

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-

vého s jeho schopností vyvolávat rozepře mohlo skončit, jako kdyby tu mohlo být nějaké poslední slovo. Ať je toto poslední slovo svým smyslem šťastné nebo nešťastné, díky svému umístění je vždycky slovem dobrým. *Ultima verba*, šťastní ti, kdo působí pokoj. Na druhé straně je nespoutaný sled různých nyní pacifikován návratností schématu před/po. Operátor diachronie či sukcesivity není zpochybněn, ani tehdy když je obměněn. „Pohlucuje“ událost i rozepře, které událost nese s sebou. Vyprávěné příběhy zapuzují událost do pomezních oblastí.

220

Mýtus by takto byl „mimetickým nástrojem *par excellence*“, pro společnost ohroženou rozpadem by měl „identifikační moc“ (Lacoue-Labarthe, 1980: 101-116). Tak by se také dalo říci, že nacistus převzal, přepracoval, vytvořil a reprezentoval mytologii nordických národů proto, aby zachránil německou identitu, chorobou v důsledku svého „historického zpoždění“, válečné porážky a krize (č. 157, 158). – 1. Identifikační moc mýtu je nesporná. Nelze ji vysvětlit samotným zrcadlovým zobrazením: nemocný nenabude duševního zdraví tím, že se bude dívat do zrcadla. Identifikační moc mýtu vyplývá pouze z formálních vlastností narativní tradice zakotvené v neměnném světě jmen, kde nejen hrdinové, ale i vypravěči a ti, jimž je vyprávěno, jsou stanoveni a podléhají určitým pravidlům permutace, jsou tedy jednotlivě a navzájem identifikovatelní (č. 160, exkurs Kašinavové). – 2. Jako nástroj může být mýtus pojat pouze instancí, která není instancí narativně mytickou. To se právě označuje jako nacistický cynismus. Mýtus je pak takovéto monstrum: archaická moderní politika, politika daného společenství pojatá jako politika lidstva, politika reálného původu jako politika ideální budoucnosti. – 3. Chápe-li se „mimetické“ jako *imitativní*, *reprezentativní*, pak právě mýtus takový není. Jestliže *mimésis* znamená (Lacoue-Labarthe, 1975: 242-243, 245, 246), že prezentace (*Darstellung*) sama nemůže být nikdy prezentována (č. 119, 124-127, 131), pak mýtus, který je spíše diskursivním žánrem, v němž jde o neutrali-

zaci „události“ tím, že se o ní vypravuje, o přivlastnění si toho, co je absolutně nevlastní, o reprezentování prezentace – pak tedy mýtus *mimésis* ve stejné míře zastírá, jako ji stvrzuje.

Kašinavové

1. U Kašinavů se každé vyprávění nějakého *miyoi* (mýtus, pohádka, legenda nebo tradiční příběh) zahajuje pevně stanovenou formulí: „Toto je příběh o ..., tak jak jsem jej vždy slyšel. Nyní je řada na mně, abych vám ho vyprávěl, poslechněte si ho!“ A toto vyprávění se neměnně uzavírá jinou formulí, která zní: „Zde končí příběh o ... Ten, kdo vám ho vyprávěl, se jmenuje... (jméno v jazyce Kašinavů), u bílých ... (jméno španělské nebo portugalské)“ (André-Marcel d'Ans, 1978: 7). Etnolog nám, bílým, podává zprávu o tom, jak kašinavský vypravěč kašinavským posluchačům vypráví příběh nějakého kašinavského hrdiny. Tento etnolog to může udělat proto, že je sám mužským kašinavským posluchačem. Je tímto posluchačem proto, že má kašinavské jméno. Rituál stanoví pomocí striktních pojmenování sféru jednotlivých vyprávění a jejich rekurenci. Všechny věty obsažené v těchto příbězích jsou takřkajíc přišpendleny na pojmenované nebo pojmenovatelné instance ve světě kašinavských jmen. Každé univerzum prezentované každou z těchto vět, ať je její režim jakýkoli, se vztahuje k tomuto světu jmen. Hrdina nebo hrdinové i prezentovaná místa, adresát a nakonec i adresant jsou pojmenováni s úzkostlivou přesností.

2. Osobní jména jsou rozdělována v uzavřeném systému se třemi proměnnými, jež představují pohlaví, generační příslušnost a „exogamní poloviny“. Dvě „poloviny“ mužské, dvě „poloviny“ ženské, a v každé z nich dvě věkové třídy (stejněho věku jako ego, nebo starší a mladší) dávají dohromady osm skupin „příbuzenství“. A.-M. d'Ans píše: „Uvažujeme-li o exogamních svazcích z tohoto hlediska, je jejich explicitní funkcí předávat dál jména, z nichž každá polovina – jak ženská, tak mužská – má dvojí omezenou a nezměnitelnou zásobu odpovídající dvěma střídajícím se generacím“ (tamtéž: 35). Ona „příbuzenství“ se tak dají vyvodit z pouhého systému jmen, aniž se bere v úvahu pokrevní

příbuzenství a manželství; vaše osobní jméno (a třeba i jméno adoptivní) vás tedy zařazuje do jedné z osmi skupin, a začleňuje vás tak do určitých vztahů se všemi ostatními Kašinavy podle nominativní skupiny, k níž každý patří: věty závazné, věty dovolené, věty tolerované, věty zakázané. Příslušné předpisy se netýkají pouze řeči, výchovy dětí a sexuality, ale také toho, co můžete zpívat, lovit, vařit, pěstovat atd.

3. Tato reglementace má povahu principu. Ve skutečnosti není zachována do písmene. Závaznost se týká rozdělování zásoby jmen a jejich pravidelné návratnosti v průběhu generací. Jsou to právě sama jména, která díky svému omezenému počtu, své stálosti (rigidnosti) a své distribuci konstituují identitu společenství. Neexistuje například v pravém smyslu slova sexuální tabu. Neregulérní sňatky a konkubináty jsou časté. Děti, které se z nich rodí, jsou nicméně rozdělovány tak, že se aplikují pravidla pro určování jmen v regulérních skupinách. A stane-li se, že dítě z regulérního svazku může principiálně obdržet bez rozdílu jméno otcovské nebo mateřské skupiny, pak se o konečném přidělení jména vyjednává. Každé dítě takového páru bude například střídavě přidělováno jedné a druhé z těchto skupin. „Když toto vyjednávání nevede k cíli, může dojít i k potratu či dokonce k vraždě dítěte: nemá-li toto dítě žádné jméno, není ničím, nemůže existovat“ (tamtéž: 38). Lidé jsou pojmenováni, nebo neexistují.

4. Aby mohl naslouchat vyprávěným příběhům, musel být člověk předtím pojmenován. (Naslouchat mohou všichni příslušníci mužského pohlaví a všechna děvčata před pubertou.) Aby mohl tyto příběhy vyprávět, musel být člověk též pojmenován (jen muži je mohou vyprávět). A aby mohl být tím, o němž je vyprávěno (referens), je to třeba také (každý Kašinava bez výjimky může být hrdinou vyprávění). Systém jmen však vyprávěné příběhy nezplodí, nemůže je plodit, je a-chronický (generace v něm nejsou pojaty jinak než jako věkové třídy), a sám o sobě je bez významu, jelikož pojmenování nejsou popisy (č. 57, 66, 74-77, 81). Tím, že vyprávění jména zasazuje do příběhů, chrání rigidní designátory kolektivní identity před událostmi různých „nyní“ a před nebezpečím spjatým s navazováním. Být pojmenován znamená být vyprávěn. Ze dvou hledisek: každý vyprávěný příběh, i zdánlivě anekdotický,

reaktualizuje jména a vztahy mezi jmény. Tím, že jej společenství opakuje, ubezpečuje se o trvalosti a legitimitě svého světa jmen prostřednictvím návratnosti tohoto světa v jeho příbězích. A na druhé straně jistá vyprávění explicitně vyprávějí příběhy pojmenovávání. Takto je například samotný původ „exogamních polovin“ předmětem 8. vyprávění ve sbírce A.-M. d'Ansově, a původ skupiny Roa baké, jedné z mužských polovin, je vyprávěn v 9. příběhu. Tato vyprávění mají zvláštní hodnotu proto, že nevyprávějí příběh, k němuž se pojí jedno nebo několik jmen, nýbrž příběh o tom, jak se rodí jména sama.

5. Vynalezení noci (vyprávění 17): „V oné době neměli naši lidé noc, aby si mohli odpočinout. Měli sice [...]. Ale jak víte [...]. Naši předkové byli velice rozmrzelí, že nemohou spát [...].“ (tamtéž: 185). „Současný“ vypravěč se obrací k těm, kterým je vyprávěno, hovoří k nim o předcích. Tento příběh (ve francouzské verzi...) je vyprávěn v polopřímé řeči. Použijeme-li Genettovy taxinomie, je promluva předků „transponována“ (1972: 192; příklad: „Vyhledal jsem svoji matku: mám se rozhodně s Albertinou oženit“). Tato odrůda narativní „distance“ způsobuje, že přísouzení promluvy tomu či onomu adresantovi zůstává dvojnásobné: naši předkové byli hodně rozmrzelí, říkám vám já; nebo naši předkové byli velice rozmrzelí, říkali (si) oni? Prohlášení, kterým se vyprávění uvádí („Toto je příběh [...]. Budu vám ho vyprávět [...].“) (stejně jako prohlášení, kterým se vyprávění uzavírá), vyznačuje velice výrazně v každém vyprávění, které následuje (nebo předchází) instanci „současného“ vypravěče. Ale adresáti na něho bezpochyby zapomněli (nebo co nevidět zapomenou), protože jsou do příběhu „vtaženi“ (tak právě to lze označit). A především sám vypravěč prohlásil, že tento příběh „slyšel odjakživa“. Jestliže toto vždy prohlásil každý vypravěč, byl by tedy příběh bez přerušování vypravován dál a dál od doby nejstarších předků, kteří byli jeho prvními vypravěči a současně i jeho hrdiny. Mezi současným vypravěčem a předky by tedy v zásadě neexistoval žádný rozestup, kromě rozestupu chronologického. Polopřímá řeč vystihuje právě toto splnutí extradiegetické instance (současný vypravěč) a instance intradiegetické (předkové), které je pro tento druh tradice charakteristické. Ono „*in illo tempore*“ mytického času se neliší od času, v němž se uskutečňuje vyprávění. Jinak by právě ztratilo jakoukoli

autoritu. „Metalepse“ (exkurs Platón, § 5), autorizovaná stálostí vlastních jmen, dovoluje přejít z času daného dne do noci časů.

6. Jestliže si položíme otázku po původu tradice nebo autority u Kašínavů, narazíme na paradox v těchto otázkách běžný (č. 203). Věta je autorizována jedině tehdy, soudí se, má-li její adresant určitou autoritu. Co se však stane, když autorita adresanta vyplývá ze smyslu samotné věty? Tím, že věta legitimizuje adresanta, který prezentuje svoje univerzum, legitimizuje vůči adresátovi sama sebe. Kašínavský vypravěč čerpá autoritu pro vyprávění svých příběhů ze svého jména. Jeho jméno je však autorizováno jeho příběhy, obzvláště těmi, které vyprávějí genezi jmen. Tento *circulus vitiosus* je běžný (č. 203). (Marin jej odkrývá v historiografii Ludvíka XIV: historiografie tu slouží k tomu, aby legitimizovala královu autoritu, zatímco ta sama opět legitimizuje historii vyprávěnou královským historiografem) (1981: 49-107).

7. Řeklo by se: hostina drobných příběhů. A.-M. d'Ans nehovoří u Kašínavů, které líčí spíš jako „laiky“, o žádných obětech. Ale mohlo by se snad říci, že obětováno je tu právě to, co není požitelné ve formě drobných příběhů a nemá své místo v univerzu narativních vět, zkrátka zbytky oné hostiny? Tím chci říci: vystavání, událost, kterou pověsti ponechávají stranou, by takto byla v přesném smyslu slova sublimována, transformována ve vzdušný živel: v dým obětních ohňů, v tčkové bytí šamanských duchů. Tímto způsobem by byla uznána hranice integrující schopnosti vyprávění a pojmenovávání. A tím, co se takto proměňuje v páru, je nedeterminovanost. Proč má tato část být částí ztracenou? Oběť uznává rozepři, která není strávena vyprávěním, a vyrovnává se s ní.

8. Jak chápat válku na pomezí (Clastres, 1977), vycházíme-li z tohoto dispozitivu integrovaných vět? Je i tohle jakási oběť, týkající se onoho většího zbytku nedeterminovanosti, který obklopuje svět příběhů konstitutivních pro kulturu etnické skupiny? V tomto případě k ní však dochází v jiné formě. Mohlo by se říci, že oběť vystavání vytěšňuje, že je akceptuje a integruje, tak jako to sen může učinit s „toužebným hnutím“? (Kašínavští muži se při neexistenci oběti oddávají kolektivnímu

požívání ayahuasky, silně halucinogenní látky.) Že však na druhé straně válka vylučuje vystavání na okraje onoho narativního korpusu, který konstituuje společenskou formaci, podobně jako to dělá paranoia, při níž se pak „toužebné hnutí“ vrací zvnějšku jako „realita“?

221

Bylo by snad moderní to, že politická otázka, otázka navazování, je kladena v lidské rovině, aniž se přitom v zásadě lidé uchylují k legitimizaci jmény a vyprávěnými příběhy? – Alespoň pokud jde o legitimizaci vyprávěnými příběhy ve smyslu mýtů, povídek a toho, o čem se povídá. Narativní forma však trvá dál, prochází stejnou sublimací jako hrdina příběhu: protože jím už není Kašínava, nýbrž člověk, nevypráví už narativní forma „drobné příběhy“ (drobné historky), nýbrž Historii. Drobné příběhy v sobě shromažďovaly jména a jména dávaly. Velká historie má za cíl zánik jmen (partikularismů). Na konci velké historie tu bude prostě lidstvo jako takové. Jména, která přijalo, se stanou zbytečnými, budou označovat nanejvýš zastávky na jakési křížové cestě (exkurs Hegel, § 3). Tento univerzalizmus a tato čistá teleologie nejsou klasické ve smyslu antiky, nýbrž moderní ve smyslu křesťanství. „Filosofie dějin“ se formují kolem vykupitelské budoucnosti. (Dokonce i kapitalismus, který nemá žádnou filosofii dějin, zastírá svůj „realismus“ ideou emancipace od chudoby.)

222

Nekosmopolitní („divošské“) vyprávění se rozvíjí větami jako: *V této době, na tomto místě se stalo, že x, atd.* Otázka kosmopolitního vyprávěného příběhu by zněla: jestliže toto *x*, toto datum, toto místo jsou vlastními jmény a podle předpokladu patří ke světům jmen a k partikulárním, „divošským“ příběhům, jak mohou tyto věty a vyprávěné příběhy vyústit v jediný svět jmen a v určitý univerzální příběh? – Tato otázka se může zdát absurdní: což ona společenství nejsou lidská? – Ne, jsou to společenství „kašínavská“ a nazývají se společenstvím „pravých lidí“, ne-li s vy-

loučením ostatních, tedy alespoň na rozdíl od nich (d'Ans, 1978: 11-13). Vazba utkaná těmito příběhy kolem „kašnavských“ jmen zajišťuje pouze „kašnavskou“ identitu. Kdyby ta byla již lidská v kosmopolitním smyslu, nenesla by s sebou vyloučení ostatních společenství, či alespoň rozdíl oproti nim, a univerzální historie lidstva by spočívala v pouhém rozšíření partikulárních příběhů na celek lidských společenství.

223

Řekne se, že vyprávěné příběhy, které utvářejí „divošské“ společenství, mají „už“ a „navzdory všemu“ kosmopolitní „dosah“. Stačí, přizná-li se jim určitá víceznačnost: prezentují to, co prezentují (svět „Kašnavů“), ale prezentují zároveň i to, co neprezentují (svět „lidský“). – To lze bez námitek připustit. Tím, oč tu jde, je otázka navazování: který diskursivní žánr řídí způsob, jakým na „kašnavský“ příběh navazuje věta, která v něm rozpoznává lidský svět patřící univerzálnímu příběhu? Není pochyb o tom, že tento žánr, ať jakýkoli, má sám „už“ za své referens univerzální lidskou historii, má-li být s to navázat na „divošské“ příběhy tak, že je do této historie vřadí. Toto navázání je možné charakterizovat jako „projekci“. Raději bych je však označil jako *petitio principii*. Jestliže „kašnavský“ příběh spoluprezentuje univerzální lidské dějiny, je tomu tak proto, že je prezentován v žánru, který univerzální historii lidstva předpokládá. Tento žánr připouští více variant. Nejexplicitnější a „nejchudší“ z nich spočívá v tom, že se kašnavský příběh umístí na instanci referens vět historického (nebo antropologického) poznání. – Toto je vždycky možné (na instanci referens univerza poznávací věty může být situován jakýkoli „objekt“, vyhovuje-li požadavkům kognitivního žánru), ale nevyplývá z toho žádný důkaz, že toto historické (nebo antropologické) poznání příběhu určitého společenství mělo svůj vznik – uprostřed klikatého, ale souvislého průběhu univerzální historie lidstva – v tomto příběhu pojetém jako počátek. Takovýto „vznik“ je však právě pojmem univerzální historie vyžadován.

224

V „chudé“ variantě je vztah historika-antropologa ke Kašnavům (vztah Západu k „divochům“) pouze „epistemologický“. „Archaické“ vyprávění se stává objektem určitého diskursivního žánru, a to žánru poznání, který se řídí svými vlastními pravidly a onen „divošský“ narativní žánr bere v úvahu pouze tehdy, když tato pravidla vyžadují, aby byly uvedeny důkazy (případy, to znamená příklady) pro nějaké tvrzení týkající se „divošského“. Mezi kognitivním žánrem a jeho referens, jímž je narativní žánr „divošský“, existuje nepochybná heterogenost (která nijak nebrání poznání). Mezi obojím se rozevírá propast. Divochovi se tedy děje křivda tím, že je tímto způsobem „poznáván“, to znamená tím, že je sám i se svými normami posuzován podle takových kritérií a v takovém idiomu, jež nejsou těmi, které jsou vlastní jemu samotnému, ani nejsou jejich „rezultátem“ (exkurs Hegel). To, oč jde v divošských příbězích, není totožné s tím, oč jde při popisech těchto příběhů.

225

Historik lidstva namítne, že epistemologické navazování není se způsobem navazování v žánru univerzální historie totožné. Odvolá se přitom na „bohatší“ variantu navázání. Dvojnásobnost předpokládána v onom světě, který prezentuje „kašnavské“ vyprávění, říká historik, je bytostným rysem tohoto vyprávění samotného. Poznatelnou se ovšem stává teprve tehdy, když je rozvinuta. Teprve tehdy onen pojem, který obsahovala a který je nyní plně odhalen, umožňuje, aby byla zpětně poznána. Ale tento pojem, dodá historik, v ní byl obsažen, „tak jako je forma dubu skrytá obsažena v žaludu“. Symbol není pojmem, nýbrž podněcuje „myšlení“. – Opět zde rozpoznáme spekulativní žánr nebo tu či onu z jeho odrůd (zejména odrůdu hermeneutickou). Tento žánr vyžaduje, aby bylo předpokládáno určité *Selbst*, které není Kašnavou a není už ani historikem, nýbrž pohybem určité entity, jejíž podobami oba jsou. Tyto podoby nesmějí být izolované. Člo-

věk je entitou, která se identifikuje pouze v odkazování těchto momentů na jeho účel (podobně jako smysl filmového záběru závisí na jeho začlenění do sekvence a smysl sekvence na uspořádání záběrů). – Pravidly tohoto „bohatého“ způsobu navazování jsou pravidla spekulativního žánru (exkurs Hegel), aplikovaná na historicko-politické reality.

226

Univerzální historie lidstva by měla být vyprávěna v narativním žánru. Jako každý příběh by užívala vět jako: *V této době, na tomto místě se stalo, že x*, atd. Na rozdíl od divošského vyprávění by však bylo třeba, aby onomastika osob, míst a časů, zrovna tak jako význam přisouzený vyprávěné události, byly akceptovány všemi adresáty univerzálního příběhu (a aby se dokonce i oni sami mohli pak zase stát jeho adresanty, jestliže právě o toto u narativního žánru běží: o rekurenci příběhu), a to bez ohledu na společenství, k němuž tyto adresáti příslušejí. Bylo by tedy třeba, aby sami adresáti byli „univerzální“. Má-li být možné, aby historie lidstva byla vyprávěna, a má-li se přitom uniknout oné zmíněné *petitio principii* (č. 223), jež v této formě znovu vyvstává, bylo by tedy třeba, aby univerzální „lidský“ adresant a adresát vyprávění se mohl vyvinout z „divošských“ („národních“) adresantů a adresátů, kteří jsou partikulární a kterých je vícero.

227

Univerzalizace narativních instancí se nemůže uskutečnit bez konfliktů. Tradice jsou pro sebe navzájem neprůhledné. Kontakt mezi dvěma společenstvími je bezprostředně konfliktem, protože jména a vyprávěné příběhy jednoho společenství vylučují jména a příběhy společenství druhého (princip výjimečnosti, pýchy a žárlivosti jmen) (č. 93, 151). Tento konflikt nevyplývá z nějakého problému jazykového, přeložitelný je každý jazyk (což nebrání tomu, že jazykové rozdíly příležitostně přispívají k zesílení konfliktu). Není také ani rozepří, protože diskursivní žánr je na

obou stranách stejný, je jím vyprávění. Je to tedy pře, v níž jde o časová, místní a osobní jména, o významy a o jednotlivá referens, která se k těmto jménům pojí. (Toto místo, tato žena, toto dítě ti nepatří.) Pro takovouto při tu však není žádný tribunál, před kterým by mohla být prezentována, vyargumentována a rozhodnuta. Neboť tento tribunál by již musel být „univerzální“, všelidský, musel by disponovat určitým právem (mezinárodním právem) atd. (A řekneme-li v tomto okamžiku, že tímto tribunálem je univerzální historie, neřekneme tím nic, leda snad to, že soud představuje realita ve svém „průběhu“; neboť očekává-li se konec časů, nebude tu už čas pro žádný další soud) (exkurs Prótágorás; č. 17, 150). Říká se, že tím, co rozhoduje, je síla. Ale čím je síla, když jde o to, rozhodnout mezi větami? Existují nějaké věty či žánry silné, a jiné slabé (č. 231)?

