

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Potomnost
Figury následování
v moderním myšlení
a estetice
Gerhard Richter



KAROLINUM

Potomnost

Figury následování
v moderním myšlení a estetice

Gerhard Richter

Z anglického originálu *Afterness: Figures of following in modern thought and aesthetics*,
vydaného roku 2011 nakladatelstvím
Columbia University Press v New Yorku,
přeložil Jan Petříček

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2022
Edici Myšlení současnosti řídí Miroslav Petříček
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Redakce Jan Havlíček
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

© 2011 Columbia University Press
Translation © Jan Petříček, 2022

ISBN 978-80-246-4548-3
ISBN 978-80-246-5167-5 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Po filozofii následuje filozofie. Tímto po však je proměněna.

– Jean-François Lyotard

Dokonce i Kristova smrt byla jen jeho začátkem.

– Ernst Bloch

Pouze jak je opakovatelné. Minulost – zakoušená jako skutečná dějinnost – je všechno, jen ne pryč (das Vorbei).

– Martin Heidegger

Modernita existuje ve formě touhy smazat vše, co jí předcházelo, v naději, že konečně dosáhneme bodu, který by bylo možné označit jako pravou přítomnost, počátečního bodu vyznačujícího nové východisko.

– Paul de Man

Úvod: Logika potomnosti /9

1. Potomnost a modernita: Genealogická poznámka /39
2. Potomnost a kritika: Paradigmatický případ /53
3. Potomnost a estetika: Konec bez konce /72
4. Potomnost a *Rettung*: Lze něco zachránit tím, že to budeme hájit? /93
5. Potomnost a překlad: Politika přenosu /112
6. Potomnost a obraz (I): Rozrušující fotografie /149
7. Potomnost a obraz (II): Ústup obrazu /174
8. Potomnost a zkušenost (I): Může být naděje zklamána? /192
9. Potomnost a zkušenost (II): Nové promyšlení prostého myšlení /209
10. Potomnost a zkušenost (III): Truchlení, vzpomínání a fikce předchůdnosti /229
11. Potomnost a prázdný prostor: Už ne a ještě ne /245

Doslov: Po slovech /253

Poděkování /259

Jmenný rejstřík /261

ÚVOD
LOGIKA POTOMNOSTI

Když se mnou nedávno jeden doktorand probíral, jak nejlépe uspořádat dizertaci, navrhl, že nejprve napíše úvod a potom jednotlivé kapitoly. Ve své odpovědi jsem mu skoro bez váhání vysvětlil nepsanou strategii psaní. K údivu studenta – jenž dosud nikdy nepracoval na textu o rozsahu knihy – jsem mu plán rozmlouval a poučil jsem jej, že úvod se téměř vždycky píše až *po* dokončení textu, tedy *na závěr*. Tato poučka, kterou znají všichni zkušení spisovatelé – že úvod se nachází na začátku, ale takřka bez výjimky vzniká až jako opožděný dodatek k tomu, co už bylo napsáno –, svědčí o neredukovatelné opožděnosti v jazyku a myšlení. To, co uvádí, předjímá, vysvětluje a zasazuje do kontextu něco, co ještě není přítomné, vždy následuje po tom, čím je domněle následováno. Úvod, balancující mezi předcházením a následováním, je zpětně vynalézán tím, o čem implicitně tvrdí, že to přivádí na svět; představuje *po* pod rouškou jiné temporality, jiné příslušnosti, jiného směřování. Stejně se to má i s tímto úvodem, jenž bude dokončen dlouho poté, co byly napsány následující kapitoly.

Proč knihu začínat touto elementární úvahou o vztahu mezi *před* a *po*, mezi předcházením a následováním? Tímto komentářem o místě úvodu, situovaného těsně za určitým *po*, které je ve skutečnosti *před*, a určitým *před*, které je ve skutečnosti *po*, jsme už vstoupili na půdu, již tato studie chce delimitovat, prozkoumat a zasadit do kontextu, a to v nejrůznějších modulacích, médiích, vztažných rámcích a pojmových rejstřících.

Tato kniha se zajímá o jednu konkrétní figuru modernity, totiž figuru následování, přežívání, nastupování či přicházení po někom nebo něčem: figuru, již bych obecně chtěl nazvat *potomností*. Co to však vlastně znamená, když něco „následuje“

po něčem jiném, ať v jazyce nebo pojmově? Může se „po“ osvobodit od svého předchůdce, anebo ve skutečnosti zůstává – vskrytu a z větší části nepřiznaně – jeho dlužníkem? *Po* není jenom rozměr času. Trpělivý rozbor potomnosti má dalekosáhlý význam pro náš pohled na myšlení, estetickou produkci a esteticko-politické problémy modernity, od Kantovy kopernikánské revoluce ve spekulativním myšlení (jež podle jeho názoru zplodila vpravdě *kritickou* filozofii po období její *dogmatické* závislosti) až po padlou západní kulturu, která podle slavného vyjádření přichází „po Osvětlení“. Nejprve však musíme porozumět samotnému našemu porozumění tohoto *po*. Úkolem předkládané studie je prozkoumat toto porozumění bez toho, abychom se snažili jeho neodstranitelné obtíže a jeho nepřístupnost vysvětlení oddisktovat předstíráním, že už předem víme, co toto *po* je – před tou či onou konkrétní manifestací.

Nepůjde zde o historii potomnosti, jež by předpokládala, že jedno *po* jednoduše následuje po jiném v teleo-chronologické následnosti. Místo toho se zaměříme na určité *strukturní* a *pojmové* rysy potomnosti, prostupující přízračnými dozvuky každého aktu následování. Ke konceptualizaci problému, který se toto zkoumání potomnosti snaží zodpovědět, bude užitečné připomenout si Benjaminův zájem o roli pojmu *Nachleben* (pokračující život, přežívání, posmrtný život či následování) v modernitě. Benjamin, inspirovaného historikem umění Aby Warburgem, který termín *Nachleben* razil v oboru ikonografie a v kontextu revoluční teorie dějin umění a estetiky, přitahovala myšlenka, že díla, životy, jazyky a média mají historicitu neredukovatelnou na kontinuum temporálního průběhu, jak je upřednostňoval německý historismus 19. století, spojený například se jménem Leopolda von Rankeho. Jak připomíná francouzský historik umění Georges Didi-Huberman, ve „Warburgově díle termín *Nachleben* označuje přežívání (kontinuitu či posmrtný život a metamorfózu) obrazů a motivů – v protikladu k jejich znovuzrození po vyhynutí či naopak jejich nahrazení obrazovými nebo motivickými inovacemi“. Dále Didi-Huberman píše: „Skoro každý oddíl Warburgovy *Kulturwissenschaftliche Bibliothek* (Kulturněvědní knihovny) začíná sbírkou dokumentů týkajících se uměleckých přežití.“ Odtud plyne koncepce *Nachleben*, která „musí, vezmeme-li ji

