

She also valuably criticizes Lyotard's idea of "civil war of languages", referring to impossibility of subjecting heterogeneous phrase regimens to a common law except by force. Benhabib rightly notes that the absolute heterogeneity and incommensurability of regimens and discourses is never argued for, it is simply asserted. And we may add that it is not clear from which standpoint you can assume such a position to say that everything is relative, because it is autoreferential statement, which refutes itself. Benhabib sees communication among cultures through notion of Horizontverschmelzung by Gadamer, although not all hermeneutical conversations are "civil, egalitarian and mutually enriching." (ibid. p. 34).

In Benhabib's understanding of intercultural dialogue, it is possible to differentiate among three levels: the moral one, which concerns what is right or just for all insofar as we are considered as human beings; the ethical one, which concerns what is appropriate for us insofar as we are members of specific collectivity, with its unique history and tradition; and the evaluative one, which concerns what we individually or collectively hold to be valuable, worth striving for, and essential to human happiness. (Ibid. p. 40). This is a valuable distinction, because it opens space for multilevel evaluation and gets us out of "either or" situation, although this is easier to distinct discursively than practically under some circumstances.

She specifically treats relation between culture and gender in various aspects, but I will mention two most significant to me: one is using multiculturalism as defense in criminal law in the US (argument – my culture made me do it); and the other is an-

swering to the question if multiculturalism is bad for women (a famous title of the text by Susan Okin). The first relation shows how multiculturalism can be abused as tolerance showed by majority at the expense of those who are weaker in a given cultural group (Benhabib gives an example of a Chinese American woman who was bludgeoned to death by her husband, who defended himself by claims that according to Chinese custom he was right to remove the shame brought upon him by an unfaithful wife and he was acquitted of murder charges). The second shows that sometimes patriarchal terror can be and usually is bigger in some of cultural groups, who otherwise fight for their recognition. In my opinion it is unfortunate that such authors (like Susan Okin or Martha Nussbaum) have been accused of eurocentrism and patriarchal feminism (sic!).

In the course of her book Benhabib treats some other important issues such as relationship between nation–state and citizenship and effect of globalization on creating "flexible citizenship". She examines situation in some EU countries as well as some provisions of treating third country nationals in individual European countries.

This book gives us broad perspective on where debate on inclusive discourse on cultural groups came to, what are the neuralgic spots and theoretical and empirical perspectives. Benhabib not only represents the range of questions and dilemmas in evermore differentiated world but also tries to give answers and guidelines for solutions.

Selma Muhič Dizdarevič

**Martin Heidegger:
GESAMTAUSGABE I.
ABTEILUNG: BAND 11:
IDENTITÄT UND DIFFERENZ,**
k vydání připravil Friedrich-
-Wilhelm von Hermann, Klos-
-termann, Frankfurt a. M., 2005

Nejnovější svazek Heideggerových sebraných spisů nebude snadno dostupný, jelikož přináší přednášky, které Heidegger za života z větší části publikoval v nakladatelství Neske z Pfullingen a tituly z tohoto nakladatelství zahrnuté do sebraných spisů nejsou volně v prodeji, nýbrž jsou dány k dispozici pouze předplatitelům celého korpusu souborného vydání Heideggerova díla. Svazek 11 přináší především dvě Heideggerovy zásadní přednášky z padesátých let: *Der Satz der Identität* (1957) a *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) společně s rozsáhlým poznámkovým aparátem z pera samotného Heideggera, který své spisy důkladně procházel a podroboval kritice. Zároveň s tím jsou obě přednášky zasazeny do celkového Heideggerova myšlenkového kontextu v padesátých letech, jež zahrnovala témata techniky, překonání metafysiky, advent (Kommen, Ankunft) jiného počátku, ohrožení lidskosti člověka, transformace myšlení v chodu po cestě vstříc jeho vlastnímu původu (Herkunft), která začíná krokem zpět (Schritt zurück). Proto svazek 11 obsahuje na úvod přednášku *Was ist das – die Philosophie?* (1955), která je k dispozici v českém překladu Ivana Chvatíka,¹ ve které Heidegger výrazně operuje

s motivem *cesty* (der Weg) myšlení, které se na této cestě a po cestě transformuje. I tato přednáška je doplněna o několik Heideggerových postranních glos z příručního exempláře přednášky.