228

Tvrdíte (č. 227), že mezi dvěma zvláštními příběhy neexistuje rozepře, nýbrž pře, protože oba patří ke stejnému diskursivnímu žánru a oba jsou řízeny stejným zacílením. Abyste mohl pronést takovýto soud, pomínul jste tedy partikulární příběhy (diegeze) vyprávěné v těchto vyprávěních, a izoloval jste narativní formu, kterou tady i tam prohlašujete za identickou. Toto rozlišení je dílem diskursivního žánru, totiž „kritického“ zkoumání, které není žánrem narativním. Když jste prohlásil, že tu jde o při, usuzoval jste již z „univerzálního“ hlediska, z hlediska analýzy diskursivních žánrů. To, co je předmětem zájmu z tohoto hlediska, není jím v případech vyprávění. Takže ani vy specifičnosti oněch vyprávění nejste práv. To, oč v nich jde, není jako u vás to, aby jazyk poznal sám sebe, nýbrž aby to, co vyvstává, bylo podřízeno určitému navazování (č. 219). – Zkoumání vět je skutečně pouze určitým žánrem, nemůže hrát roli politiky. Aby vládu nad větami měl filosof, by bylo stejně nespravedlivé, jako když nad nimi vládne právník, kněz, řečník, vypravěč (epický básník) nebo technik. Neexistuje žánr, jehož hegemonie nad ostatními by byla spravedlivá. Filosofický žánr, který budí zdání jakéhosi metajazy-

ka, je sám sebou (to je žánrem, který hledá svá vlastní pravidla), jenom jestliže ví, že žádný metajazyk neexistuje. Takto právě zůstává lidovým, humoristickým (č. 208).

229

Je jistě správné, že větami vládne „lid“, je-li pravda, že „lid“ je úhrnem všech adresantů, adresátů a veškerých referens prózy, což není diskursivní žánr, a dokonce ani žádný druh jazyka, nýbrž proud vět patřících k nejrůznějším režimům a navazujících na sebe podle pravidel všech možných žánrů (včetně poezie). – Tento způsob vlády je nicméně označován jako demagogie; je možné pozorovat, že lid si protřečká, že se navzájem potírá, že je lehkovážný a závislý na různých míněních. – Tím, co je vrtkavé, není ovšem lid, nýbrž „jazyk“. Při každém novém vystavání je ohrožena souvislost věty, která má následovat, s větami předcházejícími a rozpoutává se válka žánrů o následnictví. Próza je možná něčím nemožným. Na jedné straně je vystavena svodům despotismu, na druhé straně svodům anarchie. Pokušení despotismu podléhá tehdy, když se vydává za žánr všech žánrů (próza lidového císařství), a pokušení anarchie tehdy, když se snaží být pouze úhrnem všech vět seskupeným bez jakéhokoliv pravidla (tulácká próza, Gertruda Steinová?). Ale jednota žánrů nebo jejich nulový stupeň je něčím nemožným. Próza nemůže být ničím jiným než jejich pluralitou, a pluralitou jejich rozepří.

230

Pluralita větných režimů se může stmelit v jednotu a rozepře neutralizovat díky vyprávěným příběhům (č. 220). Pokud jde o sloučení různorodého, má narativní žánr určité výsadní postavení. Je to žánr, který je s to, zdá se, přijmout do sebe i všechny žánry ostatní (všechno má, říká Marx, nějakou historii). Mezi lidem a vyprávěním existuje jistá spřízněnost. Lidovým způsobem bytí „jazyka“ je drobná, deritualizovaná historka. Drobná proto, že zůstává věrna větným režimům a rozepřím, které se lidová vy-

právění nepokoušejí odstranit, nýbrž pouze neutralizovat. Lidová vyprávění si protřečká. Vyúsťují v maximy, přísloví a morality, jež si navzájem protřečká. Moudrost národů nespočívá jen v jejich skepticizmu, nýbrž i ve „svobodném životě“ vět a žánrů. Právě ten tvoří překážku, s níž se nakonec střetá utlačovatel (klerikální, politický, vojenský, ekonomický, informatorický). Próza představuje lid drobných historek.

231

Co v sobě má více „síly“ (č. 227), věta narativní, nebo věta kritická? Arijský mýtus, nebo kantovská filosofie? Přímá odpověď předpokládá, že „jazyk“ by tvořil jednotu, existoval by v něm jediný zájem, síla žánru by se měřila podle toho, zda to, o co v něm jde, je více či méně blízké zájmům jazyka jako takového. Jenže žánry jsou nesouměřitelné, každý z nich má svůj vlastní „zájem“, a „síla“ nějaké věty se posuzuje podle pravidel daného žánru; tatáž věta je slabá nebo silná podle toho, oč v něm jde. Právě proto je zcela legitimním faktem, že nejslabší argument se může stát argumentem nejsilnějším: pravidla žánru, do něhož je situován, se změnila, to, oč jde, není už totožné. Aristofanés nevidí, že to, oč jde u sofistů a u Sókrata, není tím, oč jde v jeho lidové tradici. „Ironická“ věta je v rámci tradice slabá, a naopak (exkurs Platón, § 1). Jazyk nemá jedinou finalitu, nebo jestliže ji má, je něčím, co zůstává neznámé. Všechno se má tak, jako kdyby žádný „jazyk“ neexistoval.

232

Přínejmenším v případě dvou vyprávěných příběhů, které patří k témuž žánru, může být jeden oprávněně považován za silnější než druhý, blíží-li se více tomu, co je cílem jednotlivých vyprávění: navázat na vystavání jako takové tím, že je signifikováno a že se z něho stává referens promluvy. Křesťanský příběh zvítězil v Římě nad příběhy ostatními proto, že když do jednotlivých příběhů a do vyprávění těchto příběhů uvedl lásku k nepředvídanému, označil tím, oč jde v onom žánru samotném. Milovat to, co

vyvstává, jako dar, a milovat dokonce i samu otázku: *Vyvstane?* jako příslib dobré zvěsti – to dovoluje navázat na všechno, co vystane, včetně ostatních vyprávění (a později dokonce i včetně ostatních žánrů). Láska jakožto hlavní operátor příkladných vyprávění a diegezí je prostředkem působícím proti onomu principu výjimečnosti, jímž jsou omezeny tradiční příběhy. Oprávnění vyprávět, naslouchat či být tím, o němž je vyprávěno, nevyplývá ze společné příslušnosti k určitému světu jmen, která sama vzešla z prvopočátečních vyprávěných příběhů, nýbrž vyplývá z příkazu univerzální přichylnosti: *Milujte se navzájem*, adresovaného všem hrdinům, všem vypravěčům a všem, jimž je vyprávěno. Tento příkaz je autorizován zjevením (láskyplným zjevením) určitého prvopočátečního příběhu, v němž se člověk dovídá, že Bůh lásky byl svými dětmi nedostatečně milován a jaká neštěstí z toho vyplynula. Tato autorizace si uchovává formu cyklického střídání, která je příběhům vlastní, rozšiřuje se však na všechny příběhy. Závaznost lásky je vyhlášena božským absolutnem, týká se všech tvorů (kteří nejsou ničím jiným než adresáty tohoto příkazu) a stává se tranzitivní (a to ve smyslu vlastního prospěchu, protože jde o závaznost podmíněnou): jestliže jsi milován, máš milovat; a budeš milován jen tehdy, jestliže budeš milovat.

233

Díky prikázání lásky mohou být veškeré události vyprávěné už v příbězích nevěřících a jinověrců převyprávěny jako sama znamení ohlašující nové prikázání (synopse obou Zákonů). A nejenže se univerzalizuje narativní instance, ale také vyvstávání se problematizuje. Křesťanské vyprávění nevypráví jen to, co se událo, aby tak fixovalo určitou tradici, ale předepisuje *caritas* ve vztahu ke všemu tomu, co se může udát, ať je to cokoli. Tento příkaz nařizuje vypravěčům a těm, jimž je vyprávěno, aby šli události vstříc a aby vyprávěli a realizovali její příběh tak, jako kdyby vyprávěl historii daru lásky. Každé referens bude moci být pojato jako znamení dobré zvěsti, která ohlašuje, že „my“, bytosti stvořené, jsme milováni.

234

Pokud jde o etiku, závazek nicméně nevyžaduje autoritu nějakého adresanta, nýbrž právě něco opačného. Tím, oč v ní jde, je otázka: mám konat toto? Tomu, koho se povinnost týká, se odpovídá, že to tak chce Bůh. A on se ptá: Je to opravdu jeho vůle? Odpoví se mu, že Bůh ji vyhlásil na samém počátku. Subjekt povinnosti: Já to ale nyní necítím, nerozumím tomu, co předepisují autorizovaní interpreti Písem, cítím povinnost jednat jinak (proces s Janou z Arku). Podezření vůči idioktům nevytváří jen motivaci pro procesy s čarodějnicemi, ale už i způsob, jakým je přijímán profetismus, a později ještě i odpor, s nímž se setká reformace. Podezřelý sám však zase podezřívá autoritu tradice. Proti víře v příběhy lásky staví víru ve znamení povinnosti. Tato povinnost se aktualizuje jedině jakožto cit toho, koho se týká (hlas svědomí, úcta k mravnímu zákonu). Autorita příkazu lásky není nevyhnutelně zpochybněna, nýbrž zpochybněn je narativní, repetitivní způsob její legitimizace. Soudit, že se toto musí udělat, protože to bylo už předepsáno, znamená odmítat to, co vyvstává, a odpovědnost adresáta vůči tomu. Čas, jehož se dovolává svobodné zpytování svědomí, není už charakterizován jakožto před/po, nýbrž jakožto nyní. Je otřesena narativní politika, způsob, jakým přijímá a neutralizuje událost, je otřesena vzájemná zaměnitelnost adresantů, adresátů a hrdinů (příslušných referens), která je pro společenství konstitutivní, atd. Deliberativní dispozitiv, který do svého rámce včleňuje soupeření rozmanitých diskursivních žánrů, aby signifikoval událost, a který dává přednost soudu před tradicí, má víc příbuznosti s povinností než s vyprávěním (které dostává statut fiktivního scénáře) (č. 210, 217).

235

Povinnost nemůže zrodit univerzální historii, ba ani určité konkrétní společenství. Láska, opírající se o svůj autorizující příběh, může naproti tomu zrodit univerzální historii jakožto pokrok směřující k vykoupení lidských tvorů. I když je odpoutána od

zjevení (vyprávěný příběh o autorizaci, k níž došlo na počátku, a stanovící konečný cíl), přetrvává v laické univerzální historii ve formě republikánského bratrství nebo komunistické solidarity. Lidstvo není tvořeno bytostmi směřujícími k svému vykoupení, nýbrž vůlemi směřujícími ke své emancipaci. Autorizace nespočívá v mýtu o počátku, nýbrž v ideji, která uplatňuje vůči větám svoji finalitu a která má dovolit, aby se rozhodly rozepře mezi žánry. Ale překážka, kterou idea svobody staví této finalizaci do cesty, tu zůstává ve formě „národních“ jmen a tradic, které jsou vetkány do lidové prózy. Národy netvoří jeden národ, ani národ boží, ani svrchovaný národ světoobčanů. Nikdy neexistuje jediný svět, nýbrž světy (světy různých jmen a různých příběhů). Internacionalismus nemůže národní světy překonat, protože nemůže do svých epopejí zahrnout drobné lidové příběhy, zůstává „abstraktní“: musí vlastní jména vymazat (tak jako se Marx pokoušel vyloučit jméno Alsaska-Lotrinska ze sporu mezi francouzskými a německými socialisty v roce 1870). I komunistická epopej o osvobození dělníků se štěpí v komunistické epopeje národní. Mezi národními příběhy rozepře neexistuje (ledaže jeden z nich v sobě skrývá hegemonii jiného diskursivního žánru: první francouzská republika v konfrontaci s rakouským císařstvím); rozepře je však nevyhnutelná mezi ideou svobody a legitimizačními příběhy.

Kant IV

1. Historická věda

Tak jako jinde, i v historicko-politické oblasti to, co je realitou, je objekt, pro jehož pojem lze prezentovat odpovídající nazírání, jev. Jako podmíněné a podmiňující, jevy tvoří navíc diachronickou řadu, která představuje historii lidstva. Tato řada není dána nazírání, je objektem Ideje, a vztahuje se na ni stejná antitetika jako na kosmologickou řadu obecně. Pro ty sekvence řady, pro které mohou existovat prezentace v nazírání, je poznání prostřednictvím intelektu – to znamená deskriptivní věta patřící k vědeckému diskursivnímu žánru – zajisté vždy mož-

né. Ale tyto sekvence podmiňujícího a podmíněného musí být na základě samotné definice pravidelné, tedy musí se opakovat, a nebylo by možné odvodit z nich nějaké dění, ať už by jím měl být pokrok, regrese nebo stagnace věčného návratu (*Der Streit der Fakultäten*, § 3). Věta signifikující opakování v řadě, ať jde o objekt syntézy vzestupné nebo sestupné, je tedy legitimní pod podmínkou, že objekty jí odpovídající jsou prezentovány v jevu. „Člověk je živočich, který má zapotřebí pána [...]. Jenže tento pán je sám také živočichem, který má zapotřebí pána“ (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*: Věta 6). „Člověk nenávidí otroctví, ale aby se jedno otroctví zrušilo, je zapotřebí otroctví jiného“ (*Poznámky*, in Vlachos: 92). Anebo také, aby vyvrátil naději v pokrok, kterého by bylo dosaženo výchovou: „Protože jsou to lidé, kdo má tuto výchovu uskutečnit, a protože k tomu, aby to dělali, musí být sami vychováni...“ (*Der Streit der Fakultäten*, § 10). Ony pravidelnosti nejsou zákony pouze empirickými: lze je stanovit na základě statistik (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*: Úvod), které činí zřejmou apriorní povahu kategorií, jež slouží k syntetizování daností v řady, kategorií kauzality a vzájemného působení.

Kognitivní věta, se svým dvojitým kritériem rozhodnutelnosti ve vztahu k negaci (princip sporu) a prezentovatelnosti nazíráním, je u Kanta zpravidla vyzdvihována v protikladu k planým nadějím, falešným příslibům a proroktívím. Právě jí využívá k popření práva na vzpouru a k odsouzení násilného nastolení nové autority namísto autority předchozí. Argument zní takto: existence společenského bytí (*das gemeine Wesen*) je referens věty kognitivní (věty intelektu), nebo v nejlepším případě věty objektivně teleologické (účelnost v organických bytostech). To, jak se toto společenské bytí blíží Dobru, se posuzuje ve větě subjektivně teleologické (mravní účelnost v rozumných bytostech). Revoluce znamená přerušení (*Abbruch*) existujícího společenského bytí; nemůže je nahradit nějaké jiné (přírodní zákon). Heterogenost obou větných čeledí není modifikována. Revoluční politika se zakládá na transcendentální iluzi v politické oblasti: směšuje to, co je prezentovatelné jako objekt pro kognitivní větu, s tím, co je prezentovatelné jako objekt pro větu spekulativní a/nebo etickou; to znamená schémata nebo příklady s *analogie* (exkurs Kant III). Pokrok společenského bytí k lepšímu se neposu-

zuje na základě empirických předmětů nazírání, nýbrž na základě znamení (*Theorie und Praxis; Zum ewigen Frieden*; atd.).

K nesnázi, na kterou narážíme při syntéze vzestupné řady (její celost a počátek nejsou přístupné nazírání), se v případě řady sestupné přidává obtížnost napojování účinků, které zde ještě nejsou a které nelze doložit dokumenty, tak jako je tomu v případě příčin. Ba je to dokonce horší: lze připustit, že syntéza sestupných řad (to znamená jevů, které teprve mají přijít) nevyžaduje ani spekulativní transcendentální Ideu. Antinomie neurčeného klade problém počátku kosmologických řad, ale nikoli problém jejich konce. Kant píše v první *Kritice*: „Vytvoříme-li si představu úplné řady *budoucích* změn světa, je to pouze myšlenkový výtvar (ens rationis), jehož pojetí je libovolné a jenž není něčím, co by rozum nutně předpokládal“ (*KRV*: 394). Nerozebíráme zde, jakkoli i to je důležité, vztah mezi ideou (jakožto pojmem bez názoru) a myšlenkovým výtvořem, který je prázdným pojmem bez předmětu, tak jak je zkoumán v první *Kritice* na poslední stránce Analytiky (*KRV*: 349). Spekulativně vzato před námi není, alespoň v kosmologickém čase, *nic*, ani jako předmět, a dokonce ani jako myslitelný pojem.

K těmto omezením, na která naráží prezentace teoretické věty týkající se lidské kosmologické řady, se připojuje navíc ještě omezení další, které Kant s jistým slavnostním tónem zdůrazňuje v článku „O použití teleologických principů ve filosofii“ (1788), a to v souvislosti s přírodou. Je třeba, jak říká, rozlišovat popis přírody a její historii, „fyziografii“ a „fyziogonii“. Tyto dvě sféry „jsou zcela *heterogenní*“, deskripce přírody se ukazuje v celé velikosti velkého systému, historie přírody „může v dané chvíli předvést jen fragmenty nebo nejisté hypotézy“, „náčrt vědy“, ve kterém by u většiny otázek mohla zůstat prázdná místa. (Následuje dlouhá obhajoba Kanta Kantem /proti Forsterovi/ na následující téma: co nejpečlivěji jsem se snažil zabránit tomu, aby vědy navzájem překračovaly své hranice) (1788 b: 143-150). Zde jde nicméně o syntézu regresivní, směrem k počátkům historie světa. Mají-li tu zůstat prázdná místa, lze zajisté pochopit proč: musela by tu totiž být možnost prezentovat u fyziogonické věty příslušné nazírání pro všechny jednotlivé existence v řadě zahrnuté. Zde příklad nestačí, a tím méně schéma. Požadavek prezentace se těsně přidržuje samotného vjemu (je třeba vše doložit), a tato řada je přitom pouhou ideou! O totéž by šlo v případě antropogonie.

Pro kognitivní větu tedy platí, stručně řečeno, následující: o historii nemá mnoho co říci, co by mohlo být kritickým posuzovatelem stvrzeno. Skutečně také kognitivní věta historicko-politickou oblast nezná, protože neopouští pravidla prezentace nazírání. Zbývá mnoho dalších čeledí možných vět. Pravidla jejich prezentace jsou různá. Lze očekávat, že se tu uplatní analogie, nebo obecněji „přechod“.

2. Vodítka

Idea k všeobecným dějinám ve světoobčanském ohledu (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784) zdůvodňuje povahu diskursu o historicko-politické oblasti takto: Držíme-li se bezprostřední názorové danosti, je politická historie chaos. Vzbuzuje nevoli (*Unwillen*), protože vyvolává dojem, že toto žalostné představení je důsledkem „bezúčelné hry přírody“ (*zwecklos spielende Natur*), takže „namísto vodítka rozumu nastupuje bezúčelná přibližnost“ (*das trostlose Ungefähr*) (Věta 1). Zůstat u této tristní libovůle, to znamená u konstatování nesmyslnosti, není tedy ve smyslu kritiky správné. Proč? Zklamání, které takové zjištění provází, je samo o sobě znamením. Rozum je schopnost Idejí, zejména ideje svobody. Ta je něčím, co se má realizovat (jinak zůstává morální zákon bez účinku). Na druhé straně je dovoleno předpokládat, že příroda obdařila lidský rod vlohami, které se vyznačují jistou příbuzností s užíváním rozumu. Kdyby historie lidstva představovala jen povykující běsnění, bylo by pak třeba připustit, že táž příroda, která do člověka vložila „zárodek“ rozvíjejícího se rozumu, mu svou neuspořádaností znemožňuje, aby jeho účinky reálně rozvinul. Což si protirečí. Jinak řečeno, nebyl by tak možný žádný přechod mezi kognitivní větou o dějinách, která v nich konstatuje chaos, a větou spekulativní, která od nich očekává pokrok svobody.