vážně, hluboce proměnit naše porozumění tomu, co je historický jev nebo fakt“.¹

Ačkoli Warburgem zavedené uměleckohistorické kategorie jako *das Nachleben der Antike* neboli „přežívání antiky“ sloužily za vzor tak rozdílným historikům umění a teoretikům, jako byli Ernst Gombrich, Erwin Panofsky či Fritz Saxl, Benjaminovo uplatnění pojmu *Nachleben* vyvolalo ještě radikálnější, záhadnější a rozsáhlejší transformaci filozofie dějin a modernity. V Benjaminově chápání pojem *Nachleben* ovlivňuje osudy umění, médií, historie, filozofie a eticko-politických aspektů modernity. Tyto otázky Benjamin nejpropracovanějším způsobem formuluje v poznámkách k projektu *Pasáží (Das Passagen-Werk)*. V oddílu o teorii poznání vysvětluje svou koncepci následovně:

Geschichtliches „Verstehen“ ist grundsätzlich als ein Nachleben des Verstandnen zu fassen und daher ist dasjenige was in der Analyse des „Nachlebens der Werke“, des „Ruhmes“ erkannt wurde, als die Grundlage der Geschichte überhaupt zu betrachten.

[Historické „rozumění“ je principiálně třeba pochopit jako posmrtný život rozuměného, a proto musíme to, co poznává analyzá za „posmrtného života děl“, „slávy“, považovat za základnu dějin vůbec.]²

¹ Georges Didi-Huberman: Artistic Survival. Panofsky vs. Warburg and the Exorcism of Impure Time, přel. Vivian Rehberg a Boris Belay, *Common Knowledge* 9, č. 2 (2003), s. 273–285, zde s. 273 a 275.

Nejranějším systematickým pojednáním o obecném vztahu mezi Warburgovou školou a Walterem Benjaminem je článek Wolfganga Kempa „Fernbilder. Benjamin und die Kunstwissenschaft“, in: *Walter Benjamin im Kontext*, ed. Burkhardt Lindner, Königsstein: Athenäum 1985, s. 224–257, zvl. s. 240–254. Dále srov. Sigrid Weigel: Bildwissenschaft aus dem „Geiste wahrer Philologie“. Benjamins Wahlverwandschaft mit der neuen Kunstwissenschaft und der Warburg-Schule, in: *Schrift Bilder Denken: Walter Benjamin und die Künste*, ed. Detlev Schöttker, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, s. 112–127.

² Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, in: W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, sv. 5, s. 574–575; Walter Benjamin: N [Teorie poznání, teorie pokroku], in: W. Benjamin: *Teoretické pasáže*, přel. Martin Ritter, Praha: OIKOYMENH 2011, s. 124 [překlad upraven].

Jestliže úlohou historického rozumění je nejprve ze všeho porozumět tomu, co znamená rozumění – tj. jestliže jeho předpokladem je teorie interpretace, či dokonce radikální hermeneutika –, pak podle Benjamina ono *Verstehen*, které je třeba pochopit (*zufassen*), musíme hledat v *Nachleben*, v němž se dílo nebo myšlenka poprvé ukazují jako ony výzvy či provokace, jimiž jsou. Toto porozumění rozumění se odvíjí přízračně, jako jeho posmrtný život, poté co domnělý okamžik poznání dávno minul. Zakládající moment historického rozumění, to, co Benjamin označuje za *Grundlage der Geschichte überhaupt*, by tedy nebyl moment přítomnosti, jasnosti a transparentního vnímání předmětu, jenž je dostupný a identický se sebou samým, nýbrž by vyžadoval důslednou konfrontaci s tím, co uvnitř díla nebo textu svědčí o radikální ne-současnosti rozumění.

Termín *Nachleben* evokuje nejen přezkoumání historična, ale také opakované porozumění, jež to, co už bylo domněle pochopeno, předává historickému rozumění stále jinými a nepředvídatelnými způsoby. Je to tedy figura opakování, které neopakuje, pokračujícího života a přežívání, jež zůstává spojeno s tím, co bylo dříve, a zároveň se od něj – právě prostřednictvím analýzy tohoto trvajících, byť často neviditelného spojení – odchyluje ve stále nových směrech.

Protože od nás *Nachleben* vyžaduje, abychom přemýšleli ne-synchronistickým a ne-prézentistickým způsobem, musíme zároveň každé setkání s předmětem nebo myšlenkou interpretovat se zaměřením na to, čím už nejsou a čím ještě nejsou – jinak řečeno se zaměřením na jejich pre- a posthistorii. Podle Benjamina je to „přítomnost, co polarizuje dění do pre- a posthistorie [*die Gegenwart, die das Geschehen in Vor- und Nachgeschichte polarisiert*]“.³ Tuto koncepci Benjamin dále rozvádí slovy, že přítomnost „určuje na minulém předmětu, kde se v něm rozestupuje jeho pre- a posthistorie, aby orámovala jeho jádro“.⁴ Tím, že nás *Nachleben* nechává přemýšlet o *Vorgeschichte* a *Nachgeschichte*, učí nás také tomu, že zkušenost historického času nikdy není výhradně zkušenost přítomnosti. Ono *po*, ko-

³ W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, s. 588; N [Teorie poznání, teorie pokroku], s. 138.

⁴ W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, s. 596; N [Teorie poznání, teorie pokroku], s. 145.

lem kterého se *Nachleben* a *Nachgeschichte* otáčejí, je místem, kde je časová zkušenost (a každá zkušenost je zkušenost časová) oslovována, ba od základu determinována *odjinud*. To odpovídá intuici, že zkoumaný předmět či myšlenka ještě (nebo už) nemohou být plně pochopeny, protože moment jejich aktuality nikdy netkví v *Gegenwart* jejich přítomnění (*presence*) či přítomného času. Nemůže proto existovat žádné *Nachleben* a žádná konfrontace s prehistorií a posthistorií, které by se nedomáhaly toho, abychom se naučili vypořádat se s absolutní nepřítomností – buď v podobě „už ne“, anebo v podobě nepředvídatelného „ještě ne“. Myšlení se zde stává formou pokračujícího života, způsobem přežívání ve světě, kde nic není, čím se zdá.

