

FENOMENOLOGIE V DIALOGU S ANALYTICKOU FILOSOFIÍ

Rozhovor Petra Práška s Claudem Romanem

Claude Romano (*1967) působí na Université Paris-Sorbonne v Paříži a na Australian Catholic University v Sydney. V roce 2010 obdržel od Francouzské akademie cenu Moron za celek svého fenomenologického díla, o rok později od Akademie etických a politických věd cenu Gegner za přínos k rozvoji filosofie.

Vážený pane profesore, než začneme, chtěl bych Vám poděkovat za to, že jste přijal pozvání k tomuto rozhovoru. Jelikož Vás česká filosofická veřejnost prozatím neměla možnost poznat prostřednictvím překladů Vašich knih či článků, dovoluji mi, abych dnes postupoval chronologicky, a postupně tak svými otázkami pomohl nastínit Váš filosofický vývoj. Na jeho konci je již velmi dobře formulovaný, avšak stále se rozvíjející originální projekt, díky němuž jste se – slovy A. Steinbocka – stal „jedním z předních současných myslitelů ve Francii“.¹

Vaše fenomenologické dílo je od Vašich prvních publikací, jimž vévodí dvě knihy vydané na konci devadesátých let,² spjato s pojmem události. Proto bych rád začal několika otázkami týkajícími se toho, co nazýváte „událostní hermeneutikou“ (herméneutique événementiale). Událost, chápána ve svém vlastním fenomenologickém smyslu (événementiale),³ je podle definice, kterou sdílíte s Maldineyem, tím, co převrací individuální existenci a udílí jí jedinečný smysl. Při vyvozování důsledků jste však oproti Maldineyovi radikálnější: je-li událost

1 Jde o výrok ze Steinbockovy recenze na knihu *L'événement et le monde* (Událost a svět) při příležitosti jejího amerického vydání. Výňatek z recenze je dostupný na: <https://www.fordhampress.com/9780823229710/event-and-world/>. (Veškeré poznámky pod čarou pocházejí od P. Práška.)

2 C. Romano, *L'événement et le monde*, Paris 1998; C. Romano, *L'événement et le temps*, Paris 1999.

3 C. Romano po vzoru Heideggerova rozlišení existenciální/existenciální odlišuje vlastní fenomenologický, tj. existenciální význam události (např. nemoc jakožto zvrát v celku existence), který není redukovatelný na to, jak událost probíhá fakticky (objektivní, medicínský popis nemoci). Proto používá novotvar „événementiale“ týkající se existenciálně pojaté události, zatímco běžným adjektivem „événementiel“ odkazuje k události faktické.

schopna rekonfigurovat celou existenci a je-li tím pádem nemožné, aby měla naše otevřenost událostem strukturu heideggerovského rozvrhu, musíme z toho vyvodit, že již nestačí pouze doplnit analytiku pobytu novými existenciálními určeními, jež budou události odpovídat – jak podle mne činí Maldiney –, ale je zapotřebí existenci promyslet znovu na základě události. Proto píšete: „Hermeneutice pobytu je třeba předřadit hermeneutiku toho, kdo se stává (advenant).“⁴ Mohl byste, prosím, nejprve lépe vyložit, co ve Vašich prvních pracích, včetně Vaší diplomové práce o „A priori u Husserla“, vytýkáte Husserlově a Heideggerově transcendentální fenomenologii?

To já Vám děkuji za pozvání a za čas, který mi věnujete. Zajisté existuje několik typů možné kritiky transcendentální fenomenologie, zejména té Husserlové. Ze všeho nejdříve si musíme položit otázku: Proč se Husserl přibližně v letech 1907–1908 rozhodl upsat transcendentálnímu idealismu, ačkoli, jak víte, *Logická zkoumání* měla naopak v úmyslu zůstat „metafyzicky neutrální“ a značnému počtu Husserlových žáků, zejména většině Göttingenského kroužku, byl v této době mnohem bližší realismus? Rozhodující se mi zdají dva motivy. Na prvním místě je fundacionalistická povaha Husserlova filosofického projektu: v očích Husserla, který tím navazuje na Descartův projekt, musí být fenomenologie vědou o absolutních základech a tyto základy, uchráněné od vší možné pochybnosti, musí být hledány v oblasti pravd předcházejících ty, o nichž pojednávají všechny vědy o světě. Psychologie zakládající vědou, kterou Husserl hledá, být nemůže z jednoduchého a správného důvodu: psychologie zůstává vědou o přírodě, světskou vědou pojednávající o světské skutečnosti, o duši, jež je kauzálně spjata s dalšími světskými skutečnostmi, takže psychologie *závisí* na jiných přírodních vědách, a proto nemůže být jejich základem. Právě to dovedlo Husserla k myšlence ne-světského *ego* odlišného od duše, a tudíž k transcendentální fenomenologii. Ovšem otázka, kterou si musí položit Husserlův čtenář na začátku 21. století, zní: Je třeba na kartesiánský fundacionalismus přistupovat? Vždyť který dnešní filosof vědy si myslí, že je na místě chtít založit objevy astrofyziky nebo teorie strun, evoluční biologie nebo ne-eukleidovských geometrií na pravdách, jež by náležely transcendentálnímu vědomí? Tento projekt naprosto zastaral. Má už jen dokumentární význam.

⁴ C. Romano, *L'événement et le monde*, str. 33. „Advenant“ je vskutku ten, kdo se stává či přihází. V anglických překladech Romanových knih najdeme podobně „stávající se“ či „dějící se“ subjekt (happening subject).

Co se týče druhé skupiny důvodů, pro které chtěl Husserl z fenomenologie udělat transcendentální disciplínu, tak ty jsou subtilnější a týkají se především jistých teoretických obtíží, na které fenomenologie ve svých počátcích narážela. Jde například o pojem *fenoménu*, který Husserl upřednostňoval v *Logických zkoumáních*, když vypracovával „intencionální psychologii“, anebo o pojem *imanence*, který tehdy používal. Jestliže je totiž fenomén to, co je adekvátně dáno, tzn. to, co je dáno v reální imanenci vědomí, a tudíž to, co je evidentní ve smyslu *adekvátní* evidence, pak intencionální objekt (například strom, který vnímám v zahradě) „fenomémem“ v tomto smyslu není a ani nenáleží ke sféře evidence. Totéž platí o idealitách, *eidé*, na nichž přesto spočívá fenomenologie jakožto eidetická věda. To je vážný problém a jediný způsob, jímž ho lze vyřešit, spočívá ve změně pojmu *imanence*, ale také *evidence a fenoménu*. Právě tyto transformace mají za výsledek přechod od vědomí chápání ještě kartesiánsky na způsob uzavřené interiority, nitrosvětské skutečnosti, k transcendentálnímu vědomí, tzn. doslova k vědomí, které je v základu všech transcendencí, které „v sobě nese“ svět jakožto korelát svých konstitučních operací. Avšak toto řešení je podle mě nešťastné, neboť celkové tíhnutí fenomenologie ji v jejích počátcích směřovalo právě k realistické pozici. V souladu s ní to, co se jeví, nejen *předchází* vědomí, ale je na něm *nezávislé*, a to včetně svých podstatných struktur, tedy včetně toho, co Husserl nazývá *materiální a priori*, které strukturuje pole jevení jako takové. Transcendentální obrat se tak jeví méně jako řešení a více jako zdroj napětí v celé fenomenologii. Neboť Husserl musí hájit myšlenku pole apriorních pravd, které jsou tím, čím jsou, ať je někdo myslí nebo ne, a v tomto smyslu jsou absolutně nutné, takže jejich protiklady jsou „materiální proti-smysly“, a současně musí tvrdit, že samy tyto pravdy co do své platnosti závisejí na transcendentálním vědomí, které jim dává smysl a které je zdrojem všeho bytí a všeho smyslu bytí, což je rozpor.