Tomuto protestu, založenému na citu, je kritický strážce přístupný. Předvolává obě strany, tu, která říká, že lidská historie je pouhým zmatkem, i tu, podle které je historie řízena prozřetelnou přírodou. Té první vytyká: budete-li se držet kognitivních vět, a budete-li s to ke každé větě z této čeledi předložit příklady i protipříklady, budete pak sice oprávněni mluvit o zmatku, ale pouze v předem určených mezích, tak jak jsou vlastní čeledi kognitivních vět týkajících se historie. A to vám dovolí provádět pouze pragmatickou politiku, politiku opatrnosti, která se, jak

říká spisek *K věčnému míru*, opírá o fakt, že „pro každou vládní formu (*Regierungsart*) existují v historii příklady, které si navzájem protičeří“. Budete pouhým „politickým moralistou“, a nikoli morálním politikem (*Zum ewigen Frieden*: 233, 239-240). A druhé straně říká: Předpokládáte ideu určité finality přírody, která se uplatňuje především v historii lidstva a vede k jistému poslednímu cíli, jehož naplněním může být jediné svoboda (*KUK*: § 84). Vytváříte pak své věty nikoli podle pravidla přímé prezentace, které je vlastní větám kognitivním, nýbrž podle volné analogické prezentace, která je obecně vlastní větám dialektickým. Můžete se tedy odvolávat na určité jevy dané v nazírání, ty však ve vaší argumentaci nemohou mít platnost příkladů nebo schémat. Jejich spojením nezískáte nějaký zákon mechanického, ba ani organického vývoje, nýbrž pouze určité vodítko. Jak vysvětluje *Kritika soudnosti*, toto vodítko, které je vodítkem reflexivním, není nijak závislé na subsumpci názorů pod pojmy, to znamená na pravidle kognitivní věty. Jsou to dvě heterogenní a kompatibilní čeledi vět. Totéž referens, tj. jistý jev z oblasti historie lidstva, bude moci jakožto příklad sloužit k prezentaci objektu odpovídajícího diskursu beznaděje, ale jakožto součást vodítka zároveň k prezentaci objektu diskursu emancipačního, opírající se o princip analogie. A s tímto vodítkem bude možno dělat republikánskou politiku a být morálním politikem (*Der Streit der Fakultäten*: § 8; *KUK*: § 79, 83; *Idee zur allgemeinen Geschichte*: Úvod, Věta 1, 9).

3. Událost

Výraz *dějinné znamení* užitý v § 5 *Sporu fakult* (1795) doplňuje komplexitu „přechodů“ o další stupeň, kterého musí být dosaženo, má-li být možné formulování vět týkajících se historicko-politické sféry. Klade se otázka (a to proti právnické fakultě), zda lze tvrdit, že lidský druh neustále spěje k lepší budoucnosti, a jestliže ano, jak je takové tvrzení o pokroku možné. Obtíže se množí: lepší budoucnost, pokrok, lidský druh jsou objekty idejí, bez možné přímé prezentace. Kromě toho se jedná o větu, která má za své referens část lidské historie, jež má teprve přijít, tedy větu anticipační, prognostickou (*Vorhersagung*). Kant ji odlišuje od věty věstce (*Weissager*), když připomíná, že nelze (podle kognitivních pravidel) přímo prezentovat předmět této věty, protože se vztahuje k budoucnosti.

K vyžadovanému důkazu bude třeba změnit čeleď vět. Bude třeba hledat v antropologické oblasti, a to nikoli snad nazíranou danost (*das Gegebene*), která může učinit platnou vždy pouze větu omezující se na pouhý její popis, nýbrž to, co Kant nazývá *Begebenheit*, událost, při níž to, co se udá, je zároveň jakýmsi rozděláním karet (krakovský rukopis, který byl přípravou k *Ideji k všeobecným dějinám ve světoobčanském ohledu*, používá výrazu *Ereignis*) (*KF*: 169, 172, 173), událost, která by nedokazovala (*beweisen*), nýbrž pouze naznačovala (*hinweisen*), že lidstvo je schopno být jak příčinou (*Ursache*), tak původcem (*Urheber*) svého pokroku. Přesněji řečeno, je třeba, jak vysvětluje Kant, aby tato *Begebenheit*, která se naskýtá v lidské historii, poukazovala na takovou příčinu, že vyvstávání jejího následku zůstává vzhledem k času neurčené (*unbestimmt in Ansehung der Zeit*): kauzalita skrze svobodu nemůže být podřízena diachronním řadám mechanického světa (exkurs Kant II, § 4). A právě proto může kdykoli (*irgendwann*, jak opakuje krakovský rukopis) (*KF*: 169, 170, 173) zasáhnout do sledu událostí (*Der Streit der Fakultäten*: § 5).

A to není všechno: tato *Begebenheit* nemá být sama příčinou pokroku, nýbrž jenom poukazem na něj (*hindeutend*), určitým dějinným znamením (*Geschichtszeichen*). Kant toto dějinné znamení charakterizuje jako *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*, znamení, které připomíná, ukazuje, anticipuje. Hledaná *Begebenheit* má „prezentovat“ kauzalitu skrze svobodu ve třech časových směrech, minulosti, přítomnosti, budoucnosti. V čem spočívá tento tajuplný, ne-li protikladný poukaz?

Dalo by se očekávat, že hledaným poukazem, stvrzujícím moc svobodné kauzality, bude nějaký významný čin. Přitom velký čin je také jen určitou daností, dovolující zajisté více různých interpretací (větu deskriptivní, nebo větu dialektickou), a tak je jen jakýmsi dvojznačným předmětem, který může být uchopen stejně tak jednou jako druhou větou. Požadavek kritického posuzovatele zde jde dále než k pouhému usmíření, takže se může zdát paradoxní. Nestačí mu upokojit zastánce determinismu a zastánce svobody nebo finality díky vyrovnání, které by vyhovělo oběma: donutí je, aby se ujali společné vlády nad hledanou událostí. *Begebenheit*, která je ne-li daností zkušenosti, tak alespoň něčím, co je dáno ve zkušenosti, co se „naskýtá“, musí být průkazným po-

ukazem na Ideu svobodné kauzality. Díky *Begebenheit* se téměř uzavírá propast oddělující mechanismus a svobodu či finalitu, oblast smyslového světa a sféru nadmyslna, aniž přitom tuto propast likviduje; právě ten nepatrný rozestup stačí k určení statutu historicko-politického, který je možná nekonzistentní, neurčitý, ale vyslovitelný, a dokonce „průkazný“. Tak bude možno dokázat, že přirozená schopnost lidstva užívat spekulativního rozumu se může vskutku realizovat a že lze bez obav z omylu anticipovat v historii lidstva ustavičný pokrok k lepšímu.

Máme nějakou událost, píše Kant, která vyhovuje zadání problému. Není to nijak významný fakt, nejsou to revoluce, „je to prostě způsob myšlení (*Denkungsart*) diváků (*Zuschauer*), který se veřejně (*öffentlich*) prozrazuje (*sich verrät*), když jde o hru velkých revolučních zvrátů (*Umwandlungen* jako revoluce); neboť v něm ve prospěch hráčů strany jedné proti hráčům strany druhé dochází k zaujetí stanoviska (*Teilnehmung*) tak univerzálního a přitom tak oproštěného od osobního zájmu – i s rizikem, že toto stranění jim (těmto divákům) může být ke škodě –, že dosvědčuje (*beweist*), alespoň jakožto dispozici (*Anlage*), určitý rys celému lidskému rodu společný (kvůli jeho univerzalitě), a to rys morální (*moralisch*) (kvůli jeho nezištnosti); a tento rys nedovoluje jenom doufat v pokrok k lepšímu, nýbrž tímto pokrokem již je, a to v mezích, jaké schopnosti pokroku vytyčují přítomnost.“ Nedávná revoluce národa vynikajícího duchem (*geistreich*) může zajisté ztroskotat nebo uspět, kupit bídu a ukrutnosti, a „přesto se setkává,“ píše Kant, „v srdci (*in den Gemütern*) všech diváků (kteří nejsou do této hry přímo vtaženi) se sympatizující účastí (*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*), hraničící téměř s nadšením (*Enthusiasm*), a která, protože ani její projevení nebylo bez nebezpečí, nemůže mít žádnou jinou příčinu než morální dispozici v lidském rodu“ (*Der Streit der Fakultäten*: § 6).

4. Entuziasmus

Entuziasmus je určitou modalitou pocitu vznešena. Představivost se pokouší poskytnout přímou, smyslovou prezentaci pro ideu rozumu (neboť celek je předmětem ideje, např. souhrn všech praktických rozumných bytostí), nedaří se jí to, cítí takto svou bezmocnost, ale objevuje zároveň své určení, které spočívá v tom, uskutečnit vhodnou prezentací svoji shodu s idejemi rozumu. Výsledkem tohoto vztahu, který naráží na pře-

kážky, je to, že se namísto citu vztaženého k předmětu zakouší v souvislosti s tímto předmětem cit „pro Ideu lidství v nás jako subjektech“ (*KUK*: § 27). Cit, který Kant komentuje v tomto textu, je cit úcty. Ale tato analýza platí pro každý vznešený cit, pokud obsahuje „subrepci“, to znamená substituci, při níž sladění vztahu mezi objektem a subjektem je nahrazeno sladěním vztahu mezi jednotlivými schopnostmi v subjektu samém.

V případě vznešena je toto „vnitřní“ sladění nesladěností. Na rozdíl od vkusu je sladění odpovídající vznešenému dobré tehdy, když je špatné. Vznešeno obsahuje finalitu jakési ne-finality a libost plynoucí z jisté nelibosti. „Nacházíme jistou finalitu v nelibosti zakoušené v souvislosti s nutným rozšířením představivosti, které je nutné, má-li činit zadost tomu, co je ve schopnosti našeho rozumu neomezené, to znamená ideji absolutního celku, a tudíž v oné ne-finalitě (*Unzweckmäßigkeit*, nesouměřitelnosti co do cíle) představivosti ve vztahu k Idejím rozumu a k jejich probuzení (*Erweckung*). [...] Objekt je vnímán jako vznešený s určitou libostí, která je možná jen skrze jistou nelibost“ (*KUK*: § 27).

I sebevíce rozšířená představivost není s to prezentovat objekt, který by mohl validovat, „realizovat“ Ideu. Odtud ona nelibost: neschopnost prezentovat. V čem spočívá ale ona libost, která je nicméně na tuto nelibost naroubována? V odhalení určité příbuznosti v tomto nesouladu: dokonce to, co se prezentuje v přírodě jako nezměrně veliké (a to včetně přírody lidské v přírodních dějinách člověka, jako v jisté velké revoluci), je stále ještě a vždy bude „mizivě malé ve srovnání s Idejemi rozumu“ (§ 26). To, co se odhaluje, je nejenom nekonečný dosah Idejí, nesouměřitelný s jakoukoliv prezentací, nýbrž i určení subjektu, „naše“ určení, spočívající v tom, že musí být určitým způsobem prezentováno neprezentovatelné, a že je nutné, když jde o Ideje, přesáhnout všechno, co se může prezentovat.

Entuziasmus je krajní modalitou vznešena: Pokus o prezentaci nejen ztroskotává, přičemž vyvolává zmíněné napětí, ale dochází také, aby se tak řeklo, k jeho převrácení, aby tak poskytl jakousi prezentaci nanejvýš paradoxní, kterou Kant označuje jako „prezentaci pouze negativní“, jakousi „abstrakcí“, a kterou charakterizuje odvážně jako „prezentaci nekonečna“ (*KUK*: Obecná poznámka k expozici estetických reflektujících soudů). Máme tu „přechod“ jak jen možná problematický, přechod,

který je tvořen slepou uličkou. Kant si dokonce troufá uvést na to příklady: „Není možná ve Starém zákonu vznešenější pasáž (*Stelle*) než přikázání: Neuděláš si žádný rytý obraz, ani jakékoliv zpodobení věcí, které jsou na nebesích, na zemi a pod zemí... Jedině toto přikázání je s to vysvětlit entuziasmus, který v době svého mravního rozmachu židovský národ pocítoval pro své náboženství, když se srovnával s jinými národy, nebo onu hrdost, která se u mohamedánů váže k jejich náboženství.“ A Kant pokračuje: „Stejně je tomu s představou morálního zákona a s dispozicí k morálnosti v nás“ (tamtéž). Pro tuto abstraktní prezentaci, která prezentuje to, co je za hranicemi prezentovatelného, se od představivosti vyžaduje, aby „se stala neohrazenou“ (*unbegrenzt*).

Tato krajní strastná radost, jíž je entuziasmus, je silným afektem (*Affekt*), a jako taková je zaslepená, a nemůže tedy, píše Kant, „přinést rozumu uspokojení“ (tamtéž). Představuje dokonce jakousi *dementia*, jakýsi *Wahnsinn*, při němž se představivost stává „bezuzdnou“. Ale i tak je mu zajisté třeba dát přednost před „*Schwärmerei*“, před zmatečnou exaltací. Ta představuje jakýsi *Wahnwitz*, „*insanitas*“, „poruchu“ představivosti, „hluboce v duši zakořeněnou nemoc“, zatímco entuziasmus je „přechodný incident, který může postihnout nejzdravější intelekt“. *Schwärmerei* je doprovázena iluzí: „vidět něco za všemi hranicemi smyslovosti“, to znamená věřit, že jde o přímou prezentaci, když žádná neexistuje; spočívá v nekritickém přechodu, srovnatelném s transcendentální iluzí (poznávat něco za všemi hranicemi poznání). Pokud jde o entuziasmus, ten nevidí nic, anebo spíše vidí, že to, co lze vidět, není ničím, a vztahuje to k neprezentovatelnému. Ačkoliv je entuziasmus jako „patologický“ eticky zavržitelný, „esteticky je vznešený, poněvadž je napětím sil vyvolaným idejemi, které dávají duši elán, působící mnohem mocněji a trvaleji než to, co je podníceno smyslovými představami“ (tamtéž).

Historicko-politický entuziasmus je tedy na hranici šílenství, je to „patologický“ záchvat, a jako takový nemá sám o sobě etickou platnost, protože etika vyžaduje oproštění od jakéhokoliv motivujícího patosu; připouští jenom úctu, onen apatický patos, který doprovází povinnost. Nadšený patos si nicméně ve svých epizodických záchvatech uchovává jistou estetickou platnost, je energetickým *znamením*, tenzorem přání (*Wunsch*). Nekonečno ideje přitahuje k sobě všechny ostatní síly, to

znamená všechny ostatní duševní schopnosti a vytváří afekt „energického rodu“, charakteristický pro vznešeno. Přechod, jak je vidět, se nekoná, je to „přechod“ odehrávající se sám v sobě, a jeho chod, jeho pohyb, je jakýmsi pohybem na místě, ve slepé uličce nesouměřitelnosti, nad propastí, je jakýmsi „otřesem“, píše Kant, to znamená „rychle se střídajícím odpuzováním a přitahováním týmž předmětem“ (*KUK*: § 27). Takový je stav mysli, *Gemüt*, diváků Francouzské revoluce.

5. Neurčená norma a lidské společenství

Velké změny, jako Francouzská revoluce, nejsou v zásadě vznešené samy o sobě. Jako předmět jsou podobné těm úkazům (fyzické) přírody, při pohledu na něž pozorovatel vznešeno zakouší: „Nejvíce vzbuzuje příroda ideu vznešena spíše ve svém chaosu nebo ve svém nejdivočejším a nejneuspořádanějším nepořádku zpusťování, pokud jen v nich je patrná velikost a síla“ (*KUK*: § 23). To, co nejlépe určuje vznešeno, je neurčenost, *Formlosigkeit* (§ 24): „Vznešenost přírody [...] může být jakoby beztvará a bez formy“ (§ 30); „žádná zvláštní forma přírody v ní není představena“ (§ 23). Takto tomu je nutně s revolucí a se všemi velkými historickými zvraty: v lidské historické přírodě jsou tím, co je beztvaré a bez formy. Eticky jim nemůže být přisouzena žádná hodnota, spadají naopak pod verdikt kritického soudu, vyplývají ze záměny – která představuje politickou iluzi samu – směřující přímou prezentaci fenoménu společenského bytí, *Gemeinwesen*, a analogickou prezentaci Ideje republikánské smlouvy.

Událost, *Begebenheit*, která má být historickým znamením, může být objevena pouze z hledišť, odkud se naskytá pohled na převratné změny. Na jevišti, u aktérů samých, jsou obvyklé zájmy a vášně, veškerý patos empirické kauzality (psychické, sociologické) provždy neoddělitelně smíšeny se zájmem čistého morálního rozumu a s apelem Ideje republikánské práva. Diváci nacházející se na odlišných národních scénách, které představují hledišť daného výjevu, a kde obecně vládne absolutismus, nemohou být naproti tomu podezírání, že mají nějaký empirický zájem na tom, aby veřejně (*öffentlich*) projevíli svoji sympatii, vystavují se tak dokonce riziku represe ze strany svých vlád. To samo zajišťuje hodnotu jejich citu, přinejmenším hodnotu estetickou. O jejich nadšení je třeba říci, že je estetickým analogem čistého republikánské zánění.

K tomu přistupuje ještě druhý argument ve prospěch hlediště. Je možné, že to, k čemu jednání revolucionářů směřuje, není jen politická ústava Francie pod autoritou jediného legitimního vládcce, lidu, nýbrž dokonce federace států v rámci mírového projektu, který se tedy týká lidstva celého. Jejich jednání nicméně zůstává lokalizováno na francouzskou scénu, a jak píše Kant, cizí diváci je pozorují „bez nejmenšího úmyslu se jej aktivně zúčastnit“ (*ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung; Der Streit der Fakultäten: § 6*).

Participace (*Teilnehmung*) spočívající v touze není participace činem. Ale je něčím hodnotnějším. Vznesený cit je totiž ve skutečnosti rozšířen na všech národních scénách, je univerzální, přinejmenším potenciálně. Není univerzální tak, jako může být univerzální správně vytvořená a stvrzená kognitivní věta; poznávací soud má svá určující pravidla, která mu předcházejí, zatímco vznesený cit soudí bez pravidla. Má však přesto, stejně jako cit krásna, jisté *a priori*, které není pravidlem už univerzálně uznaným, ale pravidlem, které je na univerzální uznání zaměřeno. Tato dosud nerealizovaná a očekávaná obecnost je právě tím, na co je orientován estetický soud. Kant ji označuje jako *sensus communis*, to znamená, jak píše, jako „ideu společenského smyslu (*gemeinschaftlicher Sinn*)“ (*KUK: § 20-22, 40*). Upřesňuje: „V myšlence (*a priori*) bere posuzovací schopnost zřetel na způsob představování každého druhého člověka“ (*KUK: § 40*). Tento společný nebo společenský smysl nezaručuje, že „každý s naším soudem bude souhlasit, nýbrž že s ním souhlasit má“ (§ 22). Je to pouze „norma ideální“, „norma neurčená“ (tamtéž). Je-li nadšení diváků událost (*Begebenheit*), která potvrzuje větu, podle níž se lidstvo vyvíjí k lepšímu, pak proto, že jako čistý estetický cit vyžaduje společenský smysl, apeluje na konsensus, který nepředstavuje nic víc než *sensus* sice neurčený, ale ve svém nároku oprávněný; nadšení je citovou anticipací republiky.

Neurčenost této obecnosti, *a priori* očekávané v estetickém soudu, je rysem, díky kterému je v Dialektice estetické soudnosti (*KUK: § 56 ad.*) překonána antinomie vkusu. Tento soud se nesmí opírat o pojmy, neboť jinak by o něm bylo možné diskutovat – upozorňuje teze. O pojmy se opírat musí – odpovídá antiteze –, protože jinak by nebylo možné diskutovat ani o tom, zda může vznášet nárok na obecnost. Tato antinomie je překonána pojetím zavádějícím pojem, který je „o sobě neurčený a záro-

veň neurčitelný“ (§ 57). Kognitivní věta vyžaduje prezentaci odpovídajícího názoru: pojem je tedy určen prezentací, která mu odpovídá a kterou představuje schéma. Věta estetické soudnosti naopak „nemůže být určena žádným názorem“, „nedává nic poznat“, a „tedy ani nedovoluje pro soud vkusu předložit jakýkoli důkaz“ (tamtéž).

V estetické větě existuje, tak jako ve větě spekulativní, transcendentální zdání (*Schein*) a odpovídající iluze, která je nevyhnutelná, ale nikoli neřešitelná. V teoretickém použití spočívá iluze v rozšíření platnosti kognitivní sféry za hranice určení věty prezentováním příslušného nazírání. V užití estetickém kritický strážce prohlašuje: estetická věta je větou schopnosti prezentace par excellence, ale nemá žádný pojem, pro nějž by bylo možno prezentovat příslušný smyslový nebo představový názor, nemůže tedy určovat nějakou oblast, ale pouze jisté pole. Navíc určení tohoto pole je určením takřkajícím druhého stupně, reflexivním: nezakládá se na souměřitelnosti určité prezentace a určitého pojmu, nýbrž na neurčené souměřitelnosti schopnosti prezentovat a schopnosti pojmů. Tato souměřitelnost je sama Ideou, její předmět není přímo prezentovatelný. Z toho vyplývá, že obecnost, jakou vyžaduje krásno a vznesené, je pouze Ideou společenství, pro kterou nikdy nelze najít důkaz, to znamená přímou prezentaci, ale pouze prezentace nepřímé.

V řešení dynamických antinomií, které jsou rozepřemi par excellence, není ve hře jen platnost vět stojících proti sobě, nýbrž také situace adresantů a adresátů prezentovaných těmito větami. Když se jedná o estetický cit, vyžaduje zastánce univerzality krásy souhlas totožný s tím, jaký lze obdržet v otázce pravdivosti, a jeho protivník, jak se zdá, popírá jakoukoli obecnost, když ukazuje, že takový souhlas je nemožný (protože neexistuje pojem odpovídající estetické prezentaci). Kantovské řešení se odvolává na samotný cit, který oba protivníci nutně zakoušejí, jinak by se nemohli shodnout ani na tom, že jsou v neshodě. Tento cit ukazuje, že je mezi nimi vztah „sdělitelnosti“ (*Mittelbarkeit, KUK: § 40*). Spojení zajišťované citem se nemůže stát předmětem pojmu, jak chce jeden, ale cit není ani nepřítomností spojení, jak tvrdí druhý. Toto spojení si musí uchovávat statut citu, ale současně směřuje k tomu, aby se změnilo v explicitní konsensus o tom, co je motivuje, o Ideji krásna. Věta vkusu je větou suspendovanou či větou v tenzi (č. 22), na kterou každý z mluvčích navazuje heterogenním způsobem, přičemž však jeden i druhý musí

usilovat o úplnou formulaci jejího smyslu. Sdělitelnost je takto vyžadována „takřka jako povinnost“, a vkus je schopností, která o tom soudí *a priori* (tamtéž).