Mezi poučení, která bychom si měli z této analýzy odnést, patří, že nejplodnější historické bádání je takové, jehož primární zájem leží *jinde*. Jak tvrdí Benjamin:

Für den materialistischen Historiker ist jede Epoche, mit der er sich beschäftigt, nur Vorgeschichte derer, um die es ihm selber geht. Und eben darum gibt es für ihn in der Geschichte den Schein der Wiederholung nicht, weil eben die ihm am meisten angelegenen Momente des Geschichtsverlaufs durch ihren Index als „Vorgeschichte“ Momente dieser Gegenwart selber werden und je nach deren katastrophaler oder siegreicher Bestimmung ihren eignen Charakter ändern.

[Pro materialistického historika je každé období, které sleduje, pouze pre-historií epochy, o niž mu jde. A právě proto proň v dějinách neexistuje zdání opakování, jelikož ony aspekty historického průběhu, které ho nejvíce zajímají, se prostřednictvím svého indexu „pre-historie“ stávají aspekty přítomnosti a mění svůj vlastní charakter podle jejího katastrofického, nebo vítězného určení.]⁵

Je-li období, o něž se historik zajímá, vždy jen *Vorgeschichte* něčeho jiného – což nám může připomenout Benjaminovo vlastní zkoumání německé truchlohry coby indexu modernity

⁵ W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, s. 593; N [Teorie poznání, teorie pokroku], s. 142.

jako takové anebo jeho pozdější posedlost Baudelairovou Paříží 19. století coby prehistorií otázek, které jej zaměstnávaly od konce dvacátých let 20. století –, pak si to, co je nablízku, zasluhuje být konceptualizováno (a to dokonce i v okamžiku své „přítomné“ analýzy) také jakožto *po*, jakožto posthistorie nebo dodatečný účinek něčeho, co v momentu reflexe ještě nebylo sepsáno.

U Benjaminina samotného nalezneme řadu přímých i nepřímých ozvuků a ozvěn figury *Nachleben*, které nám dohromady staví před oči něco jako úkol kritika. K různorodým uplatněním této figury patří Benjaminova koncepce *Nachleben* díla prostřednictvím jeho citování, podle které dílo přežívá právě tehdy, když jeho části byly izolovány a více či méně násilně vytrženy ze svého takzvaně původního kontextu, takže získávají význam ve zcela cizích, vždy nepředvídatelných souvislostech (což je osud, který sdílí veškerý jazyk coby systém iterace a iterovatelnosti). Formy *Nachleben* jsou rovněž přítomny mimo jiné v Benjaminových analýzách technické reprodukovatelnosti ve vizuálních médiích, jako jsou film a fotografie, v jeho zkoumání Brechtova epického divadla a jeho tendence činit gesta „citovatelnými“, a tak opakovatelnými v budoucích dílech anebo v urputném přežívání teologických motivů a myšlenkových figur i po zániku teologie jako kategorie porozumění. V „Úkolu překladatele“ obohacují *Nachleben* sémanticky blízké pojmy jako *Nachreifen* neboli „dozrávání“, dodatečné a postupné zrání jazyka; *Überleben*, „přežití“; a *Fortleben*, „pokračující život“. Tyto termíny označují strukturní osud řeči nahlížené z perspektivy jejího překladu a přeložitelnosti se zřetelem k požadavkům *reine Sprache*, čistého jazyka.⁶ Ono konkrétní *Nachleben*, jímž je *Überleben* textu, překládá a cituje jazyk coby jazyk, vlastně nás teprve nechává spatřit, co jazyk je, když přenáší jeden jazyk do jiného jazyka či jiného kontextu, kde může citovaný nebo přeložený text přežít, ale už ne jednoduše jako on sám.

⁶ Walter Benjamin: Die Aufgabe des Übersetzers, in: W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, sv. 4, s. 9–21; Walter Benjamin: Úkol překladatele, in: W. Benjamin: *Teoretické pasáže*, přel. Martin Ritter, Praha: OIKOYMENH 2011, s. 58–68.

V této knize si vezmu Benjaminem zkoumané otázky za své východisko, ale nezastavím se u nich. Domnívám se, že rozmanité implikace přízračného *Nach* lze rozvinout pod záštitou obecnějšího a rozšířeného pojmu potomnosti, podle něhož to, co nahradilo nebo přežilo něco jiného, zůstává zavázáno právě tomu, co jím bylo vytačeno či překonáno. Nemůže existovat žádné *po* bez dluhu, nepokojného vztahu, přízraků. Je to tato konstelace, k níž se přítomná kniha stále znovu vrací – z mnoha odlišných perspektiv, v různorodých konkrétních souvislostech a na různorodých příkladech, v různých médiích, v reakci na různé historické požadavky a ve vztahu ke konkrétním textům od celé řady heterogenních moderních spisovatelů, myslitelů a umělců, počínaje autory z 18. století, jako jsou Kant a Schiller, až po postavy z 20. století, jako jsou Franz Kafka, Ernst Bloch, Martin Heidegger, Theodor W. Adorno a Jacques Derrida. Třebaže si každý případ potomnosti podřizuje jedinečnost, která odolává asimilaci ze strany jakéhokoli pojmového „systému“, zároveň s tím každý ztělesňuje specifickou myšlenkovou figuru – figuru následování, přicházení po –, jež nám dovolí osvětlit obecnější pojem potomnosti.