To jsou obecné důvody zpochybňující Husserlův transcendentální postoj. Ale myslím, že Vaše otázka mířila na konkrétnější důvody, pro které jsem na počátku své filosofické cesty na takovou fenomenologii nepřistoupil, na důvody vyplývající z mé tehdejší perspektivy fenomenologie události. Nutnost rozejít se s transcendentálním postojem pro mě tehdy vyplývala hlavně z fenomenality samotné události. Tím, že se událost vynoří, je vyňata z působnosti předcházejících transcendentálních podmínek, jež by jí předepisovaly její smysl nebo podmiňovaly její jevení, např. horizontem předem daných možností, uvnitř kterého by měla nastat. Vypadá to, že událost zpochybňuje samu myšlenku podmínek

možnosti. Událost se zajisté děje v nějakém předem daném kontextu, avšak tento kontext svým vlastním nastáním také překračuje a vytváří v něm skulinu, trhlinu, která nás nutí chápat tento kontext nově, ve světle možností, které událost sama otevřela. V tomto smyslu událost převrací svůj vlastní kontext jevení a nikdy z něj nemůže být vyvozena. Taková je moc události způsobit zlom, který se dotýká samých podmínek smyslu a její vlastní srozumitelnosti.

Můžete vysvětlit, proč pracujete právě s touto definicí, podle níž je událost zvratem v individuální existenci, ačkoli fenomenologický smysl události je podle všeho širší? Vy sám rovněž zmiňujete to, že událost nastává jako nitrosvětský fakt, například když jablko padá ze stromu – to podle Vás nepatří do fenomenologie události?

Ve francouzštině existuje několik významů slova „událost“ a myslím, že filosof má výsadní právo si s tímto sémantickým bohatstvím svého jazyka hrát a rozhodnout se, jaký význam bude chtít zdůraznit či upřednostnit. „Událost“ samozřejmě může ve francouzštině (i v jiných jazycích) odkazovat k tomu, co se obecně děje (arrive): „Svět je všechno, co se děje,“ říkal Wittgenstein.⁵ Právě tento význam byl často upřednostňován v některých dílech analytické filosofie, například u Davidsona. Ale existuje také jiná tradice, jež je ve francouzském myšlení stále živá a jež chápe událost jako něco, co je charakterizováno svými rysy singularity, zlomu a novosti. Takto proti sobě můžeme postavit fakt (co se obecně děje) a událost: to, co přináší zlom, co se definuje svou radikální novostí. Jde o úzus historiků, chcete-li, ale také celé řady filosofů, hlavně francouzských, od Bergsona k Deleuzovi nebo Badiouovi, abych uvedl některá jména. Ne všechno, co se děje, tvoří událost. Právě událost v tomto druhém smyslu mě zajímá.

Proč se ovšem omezit na individuální existenci? Klást tuto otázku mi přijde trochu jako ptát se, proč filosof obecně musí omezit pole svého bádání. Nuže, protože jinak bude to pole obrovské, neúměrné... Co se

⁵ Srv. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. J. Fiala, Praha 1993, str. 9, tvrzení 1: „Svět je všechno, co fakticky je.“ V originálním textu *Traktátu*, stejně jako ve francouzském překladu, naproti tomu více vyniká dynamika tohoto faktického celku: „Die Welt ist alles, was der Fall ist“ (svět je všechno, co „připadá“), resp. „Le monde est tout ce qui a lieu“ (svět je všechno, co se odehrává či koná). Někteří francouzští interpreti, včetně Romana, tuto formulaci ovšem mírně upravují na: „Le monde est tout ce qui arrive“ (svět je všechno, co se děje či nastává). Důležité zde ovšem je, že Romano, jak bude dále patrné, se takto chápanou událostí, tj. událostí ve smyslu faktického dění, nezabývá – jde totiž o smysl události, který označuje jako *événementiel*. K tomu srv. výše, pozn. 3.

týče mých dvou knih o události, kladl jsem si otázku, jak může událost převrátit individuální existenci, co ji odlišuje od traumatu, jakým způsobem můžeme myslet zkušenost, která odpovídá události v jejím silném smyslu (kterému říkám „událostní“, événemential). Zajímá mě ale také obecněji otázka „filosofické antropologie“ (ačkoli ji tak v těchto dílech neoznačuji): není člověk takový živočich, jemuž se něco může stát – přinejmenším nakolik je živočich, jemuž neschází *logos*, či „politický“ živočich? Toť moje otázka. Samozřejmě nepopírám, že vedle individuálních událostí, které v našich životech zakoušíme (setkání, smutek, nemoc atd.), existují i kolektivní události, které se stávají nikoli jedinci, ani většímu počtu jedinců, nýbrž skupině nebo kolektivu. Pokud bych ovšem měl tento druh fenoménů začlenit do své perspektivy, nutně by mě to dovedlo ke zcela jiným otázkám, než jsou ty, jimiž jsem se zabýval. Býval bych musel například vstoupit do problematiky epistemologie dějin, „rekonstrukce“ historické události těmi, kdo nebyli jejími přímými svědky, a to by bývalo přineslo zcela jiné knihy... Takovou problematiku jsem řešit nehodlal, což neznamená, že není zajímavá.

Chápu-li Vaši Událost a svět správně, můžeme rozlišit dvě hermeneutiky: ta první by označovala netematické vyjasnění, jež provádí každý stávající se (advenant), tedy pohyb rozumění jeho vlastní existenci na základě toho, co se mu přihází. Zatímco druhá hermeneutika by označovala Váš filosofický výklad lidské existence, tj. pohyb rozumění vykonaný stávajícím se, který je zároveň filosofem, tedy stávajícím se, který se jmenuje Claude Romano. Je tato distinkce možná?