Sensus communis má tak v estetice stejné postavení jako celek prakticky rozumných bytostí v etice. Odkazuje na společenství, které se ustavuje *a priori* a které se posuzuje bez pravidla přímé prezentace; je- nomže v morální povinnosti je požadavek obecné vzájemnosti zprostředkovan určitým pojmem rozumu, Ideou svobody, zatímco věta o kráse se ke společenství adresantů a adresátů vztahuje bezprostředně, a nikoli prostřednictvím nějakého pojmu, pouze skrze cit jakožto skrze něco, co je sdíleno *a priori*. Toto společenství je vždy už zde jako vkus, avšak není zde jako rozumový konsensus.

Nadšení jako „událost naší doby“ podléhá tedy pravidlu estetické antinomie. A je to nejkontradiktoričtější estetika, estetika nejzazšího vznešena. Především proto, že vznešeno je nejenom zalíbení bez osobního zájmu (*interesseloses Wohlgefallen*) a všeobecně bez pojmu, jako je vkus, ale i proto, že obsahuje jakousi finalitu antifinality a libost vyplývající z nelibosti, v protikladu k citu krásna, jehož finalita je pouze bez účelu a jehož libost spočívá ve svobodné souhře schopností mezi sebou. Svým pojetím vznešena jde Kant velmi daleko v uznání heterogeneity, takže řešení estetické antinomie se jeví nesnadnější v případech vznešena než v případech krásy.

6. Kultura

Tím spíše to platí pro nadšení, které patří ke krajním příkladům vznešena. Kant uznává, že „naladění ducha předpokládané citem vznešena vyžaduje jeho vnímavost (*Empfänglichkeit*) pro Ideje“ (*KUK*: § 29). A dále: „soud o vznešenosti přírody [a rovněž přírody lidské] vyžaduje jistou kulturu“ (tamtéž), což nemá znamenat, že je jejím produktem, neboť „svůj základ má v lidské přirozenosti“. Tato narážka na kulturu je blíže vysvětlena v paragrafu o kritice teleologické soudnosti, který se týká posledního účelu přírody. Kant stejně jako v mnohých malých politických spisech odmítá tezi, že tímto účelem by mohlo být štěstí lidského rodu, a dokazuje, že takovým účelem může být pouze jeho kultura. „Vytvářet v rozumné bytosti obecnou způsobilost k libovolným účelům (tudíž při uchování její svobody) je kultura“ (*KUK*: § 83). Kultura je po-

slední účel, který příroda sleduje v lidském rodě, protože právě ona činí lidi „vnímavější k Idejím“, je podmínkou, která myšlení otevírá tomu, co je nepodmíněné.

V tomtéž paragrafu Kant rozlišuje kulturu dovednosti a kulturu vůle a v té první pak materiální a formální kulturu dovednosti. Tento formální rozvoj kultury dovednosti vyžaduje neutralizaci konfliktů mezi svobodami v rovině individuí díky „zákonné moci příslušející určitému celku, který se nazývá občanská společnost (*bürgerliche Gesellschaft*)“; a jestliže se lidem podaří vycházet vstříc plánu přírodní prozřetelnosti, rozvoj kultury dovednosti vyžaduje tutéž neutralizaci, ale tentokrát i v rovině států díky „světoobčanskému celku (*ein weltbürgerliche Ganzes*)“, kterým by byla federace států (§ 83). A protože nadšení, které se veřejně projevuje u příležitosti Francouzské revoluce, je krajně vznešeným citem, a protože dále tento cit vyžaduje už určitou formální kulturu dovednosti, a konečně také proto, že tato kultura má za svůj horizont občanský a možná mezinárodní mír – je toto nadšení samo o sobě tím, co „nejen dovoluje doufat v pokrok, ale už jím samo je, a to v mezích, které přítomnost určuje schopnosti pokroku“ (*Der Streit der Fakultäten*: § 6).

Není to tedy libovolná estetická věta, nýbrž estetická věta vyjadřující nejvyšší vznešeno, která může dokázat (*beweisen*), že lidstvo neustále postupuje k lepší budoucnosti. Krásno tu nestačí, je pouze symbolem dobra. Ale protože vznešený cit je afektivním paradoxem, spočívajícím v tom, že se veřejně a společně zakouší, že něco, co je „bez formy“, odkazuje na cosi mimožkušnostního, tak tento cit představuje „kvazi-prezentaci“ Ideje občanské, a dokonce kosmopolitní společnosti, tedy Ideje morality, a to tam, kde nemůže být prezentována, totiž ve zkušenosti. Právě v tomto smyslu je vznešeno znamením. Toto znamení je pouze ukazatelem svobodné kauzality, ale přesto má hodnotu důkazu pro větu, která tvrdí pokrok, protože je třeba, aby přihlížející lidstvo už samo pokročilo v kultivovanosti, má-li být s to dávat toto znamení svým „způsobem myšlení“ vztahujícího se k Revoluci. Toto znamení je pokrok ve svém přítomném stavu, tak jak je to vůbec možné, dokud občanské společnosti mají ještě daleko k republikánskému zřízení a státy ke své světové federaci.

Soudnost, tak jak se uplatňuje v kritické filosofii (u Kanta písčícího *Spor fakult*), vidí znamení historie v nadšení národů pro Revoluci, pro-

tože toto znamení je důkazem pokroku soudnosti veškerého lidstva pojatého jako přírodní druh. Toto znamení je pouze indikativní, když je poměřujeme mírou pravidla prezentace vět v historickém poznání. Je pouze určitou událostí mezi nazíratelnými historickými danostmi. V čeledi zvláštních vět soudnosti je však důkazem pro kantovskou větu, která soudí, že existuje pokrok, protože je sám touto větou (lidovou větou), která zajisté „není vyřčena“, ale je veřejně vyjádřena jako cit, který v zásadě může být sdílen, a to ve vztahu k určité „abstraktní“ danosti. Kantovo „Existuje pokrok“ obráží pouze ono „Existuje pokrok“, které je nutně obsaženo v nadšení národů.

Tak může Kant s jistým slavnostním tónem navázat: „Tvrším nyní, že lze bez jakéhokoli vizionářství lidskému rodu předpovídat (*vorhersagen*), a to podle předjímajících aspektů a znamení (*Vorzeichen*) naší doby, dosažení (*Erreichung*) tohoto účelu a spolu s ním současně i pokrok tohoto lidstva k lepší budoucnosti, pokrok, který od této chvíle už nemůže být zcela reverzibilní. Neboť takový jev v historii lidstva *se už nezapomíná* (*vergisst sich nicht mehr*),“ dodává Kant (*Der Streit der Fakultäten*: § 7). Žádný politik (politik politiky, ten kterého Kant nazývá „politickým moralistou“) by byl nedokázal být „dostatečně důvtipný, aby z předcházejícího průběhu věcí vyabstrahoval“ tuto schopnost k lepšímu v lidské povaze, kterou odhalil entuziasmus. K jejímu příslibu (*verheissen*) bylo třeba, dodává Kant, „aby přirozenost a svoboda byly v lidském rodu spojeny podle vnitřních principů práva, ale pouze neurčeným způsobem, co se času týče, a pouze jako událost (*Begebenheit*) vzešlá z náhody“. Nečasovost a náhodnost připomínají onu nutně a determinovaně neurčitou povahu „přechodu“ mezi přírodou (revoluce a patologický aspekt citu, který vyvolává) a svobodou (tenze k morální Ideji absolutního Dobra, která je jiným, univerzálním a nezištným aspektem téhož citu).

Větu „Existuje pokrok“ může kritický strážce legitimizovat pokaždé, když je schopen prezentovat znamení, které by sloužilo jako referens tomtuto tvrzení. Ale není schopen říci, kdy se takové „objekty“ vyskytnou, neboť historické sekvence, které vytvářejí řadu, skýtají historikovi pouze danosti (v nejlepším případě vykazující statistickou pravidelnost), nikdy však žádná znamení. Historicko-politická sféra prezentuje pro toto tvrzení jen případy, které nefungují jako příklady a tím spíše ne jako schéma-

ta, nýbrž jako složité hypotypózy, přičemž nejjistější jsou právě ty, které jsou nejsložitější. Lidové nadšení Revolucí je případ, který činí historicko-politickou větu velmi věrohodnou, a dovoluje tedy hypotypózu velmi spolehlivou. A to z jednoduchého důvodu: je samo hypotypózou velmi nepravděpodobnou (rozpoznat Ideu republiky v „beztvaré“ empirické danosti). Co se týče filosofie dějin, o níž v kritickém myšlení nemůže být řeč, je to iluze zrozená ze zdání, že znamení jsou příklady či schémata.

236

Marxismus neskončil, ale jakým způsobem pokračuje? Marx v roce 1843 píše o „vytvoření třídy s radikálními okovy, třídy občanské společnosti, která není třídou občanské společnosti, stavu, který je rozkladem všech stavů, sféry, která pro své univerzální utrpení má univerzální charakter a nedělá si nárok na žádné *partikulární právo*, protože se na ní nepáše žádné *partikulární bezpráví*, nýbrž *bezpráví vůbec* [...]“ (*Ke kritice Hegelovy filosofie práva*, český překl. 1956: 413). Křivda (Marxovo bezpráví) nachází výraz v mlčení citu, v utrpení. Tato křivda vyplývá ze skutečnosti, že všechna větná univerza a všechna jejich navázání jsou, nebo mohou být, podřízena samotné finalitě kapitálu (představuje ale kapitál nějaký diskursivní žánr?) a posuzována podle ní. Tato finalita si činí nároky na univerzálnost, protože se zmocňuje, nebo se může zmocnit, všech vět. Křivda, kterou působuje kapitál větám, by tedy byla křivdou univerzální. Dokonce i když univerzální není (jak to dokázat?, jde o Ideu), je třeba onomu mlčenlivému citu, který signalizuje rozepři, naslouchat. Zodpovědnost vůči myšlení to vyžaduje. Právě takto, jakožto cit rozepře, marxismus neskončil.

237

Marx se pokouší najít idiom, jaký si vyžaduje utrpení způsobované kapitálem. Domnívá se, že v utrpení a v třídním boji, který je referens kognitivních vět (vět historika, sociologa, ekonomy), slyší požadavek proletariátu, který je objektem ideje, ideálem rozumu, jakožto pracující emancipované lidstvo. Proletariát poža-

duje komunismus, volné zřetězení vět, zničení diskursivních žánrů, zespolečenštěné bytí (*gemeines Wesen*). Toto cílové určení se ohlašuje prostřednictvím dějinných znamení, prostřednictvím nadšení, které mohou vyvolávat boje dělnictva: „Neexistuje třída buržoazní společnosti, která by mohla hrát tuto roli [roli osvobozovací], pokud v sobě a v mase nedá vzniknout prvku nadšení, v němž se bratří a splývá se společností obecně, ztotožňuje se s ní a je pocíťována a uznávána jako obecná představitelka této společnosti“ (tamtéž: 181-182). Marx, který je v zajetí logiky rezultátu (exkurs Hegel), jež předpokládá určité *Selbst*, chápe cit nadšení jako požadavek, který vychází právě z takového kolektivního *Selbst* (ideálního, osvobozeného). Referens ideje komunismu je přepsáno v subjekt (v adresanta), který předepisuje komunismus. Společné bytí chce sebe samo. To může být formulováno pouze ve spekulativním diskursivním žánru.

238

Tomuto subjektu musí být v historicko-politické skutečnosti „dáno slovo“. – Nejsou jeho větami ona znamení, o nichž je řeč (č. 236), totiž utrpení, hněv a třídní nenávisť, nadšení a solidarita? A nejsou jimi pouze tato znamení? – Ale tato znamení, jestliže mají obecnou hodnotu, jsou na straně hlediště (exkurs Kant IV, § 5), mají hodnotu estetickou, a nikoli „praktickou“. Jsou očekávána, přicházejí, aniž lze předvídat kdy, jsou to hodnocení, nikoli jednání, ohrožují stálost onoho zřetězení, které představuje kapitál, pouze náhodně, a toto zřetězení se po přestálé bouři znovu obnoví. „Dát slovo“ proletariátu bude znamenat zajistit mu určitou historicko-politickou realnost. Marx vytváří Mezinárodní asociaci dělníků. Interpretuje ono znamení, jímž je nadšení vyvolané Komunou, jako kdyby ohlašovalo politický projekt reálné třídy a jako kdyby v náznaku rýsovalo organizaci reálné strany. Toto je druhý iluzorní „přechod“: první (č. 237) je přechodem od znamení, jímž je nadšení solidarity, k ideálu revolučního subjektu, proletariátu. Druhý vede od tohoto ideálu k reálné politické organizaci reálné dělnické třídy.

239

Strana má podat důkaz, že proletariát je reálný, a to může učinit zrovna tak málo, jako nelze podat důkaz nějakého ideálu rozumu. Může jako důkaz prezentovat právě jen sebe samu a provádět realistickou politiku (politiku machiavelistickou, politiku, která zůstává vázána na vlastní jména a na příběhy reálných společenství). Referens jejího diskursu zůstává bez možné přímé prezentace, je něčím, nač nelze ukázat. Projevuje se pouze znameními. Strana je nucena směřovat proletariát, referens dialektického diskursivního žánru (v kantovském smyslu), ideální objekt (možná i subjekt) ideje osvobozeného pracujícího lidstva, s reálnými dělníckými třídami, představujícími mnohonásobná referens „pozitivních“ kognitivních vět. Aby se zastřela rozepře mezi diskursivními žánry, které se prou o význam připadající příslušnému referens (příčemž ve vědeckém diskursivním žánru jde o jeho dotvrditelnou definici, v žánru „dialektickém“ o úplné rozvinutí jeho pojmu, aniž by se cítila potřeba podat pro něj smyslově vnímatelné důkazy), strana si osobuje monopol na metody stanovování historicko-politické reality. Uplatňuje hrozbu dilematu proti tomu, co tento monopol popírá (č. 4). Potlačená rozepře se znovu vynořuje uvnitř dělnického hnutí, zejména ve formě opakujících se sporů o otázku organizace (to znamená monopolu). Ale i sama rozepře mezi centralismem a spontánností je tu maskována v podobu řešitelné pře (neboť hlásání spontánnosti nechce být o nic méně realistické než centralismus, pokládá samo sebe za realističtější). A tato pře je vždy rozhodnuta ve prospěch centralismu, to znamená monopolu, protože právě on je tím, od něhož soud (politbyro), který při rozsuzuje, odvozuje svou autoritu. Ale toto rozhodnutí jen znovu plodí rozepři v pomezích sférách organizace (vně i uvnitř).

240

Věta 1: x (adresant) přepouští y (adresátovi) referens a , tedy toto (něco, co může být ukázáno). Věta 2: y (adresant) přepouš-

tí x (adresátovi) referens b , něco, co rovněž může být ukázáno. Ekonomický diskursivní žánr: přepuštění druhého má anulovat přepuštění prvního. Věty 1 a 2 na sebe navazují se zřetelem na to (finalita příslušného diskursivního žánru), aby obě strany byly vyvážány, aby byly „svobodné“. To, čím je toto a čím je ono, jejich význam, má smysl jen pro nějakou větu, která se pokouší to a ono správně popsat (pro větu antropologovu, ekonomovu, sociologovu, psychoanalytickou). Ve větě ekonomické (která není větou ekonomickou) význam není významem směřovaných objektů, je jím směna sama. Větou 1 je x bezprostředně situováno do pozice věřitele a y do pozice dlužníka. Věta 2 tyto situace anuluje a v ekonomickém diskursivním žánru je právě ona přivolávána větou 1. Navázání věty 2 na větu 1 konstituuje směnu samu. Jestliže věta 2 chybí, věta 1 se nerealizuje. Takto je čas $t + 1$ (výskyt věty 2) podmínkou pro čas t (výskyt věty 1). Didaktická věta „očekává“ výraz souhlasu, to znamená jinou větu, ta však není podmínkou věty první. Preskriptivní věta očekává splnění, ale to není její podmínkou. Atd. Ekonomická věta realizující přepuštění něčeho větu vyrovnání (přepuštění něčeho jiného) neočekává, nýbrž předpokládá ji.

241

Ekonomický diskursivní žánr je řízen pravidly parity příslušných referens a zaměnitelnosti adresantů a adresátů. Po jednom kole (věty 1 + 2) se součet směnných aktů rovná nule. Pokud se nule nerovná, je aktivní nebo pasivní saldo pro další kolo převedeno na účet x nebo na účet y , dokud nedojde k vyrovnání. Když je saldo vyrovnáno, může začít jiná partie, ale není to nutné. Nutné by to bylo, kdyby něčím nutným byl ekonomický diskursivní žánr jakožto návaznost nikoli jednotlivých vět, ale uskutečňujících se partií. Jak však dokázat, že nějaký diskursivní žánr je nutný? Odkazuje se na společenskou vazbu atd., rozvíjejí se všelijaké robinsonády. Toto všechno představuje jen planý antropomorfismus.

242

Odkud víme, že dluh y vůči x je odčiněn tím, když mu místo a , které má, postoupí b ? Kdy mají a a b stejnou hodnotu? První hypotéza: když x hodnotí b stejně vysoko jako y hodnotí a . Užitečná hodnota, potřeba, marginální užitečnost, symbolická hodnota atd. Ale tato antropologická hypotéza předpokládá debatu o paritách a konsensus o měřítku hodnot, kde se znovu vrací stejná otázka: Jak může y vědět, že x hodnotí b stejně jako on sám hodnotí a ? Takto položená otázka se týká nemožnosti komunikace mezi idiolekty (potřeby, tužby, zvyklosti atd.; č. 56). Odkaz na cenu (na ohodnocení v množství peněz) tuto otázku neřeší. Ceny jsou k hodnotám ve stejném vztahu jako stupně teploty k teplu. Marxova odpověď zní, že společná míra spočívá v průměrné společenské pracovní době obsažené v a a v b . Pak se musí předpokládat, že a a b jsou „produkty“. Riziko metafyziky produkce, *energeia*, doplňované metafyzikou produkční schopnosti (*dynamis*, pracovní síla), kterou Marx, jak sám přiznává (v *Grundrisse*), převzal z Aristotelovy metafyziky a připsal na konto lidskému subjektu. Zvažování samotného času je naopak pertinentní proto, že čas je zahrnut do utváření ekonomické věty, která vyžaduje, aby byla podřízena výskytu pozdější věty, která ji anuluje (č. 240). (Jde o aritmetický čas, který je podle Kanta implikován jako schéma v utváření přirozené – nebo lépe: algebraické – číselné řady, a o Wittgensteinovo *A tak pořád dále.*) (č. 95. Počítatelný čas.)

243

Práce sama o sobě nepatří ke směně, k ekonomickému diskursivnímu žánru. Je určitým uspořádaným seskupením diskursivních žánrů. Je předpokládáno, že nějaký adresant (ať už jakékoli povahy: lidské, božské, zvířecí) požaduje určitý předmět: idea představitosti, jež je jednou z vět, které jsou pro produkční žánr nezbytné. Jinou je hledání předmětů a jejich přeformování podle požadovaného modelu. Předměty jsou pojímány jako materiály, to znamená popřeny ve své dané finalitě a obráceny k jinému

účelu, k účelu danému modelem. Tato věta je „metaforická“, přenáší referens od jednoho zacílení k druhému. Ale metafora musí splňovat podmínku, že je možné rezultat ukázat: toto je předmět požadovaný výchozím adresantem. Techniky zlepšují věty transformace vzhledem k tomu, oč v nich jde; kultury (?), genialita (?) zlepšují věty představivosti vzhledem k tomu, oč zase jde v těchto větách. Resultát těchto druhých může pak být, jestliže je něčím, nač lze ukázat, referens směny (patent).

244

Výrobní doba nějakého zboží není totožná s ekonomickým časem, je-li pravda, že ekonomický diskursivní žánr se řídí pravidly směny. Výroba zabírá určitý čas, a tento čas se směně vymyká. Během výroby se čas hromadí a je uložen ve výrobcích, až do momentu, kdy jsou nabídnuty k směně. Aby se ohodnotila kvalifikace prodejce určitých služeb, měří se čas příslušného výcviku. Stejně tak při stanovení ceny nějakého zboží. Samotný fakt, že je skladováno, jeho pořizovací cenu zvyšuje. Stejně tak v národním hospodářství: jeho rozvoj je úměrný času akumulovanému v základním vybavení a ve výrobních prostředcích (investovaný fixní kapitál). Práce nespočívá ve výdeji energie, nýbrž ve výdeji času. Není něčím, co oddaluje od užívání (v ekonomickém žánru je užívání ne-podstatné, je zničením objektů mezi dvěma „partiemi“, zcela podřízeným směně). Tím, co oddaluje užívání, je směna. Ale výroba směnu zpožďuje. Hodně času spotřebovaného na výrobu, hodně zpoždění, které je třeba dohonit, hodně uloženého (ztraceného) času, který je třeba anulovat, hodně hodnoty, která má být realizována.

