlivost. Připamatovat, že zákon je vůči jakékoli inteligenci transcendentní. A to vnější formou odporné komedie, jak říká Rousset (1979). Ten, kdo určuje zákon, místo aby byl jeho adresátem, nemůže zajisté být soudcem, je nevyhnutelně zločincem. A ten, kdo se podřizuje takto určenému zákonu, může být jedině obětí. Soudce není souzen. Odsouzený nebo zproštěný viny není vykoupen. Přesto spekulativní ne-smysl „Osvětím“ by v sobě mohl skrývat paradox víry (Kierkegaard, *Bázeň a chvění*).

162

Je příkaz, který obdržel Abraham, aby obětoval svého syna, pochopitelnější než úřední rozhodnutí nařizující razii, transport, umístění v koncentračním táboře, pomalou nebo lehkou smrt? Ne-ní to věc idiolektu (č. 144, 145)? Abraham slyší: *Nechť Izák zemře, je to můj zákon*, a poslechne. Pán v tomto okamžiku mluví pouze k Abrahamovi a Abraham je odpověden jen před Pánem. Protože realita, ne-li Pána, tak alespoň věty, která je mu připsána, nemůže být ověřena, jak poznáme, že Abraham není paranoik s vražednými záchvaty (se sklonem k zabíjení dětí)? Nebo simulant?

163

Otázka se dokonce ani netýká poslušnosti, nýbrž povinnosti. Jde o to, zda člověk, slyší-li něco, co se může podobat výzvě, je vázán povinností chápat ji jako výzvu. Bude jí moci vzdorovat, ne-

bo se jí řídit, ale bude nutno přijmout ji nejprve jako výzvu spíše než například jako nějakou fantazii. Být v pozici adresáta určité preskripce (požadavek je právě určitou modalitou preskripce).

164

Ale požadavek dotírající na soudního předsedu Schrebera, ten, který drtí Abrahama, ten, který diriguje členy SS, všechny tyto požadavky jsou zcela různé! – Co tím míníte? Že jeden vychází od určité fantazijní postavy, druhý od Boha a třetí od politického vůdce? Víte, že identita adresanta je předmětem rozepře: prelud, který podle Flechsigova pojetí oslovuje Schrebera, se v schreberovském idiomu jmenuje Bůh, atd. – Přinejmenším však tyto různé autority nenařizují tytéž činy! Lze je poznat podle toho, co příkazují dělat! – Neříkám, že by obsah zákona byl lhostejný, ale nedovoluje rozlišit dobrou autoritu od podvodu. Především je nutno položit otázku týkající se toho, že požadavek vycházející od této entity má být přijat, jako by byl zákonem. Jediným znakem, kterým se může někdo třetí řídit, je tu to, že adresát je vázán povinností. Podle daného předpokladu (jde o idiolekt) třetí nemá přístup k adresantovi ani k oné větě. Je na tom jako Charcot tváří v tvář hysteričce nebo jako přítel, kterému vyprávíte svůj sen.

165

Věta je zavazující, jestliže se její adresát cítí povinen řídit se jí. Proč tuto povinnost cítí, o tom si může myslet, že je s to to vysvětlit. Vysvětlení v každém případě vyžaduje další věty, v nichž už nezaujímá pozici adresáta, nýbrž pozici adresanta, a v nichž už nejde o to, aby uposlechl, ale o to, aby přesvědčil třetího o důvodech, které má pro svou poslušnost. Věty komentující. Při formulování těchto vět může znovu nabýt vrchu zaslepenost já.

166

Proč *zaslepenost* (č. 165)? – Protože je nemožné vyvodit preskripce z deskripce. Fakt, že v nějaké zemi jsou podle statistik dva milióny nezaměstnaných, není vysvětlením toho, že je třeba přijmout nějaká opatření na zvýšení zaměstnanosti. Na to je třeba mlčky předpokládat onu premisu sylogismu, kterou je preskripce, že všichni ti, kdo mohou pracovat, pracovat mají. Zaslepenost nebo transcendentální iluze spočívá v nároku, že dobro nebo to, co je spravedlivé, má být založeno na tom, co je pravdivé, anebo to, co má být, na tom, co je. Založením tu prostě rozumím hledání a formulování implikací, které dovolí vyvodit z kognitivních vět určitou větu preskriptivní. Stejně je tomu u Abrahama. Bůh příkazuje, aby mu byl Izák obětován. Abraham poslechne, „protože“ tím, kdo příkaz dává, je Bůh. Implikovaným předpokladem je, že příkazy vydané Bohem jsou správné. Tento příkaz (příkaz boží) je správný a spravedlivý, protože spravedlivé jsou všechny boží příkazy, nespravedlivými být nemohou. O nějaké totalitě (jež není nikdy dána), i kdyby to byla totalita božích příkazů, nelze nic konstatovat, a tedy o ní ani pronést žádné kognitivní tvrzení. Pokud jde o étos Boha „samého“, je k němu přístup jen přes totalitu jeho příkazů. Jenže tato totalita, jak jsme právě řekli... atd. (A konečně, za předpokladu, že Bůh a jeho příkazy jsou spravedlivé, jak víme, že tu příkaz dává právě Bůh?) (č. 162).

167

Dokonce i andělé jsou obětí tohoto zaslepení. „Vyhnání z Abrahamova domu,“ vypráví Lévinas, „Agar a Ismael bloudí pouští. Zásoba vody je vyčerpána, Bůh otevře Agar oči, a ta spatří studnu, z níž napojí svého umírajícího syna“ (1976 b: 260). Doposud nic neobvyklého; od Boha, který je dobrem, se právě nic menšího neočekává. Tato šlechetnost však vzbuzuje nelibost božích rádců (nebo zlých aeónů?), jimiž jsou andělé; vidí dál než na špičku vlastního nosu a znají lsti dějin: „Andělé protestují: Chceš dát vodu tomu, kdo později způsobí Izraeli utrpení?“ Bůh se hege-

lovské léčce vyhybá: „Co záleží na konci dějin, říká Věčný. Soudím každého podle toho, co je, a ne podle toho, čím se stane.“ Ani Bůh sám nezná totalitu událostí (nebo ji nemá znát). Byl by nespravedlivý, kdyby při nynějším soudu bral v úvahu to, co bude učiněno zítra. Je tedy možné, že by dal napít Hitlerovi, kdyby Hitler měl žízeň.

168

Ti, kdo hovoří o holocaustu, chtějí tím vyjádřit, že ruku nacistického kata vede Bůh a že židovský lid zaujímá místo Izáka. Ale předpokládá se, že Abrahamův Pán, když od otce požaduje obětování jeho syna, tak činí proto, aby vyzkoušel Abrahamovu věrnost vůči sobě. Chce snad Bůh vyzkoušet věrnost SS vůči sobě samému? Bylo tu snad mezi nimi nějaké spojení? A miloval snad SS žida tak jako otec syna? Jestliže nikoli, jak by se mohl zločin v očích oběti jevit jako obětování? A v očích kata? A toho, kdo z toho má prospěch? Nebo to byl snad Bůh sám, kdo život části svého lidu nabídl v oběť? Ale jakému bohu by ho byl mohl nabídnout? Říká se také, že Izrael musel být potrestán za své hříchy, za svoji vinu, za pýchu. Žádná z těchto vět, které popisují boží záměr (vyzkoušet, potrestat), aby jím vysvětlily onu oběť, není falzifikovatelná (srv. oddíl Referens). Žádná nemůže platit jako vysvětlení příkazu zabít, to znamená jako jeho legitimizace. Pouze pomocí rétoriky by bylo možné z „osvětímské“ smrti udělat „krásnou smrt“ (č. 156, 160).

169

Zaslepenost spočívá v tom, že se stavíme na místo druhého, že říkáme *já* místo něho, že neutralizujeme jeho transcendenci. Jestliže vykládáme záměry Pána, znamená to, že tedy známe jeho idiolekt, to, jak mluví sám k sobě věty, jejichž je adresantem a adresátem a v nichž je předpokládán původ onoho příkazu, i význam těchto vět. „Osvětím“ by takto například měla být důkazem Hospodinova hněvu na jeho lid. Tato implikace je ale sa-

ma o sobě zločinem proti etice: lid by byl zavázán určitým příkazem, protože by byl s to chápat jeho smysl.

170

Povinnost by bylo spíše nutno popsat jako jakýsi skandál pro toho, kdo je jí vázán. Je zbaven „svobodného“ disponování sebou samým, je odloučen od svého narcistického obrazu, je podroben zákazům a zábránám a tísněn úzkostí, že nemůže být prostě sám sebou. – Toto však jsou fenomenologické nebo psychoanalytické popisy vyvlastněného nebo rozštěpeného vědomí. Popisy přespříliš lidské, přespříliš humanistické. Uchovávají jednotu bytí sebou samým dokonce i tam, kde je konstatována jeho disperse. Bylo by možné začít touto disperzí bez nostalgie po nějakém bytí sebou. A myslet tedy sebe-rozštěpení mimo jakoukoli finalitu, jestliže je pravda, že finalita je pořád ještě aktivitou určitého já, která se předem a na dálku uplatňuje ve vztahu k nějakému objektu, i kdyby jej měla na chvíli rozštěpit. Bezpochyby bychom se pak museli vzdát i samotného pojmu rozštěpení, protože ten už právě předpokládá krásnou totalitu, rezultát.

### Lévinas

1. Situace skandálu spjatá s povinností: „Je třeba, aby interiorita, jako to, co se odděluje, vytvářela bytí, které je absolutně uzavřeno v sobě samém a které nevyvozuje svoji izolaci dialekticky ze svého protikladu k druhému. A je třeba, aby tato uzavřenost neznemožňovala vyjít ven z této interiority, tak, aby k ní exteriorita mohla promlouvat, odhalit se jí v určitém nepředvídatelném hnutí“ (1961: 122). Etický vztah jakožto skandál pro lidské já předpokládá dvě základní věty: *Já nevychází z druhého; Pro já vyvstává Druhý*. Kdyby bylo Já pouze uzavřeným (abstraktním) momentem dialektického pohybu bytí sebou, nemohl bys mi ty odhalit nic, co bych už v sobě samém neměl.

Lévinasovým východiskem je selhání páté *Karteziánské meditace*: totéž transcendentálně nemůže konstituovat druhého v jeho jinakosti.

Transcendentální Já zůstává uzavřeno ve své oblasti konstituování, tak jako empirické Já je uzavřeno ve své zkušenostní oblasti, to znamená v požitku svého bytí a toho, co má. Druhý je jeho druhým. Ale tato konečnost, konečnost empirická i transcendentální, je nutná k tomu, aby druhý byl druhým, to znamená zjevením a „divem“ (tamtéž: 269). Vylučující disjunkce, která je zároveň ekvivalencí: kdyby Já mělo svůj původ v druhém, nebyl by druhý divem; kdyby nebyl druhý divem, já (*le moi*) by mělo svůj původ v druhém. Tedy: buďto já, nebo druhý. Druhý může tedy pro Já pouze vyvstat: jako zjevení, jako násilný vpád. Jestliže smysl patří dialektice bytí sebou, událost druhého v ní představuje ne-smysl. Jak může druhý vůbec vyvstat? Já nemá v sobě nic, co by mu to umožňovalo pochopit. Je v pokušení vysvětlovat to jako výtvar patřící k jeho oblasti konstituování a zkušenosti. Je v pokušení, že to ví, je pokoušeno věděním. Ale druhý nám ohlašuje nedostatečnost vědění, exterioritu, která nemá svůj původ ve mně. Druhý nezvěstuje žádný smysl, je právě zvěstováním samotným, to znamená ne-smyslem. Nositel sdělení je sdělením, „posel je poselstvím“ (1968 a: 104-105).

Přeložme, je to možné? Objevuje se nějaký adresant, jehož jsem adresátem a o němž nevím nic než to, že mě umísťuje v instanci adresáta. Toto zjevení násilně vypudí já z instance adresanta, kde je tím, kdo požívá, má moc a poznává. Je skandálem já přemístěného na instanci ty. Já, z něhož se stalo ty, se pokouší zmocnit znovu sebe sama pochopením toho, kým bylo uchváčeno. Formuje se nějaká jiná věta, ve které se já vrací do situace adresanta, aby legitimizovalo nebo odmítlo, hostejno, zda tak či tak, skandálnost věty druhého a svého vylastnění. Tato nová věta je jako nevyhnutelné pokušení vždycky možná. Nemůže ale událost anulovat, jenom ji zkrotit, ovládnout, a tak zapomenout na transcendenci druhého.

Když takto z já učiní jeho ty, stane se druhý jeho pánem a činí ho rukojmím. Jeho pánem není ale proto, že ho ovládá, je jím proto, že se na něj obrací se svou žádostí. Já, uzavřené ve svém disponování sebou a svým světem, neví nic o druhém a nemůže o něm nic poznat. Objevení se druhého není událostí, která by se týkala poznání. Je však událostí citu. Já, které se dostalo do pozice ty, je někým, komu je adresována určitá preskripce, spočívající pouze v tom, že nějaká preskripce existuje (a ne pouze nějaký popis, poznání). Já se v této situaci nic nedozvídá,

protože tu není nic k dozvědění (rozkaz není informace), já dokonce neví, zda druhý je také nějaké já, neví ani, co mu druhý chce, ba ani zda mu něco chce, nýbrž je bezprostředně tím, kdo má vůči němu povinnost. To je právě vyznačeno jeho přemístěním na instanci ty. Ty máš za povinnost. Lévinas komentuje obnaženost druhého: vyvstává v mém poli v podobě absolutní chudoby, bez atributů, nezaujímá žádné místo, žádný čas, žádnou podstatu, je jen svým požadavkem a mou povinností.

Takové je univerzum etické věty: já zbavené iluze, že je adresantem vět, a spatřované nepochopitelně v instanci adresáta. Povinnost je bezprostřední, předchází jakémukoliv pochopení a spočívá v „přijetí přicházejícího cizince“, v oslovení mého já, z kterého vyplývá víc než převrácení předtím existujícího vztahu: ustavuje určité nové univerzum. Tento převrat předchází jakýkoli komentář o povaze druhého, o povaze jeho požadavku a mé svobody. Když Lévinas komentuje Šabat (88 a-b), zejména verš: „Vykonal, dříve než pochopili“, píše: „Nesrovnatelná povaha takové události, jako je darování Tóry, tkví v tom, že je přijata dříve než je poznána (...). Konání, o němž je řeč, není pouze praxí v protikladu k teorii, nýbrž je to určitý způsob aktualizace, při němž se nezačíná možným (...). Vykonal, dříve než pochopili. Slyšet hlas, který k vám mluví, znamená *ipso facto* přijmout povinnost vůči tomu, kdo mluví“ (1968 a: 91, 95, 98, 104-105). Tato bezprostřednost je srovnatelná s bezprostředností performativní věty. Říkám: *Zasedání je zahájeno, Válka je vyhlášena*, a obojí skutečně nastává. Slyším: *Ave*, a jsem zavázán vůči andělovi, jsem ty tohoto druhého.

Důraz je kladen na asymetrii vztahu já/ty (1961: 190). Tento vztah není převratitelný, zakládá a vynucuje si destabilizaci vědění, v němž já bylo právě *já* (sebou samým, identitou). Tento vztah nemůže být uchopen větou, v níž já je *já*. Já v této větě už nic z etiky nechápe, může už jen věřit, že chápe. Přechod mezi větou etickou a větou vědění se děje jen za cenu zapomenutí na etickou větu. V napětí, které vytváří kognitivní věta mezi instancemi adresanta a adresáta, je ono ty, k němuž se obrací tvrdící já, zase jen určitým potenciálním já. Bude navazovat své věty tak, že bude říkat *já*, že bude dávat svůj souhlas nebo vznášet námitku v souvislosti s určitým referens, s něčím třetím, které bude předmětem společného vypracování. *Já* a *ty* pracují na vytvoření určitého konsensu.

Lévinas (1976 a: 40) vytýká Buberovu *Umfassung* zapomenutí na „výškový rozdíl“, který kladený požadavek vytváří mezi mnou a druhým. Buberův popis dialogického života (*dialogisches Leben*) propadá tomu, že se v popisu etického vztahu vrací režim kognitivních vět. Etika zapovídá dialog, protože dialog vyžaduje permutaci jmen v jednotlivých instancích. Není nic platné, že Buber klade důraz na osu adresování tím, že ji vymaňuje z vázanosti na referenčním vztahu, a že dokonce vysvětluje, že referens, on, je figurou onoho ty, které jsme minuli, které je mimo dosah, takže k němu nemluví, nýbrž jsem s to mluvit pouze o něm (Buber, 1923: 27, 36, 133) – je to právě toto odcizení a tento návrat referenčního popisu, co se zmocňuje Buberovy věty, a i on nakonec objektivizuje vztah *já/ty* v podobě dialogu (Lévinas, 1976 a: 46-47).

Implikace této námitky: pro Lévinase neexistuje opravdová transcendence referens. Objekt patří k dialektice vědění. Co je „o sobě“, má být podle spekulativních pravidel „pro sebe“, má vyústit v určitý realitát. Spekulativní žánr zaujímá celou sféru toho, co se označuje jako realita. V tomto nenachází etická transcendence vůbec své místo. Nemá vůbec žádné místo, protože druhý není lokalizovatelný. Kdyby lokalizovatelný byl, byl bych tvým pánem, o němž se předpokládá, že tě zná. Etická oblast není vůbec oblastí, je to určitý modus situace *já/ty*, který vyvstává nepředvídatelně jako porucha univerza věty, v níž *já* je *já*.

2. Povinnost, o níž jde v Lévinasově myšlení, nplyne z nějaké autority, která by byla předem legitimizována mým *já* nebo naším *my*. Mám-li vůči druhému povinnost, není tomu tak proto, že má právo tuto povinnost ode mne vyžadovat, právo, které bych mu byl přímo nebo zprostředkovaně přiznal. Moje svoboda není zdrojem jeho autority. Člověk není vázán povinností proto, že je svobodný a že tvůj zákon je mým zákonem, nýbrž protože tvůj zákon není mým zákonem, protože tvá žádost není mým zákonem, protože člověk je vůči druhému v trpné roli. Povinnost přijatá svobodně, na základě souhlasu, je něčím druhotným. Předpokládá určitou trpnost, určitou trhlinu v tvrzi *já*: tak, aby tato uzavřenost nebránila vyjít z interiority. Schopnost k transcendenci? Přeložme: schopnost adresanta, přemístěného na instanci adresáta, připomenout si, že by tam neměl být. Skandál, ale zároveň připravenost k tomuto skandálu, která spočívá v pohyblivosti určité entity přemísťující se

mezi instancemi větných univerz, v její rezistenci vůči této pohyblivosti a ve vzpomínce, kterou po setkání (konverzi) uchovává na dobu před tímto setkáním. Tyto podmínky vyžadují stálost vlastního jména. Napopak druhý ve své obnaženosti jméno ani nemá. Není tím, kdo je volán jménem, to on volá.