Ale ano, proč ne. Existuje rozumění, jež se uskutečňuje spontánně v naší zkušenosti věcí a světa a jež nutně neobsahuje reflexi sebe samého a vlastních podmínek, metodických i ne-metodických. Existuje také reflexivnější rozumění, jež si může nárokovat jméno „hermeneutika“. Událostní hermeneutika je hermeneutika v tomto smyslu: je to specifické filosofické pojetí, které má své vlastní náležitosti a musí se pokoušet je zvyšlovňovat. A musí se také snažit ozřejmovat běžné, před-filosofické rozumění, jež se odehrává v existenci samé.

Hned Vám vysvětlím, proč jsem se na to rozlišení ptal. Rád bych se totiž posunul k další oblasti Vašeho díla: k literatuře. Zatímco Vaše knihy o události tematizují onu filosofickou hermeneutiku, nutně abstraktní popis lidské existence myšlené z události, zdá se mi, že Váš zájem o literaturu jde ruku v ruce spíše s mnohem konkrétnější hermeneutikou, v níž se stávající se (advenant), tzn. každý z nás, sám jedinečným způsobem

stává na základě událostí, jimž ve svém životě čelí. V této souvislosti bych chtěl zmínit především Vaši knihu o Faulknerovi,⁶ ale vzpomínám si rovněž na jeden z Vašich universitních kursů, v němž jste se zabýval vztahem mezi přírodou a subjektivitou v kontextu literatury od renesance po romantismus.⁷ A nesmím zapomenout ani na Váš román Světlo vydaný v roce 1999.⁸ Jak se tedy Vaše filosofická práce pojí s Vaším zájmem o literaturu? Nechystáte se napsat další román?

Ne, román rozepsaný nemám. Je obtížné, takřka nemožné psát současně literární a filosofické texty, protože tyto dva typy psaní tvoří protipóly. Myslím, že při psaní beletrie má být cílem ztráta kontroly, anebo ztráta určité kontroly – vidíte, oxymorón – a předání řeči něčemu, co je pouze polo-vědomé a co se vyslovuje naším prostřednictvím, čímž nachází svou formu. Ve filosofii – přinejmenším ve filosofii, jež mi dnes přijde nejslibnější – je naopak zapotřebí snažit se formulovat věci tím nejjasnějším možným způsobem, což umožňuje jen psaní v nejvyšší míře zvládnuté. To nevyklučuje formální kvality, neboť si myslím, že filosofie je literární žánr a že kvalita stylu se zde dotýká věci samé. Jde nicméně o postupy psaní, které se naprosto liší. Je extrémně obtížné dostat ze sebe to nejlepší v obou oblastech současně – ledaže by člověk upadl do nějaké podoby schizofrenie. Řeknete mi, že některým filosofům se to povedlo. Avšak ti, kteří jsou skutečně spisovatelé a filosofové, rovnocenným způsobem, jsou velmi vzácní. V současné době bych to osobně přiznal jen Sartrovi. Jiní jsou vyloženě druhořadými spisovateli oproti tomu, jakými jsou filosofové. Právě toto přesvědčení mi brání, abych chtěl dělat všechno. V této oblasti je nicméně třeba opatrnosti: jednoho dne se mi možná nějaký text vnutí a veškeré moje předběžné pochybnosti vezmou za své...

Pokud jde o literaturu ve filosofii, je po mém soudu velmi důležitá. V tomto ohledu jde o mnohem víc než jen „zájem“... Jsem přesvědčen, že v určitých otázkách zašli spisovatelé, dramatici či básníci mnohem dál než filosofové a že filosofie se má od nich hodně co učit. Nevidím mezi filosofií a „literaturou“ jasnou dělicí čáru. Sám pojem „literatura“ ostatně zaslouží zkoumání: „Literatura“ je produktem marginalizace humanitní vzdělanosti (Lettres),⁹ jež se takto stává malým výsekem v oblasti

⁶ C. Romano, *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner*, Paris 2005.

⁷ Jde o přednáškový kurz *Nature et naturel de la Renaissance au romantisme* vypsáný na Université Paris-Sorbonne v letním semestru roku 2015.

⁸ C. Romano, *Lumière*, Paris 1999.

⁹ „Lettres“, mezi něž patří zejména literatura, gramatika, lingvistika, jazyky, historie, geografie nebo filosofie, jsou akademické disciplíny pracující především

„kultury“, která se ustavila jako základní způsob zkušenosti s uměleckými díly minulosti. Humanitní vzdělání (Lettres či Humanités)¹⁰ mělo naproti tomu výraznější integrační rozměr – filosofie byla jen jeho velmi malou součástí. Myslím, že bychom se znovu měli naučit chápat humanitní vzdělanost (Lettres) v tomto mnohem širším smyslu, jenž se v naší současné kultuře stále víc a víc ztrácí, což podle mého názoru doprovází značné kulturní posuny.

Jádrem Vaší práce ovšem zůstává filosofie. Vaše bádání o události se provizorně uzavírá v roce 2003 publikací souboru článků s názvem Jest,¹¹ ale tou dobou si již osvojujete druhou hlavní linii současného myšlení: analytickou filosofii. Aniž bychom prozatím hovořili o Vaší habilitační práci publikované v roce 2010 pod titulem V srdci rozumu,¹² která je na konci tohoto dlouhého procesu, můžete nejprve objasnit, co Vás vůbec vedlo k tomuto obratu ve Vašem bádání? Proč jste upozadil svůj fenomenologický projekt¹³ a začal jste se zabývat jinou filosofickou tradicí, jež se s tou kontinentální navzájem „dlouho ignorovala anebo se jejich vztah redukoval jen na povrchní vzájemné čtení“?¹⁴

Nuže, protože jako Wittgenstein věřím, že „filosof neobývá jediný okresek myšlení, a právě to z něj dělá filosofa“.¹⁵ Fenomenologie zažila prudké oživení zájmu na začátku 80. let, tedy v době, kdy se začaly

s analytickými, kritickými a spekulativními metodami, čímž se odlišují od přírodních a humanitních věd, jejichž přístup je převážně empirický.

¹⁰ Jelikož jsou „Lettres“ a „Humanités“ prakticky synonyma a i C. Romano takto oba výrazy používá, v překladu je není nutné rozlišit. Ihned je však třeba dodat, že ve slovnících drobné rozdíly najdeme: „Humanités“ jsou spíše označením pro školní disciplíny, kdežto „Lettres“ pro vědní disciplíny. Občas je také možné setkat se s tím, že „Humanités“ pokrývají „Lettres“, a k tomu navíc i empirické humanitní či společenské vědy. Pojítkem „Humanités“ a „Lettres“ tak v každém případě zůstává široce pojatá humanitní vzdělanost zahrnující školní vzdělávání i výzkum.

¹¹ C. Romano, *Il y a*, Paris 2003.

¹² Týž, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010.

