

## Vyjádření oponenta k disertační práci z oboru filosofie (2007)

Jméno autora: Mgr. Martin Ritter

Název práce: *Filosofie jazyka Waltera Benjamin*

Předkládaná disertační práce se zabývá Benjaminovou filosofií jazyka, kterou chápe jako „ontologický a kognitivní“ základ jeho myšlení v letech 1916-1925. Druhým rozměrem práce je pak kritický rozbor různých komentátorských přístupů k tomuto tématu – jde zejména o hodnocení metafyzických vs dekonstruktivních a hermeneutických výkladů Benjaminova myšlení počínaje statí *O jazyce lidském a jazyce vůbec*, které je věnována první část práce. Druhá část, soustředěná kolem *Úkolu překladatele*, se dále zabývá Benjaminovým chápáním jazyka, přechází však též k jeho pojmovému ohledu. Skládají-li se první dvě části práce z řady minuciózních detailů, v části třetí a čtvrté přicházejí ke slovu tahy poněkud širším štětcem. Tento posun je ovšem zcela logický a vyplývá z přechodu ke dvěma složitým textům mnohem většího rozsahu, jimiž jsou v prvním případě *Pojem umělecké kritiky v německé romantice* plus esej *Goethova Spříznění volbou*, ve druhém případě *Kritickopoznávací předmluva k Původu německé truchlohry*. V následujících řádcích by rád postupoval v jistém smyslu opačně a dopustil se nejprve souhrnnějších poznámek k 1. a 2. části, a poté přešel k několika detailnějším postřehům (čili otázkám) k částem 3 a 4. Vzhledem k tomu, že práce je doplněna jasným shrnutím, nebudu usilovat o zbytečnou reprodukci jejího obsahu. Vedle kritického hodnocení bych raději nabídl podněty a otázky do diskuse během obhajoby. K čemuž je nutno ihned dodat, že má vlastní perspektiva bude převážně metafyzická, a to přesto, že autorovu kritiku jiné verze metafyzického přístupu pokládám za dobře formulovanou a průkaznou – podrobná kritika výkladu Reginy Katherové je plně oprávněná: jde o příklad *špatného* eklektismu neschopného pracovat s Benjaminovým motivem bezprostřednosti). Poněkud hrubé metafyzické ohledy následujících poznámek se vztahují spíše k verzím tradiční metafyziky, v nichž jistě nejde o redukci bytí na jazyk ani o chápání „jsoucna jako jazykového dění“ ani o převedení ontologie na „logologii“ (str. 14).<sup>1</sup>

Už z prvních stránek práce je jasné, že směřování filosofického výkladu Benjamin je do značné míry spoluurčeno tím, zda si je autor výkladu vědom možných nebezpečí vztahu mezi eklektismem a metafyzikou. Autor předložené práce přitom kritizuje dekonstruktivní, ale i hermeneutické čtení Benjaminových textů o jazyce způsobem, který takovému vědomí nasvědčuje. Benjaminova neskrývaná a často divoká eklektičnost se týká jak analyzovaného

<sup>1</sup> Chvillemi se mi zdá, že metafyzické a dekonstruktivní čtení jsou v autorově interpretaci značně blízké potud, pokud i druhé z nich váže Benjaminovo myšlení na půdorys jazykové teorie (viz str. 30 o Bettine Menkové).

materiálu tak pojmových nástrojů analýzy. Je sama přímým odrazem historické situace, do níž Benjamin situuje své myšlení; naznačuje tak jistou arbitrárnost volby toho či onoho zlomku světa či jazyka, který si zvolíme jako předmět úvah, a dokonce značnou libovolnost toho, jakou cestou se budou naše úvahy ubírat. Projdeme-li ji správně, libovolná cesta nás totiž dovede k metafyzicky témuž cíli. Co je však tímto cílem a jak ho lze definovat? Bezpochyby nejde o dosažení jednoty ve smyslu neoplatónsky chápaného Jedna. Nejde totiž o žádný zdroj jednoty, která by byla významovým horizontem samé reality. Metafyzickým cílem je spíše nahlédnutí a uchování jakási formální souvislosti, která provazuje jména a věci, přičemž se v každém jménu i každé věci odráží z různé perspektivy, ale *celá*. Odtud silná teze: realita je plně poznatelná ve své původní rozmanitosti, v níž není redukovatelná na žádný svůj rozměr (fyzikální, duchovní, historický). Pozdější texty, a zejména zacházení s Platónem a Leibnizem v *Předmluvě*, budou tuto teze opakovaně tematizovat. Ranější texty o jazyce ji však na mnoha místech předjímají, jakkoli si ještě uchovávají sklon realitu rozvrstvovat, a to zejména podle míry duchovnosti (viz níže; pokud se nemýlím, takto se lze jinými slovy přiblížit tezi, kterou práce formuluje na str. 9, ovšem již s vědomím jejího celku).