Tato trpnost není nicméně podmínkou možnosti etiky, nepředstavuje nějakou *arché* povinnosti. (Tyto pojmy podmínky a možnosti, *arché*, se vynoří v knize *Totalita a nekonečno* a jsou na konci knihy *Nesnadná svoboda* a ve stati *Humanismus a anarchie* /1968 b/ zavrženy.) Trpnost je již etikou celou, obsahuje v sobě zároveň oba její aspekty, svobodu a perzekutivnost. Ty se neliší navzájem tak, jako se heteronomie liší od autonomie. Ten i onen aspekt vyžadují svázanost *já* s druhým, jeho závislost, jeho rukojemství. Perzekutivnost má původ v tom, že *já* je vázáno „trpně“, proti své vůli, přičemž jeho znovu se vynořující narcismus proti této trpnosti protestuje a nechce exterioritu přijmout. Návrat *já* do situace ty, do níž ho druhý přemístil, činí z druhého pronásledovatele. Jsem obžalován, protože tě zrazuji, protože tvé „ty“ je mnou vylučováno nebo vyřazováno. „Ateistické bytosti“ se donekonečna navzájem obviňují v režimu „neomezeného akusativu“ (1974: 132-133, 141-142, 150-151). Přitakání daru onoho nedešifrovatelného sdělení, onomu vyvolení, které je požadavkem, aliancí (nemožnou aliancí) s druhým, který není ničím, znamená přijetí trhliny v našem *já*. Je nemožné „vymknout se imperativní výzvě vycházející od lidského tvora“: ale „připuštění trpnosti nepřesahuje ničím trpnost samu“ (1968 a: 108).

Jak to, co je uzavřené, *já*, může být zároveň otevřené a podrobené transcendenci nějaké exteriority? Nejde tu snad koneckonců o dialektiku meze, limity, tedy o spekulativní pohyb zcela hegelovský: není interiority bez exteriority, a obráceně? Není *já* bez druhého, není druhého beze mne. Lévinas se pokouší rozbít tuto reverzibilní totalitu, narušit spekulativní logiku tím, že posiluje disymetričnost etických instancí. Že neexistuje žádné *já* bez druhého, to lze připustit, jestliže je druhý jeho druhým. *já* se konstituuje tím, že ztrácí sebe sama a že se vymaňuje ze svých zcizení narcistickým pohybem, který ho pudí k tomu, aby bylo pro sebe. Ale druhý, který by beze mne nebyl, není nicméně mým druhým, není nějakým momentálním zcizením mé odyseje, nýbrž tím, co ji porušuje. – Jak to víte? – Právě díky tomuto porušení, tomuto vyvlastně-

ní, díky onomu dramatu trpnosti, které vyvolává jeho žádost. Vyvstání druhého nejenže mě neobohacuje, nejenže mi nedává příležitost, abych zmnožil a ujasnil svou zkušenost, naopak mě jako subjekt zkušenosti škrtá.

– Jak toto ale můžete říci, ne-li až poté, co jste se opět „vzpamatoval“, znovu získal onu situaci já formulujícího věty (nebo domnívajícího se je formulovat), poté, co jste etickou větu překonal a zároveň ji uchoval, poté co jste ji taktó včlenil jako určitý moment do onoho procesu, jímž se vaše zkušenost stává tím, čím je pro sebe? Není tomu tak, že váš zápis samotné té trpnosti upřadá určitou vládu, určitou zkušenost, určitý text z toho, co je bez textu, bez zkušenosti a bez vlády? Jak psát ve druhé osobě? Druhou osobu lze jenom popsat osobě třetí. Popsané ty se stává objektem. Neuplatňuje se reverzibilita, kterou Lévinas vytyká Buberovi, také v Lévinasově textu? Není tento text komentářem něčeho, s čím se nicméně každý komentář musí míjet? Může tento text nebyť fenomenologický (č. 71)?

3. Je ale možné, že proces psaní má být chápán, nebo spíše prezentován jinak. Lévinasův způsob psaní, místo aby popisoval zkušenost určitého já snažícího se poznat sebe sama, je možná svědectvím o trhlíně, otevřenosti vůči tomu druhému, který v čtenáři adresuje Lévinasovi žádost, je zodpovědností před oním poslem, jímž je čtenář. Nešlo by o to psát „ve druhé osobě“, v režimu „ty“, nýbrž psát druhému podle jeho zákona. Lévinasův text by byl výpovědí někoho, kdo je rukojmím. Právě v něm by trpnost přijímala sebe samu. Jako by nám říkal: Ano, vy jste mými pány. Ne zajisté vy, pojmenování a pojmenovatelní čtenáři, ale vy, k nimž svým psaním směřuji přes ony viditelné tváře, skloněné nad mými napsanými slovy. Neboť ten, kdo čte, byl někým, od něhož vyšla výzva a žádost. Ten, kdo píše, je touto žádostí spoután, vyšinit z rovnováhy, mimo sebe, nemůže si být jist, jestli se psaním připoutává nebo osvobozuje. Vydává se do rukou nás čtenářů. Jsou to ruce dobrých nebo zlých andělů? Jakými posly to jsme, jakými poselstvími? Spisovatel to neví a andělé rovněž ne, nutně se mýlí. Jisté je jenom jedno: tento etický text se zachrání před pronásledováním, jen když nezůstane připoután k „ateistické bytosti“, jen když spisovatelovo já neuplatní v průběhu psaní svá práva na ně nebo spíše proti němu. Psát by neznamenalo „předávat

poselství“. To je jen domyšlivost já. Toto já úpí, obětuje se dílu: mýlí se. Psaní není obětním úkonem, nýbrž úkonem svatým (1977: 7-10). Je svědectvím trhliny já, jeho schopnosti naslouchat výzvě. Druhý ve čtenáři nežadá, aby spisovatelovo já zemřelo, nýbrž aby plně přijalo svou trpnost.

Nicméně jakmile čtenář, z něhož se pak stane komentátor, hovoří o tom, co čte, jakmile srovnává to, co četl, s tím, co žádal nebo o čem věřil, že to žádá, nezaujímá nevyhnutelně k dílu perzekutivní vztah? Není už jen tím, že věří, že ví, o čem žádal, a že předpokládá, že ona zodpovědnost, která se v díle projevuje, je souměřitelná s povahou jeho žádosti, dáno zároveň, že se při takovém komentování nutně podřizuje režimu deskriptivních vět, že propadá pokušení být tím, kdo ví? Jak by komentář mohl nebyť perzekucí toho, co je komentováno, důkazem (spočívajícím už v samotném faktu, že se čtenář ujímá slova), že když svou žádost formuluje, předpokládá také, že ji zná, nebo alespoň předpokládá její poznatelnost, a že tato žádost přestává být divem, kterému se psaní otevíralo, a je namísto toho už jen preskripce vybavenou určitým obsahem, určitým smyslem, na nějž je dílo vázáno tak, jako rukojmí je vázáno dodržením určitého slibu?

Svatost by zmizela a místo ní by se vrátilo posvátno se svým obětním *Aufhebung*. Co se dožadovalo spisovatelova psaní, bylo tedy já, které jeho trpnost vtahovalo, tak aby sloužila jeho poznání sebe sama. Nesouměřitelnost žádosti, která se na tuto trpnost obracela, s tím, co za to tato žádost dává výměnou, by koneckonců byla jen negativním momentem, momentem rozporu, který podléhá pravidlu imanentní derivace (exkurs Hegel), jejímž výsledkem je přese všechno stále ještě a vždy bytí pro sebe. Bytí pro druhého by bylo jen nerozvázně a nepatřičně izolovaným momentem rozdělení uvnitř pohybu, který vede od sebe k sobě samému. Spisovatel a čtenář by tak byli dvěma figurami téhož, jenom na chvíli nesouměřitelnými. Jakkoli by se jejich oddálení zvětšilo, vedlo by to vždy jen k lepšímu chodu spekulativního mechanismu. Takto byla od počátku Hegelova myšlení figura judaismu chápána jako abstraktní moment v pohybu krásné totalizace, moment utkvívající v zlém lpění na své oddělenosti (na domnělé transcendenci požadavku). (*Bourgeois*, 1970: 118)

A nevyžaduje už sám komentář, který jsme právě četli, to, co Lévinas vytyká Buberovi a co nenávidí u Hegela, totiž aby psaní a čtení, já a ty

byly pojímány jako referens v univerzu věty, která je komentuje, a aby tato věta signifikovala to i ono současně jako celek, který může být asymetrický, aniž proto přestane být celkem? Je-li tomu tak, pak spekulativní diskurs v tomto komentáři už uplatnil svá práva, totiž práva meta-deskripce. A neměl by Lévinas tato práva uzнат a dodržovat, když se přece pro svého čtenáře, na jeho místě, a díky zprostředkování určitého my, stírajícího asymetričnost já a ty, snaží komentovat, jak je tomu s touto asymetričností?

To, že ty nejsi nikdy mnou a já nejsem nikdy tebou: dá se tohle vůbec reflektovat, dá se to napsat reflektujícím způsobem? Je-li to napsáno, rozumí se tím: že *ty* není nikdy *já*, a že *já* není nikdy *ty*. Etická věta ve své psané formulaci ruší sebe samu: asymetričnost zájmen, která je jejím tajemstvím, je vydána všanc a v jejich autonynním uchopení, ve třetí osobě, je neutralizována. Trpělivost pojmu rozumově přemáhá netrpělivost požadavku. Pojem obrací netrpělivost proti ní samé. „Konat dřív ještě, než je chápáno“ (1968 a: kap. 4) – to je přece právě to, co komentář dělá s etikou! Komentuje ji jako nedorozumění, a tak právě uchovává v sobě onen požadavek nepochopitelnosti, který je jí vlastní. Ironie komentátora zachází snadno až k perzekutivnosti: čím méně ti budu poslušen; říká Lévinasovu (nebo božím)u textu, tím více tě právě budu poslušen; neboť chci-li tě chápat jako požadavek (tebe rovněž), nesmím tě chápat jako význam. Satan by byl nejlepším služebníkem Boha, pokud jen je pravda, že se poslušnosti vzpírá. Neboť „kdo nevěří, současně něčemu věří“ (Aristotelés, *Sofistické důkazy*, 180 b 1), závazek byl jako takový vnímán, příkaz (nebo požadavek) byl jako takový slyšen, jenom jeho obsah nebyl pochopen. Satan je etické jméno.

Ale Hegel není Satan, je to spekulativní jméno, *Selbst* není poslušno, a to ani v tom smyslu, že by se poslušnosti vzpíralo, je právě tím, co se uskutečňuje; Bůh od stvořených bytostí nic nepožaduje a nic neočekává, *Selbst* skrze Boha a skrze stvořené bytosti dospívá k sobě samému.

Který tribunál může poznat a urovnat rozepří mezi větou etickou (nekonečno) a větou spekulativní (totalita)?

Lévinasův „div“ můžeme přirovnat k „odcizenosti“ (estrangement) gnostiků, zvláště Markióna (Jonas, 1958: 72). Francouzský překladatel připomíná v poznámce (tamtéž: 465) sémantickou blízkost *odcizenosti* a *zcizení*. Povinnost odcizuje já: Já se stává ty nějakého absolutně nepoznatelného druhého. Jonas užívá také termín *Unheimlichkeit*, který v sobě shrnuje protikladný vztah já k druhému: když přijímám požadavek, vzdaluji se daleko od svého já jako rukojmí, aniž bych kdy nacházel svůj příbytek u tebe, aniž bych někdy byl tvým hostem, protože ty nemáš žádné stálé místo, ale naplňuji tak ovšem také své poslání, jímž je přestat být u sebe sama. Je to opak toho, oč jde Freudovi, který na místo *Ty* klade *Ono*, a přisuzuje Já poslání zaujmout pozici, kterou *Ono* okupovalo: Freud by tedy podléhal pokušení planého vědění. Ale i za předpokladu, že analýza by spočívala v této substituci, platí v každém případě, že je nekonečná. Pravda jako přivlastnění si druhého, třeba i „grafématem“, bude nepravdou.

– Ale nemá druhý, cizinec, všechny rysy onoho *Vyvstane?* (č. 131, 132)? Má být toto *Vyvstane?* chápáno jako *Přicházíš?* Není-li Pán popsateľný, jak můžete říci, že je někým, mímím adresantem? Nějaký neznámý adresant je znám alespoň jako adresant. – Ale vždyť přece, odpovíte ihned, apel nebo žádost činí z mého jména jméno adresáta, určitého ty, a tak je zajisté třeba, aby v tomtéž univerzu věty byl současně prezentován nějaký adresant alespoň jako prázdné místo instance určitého skrytého já! – Námitka: to, že toto univerzum, v němž jste adresátem, obsahuje prázdnou instanci adresanta, možná „absolutně“ nevyznačenou, dokonce ani mlčením, to právě je etická situace, dispozice univerza prezentovaného větou vyslovující povinnost. To se ale nemůže vepsat do vaší zkušenosti. Neboť v tomto univerzu jste prezentován na instanci *ty*, někdo vás volá, kdežto zkušenost a poznání se odehrávají v první osobě, nebo alespoň jako určité

*Selbst*. Právě to, co považujete za apel Pána, je situace určitého *ty*, v níž je *já* zkušenosti zbaveno, v níž je „odcizeno“, připraveno o svou pravomoc. Nemáte tedy zkušenost Pána, ba ani zkušenost odcizení. Kdybyste ji měl, nebyl by to Pán, nebyla by to etika. Nemůžete tedy dosvědčit, že to, co vás volá, je někdo. A takové právě je etické univerzum.

173

Cožpak ono *Vyvstává?* (č. 131, 132, 172) není jakousi výzvou vyvěrající z věty čekající na svou realizaci? Nevyžaduje určitou otevřenost, disponibilitu vůči vyvstávání v jeho cizosti? A neoznačil jste jako cit blízkost toho, co není ještě řečeno (č. 22, 23)? Tím, kdo přivolává událost věty nepřeložitelné do známých idiomů, nejsem zajisté *já*. Ale není právě věta tím, co takhle z dálky volá po bytí, po události? Jenže když říkáte, že věta volá, nesituujete ji na instanci neznámého adresanta v univerzu jisté tázací věty? Neříká Heidegger totéž co Lévinas, navzdory tomu, co Lévinas prohlašuje? Není zde *já* právě tak zbaveno své moci adresanta významu, aby tak bylo už jen sluchem otevřeným neprezentovatelnému, jehož volání se na něj obrací? – Nikoli, neboť, aby tato záměna byla možná, bylo by třeba předpokládat, že se cizí věta chce formulovat tvým prostřednictvím, že na tobě něco chce, protože chce sebe samu. Že bytí (či řeč, *die Sage*, Heidegger, 1953-54: 137) má zapotřebí člověka. Ale nejsi nic než právě její příchod, adresát nebo adresant nebo referens nebo i význam, anebo více těchto instancí dohromady v univerzu prezentované větou, která vyvstává. Tato věta tě neočekávala. Vyvstáváš, když ona vyvstává. Vyvstávání není Pán. Pohané to vědí a vysmívají se této mravoučné záměně.

174

Povinnost nesmí být zaměňována s „Redlichkeit“, s poctivostí ve vztahu k „Rede“ (Nancy, 1983: 63-86). Tato poctivost nezavazuje: *Je nutno navazovat* neznamená *Máš navázat*. Nestačí dokonce

ani říci, že člověk nemá volbu (č. 102, 103): událostí vyvstávání nejsme vázáni tak jako povinností. Ale dát výraz vyvstávání, je nutnost vět samotných. Povinnost by se vynořovala teprve tehdy, když máme co dělat s diskursivními žánry, které předepisují, oč půjde: musíš navazovat takto, abys dospěl k tomuto. Má-li například tvůj diskurs být diskursem filosofickým, musíš navazování zaměřit na nacházení jeho pravidla (a musíš tudíž obracet pozornost na ono *Vyvstane?*). Povinnost by vystupovala pouze v souvislosti s příslušným *Jak*, které by bylo stanoveno diskursivními žánry v souladu s tím, oč při nich jde. Povinnost by měla hypotetickou povahu: Jestliže chceš nebo toužíš nebo si přeješ..., tedy musíš... Vždy by tu byl podmínkou cíl, o nějž usilujeme a který je předepsán tím, oč jde v daném diskursivním žánru. – Ale možnost (schopnost) být vázán povinností nemá hypotetickou povahu, je naopak něčím, co je diskursivními žánry, oním *jestliže...*, *tedy...* předpokládáno. Ty dávají příležitost k tomu, aby se povinnost uplatnila, ale nic víc než právě příležitost. Takto také Kant činí předmětem svého tázání samu schopnost povinnosti v její bezpodmínečnosti.

175

Pravidla, která utvářejí větné režimy, nejsou preskriptivní a sama o sobě žádnou povinnost nevytvářejí. Povinnosti přinášejí diskursivní žánry. Protože například to, oč jde v logickém diskursu – totiž dospět k tautologii pro celek vět a k přesvědčivému důkazu zajišťovanému principem identity –, se musí prosadit už při přezkoumávání těchto vět, jsou stanovena pravidla jejich správného vytváření. Na tato pravidla je třeba brát zřetel, chceme-li mluvit „logicky“. Je třeba položit si otázku, zda utváření a navazování vět není ve všech diskursivních žánrech podřízeno hypotetickým předpisům a strategiím zaměřeným na úspěch. Je-li tomu tak a je-li pravda, že etický předpis není podřízen žádné hypotéze, znamená to, že by etično nebylo diskursivním žánrem? Anebo je tomu tak, že etický žánr je ten, který má za pravidlo nepřipouštět jiné pravidlo než bezpodmínečnou povinnost? Byl by takto spříz-



něn s filosofickým diskursem. (Jak se dá poznat, že je předpis bezpodmínečný?)

176

Tribunál, jehož idiomem je onen diskursivní žánr, jímž je poznání, a který tedy připouští jako přijatelné pouze deskriptivní věty kognitivní platnosti, klade tomu, kdo se odvolává na povinnost, otázku: Jaká je ona autorita, jež vás zavazuje (nebo jež vás bude zavazovat)? Ten, kdo je zavázán povinností, je postaven před dilema: buďto jmenuje adresanta zákona, doloží jeho autoritu a smysl této autority, a přestává být zavázán už na základě samotného faktu, že se zákon, který se takto stal přístupným poznání, stává předmětem diskuse a ztrácí svůj závazný charakter; anebo uzná, že tato závaznost nemůže být doložena, že nemůže formulovat věty na místě zákona samotného, a tento tribunál proto nemůže připustit, že zákon ho zavazuje, protože tento zákon je nezdůvodněný, a tedy libovolný. V idiomu poznání je zákon buďto racionální a nezavazuje, nýbrž přesvědčuje; nebo není racionální a nezavazuje, nýbrž přinucuje. Tento tribunál vyžaduje, aby závazné bylo pouze to, co může ten, kdo je povinností vázán, argumentačně zdůvodnit. Předpokládá tedy, že mohu zaujmout místo adresanta preskripcí, že je mohu „přijmout za své“. Jsou závazné, protože mohu rozumět jejich smyslu a vysvětlit jej tribunálu. Platnost vysvětlení je platností pravdy, je univerzální. Tímto dilematem čeleď kognitivních vět anektuje čeleď vět preskriptivních, „já“ vytlačuje „ty“.