Po obou hlavních přednáškách, ve kterých se Heidegger zamýšlí nad cestou myšlení ke svému původu v epoše charakterizované hegemonií bytnosti techniky ve smyslu *Gestell*, svazek přináší přednášku *Die Kehre* z brémského cyklu *Einblick in das, was ist* (1949)², ve které Heidegger zcela na hraně jazykové a hlavně myšlenkové sledovatelnosti (jelikož se jedná o závěrečnou přednášku sevřeného cyklu, z jehož kontextu je ke škodě čtenáře vytržena) líčí svou představu transformace myšlení a překonání úkladu (die Gefahr) zapomenutosti pravdy bytí, která v podobě stanovování *Gestellu* ukládá (Nachstellen) samo sobě o pravdu, ve které a do které se podává, takže bytí podávajíc se do zjevnosti v podobě *Gestell* zapírá, že *Gestell* je právě ono samé bytí. Přednáška *Die Kehre* tak doplňuje a ujasňuje některé momenty z obou hlavních přednášek a demonstruje Heideggerovu představu o tom, jak transformativní myšlení překonává metafysikou tematizaci bytí jsooucího, jež je podle něho „pouhou“ vůdčí (Leitfrage), nikoliv však hlavní otázkou (Grundfrage) transformativního myšlení. Tou je tázání po pravdě (neskrytosti) samotného bytí, po tom, v jaké podobě se bytí podává (Schicken, Geschick) do zjevnosti vůči lidství, které je bytostně v ustavičné vazbě na dotek takto se podávající pravdy (neskrytosti) bytí, jež „posléze“ mimo jiné může (resp. *musí moci*) nabýt významu „bytí

¹ In: M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, Oikoymenh, Praha 1993, 2006.

² In: M. Heidegger, *GA 79, Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1994.

jsoucího“ ve významu genitivu subjektivního i objektivního.

Po této přednášce následuje přednáška *Grundsätze des Denkens* (1957), která bezprostředně předcházela přednášce *Der Satz der Identität* a představuje tak její „dějinný“ kontext s ohledem na tematizaci u Fichta a Hegela. Heidegger tyto přednášky pronesl v rámci *Studia generale* na freiburské univerzitě v roce 1957 a všechny přednášky jsou obsaženy ve svazku 79 sebraných spisů.

Poslední část svazku 11 představují dva Heideggerovy dopisy. První z nich je slavný dopis adresovaný W. Richardsonovi z roku 1962, který tento použil jakožto předmluvu své knihy o Heideggerovi *Through Phaenomenology to Thought*. V něm se Heidegger ohrazuje oproti banalizujícímu rozlišení na Heidegger I před a Heidegger II po tzv. *Kehre* a dokládá vnitřní konsistenci svého myšlení od knihy *Bytí a čas* až po přednášku *Zeit und Sein*. Zároveň v něm Heidegger doplňuje a interpretuje svou slavnou přednášku *Zeit und Sein* z roku 1962 obsaženou ve sborníku *Zur Sache des Denkens* (1969). Druhý dopis adresovaný japonskému filosofovi Takehiko Kojimovi z roku 1963 je třešničkou na dortu, jelikož obsahuje Heideggerův kompaktní souhrn vnitřní myšlenkové souvislosti „*Gestell*“ – „odlidštění lidskosti člověka“ – „cesta k nalezení toho, co je pro lidskost člověka tím nejvladnějším“. Na minimální ploše stran 155–161 Heidegger sevřeně a analyticky (chtělo by se říci téměř *more geometrico*) popisuje stanovování (Stellen), s nímž bytnost techniky nechává všemu přítomnému (das Anwesende) vystupovat již jenom v rámci nastaveného sledu vypočitatelné dispozičnosti a manipulovatelnosti pouhých nahraditelných zdrojů