245

Věty představivosti na jedné straně, věty technické realizace na straně druhé a konečně věty řídicí se pravidly ekonomického žánru, jsou navzájem různorodé. Kapitál podřizuje oba první větné režimy režimu třetímu. Z hlediska spojení věta 1 – věta 2 jsou vynalézání a realizace s jejich příslušnými cíli pojímány jako

ztracený čas. Tato časová ztráta bude muset být při směně výrobců anulována. Zrychlení rytmů a obecně přesycení časového rozvrhu určitých společenství vyplývají právě z rozšíření ekonomického žánru na věty, které pod pravidlo směny nespádají: podřízení aktuální věty 1 větě 2, která bude anulovat postoupení předmětu a účastníky směny „osvobodí“. Všechny dluhy (v lásce, v díle, v samotném životě) jsou pokládány za umořitelné. Například x ve chvíli, kdy umírá, zanechá směnné cykly neukončené, ještě než došlo k anulování všech postoupení, v nichž hraje roli. Pojišťovna tím, že s ním uzavře životní pojistku, přejímá jeho schopnost vyrovnání na sebe. Za svůj život nevděčí ani bohům, ani členům své rodiny, nýbrž pojišťovně, to znamená směně.

246

Peníze nejsou obecným ekvivalentem příslušných referens směnných aktů (a , b , příslušná zboží). Nemohou být tak jako jednotlivá zboží z oběhu staženy (spotřebovány). A nominální hodnota peněz je nezávislá na čase obsaženém v jejich „výrobě“ (je stejný pro dolarovou i dvacetidolarovou bankovku). Ale musí být (více či méně věrným) ekvivalentem času vtěleného ve zbožích a ztraceného během jejich výroby, dokud nejsou směňována. Při postoupení něčeho za něco nebo při koupi (věta 2) mohou peníze nahradit každé b . Splácejí čas, který x ztratil při výrobě a . Činí zřejmou skutečnost, že užívání předmětů nebo jejich vlastnění jsou nepodstatné, ale že směna je obchodováním s časem. Monetární znak, ať už jakýkoli co do své povahy, je akumulovaný „abstraktní“ čas. Je odpoután od „aktuálních“ směn konkrétních zboží (*hic et nunc*) a může takto ono kvantum času, jehož je znakem, přenést na kterýkoli moment těchto směnných aktů.

247

Člověk je majetný v té míře, v níž má k dispozici více minulého času než ostatní partneři směň. Má určitý kapitál v té míře, v jaké tento čas směnou znovu uvádí do oběhu. Vložit určitý čas do ča-

su směnného aktu, do toho, který odděluje větu 1 v okamžiku t od věty 2 v okamžiku $t + 1$, znamená nejen to, že takový člověk může koupit zboží, které samo obsahuje více času, nýbrž také to, že může interval mezi oběma časovými okamžiky prodloužit. – Existují lidé, kteří mají na prodej jen „svůj“ čas (*hic et nunc*), a takoví, kteří disponují dostatečným množstvím akumulovaného času a mohou jej proto přepustit. A mezi těmi i oněmi jsou takoví, kteří ho mají trochu v záloze, ale nikoli dost na to, aby ...

248

Peníze mohou představovat časové zálohy, protože jsou uloženým časem. Spotřební kredit (určený kupujícímu) dovoluje anticipovat čas užívání, oběhový kredit (určený obchodníkovi) umožní anticipovat čas platby, investiční kredit (určený podnikateli) dovoluje anticipovat čas umožnění dlužníkovu dluhu. Půjčovatel dává čas, likviduje pro dlužníka časovou lhůtu potřebnou pro realizování operace. Peníze, to znamená čas, jsou takto pojímány jako „kvazi-zboží“. Podle pravidla směny předpokládá postoupení peněz jako vždy jisté proti-postoupení. To, co je tu postoupeno věřitelem, je určitá časová záloha; proti-postoupení, úhrada této zálohy, je v jednotlivých případech odloženo na dobu několika směnných cyklů (při krátkodobém, střednědobém nebo dlouhodobém termínu). Jinak by o žádné zálohování nešlo. Avšak čas směn, během něhož jsou peníze takto blokovány ve formě kreditu, je časem ztraceným vzhledem k faktickým směnám (*hic et nunc*), podobně jako když jsou blokovány ve výrobě. Tento ztracený čas musí být do té doby, než kredit vyprší, dohnán a anulován. Tento odklad, čas půjčovatelem ztracený, je vyrovnáván úrokem.

249

Je-li práce považována pro směnu za ztracený čas, je třeba ji co možná nejvíce redukovat. Vykorišťování v Marxově smyslu (přisvojování si relativní nadhodnoty, která jediná je pro ekonomický

žánr pertinentní) je jedním z prostředků, jak této redukce dosáhnout. Existují i další. Avšak vidíme ideál tohoto žánru: okamžitě dohonit ztracený čas, např. anticipovat čas ztracený v kreditu. Dát si ihned proplatit úrok z půjčky, jako kdyby cykly, kterými se má projít do jejího vyrovnání, již proběhly. Totéž se realizuje např. také samofinancováním podniku: diskont zisků z prodeje zboží se vtělí do ceny, s níž je výrobek uváděn na trh. Mohou být znovu uvedeny do dalšího oběhu směny ještě předtím, než je předchozí oběh ukončen. Usiluje se tedy o co nejmenší rozestup mezi větou 1 a větou 2, ale tak, že a přitom bude zapláceno, jako kdyby tento rozestup byl velký, jako kdyby pro zaplacení a musel být zálohován jistý mrtvý čas a jako kdyby y měl uhradit nejenom čas obsažený v a , ale také čas ztracený při tomto úvěrování.

250

Práce podléhá pravidlu směny ve dvojím ohledu. Podmínky práce v kapitalistickém systému vesměs vyplývají z hegemonie ekonomického žánru, v němž jde o získání času. U práce jako takové toto zacílení nehraje roli (č. 243, 244). Mezi prací a získáváním času existuje neřešitelná rozepře. City (smutek, hněv, nenávisť, odcizení, frustrace, pokoření), které doprovázejí uvedené pracovní podmínky, se rodí právě z této rozepře a signalizují ji. – Podřízení práce směně se také označuje jako práce námezdní. Tu ekonomický diskursivní žánr prezentuje jako smlouvu mezi tím, kdo prodává, a tím, kdo kupuje jisté „služby“. Ale existuje tu rozdíl, který se týká „reálného“ času (oddíl Referens). Okamžik se označuje jako reálný, když je teď a když může dostat určité jméno v chrononymii (den, hodina, minuta). Při směně zboží/peníze je reálný pouze okamžik směny: předměty, které představují určitý abstraktní čas, jsou směňovány nyní, v ten a ten den, v tu a tu hodinu. V „pracovní smlouvě“ je „služba“, která je v podstatě směňovaným předmětem, definována nejen v abstraktním čase (čas, který vyžadovala kvalifikace získaná námezdním pracovníkem, čas potřebný k jeho příštímú živobytí), nýbrž i v čase reálném. Pracovník bude zde (na svém místě) a teď (v každém okamžiku

mezi tou a tou hodinou, tolik a tolik dní v týdnu, tolik a tolik týdnů v roce). Směňující mohou doufat, že získají čas, jeden prodám, druhý koupí, protože směňují čas abstraktní, který je v „reálné“ chronologii posouvateľný a může být směněn ve vhodný okamžik. Pracovník však tím, že přepouští reálný čas, zůstává vázán na deiktické indikátory věty zaměstnavatele (*Ano, je tady*) a na časový pořádek (*Ano, přišel v osm hodin*). Reálný čas posouvateľný není. Dokonce i za předpokladu, že by pracovník získal více abstraktního času (v penězích), než kolik na jeho získání vydá času reálného (je to možné?), zdá se nepravděpodobné, že by měl čas (reálný), aby akumulovaný čas využil. Problém se zdá být analogický problému vyprávění v románu *Tristram Shandy* a v Butorově románu *L'emploi du temps*. Vyprávět život vypravěče (jakožto hrdiny příběhu) zabere více času, než kolik tento život zabral reálně. Můžeme pouze doufat, že čas uložený v díle není ztracen pro všechny.

251

U kapitálu neexistuje žádný čas pro směnu. Směna je směnou času, směnou co nejvíce možného času (času „abstraktního“ či ztraceného) v co nejkratším možném čase (čase „reálném“). Směňovat se může cokoli, pod podmínkou, že jak čas, který je v referens obsažen, tak ten, který vyžaduje směnou, je spočítateľný. Teorie komunikace určuje jednotku počítateľnou pro věty obecně v Booleově algebře, bit informace. Pod touto podmínkou mohou být věty zbožím. Heterogenita jejich režimů stejně jako diskursivních žánrů (toho, oč jde) tak nachází univerzální idiom, ekonomický diskursivní žánr, i univerzální kritérium, úspěch, to že se získal čas, a univerzálního soudce, jímž je nejtvrdší měna, to znamená měna nejspolehlivější, nejschopnější čas poskytovat, a tedy nejschopnější jej přijímat. Spekulace se směnnými kurzy, která zkratuje výrobu, je takovou metodou akumulace času směnou, která se ukazuje jako nejrychlejší: v pátek se nakoupí slabá měna, prodá se v úterý, kdy posílila, anebo alespoň unikla poklesu hodnoty.

252

Rozepře mezi větnými režimy nebo mezi diskursivními žánry považuje tribunál kapitalismu za zanedbatelné. Ekonomický diskursivní žánr se svým způsobem nutného navazování věty na větu (č. 240, 241) vyřazuje vyvstávání, událost, neredukovateľný div, očekávání určitého společenství citů. „Nebralo by to konce“, kdyby se měla brát v úvahu nesouměřitelnost věcí, o něž jde, a prázdno, které tato nesouměřitelnost otevírá mezi větami. U kapitálu se čas naplno uplatňuje. Jestliže ale verdikt ukončuje přetím, že je vždy vynášen ve prospěch získaného času, může právě tím rozepře zostřovat.

253

Nadvláda ekonomického žánru nad ostatními žánry může ovšem na sebe vzít podobu jisté emancipační filosofie dějin. Více bohatství, více bezpečnosti, více dobrodružství atd., to je naše odpověď na kanonickou větu politické etiky: *Čím máme být?* (č. 210; exkurs Kant IV, § 2). Ale tato etická otázka se v ekonomickém žánru neklade. V tomto žánru se vyhrává (toho, oč v něm běží, se člověk zmocňuje) nikoli proto, že byl slyšen a přijat závazek, ale proto, že byl získán čas a že ho lze získat ještě více. Ekonomický žánr kapitálu taktó nijak nevyžaduje deliberativní politické uspořádání, které připouští různorodost diskursivních žánrů. Spíše naopak: vyžaduje jeho potlačení. Toleruje toto uspořádání jen do té míry, v níž sociální vazba není (ještě) zcela přizpůsobena výhradně ekonomické větě (postoupení a proti-postoupení). Jestliže by tomu tak jednou bylo, stane se politická instituce zbytečnou, jako již jsou zbytečné národní příběhy a tradice. Ovšem jak by se mohla bez deliberativního uspořádání, v němž může v zásadě najít výraz mnohost žánrů a jejich příslušných účelů, udržet Idea lidství, které není pámem „svých“ účelů (metafyzická iluze), ale je vnímavé pro různorodé účely obsažené v rozličných známých a neznámých diskursivních žánrech a je schopné je sledovat tak, jak je to jen možné? A jak by bez této Ideje byla možná univerzální historie lidstva?

Při směně je třeba dluh anulovat, a to rychle. Při vyprávění je třeba ho uznat, osvědčit ho a jeho vyrovnání odložit. Při rokování, deliberaci, je třeba podrobit ho různým otázkám, a tedy ho rovněž odložit (a právě takto se rozepře v deliberaci, a dokonce i ve vyprávění nebo kolem něho odhaluje). Společenství sprádaná vyprávěními mají být kapitálem zničena: „zaostalá mentalita“. A otázky, které si jiná společenství (společenství „rozvinutá“) kladou prostřednictvím deliberativních institucí, mají být zkráceny („žvanění“, „vysezení problému“, antiparlamentarismus) a převedeny na kanonickou otázku směny: jaké *a* musí *x* („my“, Francie, Evropa, řidiči metra, atd.) postoupit *y* („jim“, Německu, Spojeným státům, rezortnímu ministerstvu), aby od něj dostalo *b*? Nevyslovená problematika: aniž bychom se „my“ nenapravitelně zadlužili, aniž bychom se museli poděkovat, abychom mohli začít další partii v dobrém postavení, atd. Může být takto směňováním vyrovnána rozepře, ono *A dál?* (č. 100), ona nicota, která nechává nerozhodnutým a riskantním navazování věty na větu? Může ono *Vrať se* obsažené v pravidle parity postoupení a proti-postoupení neutralizovat otázku *Vyvstává?* (č. 131, 132), a to tak, aby již nevyvstalo nic jiného než to, co může být předmětem směňování?

Kapitalismus nevytváří univerzální dějiny, pokouší se vytvořit jeden světový trh a zároveň ho diferencuje, neboť potřebuje také rozdíly mezi národními společenstvími. Pokud by existovalo něco jako univerzální dějiny, ohlašovalo by se to dějinnými znameními. Tato znamení by byla pocity, které mohou být obecně sdíleny, jsou nezištné a „bouřlivé“ (*stürmisch*), a projevovaly by se při jistých událostech veřejně (exkurs Kant IV). Kant uvádí jako příklad dějinného znamení entuziasmus vyvolaný Velkou francouzskou revolucí. Součástí naší historie jsou nyní jiná jména. Vyvstává otázka: pojí se k těmto jménům nebo k některým z nich

pocity totožné, ne-li svým obsahem, tedy alespoň oněmi formálními rysy, s těmi pocity, které jsme právě připomněli? (Ale předběžná otázka by zněla: Můžeme „my“ vůbec ještě dnes přiznat platnost pojmu dějinného znamení?)

Kant podobně jako Burke uznává i jiné vznešené pocity, než je entuziasmus. K „bouřlivým emocím“ patří zajisté kromě úcty a obdivu také hoře, *der Kummer*, jestliže má svůj základ v morálních idejích. Zoufalství nad tím, že se v realitě nedá nikdy prezentovat něco, co by bylo souměřitelné s Ideou, převažuje v tomto případě nad radostí, že jsme k této prezentaci nicméně vyzývání. Jsme více deprimováni propastí, která odděluje různorodé diskursivní žánry, než povzbuzováni poukazem na možnost přechodu z jednoho žánru k druhému. – Stačilo by takto výrazně melancholické lidstvo k podání důkazu, že toto lidstvo „prodělává pokrok k lepšímu“?

„Filosofie dějin“, které inspirovaly 19. a 20. století, si činily nárok na to, že jsou s to zajistit přechody přes propast různorodosti či události. Jména, která jsou jmény „naší historie“, staví proti jejich nároku proti-příklady. – Všechno, co je skutečné, je rozumné, všechno, co je rozumné, je skutečné: „Osvětím“ toto spekulativní učení vyvrací. Přinejmenším právě tento zločin, který je skutečný (oddíly Rozepře a Referens), rozumný není. Vše, co je proletářské, je komunistické, vše, co je komunistické, je proletářské: Berlín 1953, Budapešť 1956, Československo 1968, Polsko 1980 – a ledacos vynechávám – vyvracejí učení historického materialismu: pracující povstávají proti straně. – Vše, co je demokratické, vychází z lidu a děje se pro něj, a naopak: francouzský Květen 1968 vyvrací učení parlamentárního liberalismu; každodenní sociální realita předvádí selhání zastupitelské instituce. Vše, co je svobodnou hrou nabídky a poptávky, prospívá obecně-

mu zbohatnutí, a naopak: „krize 1911, 1929“ vyvracejí učení ekonomického liberalismu. A „krize 1974-1979“ vyvrací post-keynesiánskou úpravu tohoto učení. Přechody slibované velkými teoretickými syntézami končí v krvavých slepých uličkách. Od tud hoře diváků na tomto konci 20. století.

258

Horší než hoře, které je sice citem negativním, ale které může dospívat k vznešenému a dosvědčovat různorodost Idejí a skutečností, je cit zklamání (resentiment?). Reformismus přijímá zacílení ekonomického žánru (kapitalismus), a zároveň se pyšní tím, že mu jde o to, přerozdělit spravedlivěji výsledek směny. Chce, aby se získával čas, avšak pro všechny. Aby ti, kteří ho mají hodně, ho přenechali bez náhrady těm, kteří ho mají málo. Jenže tento projekt je za prvé nekonzistentní, pokud jde o žánr: buď jde o žánr směny (č. 241) a každé postoupení předpokládá příslušnou náhradu, anebo pokud k žádné náhradě nedochází, o žánr směny se nejedná, a tak se revolučně ruší nadvláda ekonomického žánru nad ostatními. Neběží tedy o žádné vyděračství, když bankéř v souladu s tím, oč v jeho žánru jde, nesmělý reformistický pokus odmítá: jestliže ti přenechám čas (úvěr), musíš mi ho vrátit (s úrokem); jestliže mi ho nevrátíš, žádný ti nepřenechám, vydám ho sám (tím, že „svůj“ získaný čas spotřebuji – a úpadek ekonomického žánru na sebe nenechá čekat). Za druhé, reformistický projekt je sporný eticky: sociální společenství není v zásadě totožné se souborem partnerů situovaných ekonomickou větou; přisoudit mu jakožto cíl štěstí, to jest rovné disponování získaným časem, znamená oboje směřovat, přemístit *ty* závazku do situace *já* užívání (oddíl Povinnost). – Reformismus nemůže uspokojit v zásadě nikoho. Avšak právě tak jako není naděje provázející jeho zrození nijak bouřlivá, ani zklamání spojené s jeho zanikáním není vznešeným pocitem. S rozpačitým neuspokojením se vracíme ke směně.

259

Kdyby existoval pokrok lidstva k lepšímu, nebylo by to proto, že „věci jsou lepší“ a že by bylo možno realitu tohoto zlepšení stvrdit procedurami zjišťování reality, nýbrž proto, že by se lidé stali tak kultivovanými, schopnými tak jemného vnímání Ideje, která je přitom něčím neprezentovatelným, že by zakoušeli odpovídající napětí v souvislosti s fakty, které mají zdánlivě s touto Ideou nejméně co dělat, a že už by touto svojí vnímavostí podávali důkaz určitého pokroku. Ten by mohl být slučitelný s obecným pocitem, že „věci jsou horší“. Rozestup mezi pozorovatelnou historicko-politickou realitou a Idejemi by tím, že se zvětšuje, nesvědčil pouze proti této realitě, nýbrž dosvědčoval by i tyto Ideje.

260

Jaká je tu však záruka, že se lidé stanou kultivovanějšími, než jsou? Jestliže kultivování (přinejmenším kultivování ducha) vyžaduje jistou práci, a tedy zabírá čas, a jestliže ekonomický žánr vnucuje to, oč v něm jde, získávání času, většine větných režimů a diskursivních žánrů, pak by kultura jakožto to, co čas spotřebovává, měla být vyloučena. Pak lidé nebudou už ani zakoušet žádné hoře z nesouměřitelnosti realit a Idejí, protože ztratí schopnost Ideje vnímat. Budou stále kompetentnější ve strategiích směny, avšak výlučně v nich. Slovo *kultura* znamená už dnes spíše uvádění informací do oběhu nežli práci, kterou je třeba udělat, aby se dospělo k prezentování toho, co není prezentovatelné v tom, co vyvstává.

261

Je ještě vůbec možné předpokládat, že v lidských dějinách, pokud je ekonomický žánr ještě nezlikvidoval, jakási prozřetelnost (č. 255) pod jménem Přírody nadále dává znamení, různorodá znamení, a rýsuje linie, které mohou být vodítky? Prozřetelnost, toť finalita, a finalita znamená naplnění odkládané, čekání, suspendování. Jaká finalita by se mohla uchovat, kdyby nadvládu

měla trvale směna, při níž se musí zkracovat čas, v němž dochází k vyrovnání? A v níž se rozumí samo sebou, že od jiného než od sebe sama tu není nic k očekávání, žádné znamení?

262

Spoléhá se na to, že překážkou nadvládě kapitálu může být existence společenství seskupených kolem svých jmen a svých příběhů. To je omyl. Především, tato rezistence onu nadvládu (č. 255) udržuje v téže míře, v jaké se jí staví do cesty. A pak, od-souvá Ideu kosmopolitní historie a zavdává příčinu k obavě, že se bude chtít vystačit s legitimizací tradicí, ba dokonce s mýtem, i když se v ní ztělesňuje také rezistence lidových společenství proti jejich likvidaci. Hrdé boje za nezávislost dávají vznik mladým reakcionářským státům.

263

Jedinou nepřekonatelnou překážkou, na niž naráží nadvláda ekonomického žánru, je různorodost větných režimů a diskursivních žánrů, a to proto, že tu není „řeč“ a „bytí“, nýbrž vyvstávání. Překážka netkví ve „vůli“ lidí zaměřené tím či oním směrem, nýbrž v rozepři. Ta se rodí vždy znovu i z urovnání domnělých pří. Vy-zývá lidské bytosti, aby se situovaly v neznámých větných uni-verzech, i kdyby nezakoušely pocit, že je tu něco k formulování. (Neboť je to nutnost, ne povinnost.) *Vyvstává?* je pro jakoukoli vůli získat čas něčím nepřemožitelným.

264

Ale vyvstávání nevytváří historii? – Skutečně není znamením. Ale musí být předmětem soudu, dokonce i ve své nesrovnatelnosti. Nějaký politický „program“ se na jeho základě vytvořit nedá. Lze však o něm podávat svědectví. – A jestliže nikdo toto svědectví neslyší, atd. (č. 1)? – Chcete předem soudit o možnosti toho, co *vyvstane*?

Poznámky k překladu

K č. 4:

„ibanská společnost“ – pod označením Ibanie Zinovjev popisuje v kni-ze *Zejíci výšiny* (*Zijajuščije vysoty*) model totalitního společenského zří-zení.

