

Riedel, Wolfgang

Učte se plavat! : Epilog s Blumenbergem

Pro-Fil. 2015, vol. 16, iss. 2, pp. [69]-76

ISSN 1212-9097

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/135082>

Access Date: 19. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.



Učte se plavat! Epilog s Blumenbergem¹

Wolfgang Riedel

„*Morale par Provision*“, tak nazval Descartes svůj malý projekt interimistické etiky, podle něž se pokoušel žít do té doby, než dokončil svůj projekt nabytí maximální jistoty a neměl hledanou definitivní morálku postavenou na základech této jistoty dosud k dispozici.² Když tímto způsobem rezignoval na poslední zdůvodnění, vypomohl si v souladu s principem *bricolage* (toto jméno ale dostal teprve mnohem později) tím, co se mu nabízelo jako kontingentní v běžné, každodenní zkušenosti, totiž třemi pragmatickými pravidly, odvozenými z ní a z tradice. První bylo odzkoušené životní pravidlo mudrců, které lze označit též jako formu epikurejské devizy „žij ve skrytosti“,³ ovšem otevřeně vůči světu. Aby člověk dosáhl maximální svobody myšlení, má žít podle konvencí a přizpůsobit se zákonům a mravům prostředí.⁴ Druhé pravidlo odpovídá principu kompenzace kontingence důsledností: Aby člověkem stále necloumaly různé impulsy a podněty sem a tam, drží se důsledně jednou dané cesty či rozhodnutí.⁵ Descartův model je modelem člověka, který zabloudil v lese, a chce-li najít cestu ven, nesmí trvale měnit směr, ale musí vytrvat u jednoho. Třetí pravidlo sleduje klasické, zásadní stoické rozlišení mezi tím, co můžeme ovlivnit, a tím, co ne, a odvozuje z něj a z příslušného doplňkového argumentu, že „v naší moci není nic

¹ Se svolením autora otiskujeme český překlad jeho studie *Lernt schwimmen! Epilog mit Blumenberg*, kterou německy uveřejnil v knize *Nach der Achsendrehung. Literarische Anthropologie im 20. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, XXVI, 423 S. W. Riedel: *Lernt schwimmen! Epilog mit Blumenberg*. In: *Nach der Achsendrehung. Literarische Anthropologie im 20. Jahrhundert*, s. 383-392. (Přeložil Břetislav Horyna)

² R. Descartes: *Discours de la Methode* (1637). Franc.-něm. vyd. Lüder Gabe. Hamburg 1969 (PhB 261), s. 36–51, 3. díl, cit. s. 38. – Za důležité podněty a odkazy děkuji Christianu Kellerovi (Würzburg) a své ženě.

³ Podle Plutarcha, *De latenter vivendo*; srv. Epikuros, *Ratae sententiae*, 14.

⁴ Descartes (pozn. 1), s. 38 an., 3.2: „*La premiere etait d’obeir aus lois et aux coutumes de mon pays.*“ Klíčovým příkladem této komplementarity svobody myšlení (*»humeur libre«*) a církevního konvencionalismu či vůbec institucionálního konzervativismu je Montaigne; srv. Hugo Friedrich: *Montaigne* (1949/67). Tübingen, Basel³ 1993, s. 105 an., cit. s. 108, též; Jean Starobinski: *Montaigne. Denken und Existenz*. Frankfurt/M. 1989 (franc. 1982), s. 371 an., kap. VII, *Was die „Offentlichen Angelegenheiten“ betrifft*, zejm. s. 381 an.; srv. Montaigne, *Essais*, I. 23, *De la coustume et de ne changer aisement une loy recede*; II. 17, *De la praesumption* (*»humeur libre«* hieraus: CEC, S. 641); III. 10, *De mesnager sa volonte*; III. 13, *De l’experience*, u. 6. Tento vztah svobodného filosofického zkoumání též náboženských otázek a současného uznání existujících náboženských institucí se objevuje už u Cicerona, *De natura deorum*, 3,5–6.