¹³ Mezi lety 2003 a 2010 publikuje C. Romano jen zmíněnou knihu o Faulknerovi. Je nicméně editorem nebo spolu-editorem třech dalších knih: J. Laurent – C. Romano (vyd.), *Le néant. Contribution à une histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris 2006; S. Jollivet – C. Romano (vyd.), *Heidegger en dialogue (1912–1930). Rencontres, affinités, confrontations*, Paris 2009; C. Romano (vyd.), *Wittgenstein et la tradition phénoménologique*, Paris 2008.

¹⁴ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, str. 20.

¹⁵ Wittgenstein, *Zettel*, vyd. G. E. M. Anscombe – G. H. von Wright, Oxford 1967, str. 81, § 455.

naplno ukazovat meze strukturalismu a post-strukturalismu. Bohužel se mi ale zdá, že toto oživení zájmu o fenomenologii také poskytlo alibi jistému – mírně řečeno – konzervatismu: opravdovému zakonzervování Husserla a jeho dědiců. Najednou tak bylo možné hodit přes palubu nevhodné otázky kladené Nietzsche, Heideggerem, Wittgensteinem (Freudovi a Marxovi už taky trochu docházel dech) a vrátit se ke staré dobré subjektivitě, i když ne přímo ke starému dobrému zření podstat nebo k myšlence, že by popis mohl být jakýmsi otiskem naší zkušenosti (jíž Husserl bohužel ne vždy odolal). Karikaturou tohoto přístupu je Michel Henry, který je podle všeho rozhodnutý vzdorovat všemu zajímavému a novátorskému, co filosofie 20. století přinesla, a obnovuje jeden po druhém všechny opotřebované pojmy a otřesená dogmata: interioritu, subjektivitu, solipsismus... Pro mě ale fenomenologie nikdy nebyla něčím takovým: není to šik způsob, jak být ve filosofii konzervativní, nebo dokonce zpátečnický. Fenomenologie je pravý opak. Především je to metoda, již charakterizuje opravdová skromnost, a skromnost není v intelektuální oblasti žádná maličkost. Nemá tu místo konstrukce velkých metafyzických systémů; to nejlepší, co lze dělat, je usilovat o správný popis, což v první řadě znamená vytvářet v nějaké oblasti dobré pojmy a provádět jemná rozlišení. Myslím si, že v tomto ohledu se správně chápaná fenomenologie může připojit k některým proudům filosofie, které říkáme „analytická“ a která je ve skutečnosti velmi různorodá. Například k myšlence deskriptivní filosofie, kterou formuloval Wittgenstein, ale do jisté míry také filosofové obyčejného jazyka a autoři jako Tugendhat. Pokud se analytická filosofie dělá dobře, pak i ona spočívá v jisté skromnosti a pozornosti k pojmovým rozlišením. Přečtěte si znovu *Logická zkoumání* bez předem utvořeného názoru: je očividné, že tento text a spisy Fregeho, Meinonga, Russella jsou si mnohem bližší, než jsme si dlouho mysleli. Když jsem se snažil rozšířit své vlastní filosofické obzory, tak jsem si především uvědomoval, že neexistuje žádná nepřekonatelná teoretická překážka, která by bránila těmto dvěma tradicím v dialogu, a že v mnoha bodech hovoří společným jazykem. Nejtipnější je, že hodně filosofů v Evropě a ve Spojených státech si stále ještě nevěšmlo, že Berlínská zeď již před mnoha lety padla, a stále uvažuje v rámci, který už neexistuje – v konfrontačním rámci, který dlouho převládal. Mladé generace však už našťástí tímto způsobem rozhodně neuvažují, ani tady, ani jinde.

Zkrátka a dobře nevím, co bych Vám o svém zájmu o takzvanou analytickou filosofii řekl. A co kdyby to byl jednoduše zájem o filosofii jako takovou?

Naprosto Vám rozumím. Má otázka směřovala k tomu, že Váš „obrat“ není ničím samozřejmým – a to právě kvůli tomu, co nazýváte Berlínskou zdí. Nyní bych se tedy rád zastavil u Vaší monumentální knihy V srdci rozumu, která má přes tisíc stran a je rozdělena do dvou hlavních částí: v té první konfrontujete analytickou tradici s fenomenologií, již ve druhé části knihy – v souladu s Vaší ranou prací – značně přebudováváte. Zůstaňme prozatím u její první části, která si dala za cíl ukázat životaschopnost fenomenologie v rámci současného myšlení. Právě proto ji – jak objasňujete v jednom rozhovoru – konfrontujete s jinou filosofickou tradicí: „Filosofickou metodu nemůžete ospravedlnit tím, že od počátku přijmete předpoklady této metody. Pokud chcete někoho přesvědčit o tom, že je fenomenologická metoda stejně přísná jako nějaká jiná, musíte to předvést prostřednictvím přesné výměny názorů.“¹⁶ Než se k tomuto střetu dostaneme, můžete prosím nejprve říct, co přesně obhajujete? Jinými slovy, v čem spočívá „fenomenologická teze“ (thèse phénoménologique)?

To, co nazývám „fenomenologická teze“, je stručně řečeno myšlenka, že existují zkušenostní struktury (nutnosti v poli zkušenosti), jež nejsou odvozeny z jazyka a neodpovídají „projekcím“ našich lingvistických schémat do této zkušenosti. Tato myšlenka vyžaduje na jedné straně odmítnutí *linguistic turn* ve filosofii a na druhé straně připuštění myšlenky před-predikativního či před-lingvistického, myšlenky, jež byla důležitá pro Husserla, ale také pro raného Heideggera a Merleau-Pontyho. Krátce řečeno, všechny nutné pravdy týkající se naší zkušenosti se světem nejsou pravdami týkajícími se jazyka, v němž můžeme tuto zkušenost vyjádřit. To je myšlenka, jež se zdá být velmi prostá, ale jejíž důsledky, jak se domnívám, sahají daleko. Podnětem k formulování této myšlenky mi byla hlavně jistá vyčerpanost „lingvistické filosofie“ *stricto sensu*, tedy té, která měla v úmyslu zavést tradiční filosofické problémy k živlu jazyka a věřila, že tím je nekonečně snazším a méně kontroverzním, zkrátka a dobře definitivním způsobem vyřeší. Jenže tyto pokusy vedly v jistém smyslu k opaku: existuje tolik teorií referencí vlastního jména, kolik je teorií objektu v tradiční filosofii poznání. Oklika přes jazyk měla jisté nepopiratelné výhody, ale v žádném případě nepřinesla zjednodušení filosofických problémů, jak od ní očekávali její strůjci, ani neudělala filosofii „vědečtější“ (ačkoli ji zajisté udělala techničtější). K tomuto

¹⁶ Rozhovor s T. Gressesem nad knihou *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, dostupný na: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Claude-Romano-autour-de-Au-coeur>.

závěru se v průběhu posledních třiceti let dopracovali mnozí: filosofové, kteří zahájili kognitivistický obrat, ti, kteří si zvolili *corporeal turn*, další, kteří se vrátili k esencialismu, jako Kripke, i ti, kteří měli v úmyslu obnovit metafyziku. To všechno jsou způsoby vyvození stále stejného důsledku. Na tomto poli tkví význam fenomenologie v tom, že se vyhýbá dosti neuvěřitelnému dogmatismu nových metafyziků, a přitom se pokouší navrátit roli tělu a obecněji smyslovosti.