V textu „Pozdní příchod“, jedné z autobiograficky laděných miniatur, které Benjamin v *Berlínském dětství kolem devatenáct set* sestavil do lyrické konstelace, se subjektivního narativního hlasu najednou zmocňuje vzpomínka, v níž přichází ke slovu fundamentální zkušenost opožděnosti a potomnosti: „Hodiny na školním dvoře jako kdyby se mou vinou rozbily. Ukazovaly ‚pozdě‘. A dveřmi tříd, které jsem míjel, pronikalo na chodbu mumlání tajných porad. [...] Anebo naprosté ticho, jako kdyby na někoho čekali. Neslyšně jsem položil ruku na kliku. Na místo, kde jsem stál, pronikavě svítilo slunce.“ Benjamin pokračuje: „Jako kdyby mě nikdo nepoznával, ba jako kdyby mě nikdo ani neviděl. Učitel si na začátku hodiny vzal mé jméno, jako si peklo bere stín Petera Schlemihla. Už nikdy jsem neměl přijít na řadu. Tiše jsem pracoval až do zvonění. Ale nebylo v tom žádné požehnání.“⁷ Otázky časové zkušenosti

⁷ Walter Benjamin: *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* (Fassung letzter Hand), in: W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, sv. 7, s. 385–430,

a jejího vztahu k měření času, diskurzy o vině a druhém, tematika jména, subjektu a neustálého odkladu vykoupení – to vše je zde zhuštěno do scény jednoho promeškání. Benjamin, píšící z hlediska dítěte hrajícího si na prahu 20. století, alegoricky vyjadřuje základní náladu, která charakterizuje diskurz modernity. Znepokojivý pocit, že jsme vždy už dorazili příliš pozdě, dává vzniknout zkušenosti určitého *po*, jež nyní vědomí musí obývat. Ať už jde o to, že existujeme mezi troskami a stopami toho, co už dávno pozbylo užitku, že zakoušíme modernitu jako proces postupující sekularizace nebo že už se necítíme doma v tom či onom světovém uspořádání: ve všech těchto případech *po* podmiňuje, co je v modernitě dosud možné myslet a zakoušet. Skutečnost, že v povědomí o tomto *po* není žádné požehnání, jak ve svém poetickém obraze apodikticky tvrdí Benjamin, vyvolává řadu otázek, které jsou vepsány v srdci modernity.

„Musíme si zvyknout na fakt, že pojem není něco, co se jednoduše rozumí samo sebou,“ čteme v jednom z posmrtně publikovaných textů filozofa Hanse Blumenberga. Jak Blumenberg podotýká, „říct ‚Toto je slon‘ předpokládá otázku ‚Co to je?‘. Otázka vychází z faktu, že zjistit, co je a co znamená tato věc, s níž se v daný čas skutečně nebo domněle setkáváme anebo kterou očekáváme, není vůbec samozřejmé. Není předem regulováno, co můžeme vnímat a jak to může ovlivnit naše chování. Situace otázky, a tak i odpovědi, v níž je pojem implikován, je situace neurčitosti.“⁸ Jak se ukáže v této studii, zmiňované *po* potomnosti je právě takovou situací. Na první pohled se nicméně může zdát, že problém *po* nemá žádný vztah ke zdánlivé samozřejmosti a každodennosti této časové předložky. Jedna věc následuje jinou v časové souvislosti, která jako by byla vždy předem pojmově regulována a epistemologicky určena. A přece: pocit méněcennosti, který v Římanech vyvolávalo srovnání jejich kultury s kulturou řeckou, která jí předcházela; Schellingova filozofie přírody, jež si byla hluboce

zde s. 395–396; Walter Benjamin: *Berlínské dětství kolem devatenáct set*, in: W. Benjamin: *Psaní vzpomínání*, přel. Martin Ritter, Praha: OIKOYMENH 2016, s. 113–153, zde s. 123–124.

⁸ Hans Blumenberg: *Theorie der Unbegrifflichkeit*, ed. Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, s. 32.

vědoma toho, že následuje po Fichtově filozofii vědomí; dlouhý stín Goethův, z něhož se snažili vymanit německy píšící autoři z konce 19. století jako Keller, Stifter, Raabe a Platen, jelikož se zdálo, že je odsuzuje k epigonství; „úzkost z ovlivnění“ – abychom připomněli kdysi slavný obrat literárního kritika Harolda Blooma –, již pocítovali britští romantičtí básníci, když se po období, které dalo světu kanonickou Miltonovu poezii, zoufale snažili vyvinout domněle „originální“ poetický hlas; Hölderlinova lyrická poezie, napsaná po ústupu řeckých bohů ze světa modernity a se zřetelem k němu; politická filozofie, která vykryštovala po Francouzské revoluci; anebo takzvaná mediální estetika, jež o sobě vyhlašuje, že je existenciální formou doby po humanismu, kdy počítače dobyly svět – tím, co tyto a rozmanité další formy potomnosti mají společného, je to, že zahrnují mnohem více než jen jednoduchou časovou následnost. Vyzývají nás, abychom na *po* hleděli v novém světle, v němž se zřetelněji ukazují naše navykklé způsoby myšlení a chování a v němž vychází najevo, že zdánlivá samozřejmost tohoto *po* nikdy nemůže zcela rozehnat jeho příznačnou neurčitost.

Důsledné promyšlení motivu *po* nebo i obsáhlejšího stavu potomnosti by nás nemělo dovést zpět k prohlášením o různých „post-ismech“, o „konci“ toho či onoho paradigmatu, o tom, co „už není možné“, která byla v průběhu posledních desetiletí tak neodolatelná pro intelektuály a akademiky. Ve hře je něco jiného, zásadnějšího. Uvažování o logice a figuře potomnosti v moderním diskurzu nás vybízí, abychom myšlení věnující se otázce *po* nově koncipovali jako jakési „opozdžené myšlení“ (*after-thought*) či „myšlení po“, *Nach-denken*. Zkoumání spojovníku, jenž zároveň spojuje i odděluje *nach* a *denken*, vyvolává řadu otázek: Co se míní tím, že jedna věc „následuje“ po jiné? Dělá to, co následuje, tlustou čáru za tím, co předcházelo, anebo je paradoxně uchovává tím, že zůstává svázáno s pojmy a podmínkami toho, od čeho se domněle odpoutalo? Není právě akt ‚rozchodu s‘ a posléze ‚následování po‘ způsobem, jak zpětně konstruovat a upevnit to, co – byvši opuštěno – dalo do pohybu samotný proces následování? Když například američtí osadníci vyhlásili nezávislost na své anglické otcině, vznesli nárok na potomnost předpokládající rozchod

s koloniální vládou. Zároveň však samotným aktem vyhlášení nezávislosti koloniální vládu mimoděk znovu stvrdili.⁹ Rozejít se s něčím nebo s někým – vyhlásit a vysvětlit toto své rozhodnutí někomu nebo něčemu – je možné, jen pokud tomuto něčemu nebo někomu zároveň přiznáváme pravomoc, kvůli níž ono prohlášení vůbec musíme učinit. Skutečně nezávislý subjekt by svou nezávislost nemusel před nikým obhajovat, kdyby si zároveň samotným aktem stvrzení své nezávislosti nechtěl osobovat právo takováto prohlášení činit. Z tohoto pohledu rozchod s něčím, jenž otevírá cestu „následování po“, není jenom sám sebou, ale i svým opakem – tj. je zároveň negací toho, s čím se rozcházíme, a jeho afirmací, byť i afirmací skrze negaci. Je to zároveň negace toho, co odmítáme, a jeho potvrzení. Sama otázka *po* a nahrazování je kontaminována určitou potomností, touto ústřední – ač dosud jen okrajově traktovanou – myšlenkovou figurou v diskurzu spekulativního myšlení a moderní estetiky. Otázka následování je přesně vzato otázka potomnosti, která nás má ve své moci.