⁵ Descartes (pozn. 1), s. 401, 3.3: „*Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant egares en quelque foret, ne doivent pas errer en tournoyant, tantot d’un cote, tantot d’un autre [...], mais marcher toujours le plus droit [...].*“

úplně, vyjma našich myšlenek“, což je rovněž klasická filosofická maxima, jež vyžaduje, aby člověk „spíš porazil sebe sama než osud a změnil raději svá přání než řád světa“. ⁶ Čtvrté pravidlo vlastně ani není pravidlem (alespoň ne tak, aby se dalo zevšeobecnit), nýbrž je osobní „*conclusion*“ ze tří již uvedených, totiž zůstat poté, co se člověk seznámí s lidskými zaměstnáními a činnostmi, u vlastního životního způsobu a dál nepomyleně pokračovat ve své *vita philosophica* nebo *contemplativa* (především k tomu potřeboval Descartes své druhé pravidlo). ⁷ Tato třetí, morálně praktická kapitola, prodělala v dějinách recepce *Discours de la Methode* vlastní kariéru, zcela nezávislou na hlavních teoretických (kritických, metafyzických a přírodně filosofických) součástech textu. Naposled byla prominentně aktualizována v debatách sedmdesátých let 20. století o „transcendentálně-pragmatické“ diskursivní etice a jejím nároku na čistě racionální zdůvodnění morálních postojů a rozhodnutí. Jeden z nejostřejších útoků vedl v tomto sporu Odo Marquard, jako vždy jist svým cílem: byla to jeho velmi rychle proslavená polemika proti Apelovi a Habermasovi z roku 1984, nazvaná *Das Über-Wir*. ⁸ Sama debata není pro náš kontext zajímavá, na rozdíl od skutečnosti, že zde Marquard vrací do hry Descartovu *morale par provision*, aby nejen zbavil ostří ve svých očích iluzorní diskursivní etiku a její konečné zdůvodnění, ale rovněž aby přednesl alternativní návrh: S Descartem proti „kartezianizaci morálky“! ⁹ Proti diskursivní etice jako obnově „definitivní morálky“, o kterou se po proběhnutí všech zpochybňujících a ověřovacích procedur snažil *Discours*, klade Marquard provizorní morálku ze třetí kapitoly. Z kontextu této debaty čerpala teze *morale par provision* svou hodnotu konzervativního návěstidla. Marquard sám se vždy bránil tomu, aby byl označován za konzervativce: skepse – filosofický postoj, jenž ho vedl rovněž v této sporné záležitosti – není dle něj *per se* či dokonce v nějakém zpátečnickém smyslu konzervativní. ¹⁰ Jistě, jeho interpretace dotyčného místa u Descarta lpí na stálosti více, než je nutné: *morale par provision* nemůže být nikdy jiná než ta, která „je dějinně k dispozici“; nebo ještě rázněji: „provizorní morálka je identická s faktickou“. ¹¹

Proti Descartově minimální etice, jejíž účel je osobní a spočívá ve lpění na filosofické životní formě, se zde staví nesrovnatelná zásadovost. Takové rozšíření náhledu ale splývá se současným omezením věcné povahy věci, poněvadž „dějinně k dispozici“ jsou vždy také

⁶ Tamt. s. 42 E, 3.4: „Ma troisieme maxime etait de tacher tousjours plutdt a me vaincre que la fortune, et a changer mes desirs que l'ordre du monde; et generalement, de m'accoutumer a croire qu'il n'y a rien qui soit entierement en notre pouvoir, que nos pensees [...]” - Srv. Epiktétos, *Encheiridion*, 1 [Co je v naší moci a co ne]; *Dissertationes*, 1,1; srv. Hadot, MA, s. 113–149, kap. V, *Der Stoizismus des Epiktet*, zde s. 125an.

⁷ Descartes (pozn. 1), s. 44an., 3.5: „[...] je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en cellela mime oiije me trouvais, c'est-a-dire, que d'employer toute ma vie a cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la verite, suivant la methode que je m'etais prescrite”.

⁸ Odo Marquard, *Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik*. In Karlheinz Stierle, Reiner Warning (Hg.), *Das Gespräch*. München 1984 (= *Poetik und Hermeneutik* 11), s. 29–44; cit. dle týž: IG (2004), s. 38–67.

Aktualizace 3. kapitoly *Rozpravy* začala u Roberta Spaemanna, *Praktische Gewißheit - Descartes' provisorische Moral*. In Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde ad.. (Hg.): *Epirrhosis. FS Carl Schmitt*. 2 sv., Berlin 1968.