Benjamin vyvazuje jazyk z redukce na sdělující řeč (odtud inherentní problematičnost hermeneutického výkladu tohoto gesta). Jazyka neužíváme proto, abychom něco říkali, ale *něco* (konkrétně identifikovatelné jsoucno) se nám může podařit vyslovit jen proto, že užíváme jazyka a věci dokážeme vztahovat k jménům. Přístup k jazyku je zde (asi trochu nečekaně) bližší epikurejské než aristotelsko-heideggerovské perspektivě, ovšem oběma perspektivám se zásadně vymyká svým rámcem, vycházejícím z volby jediného textu, jenž slouží jako úběžník raných úvah a jímž je textové líčení jakýchsi osudů jazyka mezi Bohem, člověkem a zvířaty v knize *Genesis*. Tato volba je prvním motivem, s níž se interpret vyrovnává: Benjaminův text je na textu *Genese* silně obsahově závislý: bez jeho obsahu je *de facto* nemyslitelný. Přesto se však nejedná o perspektivu dogmatické teologie, takže text *Genese* je při vší exemplárnosti jedním z artefaktů společných dějin přírody a člověka. *Genesis* tak není zjevením, ale prvním vylíčením osudů zjevení. Jejich lesk ozařuje Benjaminovu nehistorickou teorii ponořenou do datovaného textu a umožňuje (teoreticky) *vyřadit* běžné kategorie kontingence a partikularity. Každý text bez výjimky ukazuje svým způsobem k jazyku, jehož osudy líčí kniha *Genesis*. Obsahy jsou však již neredukovatelně odlišné. A jistě nejsou redukovatelné na samotný jazyk.

Autor se při diskusi těchto i dalších témat úspěšně vyrovnává s obtížemi spojenými s častou zkratkovitostí stati *O jazyce*. Na rozdíl od řady interpretů jasně popisuje problematická místa Benjaminova výkladu, která odolávají poctivé snaze o koherentní výklad (viz např. str.

28-30, 54-56). Na druhé straně by jistě bylo možné uvažovat o roli, kterou by textové zlomy a přeryvy mohly hrát z Benjaminova hlediska. Je-li hlavním stavebním prvkem Benjaminovy logiky jméno, pak větám přísluší zvláštní a nejednoznačná role: už stručná souřadná souvětí obsahují přechody mezi jmény, které jsou šancí zachytit přímo a jako by průhledem pojmenovávané věci i (současně) vyjadřovaná slova – avšak tytéž průhledy mezi jmény jsou vždy léčkou, v níž na myšlení čeká jeho nerozlučný nepřítel *obraznost*. Obraznost je místem, v němž se myšlení stává neprůhledným sobě samému. Otázkou pak zůstává, zda se Benjamin ve stati *O jazyce* (a v některých jiných textech) ubránil krokům vedeným primárně a právě obrazností – nikoli ve smyslu „obrazného“ vyjadřování, ale ve smyslu kroků, které hrají roli zkratk a propojování jinak zcela různorodých momentů. Obraznost byla některými mysliteli pokládána za spojnicí vnímání a myšlení, tedy za propojení konkrétního s abstraktním. V případě Benjaminově by šlo o spojení konkrétního jména a abstraktního pojmu. Obtížná tematizovatelnost takového spojení by však byla stejně palčivá. Snad proto se Benjamin snaží zkratkovitost zkrotit a využít k tomu, aby čtenáře opakovaně zadržela na cestě vedené rovněž spíše obrazností než jazykem a směřující k příliš rychlému závěru. V tomto smyslu předjímá postup jeho raných textů pozdější úvahy o formě traktátu a mozaiky v *Předmluvě*. Čemu se někteří jiní myslitelé snažili čelit formalizací svého postupu (ať už logickou disciplínou nebo postupem *more geometrico*), s tím by se Benjamin střetával v samém živlu jazyka. Jeho texty by pak při současné snaze vzkřísit sílu jmen mohly být teoretickým ekvivalentem „soudícího slova,“ důležitého motivu, na který autor správně upozorňuje právě v souvislosti s vyzněním stati *O jazyce* (činí tak na str. 54).