177

Aristotelés odděluje preskriptivní věty od vět denotativních: „Každá řeč (*logos*) je *semantikos* (něco znamená) nikoli jako přirozený nástroj (*organon*), nýbrž jak bylo výše řečeno, na základě dohody (*kata syntheke*). Ale každá řeč není *apofantikos* (denotativní), je takovou pouze ta, v níž je pravda nebo omyl. Ale tak tomu není ve všech případech. Tak například žádost (prosba,

*euché*) je sice řečí, ale není pravdivá ani nepravdivá. Tyto jiné druhy řeči necháme tedy stranou: jejich zkoumání je spíše věcí rétoriky nebo poetiky. Předmětem přítomného studia (*theória*) je pouze řeč apofantická.“ (*O vyjadřování*, 17 a.) Logika denotativních vět (vět apofantických) směřuje k určení pravidel utváření jednoduchých vět (predikátová logika) nebo jejich zřetězení (výroková logika), která by dovolila stanovit pravdivost. Musí být vypracován slovník a syntaxe, díky nimž jsou tato pravidla formulována. Tvoří logikův metajazyk. Vyplývá z Aristotelova vyloučení deontických vět, že pro ně tento metajazyk neplatí? To není nutné, říkají jedni; je to evidentní, říkají druzí. Oni první si představují, že větná jádra deontické logiky mají stejnou formu jako větná jádra logiky výrokové (von Wright, 1967). Podle druhých, kteří navazují na Wittgensteina (*Filosofická zkoumání*: § 433, 458, 461, 505, 506, 519), se tyto věty řídí spíše paradigmatem: *je povinností x vykonat a* (Hottois, 1981). Všichni se však shodují, že když chceme hovořit o preskriptivních větách, je třeba používat specifických operátorů nebo funktořů, ať už ty se připojují k operátorům logiky výrokové nebo nikoli: tak se například jako nepostradatelné jeví funktoř označující, že je něco povinností, nebo že je něco dovoleno. – Za touto zdánlivou jednoduše se však skrývá nová neshoda. Neboť závazné, dovolené a operátory z nich odvozené, tj. nezávazné jakožto tolerované a ne-dovolené jakožto zakázané, lze považovat za zcela analogické operátorům výrokové logiky, tedy operátorům: nutné a možné s jejich příslušnými protiklady, náhodným a nemožným. Takzvaný Aristotelův čtverec, metajazykové schéma týkající se popisů, zůstává pak i nástrojem, s jehož pomocí lze stanovovat platnost vět preskriptivních. Závažným důsledkem je, že za těchto podmínek komentář preskriptivních vět bude moci být též povahy jako komentáře vět denotativních. Jestliže uznáme, že je nezbytné preskripcí propracovat, prodiskutovat a pevně stanovit, aby se z nich učinily normy, předpokládá se tím, že z jazyka komentáře příkazů lze vyvozovat důsledky pro samotný jazyk těchto příkazů.

## Kant II

## 1. Zákon se nededukuje.

Legitimizovat zákon by znamenalo dedukovat jej. Kant chápe dedukci v tom smyslu, v jakém ji chápou „právníci“. Existuje pře (která je možná rozepří) týkající se „práv a neoprávněných nároků“. Dříve než se rozhodne o věci samé, je třeba rozhodnout o legitimnosti nároků každé z obou stran: má ta a ta strana právo reklamovat pro sebe (nebo upírat druhé straně) výnos z určitého dědictví? Musí předložit důkaz, že toto právo má, jinak žaloba není pro soud přijatelná. Dedukce je předložení důkazu, že toto právo má: autorizace v silném smyslu slova (*KRV*, O principech transcendentální dedukce obecně).

Kant přenáší tuto otázku na povinnost. Z jaké autority vyplývá obecně u nějaké preskripcie (žaloba podaná nějakou stranou u soudu je právě jen jejím zvláštním případem) její závaznost pro příslušného adresáta? Odpovědět na tuto otázku by znamenalo preskripci dedukovat. Ale jak je možné dedukovat preskriptivní větu, aniž by se tím ztratila její speci-fičnost? Tuto nesnáz právě rozebírá Dedukce principů čistého praktického rozumu ve druhé *Kritice* (*KPV*, Dedukce: 42-50). Když jde o věty teoretického rozumu, které jsou deskriptivní, kognitivní povahy, dedukce principů, jimiž se řídí jejich tvorba, sice není možná spekulativně, tak že by se vycházelo z „apriorních zdrojů poznání“ (jak se domnívá dogmatismus), ale je možno uchýlit se alespoň k oné *náhražce* (*KPV*: 47), kterou je zkušenost. Tato dedukce vcelku postupuje tímž způsobem jako logik věd, který z denotativních výpovědí daných v jeho referenčním korpusu vyvozuje axiomy (v moderním smyslu slova), jež jsou těmito výpověďmi předpokládány. Je známo, že pro onoho čtenáře Huma, jímž je Kant, je hlavním z těchto axiomů kauzalita.

Vztah mezi principy v kritickém metajazyce dedukce a objektovým jazykem, jenž je diskursem vědy, je izomorfní se vztahem, který spojuje jazyk vědy s „daty“ zkušenosti. Tato izomorfie obou vztahů není nijak v rozporu se skutečností, že první vztah spadá do transcendentální roviny a druhý do roviny empirické. Ten i onen spojují navzájem deskriptivní věty. Právě tato izomorfie dovoluje Kantovi prohlásit, že dedukce principů, která se nemůže provádět přímo tak, že by se vycházelo ze samotných „zdrojů“, používá zkušenosti jako *náhražky*. Metajazyk, kterým je

kritický diskurs provádějící dedukci principů vědy, zvláště principu kauzalit, zůstává ve své rovině izomorfní s objektovým jazykem vědy, který představuje jeho referens. Tato izomorfie činí dedukci možnou. Nelze si představit, jak by bez ní a při absenci zmíněných „zdrojů“ bylo možné dedukovat principy teoretického rozumu a zejména kauzalitu.

Tato situace izomorfie mezi kritickým metajazykem dedukce a objektovým jazykem (kognitivními větami), jehož principy má vyabstrahovat, chybí, když je tento jazyk jazykem preskriptivních vět. Kantův argument zní, že preskriptivní věty nejenže nejsou, tak jako deskriptivní věty, řízeny principy, jako je kauzalita, ale jsou samy příčinou oněch aktů, kterým dávají vznik. Tato čistá kauzalita či spontaneita preskripcie není žádným zkušenostním faktem, poněvadž všechno, co je „dáno“ ve zkušenosti, je určováno nekonečnými sekvencemi příčin a účinků: co je příčinou tohoto, je myšleno také jako účinek onoho. Existuje zde tudíž alomorfie nebo heterogenita mezi deskriptivním metajazykem dedukce a jeho předpokládaným objektovým jazykem, jímž je preskriptivní věta. Proto když se jedná o dedukci, která má legitimizovat preskriptivní věty praktickým principem, „nelze doufat, že se to podaří stejně dobře, jako když šlo o principy čistého teoretického intelektu“ (*Verstand*, *KPV*: 46). Kant hovoří o tomto nezdaru praktické dedukce s jakýmsi uspokojením: „Objektivní realita morálního zákona nemůže být dokázána žádnou dedukcí, žádným úsilím teoretického rozumu, ať už spekulativního, nebo podporovaného zkušeností; dokonce i kdybychom se chtěli zříci apodiktické jistoty, tato realita by nemohla být zkušeností potvrzena a dokázána tak *a posteriori*. A přesto má realita morálního zákona,“ jak ihned dodává, „sama v sobě záruku své platnosti“ (*KPV*: 47).

Je tedy zapotřebí vzdát se jakéhokoliv pokusu o legitimizování preskriptivní věty? To by znamenalo přenechat autoritu libovůli. Tady dochází v Kantově analýze ke zvláštnímu obratu: fungování dedukce může zůstat zachováno, ale pod podmínkou, že se převrátí její směr: Místo této marné hledané dedukce morálního principu nacházíme něco jiného a zcela paradoxního (*ganz Widersinniges*) (*KPV*: 47). Nacházíme dedukci, která postupuje v protisměru k té, kterou jsme hledali. Kritický metajazyk se měl pokusit odvodit z objektového jazyka princip autorizující preskriptivní věty, které se v něm vyskytují. Kdyby k tomu dospěl, pak jen za tu cenu, že by problém potlačil: preskriptivní věty situo-

vané v univerzu kritické věty (dedukce) na instanci referens by byly právě tím už autonomizovány (č. 45, 46) a přestaly by být preskriptivními větami, tj. spontánními příčinami, staly by se ve skutečnosti „objekty“, tj. účinky principu, který dedukce vyvodila.

Tento neúspěch nicméně nijak nevylučuje možnost metajazyka, převrací jen jeho směr, ovšem za tu cenu, že modifikuje jeho objekt. Tím, co může být dedukováno, když zákon dedukován být nemůže, je svoboda. Tato nová dedukce začíná u zákona. Ten pak ale nevystupuje při legitimizující argumentaci jako závěr, jako věta, jež autorizuje preskripci, věta, kterou by metajazyk vyabstrahoval z objektového jazyka, nýbrž jako premisa, jako určitá věta tohoto objektového jazyka, z níž metajazyk vyvodí, že její autorizace předpokládá větu tvrdící svobodu. V tom by tedy spočívalo převrácení dedukce: „Tento morální princip (zákon) slouží naopak sám za princip dedukce určité nezbadatelné (unerforschlichen) schopnosti (...): totiž schopnosti svobody (...)" (tamtéž).

Svoboda se nevyjadřuje v objektovém jazyce, může být formulována jenom v kritickém komentáři. Pak je ale zapotřebí, aby zákon zase byl výrazem, patřícím k objektovému jazyku... A Kant skutečně doporučuje „nazývat vědomí základního zákona faktem (*Faktum*) rozumu (*KPV*: 31)". V tomto faktu „se čistý rozum projevuje v nás jakožto reálně praktický“. Jenomže tento „naprosto nevysvětlitelný“ fakt (*KPV*: 43) je spíše jen jakýmsi faktem, kvazi-faktem: realita čisté vůle, vysvětluje Kant, je „v morálním zákonu dána *a priori* jakoby jakýmsi faktem (*Faktum*)“ (tamtéž). Jakoby jakýmsi faktem, a nikoli faktem. Toto faktum je jenom proto kvazi-faktem, protože bezprostřední určení vůle, kterým je zákon, nemůže, jak jsme viděli, být nikdy konstatováno jako nějaký prostý a skutečný fakt pomocí určitého postupu, zde postupu kritického, jehož výlučným modelem zůstává dedukce principů poznání faktů (teoretický rozum).

Tento „fakt“ preskripci nebo povinnosti je tak málo faktem ve smyslu empirického a kognitivního, je natolik nemožné, aby byl subsumován pod nějaký pojem, který by z něho byl „vydedukován“ a který by na oplátku umožňoval legitimizovat jeho místo v nějaké poznatelné zkušenosti, že ho Kant staví k této zkušenosti do protikladu a vztahuje ho (uvidíme ještě jak) k určité Ideji: „Neboť morální zákon nás vskutku přenáší ideálním způsobem (*der Idee nach*) do přírody, v níž by čistý

rozum, kdyby byl doprovázen sobě přiměřenou fyzickou schopností, produkoval svrchované dobro“ (*KPV*: 43). Oblast, kterou vymezuje a do níž se wpisuje kvazi-zkušenost imperativu *Máš*, není svět ani příroda, ale „*nadmyslová* příroda“, jejíž idea slouží za model determinacím naší vůle (tamtéž). Morální „zkušenost“ není zkušeností, *Máš* nemůže být jako takové v realitě zjištěno. Nicméně povinnost je recipována, a proto právě ji lze nazývat jakýmsi faktem. Je ale recipována schopností chtít a v ideální přírodě, nikoli senzibilitou ve světě reálném.

## 2. Mohu

Čistá preskriptivní věta není legitimizována a není legitimizovatelná, nemá-li zmizet jako povinnost, to znamená ztratit svou specifičnost. Preskriptivní věta chápaná jako kvazi-fakt může ale naopak sloužit jako východisko k určité dedukci, k dedukci svobody. Jestliže máš konat, je to proto, že můžeš. Tím, že Kant formuluje kanonickou větu svobody ve druhé osobě, podporuje častý omyl: jsi povinen vykonat určitý čin (rozumíš se: místo abys byl k tomu nucen) jenom proto, že máš možnost (ve smyslu kontingence) jej nevykonat. To je empirická svoboda volby vzhledem k obsahu rozkazu, kontingentní způsob navázání na tento rozkaz.

Nelze si představit, jak by tato svoboda odmítnout poslušnost zákonu byla jeho legitimizací, byť i jen nepřímou. Svoboda dedukovaná ze zákona není nahodilostí navazování. Naopak, „kde promlouvá mravní zákon, objektivně už neexistuje svobodná volba (*keine freie Wahl*) vzhledem k tomu, co se má učinit“ (*KS*, § 5: 56). I když porušuješ zákon, uznáváš ho. Poslušnost je jedna věc, pocit povinnosti, respektování zákona je věc druhá. To právě označuje ona druhá osoba v *Máš*. Adresát může zajisté navázat rozhodnutím: *Neudělám to*, nicméně platí, že byl nejprve určitým ty, které bylo zavázáno povinností. Tato povinnost je analogická donucování v tom, že je přemístěním já na instanci adresáta, jeho rukojemstvím.

To, o čem mluví věta svobody, není schopnost ve smyslu nějaké eventuální moci, nýbrž ve smyslu schopnosti jednat, tj. být z kosmologického hlediska první příčinou. Nemůže být dokázána zkušeností. Nebylo by možno uvést žádný fakt, který by mohl sloužit jako příklad této prvotní kauzality nebo spontánnosti. Je-li přesto možné dedukovat spon-

tánnost ze situace povinnosti, která je zdánlivě jejím protikladem, je tomu tak proto, že povinnost nezbytně spontánnost implikuje. Jak je to možné?

Když „slyší“ *máš*, adresát „by slyšel“ takto současně větu, kterou nemůže potvrdit, ale která jako by čekala na svoji formulaci, za niž by zodpovídal on sám, a která by říkala *můžeš*. Tato věta, která tu je jen jako to, co má přijít, a která se nedá formulovat jako deskripce, je jako vždy (č. 22, 23) vyznačena nebo ohlašována jako poloviční mlčení, jako určitý pocit, kterým je tu respekt. Otázka, která se tu klade kritickému metajazyku, se týká toho, zda ona druhá osoba je táž v *máš* i v *můžeš*, zda tu jde o stejnou entitu, která je zároveň zavazována povinností a zároveň je i první příčinou.

Kdyby byla stejná, vrátili bychom se k interpretaci pomocí svobodné vůle, kterou jsme právě vyloučili. *Máš* implikuje adresanta, který je bezpochyby jakýmsi tajemstvím, je „nepochopitelný“, „neproniknutelný“ (KPV: 47, 48); Kant ho ve druhé *Kritice* označuje jako svobodu, ale v *Opus posthumum* také jako Boha. Jak je tento adresant možný, se nedá vysvětlit, neexistuje o něm žádná věta v pravém slova smyslu kognitivní. Ale kvazi-fakt povinnosti je jako jakési znamení vyznačené na entitě adresáta formou citu. Ten, kdo je zavázán povinností, citově předjímá existenci jakési autority, která ho zavazuje tím, že se na něho obrací. Toto znamení signalizuje, že v určitém režimu vět, který právě není režimem vět deskriptivních, na zavazovaného působí jistá kauzalita, která není výkladovým principem zkušenosti. Entitou, která vládne touto spontánní kauzalitou, nemůže být adresát. Tomu se spontánnost ohlašuje v podobě „závislosti“, „nátlaku“, „donucování“ (KPV: 32). Tím, kdo může, není on jakožto adresát. Tím, kdo může, kdo je mocí, je adresant. A v univerzu věty vyslovující povinnost, by adresant řekl *já*, kdyby mluvil o sobě, a řekl by *ty*, když ukládá povinnost adresátovi (*máš*).

Věť *Máš* odpovídá tedy jako Idea jenom *Mohu*, a nikoli *Můžeš*. Toto *Mohu* není věta, která by na *Máš* navazovala entitou, jež by byla totožná, *já* zde a *ty* tam (jako v učení o svobodě vůle), nýbrž sama věta: *Mohu* musí být táž jako věta: *Máš*. *Máš* spoluprezentuje zároveň s univerzem povinnosti spjatým s instancí adresáta univerzum svobody spjaté s instancí adresanta. Není možné poznat, kdo říká *já*, a dokonce ani zda toto *já* se vůbec říká. Kant množí jenom negativní popisy týkající se obecně

nezávislosti ve vztahu k „mechanické“ kauzalitě. *Mohu* je třeba chápat jako: nejsem pod tlakem oněch navazování, jaká určují poznatelné objekty, a zvláště ne empirických motivů a zájmů, transcenduji je. Tak se ve větě vyslovující povinnost prezentuje zároveň jako cit závislost na zákonu a zároveň jako tajuplný předpoklad i nezávislost na režimu poznání.

Zákon zůstává nededukován. Svoboda je dedukována přímo uvnitř věty vyslovující povinnost jako bezprostřední implikace určitého adresanta, vyplývající z onoho účinku, jímž je pocit vyvlastnění, který zakouší adresát. Neví se, o čí svobodu tu jde. Ví se pouze, že se jen ohlašuje adresátu zákona citem povinnosti. Dedukce svobody není srovnatelná s dedukcí principů poznání v první *Kritice*. Ta dospívá k pojům, jež umožňují poznání oněch empirických faktů, které sloužily dedukci za premisy. Nelze *stricto sensu* říci, že svoboda činí možnou zkušenost mravnosti, povinnost. Ta není nějakým faktem, který by mohl být stvrzen, nýbrž pouze určitým pocitem, faktem rozumu, určitým znamením. Svoboda je dedukována negativně: aby se vynořil pocit povinnosti, je zajisté zapotřebí určité schopnosti účinků, kterou není kauzalita jakožto vysvětlení zkušenosti, protože zkušenost nezavazuje. Praktická dedukce svobody je negativní, protože nemůže vycházet z faktů, nýbrž právě naopak z toho, co je *widersinnig*, ze selhávání faktů a kognitivních vět vzhledem ke kvazi-faktu povinnosti. Fakty jsou referens kognitivních vět. Mezi oním „ty“ povinnosti a předpokládaným „já“ svobody nemožno zprostředkovat žádná referens, leda ta, jež mají být „produkována“.

Ale etická věta, když je uvažována sama o sobě, dodává Kant, a nikoli ve srovnání s kognitivní větou, poskytuje „dostačující“ důkaz (KPV: 48) o „objektivní realitě“ svobodné kauzality. „Proměňuje *transcendentní* užití [rozumu] v užití *imanentní* (takže rozum je skrze ideje sám účinnou příčinou v oblasti zkušenosti)“ (tamtéž). Schopnost onoho *Mohu* není jenom schopností nebytí určován řadami, které utvářejí svět zkušenosti, nýbrž je pozitivně schopností zavazovat, je bezprostředně mocí zákona. „Imanenci“ praktického rozumu (čistou vůli) tak lze chápat jako situování adresanta ve větě vyslovující povinnost. Já je ideální, ale je prezentováno (jakožto nepřítomné) v univerzu této věty jako to, co ji činí bezprostředně účinnou: v témže čase (v čase povinnosti), kdy „ty“ má něco konat, „já“ může. A povinnost jako specifický větný režim (na jaký v kognitivních větách neexistuje žádný příklad) je už sama o sobě důka-

zem kauzality, která není seriální, nýbrž performativní. – Nesnáž citované věty spočívá v tom, že se účinnost této síly má podle ní uplatňovat „v oblasti zkušenosti“. Jedno z dvojího: buď je tato oblast referens všech navazování pomocí *jestliže...*, *tedy*, a pak v ní pro performativnost svobody není místo; nebo v ní performativnost svobody své místo má, ale pak její forma odpovídá typu *jestliže...*, *tedy*, a imperativ není kategorický.

### 3. Propast

Toto omezení praktické dedukce (převrácením jejího směru) charakterizuje heterogenitu mezi etickou větou a větou kognitivní. Není dáno konečností lidské bytosti. Vyplývá z absence homogenního jazyka. Každou deskriptivní větu, včetně kritického metajazyka dedukce, odděluje od preskriptivní věty „propast“ (KS, Úvod: 30). Preskriptivní věta, když je vzata za referens věty deskriptivní, se této deskriptivní větě musí vymkat.