⁹ Marquard, *Das Über-Wir*, c. d. s. 53. Podobně týž, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen*, 1984. ZH 2003, s. 146–168, zde s. 15 an.

¹⁰ Marquard, *Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie*, 2000. ZH, s. 261–280, zde s. 266. (česky *Filosofie na protiúčet. Některé aspekty teorie kompenzace*. In Aluze. *Revue pro literaturu, filosofii a jiné* 2, 2001. s. 52–60, překl. B. Horyna). K diskusi a jejímu kontextu viz Hacke, PhB (²2008), passim, zejm. s. 269 an.. Odo Marquard a Richard Rorty.

¹¹ Marquard, *Über-Wir*, IG, s. 54.

alternativy, například mravy a zákony sousedních či již vymizelých kultur, jejichž vliv není historicky nijak malý: jako třeba, abychom zůstali u Descarta, pravidla pohansko-klasické filosofické etiky uprostřed křesťanského světa 17. století. „Faktické“ se objevuje vždy v plurálu, a to vytváří – sám Marquard nás o tom mnohokrát poučil¹² – prostor pro nové stupně svobody.

To, že není nutné předem připoutat formuli *morale par provision* tak pevně jako Marquard k „hypoleptické“ defenzivě, k pouhému „navázání“¹³ na tradici a trvalost, ukázal již Hans Blumenberg ve svém o dobré desetiletí starším příspěvku a současně v důležité studii *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* z roku 1971.¹⁴ Začal hned od druhého, tedy nejproblematičtějšího ze tří karteziánských pravidel. Pokud je důsledně uplatňujeme, nutí, abychom zůstali u Descartova příkladu, člověka zbloudilého v lese k jisté zatvrzelosti a popření orientačního smyslu, k přehlížení alternativ při volbě cesty, řečeno všeobecně, k určité duchovní strnulosti. Má-li člověk pochybnosti, musí umět změnit směr chůze.¹⁵ Pro Blumenberga je Descartův zatvrzelý výklad pravidla zbloudilých symptomem hlavního motivu a zároveň vnitřně sporného rysu této interimistické morálky, totiž snahy „inscenovat předběžnost jako klidový stav“.¹⁶ Jak známo, Descartes nebyl skeptik a nechtěl mít se skeptiky nic společného. Nepochybuje „aby pochyboval“, nýbrž „naopak“, aby si „zaopatřil jistotu“: „tout mon dessein ne tendait qu'a m'assurer“.¹⁷ A právě o tuto jistotu, říká Blumenberg, jde Descartovi také u provizorní morálky, jež už ve své předběžnosti cílí na maximální stabilitu a anticipuje ji *per simulationem* v jistotě, kterou lze očekávat jako vůbec první. Strach ze skepse, či, což je totéž, příliš nízká tolerance nejistoty, donutila Descarta, aby podpořil obranu svých nadějí na „vědeckou eschatologii“,¹⁸ která vznikne za pomoci ověřené methode, „iluzí, že mezidobí je odjakživa statickou fází lpění na závaznosti“.¹⁹ Tím je také řečeno vše o Marquardově pozdní intepretaci třetí kapitoly Rozpravy. Chceme-li, jak z Marquarda vyplývá, chápat *morale par provision* jako součást skeptické nauky, kterou se zdá být, pak si ji musíme nejprve – a proti Descartově intenci – jako takovou produktivně uzpůsobit. Právě to dělá Blumenbergův článek o rétorice. Jeho jednotlivých argumentům se zde nebudeme věnovat. Pouze pro připomenutí: Vycházejí ze staré (platónské) opozice mezi filosofií (‘pravdou’) a rétorikou (‘lží’) provádí Blumenberg za podmínek postmetafyzického myšlení, to znamená myšlení, které překonalo fázi „metafyzického potlačení antropologie“²⁰ přeobsazení pozic – a to návazně na Nietzscheho.²¹ Jakmile „filosofie jako metafyzika“, která

¹² Marquard *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie* (1978: český *Chvála polyteismu. O monomytii a polymytii*, in B. Horvna (ed.). *Pluralita, skepse, tonalita*, Brno 1998, s. 9–26, překl. B. Horyna). ZH, s. 46–71; *Philosophie des Städtischen*, tamt. s. 264.

¹³ Tamt., s. 273 („lidé jsou ‘hypoleptické’ ... navazující bytosti“).