Můj neologismus *afterness*, „potomnost“ (v němčině *Nachheit*), označuje rétorický, intelektuální a zkušenostní fenomén spjatý s naším chápáním opožděnosti, nahrazování a následování. Zavedení tohoto termínu se jeví jako nutné, neboť blízké pojmy, např. psychoanalytický pojem „opožděné reakce“ či „dodatečnosti“ (*Nachträglichkeit*), nemohou vzdor své nesporné relevanci pro myšlení potomnosti zachytit tento fenomén v celém jeho rozsahu. Vedle toho pojem potomnosti představuje pokus uznat – zajisté nekonvenčním způsobem – teoretické důsledky sémantického prvku, který má ústřední postavení v němčině. Otázka, do jaké míry lze důležitost německého slova *nach* („po“) reprodukovat v jiných jazycích, je druhotná, neboť tomu může být tak, že němčina vynáší na světlo skryté spojení myšlenkových figur a potencialit, které slova v jiných jazycích – *post-*, *après* – neuchovávají ve stejné formě, nebo možná dokonce zastírají.

Německé *nach*, procházející nejrůznějšími sémantickými poli, se vyskytuje ve složeninách jako *nachahmen* (napodobobo-

⁹ O tomto performativním napětí přítomném v Deklaraci nezávislosti pojednává Jacques Derrida: *Declarations of Independence*, přel. Thomas Keenan a Thomas Pepper, *New Political Science* 7, č. 1 (1986), s. 3–19.

vat), *Nachfolger* (nástupce) a *Nachfahr* (potomek), stejně jako ve slovech *nachher* (poté), *nachgerade* (přímo), *nachhaltig* (trvalý), *nachträglich* (dodatečný, opožděný), *nacheinander* (jeden za druhým), *Nachname* (příjmení), *Nachfrage* (požadavek, poptávka), *Nachkomme* (potomek), *nachäffen* (opičit se), *Nachricht* (zpráva), *Nachruf* (nekrolog), *Nachtisch* (zákusek), *Nachdruck* (důraz, dotisk), *Nachtrag* (dodatek), *Nachwort* (doslov), *Nachrede* (fáma, pomluva), *nachprüfen* (přezkoumat), *nachlässig* (ledabylý), *Nachschlag* (nášup), *nachschlagen* (vyhledat), *Nachschub* (přisun), *nachschicken* (přeposlat), *Nachhall* (ozvěna), *nacheifern* (napodobovat), *nachdenken* (přemítat, reflektovat), *nachbessern* (vylepšit), *nachgeben* (podlehout, poddat se), *nachfüllen* (dolít), *nachprüfen* (ověřit), *Nachschlagewert* (příručka), *nachtragend* (mstivý), *Nachsichtigkeit* (shovívavost), *nachrücken* (posunout se), *nachgiebig* (poddajný) a mnoha dalších. Historie používání slova *nach* v jeho funkci příslovce a předložky nám dovoluje postřehnout určitou významovou strukturu, jež není bez důležitosti pro naše téma. Užití ve smyslu směru anebo prostorové či časové následnosti jsou odvozena ze starohornoněmeckého *nah*. Ve funkci příslovce znamenalo toto slovo „téměř, skoro, poté“; ve funkci předložky pak „poblíž, kolem, za, podle“.¹⁰ Je příbuzné se staroanglickým *neah*, předchůdcem dnešního *near* (blízko). Na této etymologii je pozoruhodná skutečnost, že *nach* nejprve mělo význam „poblíž, v sousedství něčeho“, poté „směrem k něčemu“ a nakonec „za něčím“ nebo „podle někoho“. *Nach* tedy původně označovalo prostorový vztah a má stejný původ jako slovo *nahe* (blízko), jak o tom dnes svědčí německý výraz pro osoby žijící poblíž nás: *Nachbarn* (sousedé). Teprve později přešel tento prostorový vztah ve vztah časový. Slovo *nach* coby časová předložka tedy samo ztělesňuje ono *po*, které na první pohled jenom označuje, a tak je výrazem dvojnásobné potomnosti. Tato sdílená lexikální historie výrazů *nach* a *nah*, „po“ a „poblíž“, rovněž poukazuje

¹⁰ Tyto etymologické poznámky vycházejí z hesel o slovu *nach* in: Jacob a Wilhelm Grimmovi: *Deutsches Wörterbuch*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, sv. 13, s. 9–16; Wolfgang Pfeifer et al. (ed.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1997, s. 905–906; a Günther Drosdowski, Paul Grebe et al. (ed.): *Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim: Duden Verlag 1963, s. 459–460.

k jejich pojmové spřízněnosti, protože časové *po*, propojující něco překonávajícího s něčím překonaným, vždy zároveň představuje často *nemyšlenou* formu pokračující blízkosti. Žít *nach* neznamená cele se osvobodit od toho, co předcházelo, ale naopak jím vskrytu být více či méně determinován.

Pojem potomnosti a podvojná figura *nah* a *nach* nás rovněž vybízejí k tomu, abychom nově zvážili (vedle mnoha jiného) logiku a pohyby truchlení a melancholie; zkušenost ztráty, traumatu a přežívání; a nevysvětlitelné emoce spojené s pokračujícím životem. Nesouvisí dále logika potomnosti rovněž se „zkušeností traumatu“, kterou Cathy Caruthová v návaznosti na Freuda charakterizuje jako „fakt latence“, který jako by „spočíval nikoli v zapomenutí určité skutečnosti, již bychom tudíž nemohli nikdy plně poznat, nýbrž v inherentní latenci uvnitř zkušenosti samotné“?¹¹ Vlastně bychom mohli říct, že potomnost vystupuje jakožto určitá traumatická krize zkušenosti samotné. Jak nám Caruthová připomíná ve své interpretaci Freuda, „obtížná psychoanalytická nauka nabízí hluboce zneklidňující vhled do enigmatického vztahu mezi traumatem a přežíváním. Tvrdí totiž, že pro ty, kdo zažili trauma, není traumatický jenom okamžik události, ale i doba jejího překonávání; jinak řečeno *samo přežívání může být krize*.“¹² Trauma potomnosti a potomnost traumatu jsou právě takovou krizí.