Exkurs Prótagorás:

K Lyotardovu hodnocení sofistiky připomeňme i Patočkovu resumé současných názorů na tuto etapu řecké filosofie; v souvislosti s kritikou Platónovou a jiných Patočka konstatuje, že tato kritika podává obraz, který „není ve všem všudy správný, pomíjí zejména historické oprávně-ní zjevu sofistiky a jeho hluboký účinek vzdělavatelský, kulturní.“ A svůj podrobný výklad o Prótagorovi uzavírá hodnocením, které oproti rozdílům mezi Sókratem a Prótagorou, jak je ve svém dialogu vykreslil Platón, ukazuje i na souvislost mezi nimi: „Ze všech těchto důvodů ne-vidím, proč by původ dialektiky ... nemohl hrát svou úlohu také v so-fistice a musel čekat na Sókrata jako na svůj zrod, že ovšem teprve Sókratés pochopil, co tato metoda znamená, že to není toliko jeden z druhů logu vedle jiných, jedna virtuosita vedle jiných virtuosit, nýbrž že zde jde o logos vůbec, o jeho vlastní povahu a roli, nelze zajisté popí-rat; že teprve v sókratovských školách, kde tyto metody zpracovávají výhradně jako účel sám pro sebe, leží vznik většiny oněch elenchů a kli-ček, které podle jména pak přičítány sofistům, nemíníme zde nikterak brát v pochybnost.“ (Patočka, *Sókratés*, SPN 1990, str. 36 a 53-54.) – Lyotard se ovšem neomezuje jen na konstatování historické oprávně-nosti sofistiky, nýbrž vyzvedává ji právě v protikladu k platónským a aristotelským požadavkům pravého vědění, o nichž v jednom dřívěj-ším textu říká: „Namísto rafinované a apatické obezřetnosti různých se řečí nastupuje hrubý nárok na jedinou a totální teorii.“ (*Les transforma-teurs Duchamp*, 1977.)

§ 2: Modus a dictum: termíny středověké logiky. Modus označuje zpravidla modální operátor („je možné, že“, „je nutné, že“, zde pak „deklarativní prefix“ označující větu za výrok druhého, „říká, že“), dictum je označení pro výrok podléhající těmto modifikacím.

Russellova teorie typů: jako různé „logické typy“ rozlišuje Russell jednotlivinu, třídu jednotlivin, třídu tříd atd. Omyl, na němž jsou založena některá sofismata, spočívá v tom, že se např. třída pojímá stejně jako jednotlivina.

§ 4: Zmíněná pasáž *Kritiky čistého rozumu* tvoří součást 2. knihy Transcendentální dialektiky (2. Hauptstück, 9. Abschnitt). Přesnou obdobu Lyotardovy formulace tu nenajdeme, ale v úvodu celého tohoto úseku Kant říká: „Protože jak jsme už opětovně ukázali, u čistých pojmů intelektu (Verstandesbegriffen) žádné transcendentální užití neexistuje o nic víc než u pojmů rozumu, neboť absolutní totalita řad podmínek v smyslovém světě se zakládá pouze na transcendentálním užití rozumu, který požaduje bezpodmínečnou úplnost toho, co předpokládá jako věc samu o sobě; protože však smyslový svět takovou úplnost neobsahuje: tak nemůže už nikdy být řeč o absolutní velikosti řad v něm, o tom, zda mohou být omezené nebo o sobě neomezené, nýbrž jen o tom, jak daleko máme jít nazpět v empirickém regresu při odvozování zkušenosti z jejích podmínek, pokud se podle pravidla rozumu nemáme zastavit u žádného jiného zodpovězení otázek, než je to, které je danému předmětu přiměřené.“

Kant nicméně činí rozdíl mezi kategoriemi „matematickými“ a kategoriemi „dynamickými“; tyto druhé, a tedy pojmy příčinnosti a nutnosti, připouštějí také „syntézu nestejnorodého“. Tím je dána i nerozpornost „transcendentních idejí“ inteligibilní svobodné vůle a nepodmíněně nutné bytosti mimo řadu jevů smyslového světa; v případě „dynamických“ kategorií je možné, aby platila zároveň teze i antiteze příslušných antinomií. K těmto aspektům Kantova pojetí Lyotard přihlíží při rozbořech věnovaných Kantovi v oddíle Povinnost (exkurs Kant III).

K č. 10:

Na uvedeném místě Aristotelés říká (překlad A. Kříže, 1948): Proto býváme vždy ve větší výhodě jako žalobci ... žalobce totiž provádí důkaz pomocí pravděpodobnosti, ale není totéž něco vyvracet tak, že se ukáže, že to není pravděpodobné, než že se ukáže, že to není nutné ...

K č. 14:

Na uvedeném místě spisu *O vyjadřování (Peri hermeneiás)* Aristotelés říká: Neboť je-li možné, že je něco krájeno, nebo jde, je také možné, že nejde a že není krájeno. Důvod toho je v tom, že všechno, co je takto možné, není vždy ve skutečnosti, takže mu bude náležet také zápor; neboť to, co je schopno chůze, může nejít, a to, co je schopno vidění, může nebyť viděno. Avšak je věru nemožné, aby se o témž vypovídaly protikladné soudy; tedy záporem soudu „Je možné, že je“ není „Je možné, že není“. ... záporem soudu „Je možné, že je“ je soud „Není možné, že je“.

V odkazu na *Metafyziku* je zřejmě mylně uvedena kniha IV místo knihy V, kde nacházíme na uvedeném místě vysvětlení pojmu zbavenost.

K č. 19:

„... vědy o člověku, které se zabývají řečí, jsou jako soudy řešící pracovní-právní spory“ – ve francouzském textu se tu hovoří o „jurys des conseils de prud'hommes“, což je instituce speciálně francouzská, sloužící právě k řešení pracovní-právních sporů. Podobně upravujeme odpovídající formulace v č. 20 a v č. 21.

Exkurs Gorgiás:

„Anonym říká“ – pokud jde o předsókratovskou filosofii, Lyotard cituje vedle klasické sbírky Dielsovy v Kranzově zpracování, která byla také základem českého výboru *Zlomky předsókratovských myslitelů* K. Svobody, také ze spisu *O Melisovi ...*, který je tu uváděn pod označením Anonym (byl kdysi neprávem přepisován Aristotelovi); K. Svoboda

o něm říká: „Někdy zachovává věrněji Gorgiovy myšlenky, ale jinde je jen heslovitý a jeho znění je porušeno.“ Tatáž myšlenka je ovšem reprodukována i na začátku Zl. B 3 ze Sexta, jak ho uvádí Svobodův výbor.

Anekdotu uváděnou Freudem, kterou zde Lyotard zmiňuje, najdeme ve Freudově práci *Vtip a jeho vztah k nevědomému*: jak je z narážek patrné, jde o navzájem rozporné odpovědi na obvinění, že zapůjčený kotlík byl vrácen poškozený.

„Toto pravidlo předpokládá finalitu *Selbst* (jakéhosi aristotelského boha), která není s to odolat gorgiovskému vyvrácení.“ Hegelův pojem *Selbst* Lyotard na tomto místě překládá výrazem *Soi*, třebaže jinde ponechává ve svém textu německý výraz. Protože čeština nemá slovo, které by mohlo vystihnout Hegelovo pojetí substance chápané jako subjekt, ponecháváme i na tomto místě citaci výrazu německého. K objasnění jeho smyslu ocitujme několik formulací z Předmluvy Hegelovy *Fenomenologie ducha* (v Patočkově překladu; zvyrazňujeme přitom slova, která odpovídají zmíněnému výrazu): „... absolutno je skutečnost, subjekt či vznikání *sebe sama*“ (str. 62), slovem Bůh „se označuje právě, že se neklade nějaké bytí nebo bytnost vůbec nebo vůbec nějaká obecnina, nýbrž něco *v sebe* reflektovaného, nějaký subjekt“ (str. 63), „Toto *jsoucno o sobě* se musí vyjádřit a stát se *jsoucnem pro sebe*, což neznamená nic jiného, než že se má sebevědomí ztotožnit se *sebou samým*“ (str. 66, první dva výrazy zvyraznil ve svém textu Hegel sám). Patočka sám v Poznámkách svého překladu tento výraz komentuje slovy: „Das Selbst. Osoba, subjektivno, reflexe, v Hegelově teleologické dialektice je moment pohybu, uskutečňování, tedy skutečnosti.“ (Pozn. 29 k Předmluvě.) V jeho překladu se tedy setkáváme na místě tohoto výrazu také s výrazem „osoba“.

„Logos, argument, ničí ve svém zformování daimonskou větu, ono zjevení, z něhož vychází Parmenidova báseň ...“ – tuto souvislost s eleatskou školou konstatuje při svém hodnocení starší sofistiky i J. Patočka: „Ve své pretenzi učít všeobecné duševní zdatnosti s ohledem na politickou dráhu opírala se sofistika ovšem též o výsledky staršího filozofování, zejména o paradoxní teze a jeho myšlenkové, formální rafinovanosti. Není divu, když Gorgias se opře v některých svých tezích

o eleatskou dialektiku a přežene ji v naprostý nihilismus, pro který nic neexistuje.“ (Patočka, *Sókratés*, str. 36.) Právě pro tuto souvislost s parmenidovským myšlením dáváme ovšem při reprodukcí Gorgiových myšlenek přednost výrazu „být“, před výrazem „existovat“.

„Ontologie nestrpí dualitu cest, která ... autorizuje negativní dialektiku“ – k pojmu „negativní dialektiky“ viz č. 152.

K č. 34:

„Generální štáb v tom nezávalhal“ – poznámka vztahující se zřejmě k Dreyfusově aféře.

Exkurs Platón:

§ 2: „Řeč je znakem toho, že člověk nezná bytí jsoícího“ – Platónův sedmý dopis v zmíněné pasáži říká mimo jiné o vědění, rozumovém poznání a pravdivém mínění, že „toto není obsaženo ani ve zvucích, ani v prostorových tvarech, nýbrž v duších“. V *343 a* pak čteme, že „se žádá rozumný člověk nikdy neodváží ukládati do slov své rozumové nálezy, a to do slov nezměnitelných, jako je tomu při písnu.“

§ 3: V 8. Kap. spisu *O sofistických důkazech* Aristotelés říká: „Sofistickým důkazem a sylogismem nazývám nejen zdánlivý sylogismus nebo vyvrácení, tj. to, co jimi ve skutečnosti není, ale i to, co je jimi skutečně, ale jen zdánlivě je věci vlastní. Takové jsou sylogismy, jimiž se nevyvrací z hlediska věci, ale dokazuje se neznalost druhých lidí – právě to je věcí peirastiky.“

Pojem „práce truchlení“ (Trauerarbeit) je pojmem, kterým Freud vystihuje onu „psychickou práci“, kterou musí realizovat ten, kdo ztratil milovanou osobu, aby duševní energii, která byla investována ve vztahu k ní, znovu uvolnil k novému využití; a stejnou psychickou práci musí vykonat i ten, kdo se loučí s nějakou pro něho významnou iluzí, s ideou, které se musí vzdát apod. Jde o pojem v současné době hojně užívaný i mimo psychoanalytický kontext.

§ 4: „metalepse“ – jako metalepsi označuje Genette pronikání vyprávěče nebo toho, k němuž se vyprávění obrací, do světa vyprávěného děje.

K č. 37:

Citovaná věta „Na všech vrcholcích/je mír“ je větou známé Goethovy básně (Auf allen Gipfeln/ist Ruh) a je tu tedy uvedena jako příklad věty, v níž jde o umělecký účinek, o sdílení určitého dojmu, nikoli o popis reality. Následující matematická rovnice se vztahuje zase na čísla jako na předměty ideální, nikoli reálné. Atd.

K č. 54:

Výraz „sens“, „mysl“ je u Lyotarda pojímán stejně jako Fregeho „Sinn“; z čistě stylistických důvodů užíváme v překladu někde (zejména při užití v plurálu) v synonymní platnosti i výraz „význam“. Fregeho „Bedeutung“ je u Lyotarda označováno jako „referenční platnost“ nebo pouze „referens“.

Exkurs Antisthenés:

„Uvidíme, že se nedorozumění ... zakládá na mnohoznačnosti řeckého slova *legein*“ – Novotného překlad *Euthydéma*, který je tu citován, zmíněnou mnohoznačnost slova *legein* uchovává i v češtině, a to tím způsobem, že je „násilně napodobena řecká vazba slovesa ‚mluviti‘ s akuzativem věci, o které se mluví“, jak je konstatováno v poznámkách k českému znění dialogu.

K č. 114:

„Lze snad říci dokonce, že prezentace je něčím, co uniká, nebo že je diferována“ – zde Lyotard konfrontuje svůj způsob myšlení s myšlením Derridovým, na něj poukazuje právě pojem diferování; tato konfrontace pak pokračuje v exkursu Aristotelés, § 3.

K č. 127:

„pravidlo rezultátu“ – zde se poprvé setkáváme s výrazem, který bude tvořit název následujícího oddílu. Rezultátem je „výsledek dialektického pohybu“. Patočkův překlad *Fenomenologie ducha* používá jak výrazu „rezultát“, tak výrazu „výsledek“. Tak na str. 99: „skepticismus ... ve výsledku spatřuje vždycky *čisté nic* a odhlíží od toho, že toto nic je nicotou *toho, z čeho rezultuje*. Nic však je vskutku pravdivým resultátem jen vzato jako nicota toho, z čeho pochází; je následkem toho samo něčím *určitým* a má *obsah*.“ Str. 103: „... výsledek, dostavující se u nepravdivého vědění, nesmí se rozplynouti v ryzí nicotu, nýbrž musí být pojat jako nicota *toho, čeho je výsledkem*“.

K č. 129:

Na uvedeném místě *Rétoriky* Aristotelés hovoří o zdánlivém sylogismu, „užije-li se výrazu jednou prostě a po druhé ne prostě, nýbrž v určitém vztahu“; citovaný příklad bezprostředně následuje po této charakteristice, zmínka o Antisthenovi však chybí.

Exkurs Aristotelés

§ 1: „Sofista nebo eristik mohou vyvrátit protivníkovu tvrzení ... takže tím, že si pohrávají se samotnými kategoriemi logu, a pak jde o paralogismy.“ – V *Sofistických důkazech* je pojem paralogismu pojat poněkud šíře: „Paralogismů, které mají svůj základ mimo slovní vyjádření je sedm druhů,“ říká Aristotelés. „Jeden se opírá o případek, druhý záleží v tom, že se výrazu užije neoprávněně buď ve smyslu naprostém anebo ve smyslu, při němž se míní něco nikoli naprosto, nýbrž se zřetelem k určitému způsobu, času nebo vztahu, třetí se opírá o neznalost vyvrácení, čtvrtý o důsledek, při pátém se požaduje souhlas s tím, co má být teprve dokázáno, při šestém se uvádí za příčinu to, co příčinou není, při sedmém se pak z více otázek činí jedna.“ (166 b.)

„Postpredikamenty“ – tímto výrazem se označují pojmy, o nichž Aristo-

telés pojednává poté, co probral „predikamenty“, tj. kategorie. Jsou to: protiklady, dřívější (proteron), zároveň (hama), pohyb a „mít“.

Citace z Aristotelovy *Fyziky* bylo nutno překládat s použitím překladu, o který se opírá Lyotard, takže se citované formulace liší od českého překladu A. Kříže. Pro srovnání uvádíme citovaná místa v Křížově překladu:

219 b 1-2: „... neboť to právě je čas, počet pohybu dřívějšího a pozdějšího.“

219 a 28-29: „Kdykoli totiž pomyslíme na krajní okamžiky různé od středního a naše duše vysloví dva okamžiky (*ta nýn*), jeden dříve, druhý později, tehdy a o tomto říkáme, že jest časem ...“

219 a 29: „neboť, jak se zdá, čas jest to, co se určuje přítomným okamžikem...“ (jde o pokračování věty citované v předchozí poznámce).

219 b 11-12: „Přítomný okamžik však měří čas, pokud jest *dříve* a *později*.“

218 a 8: „Mimoto nelze snadno poznat, zda přítomný okamžik, který, jak se zdá, rozhraničuje minulost a budoucnost, stále trvá jako jedno a totéž, či jest jiný a jiný.“

219 b 12: „... přítomný okamžik je tentýž, co jednou byl, ale ve své bytosti je různý.“

K odkazům na jednotlivé řecké výrazy pochopitelně příslušné ekvivalenty Křížova překladu neuvádíme.

220 a 22: „Pokud tedy přítomný okamžik jest hranicí, není časem, nýbrž případkem ...“

§ 3: „Prezentací ... nerozumím ani akt jakési *dynamis*, síly nebo vůle k této síle“ – poslední výraz, ve francouzštině „volonté de cette puissance“, připomíná tu ovšem – a zřejmě záměrně – i Nietzscheův pojem „vůle k moci“ (francouzsky „volonté de puissance“).

K č. 132:

Interpretace, kterou Lyotard podává, vyžaduje, abychom tu Wittgensteinův výraz *der Fall* překládali jako *případ*. Formulace „To, co je případ. Wittgenstein označuje také jako *fakt*“ ukazuje ovšem, že tu není žádný rozpor se způsobem, jakým byly v českém překladu *Traktátu* překládány věty, v nichž se tento výraz vyskytuje.

K č. 144:

Studii „Je bito dítě“ najdeme v českém překladu ve Freudových *Vybraných spisech* III, v oddíle *Práce k sexuální teorii*. Freud se v ní zabývá fantazií o bití, kterou „přiznávají překvapivě často osoby, které vyhledaly analytické léčení kvůli hysterii nebo nutkavé neuróze“ a která bývá provázena masturbací.

„velký Druhý ve smyslu lacanovské metafyziky“ – tento pojem má u Lacana podobnou funkci jako u Freuda pojem Ono (Es); jak patrně, Lyotard zaujímá nicméně k Lacanově interpretaci psychoanalýzy kritické stanovisko.

Oddíl Rezultát:

Rezultátem je tu míněn výsledek dialektického pohybu v Hegelově smyslu – viz poznámku k č. 127. Pod tímto názvem je v tomto oddílu analyzován „spekulativní diskursivní žánr“, tedy Hegelova filosofie. „Soudí, že nediskutujeme, jen věříme, že diskutujeme“ – podmětem této věty je, jak z dalšího patrně, Hegel. Na výklad „spekulativního pravidla“ tu navazuje resumé způsobu, jakým proti spekulativní dialektice Hegelově vůdčí představitel „frankfurtské školy“, Th. A. Adorno, staví svoje pojetí „negativní dialektiky“.

K č. 152:

Nadpis „Model“ reprodukuje, jak dále Lyotard říká, název třetí části Adornovy knihy *Negativní dialektika*.

„Jestliže se diskutuje ... o spekulativnu, není tomu tak z netrpělivosti, z povrchnosti a z nedostatku kultury?“ – tato otázka reprodukuje stanovisko Hegelovo.

K č. 153:

„Věda o zkušenosti vědomí“ je původní název Hegelovy *Fenomenologie ducha*.

„díky tomu, čemu Hegel říká ‚Aufheben‘“ – smysl oné spekulativní operace, kterou Hegel označuje tímto slovem, vystihuje následující věta; k výrazu *Selbst* viz naši poznámku k exkursu Gorgiás.

Exkurs Hegel:

V § 1: „Radost myšlení“ ... spočívá právě v tom, najít pro slova přirozeného jazyka mnohonásobné významy.“ Hegelovu formulaci z *Wissenschaft der Logik*, na kterou tu Lyotard naráží, lze najít v Předmluvě k druhému vydání této knihy a zní takto (v našem překladu): některá slova německého jazyka mají tu „zvláštnost, že mají nejenom různé významy, ale významy protikladné“ a „myšlení může skýtat radost, když naráží na taková slova a když spojení protikladných významů, které je výsledkem spekulace, ale pro rozvažovací schopnost (*Verstand*) je protismyslné, nachází před sebou naivním způsobem už lexikálně jako jedno slovo“. V § 96 *Encyklopedie z r. 1830* nenacházíme naproti tomu nic, co by této myšlence odpovídalo.

K č. 159:

„Zákonodárce je vázán průzračností čisté vůle stejně tak jako druzí, je tedy stejně podezřelý jako oni.“ – Srovnání vyhlazovací politiky s terorem za Velké revoluce vychází z analýzy revolučního teroru, tak jak ji Hegel podává ve *Fenomenologii ducha* v kap. Absolutní svoboda a teror (překl. J. Patočky, str. 368).

K č. 160:

„Epideiktický diskurs“ – chvalořeč.

Čas jednotlivých aktů vyprávění navíc není odlišný od času diegeze – jako diegeze je v naratologické analýze označován děj, o němž je vyprávěno.

K č. 164:

„požadavek dotírající na soudního předsedu Schrebera“ – analýzu pamětí, v nichž zmíněný Schreber zveřejnil historii svého psychického onemocnění, ale prezentoval zároveň i své bludné představy, podal Freud ve známé studii *Psychoanalytické poznámky k autobiograficky popsanému případu paranoie (Dementia paranoides)*, G.W. 8. Flechsig bylo jméno Schreberova lékaře.

Charcot (Jean Martin) – francouzský lékař, který se zabýval studiem hysterie; na jeho klinice pobyl v Paříži určitý čas i Freud.

Exkurs Lévinas:

§ 1: „Je třeba, aby interiorita ...“ – tento citát zní v českém překladu Lévinasova díla *Totalita a nekonečno* takto: „Interiorita zajišťující oddělení (...) musí produkovat bytí absolutně uzavřené do sebe, aniž by tuto jeho izolaci dialekticky vyvozovala z jeho protikladu k druhému. A má-li tato exteriorita moci mluvit, odhalovat se sobě v nepředvídatelném pohybu (...), pak tato uzavřenost nesmí zapovídat vycházení z interiority.“ (Str. 129.)