¹⁴ Blumenberg, *AMS* (2001), s. 406–431. Ke kontextu Blumenbergova díla viz doslov vydavatele, tamt., s. 435–454, Anselm Haverkamp, *Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt*, srv. též Müller, HB (2005), s. 261–324, *Anthropologie und Rhetorik*.

¹⁵ Blumenberg, *Rhetorik*, AMS, S. 411an.

¹⁶ Tamt. s. 411.

¹⁷ Descartes (pozn. 1). s. 46n.

¹⁸ Blumenberg, *Rhetorik*, AMS, s. 411.

¹⁹ Tamt. s. 411n.

²⁰ Tamt. s. 410.

²¹ Srv. tamt., s. 407n.; viz Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873, publ. 1896). KSA 1, s. 873–890.

žila z premisy, že „lidské myšlenky mohou být také božími myšlenkami“,²² uzná jejich výlučnou lidskost, zhroutí se zmiňovaná platónská opozice a zůstane (jako třetí, antiplatónská možnost), „filosofie jako rétorika“. Rétorika se zde nepojímá polemicky (platónsky) jako metodika klamu, ale chápe se věcně (skepticky) jako jedna z možných cest ke komunikativnímu dorozumění ohledně nároků na platnost, dosahovanému pouze při vzájemném rozhovoru. „Pouze“ proto, že podléhá „principu nedostatečného důvodu (*principium rationis insufficientis*)“,²³ rozuměj, rezignuje na konečné zdůvodnění. Tím se však mění pochybnost (ještě karteziánsky nepřistřižená!), tedy zásadní *ne*-jistota, v apriori každé ještě možné filosofie. V Blumenbergově „filosofii jako rétorice“ se v této podobě uchopené postmetafyzické myšlení jeví jako *philosophie par provision*. Na rozdíl od Descartova chápání této formule však není provizorium imitací očekávané fáze jistoty, a proto už nemůže být jen přechodným stavem. Lidský rozum ho nemůže přesáhnout, neexistuje pro něj nic, co by stálo nad nebo za tímto *provisoire*.

Naproti Descartovi (a Marquardovi) není podle Blumenberga tento stav trvalé předběžnosti statický, ale pokud je možné použít zde takový výraz, je to „pohyblivý řád“ (na rozdíl od statiky není totožný s neuspořádaností). Lépe než Descartova²⁴ architektonická metaforika (ten, kdo jako kritický filosof zboří svůj dům, musí se postarat na nějaké mezidobí o náhradní ubytování, tzn.: o provizorní životní pravidla) se sem proto hodí – taktéž topická – imaginace moře a mořeplavby. Ve skeptickém *provisoire* se nachází člověk stále na otevřeném moři, stále je v pohybu. V rámcových podmínkách spěchu, nedostatku zásob a nebezpečí (ztroskotání) se dostává myšlení pod zákon konečnosti (jak říká Marquard), ale též pod zákon nápaditosti (jak říká Blumenberg). Vedle známých tras se vždy ještě dají hledat alternativy; změny směru přece evoluce odměňuje. Na tomto místě ovšem Blumenberg nepoužívá jinak oblíbenou metaforiku plavby.²⁵ Kdyby tak učinil, vyjevil by se skrytý – a na rozdíl od tradice „skepse“²⁶ explicitně nedotčený – hluboký dějinně filosofický horizont, k němuž se vztahuje z hlediska dějin idejí také pozice studie o rétorice, poněkud zřetelněji, totiž jako tradice eklekticismu a jeho kritiky systémovosti. Troufám si zamítnout, že by si Blumenberg uvědomoval tuto vzdálenou souvislost. Přímé odkazy na příslušné koncepce, například ve filosofii raného osvícenství mimo leibnizovskou tradici, u Blumenberga chybějí.²⁷

Tradice *philosophia eclectica* či *eclectiva* je stále v zásadě neznámá, snad s výjimkou specialistů na raný novověk.²⁸ Tato filosofie vznikla jako reakce na znovuobjevení antických filosofických škol (*philosophiae sectariae*) během renesance, aby se vymanila z jejich – také

²² Tamt. s. 409.

²³ Tamt. S. 422.