Mezi další syntakticky spjaté figury patří ozvěna, sen a opakování. Působivé předvedení svébytné potomnosti ozvěny lze nalézt ve starověkém mýtu o Narkisovi a Échó, v němž horská nymfa Échó odpovídá svému milovanému Narkisovi jen tak, že opakuje poslední slova toho, co on právě řekl – čímž však zároveň uděluje nový význam pouze „citovaným“ výrokům. Řeč ozvěny je coby forma potomnosti vždy řečí druhého. Mýtus o Narkisovi a Échó, zvláště v Ovidiově podání, naznačuje, že jazyk sám není než ozvěna, rezonující síť odpovědí, citací a přepracování, jež nejsou jednoduše připoutány k určitému hlasu, nýbrž všechny postrádají „původního“ mluvčího či

¹¹ Cathy Caruth: Introduction. Trauma and Experience, in: *Trauma. Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1995, s. 3–12, zde s. 7–8.

¹² Tamtéž, s. 9.

„první“ instanci nebo princip vyjádření.¹³ Figura ozvěny, jakož i historické tradování samotného mýtu inscenují potomnost jazyka, jehož původ a původnost jsou vždy *odvozené*, a to i v jeho zdánlivě nejoriginálnějších projevech. Stejně jako ozvěna nás pak i sen přivádí zpět na scénu dřívější výpovědi nebo zkušenosti, byť obvykle v pozměněné nebo zkrácené podobě. Jako zpětné zpracování, splnění přání i jako manifestace ambivalence a úzkosti se sen odvíjí ve svébytných formách a rytmech psychologické potomnosti, jak ukázal Freud ve *Výkladu snů*, jedné z nejvýznačnějších západních teorií snu. Podobně lze i figuru *opakování*, zejména v podobě, jíž nabývá u Kierkegaarda (*Opakování*) nebo Deleuze (*Différence et répétition*), vnímat jakožto potomnost, která znovu re-prezentuje to, co bylo považováno za původní – a to v aktu, v němž je opakování determinováno diferencí a nikoli reprodukcí údajně předem dané identity. A konečně lze tvrdit, že myšlení potomnosti se dotýká rovněž určitých prostorů a míst, například muzeí. Co je totiž muzeum jiného než konkrétní prostor, v němž je *po* inscenováno ve svých specifických a proměnlivých vztazích ke společenským, historickým a esteticko-politickým silovým polím asociací, očekávání a souvislostí? Spíše než jako *lieu de mémoire* (místo paměti) dané kultury – vypůjčíme-li si termín francouzského historika Pierra Nory – můžeme muzeum s jeho konkrétním a vědomě předeterminovaným vztahem k časovosti interpretovat jako místo, kde se vy-stavuje určitá představa o potomnosti a stává se přístupnou zkoumání.

Stejně tak figura potomnosti vrhá nové světlo na diskurzy o náboženství a sekularizaci v modernitě. Obvykle se tvrdí, že sekularizace, svázaná s pozicemi osvíceného myšlení – údajně plně racionálními a vědeckými, transparentně založenými na rozumu –, vytlačila pověry a mytické struktury náboženských typů vědomí a teologických rytmů argumentace. Zkoumání předpokladů sekularizace z perspektivy potomnosti může uká-

¹³ Děkuji Bernhardu Greinerovi, že mě upozornil na význam tohoto mýtu ve vztahu k figuře potomnosti. Rozsáhleji se gestu kruhovitěho sebe-zakládání řeči a mluvcího věnuje jeho článek „Mythische Rede als Echo-Rede: die Lorelei (Ovid – Brentano – Heine)“, in: *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, ed. Martin Vohler a Bernd Seidensticker, Berlin: de Gruyter 2005, s. 243–261.

zat, že náboženské struktury myšlení nadále působí i v těch nejsekulárnějších myšlenkových útvarech a často nepřiznanými způsoby spoluurčují moderní vědomí i jeho praktická stanoviska. Zde by bylo nutné vrátit se ke komplexním koncepcím náboženství a víry, jak je předkládají tak různorodí myslitelé jako Nietzsche (přehodnocení všech hodnot po pádu křesťanství), Ernst Bloch (zejména *Das Prinzip Hoffnung*), Freud (zejména *Budoucnost jedné iluze*), Lévinas (především *De Dieu qui vient à l'idée a Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), Gianni Vattimo (především *Credere di credere; The Future of Religion*; kniha *After Christianity*, napsaná společně s Richardem Rortym; a dílo *After the Death of God*, jehož spoluautorem je John D. Caputo) a Derrida (zejména „Víra a vědění: Dva prameny náboženství v mezích prostého rozumu“), stejně jako k Habermasovým debatám s Josephem Ratzingerem (pozdějším papežem Benediktem XVI.) o dialektice sekularizace v kontextu víry a rozumu (*Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*) a mnoha dalším textům.¹⁴ Logika potomnosti vůbec neznamena propagaci náboženství nebo snižování procesu sekularizace. Naopak lze s její pomocí ukázat, že zdánlivě racionální pozice prohlašující o sobě, že jednou provždy svrhla náboženské struktury, opírající se o víru, patří k těm nejvíce náboženským pozicím, jaké si lze představit.

