**II/16**

**A-VENIR**

Máme-li moci myslet řád, jemuž je vlastní otevřenost, skutečně radikálním způsobem, vyžaduje to zásadní re-konstrukci představ, které se s tímto slovem (bezděčně) spojují a které spočívají na implicitních *operativních pojmech*. Tento termín použil Eugen Fink, když se zamýšlel nad ideálem husserlovské fenomenologie, jímž měl být návrat k věcem samým, a položil si otázku, zda v imperativu bezpředsudečnosti, o kterou Husserl usiloval, není zahrnut jistý - dále již nekorigovaný - moment spekulace, díky němuž se možnost návratu k "věci samé", to jest k takové, jak je možné mít ji před očima ještě dřív, než je uchopena pojmy, jeví jako problematická.

Fink osvětluje uvedený „spekulativní moment“ rozlišením „tematických“ a „operativních“ pojmů. Věc sama je to, co se myslitel pokouší uchopit, neboli je to to, oč mu v jeho myšlení jde. Aby toto své snažení naplnil, aby uchopil věc samu, užívá různých tematických pojmů, které vytváří, aby věc nějak zadržel před svým pohledem, avšak současně a maje na mysli své „téma“, tedy to, co jej zajímá jako vlastní předmět jeho hledání, užívá – aniž si je toho ovšem plně vědom – nejrůznější intelektuální představy a schemata, která se nikdy nestávají explicitními či tematickými. Avšak právě pomocí těchto operativních pojmů je možné věc samu přivést před pohled. Což je výkon, který má poněkud paradoxní povahu: operativní pojmy jsou stíny, ale právě tyto stíny jsou nutným médiem fenomenologického způsobu vidění. Fink doslova říká: „Objasňující schopnost myšlení se živí tím, co zůstává ve stínu myšlenky. I v té nejvystupňovanější reflexivnosti stále ještě působí bezprostřednost. Myšlení samo má svůj základ v nemyšleném. Jeho produktivní vzmach mu umožňuje užívání zastíněných pojmů, které jsou mimo myšlení.“ „Die klärende Kraft eines Denkens nährt sich aus dem, was im Denk-Schatten verbleibt. In der höchstgesteigerten Reflexivität wirkt immer noch eine Unmittelbarkeit sich aus. Das Denken selbst gründet im Unbedenklichen. Es hat seinen produktiven Schwung im unbedenklichen Gebrauch von verschatteten Begriffen“.[[1]](#footnote-1)

Je jisté, že i pojem otevřenosti je zřejmý pouze proto a pouze potud, že nechává ve stínu to, oč se opírá, když představu otevřenosti tematizuje. A jistě mezi tyto operativní pojmy patří i určitá představa prostoru a času, jež je pozadím tematizace otevřenosti a prostředkuje její chápání. Ale pak lze konstatovat, že v textech nejrůznějších filosofů od 60. let minulého století a dále jako by pozornost začala směřovat spíše k operativnímu než tematickému, anebo - jinak řečeno - jako by smyslem dekonstrukce určitého způsobu tematizace bylo odhalování právě "operativního" pozadí a snaha buď o jeho nahrazení jiným, anebo snaha pochopit myšlení z jeho kritické funkce, což by znamenalo permanentní tematizaci operativního. Ať už v podobě Derridovy dekonstrukce, anebo atakováním stávajícího "obrazu myšlení", jak je tomu v případě Gillese Deleuze. Jedno i druhé jakož i další varianty tohoto obrácení pozornosti a přesunu akcentu lze demonstrovat právě i na tom, jak se transformuje chápání otevřenosti.