„... aby druhý byl druhým, to znamená zjevením a ‚divem‘“ – jako „div“ označuje Lévinas exterioritu jakožto vyvstání Druhého: „Exteriorita není popření, nýbrž ‚div‘.“ (V čes. překladu na str. 260.)

„Důraz je kladen na asymetrii vztahu já/ty“ – viz str. 190 čes. překladu.

„selhání páté Karteziánské meditace“ – jde o poslední z *Karteziánských meditací* Husserlových, která zkoumá, jak transcendentální Ego konstituuje druhé Já jako „alter ego“.

§ 3: „kdo nevěří, současně věří“ – celá Aristotelova věta zní v Křížově překladu: „a ten, kdo nevěří, současně něco věří, ale nikoli naprosto, nýbrž jen něčemu.“

K č. 171:

„Ale i za předpokladu, že by analýza spočívala v této substituci, platí v každém případě, že je nekonečná“ – narážka na Freudovu stať *Konečná a nekonečná analýza* (česky in S. Freud, *Vybrané spisy* II-III, 2. vyd. 1993). Přesvědčení, že principiálně je psychoanalýza nekonečná, jak je v ní Freudem formulováno, vylučuje ovšem, aby Já definitivně a beze zbytku do sebe včlenilo oblast Ono.

K č. 177:

Lytard zde opomněl uvést Aristotelův spis, z kterého pochází uvedená formulace; podle číslování i podle obsahu jde zřejmě o spis *O vyjadřování*. V Křížově překladu tu čteme:

„Tedy každá řeč má význam, ale ne jako přirozený nástroj, nýbrž, jak bylo řečeno, podle dohody. Každá řeč však není soudem, nýbrž pouze ta, v které je skutečně nepravda. Tak tomu však není všude; např. prosba je sice řečí, ale není pravdivá, ani nepravdivá.“

Exkurs Kant II:

Podobně jako u citací z *Kritiky soudnosti*, a ze stejných důvodů, ponecháváme i u citací z *Kritiky praktického rozumu* znění, které vzniklo konfrontací Lytardových citátů s německým originálem a které se od českého překladu Jaromíra Loužila (Svoboda 1996) liší jen nepodstatnými stylizačními rozdíly. V Loužilově překladu jim odpovídají tyto formulace:

KPV: 46, čes. překl.: 79 – ... praktickým principem, „nesmíme očekávat, že budeme postupovat tak snadno jako v případě zásad čistého teoretického rozumu“.

KPV: 47, čes. překl.: 80 – ... uspokojením: „Objektivní realita morálního zákona nemůže tedy být dokázána žádnou dedukcí, sebevětším úsilím teoretického, spekulativního nebo empiricky podporovaného rozumu, a tedy – i kdybychom byli ochotni zřici se apodiktické jistoty – potvrzena zkušeností, a tak dokázána a posteriori, a přesto“, jak Kant ihned dodává, „tu stojí pevně sama pro sebe.“

KPV: 47, čes. překl.: 80 – ... se převrátí její směr: „Něco jiného a zcela protismyslného (*ganz Widersinniges*) však nastupuje na místo této marně hledané dedukce morálního principu.“

Tamtéž: ... převrácení dedukce: Tento morální princip „slouží naopak sám jako princip dedukce nevyzpytatelné (*unerforschlichen*) mohutnosti (...), totiž mohutnosti svobody (...).“

KPV: 31, čes. překl.: 52 – ... doporučuje „vědomí tohoto základního zákona ... nazývat faktem (*Faktum*) rozumu“.

KPV: 43, čes. překl.: 71 – ... V tomto faktu „se v nás čistý rozum skutečně prokazuje jako praktický“. Jenomže tento „naprosto nevysvětlitelný“ fakt je spíše ...

KPV: 56, čes. překl.: 94 – ... vysvětluje Kant, „je v morálním zákonu a priori dána jakoby skrze nějaký fakt (*Faktum*)“.

KPV: 43, čes. překl.: 74 – ... k určité ideji: „Neboť morální zákon nás – co do ideje – skutečně přesazuje do přírody, v níž by čistý rozum, kdyby byl doprovázen přiměřenou mu fyzickou mohutností, vytvořil nejvyšší dobro.“

Tamtéž: ... ale „nadsmyslová příroda“, jejíž „idea je jako jakési předznamenání skutečně vzorem určením naší vůle“.

KPV: 48, čes. překl.: 82 – ... dostačující důkaz o „objektivní realitě“ svobodné kauzality. „Transcendentní užívání [rozumu] proměňuje v imanentní (aby byl na poli zkušenosti příčinou působení skrze ideje samy).“

KPV: 70, čes. překl.: 119 – ... musí maxima vůle „vůbec obstát ve zkoušce s formou přírodního zákona“, jinak je „mravně nemožná“. Proč? „Tak soudí i nejprostší rozvažování,“ píše Kant, „neboť přírodní zákon leží vždycky v základech všech jeho nejobyčejnějších, dokonce i zkušenostních soudů.“ Když je třeba posoudit čin, který byl vykonán nebo se má vykonat, „rozvažování ho [přírodní zákon] proto má vždy po ruce, jenže v případech, kdy má být posouzena kauzalita svobody, dělá z onoho přírodního zákona pouze typus zákona svobody.“

Tamtéž: ... ale proč je vyžadován? Protože rozvažování, jak píše Kant, „by nebylo s to zjednat čistému praktickému rozumu použití v aplikaci“.

KPV: 69, čes. překl.: 117-118 – ... schéma neexistuje. „Zákonu svobody (jako kauzality, která není vůbec smyslově podmíněná), tudíž ani pojmu nepodmíněného dobra nemůže být podložen žádný názor, tudíž žádné schéma za účelem jeho použití in concreto.“

KPV: 69, čes. překl.: 118 – ... o daném případě: „Ptej se sebe sama, zda by ses mohl opravdu dívat na jednání, které zamýšlíš, kdyby mělo proběhnout podle zákona přírody, jejíž částí bys ty sám byl, jako na možné z tvé vůle.“

§ 6, Etický čas. „Ale toto společenství se nikdy neutvoří! zvolal rabi.“ – v čes. překladu knihy *Gog a Magog* čteme na str. 84: „„Jistě, jistě, hezké to není,“ řekl Naftalí, „ale jak by se mohlo mezi tak rozdílnými bytostmi jinak vytvořit společenství?“ „To se vůbec nevytvoří!“ zvolal rabi.“ Jde o rozhovor, který alegorickou formou (oněmi rozdílnými bytostmi jsou vrány a orlové) komentuje události Francouzské revoluce.

K č. 181:

„Když Jákob Jicchak z Lublinu přiznává Ješajovi, že „jednáme možná spravedlivě tehdy, když svým jednáním nechceme ničeho dosáhnout...“ – narážka na pasáž rozhovoru, která zní v českém překladu takto: „Chceme-li ji (tj. spásu světa) přivodit, už jsme pochybili. Ale možná působilme právě tehdy, když nechceme přivodit vůbec nic.“ (Str. 91.)

K č. 182:

„práce truchlení“ – viz naši vysvětlující poznámku k exkursu Platón.

„velké příběhy“ – u Lyotarda v podstatě označení pro různé filosofie dějin, až je to „příběh“ postupného osvobození lidstva díky šíření vzdělanosti – osvícenská filosofie dějin, nebo pojetí dějin jako realizace Ducha – ve filosofii Hegelově, anebo třeba křesťanské pojetí lidských dějin jako dějství, které bude uzavřeno Posledním soudem. V práci *La condition postmoderne (Postmoderní situace, český překlad v knize Lyotard, O postmodernismu)* charakterizuje současnou situaci právě delegitimizační těchto velkých příběhů. Tato pasáž je ovšem jistou kritikou postojů, které jsou pod označením postmodernismus z této skutečnosti vyvozovány.

K č. 189:

„Russellova aporie“ – spočívá v rozporech, na které se naráží v souvislosti s otázkou, jestli prvkem určité množiny množin je i tato množina množin sama.

K č. 198:

„byť to bylo univerzum, které prezentuje ocas kočky“ – to je zdvižení tohoto ocasu, kterým kočka dává něco najevo, viz č. 110.

K č. 202:

„Nazývat tento zůstatek ‚prokletou částí‘ je zbytečně patetické“ – jako „prokletou část“ života označuje Georges Bataille v knize, jejíž název tvoří právě toto slovní spojení (*La Part maudite*, 1949), všechno, co vyjadřuje postoj „suverenity“, při němž se člověk vystavuje riziku bez ohledu na budoucnost a hře se smrtí. Celá tato pasáž je kritikou role, jakou Georges Bataille přisuzoval obětním rituálům: ty dosvědčují podle jeho názoru bytostný lidský požadavek „včlenit do života, tak aby byl přítom co možná nejméně poškozen, největší možný úhrn prvků stávících se proti němu“. Úzkostí provázející uvolnění oné destruktivní, v níž spočívá obětní akt, a jejím překonáním se „dospívá k oněm stavům splynutí, jejichž speciálními případy jsou smích nebo slzy“. (G. Bataille, *La littérature et le mal*, 1957.)

„Intelektuál‘ napomáhá tomu, aby se na ně zapomnělo“ – výrazem intelektuál Lyotard označuje určitou roli, kterou v knize *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (*Hrob intelektuála a jiné texty*, 1984) charakterizuje slovy: „Intelektuálové‘ ... jsou duchové, kteří se situují na místo člověka, lidstva, národa, lidu, proletariátu, tvorstva nebo nějaké entity tohoto druhu, to znamená identifikují se s nějakým subjektem obdařeným univerzální hodnotou, a z tohoto hlediska popisují, analyzují nějakou situaci a předepisují, co se má dělat, aby se tento subjekt realizoval, nebo alespoň aby v jeho realizaci docházelo k určitému pokroku.“ A ukazuje, že v současné době je tato role věcí minulosti, jak ukazují omyly těch, kdo se ji pokoušeli plnit (Sartre, Foucault); to pro něho neznamená ovšem, že inteligence přestane hájit ty, kdo jsou obětí křivd, nýbrž vyžaduje to, aby si uvědomila vzájemnou nezávislost, případně i neslučitelnost svých četných zodpovědností, a aby si osvojila tomu odpovídající pružnost a toleranci.

K č. 205:

„Termín performance je tedy tak rozsáhlý, že ztrácí schopnost označovat nějaký specifický větný režim“ – tomu odpovídá právě i vývoj koncepcí J. L. Austina, který od analýzy performativních vět dospívá poslé-

ze k analýze té složky, kterou s nimi mají společnou i věty jiného druhu (kniha *How to do Things with Words*).

K č. 208:

Zmíněné fragmenty, které jsou součástí Pascalových *Myšlenek*, formulují ovšem názor, že lid má sklon věřit, že autorita zákonů je založena v jejich spravedlnosti. Tak ve fragmentu 326 čteme: „Je nebezpečné říkat lidu, že zákony nejsou spravedlivé, neboť je jich poslušen, jen protože je za spravedlivé pokládá. Právě proto je třeba říci mu současně, že je třeba být jich poslušen proto, že jsou to zákony, tak jako je třeba poslouchat nadřazené, nikoli proto, že jsou spravedliví, ale protože jsou nadřazení. Tím se předejde jakékoli vzpouře, jestliže bude možno dát pochopit toto, a co je v pravém smyslu definice spravedlnosti.“

„což dělala druhá kniha *Poetiky*“ – tj. nedochovaná část *Poetiky* Aristotelovy, o níž víme jen, že se zabývala komedií.

K č. 213:

„Aristotelés jej označoval jako ‚poradní‘ rétoriku“ – Aristotelés rozeznává na uvedeném místě své *Rétoriky* „tři druhy řečí, ... druh poradní, soudní a slavnostní“. Poradou přitom míní „poradu v obci“, jejímiž předměty jsou příjmy obce, válka a mír, obrana země, vývoz a dovoz a zákonodárství – jde tedy o politické záležitosti, jež se v moderním demokratickém státě stávají předmětem parlamentního projednávání.

K č. 218:

„Volk“ – toto německé slovo označuje „lid“ ve smyslu národního společenství definovaného především svou vazbou na domovinu, Heim, a je charakteristické pro určitý typ ideologie typické právě pro někdejší Německo.

„pagani“ – výraz označující pohany byl původně výrazem pro venkovany žijící na pomezí oné městské civilizace, která už přijala křesťanství.

V tomto smyslu jej Lyotard mohl v knize *Rudiments païens (Pohanské základy, 1977)* a ve svých *Instructions païennes (Pohanské instrukce, 1977)* použít i k označení postoje, který odmítá hlásit se k jakýmkoli „uznávaným hodnotám“.

K č. 220:

„Nelze ji vysvětlit samotným zrcadlovým zobrazením ...“ – zřejmě narážka na Lacanovu koncepci stadia zrcadla, podle níž se já dítěte v době, kdy nemůže bezprostředně pociťovat jednotu vlastního těla, protože ještě neovládá dostatečně jeho motoriku, utváří identifikaci se zrcadlovým obrazem vlastní bytosti, jak ho pro ně představuje především matka.

Exkurs Kašinavové:

Analýzu způsobu, jakým pravidla vyprávění příběhů zajišťují společenskou vazbu kašinavského společenství, tak jak ji podal A.- M. d'Ans, využil Lyotard už ve své knize *La condition postmoderne* (čes. překlad v knize Lyotard, *O postmodernismu*).

„Vyhledal jsem svoji matku: mám se rozhodně s Albertinou oženit“ – příklad je vybrán z Prousta a věta následující po dvojtečce je polopřímou řečí, protože reprodukuje stanovisko formulované vypravěčovou matkou.

„splynutí extradiegetické instance ... a instance intradiegetické“ – viz pozn. k č. 160: Extradiegetickou instancí je vypravěč jako osoba stojící mimo vyprávěný děj, intradiegetickou instancí jsou ti, kdo vystupují ve vyprávěném ději.

Exkurs Kant IV:

Citace z Kantovy *Kritiky soudnosti* byly sice srovnávány s českým překladem, ale jejich překlad vycházel z německého originálu Kantova díla a ponecháváme některé drobné odchylky v slovním znění, pokud nebu-

dou na překážku tomu, aby čtenář byl s to v českém překladu *Kritiky* odpovídající pasáže vyhledat; Lyotard sám vychází sice z překladů dostupných frankofonnímu čtenáři, ale jak říká, tyto překlady také reviduje a někdy modifikuje. Nám nešlo zpravidla o korigování, ale o to, aby citace zůstaly sladěny s textem, do něhož jsou vklíněny.

§ 6: „Historicko-politická sféra prezentuje pro toto tvrzení jen případy, které nefungují jako příklady a tím spíše ne jako schémata, nýbrž jako složité hypotypózy ...“ – výrazem „hypotypóza“ Kant označuje „smyslové znázornění“ pojmů. U kategorií, pojmů čistého intelektu (Verstand), jsou takovými znázorněními schémata (tak například schématem kvantity je číslo, schématem příčiny reálno, po němž, kdykoli je klade-no, následuje vždy určité jiné reálno, apod.), u pojmů, které může myslet jen rozum a kterým není přiměřený žádný smyslový názor, padá v úvahu jen znázornění symbolické. Příklad takového symbolického znázornění uvádí Lyotard v exkursu Kant III, § 2, Přechody, přičemž jde o příklad, který Kant sám rozbírá v § 56 *KUK* (oduševnělé tělo a ruční mlýnek jako symboly dvou forem státu).

Seznam literatury

- AISCHYLOS
Agamemnón. Přel. V. Špalek. Praha 1946.
- ADORNO, THEODOR W.
1966 *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- APEL, KARL-OTTO
1981 „La question d'une fondation ultime de la raison“.
Critique 413.
- ARISTOTELÉS
– *O vyjadřování*. Přel. A. Kříž. Praha, ČSAV 1959.
– *Metafyzika*. Přel. A. Kříž. Praha, Jan Laichter 1964.
– *Fyzika*. Přel. A. Kříž. Praha, Rezek 1996.
– *O sofistických důkazech*. Přel. A. Kříž. Upravil a k vyd. připravil M. Mráz, Praha, Academia 1978.
– *Rétorika*. Přel. A. Kříž. Praha, Jan Laichter 1948.
– *Topiky*. Přel. A. Kříž. Upravil a k vyd. připravil M. Mráz, Praha, Academia 1975.
- AUBENQUE, PIERRE
1966 *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France.
- AUERBACH, ERICH
1946 *Mimesis. Darstellende Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern/München, Francke ²1959, ³1964.
Český překlad: *Mimesis*. Přel. V. Kafka, M. Žilina, R. Preisner. Praha, Mladá fronta 1968.
- BAMBROUGH, RENFORD
1961 „Universals and Family Resemblances“. In: Pitcher, G. (vyd.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*. New York 1966.
- BLANCHÉ, ROBERT
1953 *L'Axiomatique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- BERNARD BOURGEOIS
1970 *Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hegelianisme*. Paris, Vrin.

- BOUVERESSE, JACQUES
1980 „Frege, Wittgenstein, Dummett et la nouvelle ‚querelle du réalisme‘“. *Critique*, 399-400.
- BUBER, MARTIN
1923 *Ich und Du*. Leipzig, Insel.
Český překlad: *Já a ty*. Přel. J. Navrátil. Praha, Votobia 1995.
1949 *Gog und Magog*. Heidelberg, L. Schneider 1978.
Český překlad: *Gog a Magog*. Přel. Z. Jančařík. Praha. Mladá fronta 1996.
- BURNYEAT, M. F.
1976 „Protagoras and Self Refutation in Later Greek Philosophy“. *The Philosophical Review* LXXXV, I.
- CIAZZI, F. D.
1964 *Antistene. Studi Urbinati*. N.S.B., 1-2.
1966 *Antisthenis Fragmenta*. Milan.
- CAPIZZI, A.
1955 *Protagora. Le Testimonianze e i frammenti*. Florence, Sansoni.
- CLASTRES, PIERRE
1977 „Archéologie de la violence“, *Libre*, 1.
- D'ANS, ANDRÉ-MARCEL
1978 *Le dit des Vrais Hommes*. Paris.
- DERRIDA, JACQUES
1968 a „Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel“. In: *Marges de la philosophie*, Paris 1972.
1968 b „Ousia et gramme. Note sur une note de *Sein und Zeit*“. In: *Marges de la philosophie*. Paris 1972.
- DESCARTES, RENÉ
1641 Méditations touchant la philosophie première. In: Bridoux, *Œuvres et lettres*, Paris 1952.
Český překlad: *Úvahy o první filosofii*. Přel. Z. Gabriel. Praha, Svoboda 1970.
- DESCLÈS, J.-P. / GUENTCHEVA-DESCLÈS, Z.
1977 „Métalanque, métalangage, métalinquistique“. *Documents de travail*, 60-61, Urbino.

- DESCOMBES, VINCENT
1977 *L'inconscient malgré lui*. Paris, de Minuit.
1981 a „La philosophie comme science rigoureusement descriptive“. *Critique*, 407.
1981 b „La guerre prochaine“. *Critique*, 411-412.
- DES PLACES, EDOUARD
1970 *Lexique platonicien*. 2 v. Paris, Les Belles Lettres.
- DETIENNE, MARCEL
1963 *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*. Paris, Les Belles Lettres.
1967 *Les Maîtres des vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Maspero.
- DIELS, HERMANN / KRANZ, WALTHER
1952 *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. I a II, Berlin, Weidmann.
- DUCROT, OSWALD
1977 „Présupposés et sous-entendus“. In: *Stratégies discursives*. Lyon.
- ENGEL, PASCAL
1981 „Davidson en perspective“. *Critique*, 409-410.
- FABBRI, PAOLO
1980 Conversations privées.
- FABBRI, PAOLO / SBISA, MARINA
1980 „Models (?) for a pragmatic analysis“. *Journal of Pragmatics*, 4.
- FACKENHEIM, EMIL
1968 *God's presence in history. Jewish affirmations and philosophical reflections*. New York, New York Univ. Press.
- FEYERABEND, PAUL
1975 *Against Method*. London, NLB.
- FREGE, GOTTLÖB
1892 „Über Sinn und Bedeutung“. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100: 25-50; viz také *Kleine Schriften*. I. Angelelli (Hrsg.), Hildesheim, G. Olms, 1967: 143-162.

FREUD, SIGMUND

- 1905 Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. In: *Gesammelte Werke*. Bd. VI. Frankfurt a.M., S. Fischer 1961.
Český překlad (neúplný): Vtip a jeho vztah k nevědomí.
Přel. L. Hošek. In: *Totem a tabu. Vtip a jeho vztah k nevědomí*.
2. vyd. Praha, Práh 1991.

GARDIES, JEAN-LOUIS

- 1975 *La logique du temps*. Paris, Presses Universitaires
de Frances.

GENETTE, GÉRARD

- 1972 *Figures III*. Paris, du Seuil.
1975 *Mimologiques*. Paris, du Seuil.

GORGIÁS

- Du non-étant, Péri tou mè ontos*, in: 1. Anonyme, „De Melisso,
Xenophane et Gorgia“. In: Barbara Cassin, *Si Parménide*, Lille
1980; 2. Sextus Empiricus, „Adversus Mathematicos“, 65 Janacek.
In: Diels-Kranz, 82 B 3.

GUYOTAT, PIERRE

- 1975 *Prostitution*. Paris, Gallimard.

HABERMAS, JÜRGEN (SPOLU S N. LUHMANNEM)

- 1971 *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet
die Systemforschung?* Frankfurt a.M., Suhrkamp.

HARTOG, FRANÇOIS

- 1980 *Le miroir d'Hérodote*. Paris, Gallimard.

HEGEL, GEORG W. F.