²⁴ Descartes (pozn. 1), s. 36: „[...] *il faut aussi s'etre pourvu de quelque autre [logis], oil on puisse etre loge commodement pendant le temps qu'on y travaillera.*“

²⁵ Srv. Blumenberg, *An Bord – Transformationen einer Metapher*. In týž, *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt 1987, s. 12

²⁶ Blumenberg, *Rhetorik*, AMS, s. 41.

²⁷ Prokazatelně na jmenném rejstříku publikovaného díla nenáleželi v následujícím uvádění autoři jako Voss, Sturm a Thomasius do kánonu jeho četby.

²⁸ Srv. např. naprosto neinformované heslo HWPh (Historického slovníku filosofie), které uvádí navíc toto téma jako pojmovou variantu a které je lépe ponechat dějinnému zapomnění: sv. 2, sl. 432L, heslo „Eklekticismus“ (Wolfgang Nieke); táž chyba také v rejstříku, sv. 13, sl. 285.

znovuobjeveného – autoritativního tlaku. Každá „*secta philosophica*“ vznáší nárok „*omne verum perspicere*“, píše například pozdně humanistický učenec Gerhard Johannes Voss[ius] (1577–1649); avšak dostát tomu nemůže již jen kvůli „*imperfectio humani intellectus*“.²⁹ Proto se mají brát tyto školy na vědomí, mají se přezkoušet, ale přebírat lze jen to, co se jeví smysluplné a účelné: avšak nikdy se člověk nemá upsat jedné jedině z nich. *In nullius verba iurare magistri* – „vlastní myšlení“ je proto heslo eklektiky, jež se, jak známo, stalo v podobě Horatiova *sapere aude* programovou ideou osvícenství.³⁰ Samo vlastní myšlení ale spadá, již jen proto, že uznává nedostatečnost lidského ducha (*imperfectio intellectus, imbecillitas animi*), pod „princip nedostatečného důvodu“. Rozhodnutí mezi pravdou/nepravdou nebo dobrem/zlem nečiní eklektik návazně na filosofické systémy,³¹ nýbrž – s jejich znalostí – podle vlastního úsudku. A poněvadž ten je za prvé závislý na individualitě a za druhé, jak již řečeno, je náchylný k omylům, platí právě ten popis situace, který poskytl Blumenberg svou „filosofií jako rétorikou“. Rovněž pro eklektický soud, postavený na principu „odzkoušej všechno, ponech si to nejlepší“, zůstává po rezignaci na argumentování autoritou a na definitivní zdůvodnění otevřená jen cesta komunikativního přizpůsobení nároků na pravdu na horizontu nejistoty.

Není se co divit, že se zde objevuje metaforika lodí a námořní plavby. Christian Thomasius (1655–1728), který, stejně jako o něco starší Johann Christoph Sturm[ius] (1635–1703),³² předal dědictví (a také étos) eklekticismu 17. století osvícenství 18. století, shrnuje tvorbu filosofických teorií se sobě vlastní střízlivostí jako nestálý, otevřený, jen podmíněně konstantní proces, stále se „měnící“ a „proměnlivý“, jako „ze všemožných součástí zflikovaný“ *bricolage* (což se zde dá říci mnohem snadněji než shora u Descarta), „který je každý den jiný a nikdy nezůstane stejný“.³³ Thomasius nevysvětloval filosofii jako vymezení vůči nesystematickému, nedůslednému všednímu myšlení, ale jako přiblížení se k němu; proto pro něj mohla být filosofie přesně v Blumenbergově smyslu provizorní. Je to na permanentní „renovaci“ odkázaný nástroj a průvodce lidského rozumu, nedokonalý, avšak dostatečně setrvačný a schopný vydat se na cestu jako „loď [...] která se může spokojeně plavit bez ohledu na to, zda na ní přibyla ta či ona záplata“.³⁴ Také tento antikarteziánský

²⁹ G. J. Vossius, *De philosophorum sectis* (1657). Nové vydání Leipzig 1690, s. 114, §3. – K tomu a následujícímu viz můj náčrt k eklektice a moderní literatuře, in JFA, s. 411–415, *Selbstdenken. Eklektische Tradition im Blick auf Abel*.

³⁰ Srv. Norbert Hinske, *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit - drei verschiedene Formulierungen einer und derselben Programmidee*. In *Aufklärung 1* (1986), s. 57; Helmuth Holzhey, *Philosophie als Eklektik*. StL 15 (1985), s. 18–29; Wilhelm Schmidt-Biggemann, *In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus*. In týž, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt 1988, s. 203–222; Dále viz JFA, s. 412 n., pozn. 93 a 96.