Tento obraz patrně předznamenal již Marin Heidegger svým východiskem v konečnosti lidské existence, u níž je při hledání smyslu bytí třeba začít. Heidegger myslí z konečnosti, to jest z lidského způsobu bytí jako *celku*, který je celkem právě skrze předjímání své poslední nemožnosti, nepředstižitelnosti svého konce. Řečeno jinak: smrt je třeba chápat jako limitu, jejímž dosažením zaniká to, co je touto limitou vymezeno, v tomto smyslu je "uvnitř" nedosažitelná. A esenciální otevřenost lidské existence (jako specifické "celosti") je již implikována v jejím uchopení jakožto *Da-sein*. Což pak Jean-Paul Sartre přetaví do svého existencialistického pojetí svobody (člověk není tím, čím je, protože má možnost stát se jiným). To je však jen vzdálený, jakkoli důležitý horizont.

V tomto horizontu je však situována

1/ *kritika* paradigmatu uzavřenosti. S nebývalou vehemencí u Levinase v knize *Totalita a nekonečno*: západní myšlení chtělo vždy chápat (a vlastnit) celek všeho, co jest, jako totalitu. To však implikuje, že cokoli individuálního může mít smysl jen z tohoto celku, do něhož náleží. Pro chápání dějin to znamená, že jedinečné je ve své přítomnosti obětováno budoucnosti celku jakožto totality, která teprve připíše jedinečnému "objektivní" význam. Proti tomuto modelu staví Levinas "intenci metafyzické touhy", která "touží po tom, co přesahuje všechno, co by ji mohlo naplnit." S tímto předznamenáním pak Levinas přistupuje například i ke kritice husserlovské intencionality (zejména v knize *Odhalování existence u Husserla a Heideggera*) a rozehrává je zejména ve svých analýzách vztahu k Druhému jako jinému, vztahu, který je nutně asymetrický, neboť člověk je mu vždy již *vystaven* jakožto otevřený pro tento vztah trans-acendence. Tomu pak odpovídá i pojetí *pohostinnosti* (na které bude navazovat Jacques Derrida) jako radikální otevřenosti:

"k žádné tváři není možné přistupovat s prázdnýma rukama a uzavřeným domem; usebrání v domě, jenž je otevřen druhému, pohostinnost, je konkrétní a prvotní fakt lidského usebrání a oddělení, je vjedno s touhou po absolutně transcendentním Druhém. Dům, který jsem si vybral, je pravý opak kořenů. Naznačuje odpoutání, bloudění, které jej umožnilo a které není *méně* než zakládání, nýbrž naopak více, jímž se charakterizuje vztah k druhému či metafyzika."[[2]](#footnote-2) /Emmanuel Levinas, *Totalita a* nekonečno, OIKOYMENH Praha 1997s. 152/.

Do jisté míry by sem však bylo možné zařadit i kritiku *universalismu* dějin, která navazuje na Waltera Benjamina, u něhož "totalitě" odpovídá termín "dějiny vítězů". Poražený nemůže vidět dějiny ve stejném světle, a to zejména proto, že jeho vlastní starosti a zápasy byly násilně vymazány z kolektivní paměti. Vítězové kontrolují dějiny, uchovávajíce v nich pouze to, co se hodí do obrazu dějin, který stvořili, aby dodali legitimitu své vlastní moci. … Současnost je doba, v níž se navzdory zdokonalení nástrojů shromažďování a předávání informací, díky němuž se teď konečně staly možnými "univerzální dějiny", právě úkol konstruovat "univerzální dějiny" stal paradoxně nemožným." Takto navazuje na Benjamina Gianni Vattimo, který myšlení z konečnosti překřtil na "slabé myšlení".[[3]](#footnote-3)

2/ *Kritika* paradigmatu uzavřenosti jakožto systému, který stojí mimo dějiny. To je to, co se bude označovat jako post-strukturalismus v mnoha svých podobách. Důležité jsou ale důsledky této kritiky, které velmi výstižně shrnul Roland Barthes, a to tak, že položil akcent právě na otevřenost: "Teorie se nyní stala tím, co brání vytváření stabilního metajazyka tím, že neustále problematizuje samu sebe." Derridova dekonstrukce pak demonstruje, že tato problematizace ("subverze", jak častěji říkal Roland Barthes) sebe sama není samoúčel.