Námítka na sebe nenechá čekat. Je-li propast mezi světem určeným poznáním a povinností nepřekonatelná, pak zůstává kantovská morálka abstrakcí. Rozumíš dobře: *Zavři dveře*, ale dveře nikdy zavřeny nebudou. (Anebo je naopak svět poznání abstrakcí ve srovnání se světem mravností?) – Opravdu abstraktní je klást otázku propasti jako alternativu, tak že propast by měla být buď zarovnána, nebo prohloubena. Ovšem propast, jako hranice vůbec, existuje jen proto, že si každá strana – abychom užili soudní nebo válečné symboliky – přisuzuje právo posoudit argumentaci druhého, že rozšiřuje své nároky za své vlastní hranice. Právě za tuto cenu tyto hranice objevuje.

V idiomu, který je zde idiomem naším, toto znamená, že jedna čeled vět nejenom přesahuje do sféry druhé, ale že se také nemůže nedovolávat nějaké čeledi další, aby stvrdila svou vlastní legitimitu (č. 40, 41). To také vysvětluje, proč jedna i druhá předstupují jako protivníci před soudce nebo kritického pozorovatele. Jak jinak by ten přišel na to, že etika není záležitostí poznání, kdyby se nesnažil vyvodit legitimitu první čeledi podle modelu, který sloužil druhé, kdyby se nepokoušel dedukovat „morální princip“, jako by to byl princip poznání, a to za cenu, že svobodná kauzalita bude pojata jako kauzalita v řadě příčin a účinků (KČR: 470)? Právě zkoušením této cesty odhaluje její nemožnost, konstatuje, že se k morálnímu zákonu nedospěje dedukcí, a dochází k závě-

ru, že svoboda je originární kauzalitou, touto kognitivní zřůdou. Teprve tehdy začne používat takového způsobu přechodu, který již není prostým rozšířením legitimizace z jedné oblasti do jiné, nýbrž stanovením diferenciálu příslušných legitimizací. Rodovým jménem pro tento diferenciál je „jako by“. Neprohlubuje ani nezarovnává propast, nýbrž pohybuje se nad ní a bere ji tedy v úvahu, je to *Übergang*, který je modelem všech *Übergänge* (exkurs Kant III).

Analogie, která se opírá o *als ob* („jako by“) je iluzí, zapomene-li se na rozdíl a je-li rozepře zdušena. Je naopak kritická, jsou-li mody utváření a validace vět rozlišeny, a jestliže pak plně exponovaná rozepře může být, jak Kant doufal, přeměněna v při. „Jako by“ je věcí transcendentální představitosti, pokud jde o vynalézání přirovnání, avšak je věcí soudnosti, pokud jde o jeho regulaci.

### 4. Typ

Z nepřeložitelnosti etické věty ve větu kognitivní neplyne, že mravní zákon nemá ve světě žádný účinek, nýbrž zcela naopak, že k tomu, aby nějaký účinek měl – a mít ho musí, jinak by nemohl být nazván „příčinou události“ –, musí si od fungování teoretického rozumu vypůjčit jeho formu, která je právě formou zákonitosti (*Gesetzmässigkeit*). V mravním činu musí maxima vůle „vyhovět formě přírodního zákona“ obecně, jinak je „mravně nemožná“ (KPV: 70). Proč? „Takhle soudí i nejprostší inteligence,“ píše Kant, „přírodní zákon slouží vždy za základ jejím nejobvyklejším soudům, a dokonce i soudům zkušenostním.“ Když je třeba posoudit čin, který byl vykonán nebo se má vykonat, tak inteligence, pokračuje Kant, „která má zákon vždy při ruce, udělá z tohoto přirozeného zákona prostě *typ* zákona svobody“. Kant nepřenáší do etické oblasti nazírání a s ním spojenou možnost prezentovat schémata nebo příklady, nýbrž pouze formu zákonitosti (*Gesetzmässigkeit*) obecně. Tento „přechod“ je tedy obvyklý, ale proč je vyžadován? Protože intelekt (Verstand), jak píše Kant, „by nemohl zákonu čistého praktického rozumu poskytnout aplikovatelné použití“ (tamtéž). Když jde o teoretický zákon, je aplikace názorné danosti svěřena schématu, a to řídí i soud určující, že „je to skutečně příslušný případ“. Ale v praktické oblasti se musí soud řídit Ideou dobra, a pro tuto Ideu jako pro jakoukoliv jinou Ideu schéma neexistuje. Zákonu svobody jakožto kauzalitě „nijak smys-

lově nepodmíněné, a tudíž ani pojmu bezpodmínečně dobrého“, nemůže odpovídat žádné nazírání, a tudíž ani žádné schéma jeho použití *in concreto* (KPV: 69).

Přechod nespočívá tedy ve formě nazírání nebo schématu, nýbrž ve formě zákona nebo spíše zákonitosti (*Gesetzmässigkeit*). Etický soud si vypůjčuje tuto formu vzešlou z teoretického rozumu, aby měl vodítko, když je třeba rozhodnout o daném případě: „Ptej se sama sebe, zda bys jednání, které zamýšlíš – za předpokladu, že by mělo proběhnout podle přírodního zákona, jehož bys byl sám součástí –, mohl pokládat za možný výsledek své vůle“ (KPV: 69). Tento *typ* zákonitosti řídí formálně maximum vůle při formulování kategorického imperativu i při hodnocení správného jednání. Je tedy třeba chápat ono *tak aby* (*so dass*) v imperativu *Jednej tak, aby* (*Handle so, dass*) spíše ve smyslu „jako kdyby“ než „takovým způsobem, aby“: neboť univerzální platnost nemůže být skutečně z maximy vyvozena, nýbrž pouze při jejím hodnocení nepřímo prezentována.

Tento *typ* uvádí do celé problematiky vůle Ideu nadsmyslové přírody. Kdyby neexistovalo ono „jako kdyby to byla mechanická příroda“, které dovoluje přenést zákonitost z oblasti poznání do oblasti povinnosti, nejen že Idea „veškerenstva praktických rozumných bytostí“ by neměla v etické oblasti žádnou platnost, ale neměla by ji ani Idea kosmopolitní společnosti a pokroku v oblasti historicko-politické (oddíl Dějinné znamení). *Typ* je složité přemostění mezi dvěma režimy, režimem poznání (jak vím) a režimem vůle (jak máš). Forma zákonitosti není převedena z jednoho režimu do druhého beze změny, protože se v nich kauzalita neuplatňuje stejným způsobem: v oblasti smyslově vnímaného světa je pojmem, který určuje *a priori* spojitost mezi jevy a konstituuje zkušenostní poznání; v oblasti etiky je Ideou bezprostředního účinku čistého praktického rozumu nebo svobody na maximum jednání, Ideou, která se ohlašuje pocitem úcty a konstituuje situaci mravnosti, povinnost. V prvním případě jsou jevy mezi sebou spjaty jako příčiny a účinky tvořící řadu, tj. svět v Kantově smyslu (spíše než přírodu, i když Kant v takové souvislosti tohoto slova často užívá); v druhém případě pocit povinnosti, respekt, který nepatří k řadě jevů (jehož příčinu nenajdeme v této řadě), je připojen reflexivně jakožto účinek jisté nepoznatelné příčiny, jíž je čistý praktický rozum, čistá vůle nebo svoboda.

## 5. Komutabilita

Zde je ale třeba mít se na pozoru před stále se vracejícím rizikem transcendentálního zdání, které sem vnáší analogie zákonitosti jakožto typu. Jestliže má být možné, aby maxima tvé vůle byla vytyčena jako „univerzální přírodní zákon“, aby konstituovala „univerzální zákonodárství“ (1785: 51, 30), musí být zřejmě zapomenuto na disymetrii mezi *já* a *ty* ve prospěch něčeho univerzálního, „lidství“, onoho „my“ vyměnitelných „já“ a „ty“: „Jednej tak, aby se s lidstvím v tvé vlastní osobě i v osobě kohokoliv druhého zacházelo vždy současně jako s účelem (...)“, „jednej tedy, jako kdyby ses vždy podílel na zákonodárství v univerzální říši účelů“ (tamtéž: 61, 73). Vzájemně vyměnitelná jsou nejen v instanci toho, koho se závazek povinnosti týká, tedy jakožto ono „ty“ ve větě *Máš konat*, aby tak vytvářela společenství rukojmí, nýbrž také v instanci zákonodárce jakožto ono „já“ v *Mohu*, aby tak tvořila společenství těch, kdo stanoví zákony.

Neznamená tato dokonalá symetrie fakticky zarovnání propasti? A není režim povinnosti samotnou formou svých vět přičleněn k režimu poznání? Jsou-li „já“ a „ty“ zaměnitelná, pak to může být jen z pohledu někoho třetího, pojímajícího celek, který vytvářejí podle vzoru přírody. Nestaly se z nich obou referens pro onoho třetího? Tento třetí může zajiště mít jméno jednoho nebo každého z nich a zůstat tak imanentní oné nadpřírodě, kterou vytvářejí, nicméně v té míře, v jaké chápe tuto nadpřírozenost zákonodárce zavázaného povinností, přestává být sám v etické situaci toho, kdo je zavázán. Ostatně nepřiznává to Kant implicitně, když požaduje, v protikladu ke všemu, co bylo analyzováno v souvislosti s citem povinnosti, že každý může pohlížet na sebe sama jako na zákonodárce, to znamená zaujmout situaci „já“ v univerzu věty *Mohu*? Není to praktické transcendentální zdání *par excellence*? Nemá takto komentář etické věty, který je zde komentářem kritickým, ale zůstává nicméně pořád deskriptivním, opět za nevyhnutelný důsledek (podobně jako bylo řečeno, že jím je transcendentální iluze) redukcí etické legitimizace na legitimizaci kognitivní, zejména potud, že etické legitimizaci vnucuje pravidlo konsensu a zaměnitelnosti partnerů, tedy pravidlo dialogu (exkurs Platón), které je pravidlem legitimizace kognitivní? A není proti této iluzi jedinou ochranou Lévinasův požadavek, že etické může být formulováno jenom eticky, to znamená, že je člověk

může formulovat jen jako ten, kdo je povinností vázán, a nikoli jako vědec, být i kritický (exkurs Lévinas)?

Otázka nadsmyslové přírody nabývá přinejmenším podoby: „Jak je možné společenství etických vět?“ Jako odpověď na ni zavádí Kant pojem lidstvo. Lidstvo je pojem, který nepatří k žánru kritického diskursu (zejména ne „deduktivního“), ale k žánru antropologie (v Kantově slova smyslu). Společenství rozumných praktických bytostí (které jsou podle předpokladu zároveň jak těmi, kdo jsou vázáni povinnostmi, tak i zákonodárci) zahrnuje ovšem právě tak i entity, které by nemusely být lidmi. Není to společenství empiricky ověřitelné.

Připusťme: nedá se sice říci, zda a jak je možný příslušný objekt, ono referens, k němuž se Idea tohoto společenství vztahuje, ale toto společenství si lze přinejmenším představit, není to jsoucno pouze myšlené, prázdný pojem: je to právě společenství osob. – Nuže, ptáme se, není-li výraz osoba sám o sobě nekonzistentní. Znamená totiž, že táž entita zaujímá pozici zákonodárné instance, instance já ve větě *Mohu*, i instance zavázané povinností, tedy instance ty ve větě *Máš konat*. Znamená autonomii v úrovni jediné entity. Společenství rozumných praktických bytostí jenom rozšiřuje tento princip autonomie na všechny možné entity pod podmínkou, že vyhoví definici rozumné praktické bytosti, to znamená osoby. Když se tyto dvě instance, uznané přece Kantem jako zcela disymetrické, spojí v jedné a téže „osobě“, nezastírá se tak laciným způsobem jejich rozepře? Proč má být povinností zavázaná entita též entitou, která k povinnosti zavazuje? A proč by touto entitou mělo být „lidstvo“?

## 6. Etický čas

Existuje nepřekonatelný odpor času preskriptivních vět vůči vytváření nějaké přírody, dokonce i přírody nadsmyslové. Typ zákonnosti je neschopen tento odpor přemoci. Režim preskriptivních vět zapovídá jakékoliv rekursivní navazování podle modelu *jestliže... , pak* (č. 95), které Kant označuje jako mechanickou kauzalitu a které ustavuje řady jevů (*KRV*, Antinomie čistého rozumu, oddíly 7, 8 a 9, I a II). Povinnost není podmínečná, nýbrž kategorická; a není ani podmiňující. I když je povinnost chápána jako „účinek“ čisté vůle, nemůže se sama stát „příčinou“ určitého účinku, např. nějakého aktu, který by z ní vyplynul. Kauzalita

svobodou je bezprostřední, tj. bez zprostředkování, ale též bez rekurrence. Její účinnost je okamžitá, čistá vůle zavazuje, a to je všechno. Je právě jen „počátkem“. Vystupuje současně s etickou větou, a neupravuje přítom nějak navazování pozdějších vět na tuto větu: ať se stane, co se stane. (Příkazu bude nebo nebude uposlechnuto, na jeho provedení se čeká, ale ať je ho uposlechnuto nebo neuposlechnuto, zůstává příkazem /č. 45-46; 147-149; exkurs Kant II, § 2/.)

Žádná morální diachronie neexistuje. Čistý etický čas je ono „nyní“ věty, která prezentuje současně povinnost i toho, kdo je jí vázán (a snad i toho, kdo povinnost ukládá, ono *Mohu*), každého jemu příslušným způsobem. Etická věta je jedinečná, první a poslední znamení určité Ideje, v čase světa je možná kdykoli (*KRV*, odd. 9, III). Tak jako ono *Vyvstane?* – ale odlišným způsobem – je *Máš* větou, v níž je vyvstávání chráněno před tím, aby bylo zakryto pravidlem navazování. (V čem spočívá její rozdíl oproti *Vyvstane?*, je předmětem dotazování v č. 172-174.)

Namítne se, že věta *Máš* očekává pokračování, poslušnost nebo neposlušnost, a tak rýsuje nějakou příští možnost, něco budoucího. Ale takhle tomu je s mnoha větami rozdílných režimů, možná se všemi větami, a to potud, že žádná věta nemůže být poslední (č. 17). Je tomu tak například i u vět kognitivních, které jsou podřízeny proceduře zjišťování reality. Tato procedura počítá s možností jiných významů a jiných ostenzí (č. 86-90). Způsob navazování může nebýt nutný, ale je nutně něčím možným.

Podle Kanta musí být jednání, které následuje po preskripci, „možné“ (*KRV*, odd. 9, III). Ale tato možnost se chápe jako slučitelnost: preskripcie není jen něčím, co má být provedeno, je třeba, aby byla proveditelná, aby byla kompatibilní s „přírodními podmínkami“. Tento smysl možného se dovolává syntézy různorodého, syntézy mezi přírodou a svobodou: je třeba, aby univerzum prezentované větou, která navázala na preskripci, umožnilo současně navázání kognitivní i navázání etické.

Co to ale je etické navazování? Kant uvádí jako příklad „zlovolnou lež“ (tamtéž: 582-583). Navazujeme na ni tím, že ji vykládáme (sociologie, psychologie, atd.). Ale „původce je nicméně kárán [...], jako by tím [tímto lhaním] započínal absolutním způsobem celou řadu důsledků“. Nuže toto „přičtení zodpovědnosti“ pouze předpokládá, že lhář je adre-

sátem bezpodmínečné povinnosti, povinnosti nelhat a že tuto povinnost nerespektoval. To nijak neimplikuje, že je původcem nějaké nové řady důsledků. Neboť toto není něčím, co by mohlo být káráno; a je-li tu řada, pak patří světu. Ze samotné definice vyplývá, že důsledky etické být nemohou, povinnost není tranzitivní. Naopak ale určitý jev, v tomto případě lež, může dát podnět k etické větě, k soudu, jehož obsahem je přiřknutí zodpovědnosti: právě toto přiřčení zodpovědnosti dělá ze lži – a to diskontinuitně, nikoli nutně – ne snad příčinu, nýbrž znamení morálního zákona (znamení negativní). A také toto přiřčení zodpovědnosti může pak být postiženo touž dvojnácností kognitivního a etického. Může být chápáno jako důsledek nebo jako znamení (znamení absolutna). Ale znamení nejsou důsledky.

Kausalita ze svobody skýtá jen znamení, nikdy ne zjistitelné účinky, ani řetězce účinků. Z povinnosti nemůže vyplývat žádná „příroda“, ani nadmyslová ne, ani jako Idea. Imperativ nenařizuje jednat tak, aby vzniklo společenství praktických rozumných bytostí, nýbrž tak, jako by maxima jednání měla být zákonem tohoto společenství. Etická věta jako znamení je bez pokračování, tedy poslední. Ale protože žádná poslední věta neexistuje, je třeba, aby na etickou větu navázala nějaká jiná věta. A protože toto navázání nemůže být dáno implikací etickou, která je nemožná, tak jestliže tu nicméně implikace (řada důsledků) je, není to implikace etická, nýbrž kognitivní. Kantem vyžadovaná „možnost“, aby čistá povinnost byla s to dát vznik jevu, který lze konstatovat v realitě a vysvětlovat podle pravidel poznání, tedy určitému referens, znamená, že musí být vždy možné pojmout „ty“ povinnosti jako referens pozdější kognitivní věty. Nelze si skutečně představit, co by takovéto navazování znemožnilo. Ale je zřejmé, že toto navazování zakazuje, aby se z etických vět utvářel nějaký svět (v Kantově smyslu). Buďto implikace, anebo povinnost. Etické společenství neexistuje. „Ale toto společenství se nikdy neutvoří! zvolal rabi“ (Buber, *Gog a Magog*).

## Diskursivní žánr, norma

178

Není jasné, proč by se propasti mezi kognitivními a preskriptivními větami měla přisuzovat nějaká „mystická“ hloubka. (Kant k tomu má občas sklon, Wittgenstein také. A protože Pascal má blíže k sofistice, je celkem „rozumnější“, včetně slz radosti.) Nesouměřitelnost ve smyslu nestejnorodosti větných režimů a nemožnosti podřídít je jednomu a témuž zákonu (leđa za cenu jejich neutralizace) charakterizuje zrovna tak i vztah kognitivních nebo preskriptivních vět k větám tázacím, performativním, zvolacím ... Každému z těchto větných režimů odpovídá určitý způsob prezentování nějakého univerza, a jeden způsob není přeložitelný ve způsob jiný.

179

– Nevyjadřujete se jasně. Týká se ona nesouměřitelnost vztahu mezi větnými režimy, nebo vztahu mezi diskursivními žánry? – Každému větnému režimu odpovídá určitý způsob prezentování nějakého větného univerza. Diskursivní žánr určuje způsob navazování mezi větami, přičemž tyto věty mohou podléhat různým režimům. Univerza prezentovaná kognitivní větou nebo větou exklamativní jsou navzájem různorodá. Nesouměřitelnost je i mezi tím, oč jde v tragickém diskursivním žánru, tím, čeho tu má být dosaženo (řekněme pocitů hrůzy a soucitu na straně adresátů), a tím, oč jde v technickém diskursu, oním cílem, který je mu vlastní (řekněme disponibilitou referens podle vůle adresanta), a obojí vede k navazování navzájem různorodým, a to



i když se třeba vychází z téže věty. Na tragickou větu dožadující se soucitu: „Jak mě tíží marné ozdoby, tyto závoje!“ technik naváže hledáním lehkých textilií a střízlivé módy (a směje se přítom své zákaznici nebo se směje spolu s ní).