³¹ Přidrží věta „*The most ingenious way of becoming foolish is by a system*“ nepochází od žádného německého eklektika z doby kolem 1700, ale od jednoho spřízněného ducha této zlomové epochy (Shaftesbury, *Characteristic of Man, Manners, Opinions, Times*, London 1711, něm. vyd. Hildesheim-New York 1978, SV. i, S. 151–364; *Soliloquy, Or Advice to an Author*, 1710, zde s. 290).

³² J. C. Sturm[ius], *De philosophia secretaria et eclecticiva dissertatio academica*, Altdorf 1679; *Philosophia eclectica*. Frankfurt, Leipzig 1698.

³³ Tamt.

³⁴ C. Thomasius, *Einleitung zur Hoff-Philosophie, oder Kurtzer Entwurf [...] Vor der Klugheit zu bedenken und vernünftig zu schließen/ Worbey die Mittelstraße, wie man unter den Vorurtheilen der Cartesianer und ungereimten Grillen der Peripatetischen Männer die Wahrheit erfinden soll/ gezeigt wird*, Berlin 1712, s. 54.

myslitel raného osvícenství se považoval za plavce na otevřeném moři víc než za obyvatele trvalého bydliště, za umělce posunu a současně i stabilizace v nejistotě, nebo „na palubě“, jak nazývá Blumenberg mobilní lóže postmetafyzických filosofů.³⁵

Co si z tohoto malého filosofického poučení může vzít literární vědec, germanista? Rovněž obory historických duchovních věd (dnes se označují jako kulturní) se nacházejí již dlouho v postmetafyzické situaci. Konečná zdůvodnění toho, co jednotliví lidé dělají a již vůbec toho, jak usuzují, nejsou k mání. V tom má jasno každý kulturolog, anebo to aspoň potvrdí. Avšak přesto existuje v těchto oborech, především v literárních vědách, jakýsi zvláštní neobjasněný pozůstatek metafyziky, který s sebou vláčí už po desetiletí a kvůli dosažení lepšího odlišení ho občas i kultivuje: lpění na konečných autoritách. Zdá se, že už nikde jinde nepřekonal *argumentum auctoritatis* osvícenský proces tak, jako zde. Myslím tím fenomén fixace na teorii, který obtěžuje literární vědy již déle než jednu generaci a odčerpává její síly.³⁶ Teorie jsou jistě „zajímavé“, jak psal Schlegel, mohou být dokonce, mají-li odpovídající literární úroveň, podnětné či vzrušující, občas nabídnou překvapivé nové přístupy k textům a tradicím, avšak neplyne z nich „vědecká eschatologie“ ani současný nebo budoucí *fundamentum inconcussum* kulturologické a historicko-filologické práce. Teorie, které přicházejí z jiných oborů (většinou z filosofie a sociologie, dnes také z věd o médiích) to často ani nevyžadují, ale jejich literárněvědná recepce má stále znovu sklon k tomu, aby z nich takový fundament dělala.³⁷

³⁵ Blumenbergovy příklady (viz. pozn. 24) dodržují zčásti tento směr (který ovšem nikdo z citovaných neznal) Thomasiova citátu; zejména se to týká jednoho místa u Otto Neuratha: „[...] nemáme žádnou pevnou půdu, na níž bychom mohli zřídit vědu. Naše skutečná situace je taková, jako kdybychom byli na palubě lodi na otevřeném moři a bylo by zapotřebí vyměnit během cesty různé části korábu“ (Blumenberg 1987, s. 127; srv. Blumenberg 1979, s. 726).

³⁶ Od začátku 70. let se mnohdy zdá, že s výjimkou katolické církve není nikde víc svatořečení autorit než v literárních oborech a právě v germanistice. Kanonizuje se, co to jde, od Benjamina po Foucaulta, od Derridy po Luhmanna, až se nakonec – všechno se podle jednoho známého citátu vrací v dějinách dvakrát, a podruhé jako komedie – musí vzít zavděk pomocnými svatými: po vzoru Agambenově, který se opětovně shledal se sebou samým v nevděčné roli Padre Pia v post-postmoderně, jež baží po instrukcích. (Autor zde naráží na svého času populární práci italského teoretika Giorgio Agambena *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, z roku 2007, a reakci J. Ratzinger; pozn. překl.) Po desetiletí se značná část literárněvědného dorostu zaplétala do sítě prázdných slibů jistoty a – s tím bezprostředně spojených – právě tak prázdných iluzí o převaze a moci: kupředu s vlajkou teorie – *In hoc signo vinces!* Zde se nekonalo osvícenství, či odkud se bere tato pseudofilosofická touha po autoritách?