Paralelně s odmítnutím paradigmatu řádu jakožto uzavřeného se na různých místech, u různých autorů a v různé míře obecnosti objevuje cosi jako hledání (formálních, obecných) podmínek možnosti myšlení otevřenosti a s ní souvisejících pojmů (hranice, limita, *finis*, uvnitř-vně apod.). I zde by bylo možné říci, že v první řadě jde i zde o tematizaci operativního. Pokusím se uvést alespoň pár příkladů, které tuto tendenci ilustrují.

Otevřenost není možné myslet jako jednoduchý protiklad uzavřenosti, protože uzavření implikuje narýsování nějaké hranice, jímž je současně ustaven vnějšek, takže to, co je hranicí uzavřeno (resp. definováno), čelí na této hranici tomu, co je na její druhé straně. Hranice je tak paradoxní místo, které není ani uvnitř, ani vně, odděluje, protože ustavuje to, od čeho odděluje. Kafkova povídka resp. kapitola z jeho *Procesu* "Před zákonem" je častý referenční bod v této věci a vyzývá pak k dalším úvahám o hranici jakožto nepřekročitelné, jež je však jako hranice "čitelná" teprve tehdy, je-li překročena (viz třeba Foucaultova "Předmluva k transgresi"). To, co je uzavřeno hranicí, je eo ipso vystaveno *svému* vnějšku (to je důležitá lekce Foucaultových *Dějin šílenství*).

Dvojznačný ráz hranice zkoumá z různých perspektiv například Jean-François Lyotard. Třeba když sleduje proměnu města v megapolis, která probíhá tak, že předměstí se postupně ocitá uvnitř a jakožto "zóna" - místo, jež není zahrnuto do obecného rejstříku umístění - se zjevuje v centru měst. Megapolis je pak nihilistickým zrušením hranice, je to generalizovaná zóna[[4]](#footnote-4), která už nemá ani vnější, ani vnitřní část. To je takříkajíc negativní diagnóza otevřenosti, která však odkazuje k dvojznačnosti pojmu hranice a odtud pak i k ústřednímu tématu Lyotardovy *Rozepře*, totiž k navazování věty na větu, jež není regulováno žádným předem daným pravidlem.

"Věta, která navazuje a 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. ... 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 rozepřím, které se z něho rodí. Joyce, Schönberg, Céline: *pagani*, vybojovávající válku mezi diskursivními žánry."[[5]](#footnote-5)

Není obtížné nalézt v představě "vnitřního míru" echo Levinasovy "totality" a ve "vyprávěních", která umožňují snadnou identifikaci, Lyotardovo pojetí "velkých příběhů", jejichž doba skončila s postmodernou ("Narativní funkce má sama o sobě vykupitelskou roli. Navozuje dojem, jako kdyby vyvstávání nového s jeho schopností vyvolávat rozepře mohlo skončit, jako kdyby tu mohlo být nějaké poslední slovo" ... Vyprávěné příběhy zapuzují událost do pomezních oblastí."[[6]](#footnote-6)) Pomezí je u Lyotarda cosi jako zvláštní místo váhání, nepředjímajícího očekávání otázky „co přijde?“, „přijde?“. Radikální otevřenost, jejíž pojem opouští operativní představy metrického prostoru.

Tomuto očekávání na prahu nepředvídatelného možná na dálku odpovídá Jacques Derrida ve svých pozdních textech. A možná právě v nich demonstruje poslední smysl toho, co v 60. letech pojmenoval jako dekonstrukci. Pokusím se přiblížit pomocí dvou slov, které jeho texty otevírají k problematizaci operativních představ času: 1/ *à-venir, 2/ Viens.*