Závěry, k nimž práce dospívá v tomto momentě, jsou netriviální a dobře formulované. Jsou-li základní motivy stati *O jazyce* opakovaně komentovány i skrze kontrast s výkladem Menkové, je to vzhledem k obtížnosti textu vhodný postup, v němž naštěstí nezaniká autorovo vlastní stanovisko. V tomto ohledu lze zvláště ocenit jasné předvedení rozdílu božského slova a vlastního jména (str. 34 ff.), na jehož podrobnější diskusi bude jistě čas při ústní obhajobě práce. Pokud jde o výše zmíněný motiv „soudícího slova,“ diskuse by se snad mohla dotknout otázky, zda „soudící slovo“ (které zřejmě pochází od Boha, je však vyvoláno lidským krokem k poznání dobra a zla) není v *historické* situaci mnoha lidských jazyků slovem *překladařa*, aniž by však bylo součástí litery jeho překladu – bylo by vlastně ekvivalentem překladařova rozhodnutí narušit strukturu jazyka, do něhož překládá. Toto rozhodnutí by snad bylo jakýmsi asymetrickým korelátem božího násilí, vedoucího k samotné mnohosti lidských jazyků. Což je ve shodě s tím, že podle Benjaminova je možným klíčem k lidským jazykům vztah dvojí katastrofy: Pádu ve smyslu vyhnání z Ráje, a pádu babylónské Věže. Tento druhý pád otevírá,

skrže mnohost jazyků, novou cestu k věděni před poznáním dobra a zla (poznáním vázaným na sdělení obsahu), tedy k čistému jazyku. Není to cesta syntézy, ale tvůrčí destrukce rodného jazyka, jejíž konkrétní příklady by se konečně měly stát předmětem rozboru a diskuse. Řečeno jasněji: mohli bychom se konečně podívat na literu Benjaminových překladů i na jiné překlady, v nichž by překladatel svůj úkol splnil? Opakovaně se uvádí Hölderlinův Sofoklés. Dokázali bychom najít i další případy?

A ještě jedna otázka k diskusi, která se vrací zpět ke stati *O jazyce lidském a jazyce vůbec*. Její závěr nabízí zvláštní variaci na téma *scala naturae*, přičemž jednotlivé stupně této škály odlišuje různou obecností. Obecnost je zde nepřímo úměrná míře duchovnosti, takže její míra roste směrem „dolů“ (plži jsou pojmenováni „obecněji“ než lidé, protože na rozdíl od lidstva nepovstávají v souhrnu individuálních neboli vlastních jmen). Jedná se o emanační schéma do jisté míry neoplatónského typu, anebo je vztah mezi stupni obecnosti chápán jiným a méně kontinuálním způsobem? A jaký je zde vztah mezi obecností a univerzalitou? Nejsou vlastně nepřímo úměrné? Boží jméno, které stojí na vrcholu schématu, je z jeho hlediska nejméně obecné, ale zároveň je univerzální v tom smyslu, že je užíváno v každém kontextu přesně týmž způsobem (obecné není proto, že neodpovídá určité třídě či skupině předmětů). Je-li tomu tak, lze tvrdit, že Boží jméno nelze v žádném případě vepsat do struktury látkového světa, čímž konec konců zakládá možnost jeho přímého poznání nezávislého na poznávání věcí skrže rozdíl dobra a zla? Co by zde platilo o vztahu Božího jména a celku světa by pak snad mohlo platit (na nižší čili obecnější rovině) o jiných jménech a různých „částech“ nebo výsecích světa. Souhlasil by pak autor s tím, že jména mají v Benjaminově pojetí k věcem vztah, který lze znázornit pomocí vztahu, jenž vládne na jiné čili smyslové rovině mezi věcmi a jejich barvami? Totiž: na smyslové rovině zůstává *ontologický* statut barvy záhadný, ale pro *poznání* věcí mají barvy zcela jasný význam, jenž nemá co činit s žádným zprostředkováním: věci nevidíme *pomocí* barev; barvy jsou prostě *to, co* vidíme, a to bez jakékoli intence. Pouze *vzájemné rozdíly* barev poukazují k různosti fyzikální struktury *věcí jako něčeho*, na čem se láme sluneční světlo, pocházející z jednoho zdroje. Toto světlo je Boží jméno jako univerzální a jedinečný živel poznání, daný přímo, a také bez naší intence. Barvy jsou němou obdobou obecných a vlastních jmen, bez nichž bychom nevěděli o věcech. Nebezpečí tohoto přirovnání spočívá samozřejmě v tom, že pojmenování je vzhledem k veškeré smyslové zkušenosti *absolutně heterogenní*. Co bychom pak mohli dále říci o této nepřekonatelné různosti?