Motivu *nach* a jeho charakteru něčeho, co nás může vskrytu determinovat, dále lze stěží porozumět bez zohlednění figury *konce*. Z hlediska *po* totiž konec není identický sám se sebou. Konec, jenž není jednoduše ohraničitelný *telos*, sám klade otázky vzpírající se jakékoli definitivní odpovědi. Například

¹⁴ V rámci „náboženského obratu“ (jak to někteří autoři nazývají), k němuž v poslední době došlo v humanitních vědách, se literatura věnovaná sekularizaci, teologickým motivům ve filozofii, dialektice náboženství a složitému posmrtnému životu víry rozrostla do ohromných rozměrů. Vynikající přehled různých pozic, jež jsou v těchto debatách obecně zastávány, nabízejí následující publikace: Martin Tremml – Daniel Weidner (ed.): *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, München: Fink 2007; Hent de Vries: *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1999; Hent de Vries – Lawrence E. Sullivan (ed.): *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press 2006; a John D. Caputo: *On Religion*, London: Routledge 2001 a *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*, Ada, Mich.: Baker Academic 2007.

proslulá německá výzkumná skupina Poetik und Hermeneutik si klade otázku, co by znamenalo zbavit myšlenkovou figuru konce její domnělé samozřejmosti. „Konec vůbec není kategorie, za níž by nestály jisté předpoklady a jež by sloužila jen ke zjišťování toho, jak se věci mají,“ upozorňují literární kritikové Karlheinz Stierle a Rainer Warning.¹⁵ Dále se ptají: „Není tomu tak, že faktický konec jako takový má vždy zapotřebí narativní struktury, jejímž působením konec povstává z počátku? A že rozdíl mezi počátkem a koncem vždy nejprve vyžaduje hermeneutickou interpretaci? A není nicméně konec problematickou kategorií vzhledem k tomu, že nic, co končí, se nevyčerpává tím, že je koncem?“¹⁶ Rozmanité formy, jichž konec může nabývat, lze tedy chápat jako krajně umělé kategorie artikulující různé typy konců prožívaných vědomím a rámovaných estetickým a filozofickým diskurzem. Takovéto koncepce konce jako něčeho historicky a intelektuálně nahodilého, a tedy velice proměnlivého nás staví před otázku potomnosti svázané s figurou konce jakožto neustále odkládané finality. Hegel tak ve spise *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Rozdíl Fichtova a Schellingova filozofického systému) upozorňuje na nekonečnost konce, jež plyne z faktu, že na konec vždy lze zároveň pohlížet jako na možný začátek: „Otázka by měla spíše znít tak, zda by tento konec, jenž není s to být koncem, mohl být začátkem něčeho.“¹⁷ Otázka konce, která má u Hegela prostorový význam, může být chápána také jako otázka potomnosti: vše, co se odehrává po domnělém konci, totiž představuje začátek určitého *po*, jež žádné myšlení nemůže nikdy vyčerpat. V tomto smyslu je potomnost zkušenostní a pojmová figura vyžadující, abychom běžné pojetí začátku a konce zvážili z nové perspektivy. Heidegger (v pojednání *Über den Anfang*, 1941) a Edward Said (v knize *Begin-*

¹⁵ Karlheinz Stierle – Rainer Warning: Vorwort, in: *Das Ende. Figuren einer Denkform*, ed. Karlheinz Stierle – Rainer Warning, München: Fink 1996, s. ix–x, zde s. ix.

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, přel. H. S. Harris a Walter Cerf, Albany: State University of New York Press 1977, s. 179. V tomto kontextu esteticky koncipovaného konce je relevantní rovněž kniha Alexandra Garcíi Düttmanna *Kunstende. Drei ästhetische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

nings), dva myslitelé situovaní v dosti odlišných filozofických a kulturně-teoretických diskurzích, nám ukazují, jak začít přemýšlet o problému začátku coby intelektuální úlohy a jak se střetnout s otázkou konce, jenž je nepředvídatelnými způsoby předpokládán nebo anticipován.¹⁸ V diskurzu literárního modernismu, například v Musilově sbírce myšlenkových obrazů *Pozůstalost za života* (1936) anebo Blanchotově textu „Après Coup“, dodatečně napsané úvaze o jeho románu *Le resassement éternel* z roku 1957, dále nalezneme úvahy o formě potomnosti, v níž konec vždy zároveň reprezentuje odloženou, bledě mihotající podmínku možnosti nějakého budoucího začátku.¹⁹

O tomto budoucím počátku lze uvažovat nejen jako o jinačnosti, jež se dosud nedostavila, ale i jako o něčem, co nás vzdor svému charakteru něčeho cizího a budoucího už nyní obývá. V kontextu přemýšlení o divadelnosti Samuel Weber tvrdí, že „aby bylo možné sdílení a podílení se, musí [...] existovat doprovodné parcelování a obsazování, *rozcházení se* (*parting*) anebo, možná přesněji řečeno, odcházení (*departing*), loučení se, *rozdělování* (*partitioning*), jež umožňuje něco *sdělit* (*im-part*)“.²⁰ Jak Weber upozorňuje, „to vše nachází pozoruhodně koncentrovaný výraz ve spojení ‚rozcházení se s‘ (*parting with*). Předložka ‚s‘ naznačuje, že rozcházení se zahrnuje odchod nikoli ve smyslu zrušení vztahu, ale spíše ve smyslu jedinečného způsobu, jak jej (znovu)ustavit“; v tomto smyslu lze tvrdit, že „zůstávání ve vztahu s‘ právě prostřednictvím odchodu“ je jedním z hlavních momentů každého přemýšlení o příchodu a odchodu.²¹ Jestliže *rozejít se s* implikuje, že to, co jsme za sebou zanechali, nás nadále doprovází, že to, co jsme opustili, si zároveň *bereme s sebou* na cestu jinam, znamená to, že každé

¹⁸ Martin Heidegger: Über den Anfang, in: M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, sv. 70, ed. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt am Main: Klostermann 2005; Edward Said: *Beginnings. Intention and Method*, New York: Basic Books 1975.

¹⁹ Robert Musil: *Pozůstalost za života*, in: R. Musil: *Povídky/Pozůstalost za života*, přel. Anna Siebenscheinová a Aloys Skoumal, Praha: Odeon 1991; Maurice Blanchot: *Après Coup, précédé par Le resassement éternel*, Paris: Minuit 1983. Po dopování studie mne Michael Wetzel upozornil na své obsáhlé a myšlenkově spřízněné pojednání *Die Wahrheit nach der Malerei*, München: Fink 1997.

²⁰ Samuel Weber: *Theatricality as Medium*, New York: Fordham University Press 2004, s. 19.