180

– Říkáte, že diskursivní žánr vtiskuje mnohosti různorodých vět jeden jediný účel, a to pomocí navazování zaměřených na výsledek, jaký je tomuto žánru vlastní. Je-li tomu tak, pak z toho vyplývá, že různorodost větných režimů nicméně nevylučuje, aby byly společně podřízeny témuž účelu. Propast mezi nimi by se tím sice nezarovnala, byla by však přinejmenším překryta nebo překlenuta teleologií diskursivních žánrů. Jdeme ještě dále. Jedině kdyby se věty řadily mimo jakýkoli účel spjatý s určitým žánrem, kdyby tedy nebyly vázány na žádný žánr, jedině pak by je jejich různorodost navzájem zcela oddělovala a učinila by jejich navazování nepředvídatelným a nevysvětlitelným, jak to se zálibou popisujete. Nuže, to není možné. Jak sám přiznáváte, věty, které vyvstávají, jsou „očekávány“, a sice nikoli vědomými nebo nevědomými „subjekty“, kterými by byly předjímány, nýbrž protože s sebou nesou svůj „způsob použití“, abychom mluvili jako lingvisté (Paolo Fabbri v jednom rozhovoru), to znamená určitou instrukci týkající se účelu, který je jimi sledován. A jestliže někdo, tak jako vy, trvá na nedeterminovanosti navazování, děje se tak zase v závislosti na tom, oč má jít, totiž na zámeru přesvědčit čtenáře o různorodosti větných režimů a jedinečnosti vyvstávání vět – tedy v souladu s účelem předepsaným určitým žánrem nebo alespoň určitým stylem (tak jako to Cage dělá s větou hudební nebo Gertruda Steinová s větou literární). – To, co tu čtete, je skutečně filosofická kniha, věty se v ní řadí tak, aby ukázaly, že toto řazení není něčím samozřejmým a že pravidlo jejich uspořádání je tím, co teprve má být nalezeno (exkurs Hegel, § 4; č. 174).

181

– Jiná implikace téhož konstatování (č. 180). Diskursivní žánry, jak říkáte, větám předepisují finalitu určitého uspořádání, které má být s to zajistit výsledek každému žánru vlastní. Připustil byste tedy, že všechny diskursivní žánry, ať už jsou navzájem jakkoli různorodé, jsou podřízeny jednomu a témuž univerzálnímu principu, jímž je, řekněme, „uspět“. Pedagogický diskurs, dialog, tragédie, píseň, technika, povinnost zajisté nemohou očekávat, že dosáhnou téhož výsledku. Když Jákob Jicchak z Lublinu přiznává Ješajovi, že „jednáme možná spravedlivě tehdy, když svým jednáním nechceme ničeho dosáhnout“ (Buber, *Gog a Magog*, 1978: 91), vymezuje tím, oč jde v etickém diskursivním žánru: jeho výsledkem (spravedlností) by byla dokonalá nezištnost Já, vyvlastnění své vůle. A zajisté i hra dětí, když si někde v koutku hrají na tatínka a na maminku, na vojáka a ošetřovatelku, a i když přitom nejde jako třeba u košíkové nebo u bridge o to, zvítězit nad soupeřem, směřuje nicméně k určitému zisku, na nějž se orientují všechny její sekvence, její „věty“: tím je požitek sdílený oněmi diváky, jimiž jsou herci sami. – Budiž, ale tím jste se opět vrátil k „jazykovým hrám“ *Filosofických zkoumání*, k jejich antropologii. A jestliže se tomu budete chtít vyhnout, budete muset brát v počet nějakou metafyzickou vůli, nebo jako filosofové *meaning*, určitou fenomenologii intencí.

### Kant III

#### 1. Archipel

Kritika politického rozumu napsána nebyla. Zcela právem a v hranicích, které je třeba blíže určit, můžeme v roztroušenosti Kantových historicko-politických textů vidět znamení různorodosti vlastní politickému „objektu“. Tato různorodost je patrná již ve třetí *Kritice*. Soudnosti tu není přičten jeden specifický objekt, nýbrž přinejmenším objekty dva, umění a příroda. Říkám přinejmenším, protože je otázkou, zda tato soudnost je schopností. Kant dal už předtím slovu schopnost určitý přes-

ný význam: měl to být potenciál vět, které podléhají určité skupině pravidel utváření a prezentace („prezentace“ v Kantově smyslu), když v teoretické oblasti šlo o smyslovost, intelekt a rozum, a o rozum v oblasti praktické. Ale ve skutečnosti tu souzení už vystupuje, a to nutně pokaždé, když se má říci, že něco je „případem“ stvrzujícím nějakou větu, tedy prezentací objektu, který tuto validaci umožňuje, což se v kognitivních větách řídí režimem schématu, v dialektických argumentativních větách režimem symbolu a v preskriptivních větách – když jde o posouzení zodpovědnosti a mravnosti – režimem typu (exkurs Kant II, § 4).

V úvodu ke třetí *Kritice* je rozptýlenost diskursivních žánrů nejen poznána, nýbrž je pojata natolik dramaticky, že vyvstává problém najít „přechody“ (*Übergänge*) mezi těmito různorodými žánry. A právě proto, že je „schopnost“ souzení všudypřítomná, to znamená, že se k ní musíme uchýlit pokaždé, když má být určitá věta stvrzena příslušnou prezentací, jeví se tu jako to, co umožňuje vytvářet „přechody“ mezi jednotlivými schopnostmi, takže jí bude přiznáno zásadní privilegium, pokud jde o možnost sjednocování a zároveň s tím zásadní nedostatek, pokud jde o možnost poznávat nějaký objekt, který by byl právě jí vlastní: znamená to, že žádný určitý objekt nemá. Proto je možné se ptát, zda je opravdu poznávací schopností v kantovském smyslu. To, co ve všech diskursivních žánrech, ať jsou navzájem jakkoli různorodé, Kant vytrvale označuje (ale tuto vytrvalost je možná třeba připsat ne tak jemu samotnému, jako jeho problematice subjektu) jako soudnost, je určení způsobu prezentování objektu, jaký odpovídá tomu kterému žánru.

Jaký objekt by mohl odpovídat ideji mnohosti schopností, schopností chápaných jako poznávací schopnosti v nejširším smyslu slova, to znamená jako schopnosti mít nějaké objekty (jednou jako oblasti, jindy jako *teritoria*, a jindy jako pole; *KUK*: 29)? Tímto objektem by mohl být jediné nějaký symbol. Řekněme: archipel. Každý z diskursivních žánrů by byl jakoby jedním ostrovem; soudnost by byla, alespoň z části, jako rejdář či admirál, který by vysílal expedice od jednoho ostrova k druhému s cílem prezentovat na jednom z nich to, co bylo nalezeno (vynalezeno, v původním smyslu slova *invenire*) na druhém a co by onomu prvnímu ostrovu mohlo sloužit jako stvrzující „kvazi-nazírání“. Tato intervenční moc, ať už jí jde o válku nebo obchod, nemá žádný objekt, žádný vlastní

ostrov, nýbrž vyžaduje určité prostředí, totiž právě moře, *archipelagos*, ono základní moře, jak bylo kdysi označováno moře Egejské.

Toto prostředí má v úvodu třetí *Kritiky* jiné jméno, totiž jméno „pole“, *Feld*: „Pojmy, pokud se vztahují k předmětům, nehledě na to, zda je jejich poznání možné nebo ne, mají své pole, které je určováno pouze podle vztahu, který má jejich objekt k naší poznávací schopnosti vůbec“ (*KUK*: 29). Tato celkově pojatá poznávací schopnost zahrnuje intelekt, soudnost a rozum. V souladu s onou stupnicí představ, kterou Kant sestavuje na konci oddílu O ideách obecně v *Dialektice* první *Kritiky*, by k tomu bylo nutno připojit také smyslovost. Všechny tyto schopnosti nacházejí svůj objekt v poli, v němž jedny vymezují určité *teritorium*, druhé určitou oblast, soudnost však nenachází ani to, ani ono, nýbrž zaručuje přechody mezi teritorii a oblastmi druhých schopností. Je spíše schopností onoho prostředí, v němž všechny okrsky legitimacy nacházejí své místo. Nejen to: soudnost je také tím, co umožnilo ona *teritoria* a oblasti vymezit a co stanovilo autoritu každého diskursivního žánru na jeho vlastním ostrově. A to mohla učinit jen díky výměnnému nebo válečnému styku, který udržuje mezi diskursivními žánry.

## 2. Přechody

Některé z přechodů, které utvářejí archipel, lze přesně charakterizovat. Takovým případem, a to případem nešťastným, je transcendentální iluze. Jak víme, že dialektické věty, které mají formu kognitivních vět, jimi ve skutečnosti nejsou? A že tedy *teritorium* platnosti uvažování není totožné s oblastí zákonodárné moci intelektu? Víme to z toho, že pro argumentativní věty nemůžeme prezentovat žádný objekt možného nazírání, to znamená daný v prostoru a čase. Rozum je poháněn svou potřebou pojem maximalizovat, řídí se „čistě logickým předpisem“ (*eine bloss logische Vorschrift*), směřovat k nepodmíněnému (*KRV*: 365). To, co je pro větu rozumu prezentovatelné jako objekt, který jí má legitimizovat, nemůže být jev. Jakmile je identifikováno pravidlo tvoření této věty (argumentovat znamená usuzovat prostřednictvím univerzálního), pak kritika spočívá v tom, že nechá fungovat pravidlo prezentování, čímž je dialektická věta „izolována“ od věty intelektu (insularizována). Transcendentální iluze tím není ještě rozptýlena, ale je lokalizována. Jakožto zdroj této iluze se opět uplatňuje ono „jako by“: dialektická věta

se chová tak, jako by se vztahovala k jevům, a kritika vyžaduje právě, aby se vztahovala ke „kvazi-jevům“. To znamená k symbolům.

Jiný význačný a legitimní případ operace „přechodu“ je uveden v § 59 třetí *Kritiky*, kde jde o to, ukázat, že „krásno je symbolem mravního dobra“ (KUK: 158). Symbolizující operace je obecně podvojná a má pojmenování analogie. Spočívá za prvé v tom, že se „použije pojmu pro předmět smyslového názoru“ a pak za druhé v tom, že se použije „pouhého pravidla reflexe o tomto názoru pro zcela jiný předmět, pro který je prvý jen symbol“ (KUK: 157). Kant na to uvádí dva příklady: obyčejný stroj, ruční mlýn, může symbolizovat monarchický stát, který je „ovládán jednotlivou absolutní vůlí“; organické tělo může symbolizovat monarchický stát, je-li řízen „podle vnitřních zákonů lidu“. V obou případech mezi symbolizovaným a symbolizujícím objektem, který je něčím „zcela jiným“, neexistuje žádná podobnost. Existuje však identita mezi pravidlem reflexe, které je aplikováno na jeden objekt, a tím, které je aplikováno na objekt druhý.

Stejně je tomu se vztahem krásna a dobra. Reflexe je aplikována na city (libost, úcta), k nimž dávají podnět příslušné objekty obou těchto oblastí. Odhaluje v nich tytéž formální rysy: bezprostřednost, nezištnost, svobodu, univerzálnost, které jsou tedy (v souladu s transcendentálním diskursivním žánrem) apriorními podmínkami možnosti těchto objektů. Každý z těchto rysů má v obou případech rozdílné uplatnění. Tím, co vyžaduje bezprostřednost citu, je v případě krásna smyslová skutečnost, v případě dobra pojem. Při soudu vkusu je svoboda svobodou představitosti, která je v souladu s pojmem, v morálním soudu je to svoboda vůle, která je v souladu sama se sebou atd.

Analogie, která se tu uplatňuje, není ovšem totožná s tou, která prezentuje ruční mlýn nebo organické tělo jako symboly politických režimů. Je totiž nemožné pojímat objekt vkusu jako jev, tak jako je tomu u ručního mlýnu nebo organického těla. Ty mohou být dány jen díky tomu, čemu Kant říká *Versinnlichung*, tedy díky operaci smyslovosti, která se řídí pouze zákony intelektu (*Verstand*); ale smyslovost (*Sinnlichkeit*) a intelekt nepostačují k postižení (tedy ke konstituování) objektu vkusu. Při otázce krásna je tím, k čemu vkus vzhlíží, „inteligibilno“. Soudnost tu „nepodléhá [...] heteronomii zákonů zkušenosti“; vztahuje se k něčemu, „co není ani příroda, ani svoboda, co je však spojeno se základem

svobody, totiž s nadmyslnem“ (KUK: 158). A jestliže je ve zkušenosti krásna počitek (*Empfindung*), pak ve smyslu zcela jiném, než jak se o něm hovoří v transcendentální estetice první *Kritiky*: „Jestliže je určeni pocitu libosti nebo nelibosti nazýváno počitkem, znamená tento výraz něco naprosto jiného, než když nazvu počitkem představu nějaké věci (prostřednictvím smyslů jakožto receptivity náležející k poznávací schopnosti)“ (KUK: 53).

Krásno tedy symbolizuje mravní dobro nikoli proto, že estetický objekt je určitý jev přístupný přímému nazírání, který by mohl analogicky zastoupit objekt etický (morální jednání), u něhož žádné nazírání není možné. Ani objekt estetický není objektem zkušenosti, ani u něho nejde o nazírání – alespoň právě pokud je předmětem estetickým. Vnímatelná je jeho forma, ne však krása této formy. Jeho estetické vlastnosti nejsou v něm samém jako danosti, nýbrž jsou v cítění vkusu, které podléhá čtyřem předtím uvedeným *apriori*. Ta jsou jakoby konstitutivními pravidly věty (citové věty), která hodnotí krásu. Stejná pravidla nacházíme také v *Máš* etické věty, v citu úcty. Nevztahují se však na tytéž instance jako při estetickém hodnocení. To, co je tu bezprostředně pociťováno, není objekt, nýbrž zákon (pojem praktického rozumu): adresát má před sebou nikoli referens, nýbrž smysl. Adresantem etické věty není představitost, nýbrž vůle atd.

Symbolizace se zde tedy neuskutečňuje tím, že by jeden objekt zastupoval druhý, nýbrž permutacemi na instancích příslušných větných univerz, aniž přitom dochází k přímé prezentaci. Výpravy, které soudnost podniká na sousední ostrovy, nepřinášejí odtud pouze empirická data, nýbrž i pravidla formace (čeledi vět) a pravidla navazování (diskursivní žánry), jakými jsou třeba ona čtyři *apriori*. To, co dovoluje kritickému soudci, aby řekl: *Toto je příslušný případ*, tedy to, co je předváděno jako důkaz, není nutně nějaký fakt.

K onomu případu analogie, kterým je typ praktického rozumu (exkurs Kant II, § 4), se tu nebudu vracet.

Existují i další případy, méně známé, ale neméně zvláštní. Tak například onen „přechod“, který Kant v první *Kritice* prezentuje jako „ideál smyslovosti“ a který označuje jako „monogram“ (KRV: 598). Je to, jak píše, „jako obrys volně prolínající různé zkušenosti“, „nesdělitelný stínový obraz“ v úsudcích malířů (a fyziognomů), „nevystižitelný vzor

možného empirického nazírání“, který neposkytuje „žádné pravidlo, jež by bylo možné vysvětlit a zkoumat“. Z tohoto nepostižitelného něčeho dělá Kant výtvar představivosti. Toto imaginárno však není ideou představivosti, nýbrž ideálem, a sice ideálem smyslovosti, protože je to jakési schéma, „kvazi-schéma“ ideje představivosti v oblasti (nebo v poli?) smyslové zkušenosti. Ani tady to není pravidlo, nýbrž „kvazi-pravidlo“, regulativní přenos představivosti na smyslovost. A pak je tu ještě, a to prostším způsobem, sama idea představivosti, která se utváří přechodem spočívajícím v zvratu rozumu v představivost: nazírání bez pojmů nastupuje namísto pojmu bez nazírání (KUK: 175, 193). Není snad nutné zdůrazňovat význam, který má tento „přechod“ pro propojení subjektivní teleologie a teleologie objektivní.

### 3. Vyrovnání

Bylo by únavné probírat dál inventář „přechodů“, na některé další narazíme v oblasti historicko-politické. Jen ještě jedna zmínka týkající se archipelu. V Závěrečné poznámce k řešení transcendentálních idejí matematických a předběžné poznámce k řešení transcendentálních idejí dynamických (KRV, Antinomie) Kant upozorňuje na to, že když jde o to rozhodnout mezi prvními z nich, je soudce nucen nedat za pravdu ani jedné straně, protože jako předmět umožňující legitimizaci příslušných vět, teze a antiteze, mohou předvést pouze „podmínky dané v jevu“: „Neměli jsme,“ píše, „v obou transcendentálních matematických antinomiích žádný jiný objekt než ten, který je v jevu.“ Nuže, ani jedna, ani druhá strana nemůže nějaký takový objekt předvést, protože jejich věta je větou Ideje, nikoli větou pojmu vytvářeného intelektem (*Verstand*). Avšak s dynamickými antinomiemi (antinomiemi svobody a nejvyšší bytosti) „je otevřena zcela nová vyhlídka“. Onen „spor, do něhož je rozum zapleten a který byl předtím *odsunut* (...), může být nyní, když soudce doplní onen nedostatek právních principů (*ergänzt den Mangel der Rechtsgründe*), k nimž se na té i oné straně nepřihlíželo (v obou prvních antinomiích), uzavřen vyrovnáním (*verglichen*) k uspokojení (*Genugtuung*) obou stran“ (KRV: 558).

Je to celkem vzato pouze vyložení podmínek syntézy heterogenního. Ale je z něho jasné, že tato syntéza není založena na žádném právu a že tu soudce rozhoduje o vyrovnání, aniž jej k tomu opravňuje nějaká pra-

vidlo, leda snad sám princip, že heterogenosti se musí dostat uznání a respektu. Tak tomu bude v případě řešení antinomie vkusu a zejména pak v případě řešení antinomie soudnosti v paragrafech 69-71 třetí *Kritiky*. Tento druhý případ zdůrazňuji proto, že se tu v návaznosti na onen „nedostatek právních principů“ z Poznámky v první *Kritice* říká, že „soudnost musí sloužit za princip sobě samé“ (KUK: 182), a o „vyrovnání“, které bylo nalezeno mezi oběma stranami v téže Poznámce, se prohlašuje, že vyrovnání mezi finalistickou tezí a mechanistickou antitezí, mezi tezí přírody a tezí světa, je možné proto, že první teze, jež je tezí soudnosti ve vlastním smyslu reflektující, a tedy „autonomní“, neubírá nic „heteronomní“ aplikaci schopnosti určujícího soudu, kterou zastává protivná strana. Tato transakce je označena jako vodítko (*Leitfaden*, *tamtéž*). Je to způsob, jak reflektující soud, pozorný k jednotlivostem, které kognitivní věta ponechala stranou, a vysledovávající je, aby v nich vypátral určitý řád, svobodně v nich tento řád předpokládá, to znamená soudí, jako kdyby tu nějaký byl. O vodítku se tu mluví proto, že poukazuje na určitý účel. Avšak tento účel nelze předvést přímo jako nějaký objekt: tato kauzalita daná účelem je „pouhou Ideou, které se nikterak nepokoušíme přiznat nějakou realitu“ (KUK: 184).

Soudce tu nahrazuje nepřítomnost nějakého univerzálního tribunálu nebo nějakého posledního soudu, před nímž by režim poznání a režim svobody mohly být ne-li smířeny – to nikdy nebudou –, tedy alespoň společně nazřeny, uspořádány, finalizovány, v souladu se svou rozdílností. Tato zástupná role je nicméně autorizována Ideou přírody v kantovském smyslu. Příroda je jméno, které má objekt Ideje objektivní účelovosti, a tato účelovost je sama vyžadována reflektujícím soudem, když ten se snaží zdůvodnit jednotlivé existence, které zákonitost světa determinovaného „mechanicky“ nevysvětluje. Jestliže ale naopak zase tato rozlišující aktivita, *Genauigkeit*, ona pozornost věnovaná rozepřím, která se uplatňuje v kritice, může na sebe vzít tuto zástupnou roli s odvoláním na objektivní účelovost přírody, je tomu tak proto, že ona sama (kritická aktivita) je prostředkem použitým přírodou k přípravě svého konečného účelu (KUK: § 84).