K části práce věnované *Úkolu překladatele* nemám další připomínky – snad stojí za to zdůraznit, že autor se opakovaně a přesvědčivě vyjadřuje k jejímu vztahu ke stati *O jazyku*, aniž by se přitom uchýlil k jednoduchému vývojovému schématu. Netroufal bych si tvrdit, že



konečně chápu, co Benjamin myslí „čistým jazykem,“ četba předložené práce mi však i zde mnohé objasnila. Sluší se ještě dodat, že i v této části autor diskutuje řadu interpretací daného textu, včetně známých statí, jichž se dopustili Paul de Man (*Conclusions*) a Jacques Derrida (*Des tours de Babel*). K nimž lze poznamenat, že Derrida se snad nakonec ubránil tomu, čemu bohužel podlehl de Man, totiž banální a hlavně zavádějící analogii *Über-setzung / meta-fora*. Kam se poděl ohled k *völlig unmetaphorische Sachlichkeit*? (Autor probírá de Mana přece jen vstřícněji a s celkem laskavým závěrem, vyřčeným na str. 85.)

Ohled k nemetaforičnosti nás snad konečně vede ke třetí a čtvrté části práce. Jak bylo předesláno, v tomto případě se omezím na drobnější postřehy, formulované jako otázky, jimiž bych si rád ujasnil autorovu pozici. První otázka se týká části třetí a eseje o Goethových *Spríznění volbou*: do jaké míry, pokud vůbec, lze *Sachgehalt* (odlišný od *Wahrheitsgehalt*) ztotožnit s tím, co zůstane v každé chvíli či situaci dějin uměleckých děl jedinečné a neměnné, tedy univerzální, zatímco pravdivostní obsah může během týchž dějin vstupovat do různých konstelací poznání, které se neliší mírou pravdy, ale pouze svým konkrétním tvarem (jenž je patrně *spoluurčen* formálními parametry toho či onoho díla)? Nejde samozřejmě o ztotožnění věcného obsahu s „mrtvou“ literou, ale naopak o to, že věcná plnost je bez-perspektivní, a to na rozdíl od „její“ pravdy, která má více podob (což neimplikuje relativismus: každá z těchto podob je absolutní a na teoretickém lemu dějin existují všechny vedle sebe). – Domnívám se, že autorův výklad tomuto návrhu neprotiřečí, ale mohu se mýlit.

Otázka druhá je poněkud hrubá a jejím podnětem byly strany 126-133, které jsou dle mého názoru jedním z vrcholů práce (uzavírají její 3. část): bylo by možné jasněji formulovat Benjaminův názor na vztah pravdy a krásy, a to včetně jejich etického rozměru a případných předchůdců v dějinách filosofie? Je to jistě enormní otázka, ale Benjaminův důraz na vytržení obojího z falešného mytického základu k ní vede zcela přirozeně. Pochopitelně neočekávám úplnou odpověď – snad by stačilo rozvinout a podrobněji komentovat formulace o etickém požadavku obsaženém v estetické žádosti (str. 130).

A konečně otázka třetí, týkající se *Předmluvy*, přesněji řečeno Benjaminova pojetí ideje a její odlišnosti od pojmu: lze říci, že idea je v *Předmluvě* kladena jako jedinečný lék na přílišnou obecnost (čili povšechnost) pojmu? Pojem se může stát součástí mechanismu dějin, neboť umožňuje předvídat, ale nikdy nenabídne jejich *přehlédnutí*, tedy ono ohlédnutí se za tím, co (pokaždé) právě skončilo, ať už jsou to dějiny nebo večírek s přáteli (*Berliner Kindheit*). Znamená to, že konečný rozum nemůže ideje uchopit žádnou souhrnnou formulací, protože nemá k dispozici konečný počet přechodů mezi nimi? Je snad toto jedním z možných podnětů k tomu, aby si Benjamin pro přiblížení ideje vypůjčil Leibnizovu „monádu“?

Na tyto otázky jistě naváže řada dalších, které vyplynou z průběhu ústní obhajoby. Na tomto místě nezbývá než konstatovat, že práce se s velmi obtížným materiálem vyrovnává skvěle, tedy s hlubokým porozuměním Benjaminovu myšlení i dostatečným odstupem od něj. Doufám proto v brzkou publikaci předložené práce, kterou tímto jednoznačně **doporučuji** k ústní obhajobě.

V Praze, 24. 6. 2007



Karel Thein, ÚFaR