Nyní prosím na konkrétním vybraném příkladu zmíněné konfrontace jasné ukažme, v čem se fenomenologický přístup liší od toho analytického. Například v sedmé kapitole s názvem Fenomenologie, nebo gramatika? necháváte Husserla vést dialog s Vídeňským kroužkem a Wittgensteinem ohledně problému barev. Než se dostaneme k Vámi navrhovanému řešení této debaty, můžete mi, prosím, krátce říct, v čem tento problém barev spočívá, a především v čem se liší – velmi obecně – tyto tři způsoby jeho řešení? Jak se Vídeňský kroužek a Wittgenstein staví k fenomenologickým podstatám barev?

Příklad barev je dobrou ukázkou mé metody v této knize. Jde mi o to, vrátit se k tomu nejjednoduššímu, a tedy také nejzákladnějšímu, vytvořit jakési „fenomenologické dětské hřiště“, z něž by bylo možné lépe uchopit komplexnější témata této debaty.

Ať už jde o fenomenology (a jejich předchůdce Carla Stumpfa), logické pozitivisty nebo Wittgensteina, tyto tři filosofické proudy přemýšlely o naprosto stejném problému a uváděly stejné příklady. Co stojí za tím, že něco uniformně červeného nemůže být současně uniformně zelené? Husserl odpovídá, že jde o *apriorní* zákon týkající se oblasti barev jako takových, o to, co nazývá „materiální“ či „syntetické *a priori*“. Logičtí pozitivisté naopak namítají, že jde o analytickou pravdu, která jen rozvíjí význam daných termínů a vrací se k tautologii v podobě „jedna oblast nemůže být současně uniformně červená a ne-červená“. Mrzuté je, že žádný z členů Vídeňského kroužku (dokonce ani Schlick, který se těmito otázkami zabýval velmi důkladně) nikdy nepředložil formálně správný důkaz tautologické povahy první z obou proposic (ta druhá je tautologická evidentně, protože je pravdivá pouze na základě principu non-kontradikce). A vůbec není jasné, zda důkaz analytické povahy této věty může být podán, neboť zelená a červená zde nejsou vybrány náhodou. Jsou to opačné barvy. To znamená, že neexistuje červená, která by směřovala k zelené, anebo zelená, která by směřovala k červené, tak jako existuje červená, která směřuje k modré (purpurová, fialová), anebo červená, která směřuje ke žluté (oranžová). A to je pro logického pozitivistu

velká nesnáž, neboť se to zdá poukazovat na to, že zde zkrátka a dobře existuje nějaký prvek, který se vztahuje k *samotné podstatě daných barev*, a ne k formálním, čistě logickým nebo analytickým principům. Nahradíte „zelenou“ žlutou a nutně pravdivá povaha první propozice zmizí: nějaká oblast může být současně uniformně červená a uniformně žlutá, pokud půjde o oranžovou a pokud budeme oranžovou definovat kombinací dvou primárních barev, které obsahuje. Wittgensteinovy názory v této otázce se oproti Vídeňskému kroužku měnily. V *Traktátu* hájí pozici, která se stane pozicí logických pozitivistů, ale po svém návratu k filosofii si na konci 20. let všímá, že toto řešení neplatí. Právě tomu se říká jeho „fenomenologické období“, kdy ve svém textu *Několik poznámek k logické formě* formuluje myšlenku zkoumání fenoménů „v jistém smyslu *a posteriori*“¹⁷ (myšlenku fenomenologie), které by bylo nutné pro vypracování logické syntaxe se zcela jasnou notací. To je hluboký rozchod s jeho předchozí filosofií, jenž otevírá cestu tomu, co bude později nazývat „gramatika“ a co bude tvořeno pravidly *a priori*, ovšem čistě konvenčními a co nebude v protikladu k „fenomenologickému jazyku“ jeho přechodného období nic dlužno „žádné skutečnosti“.

Zdá se mi, že Vaším vlastním příspěvkem k této diskusi je hlavně to, že důkladně všechna stanoviska rozebíráte, a díky tomu nakonec dospíváte k tomu, že Husserlův popis problému má k tomu Wittgensteinovu velmi blízko a že se oba vzdalují od toho, co tvrdí představitelé Vídeňského kroužku. Tvrdíte tedy, že Husserl by se s Wittgensteinem shodl na tom, že opozice červené a zelené je nutná a priori, že by se však neshodli na tom, jaký statut je třeba této apriorní nutnosti připsat. Wittgensteinova teze jazykové gramatiky je dokonce anti-fenomenologická, neboť podle Wittgensteina gramatika nereflektuje žádnou apriorní nutnost naší zkušenosti či světa – gramatická pravidla jsou arbitrární. Pak nicméně píšete: „Je opravdu zapotřebí rozhodnout, zda je tato nutnost pouze de dicto, anebo zda je rovněž de re? ... Musíme se ptát, zda si nejsou fenomenologický a gramatický přístup mnohem blíže, než se tvrdilo, a to za podmínky, že se každý z diskutujících vzdá jedné ze svých premis: fenomenolog inspirovaný Husserlem se vzdá myšlenky, že je možné zření podstat de iure předcházející řeč (prostřednictvím eidetické variace osvobozené od jakéhokoli lingvistického nátlaku); ‚gramatik‘ se vzdá myšlenky, podle níž mezi gramatikou a realitou neexistuje isomorfismus

¹⁷ L. Wittgenstein, *Několik poznámek k logické formě*, přel. P. Glombíček, in: *Reflexe*, 26, 2004, str. 108 (kurziva C. R.).

žádného druhu.“¹⁸ *Vězí tedy právě zde, v tom, že oba tábory nejsou připraveny na to vzdát se svých premis, hlavní zdroj všech neporozumění a antagonismů mezi dvěma tradicemi současného myšlení? Anebo je to zjednodušení a problém je ještě složitější?*