V *Ohlášení brzkého uzavření smlouvy o věčném míru ve filosofii* (1796) Kant píše, že filosofie „je stavem trvalé bojové pohotovosti (*ein immer bewaffneter Zustand*) vůči těm, kteří protismyslně pojímají jevy

jako věci o sobě“. Tento ozbrojený stav „doprovází neustále činnost rozumu“. A jestliže v souvislosti s Ideou svobody otevírá „perspektivu věčného míru mezi filosofy“, není tomu tak proto, že by filosofové, pokud jde o tuto Ideu, mohli dospět k nějakému konsensu, nýbrž proto, že tato Idea nemůže být dokázána ani vyvrácena, třebaže máme nejvážnější praktické důvody princip svobody uzнат. Proto právě tento „mír“ představuje navíc (*überdem*) ještě jednou výhodu (*noch ein Vorzug*), a sice tu výhodu, že bude „udržovat stále v bdělém stavu, v napjatém stavu (*rege*) a ve vzrušené činnosti ony síly subjektu, které se útoky (nepřátel filosofie) zdají být vystaveny nebezpečí“. Tento napjatý mír je způsobem, jak „díky filosofii napomáhat záměru přírody, kterým je ustavičně onen subjekt oživovat a bránit ho před spánkem smrti“ (1796: 409). Tato bojovná, kritická a ve střehu se udržující filosofie je z hlediska záměru přírody „prostředkem k ožívování (*Belebungsmittel*) lidstva se zřetelem na jeho konečný cíl“. Jestliže například takový Schlosser, oběť pozitivistické iluze, vyžaduje, aby filosofie skončila se svými diskusemi, probouzí ji, nutí ji být ve střehu a pomáhá jí tak naplnit její přirozený účel. Přispívá, aniž chce (chce ve skutečnosti opak), k posílení oné „bojovné dispozice (*die streitbare Verfassung*), která není válkou, která jí může a musí spíše zabraňovat“, ale která vysílá „mírové“ expedice napříč archipelem.

Zůstává nicméně pravdou, že když se kritický posuzovatel domnívá, že může při vynesení rozhodnutí v rozepři týkající se svobody nahradit nedostatek zákonného ustanovení, je tomu tak proto, že se k tomu cítí být autorizován ideou, že příroda sleduje své účely právě prostřednictvím této zástupné náhrady. Ale co jej tedy opravňuje k tomu, aby se uchýlil k této ideji přírodního účelu, k ideji, která je podle něho schopna dát mu oprávnění soudit bez právního základu? Protože se jedná o ideu (o ideu přírody, a tedy účelu), nemůže předvést na stvrzení tohoto oprávnění něco, co by se dalo ukázat. Může prezentovat „kvazi-něco“, určité analogon, určité znamení. Tímto znamením je jeho cit, cit, že se má a může soudit i při nedostatku právní opory. Důkazem (*Beweisen*) dosvědčujícím, že existuje určité právo a povinnost soudit i bez právní záruky, je však tento cit jedině v případě, že prostřednictvím tohoto citu příroda sleduje své účely. Pohybujeme se stále v kruhu.

I když se připustí, že význam takovýchto znamení pro kritického pozorovatele ponechává možnost svobodného soudu o nich (spočívajícího

v nalezení příslušného případu pro dané pravidlo a příslušného pravidla pro daný případ) – tento význam předpokládá nicméně jakýsi záměr (účelnost) na straně toho, čím je znamení dáвано. Jakýsi kvazisubjekt by takto prostřednictvím zakoušeného citu filosofovi signalizoval, že formou tohoto znamení tu vystupuje jakási kvazi-věta, jejíž smysl sice nemůže být validován postupy použitelnými na poznání, ale která přesto musí být brána v úvahu. Je možno soudit na základě znamení, aniž by se, alespoň v podobě otevřeného problému, předpokládala nějaká taková intence? To znamená: aniž by se předem usoudilo, že nám je vysílá nejenom jakýsi neznámý adresant, nýbrž že nám je adresuje proto, abychom je luštili?

Ale když naopak výpravy soudnosti zůstávají bez vodítka, jak se pak tato soudnost může vyznat v labyrintu přechodů? *Analoga* by byla pouhými fikcemi, ale pro jaké potřeby byly vytvořeny? Ani tohle není možné: oblasti legitimacy jsou vymezovány právě přechody, není tomu tak, že by tyto oblasti existovaly již před nimi a že by přechody pouze tole-rovaly. Co jiného tu děláme, než že se plavíme mezi ostrovy, abychom mohli paradoxně prohlásit, že jejich režimy nebo diskursivní žánry jsou nesouměřitelné?

Ať už dáme ideji přírody jakýkoli význam, máme na to právo jen na základě znamení, ale samo právo na znamení je dáвано přírodou. Tomuto kruhu by neunikla ani odpřírodněná příroda a znamení nicoty, neunikla by mu ani postmoderní a-teleologie (č. 182).

## 182

Jsme v tomto smyslu ne-moderní? Nesouměřitelnost, heterogenost, rozepře, trvalost vlastních jmen, neexistence nejvyššího soudu? Nebo tu jde naopak o pokračování romantismu, o nostalgii, která provází opuštění předchozí pozice, atd.? Nihilismus? Prospěšná práce truchlení, kterým se odpoutáváme od „bytí“? A naděje, která se rodí spolu s touto prací? A která je stále ještě nadějí v jakési vykoupení? Přičemž se tohle všechno wpisuje stále ještě v myšlenku vykupující budoucnosti? Je možné, abychom si „my“ už nic nevyprávěli? Nevyprávíme si už – ať už s hořkostí nebo s radostí – velké vyprávění o konci velkých vyprávění? Ne-

stačí k tomu, aby myšlení zůstalo moderní, už jen to, že myslí konec určité historie? Nebo je postmodernost počínáním starce, který se hrabe v popelnici účelnosti a hledá v ní zbytky, který se ohání nevědomím, lapsy, pomezními oblastmi, gulagy, parataxemi, absurditami, paradoxy, a vytváří si právě z toho gloriolu novosti, svůj příslib změny? Ale i toto je pro lidstvo určitým cílem. Určitým diskursivním žánrem. (Špatným pastišem Nietzscheho. Proč?)

183

Tedy s diskursivními žánry vystupují na scénu účely (č. 174, 179)? – Skutečně, a zmocňují se vět a instancí, které jsou těmito větami prezentovány, zejména instance „my“. Tím, co je na ně zaměřeno, nejsme „my“. Naše „intence“ jsou tlaky navazovat určitým způsobem, tlaky, kterými diskursivní žánry působí na adresáty a adresanty vět, na jejich referens a význam. Myslíme si, že chceme přemlouvat, svádět, přesvědčovat, být spravedliví, vzbuzovat přesvědčení, podněcovat otázky – ale jde o to, že „naši“ větě i „nám“ samotným určitý diskursivní žánr, žánr dialektický, erotický, didaktický, etický, rétorický, „ironický“ vnucuje svůj způsob navazování. Není tu žádný důvod označovat tyto tlaky jako intence a projevy vůlí, leda marnivost, která nás má k tomu, abychom připisovali sobě samým to, co přísluší vyvstávání a rozepří, kterou toto vyvstávání vyvolává mezi různými způsoby, jak na ně navázat. – Ale jak lze vysvětlit a jak vůbec popsat toto převrácení, které dává příležitost k prosazení antropocentrismu, tohoto transcendentálního zdání vztahujícího se k „my“, tuto iluzi výpovědního aktu?

184

Vraťme se tedy (k č. 180 a 181): Vyvstává nějaká věta. Jaký bude její osud, jakému účelu bude podřízena, v jakém žánru nalezne své místo? Žádná věta není první. To neznamena pouze, že jiné věty jí předcházejí, nýbrž že způsoby navazování implikované

v předchozích větách, a tedy možné, jsou přichystány ujmout se jí a podřídit jí sledování určitého cíle, aktualizovat se jejím prostřednictvím. V tomto smyslu věta, která vyvstane, se stává předmětem konfliktu mezi diskursivními žánry. Tento konflikt je rozepří, protože úspěch (nebo stvrzení) vlastní jednomu žánru není úspěchem nebo stvrzením pro jiné žánry. *Mohu se u tebe zastavit* (č. 137 ad.) připouští mnoho různých navázání, a ne-li každé z nich, tedy alespoň některá odpovídají rozdílným diskursivním žánrům. Mnohost různých zacílení, která jde ruku v ruce s mnohostí žánrů, působí, že každé navázání je jakýmsi „vítězstvím“ jednoho z nich nad ostatními. Tyto ostatní zůstávají možnostmi pomínutými, zapomenutými, potlačenými. Aby se toto popsalo, není třeba odvolávat se na nějakou vůli, na nějakou intenci. Stačí mít na paměti toto: „na jeden ráz“ existuje jen jediná věta (č. 113). Existuje mnoho různých navázání nebo žánrů, ale jenom jedno aktuální „ted“.

185

Je třeba rozlišovat, tak jak to právě děláme, pravidla tvoření a navazování, která určují režim nějaké věty, a způsoby navazování, které jsou závislé na diskursivních žánrech. Jak konstatuje Wittgenstein, jednou věcí je soubor pravidel konstitutivních pro tenisovou nebo šachovou hru, jinou věcí je soubor doporučení, která tvoří strategii zaměřenou na vítězství. Když nerespektujete ona první, změníte režim věty, nehrajete už tenis nebo šachy. Když pominete druhá pravidla, usoudí se o vás, že hrajete „špatně“. Nuže je přípustné hrát „špatně“. „Vím, že hraji špatně, ale nechci hrát lépe.“ V tomto případě jediné, co by mohl můj partner říci, je: „No dobrá, za těchto okolností je všechno v pořádku“ (Wittgenstein, 1929-1930 [1965]: 5). Nehledě na to, že hrát „špatně“ může být dobrou, dosud neznámou strategií, o níž se pak řekne: „To byla šikovná hra!“ Diskursivní žánry jsou strategie. Strategie, které nejsou strategiemi nikoho.

Kolik je diskursivních žánrů, tolik je různých možností zvítězit. To, oč jde v diskursivním žánru, se často stanoví větou, která má kanonickou platnost. Tato věta může být formulována v interogativním režimu. Jak tomu s tím je? Co mám dělat? Pochoopil jsi? Usoudíme o tom, že je to krásné? Je-li tomu tak, co mohu udělat? Souhlasíš? Chceš? Je legitimní, že ...? Co se událo? Co se bude dít? Co z toho vyplývá? Jakou tohle má hodnotu? Úspěch spočívá v tom, že se na klíčovou větu dá „odpověď“. „Odpovědí“ je věta, která suspenduje otázku obsaženou v klíčové větě. Ptáme se pak, zda je toto suspendování legitimní, a odpověď na tuto poslední otázku se stává předmětem nových rozepří, přičemž různé strany posuzují zmíněnou odpověď z hlediska klíčových otázek, které stanoví to, oč jde v příslušných diskursivních žánrech.

Větné režimy nespádají vjedno ani se „schopnostmi duše“ ani s „poznávacími schopnostmi“. Totéž platí o diskursivních žánrech. Někdy je možné jejich určité překrývání: některé deskriptivní věty by mohly příslušet poznávací schopnosti, některé preskriptivní věty žádostivosti. Existuje určitá přibuznost mezi kognitivním diskursivním žánrem a intelektem a mezi dialektickým diskursivním žánrem a spekulativním rozumem. Ale co narativní žánr se všemi svými podžánry? Existuje větný režim, který se kryje s oblastí „soudnosti“? A co věty tázací? A věty zvolací? Jsou tyto poslední nějak zvláště vázány na cit, na „schopnost libosti a nelibosti“? Není možné sestavit žádnou tabulku korespondencí. Bylo by to stejné, jako kdybychom se pokusili propojit triadickou metafyzickou psychologii platónského původu (která na dálku ovlivňuje ještě i kritickou triádu Kantovu) s aristotelskou nomenklaturou druhů logu.

S řečí nehrajeme (č. 91, 181). A v tomto smyslu žádné řečové hry neexistují. Existují určitá zacílení spjatá s diskursivními žánry. Když se takových cílů dosáhne, mluví se o úspěchu. To tedy znamená, že je tu konflikt. Ale není to konflikt mezi entitami lidskými, nebo i zcela jinými, neboť ty jsou spíše něčím, co z vět vyplývá. V podstatě se obecně předpokládá jazyk jako něco jednotného, „komunikativní“ jazyk, který je od přirozenosti v míru sám se sebou, do něhož eventuálně vnáší napětí jedině lidské vůle, vášně a záměry. Antropocentrismus. Pokud jde o jazyk, relativistická a kvantová revoluce je ještě před námi. Každá věta, ať je její režim jakýkoli, je v zásadě předmětem konfliktu mezi diskursivními žánry. Tento konflikt, tato rozepře má svůj původ v otázce: Jak navázat?, v otázce, která větu doprovází. A tato otázka má svůj původ v onom nic, které tuto větu „odděluje“ od „následujících“. Rozepře existují, protože existuje, nebo podobně jako existuje „událost“ (*Ereignis*). Na to se však pokud možno hledí zapomenout: diskursivní žánry jsou způsoby zapominání onoho nic či samotného faktu vyvstávání, zaplňují prázdno mezi větami. Nicméně právě toto „nic“ otevírá možnost specifických zacílení jednotlivých diskursivních žánrů. Kdyby byl způsob navazování nutný (kdyby prázdno bylo zaplněno), neexistovalo by více možných způsobů, žádné prázdno by neponechávalo prostor pro onu kauzalitu, která se uplatňuje na dálku pro „kauzalitu finální“.

Představa, že by nějaký nejvyšší žánr, zahrnující v sobě všechna zacílení, mohl poskytnout nejvyšší odpověď na klíčové otázky různých diskursivních žánrů, ztroskotává na Russellově aporii. Buďto je tento žánr součástí souboru diskursivních žánrů a jeho zacílení je jedním mezi jinými, jeho odpověď tedy není odpovědí nejvyšší. Anebo není součástí souboru diskursivních žánrů, a nezahrnuje tedy v sobě všechna zacílení, protože jeho vlastní zací-

lení v něm zůstává nezahrnuto. Jde právě o nárok, který si činil spekulativní diskurs (oddíl Rezultát; exkurs Hegel). Princip absolutního vítězství určitého diskursivního žánru nad žánry ostatními postrádá smysl.

190

Kdyby politika byla diskursivním žánrem a kdyby si tento žánr činil nárok na takový nejvyšší status, dala by se rychle prokázat neopodstatněnost takového nároku. Ale politika je hrozba rozepře. Není určitým diskursivním žánrem, nýbrž je mnohostí žánrů, růzností účelů, a zejména otázkou, jak navazovat. Noří se do oné prázdnoty, v níž „vyvstává to, že ...“. Chcete-li, je stavem jazyka, ale neexistuje *žeden* jazyk. A politika spočívá v tom, že jazyk není jazykem, nýbrž větami, nebo že bytí není Bytím, nýbrž případy vyvstávání. Je právě bytím, které není, jedním z jeho jmen.

191

Kdybychom ukázali, že kapitál je určitým diskursivním žánrem, kdybychom stanovili, oč v tomto žánru běží a jaké jsou jeho strategie, aby měl navrch nad ostatními žánry, mohli bychom právě tím ukázat, že jeho hegemonie je nejen nespravedlivá, ale i bezpodstatná. Avšak při nároku na totální úspěch nadřazenost kapitálu nad spekulativním žánrem spočívá přinejmenším v tom, že se kapitál nesnaží mít poslední slovo, totalizovat ex post všechny věty, které se vyskytly ve všech diskursivních žánrech (ať je tedy jejich finalita jakákoli), nýbrž jde mu o to, aby měl vždy příští slovo. (Marx takto staví *Kapitál* do protikladu k *Fenomenologii ducha*. Pro kapitál existuje budoucnost, pro spekulativní žánr nikoli.) Kontrola, kterou finalita kapitálu vykonává nad vyvstávajícími větami, není zajisté něčím neexistujícím, je to kontrola rentability, tedy jejich podřízení určitému cíli, který se zdá být společným zacílením toho, oč v nich ve všech běží, cíli „získat vrch“ (č. 181), třebaže jde ve skutečnosti jen o jedno zacílení mezi jinými, jímž je získání času (č. 249, 250) měřeného ziskem počítá-

ným v penězích. Ale pod podmínkou, že se dodrží tento účel, je uvnitř tohoto žánru připouštěno i vyvstávání nejpřekvapivější, ba je dokonce „povzbuzováno“ (jako by kapitál mohl „povzbuzovat“ ono „Vyvstane?“).

192

Když Cézanne sahá po svém štětcí, je tím malířství kladena otázka, oč v něm jde, když Schönberg usedá ke svému klavíru, klade se podobná otázka hudbě, když si Joyce bere své pero, klade se taková otázka literatuře. Nejenom že se zkouší nová strategie, která má umožnit „vyhrát“, nýbrž zkoumá se sama povaha „úspěchu“. Jedná se ještě o to „vyvolat zalíbení“ díky krásnu, nebo „zalíbení-nelibost“ díky vznešenu? Nejde o zacílení spíše analogické tomu, které určuje orientaci filosofického žánru? Malba bude dobrá (splní svůj účel, přiblíží se mu), jestliže přiměje adresáta, aby se ptal, v čem spočívá. Jestliže je politikou možnost rozepře při jakémkoliv navazování, pak je všechno politické. Ale politikou není všechno, jestliže tím míníme, že je diskursivním žánrem, který obsahuje všechny žánry. Není žánrem *žediným*.

193

Univerzum, které prezentuje nějaká věta, je bezprostředně „sociální“, jestliže se „sociálním“ rozumí, že v ní jsou společně situování adresant, adresát, referens a význam. Výrazem „bezprostředně“ myslím, že žádná z těchto instancí nemůže být odvozena od druhé jako od nějakého původu. „Vyvstává“ určité větné univerzum a podle jeho režimu „vyvstávají“ situace mezi prezentovanými instancemi, které tvoří toto univerzum. „Dedukce“ sociální předpokládá sociální. Např. diskurs „společenské smlouvy“ je vyprávění srovnatelné s mýtem, vypravuje o zrození sociální, ale protože vypravuje, je tu již sociální jako vyprávěč, jako adresát vyprávění, jako to, co je vyprávěno, jako otázka a odpověď na otázku. Sociální je vždy předpokládáno, neboť je prezentováno nebo spoluprezentováno v sebemenší větě. I věta: *Sou-*



*čet úhlů trojúhelníku se rovná dvěma pravým úhlům* implikuje adresanta, adresáta a jejich vztah, který není libovolný (je didaktický).