Lze-li říci, že nepředjímající očekávání je obráceno k budoucnosti, pak v Derridově francouzštině to nikdy není „l’avenir“, nýbrž vždy *à-venir.* „L’avenir“ je budoucnost, kterou nějak očekáváme (je to tedy budoucnost umožňující projekty i předpovídání, jakkoli nezaručené, ale je to také podmínka možnosti slibu či smlouvy apod.), nic, co by bylo nutně nepředstavitelné, tedy tím či oním způsobem navazující na přítomnost (zhruba v tomto smyslu užíval Husserl termín „protence“). Naproti tomu výraz *à-venir* akcentuje právě moment nejistoty, protože jde o očekávání neočekavatelného, což – mimochodem řečeno -je časovost vlastní pohostinnosti v Levinasově i Derridově smyslu. Je to tedy budoucnost jako to, co je stále na příchodu (jak by tento výraz také bylo možné překládat), a potud je implikována i v neologismu, jímž Derrida zahajoval svou dekonstrukci „metafyzického“ diskursu, totiž ve slově *différance* (jak pohyb diferenciace, tak ustavičné odsouvání dosažitelnosti jakéhokoli plného významu). Co je však zcela zásadní: výraz *à-venir*  nejen rozpojuje linii „živoucí přítomnosti“, nýbrž označuje *možnost jiného směru*  - a v nejradikálnější formulaci (např. v Derridově eseji „L’autre cap“) vůbec možnost pohybu, který není orientován cílem.

Výstižně vystihuje Werner Hamacher:

„If the coming only comes without ever arriving, without ever being present, if it comes without effectively coming, it can only empty or hollow out all meaning, all transcendental actuality and all empirical coming...“

Záměrně cituji v angličtině, protože v ní je gramatický tvar, který potřebuji: *coming*. Neboť stejně tak by se dalo říci, že mluvím-li o otevřenosti, mám na mysli *opening*. Tedy

1) cosi, co se nějak „děje“ – aniž o sobě nutně nějak dává vědět (to je pak implikováno v pojmu „imminence“, s nímž v této souvislosti rovněž pracuje Derrida).

2) To, co označuje slovo *opening* nená nic společného s představou prostoru, jakkoli máme sklon „otevřenost“ tematizovat právě takto. Což znamená, že zavádějící je (při této tematizaci) operativní představa prostoru i tam, kde je třeba řeč o „hranici“, ať už ve významu „border-line“, anebo jako „finis“. A to pak souvisí s jejím „překračováním“. Hranice by pak byla cosi jako místo mimo místa („atopie“ blízká Foucaultově eseji o jiných prostorech) a právě v souvislosti s otevřeností ve smyslu *opening* by to bylo cosi, co nelze jednoduše myslet skrze protiklad uvnitř-vně.

3) Je-li otevřenost jakožto *opening* cosi, čemu jsme vystaveni, a jestliže myšlení otevřenosti akcentuje tuto naši *ex-positio* (například Jean-Luc Nancy), pak akcent leží na „receptivitě“ i tam, kde se zdá být řeč o „uchopování“, „pojmu“ atd. Vztah k otevřenosti, resp. vystavenost otevřenosti implikuje odpovídání tomu, čemu jsme (nekalkulovatelně) vystaveni, co se nás „dotklo“ (jak Levinas a do jisté míry i Roland Barthes).

/Pokračování bude následovat po Velikonocích – a přeji pokud možno příjemné svátky./

1. Eugen FINK, *Nähe und Distanz*, Alber, s. 186. [↑](#footnote-ref-1)
2. Emmanuel Levinas, *Totalita a nekonečno*, OIKOYMENH Praha 1997, s. 152. [↑](#footnote-ref-2)
3. viz Gianni VATTIMO, *The End of Modernity, s.* 8-9. [↑](#footnote-ref-3)
4. Viz "Zóna" in *Návrat a jiné eseje*. s. 176 a n. [↑](#footnote-ref-4)
5. J.-F. Lyotard, *Rozepře*, Filosofie Praha, s. 243. [↑](#footnote-ref-5)
6. Tamt., s. 243-4. [↑](#footnote-ref-6)