To je bezpochyby přílišné zjednodušení problému, protože by to znamenalo, že veškerá „analytická filosofie“ je v těchto otázkách wittgensteinovská a veškerá fenomenologie husserlovská... Je to ovšem dobrý příklad „objektivní“ konvergence, mohu-li to tak nazvat, mezi dvěma směry myšlení, jež jsou obecně prezentovány jako zcela protikladné, ba dokonce nesouměřitelné. Husserl a Wittgenstein souhlasí přinejmenším v jednom základním bodě: nutné propozice týkající se vztahů mezi barvami nejsou analytickými propozicemi. Už to je významné: znamená to, že existuje oblast, k níž tyto propozice náleží a jež nezávisí ani na logice, ani na empirických vědách. Zde se oba filosofové rozcházejí. Podle Husserla jde o oblast materiálních *a priori*, tzn. nutných pravd týkajících se oblasti naší zkušenosti jako takové, neboli „fenomenologických“ pravd. Podle Wittgensteina, jak to říká ve svých *Poznámkách o barvách*, „fenomenologie sice neexistuje, fenomenologické problémy ale snad ano“.¹⁹ Tuto oblast, jež není ani logická, ani empirická, nazve gramatikou. Podle Husserla existují podstatné pravdy, které nejsou redukovatelné na oblast logiky. Naproti tomu podle Wittgensteina „*podstata* je vyslovena v gramatice.“²⁰ Ve své knize ukazují – totiž snažím se ukazovat –, že Wittgensteinova pozice je křehčí, než se zdá, a že je obtížné nepřipisovat mu „meta-gramatické“ principy, mohu-li to tak nazvat. Tedy principy, které dále neospravedlňuje, jako například: „je pouze logická nutnost“²¹ (chápaná tentokrát ve smyslu „gramatické“ nutnosti). Toto z metody spočívající v „převádění slov z jejich metafyzického způsobu užití zpět na jejich užití ve všednodenním úzu“²² nevyplývá...

Poté co jste prostřednictvím konfrontací, jež jsme právě načrtli, ospravedlnil základní tezi fenomenologie, jste se ve druhé části knihy mohl pustit do jejích vnitřních problémů. Ačkoli vztah k Vaším knihám o události není příliš patrný, sám trváte na kontinuitě. Kromě toho ten samý rok

¹⁸ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, str. 292–293.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Poznámky o barvách*, přel. O. Beran, Praha 2010, str. 120.

²⁰ Týž, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1992, str. 145, § 371.

²¹ Týž, *Tractatus logico-philosophicus*, str. 161, tvrzení 6.37.

²² Týž, *Filosofická zkoumání*, str. 65, § 116.

vychází kniha *Temporální dobrodružství*,²³ úvod do událostní hermeneutiky, což nám opět potvrzuje, že to, co zastáváte ve svých prvních pracích, nyní neodmítáte. V jednom rozhovoru jste řekl, že kniha *V srdci rozumu se snaží jednak lépe ospravedlnit to, co tvrdíte v Události a světě, ale také napravit nedostatky této knihy, především absenci tematizace smyslovosti jako takové*.²⁴ A tak v knize *V srdci rozumu popisujete existujícího nejen na základě jeho schopnosti čelit tomu, co se mu přihází, nýbrž širěji jako bytí-ve-světě nadané několika typy schopností (přirozené, kulturní, existenciální), v jejichž světle pro nás věci získávají smysl. V této věci Vám položím dvě otázky: 1) Můžete čtenářům vysvětlit, proč toto pojetí bytí-ve-světě neznamená obnovení transcendentálního paradigmatu? 2) Jestliže událost rekonfiguruje pouze existenciální schopnosti (možnosti), je vhodné označovat příjemce jevení jako „stávajícího se“ (advenant)? Když hovoříme o stávajícím se (advenant), nepostihujeme jen jediný aspekt fenomenologického subjektu?*

Myslím, že Vaše první otázka je spjatá s jistou záměnou, jíž se dopouštějí mnozí filosofové, jíž je však třeba se vyhnout. Vskutku můžeme hovořit o transcendentálních otázkách a transcendentálních argumentech: transcendentální otázka vychází z jistých fakt a ptá se, co je nutné k tomu, aby tato fakta byla tím, čím jsou, tedy táže se po podmínkách možnosti nějakého stavu věcí, jenž je od začátku určen. I transcendentální argument se snaží zjistit, co je nutné pro to, aby nějaká věc nebo stav věcí byly tím, čím jsou. Například: fakt, že se mohu orientovat v prostoru, je možný jen tak, že se mi moje fenomenální tělo²⁵ prezentuje jako strukturované polaritou vpravo/vlevo, nahoře/dole. Pokud se držíme tohoto užití slova „transcendentální“, pak máte pravdu: v této kapitole²⁶ tvrdím, že pro to, aby se mi svět mohl prezentovat určitým způsobem, například jako předkládající mi jistý typ praktických významů, je zapotřebí, abych

²³ C. Romano, *L'aventure temporelle*, Paris 2010. Vzhledem k tomu, že se existující stává, označuje Romano souhrnně existenci jako „aventure“ (v našem českém, provizorním překladu „dobrodružství“ se však spojitost se stáváním, tj. blízkost výrazů „aventure“ a „advenir“, bohužel ztrácí).

²⁴ Srv. T. R. Dika – W. C. Hackett – C. Romano, *Les concepts fondamentaux de la phénoménologie. Entretien avec Claude Romano*, in: *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2, 2012, str. 201.

²⁵ Tomuto termínu odpovídá přibližně Husserlovo Leib, žité tělo. C. Romano používá nový výraz, aby se vyhnul Husserlovu pojmosloví zatíženému mnoha nejasnostmi. Srv. C. Romano, *Après la chair*, in: *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2, 2013, str. 11.

²⁶ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, kap. 16 (Bytí-ve-světě).

já sám byl jsoucnem nadaným těmi a těmi praktickými schopnostmi: zde jde o transcendentální argument.

Ovšem rozhodně není nutné, aby transcendentální argument sloužil k ospravedlnění toho, co je třeba správně nazývat transcendentální *teze*, například teze typu: subjekt, jemuž se svět jeví s těmi a těmi charakteristikami, je *transcendentální subjekt* ve smyslu, jež tomuto termínu dává Husserl: ne-světský subjekt, z principu odlišný od svého těla, jenž má v kontrastu s relativní existencí světa absolutní existenci a jenž tento svět „konstituuje“ (ať už Husserl tímto záhadným výrazem mínil cokoli). Transcendentální argument může být dokonce použit k tomu, abychom dospěli k radikálně *anti-transcendentálnímu* závěru: k tomu, aby fenomény byly tím, čím jsou, je nutné, aby subjekt, jemuž se tyto fenomény jeví, sám ke světu náležel a byl „věcí“ ve světě. Formulace transcendentálních otázek a použití transcendentálních argumentů tudíž rozhodně neimplikuje, že dospějeme k transcendentálním tezím – občas můžeme dokonce dospět k odmítnutí takových tezí.

Vzhledem k tomuto vyjasnění se mi zdá evidentní, že mé teze týkající se subjektu, který je ve světě a je bytím-ve-světě, nejsou transcendentální teze, ačkoli v této části své knihy skutečně používám transcendentální argumentaci.