194

Dá se snadno pochopit, že „sociálně“ je bezprostředně komplexní. V univerzu prezentovaném nebo spoluprezentovaném nějakou větou je situováno více instancí, instance *já* nebo *my*, instance *ty* nebo *vy*, instance *on*, *ona* nebo *oni*. Žádná z nich není celým sociálním. I když je sociálně ve větě sociologa bráno výslovně jako referens, je také předpokládáno v situaci všech instancí prezentovaných touto větou. Sociálně je univerzum, které tyto instance tvoří svou situací, pokud tato situace může být vztažena k lidským jménům, a které je signifikováno větou. Takto prezentovaný význam se řídí režimem, jímž se řídí věta. Tento režim může modulovat toto univerzum více způsoby ustavování instancí: např. *my* a *vy* vůči oněm, *my* a *oni* vůči vám, *vy* a *oni* vůči nám atd.; a může být modulováno podle více způsobů prezentace významu: poznání, preskripce, tázání, obdiv atd. Diskursivní žánry kromě toho finalizují tyto situace univerza podle toho, oč v nich běží: přesvědčovat, přemlouvat, dojímat atd. ... Napětí, nebo dokonce vnitřní rozpor sociálně jsou tak dány zároveň s příslušným větným univerzem, a politická otázka se způsobem příslušného navazování, to znamená se způsobem zaměření na to, oč tu běží.

195

Je rovněž snadné pochopit, že povaha sociálně, jeho identifikace např. definující větou, je tu bezprostředně něčím, co je odkládáno. Neboť poněvadž je sociálně dáno spolu s větným univerzem, poněvadž finalita (význam významu, chcete-li) tohoto univerza závisí na větě, kterou se na předcházející větu naváže, a poněvadž toto navázání je předmětem rozepře mezi diskursivními žánry, je povaha sociálně něčím, co má být vždy teprve posouzeno. Takto je sociálně referens soudu, který je třeba vždy teprve učinit (uni-

verzum dřívější věty je bráno jako referens věty pozdější). Je „záležitostí“ předkládanou před tribunálem v protikladné formě. A v této „záležitosti“ je předmětem rozepře i sama povaha tribunálu, který se má o této záležitosti vyslovit.

196

Říkám předmětem rozepře, nikoli sporu. Ne že by lidé byli zlí, že by jejich zájmy nebo vášně byly antagonistické. Zrovna tak jako to, co není lidské – jako zvířata, rostliny, bozi, Bůh a andělé, mimozemšťané, roční doby, mořské přílivy, déšť a krásné počasí, mor a požár –, jsou i lidé situováni v různorodých větných režimech a mohou se na ně vztáhnout zacílení spjatá s různorodými diskursivními žánry, a proto soud, vynášený o jejich sociálním bytí, může být učiněn jen podle jednoho z těchto režimů, nebo alespoň podle jednoho z těchto žánrů; a takto tribunál dává tomuto režimu *a*/anebo tomuto diskursivnímu žánru dominovat nad ostatními, a tím že různorodost vět, o něž jde v sociálně a v jeho komentáři, přepíše do svého idiomu, činí nutně křivdu ostatním diskursivním žánrům.

197

Nelze ani říci, že by válka (válka nutně občanská), třídní boj, revoluční násilí byly spravedlivější než soudní tribunál proto, že rozepři odkrývají, místo aby ji maskovaly jako při. Pomsta není autorizací (č. 44). Ukazuje, že jiný tribunál, jiná kritéria soudu (jestliže nějaká existují) jsou možná a že se zdají vhodnějšími. Za předpokladu, že ke změně došlo, není ovšem možné, aby rozsudky nového tribunálu nevytvářely nové křivdy, protože budou vyřizovat nebo si budou myslet, že vyřídí rozepře jako pře. Proto tím, oč jde v politice, nemůže být dobro, ale mělo by to být nejmenší zlo. Nebo chcete-li, nejmenší zlo by mělo být politickým dobrem. Zlem rozumím, a nic jiného jím rozumět nelze, jediné zákaz vět v každém okamžiku možných, odpor proti nevypočitatelnosti vyvstávání, pohrdání bytím.

Mohlo by se říci, že sociálně je bezprostředně dáno spolu s vět-ným univerzem (byť to bylo univerzum, které prezentuje ocas kočky), a je dáno v zásadě jako bezprostředně určené režimem této věty, i když se toto určení stává ihned předmětem jiné věty, jejíž navázání může být jenom příležitostí k rozepřím mezi diskursivními žánry. Mohlo by se dokonce říci, že politika je bezprostředně dána spolu s určitou větou jakožto rozepře týkající se způsobu, jak na ni navázat. Je stejně marné ptát se na „původ“ politična jako na původ sociálna. Sociálně je implikováno v univerzu určité věty a politično je implikováno ve způsobu jejího navazování. Existuje stejně tolik politična kašinavského jako politična athénskému nebo jakobínského, i když v prvním případě převaha vyprávění redukuje hrozbu, kterou s sebou nese nevypočitatelnost vyvstávajícího (exkurs Kašinavové). Tady i tam je vždy ve hře občanská válka „jazyka“ se sebou samým. Liší se jen způsob, jak instituuovat pře k urovnání rozepří.

Politika dává vždy příležitost k omylu, protože vystupuje jako diskursivní žánr. Žánr se mění podle povahy oprávnění vepsané-ho v normativním prefixu. Uváděná jména (jednotlivá y) (č. 155, 206) určují diskursivní žánr jako mýtus, jako konsensus vyšší z rokování, jako božské právo. *Naši předkové od pradávna...; Rozhodnutím ze dne toho a toho..., my, shromáždění zástupců li-du...; Já, císař z Boží milosti, nařizuji...* Nemůže tomu být jinak, protože je zajisté třeba, aby tribunál, který určuje, o čem je pře, a žádá spravedlnost, a který tak fakticky zapomíná na rozepře, potlačuje je a dává jim tak znovu vznikát, vynáší své rozsudky a především zakládá samu svou autoritu v souladu s pravidly určitého diskursivního žánru. Současně ale politika vůbec není diskursivním žánrem, svědčí o onom prázdnu, které se rozevívá při každé vyvstávající větě a které dává příležitost k zrodu rozepře mezi diskursivními žánry.

Když se řecká *polis* organizovala kolem prázdneho středu, kde se odehrává rokování, to znamená konflikt vět a jejich rozsouzení, nevyvalovala politiku, nýbrž podřizovala věty vládě dialektického a rétorického žánru nebo několika takových žánrů, nechávajíc tak jejich rozepři vyústit ve formě při v samém středu (prázdném středu) politické instituce. Kašinavové tu umísťují vyprávění, zatímco první Francouzská republika Ideu, to znamená dialektiku (etickou) kauzalitu. A průmyslová revoluce dává privilegium souzení technickému žánru, jemuž jde o maximalizaci výkonu, tj. o nejlepší poměr Input/output při uspořádání – jak říká Heidegger – jakéhokoliv referens, včetně sociálna, v souladu s vůlí (požitkem) sebe sama. Existují takto hegemonie žánrů, které jsou jakoby figurami politiky. Mezi nimi probíhá spor o způsoby navazování. Kapitál přisuzuje politickou hegemonii žánru ekonomickému (č. 240 ad.).

Termíny demokracie, autokracie, oligarchie, monarchie, anarchie, které označují způsoby vlády, a termíny republika nebo despotismus, které označují způsoby ovládnání nebo autorizace, patří k striktně antropologickým nebo politologickým popisům. Oč jde v politice a čím se jednotlivé politiky navzájem odlišují, to je diskursivní žánr, to znamená zacílení, v souladu s nímž se rozepře formulují jakožto pře a jsou takto „vyřizovány“. Ať je tento žánr jakýkoli, samotný fakt, že vylučuje ostatní žánry, ať už vyřazením (otroci a ženy), autonymickou neutralizací, narativním vykoupením atd., ponechává vždy „zůstatek“ nevyřešených a v jistém idiomu nevyřešitelných rozepří, z něhož může vždy znovu vzejít občanská válka „jazyka“, a k té také skutečně vždy znovu dochází.

Nazývat tento zůstatek „prokletou částí“ je zbytečně patetické. Pokud jde o politiku centrovanou na emoci spojenou s obětí (exkurs Kašinavové, § 7), pod záminkou, že tato oběť má utrpením a jáсотem podávat neklamnou známku toho, že rozepře existuje a že ji nemůže neutralizovat žádná pře – tato politika je právě „lidská, příliš lidská“: jako by člověk byl vyvolen nést zodpovědnost za opatrování toho, co vyvstává. Způsobu, jakým Bataille přijímá událost (*Ereignis*), chybí chasidský nebo pohanský humor (vím, že ty nejsou jedno a totéž). Vládnout prostřednictvím citu spjatého s obětí (nebo se službou, *Dienst*; Heidegger, 1933: 49) jakožto citu, který je vyžadován bytostnou rozepří, to představuje politiku falešných nadlidí. Hýčkat událost znamená hrát tyátr. Odpovědnost před myšlením spočívá naopak v tom, že se rozepře odkrývají a že se nalézá idiom (nemožný idiom) pro jejich formulování. To právě dělá filosof. „Intelektuál“ napomáhá tomu, aby se na ně zapomnělo, když velebí jakýkoli žánr (včetně obětní extáze) a chce mu zajistit politickou hegemonii.

Autorita se nededukuje. Pokusy o legitimizaci autority vedou k bludnému kruhu (jsem pro tebe autoritou, protože mě autorizuješ, abych jí byl), k *petitio principii* (autorizace autorizuje autoritu), k regresi *ad infinitum* (*x* je autorizováno *y*, které je autorizováno *z*), k paradoxu idiolektu (Bůh, Život atd. mě určuje k tomu, abych vykonával autoritu, jedině já jsem svědkem tohoto zjevení). Aporie dedukce autority neboli aporie suverenity je znakem toho, že autorizující věta nemůže vzejít z věty podřízené nějakému odlišnému režimu. Je znakem nesouměřitelnosti normativní věty s větami jinými.

O otázku autority běží v normativní větě. Norma je tím, co z preskripcie činí zákon. *Maš vykonat takovýto čin*, praví preskripcie. Normativní věta dodává: *Je to norma stanovená x nebo y* (č. 155). Normativní věta větu preskriptivní cituje. Vyvstává otázka, odkud *x* a *y* čerpají svoji autoritu. Čerpají ji z této věty, kterou jsou situovány jako instance adresanta v univerzu autorizujícím preskripci. Referens tohoto univerza představuje věta preskriptivní, která je tím autorizována.

Je tu pokusení popsat normativní větu jako větu performativní (č. 142). *Zasedání je zahájeno, vyhláší se válka*, a je tomu tak; tím, kdo je univerzem těchto vět situován jako adresant, je bezprostředně předseda onoho zasedání nebo jedna z válčících stran, adresátem je bezprostředně člen zasedajícího shromáždění nebo protivník, jemuž se válka vyhlásí. Normativní věta: *Vyhlášíme, že je povinné vykonat takovýto čin* by takto bezprostředně situovala „my“ do pozice suverenity. – Ale to, o čem se vágně mluví jako o těchto „účincích“, lze pozorovat u všech vět, ať je jejich režim jakýkoli, protože jsou pouze rozvinutím instancí univerz, která prezentují, a jejich příslušných situací. Termín performance je tedy tak rozsáhlý, že ztrácí schopnost označovat nějaký specifický větný režim. Zůstává faktem, že žádná entita nemůže mít autoritu, která zavazuje, není-li adresantem normativní věty, jež z tohoto závazku činí normu: to je tautologie. A není patrné, jak by se to, co není tímto adresantem, jím mohlo stát na základě univerza nenormativních vět. Jeden větný režim se nerodí z jiného větného režimu.

Povinnost sama o sobě, v přísně etickém smyslu, nemá zapotřebí k tomu, aby vyvstala, autorizace nějakou normou; je tomu právě naopak (č. 155, 176; exkurs Kant II, § 1): legitimizací preskripcie

se potlačuje asymetrie povinnosti, která vyznačuje režim preskriptivní věty. Přesně to je však funkcí či alespoň účinkem normativní věty, totiž symetrizovat situaci toho, kdo je povinností zavázán. Tím, že před preskriptivní větu předsouvá: *Je normou, která byla vynesena y, že x musí vykonat takovýto čin*, vymaňuje normativní věta *x* z úzkosti idiolektu (Abraham nebo Schreber, č. 162, 164), která je zároveň zázrakem setkání s druhými i modelem hrozby obsažené v události (*Ereignis*). Tato hrozba, tento zázrak a tato úzkost, totiž fakt, že tu není nic, co by určovalo, jak se má navázat, jsou v tom případě normovány. Jsou pak tytéž i pro ostatní *x*, pro ona *ty*, na něž se vztahuje normovaná povinnost. Normativní věta, která je vyloučena z etiky, uvádí do politiky. Konstituuje společenství adresátů preskriptivní věty, jimž bylo jakožto adresátům normativní věty dáno na vědomí, že jsou všichni ne-li nutně před zákonem rovni, tedy alespoň zákonu podřízeni. Normativní věta nečiní povinnost tranzitivní, to je nemožné (exkurs Kant II, § 6); činí ji společnou.

207

Normativní věta zahrnuje do své formy citaci věty preskriptivní. Ta je takto autonimizována. Normativní věta je větou o větě, metajazykem, ale nikoli metajazykem deskriptivním. Tím, oč v ní jde, není pravda, nýbrž spravedlnost. Její metajazyková konstituce vyznačuje funkci autority: zbudovat most nad propastí oddělující heterogenní věty. Tím, že prohlašuje tu a tu větu za dovolenou, jinou za zakázanou a jinou za obligatorní, podřizuje autorita tyto věty jedinému zacílení, spravedlnosti, ať už je jejich heterogenita jakákoli. Zpívání je bezpochyby věcí krásna, ale může být nesprávné, je-li to taková a taková píseň v takové a takové chvíli a na takovém místě. Učení je věcí pravdivosti, ale i to zase pod podmínkou, atd. Normativní větou, ať je její předpokládaná legitimizace a její forma (mýtus, zjevení, rokování) jakákoli, se určitý diskursivní žánr zmocňuje heterogenních vět a podřizuje je jednomu a témuž zacílení.

208

Proto adresát normativní věty, je-li zároveň adresátem preskripce, která je jí normována, je ve vztahu k adresátovi preskripce v situaci metaadresáta, i když oba mají stejné jméno. Víme, že občan je „abstrakcí“ ve vztahu k individu, to znamená k entitě nesoucí stejné jméno, ale situované v univerzech heterogenních vět „aktuálních“. Co však platí o občanovi, platí i o Kašinavovi: normativní věta legitimizující distribuci jmen podle pohlaví, generací a příslušnosti k té či oné polovině kmene, je respektována, protože je zákonem, a tento respekt nespadá vjedno s větami objektových jazyků, můžeme-li to tak říci, které odpovídají „aktivitám“ jednotlivých individuí (exkurs Kašinavové, § 3). Zákon má být vždy respektován s humorem, protože nemůže být respektován úplně, leda za cenu uznání ideje, že je jediným vlastním způsobem zřetězení různorodostí, že má nutnost totálního bytí. Tento humor vystihuje heterogenost, která přetrvává navzdory legitimizaci a pod jejím pláštíkem. „Lid“, tento nemožný souhrn entit figurujících v univerzech nesouměřitelných vět, nemůže věřit, že zákon je zákonem proto, že je spravedlivý: ví, že spravedlivý (ve smyslu ustavení jakéhosi nemožného společenství závazků) je proto, že je zákonem (Pascal, 1670: fragmenty 325, 326). „Lid“ není suverénem, je obhájcem rozepře oproti suverénovi. Národ je posměváčkem. Politika je tragédií pro autoritu, komedií pro lid. Je třeba vrátit onomu respektování událostí, jímž je komický smích, jeho ontologickou důstojnost, a tragický pláč odkázat na jeho místo, které je právě jedině místem nejvyšším (což dělala druhá kniha *Poetiky*, která se proto také ztratila).

209

Adresáty normativní věty jsou také entity, jež nejsou adresáty oné preskripce, kterou tato věta legitimizuje. Tím, že *y* legitimizuje povinnost, podle níž *x* musí vykonat ten a ten čin, dává také na vědomí *z*, nějakému třetímu, že při navázání na zmíněný čin bude

mít co činit s autoritou y. Normativní věta je také větou deklarativní. Rozestup mezi normativním „prefixem“ a preskripcí vytváří rozestup mezi společenstvím těch, kdo jsou zavázáni povinnostmi, a tím, kdo stojí mimo toto společenství, kdo však má být v rozumně o zákonu. Jak může ale preskripce, když je přece legitimizována normou, připustit, aby jí jiní nebyli podřízeni? V odpovědi na tuto otázku se skrývá motiv imperialismu: že totiž všichni adresáti normativní věty jsou také adresáty věty preskriptivní. Caracallův edikt z roku 212 a Konstantinův reskript z roku 312 formulují tento motiv explicitně: každý člověk, který žije v *orbis romana*, je římským občanem; každý lidský tvor, protože je povolán do království nebeského, patří k císařství pozemskému. Občanství, to znamená splnutí adresáta preskriptivní věty s adresátem věty normativní, nemá žádnou principiální (ideální) hranici, nýbrž pouze hranici faktickou. Národy, jejich jazyky, jejich zvyky a jejich jména jsou odkázány do „empirična“ jakožto objekty, na něž se ideální diskurs může vztahovat pouze okrajově: pro ideální legitimizaci nejsou vyhovující.

### Vyhlášení z roku 1789

1. Je to Vyhlášení lidských práv, to znamená normativní legitimizace, která se netýká preskripcí, jež mají být provedeny, nýbrž mezí, které musí být při těchto preskripcích respektovány. Tedy legitimizace předpisů zásadně negativních (omezujících), které mají být dodržovány samotnou preskriptivní autoritou. Neplatí tedy: je to norma, kterou vyhláší y, že x má tu a tu povinnost, atd.; nýbrž je to norma, kterou vyhláší z, že norma, kterou vyhláší y a která ukládá povinnost x atd., platí jako norma pouze v následujících mezích. *Vyhlášení* legitimizuje legitimizaci preskriptivní věty. Naznačuje určitou regresi, pokud jde o autorizační instance tím, že se odvolává k vyšší rovině legitimacy, než je legitimita politická (k rovině meta-normativní, č. 203). Hybnou silou tohoto přechodu je imperialistický princip legitimizace, který pudí k její univerzalizaci současně s omezením rozsahu jednotlivých legitimit. Toto napětí nachází své řešení v legitimizaci samotných mezí legitimacy.

Meze ukládané autoritě určují politickou ústavu (článek 16). Tím, co autorizuje stanovení zmíněných mezí (*Vyhlášení* samo), je idea člověka.

2. Jakožto nejvyšší autorita, to je jakožto adresant a smysl meta-normativní věty, by člověk měl vlastně preambuli *Vyhlášení* podepsat. Tak tomu není: „Zástupci francouzského lidu tvořící Národní shromáždění se po úvaze [...] rozhodli stvrdit ve slavnostním prohlášení přirozená, nezczitelná a svatá práva člověka [...]. Z tohoto důvodu Národní shromáždění uznává a vyhláší [...] následující práva člověka a občana.“ Signatářem, oním z, které vyhláší normu, jíž mají být normy vázány, je společenství reprezentující určité společenství, shromáždění, které zastupuje lid označený určitým vlastním jménem: Francouzi.