²¹ Tamtéž.

rozcházení se s něčím zapojuje do hry též implicitní strukturu potomnosti, jejíž logiku ještě zbývá lépe promyslet a docenit.²²

Ačkoliv se potomnost naléhavě domáhá toho, abychom ji chápali jako vedlejší produkt nově koncipovaného konce, konce s *pokračujícím* životem, jenž tedy není jenom a vždy konec, uvádí nicméně do oběhu rovněž neobvyklou verzi otázky *po*. Ve své krátké úvaze o díle amerického konceptuálního umělce Josepha Kosutha poznamenává Jean-François Lyotard: „Po filozofii následuje filozofie. Tímto *po* však je proměněna.“²³ Jak se ukazuje při bližším pohledu, Lyotardova apodiktická a zdánlivě přímočará poznámka má závažné důsledky pro naše vlastní tázání. Tím, co se zde nabízí myšlení, je totiž figura *po*, která umožňuje pokračující existenci právě toho, s čím se

²² Myšlenku potomnosti korespondující s logikou ‚rozcházení se s‘, jež je zároveň ‚odchodem od‘ a uchováváním něčeho, dále osvětluje pozoruhodný příklad z neočekávaného zdroje: moderní tibetštiny. O tomto faktu o jazyku, jímž nemluví, mne poprvé před řadou let informoval bývalý student na University of Wisconsin-Madison. Děkuji také Karmovi Ngodupovi, vedoucímu tibetanistiky na Kalifornské univerzitě v Berkeley, že mi umožnil prodiskutovat s ním lingvistické divy tibetštiny. V moderní tibetštině má pád zvaný asociativ ve spojení s částicí *thang/-tang* význam spojení a oddělení zároveň. „Tato partikule se používá především jako souřadící spojka ve významu ‚a‘; zároveň však odpovídá mluvnickému pádu, asociativu, který se obecně překládá jako ‚s‘, ‚proti‘, anebo se nepřekládá vůbec.“ Nicolas Tournadre – Sangda Dorje: *Manual of Standard Tibetan*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion 2003, s. 154. Anebo se nepřekládá vůbec – toto narušení alternativy mezi „s“ a „proti“ je zasazeno v logice, která nenápadným způsobem vzdoruje překladu, tj. pochopení a čitelnosti. Asociativ, v němž částice *thang/-tang* v závislosti na kontextu ustavuje jistou nerozhodnutelnost mezi „s“ a „proti“, není obvyklý v mluvené moderní tibetštině, ale častěji se objevuje v literatuře. „V mluvené řeči,“ píšou Tournadre a Dorje, „se asociativ používá u velmi malého počtu sloves. Nadto jej někdy lze nahradit jinými pády jako absolutivem nebo objektivem.“ Jako příklady sloves, která nadále tento pád v mluvené tibetštině používají, uvádějí autoři *thünpo*, „vycházet s někým“, a *kha'ka'che*, „oddělit od“ (s. 155). Asociativ se v klasické tibetské gramatice uplatňuje hlavně v pěti kontextech. Jeden se vztahuje k myšlence k „shromažďování“ a další k „rozdělování“ (jak mi v osobním rozhovoru sdělil Karma Ngodup). Shromažďování, které je občas také rozdělováním, sounáležitost, která je také rozchodem, „s“, které je také „proti“: logika inherentní motivu ‚rozcházení se s‘ a potomnosti coby toho, co odchází, ale nakonec odejít nedokáže, je krásným způsobem vepsána v duchu (a přízraku) tohoto jazykového systému. Co je konečkonců potomnost jiného než neustálé „s“ a „proti“, shromažďování a diseminace, odvíjející se ve zkušenosti zvrátů časovosti samotné a jakožto tato zkušenost?

²³ Jean-François Lyotard: Foreword. After the Words, in: Joseph Kosuth: *Art After Philosophy and After: Collected Writings, 1966–1990*, ed. Gabriele Guercio, Cambridge, Mass.: MIT Press 1991, s. xv–xviii, zde xv.

rozchází a po čem v tomto rozchodu následuje, tedy figura, jež si nejen je vědoma posmrtného přežívání toho, co bylo opuštěno, ale navíc si jeho zastaralost přivlastňuje takříkajíc jako konstitutivní chybění, jako více nebo méně skrytý dozvuk čehosi nemrtvého. Pokud bychom chtěli s pomocí této figury osvětlit některé konkrétní moderní diskurzy, museli bychom zmínit vlastní jména jako Hegel, Freud, Benjamin, Heidegger, Lyotard, Lévinas, de Man a Derrida. Tito velmi odlišní myslitelé mají společné to, že se všichni snaží vyrovnat se – v idiomu závislejícím na otázkách, jež si každý z nich klade, a způsobem stejně závažným jako heterogenním – s určitým tropem potomnosti. V Hegelově estetice nelze o údajném konci umění uvažovat odděleně od přehodnocení vztahu mezi pojmy a jejich konkrétními estetickými manifestacemi. Podle Freuda se subjekt jedině prostřednictvím určité opožděné reakce či do-
datečnosti, proslavené *Nachträglichkeit*, setkává s konkrétními iteracemi faktu, že není sám u sebe doma, že nedokáže žádné zkušenosti, ani zkušenosti traumatu, připsat závazný význam, jenž by nemohl být relativizován budoucími událostmi. Zatímco podle Benjaminu pravé historické poznání vyžaduje, abychom dějiny četli proti srsti jejich údajně přirozeného a nenahodilého narativního výkladu, Heidegger ve svém „ekstaticém“ pojetí časovosti pobytu opouští model třírozměrného času a místo toho v reakci na domněle ahistorickou fenomenologickou metodu svého učitele Husserla klade důraz na temporalizaci vlastní samotnému odvíjení dějinnosti. V Lévinasových eticky orientovaných úvahách o potomnosti a pohybu následnosti se opakovaně setkáváme s pojmem *passé absolu* (absolutní minulost), minulosti, jež v protikladu ke karteziánskému modelu nikdy nebyla přítomná sobě samotné. Podle Lyotarda všechno myšlení vznikající ve spojení s *epistémou*, jež se někdy poněkud ukvapeně označuje za „postmoderní“, tvoří součást pohybu, který se rozchází s velkými vyprávěními Západu a vědomě se rodí v jejich potomnosti. Derrida pak zkoumá takzvanou „fikci předchůdnosti“, předpoklad, že přítomnost byla v minulosti plně přítomná sobě samé. Tato fikce může jen zdánlivě obejít pomíjivost a nejistotu sebe-přítomnosti, jež neustále zpochybňují zkušenost „ted“ jako absolutní bezprostřednosti. Lingvistické či rétorické aspekty úvah o potomnosti