³⁷ Od doby, kdy Levi-Strauss založil sémiotiku mýtů z ducha matematiky (*Esprit Nouveau*) ve 40. letech 20. století (viz *Strukturele Anthropologie I.*, Frankfurt 1967 [franc. orig. 1958]; zejm. s. 68–79, *Sprache und Gesellschaft* [franc. 1951]) se kulturologie pozdního 20. století nevzdala naděje na takový fundament. Také Foucaultovo kouzlo pramenilo z tohoto parascientifického očekávání pravdy, která pronikne mimo normální vědecké cesty pod povrch historických, sociálních, kulturních a dalších fenoménů, které normální věda spíš zastírá, a podaří jí jí dešifrovat jejich skryté složení. - Friedrich Kittler, vlastně mistr inteligentních aperçu, který neměl něco takového vůbec zapotřebí, podlehl hře na autority (v níž ovšem stál na straně aktérů) občas tak silně, že zaobalil svůj nárok na uznání svých prací za „teorii“ do tak řízné apodiktičnosti, až člověk málem myslel, že k němu doléhá ozvěna nejvyššího vojenského velení, o němž příležitostně rád psal. Kittlerova postumní kanonizace v tom nadále pokračuje a předkládá souborné vydání jeho díla žasnoucím pokolením jako „událost pravdy“. Srv. Friedrich A. Kittler, *Die Wahrheit der technischen Welt. Essays zur Genealogie der Moderne*. Hg. Hans Ulrich Gumbrecht. Frankfurt 2013. „Sebeodhalení bytí“, říká vydavatel v doslovu (a jen nenápadně „možná“ se zde stará o patos s ručením omezeným), se „započalo Kittlerovým

Právě zde tkví problém. Mohl by se označit jako karteziánský syndrom: neumět nebo nechtít plavat. Místo toho se člověk shání po pevné půdě a oporách pro vědeckost (jistota). Omyl! Jsme stále na volném moři a zde mají teorie stále jen status opčního nástroje, nikoli fundamentu. Proto stojí kulturologové a literární vědci v suverénní pozici proti teoriím (neboť ty se vyskytují vždy v plurálu): Vědec ověřuje a vybírá si; tak jako eklektik důvěřuje výhradně své soudnosti, jež se opírá o poznatky, využívá případ od případu své nástroje, avšak neváže se na jeden jediný a může ho vždy ještě opustit. Tuto historikovu či filologovu svobodu vůči teoriím lze označit podle temperamentu (nebo podle preference raného či pozdního osvícenství) jako „eklektickou“ nebo „estetickou“ distanci.³⁸ Právě v takové distanci se naplňují v našich oborech stupně svobody postmetafyzického myšlení.

Tam, kde si toto neuvědomili, proteklo za poslední půlstoletí kuchyněmi literárněvědné recepce mnoho zkyslého mléka teoretické inteligence odeznívající metafyziky, vždy v patách karteziánskému přání „*de s'assurer*“. Krátce řečeno: Orientace teorií v našich oborech, kdykoli sledovala jejich fundamentalizaci (a to se dělo častěji, než se přiznává), vedla na scestí. Přehlížela, že postmetafyzický statut teorií může být také v historických duchovních a kulturních vědách jen provizorní (ve shora popsaném smyslu). Teorie, která se podle toho zařídila a vyjasnila si své možnosti, se stala za těchto okolností stejnou *methode par provision*, jako byla u Blumenberga filosofie „rétorikou“ (vždy v citovaném skeptickém smyslu). Jako taková začala působit, dala se analogicky s filosofií do pohybu jako „pravda“. Nároky na výlučnost se rozplývají již jen v pluralitě teoretických alternativ,³⁹ její substanci se ale rozmělní v procesu dorozumění, který probíhá v mlýnech rétoriky, tzn. přes recepci, která není danou teorií řiditelná. Teorie zaniká v komunikaci, prochází fermentací přechodných konsensů, stává se tou součástí rozhovoru, jež je vydána sebeproměňování: a tou jsou tyto vědy.