Pokud jde o druhou otázku, ta se dotýká důležitého bodu. Především: Proč v této části své knihy používám adjektivum „existenciální“ pro označení jistých možností – adjektivum, které si evidentně vypůjčuji od Heideggera? Protože Heidegger podle mě udělal skutečný objev, jehož opravdová hodnota nebyla komentátory jeho díla doceněna: neudělal nic menšího, než že objevil nový význam možnosti, který nikdo před ním pořádně netematizoval. To samozřejmě neznamená, že je třeba souhlasit se vším, co říká o *pobytu*, a s celou existenciální analytikou. Předně hájím myšlenku, že kdyby Heidegger sám lépe ocenil originalitu toho, co ohledně možnosti říká, tzn. že jisté věci jsou pro mě možné či nemožné s ohledem na druh jsoucna, jímž usiluji být (právě toto je existenciální možnost), musel by také uznat, že tyto možnosti závislé na něčem takovém jako mém fundamentálním rozvrhu nemohou být položeny na stejnou rovinu jako jiné možnosti (možnosti logické, bytostné, příležitosti atd.). A tím by se býval vyhnul závěru, že pobyt „possibilizuje“²⁷ svět jakožto totalitu svých

²⁷ Romano hovoří o nové „possibilizaci“ čili nové možnosti činit možným, čímž (jako např. Maldiney) překládá Heideggerův termín Ermöglichung. Tato „possibilizace“ však podle něho není spjata s rozvrhem; v událostní hermeneutice jde o charakter události (o její „eventualitě“). Srv. C. Romano, *L'événement et le monde*, str. 117.

možností anebo že je pobyt „světotvorný“.²⁸ V tomto bodě tedy má spřízněnost s Heideggerem končí. A zde také tkví hluboký rozdíl mezi tím, co Heidegger nazývá „pobyt“, a tím, co já nazývám „stávající se“ (advenant). Stávající se (advenant) není „světotvorný“, nýbrž naopak část svých podstatných možností dostává od jejich possibilizace zakládajícími událostmi.

Tím však otázka, již kladete, nepřestává být ústřední. Označuje stávající se (advenant) podstatu lidského bytí jako takového, anebo označuje toto lidské bytí myšlené podle jednoho z jeho aspektů? V mých dvou knihách o události patrně ohledně tohoto bodu existuje jistá nejasnost, ostatně stejně, jako je tomu u Heideggera. Dnes bych se bez slova „stávající se“ (advenant), které může být zdrojem nejasností, obešel. Dnes si totiž myslím, že antropologický horizont fenomenologie nelze překročit a že sám projekt usilující o toto překročení (projekt přítomný jak u Husserla s jeho transcendentálním ego, tak u Heideggera s jeho pobyttem) je ve skutečnosti neudržitelný a přináší mnohé nejasnosti. Bylo by ovšem obtížné vysvětlit to stručně.

Ano, rozumím. V tom, co bude následovat, budete mít v každém případě možnost Vaše pojetí bytí-ve-světě dále osvětlit, neboť abychom mohli uzavřít naši diskusi okolo knihy V srdci rozumu, je nyní nutné přesunout se od subjektu ke světu a představit dva originální pojmy, s nimiž přicházíte: „fenomenologický realismus“ a „holismus zkušenosti“ (světa). Říkáte, že Husserlova transcendentální fenomenologie stojí na skeptickém argumentu, podle něhož je možné o všem pochybovat (nejslavnějším dokladem je hypotéza o zničení světa v § 49 Ideen I). Vy sám sice nepopíráte možnost pochybnosti o něčem, ale současně s tím odmítáte možnost pochybovat o všem. Proč nelze pochybovat o světě? A co je tedy podle Vás nezpochybnitelně reálné? Svět, anebo spíše bytí-ve-světě?

Reálný je současně svět i subjekt, jenž je v něm ponořen a je ve světě. Proč se mi skeptický argument zdá špatný a proč podle mě vede k velmi špatným závěrům? Nuže, jelikož každá pochybnost se vymezuje a dává smysl na podkladu věcí, které zpochybnit nelze a které se v tomto smyslu drží mimo všechnu možnou pochybnost. Wittgenstein to ukázal v souvislosti s tím, co nazývá našimi nejzákladnějšími „jistotami“: „hra pochybování už předpokládá jistotu“,²⁹ tvrdí ve svém posledním textu,

²⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: týž, *Gesamtausgabe*, XXIX/XXX, vyd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983, str. 263.

²⁹ L. Wittgenstein, *O jistotě*, přel. V. Zátka, Praha 2010, § 115, str. 35.

v onom filosofickém testamentu, jímž je *O jistotě*. Myslím však, že to platí i o před-predikativních jistotách. Vidím muže sedícího na zahradě. Je vždycky možné, že když se k tomuto muži přiblížím, všimnu si, že něco nehraje: čím víc se přibližuji, tím víc se muž před mýma očima jakoby rozplývá, a nyní si všímám, že to nebyl muž, ale figurína. Ano, ale na podkladě čeho došlo k této korekci? Na jakém pozadí se vyrýsovala má perceptivní chyba? Na pozadí určitého světa, v němž je tato zahrada umístěna ve vztahu k domu, v němž vzdálenosti mezi těmito věcmi zůstávají stejné atd. Perceptivní chyba je vždy *lokalizována*: nemůže k ní dojít jinak než na pozadí určitého vnímaného světa, vzhledem k němuž myšlenka perceptivní iluze *již nedává smysl*. Možnost nutně lokální perceptivní chyby předpokládá globální pravdu vnímaného světa, který je mimo všechnu možnou pochybnost. Husserl se sice v jistých textech zdá této myšlence přibližovat, avšak zůstal tak fascinován *cogitem* a královstvím kartesiánských „absolutních jistot“, že z těchto příkladů vyvozuje naprosto opačný závěr: jelikož vždy existuje možnost pochybovat o každé vnímané věci (lokální chyba je na rovině vnímání vždy možná), tak si myslí, že je vždy možné pochybovat o všem, tedy že je vždy možná zobecněná chyba. Tento argument, formulovaný ve slavném § 49 *Ideen I*, představuje základní pilíř, na němž spočívá distinkce mezi „absolutním bytím“ čistého vědomí a „relativním bytím“ světa, a tudíž princip transcendentálního idealismu. Já se však domnívám, že tento úsudek je třeba odmítnout a spolu s ním i jeho závěr. Důsledek tohoto odmítnutí nazývám „holismus zkušenosti“, který lze formulovat následujícím způsobem: zkušenost může být *vjemem* jen tehdy, když se bez přeryvu zařadí do celku vnímání – takže pokud zkušenost tomuto kritériu nedokáže vyhovět, nejedná se o *chybný* vjem, nýbrž vůbec nejde o vjem. Jinými slovy, nedává žádný smysl připisovat izolované zkušenosti vlastnost být vjemem (a tedy ani vlastnost nebýt vjemem), pokud abstrahujeme od jejího začlenění do vnímaného celku. To celek je primárně „vnímaný“, zatímco ten či onen jeho aspekt pouze odvozeně. Plyne z toho, že otevřenost světu *podstatně* definuje vnímání, na rozdíl od iluze, která může být jediné lokalizovaná.