- 1802 Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. In: *Sämtliche
Werke*. Jubiläumsausgabe in 20 Bdn. H. Glockner (Hrsg.). Stuttgart,
Frommann 1927-1939. Bd. I.
1804 La première philosophie de l'esprit
1806 Phänomenologie des Geistes. Ibid., Bd. II.
Český překlad: *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha,
Nakladatelství ČSAV 1960.
1809 *Philosophische Propädeutik*. Ibid., Bd. III.
1816 *Wissenschaft der Logik*. Ibid., Bd. IV, V.
1830 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Ibid.,
Bd. VIII-X.

- 1835 *Vorlesungen über die Ästhetik*. Ibid., Bd. XII-XIV.
Český překlad: *Estetika*. Přel. J. Patočka. Praha, Odeon
1966.

HEIDEGGER, MARTIN

- 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn, Cohen;
Frankfurt a.M., Klostermann 1973
1933 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede,
gehalten bei der Feierlichen Übernahme des Rektorats
der Universität Freiburg am 27. 5. 1933*. Breslau, Korn.
1953-1954 „Aus einem Gespräch von der Sprache“. In:
Gesamtausgabe. Frankfurt a.M., Klostermann 1985. I. Abteil,
Bd. XII, S. 79-146.
1962 *Zeit und Sein. Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Niemeyer,
1969, S. 1-25.

HÉRODOTOS

- 1972 *Dějiny*. Přel. J. Šonka. Praha, Odeon 1972.

HOTTOIS, GILBERT

- 1981 „Logique déontique et logique de l'action chez von Wright“.
Revue Internationale de philosophie, 135.

HUME, DAVID

- 1739-1740 *A Treatise of Human Nature*.

CHÂTELET, FRANÇOIS

- 1982 *L'Etat savant*, ex. dact., Paris.

JONAS, HANS

- 1934 (1958) *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen, Vandenhoeck
& Ruprecht.

KAHN, LAURENCE

- 1978 *Hermès passe ou Les ambiguïtés de la communications*. Paris,
Maspero.

KALINOWSKI, G.

- 1972 *La logique des normes*. Paris, Mouton.

KANT, IMMANUEL

- 1764 „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“.
In: W. Weischedel (Hrsg.), *Werke*. XII Bde. Wiesbaden, Insel
1960-1964; dotisk Frankfurt a.M., Suhrkamp (Werkausgabe) 1968.
Bd. II, S. 821-884.

Seznam literatury

- 1781 (1787) *KRV: Kritik der reinen Vernunft*. Ibid., Bd. III, IV.
Český překlad v tisku.
- 1784 a „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. Ibid., Bd. XI, S. 31-50.
- 1784 b „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“. Ibid., Bd. XI, S. 51-62.
- 1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. VII, S. 7-102.
Český překlad *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha, Svoboda 1990.
- 1788 a *KPV: Kritik der praktischen Vernunft*. Ibid., Bd. VII, S. 103-302.
Český překlad: *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha, Svoboda-Libertas 1996.
- 1788 b „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“. Ibid., Bd. IX, S. 137-170.
- 1790 *KUK: Kritik der Urteilskraft*. Ibid., Bd. IX, X, S. 233-620.
Český překlad: *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek a W. Hansel. Praha, Odeon 1975.
- 1791 „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ Ibid., Bd. VI, S. 583-676.
- 1793 „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“. Ibid., Bd. XI, S. 125-172.
- 1795 „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“. Ibid., Bd. XII, S. 395-690.
- 1796 „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie“. Ibid., Bd. VI, S. 403-416.
- 1789 a Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. Ibid., Bd. XII, S. 395-690.
- 1798 b „Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?“ (*Streit der Fakultäten*, 2. Abschnitt). Ibid., Bd. XI, S. 351-370.
- 1959 O. H. v.d. Gabalantz (Hrsg.), „Krakauer Fragment zum Streit der Fakultäten“. In: *Politische Schriften*. Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag 1965, S. 167-174.

Seznam literatury

- KAUFMANN, PIERRE
1967 *L'Expérience émotionnelle de l'espace*. Paris, Vrin.
- KESSEL, PATRICK
1969 *Les gauchistes de 89*, Paris, Plon.
- KIERKEGAARD, SØREN
Bázeň a chvění. Nemoc k smrti. Přel. M. Mikulová-Thulstrupová. Praha, Svoboda-Libertas 1990.
- KRIPKE, SAUL
1980 *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- LACOE-LABARTHE, PHILIPPE
1975 „Typographie“. In: (col.) *Mimesis. Des articulations*. Paris, Aubier-Flammarion.
- 1980 „Le Mythe nazi“ (spolu s J.-L. Nancy). In: *Les mécanismes du fascisme*. Colloque de Schiltigheim.
- LATOUR, BRUNO
1981 *Irréductions. Tractatus scientifico-politicus* (ex. dact.). Paris.
- LAWLER, JOHN
1977 „Quelques problèmes de référence“. *Langages*, 48.
- LEBRUN, GÉRARD
1972 *La Patience du concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris, Gallimard.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED W.
1686, *Petit Discours de métaphysique*. Berlin 1839 (in: *Opera philosophica*).
1714, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. In: *Œuvres choisies*. L. Prenant (vyd.), Paris 1940.
- LÉVINAS, EMMANUEL
1961 *Totalité et infini*. Den Haag, Nijhoff.
Český překlad: *Totalita a nekonečno*. Praha, Oikúmené 1997.
- 1968 a *Quatre lectures talmudiques*. Paris, de Minuit.
- 1968 b „Humanisme et anarchie“. In: *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana 1972.
- 1974 *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. Den Haag, Nijhoff.
- 1976 a *Noms propres*. Montpellier, Fata Morgana.
- 1976 b *Difficile liberté*. Paris, Michel.

- 1977 *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris, de Minuit.
- LORAUX, NICOLE
1974 „Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène*“. *L'Antiquité classique*, 43.
- 1981 *L'invention d'Athènes*. Paris-Den Haag-New York.
- MACKIE, JOHN L.
1964 „Self Refutation, a Formal Analysis“. *Philosophical Quarterly*, XIV.
- MARIN, LOUIS
1981 *Le Portrait du roi*. Paris, de Minuit.
- MARX, KARL
1843 „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: K. Marx/F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA). Berlin, Dietz 1982. I. Abteil, Bd. II, S. 3-138, 170-183.
Český překlad: *Ke kritice Hegelovy filosofie práva*. Přel. B. Franěk a J. Bílý. In: Marx, K., Engels, B., *Spisy*. Sv. 1. Praha 1956.
- NANCY, JEAN-LUC
1983 *L'impératif catégorique*. Paris, Flammarion.
- PASCAL, BLAISE
1670 *Pensées*. L. Brunschvicg (vyd.). Paris, Hachette 1946.
Český překlad: *Myšlenky*. Výbor. Přel. M. Žilina. Praha, Odeon 1973.
- PINGET, ROBERT
1980 *L'apocryphe*. Paris, de Minuit.
- PLATÓN
– *Obrana Sókratova*. Přel. K. Ludvíkovský. Praha, Odeon 1971.
– *Kratylos*. Přel. F. Novotný. 2. upr. vyd. Praha, Oikúmené 1994.
– Euthydémos. Přel. F. Novotný. In: *Euthydémos. Menón*. 2. upr. vyd. Praha, Oikúmené 1992.
– *Gorgias*. Přel. F. Novotný. 3. upr. vyd. Praha, Oikúmené 1992.
– *Listy*. Přel. F. Novotný. 2. vyd. Praha, Jan Laichter 1945.
– *Menexenos*. Přel. F. Novotný. 2. vyd. Praha, Jan Laichter 1945.
– *Faidros*. Přel. F. Novotný. In: *Hippias větší, Hippias menší, Ion, Menexenos*. Praha, Jan Laichter 1941.
– *Politikos*. Přel. F. Novotný. 2. vyd. Praha, Oikúmené 1995.

- *Ústava*. Přel. F. Novotný. 2. vyd. Praha, Oikúmené 1996.
– *Sofistés*. Přel. F. Novotný. 2. vyd. Praha, Oikúmené 1995.
– *Theaitétos*. Přel. F. Novotný. 2. vyd. Praha, Oikúmené 1995.
– *Zákony*. Přel. F. Novotný. 2. vyd. Praha, Oikúmené 1997.
- PUECH, JEAN-BENOLT
1982 *L'Auteur supposé* (ex. dact.). Paris.
- RESCHER, NICHOLAS
1967 *Temporal Modalities in Arabic Logic*. Dordrecht, Reidel.
- REY-DEBOVE, JOSETTE
1978 *Le métalangage*. Paris/Den Haag, Mouton.
- ROSSET, CLÉMENT
1976 *Le réel et son double*. Paris, Gallimard.
- ROUSSET, DAVID
1948 *Le pitre ne rit pas*. Paris, du Pavios 1979.
- RUSSELL, BERTRAND
1903 *The Principles of Mathematics*. Cambridge University Press.
1959 *My Philosophical Development*. London, Allen & Unwin.
- SALANKIS, JEAN-MICHEL
1977 „Paradoxes, singularités, systèmes“. *Critique*, str. 361-362.
- SCHNEIDER, JEAN
1980 „La logique self-référentielle de la temporalité“ (ex. dact.). Paris.
- STEIN, GERTRUDE
1931 a *Sentences and Paragraphes*. In: *How to write*. Paris 1931.
1931 b *Saving the Sentence*. Ibid., str. 11-21.
- STERNE, LAWRENCE
1759 *The Live and Opinions of Tristram Shandy Gentleman*. York.
Český překlad: *Život a názory blahorodého Tristrama Shandyho*. Přel. A. Skoumal. Praha, Odeon 1971.
- TARSKI, ALFRED
1944 „La conception sémantique de la vérité“. In: *Logique, sémantique, métamathématique* (tf Granger). Paris, A. Colin 1972, vol. 2.
- THION, SERGE
1980 *Vérité historique ou vérité politique?* Paris, La vieille Taupe.

Seznam literatury

TSIMBIDAROS, ELIAS

1981 „La logique du signe. Commentaire sur les aphorismes du *Tractatus de Wittgenstein et textes connexes*“ (ex. dact.). Paris.

VIDAL-NAQUET, PIERRE

1981 *Les juifs, la mémoire, le présent*. Paris, Maspero.

VLACHOS, GEORGES

1962 *La pensée politique de Kant*. Paris, Presses Universitaires de France.

WHITE, HAYDEN

1982 „The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation“. *Critical Inquiry* 9 (September 1982).

WITTGENSTEIN, LUDWIG

1914-1916 *TB: Tagebücher*. G. E. M. Anscombe (vyd.). In: *Schriften I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1960. Bd. I, S. 85-278.

1921 *TLP: Tractatus logico-philosophicus*. Ibid. Bd. I. 1960, S. 5-83.

Český překlad: *Tractatus logico-philosophicus*. Přel. J. Fiala. Praha, Oikúmené 1993.

1929 Lecture on Ethics. *Philosophical Review*, LXXIV, 1965, S. 3-12.

1945 *FZ: Philosophischen Untersuchungen*. In: *Schriften I*, viz výše 1960, S. 279-544.

Český překlad: *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Praha, Filosofický ústav AV ČR 1993.

1945-1948 *Zettel*. G. E. M. Anscombe/ G. H. von Wright (Hrsg.) In: *Schriften*, viz výše, Bd. V, 1970, S. 285-429.

1950-1951 *Remarks on Colour*. G. E. M. Anscombe (vyd.), Oxford, Basil Blackwell 1977.

VON WRIGHT, G. H.

1967 „Deontic Logics“. *American Philosophical Quarterly*, 4, 2.

ZINOVJEV, ALEXANDR

1976 *Zijajuščije vysoty (Zející výšiny)*. Lausanne, L'Age d'homme.

Jmenný rejstřík

Uváděná čísla jsou čísla označujícími příslušné paragrafy.

- Abraham: 162, 164, 166, 168, 206
Adorno: 152, 154
Agamemnón: 110
Agar: 167
Aischylos: 110
Alexandr Veliký: 74
Alsasko-Lotrinsko: 235
Amazonky: 110
Amerika: 63
Ammónios: exkurs Prótagorás
Antisthenés: 108; exkurs
 Antisthenés
Apel: 94, 103
Apuleius: exkurs Prótagorás
Árijci: 160, 231
Aristofánés: 231; exkurs Platón
Aristotelés: 10, 14, 68, 74, 129,
 131, 152, 160, 177, 213, 217,
 242; exkurs Prótagorás,
 Gorgiás, Platón, Antisthenés,
 Aristotelés, Hegel, Lévinas
Armstrong: 89
Athéňané: 160; exkurs Platón
Átreův palác: 110
Aubénque: 74, 117, 185; exkurs
 Antisthenés
Auerbach: 100
Augustinus: 71, 72, 125; exkurs
 Aristotelés
Aulus-Gellius: exkurs
 Prótagorás
Balzac: exkurs Platón
Bambrough: 122
Bataille: 202
Becket: 125
Berlín: 257
Blanché: 136
Bonaparte: 63, 77, 81
Bourgeois: exkurs Lévinas
Bouveresse: 64
Buber: 181; exkurs Lévinas,
 Kant II
Budapešť: 257
Burke: 256
Burnyeat: 99, exkurs
 Prótagorás
Butor: 250
Caesar: 63, 71, 75, 88
Cage: 180; exkurs Gertrude
 Steinová
Caizzi: exkurs Antisthenés
Capizzi: exkurs Prótagorás
Cassinová: exkurs Gorgiás
Cézanne: 192, 218
Cicero: exkurs Platón
Clastres: 160; exkurs
 Kašinavové
Curry: 99
Cyrano: 31
Československo: 257

Jmenný rejstřík

d'Ans: 160, 222; exkurs
Kašinavové
Descartes: 71, 72, 119
Desclès, Guentcheva-Desclès: 122
Descombes: 54, 64, 93, 106, 134
Derrida: exkurs Aristotelés, Hegel
Detienne: 124; exkurs Platón
Diderot: exkurs Platón
Diels: exkurs Prótagorás
Diogenés Laërtios: exkurs
Prótagorás, Platón
Diogenés: exkurs Antisthenés
Dionysodóros: exkurs Antisthenés
Dreyfus: 33
Ducrot: 96, 140

Eichmann: 48, 93
Engel: 140
Eukleidés: exkurs Platón
Eusebios: exkurs Platón
Euthydémós: exkurs Antisthenés
Euathlos: exkurs Prótagorás
Evropa: 254

Fabbri: 25, 30, 180
Fackenheim: 93
Faurisson: 2, 26, 27, 33, 48, 49
Febvre: 31
Feyerabend: 29
Filostratos: exkurs Platón
Flechsíg: 164
Forster: exkurs Kant IV
Francie: 254
Frege: 54, 76
Freud: 144, 171, 212; exkurs
Gorgiás

Gardies: 50, 89; exkurs Prótagorás
Genet: exkurs Platón
Genette: 73; exkurs Platón,
Antisthenés
Georgia: 67
Gorgiás: 28, 48, 71; exkurs
Gorgiás, Antisthenés
Göschel: 152
Guyotat: 144

Habermas: 115, 137
Hartog: 49
Hegel: 45, 50, 71, 73, 126, 127,
130, 152-154, 157, 167, 180,
189, 189, 224, 225, 237;
exkurs Gorgiás, Hegel,
Lévinas, Kašinavové
Heidegger: 71, 98, 173, 200, 202;
exkurs Aristotelés
Hérodotos: 110
Hesychios: exkurs Platón
Hitler: 68, 93, 167
Homér: 75
Hottois: 177
Hume: 72; exkurs Kant II
Husserl: 117, 125; exkurs
Aristotelés, Lévinas

Chamonix: 68
Charcot: 164
Chateaubriand: 35
Châtelet: 4

Ibanie: 4; exkurs Prótagorás
Izmael: 167
Itálie: 67

Jmenný rejstřík

Izák: 162, 168
Izrael: 93, 167, 168

Jana z Arku: 234
Jena: exkurs Hegel
Ješaj: 181
Jicchak: 181
Jonas: 171
Joyce: 192, 218

Kábul: 213
Kahn: 58
Kalifornie: 67
Kalinowski: 155, exkurs Hegel
Kant: 5, 36, 52-55, 67, 68, 93, 95,
97, 98, 107, 117, 119, 126,
133, 152, 155, 178, 206, 212,
216, 217, 231, 238, 239, 253,
255; exkurs Prótagorás, Kant
I, Hegel, Kant II, Kant III,
Vyhlášení z r. 1789, Kant IV
Kasandra: 110
Kaufmann: 74
Kašinavové: 198, 200, 202, 208,
210, 212, 222-225; exkurs
Kašinavové
Kessel: exkurs Vyhlášení
z r. 1789
Kierkegaard: 161
Kleinias: exkurs Platón
Klytaiméstra: 110
Komunardi: 156
Korax: exkurs Platón
Kratylos: exkurs Antisthenés
Kripke: 57, 59; exkurs
Antisthenés

Ktésippos: exkurs
Antisthenés

Lacan: 144
Lacoue-Labarthe: 220
La Fontaine: 138
Latour: 29
Lawler: 18
Lebrun: 152
Leibniz: 10, 88
Lévinas: 167, 171, 173; exkurs
Lévinas, Kant II
Liddell-Scott: exkurs Gertrude
Steinová
Lorax: exkurs Platón
Lublin: 181
Ludvík XIV: exkurs
Kašinavové
Lúkiános: exkurs Prótagorás

Mackie: exkurs Prótagorás
Marin: 63; exkurs Kašinavové
Markión: 171
Marx: 12, 191, 230, 235-238, 242
McDowell: 64
Megillos: exkurs Platón
Menexenos: exkurs Platón
Melétos: exkurs Platón
Mojžíš: 75
Moskva: 213

nacisté: 158, 159
Nancy: 174
Napoleon: 76, 83
Německo: 254
New York: 182

Nietzsche: 182
 Norimberk: 93

Oidipus: 74
 Osvětím: 31, 65, 68, 81, 93,
 152-160, 168, 169, 257
 Oregon: 67

Parmenidés: 48; exkurs Gorgiás,
 Platón, Antisthenés
 Pascal: 178, 208
 Pasch: 136
 Periklés: 75
 Pinget: 123
 Pirandello: exkurs Platón
 Platón: 74, 106, 152, 160, 231;
 exkurs Platón, Anthisthenés,
 Kašínarové
 Pleyel: 56
 plukovník Henry: 33
 Polsko: 68, 257
 Polos: exkurs Platón
 Prótagorás: 97, 227; exkurs
 Prótagorás, Aristotelés, Hegel
 Proust: exkurs Platón
 Puech: 123

Quincey: 57

Rescher: 89
 revoluce francouzská: 52-54;
 exkurs Kant IV
 Rey-Debove: 108
 Rhodus: 65
 Robespierre: 159; exkurs
 Vyhlášení r. 1789

Rosset: 48
 Rousset: 161
 Rubikon: 88
 Russell: 54, 99, 189; exkurs
 Prótagorás

Řím: 58, 59, 66-68, 232

Salanskis: 99
 Salvador: 213
 Satan: exkurs Lévinas
 Saturn: 31
 Sbisa: 25
 Sextus Empiricus: exkurs
 Gorgiás, Platón
 Schlosser: exkurs Kant III
 Schneider: 99; exkurs Prótagorás
 Schönberg: 192, 218
 Schreber: 164, 206
 Skytové: 110
 Sókratés: 156, 160, 231; exkurs
 Platón, Antisthenés,
 Aristotelés
 Spojené státy americké: 254
 SS: 157-159
 Stageira: 74
 Stalin: 92
 Stalingrad: 156, 160
 Steinová (Gertrude): 105, 180,
 229; exkurs Gertrude
 Steinová
 Sterne: 250; exkurs Platón

Tarski: 62
 Tennessee: 67
 Terpsión: exkurs Platón

Theaitétos: exkurs Platón
 Theodóros: exkurs Platón
 Thermopyly: 156
 Thrasymachos: exkurs Platón
 Tibeťané: exkurs Hegel
 Titus Livius: 58
 Trója: 110
 Tsimbidaros: 91

Utopie: 63

Valjean: 63
 Vidal-Naquet: 2, 31, 33, 35, 48

Vlachos: exkurs Kant IV
 Voyager II: 31

Washington: 213
 White: 35, 93
 Wittgenstein: 43, 55, 59, 77, 79,
 84, 86-88, 90, 91, 95, 97, 99,
 119, 122, 130, 132, 133, 135,
 145, 177, 178, 185, 242;
 exkurs Gorgiás, Antisthenés
 Wojtyła: 89

Zinovjev: 4

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR



296 stran, cca 160 Kč

K dostání u knihkupců.

Další informace a objednávky:

FILOSOFIA, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR,
110 00 Praha 1, Jilská 1, tel. 02/231 14 92, fax 02/ 242 20 257.

R O Z E P Ě

Jean-François Lyotard

Z francouzského originálu Jean-François Lyotard *Le Différend*,

Les Éditions de Minuit, Paris 1983, přeložili

pod vedením Jiřího Pechara

Alena Bakešová, Přemysl Maydl,

Marcela Sedláčková, Petra Stehlíková a Ota Vochoč.

Předmluvu napsal Jiří Pechar.

Odpovědná redaktorka Marta Landová.

Obálku navrhl Václav Tomek.

Typografie a sazba Martin Pokorný.

Technická redaktorka Marie Vučková.

Vydal Filosofický ústav AV ČR, Jilská 1, Praha 1,

ve svém nakladatelství

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako svou 98. publikaci

v ediční řadě *Základní filosofické texty* (svazek 4)

Vytiskl Aldis a.s., Eliščino nábřeží 375,

Hradec Králové.

Vydání první

Praha 1998

Stran 328