3. V označení autora *Vyhlášení* se tak vrací svět jmen (č. 60) a spolu s ním dějiny. „Vrací se“ proto, že byl vyloučen v té míře, v níž princip autorizace rozšiřuje svůj nárok a přechází z metajazykové roviny k rovině vyšší (meta-metajazykové, to znamená meta-normativní). Tím, co tento návrat indikuje, je heterogenost. Adresant *Vyhlášení* nemá v politických dějinách žádné vlastní jméno, kdežto francouzský lid toto jméno má. *Vyhlášení* sestává ze souboru vět, které podléhají spekulativnímu režimu v kantovském smyslu (příslušnými referens jsou objekty idejí, a jako takové nemohou být falzifikovány v procesu zjišťování skutečnosti). Není-li připsáno adresantovi, který má své jméno v historicko-politickém světě, zůstává tím, čím je, „dialektickým“ (kantovsky řečeno) filosofickým diskursem. Jestliže však tím, kdo vyhlášení podepisuje, je určitý národ, to znamená entita, která díky samotnému jménu patří (byť i třeba jen problematicky) k světu reality, jmenovitě k světu historicko-politickému, pak je samotné *Vyhlášení* diskursem, souborem vět, jehož dopad je historicko-politický. „Dopadem“ rozumím to, že navázáním, které toto vyhlášení vyžaduje ze strany adresáta, není diskuse o pravdivosti nebo nepravdivosti jeho významu (dialektická diskuse), nýbrž jeho přijetí nebo odmítnutí jakožto normy norem národními společenstvími, která mají svá jména v historicko-politickém světě. Neboť adresát situovaný takto samotným podpisem adresanta je sám entitou, která podléhá národním politickým zákonům. Ty jsou preskripcemi, nejsou však normovány nějakou normou norem (právy člověka a občana).

Adresát je takto fakticky vyzván, aby revidoval normy autorizující ony národní zákony, jimž je podřízen a jejichž autorita se mu musí jevit jako špatně autorizovaná. Po r. 1789 jsou války mezi národy zároveň válkami občanskými.

4. Autorita, kterou si přisvojují zástupci francouzského lidu, když se ujímají slova místo člověka, je ovšem sama autorizována článkem 3 vyhlášení lidských práv: „Princip veškeré suverenity tkví svou podstatou v národu.“ Jestliže je národ v preambuli autorizován k tomu, aby předepisoval jednotlivé články, zvláště článek 3, pak proto, že je národ v tomto článku autorizován k tomu, aby obecně vydával předpisy. Článek pojmenovává suveréna, suverén vyhláší princip, který ho jmenuje. Bylo však třeba, aby začal se svým vyhlášením ještě předtím, než byl autorizován článkem, který vyhlásí, tedy ještě předtím, než byl autorizovaným suverénem. Toto je triviální paradox v legitimizaci autority (č. 203), a nad tím se nelze pozastavovat. (Tentýž dispozitiv auto-autorizace bychom našli v *Komunistickém manifestu* nebo v *Adresách Mezinárodní asociace pracujících z let 1870-1871*. Viděli bychom také, že hlavní rozdíl oproti dispozitivu z r. 1789 spočívá v tom, že instance, na jejichž autorizaci se tyto *Adresy* odvolávají a k níž se obracejí, není instancí historicko-politickou, jako jí je národ, který vždy může být pojmenován a tedy označen v reálném světě; nýbrž že je sama problematická, tak jako je například problematický předmět nějaké ideje: pracující je /jakožto člověk/ něčím univerzálním. Jak může mít nadnárodní entita, jakou je mezinárodní organizace pracujících, historicko-politickou realitu, když přece nepřihlíží k národním vlastním jménům? Těžkosti, s nimiž se od té doby dělnické hnutí setkávalo a konečně selhání spočívající v splnutí s národními společenstvími /přinejmenším už při hlasování socialistů z r. 1914 o válečných rozpočtech/, by signalizovaly právě toto: legitimizace společenství zajišťovaná jejich jmény a tradičními vyprávěními převáží nakonec nad legitimizací skrze ideu. Spadají do dvou různorodých diskursivních žánrů. Patří historicko-politický svět neodvolatelně k oné první legitimizaci?)

5. Znamení toho, že adresantem meta-normy má být člověk, vidím v preambuli v tomto doplňku, omezujícím národní autoritu: „Národní

shromáždění uznává a vyhláší před tváří a pod záštitou nejvyšší bytosti [...]“ Tato rozumová entita nemá žádný důvod autorizovat speciálně nějaký národ. Tím, že se Národní shromáždění odvolává na její přítomnost a záštitu, autorizuje se nikoli jako francouzské shromáždění, nýbrž jako shromáždění lidské. Dispozitiv zde funguje v opačném směru oproti tomu, co bylo právě popsáno. Jestliže adresant má určité historicko-politické jméno, pak jeho vyhlášení nemá jiný dosah než ten, který odpovídá extenzi tohoto jména. Jestliže ji má přesáhnout a jestliže se má *Vyhlášení* rozšířit na všechna jména, adresant žádné vlastní jméno nesmí mít. Proto se dovolává anonymní nejvyšší bytosti, jejímž je stvořením, součástí nebo modem (filosofii této bytosti a vztahu člověka k ní existuje u členů Ústavodárného shromáždění vícero), řekněme: jsoucnem, které je právě tak anonymní. Tomuto rozštěpení adresanta *Vyhlášení* na dvě entity – francouzský národ a lidskou bytost – odpovídá dvojznačnost deklarativní věty: prezentuje určité filosofické univerzum, ale spoluprezentuje zároveň i určité univerzum historicko-politické. Ona revoluce v političnu, již je revoluce francouzská, má svůj původ v tomto nemožném přechodu od jednoho univerza k druhému. Od této chvíle se už nebude vědět, zda takto vyhlášený zákon je francouzský nebo obecně lidský, zda válka vedená ve jménu práv člověka je válkou dobovačnou nebo osvoboditelskou, zda násilí, k němuž dochází ve jménu svobody, má represivní nebo pedagogickou (pokrokovou) povahu, zda národy, které nejsou francouzské, se mají stát francouzskými, nebo zda se mají stát lidskými tím, že se vybaví ústavami odpovídajícími *Vyhlášení lidských práv*, i kdyby to mělo být proti Francouzům. Dvojznačnost připuštěná členy Ústavodárného shromáždění, již bylo souzeno rozšířit se v celém historicko-politickém světě, učiní z každého národního nebo mezinárodního konfliktu neřešitelnou rozepří týkající se legitimacy autority.

6. Členové Ústavodárného shromáždění by podle toho byli obětmi jakéhosi „transcendentálního zdání“ a možná i jakési *dementia* (exkurs Kant IV, § 4). Halucinačně prožívají v národě lidstvo. Robespierre v konventu 8. května 1793: „Když trpíte, aby byli vlastenci jeden po druhém vyvražďováni, bude vyhlazeno všechno, co je na zemi ctnostné. Na vás je, abyste si uvědomili, zda chcete zachránit lidský rod“ (Kessel, 1969: 203). V míře, v níž je národ určitým společenstvím, vděčí za své trvání

a za svou autoritu hlavně tradicím jmen a příběhů (exkurs Kašinavové). Tyto tradice se vyznačují výlučností. Implikují hranice a hraniční konflikty. Jejich legitimita za nic nevdechí ideji lidstva, nýbrž vděčí za všechno trvalosti příběhů o původu, přetrvávajících díky stále opakovaným vyprávěním. Na to ustavičně klade váhu pravice. Levice prosazuje jakýsi anti-příběh, dějiny celého lidstva, příběh jeho osvobození, jehož platnost má být internacionální a který je kosmopolitní, bez kořenů v lidské tradici. Ale je vždy obviňována z toho, že rozvrací vlast, a je vždy odsouzena k tomu, že ji musí při vnějších i ekonomických občanských válkách chránit, protože autorizace moci spočívající v mýtech, autorizace imanentní (vlast uchovávaná v nitru), neustupuje autorizaci, která se odvolává na ideální, transcendentní meta-normu (lidská práva). Neexistuje žádná nejvyšší bytost, aby je usmířila.

## 210

Rozepře se v deliberativní politice moderních demokracií, tj. v politice založené na rokování, zjevně projevuje, i když transcendentální zdání jednotné finality, která by ji měla zvládnout, na ni ustavičně dává zapomenout a činí ji snesitelnou. Vzájemné vztahy diskursivních žánrů a větných režimů mohou být alespoň analyzovány, zatímco v tradiční narativní organizaci se kombinace různých zacílení, jako vzbuzovat víru, sdělovat vědění, přesvědčovat, vést k rozhodnutí atd., analýze vzpírá (protože tato kombinace je vepsána v každé větě, jejíž vyvstávání je narativní formou maskováno; č. 219). Nejvyšší účel je stejně jako v etickém diskursivním žánru formulován kanonickou větou (či zacílením), která je větou preskriptivně interogativní: *Čím máme být?* Tato věta je však obsazena různými možnými významy: *být šťastnými, vědoucími, svobodnými, rovnými, Francouzi, bohatými, mocnými, umělci?* Na tyto otázky podávají své odpovědi filosofie lidských dějin. O těch se jen zřídka debatuje ve sféře politické instituce, v níž vládne, pokud jde o ně, nejasný předpoklad shody. – Obecně se cítí, že diskuse – nevyhnutelně dialektická v kantovském smyslu, to znamená pro nedostatek důkazů nikdy neuzavřená, protože jde o ideje, u nichž odkaz na realitu nemůže vést k roz-

hodnutí – by mohla kolektivní „my“ jen zproblematizovat. Touto preskriptivní otázkou se dotazujeme na „my“ v jeho abstraktní obecnosti, na „my lidé“, ale to se ve skutečnosti předmětem otázky nestává: předpokládá se, že je o něm už rozhodnuto mlčky a právě tímto mlčením, jakožto o pojmenovatelné partikularitě „my Francouzi“. Kdybychom toto podrobili hlubšímu dotazování, bylo by tu riziko, že bychom se hned na začátku museli pozastavit nad tím, že by člověk měl být Francouzem. Neboť být Francouzem není něco závazného, může to být nanejvýš s jistou pravděpodobností zjištěno jako realita. (Anebo je třeba připustit legitimizaci kašinavského typu; exkurs Kašinavové.) – Tedy „my“ máme být ode všeho trochu, trochu bohatí, rovní, svobodní atd., a zároveň veskrze Francouzi: těmi „my“ už jsme.

## 211

Na větu *Čím máme být?* navazuje věta *Co máme dělat, abychom tím byli?* (Francouzi, bohatými, svobodnými, rovnými atd.). Toto navázání kanonickou větou interogativně preskriptivního žánru modifikuje. Tím, že se v otázce povinnosti objeví pojmy *dělat* a *aby*, tato povinnost nabývá hypotetické povahy: jestliže chceš být toto, udělej ono. A ono *dělat*, kterému se dostává jména praxe, spočívá v předvídajícím zvažování vět a jejich účinků, to znamená jejich navazování, tak aby mohly vést k žádanému cíli. Ale tento „praktický“ kalkul by bez jmen zůstal abstraktní, kdyby se zde do tohoto deliberativního dispozitivu nevrážoval ještě jiný diskursivní žánr řídicí se režimem jiné kanonické věty: *Jak je tomu s prostředky?* Cílem tohoto diskursivního žánru je poznání daných faktů z hlediska jejich přiměřenosti jakožto prostředků k nejvyššímu účelu. Analýzy situace, inventáře schopností, které jsou k dispozici, zvažování schopností protivníků a spojenců, definice příslušných zájmů se uskutečňují formou průzkumů veřejného mínění, statistik, indicií a informací všeho druhu. Zjišťují se skutečnosti; to, oč v tomto diskursivním žánru jde, je vědění. Využívá se vědecko-technického vědění specialistů, odborníků, rádců a poradců, ale to zůstává podřízeno zájmu, který není jeho

vlastním zájmem, totiž učinit proveditelným nejvyšší předpis (být bohatými, svobodnými atd.). Kognitivní věta je takto preskriptivním žánrem finalizována.

212

Jakmile jsou danosti jednou zjištěny, musí nastoupit nový diskursivní žánr, jehož kanonická věta zní: *Co bychom mohli udělat?* Tato věta není bez analogie s tím, co Kant nazývá ideou obrazivosti (nazírání bez pojmu, *KUK*: 130) nebo co Freud označuje jako volné asociace – dnes se mluví o scénářích nebo simulacích. Jsou to narativní procesy v modu ireálna, jako je tomu třeba u válečných her: Co kdyby napadli naše levé křídlo? Pak bychom je obklíčili, když bychom rychle rozvinuli naše pravé křídlo. Vypráví se nespočet možných, pravděpodobných, nepravděpodobných příběhů bez ohledu na jejich pravděpodobnost, a předjímá se, co by se mohlo fakticky stát. Část teorie her spočívá ve zkoumání jejich fungování a v hledání jejich pravidel. Zájmeno *oni* klade důraz na konflikt s protivníkem nebo s protivníky. U těch jsou předpokládány abstraktní i „praktické“ cíle, které jsou s „našimi“ symetrické, i když zůstávají odlišné. Vždy jde o to „vyhrát“ (č. 181). Tyto věty obrazivosti jsou v možné skutečnosti zakotveny pomocí vlastních jmen: jestliže existují soupeři, je to tím, že lidstvo ještě nedospělo ke své realizaci a že tu stále ještě zůstávají přítomny legitimizace založené na vyprávěních a jménech (č. 160; exkurs Kašinavové, § 6).

213

Politické rokování ve vlastním slova smyslu se uskutečňuje v těchto scénářích. Řídí se dialektickým a rétorickým diskursivním žánrem. Určitý scénář se odmítne: *Nemáš pravdu*, nebo: *Nemá pravdu, a sice z těchto důvodů...* Tyto debaty spočívají v argumentacích, které mají partnera umlčet. Do toho se mísí ještě jiný účel, totiž přemluvit jej, a ten je spojen s jiným diskursivním žánrem; Aristotelés jej označoval jako „poradní“ rétoriku (*Rétori-*

*ka*: I, 3), tak jak se uplatňuje například mezi dvěma stranami ve shromáždění. Našli bychom tu argumenty (*logoi*) popsané v *Rétorice* (II, 24), v *Topikách* a v *Sofistických důkazech* (*passim*) a řečnické postupy (*topoi*) vypočítávané v *Rétorice* (II, 23). Řečnické postupy: Nebylo by zločinné, kdyby...? Obviňuji x, že ... Zdánlivá enthymémata: Protože kábulská a salvadorská vláda požádala o pomoc Moskvu nebo Washington, je přítomnost sovětských nebo amerických vojsk na území ovládaném Kábulem nebo Salvadorem důkazem nezávislosti těchto vlád. V moderních demokraciích je tento diskursivní žánr obohacen o závažný doplněk čerpáný z rétoriky soudního typu, při níž jde o to, přesvědčit nikoli protivníka, nýbrž onoho třetího, kterým je soudce. To je veřejná polemika, veřejná kampaň, propaganda: druhý nemá pravdu, tedy pravdu mám já; je nehoden vaší důvěry (zaměření na étos mluvčího protistrany), odvádí vás od vašich pravých cílů (zaměření se na patos posluchače), tak tomu (tudíž) v mém případě není.

214

Pak přichází „rozhodnutí“, „zvolení“ scénáře spolu s cílem, který je v něm implikován: rezoluce, program, výsledek hlasování, soudcův rozsudek. Tento scénář má dát nejméně špatnou odpověď (princip nejmenšího zla; č. 197) na otázku po prostředcích a cílech. To je soud, nejzáhadnější věta, která se neřídí žádnými pravidly, ačkoli je zdánlivě spjata s cíli, danými fakty, prostředky a „důsledky“ (exkurs Kant III, § 3). Bere na sebe formu rezolucí, programů, výsledků hlasování.

215

Je dále zapotřebí, aby věta soudu byla legitimizována – to je úkolem normativního diskursu, obecného práva, práva určujícího právo (práva ústavního) – a aby se jí pak dostalo právní účinnosti (prostřednictvím dekretů, ustanovení, zákonů, výnosů) a aby byl stanoven zákonný způsob, jak budou přestupky zákona postihovány (právní definice deliktů a trestů).



Tento dispozitiv (č. 210-215) se jeví zcela paradoxní, jestliže zkoumáme spojení dvou vět, z nichž každá podléhá odlišnému režimu nebo je alespoň finalizována odlišným diskursivním žánrem. Například spojení vět *Máme konat* a *Můžeme* (č. 211, 212; exkurs Kant II, § 2), které jen stěží zakrývá paralogismus příslušného my. Nebo spojení vět *V důsledku toho...* (nebo *V uvážení toho, že...*) *rozhodujeme...*, které zakrývá skutečnost, že věta soudu nemůže být beze zbytku odvozena z vět s odlišnými režimy, zvláště z vět kognitivních (exkurs Kant III). Nebo spojení normativní věty s preskripcí, která je jí legitimizována (č. 204-205). Atd.

Deliberativno je „labilnější“ než narativno (č. 219, 220, 230); dovoluje postřehnout propasti, které navzájem oddělují diskursivní žánry, a dokonce i větné režimy, a ohrožují „sociální vazbu“. Předpokládá a zaregistrovává hluboké rozpojení světů, o nichž se vypráví. Například vědecký diskursivní žánr, jehož kanonická věta má kognitivní povahu a jenž vyžaduje zjištění skutečností, a tím implikuje potenciální odhalení jejich nekonzistentnosti (oddíl Referens), v něm zaujímá postavení, jaké v narativnu nemá. Ale hlavně, jednota diskursivních žánrů, z nichž se skládá deliberativno, je zaručena jedině odpovědí (dá-li se to tak říci) na kanonickou větu preskriptivního žánru: *Čím máme být?* Tato otázka není v narativnu formulována (máme být tím, čím jsme, totiž Kašiny). Její zodpovězení v rámci deliberativna zůstává nejisté a je podřízeno dialektice (v aristotelském nebo kantovském smyslu) mezi tezemi a antitezemi. Tato dialektika je neuzavřená, protože jde o ideje, ne-li o ideje „kosmologické“, tedy alespoň „antropologické“; nebo řečeno znovu s Kantem, o ideje světoobčanské (*weltbürgerliche*). Stručně: narativno je diskursivní žánr, deliberativno je určité uspořádání diskursivních žánrů, a to samo stačí k tomu, aby v něm mohly vyvstat rozepře a nové události.

## Dějinné znamení

Věta, která navazuje a na kterou se má navázat, představuje vždy *pagus*, jakousi hraniční zónu, v níž se diskursivní žánry dostávají do konfliktu, pokud jde o způsob navázání. Válka a obchod. Právě *pagus* je místem, kde se uzavírá *pax*, pakt, a kde se opět ruší. *Vicus, home, Heim* (domovská sféra) je zónou, v níž je rozepře mezi diskursivními žánry suspendována. „Vnitřní“ mír za cenu neustávajících rozepří na pomezí. (Stejně je tomu, pokud jde o ego, o sebeidentifikaci.) Tento vnitřní mír je zajišťován vyprávěnými příběhy, které dotvrzují společný smysl vlastních jmen a v nich nacházejí i své vlastní stvrzení. *Volk* zůstává semknut na domovské půdě, *Heim*, identifikuje se ve vyprávěných příbězích spjatých s určitými jmény a zabraňujících vyvstávání nepředvídatelného a rozepří, které se z něho rodí. Joyce, Schönberg, Cézanne: *pagani*, vybojovávající válku mezi diskursivními žánry.

Vyprávění je možná oním diskursivním žánrem, v němž na sebe heterogenita větných režimů, a dokonce i diskursivních žánrů dokáže dát nejlépe zapomenout. Příběh na jedné straně vypráví o jedné nebo o více rozepřích a dává jí nebo jim vyústit v nějaký účel, nějaké završení, které představuje jeho vlastní zakončení. Jeho účelovost spočívá v tom, že směřuje k nějakému konci. (Příběh je jakoby jednou ‚partíí‘ v nějakém turnaji.) Kdekoliv se v čase diegeze zastaví, tam jeho zakončení vytváří smysl, organizuje zpětně vyprávěné události. Narativní funkce má sama o sobě vykupitelskou roli. Navozuje dojem, jako kdyby vyvstávání no-