Poslední otázku k Vaší knize V srdci rozumu bych chtěl věnovat „metodě“ po překonání transcendentálního paradigmatu. Realismus, který jste právě popsal, Vás dovedl k tomu, že ve fenomenologii není zapotřebí uskutečňovat epoché, která je tradičně vnímána jako podmínka vstupu k fenoménům. V souladu s Vašimi prvními pracemi zastáváte následující tezi: „Autentická hermeneutika je fenomenologie a fenomenologie se

*dovršuje jen jako hermeneutika.*³⁰ *Jak zde chápete hermeneutiku a proč ji nelze považovat za metodu v klasickém slova smyslu? Je vůbec možné vyhnout se ve fenomenologii epoché? Jak hermeneutik dospívá ke smyslu, který následně interpretuje?*

Otázku, kterou kladete v souvislosti s *epoché*, mi často kladli lidé dovolávající se fenomenologie. Ovšem když se zde na chvíli zastavíme, ukáže se, že jde o jednu z nejpodivnějších otázek. Je to už skoro sto let, co se spousta fenomenologů, například všichni Husserlovi žáci z Göttingenského kroužku (Adolf Reinach, Edith Stein, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martiusová, Johannes Daubert a mnozí další) anebo Ingarden, záměrně obešli bez transcendentální redukce – kterou nesmíme zaměňovat s *epoché*, čistou metodou vyřazení určitých problémů. Když se bez ní obešli oni, proč bychom se bez ní nemohli obejít my? Není teorémem modální logiky, že když je nějaká věc skutečná, je také *ipso facto* možná? Ti, co se diví, že je ve fenomenologii možné obejít se bez fenomenologické redukce, mají pěkně povrchní znalost dějin fenomenologie, neboť se zdá, že za neoddiskutovatelnou jistotu pokládají – ale proč? – jeden specifický postoj v poli fenomenologie, a to Husserlův postoj po jeho idealistickém obratu. Proč bychom měli tento postoj nekriticky zastávat? Osobně k tomu nevidím důvod. Fenomenologická redukce rozhodně není „metafyzicky neutrální“ metoda, jak tvrdil Husserl: je to metoda cele odkázaná na přijetí transcendentálního idealismu a bez něj jakožto metoda nemá žádné oprávnění. Fenomenologie, ke které se hlásím já, je z části skutečně hermeneutickou fenomenologií, ovšem na rozdíl od jiných hermeneutických verzí fenomenologie má kořeny v podloží podstatných pravd, jejichž platnost na interpretaci nezávisí. Myslím, že fenomenologická hermeneutika musí takovou rovinu před-hermeneutických pravd uznat, aby se sama mohla koherentním způsobem vymezit.

Vašemu odmítnutí transcendentální redukce snad rozumím, ale moje otázka se týkala spíše epoché, kterou opravdu nesmíme za redukci zaměňovat – jak to zdůrazňujete Vy, Patočka nebo např. Marion. Co si myslíte o epoché? Není to právě epoché, která nás – fenomenology-hermeneutiky – dovede ke smyslu, který budeme interpretovat?

Rozumím, promiňte. Pokud jde o samotnou *epoché*, ta může mít odlišné podoby. Jak víte, tak Husserl v jednom velmi hezkém dopise Hofmannsthalovi vysvětluje, že estetický postoj, postoj, který zaujímáme

³⁰ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, str. 874.

například před obrazem, spočívá v neutralizaci existence objektu samého – plátna – a že je v tomto smyslu blízkým příbuzným *epoché*. Totéž se děje, když se účastníme divadelního představení: scéna či existence herců zde jsou „zbaveny skutečností“, abychom je mohli vidět pouze jako postavy, které ztělesňují. Tyto příklady lze ještě rozšířit: existuje *epoché*, která je spojená například s meditací nebo modlitbou. *Epoché* lze tedy považovat za postoj poměrně rozšířený v různých kontextech, i velmi daleko od fenomenologie. Ale tato „divoká“ *epoché*, mohu-li ji tak nazývat v odkazu na Merleau-Pontyho, není přesně tatáž, jakou praktikoval Husserl ve svých textech. Nemám nic proti možnosti praktikovat *epoché* samu o sobě. Fenomenologickou metodou se ovšem stává jen v podobě transcendentální redukce. A jak jistě chápete, k transcendentální redukci, která se tváří jako neutrální, ačkoli není, mám celou řadu výhrad.

Děkuji Vám za toto upřesnění. Pokud dovolíte, rád bych na závěr položil otázku k Vaším aktuálním projektům. Náš rozhovor potvrdil to, co jsem řekl již na začátku: Váš filosofický projekt je již velmi dobře zformulován, a tak Vám zbývá jen to, abyste jej doplnil o všechny detaily. Avšak abych řekl pravdu, nevěřím tomu, že by se filosof originálně myslící lidskou existenci z události a autor neméně ambiciózní knihy o dialogu dvou velkých tradic současného myšlení mohl spokojit s pouhým korigováním či doplňováním toho, co je již načrtnuto. Proto bych se Vás na závěr rád zeptal na Vaše aktuální plány. Proč je nyní v centru Vašeho zájmu problém ipseity, která je tématem mnoha Vašich článků z posledních let a aktuálně i Vašich přednášek na universitě?³¹ Nejde o nějaký širší problém, který řešíte a který by se mohl týkat fenomenologie jednání, jak naznačujete na závěr textu, který jste předložil v rámci svého habilitačního řízení?³²

Myslím, že máte pravdu a že se nebudu omezovat na doplňování toho, co jsem mohl udělat dříve... leda z důvodu, který se patrně pojí s jedním mým osobním rysem. Mně připadá zajímavé psát (a tedy i číst) takovou knihu, o níž předem s jistotou nevím, že ji dokážu napsat. Děsí mě filosofové, a není jich málo, kteří tráví svůj život tím, že se opakují.

³¹ Jde o přednáškový kurz *Être soi. Approches contemporaines (identité, individualité, ipséité)* na Université Paris-Sorbonne, jenž proběhl v zimním semestru roku 2018. Jeho předlohou byla právě vydaná kniha *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris 2019.

³² C. Romano, *Mémoire de synthèse présentée en vue d'habilitation à diriger des recherches*, 2009, str. 44–45, text je dostupný na: <http://paris-sorbonne.academia.edu/ClaudeRomano>.

Pro mě je naopak každá kniha *situovaným* projektem, čímž chci říct, že užívaná metoda a závěry, k nimž dospívám, jsou pevně spjaty se zvoleným předmětem. Předem tedy nevím, k jakým závěrům dospěji, a doufám, že knihy, které se mi ještě podaří napsat, budou mít alespoň trochu svěží novosti. Myslím, že jinak nemá cenu se s psaním knih namáhat – je to taková dřina!

Vážený pane profesore, velmi Vám děkuji za rozhovor, a především za Vaše vyčerpávající odpovědi.