To, co uvedl Blumenberg pro postmetafyzickou filosofii jako rétoriku, se uplatňuje v postmetafyzických duchovních a kulturních vědách jako *hermeneutika*. Ta je rozhovorem, jímž jsou tyto vědy, pohybem, který prostředkovává mezi blízkým a vzdáleným a vysvobozuje přitom teorie z jejich uzavřeného světa, „dialogizuje“ je a takřkajíc zprovožňuje. Ne však v souladu s předsudkem, jako rozhovor a pohyb, které ulpívaly „hypolepticky“ na minulých smyslových obsazích – se stálou tendencí k jejich

dílem“ (tamt. s. 421). Dobré na této pasáži je ovšem to, že Heidegger, na kterého pozdní Kittler soustavně navazoval (tamt., s. 410an), je důsledně čten jako teolog (dodejme: teolog Zjevení), což on sám vždy popíral, ačkoli jím ve svých filosofických metaforách vždy byl („*aletheia*“, „neskrytost“, „světlna“ atd. [viz. HHb, s. 308–315, heslo „Wahrheit“ (Dorothea Frede)] – což jsou všechno varianty teologické sémantiky Zjevení: *apokalypsis*, *epifania*, *revelatio* ad.). Avšak to, že Kittler bude s to zapadnout tak důsledně do této myšlenkové formy a tradice, dokumentuje znovu a zcela aktuálně, že literárněvědecká láska k teorii jako vysněnému místu neskrytosti je jen nepochopená žádostivost po diskursu, jenž takovou „světlinu“ odjakživa sliboval, byť přece jen opatrněji: po diskursu teologie, příp. filosofie jako metafyziky.

³⁸ K tomuto pojmu, zpravidla spojovanému se Schillerem (viz HWPh 2, sl. 267–269, heslo „Distanz [...]“, *ästhetische*“ [Jochen Schulte-Sasse]) nejnověji autor, PhS.

³⁹ Tak jako každý pojem koření v metafoře, tak se každá teorie zakládá na nějakém aperçu. Spočívá v něm nejen její celý esprit, ale také její celá přesvědčivost, je v něm uzavřena její vposled „poetická“ *inventio* (a to nejen v hloubce jejího rozpracování). Pokud to jednou rozpoznáme, omezí se enormně naše nároky na platnost a náklady na recepci. Duch vane vždy ještě někam jinam, do příštího aperçu.

zakonzervování v „uzavřených“ řetězcích tradic. Naopak, hermeneutické zprostředkování sleduje i přes všechny regres vždy šipku času a zavádí nás, i když to třeba sama nechce, do *budoucích* smyslových horizontů, jež jsou principiálně neznámé, tudíž „otevřené“.⁴⁰ Již proto je hermeneutika možná jen jako postmetafyzická (což nebylo vždy zcela jasné). Je-li pojata takto, dosahuje v ní kulturologické a historicko-filologické vědění toho stupně reflexe, který odpovídá post-karteziánské *provisoire*. Stejně jako Blumenbergova „filosofie jako rétorika“ podléhá „principu nedostatečného důvodu“; je jí cizí myšlenka, že by její interpretace mohla být také boží interpretací. Zná pouze *methodes par provision* a uznává *ne-jistotu* jako apriori každého rozumění. Daleko od každého možného pobřeží poznala, jako pan K. při potopě, „že byla sama loďkou“⁴¹ – řečeno jinak, umí plavat.

Wolfgang Riedel

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

⁴⁰ Tato myšlenka (k tomu rovněž III. 3, s. 286 an., *Ins Offene*) vyjádřená poněkud ostřeji než obvykle; srv. HWPh 3, sl. 1061–1073, heslo „Hermeneutik“ (Hans-Georg Gadamer), zde sl. 1071 n.; k mému pojetí hermeneutiky srv. II. 3 a IV. 1, s. 369.

⁴¹ Brecht, *Geschichten vom Herm Keuner* (1929–1956). W18, s. 11–43, zde s. 31, *Herr Keuner ging durch ein Tal* [také *Herr Keuner und die Flut*] (1929).