(jsoucnou vystupující v rámci *Gestell* jakožto *Bestand*). Člověk je pak tímto stanovováním rovněž postaven k dispozici a jeho lidskost spočívá právě v tomto stání k dispozici oné moci stanovování, jež vystupuje ve smyslu a v „roli“ bytí. Tím se však ukazuje, že lidství člověka *musí moci* vždy a ustavičně být zahrnuto do prosté souvislosti s bytím, takže v rámci hrozby stanovování tak klíčící záchrana (das Rettende), jak Heidegger opakovaně cituje Hölderlinův verš z hymnu *Pathmos*.

Co se týče obou hlavních přednášek, podle kterých je svazek 11 pojmenován, první se zabývá – což asi překvapí – motivem identity a druhá motivem diference. Identitu Heidegger tematizuje vycházející od Parmenidova zlomku B3 (Diels): „vždyť myslit a býtí je totéž“, diferenci vycházející od Hegelovy otázky, která se dostává bůh do filosofie? V obou přednáškách se však snaží ukázat, že hlavní otázkou myšlení není bytí ani jako identita, ani jakožto diference, nýbrž jakožto *Ereignis*, které lze nejlépe tlumočit jakožto Počátek³. V obou přednáškách Heidegger kriticky vystupuje proti pojetí „bytí“ jakožto „*Grund*-zdůvodňující zakládání“ ve smyslu jak substance (základ: *fundamentum*), tak působící příčiny (zdůvodňování, působení, kladení: *ratio, ponere, thesis*). Tohoto faktu si v minulosti mnozí kritici (jako *pars pro toto* Werner Beierwaltes) prostě nevšimli a naopak kladli Heideggerovi do úst, že bytí považuje za *Grund* a tím dokládá svou příslušnost k dějinám metafysiky, od které se přeci chtěl Heidegger oprostit. Pro Heideggera nicméně bytí samo ve své

³ Věcná opora pro toto tlumočení viz Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* III. Abteilung: Band 70: *Über den Anfang* (1941), Klostermann, Frankfurt a.M., 2005.

pravdě (neskrytosti) není *Grund*, avšak v průběhu svého dějinného podávání se do zjevnosti muselo moci vystoupit ve významu jakožto *Grund* – a tuto nutnost se Heidegger ve svém tzv. „pozdním“ díle snaží ukázat a promýšlet.

V přednášce o identitě Heidegger ukazuje, že nejvyšší zákon myšlení nemá jen logický, nýbrž především *ontologický* význam. Identitu vysvětluje jakožto *sou-patřičnost* (das *Zusammgehören*) bytí a lidství, přičemž české tlumočení akcentuje „patření“ ve smyslu „hledět“, „patřit na sebe“, zatímco německá předloha akcentuje vzájemné naslouchání (hören). Heidegger pak vylíčí formu této *sou-patřičnosti*, která určuje přítomnost přítomného naší epochy jakožto *Gestell* a klade důraz na to, abychom postřehli, že je to právě *Gestell*, ve kterém se ona *sou-patřičnost* bytí a lidství člověka odehrává jakožto *předehra* (Vorspiel) samotného *Ereignis*, jež je centrem a původem a tím, co z vlastní povahy „obou“ pojí bytí a lidství k sobě. Zároveň se vyslovuje o povaze *Ereignis* takovým způsobem, že je to *terminus technicus* nepřeložitelný stejně jako čínské *dao* či řecký *logos*. Teze identity tak odkazuje k tomu, co udílí jak bytí, tak lidství člověka to jim patřičné a vlastní (das *Eigentümliche*), a proto odkazuje k samotnému Počátku-*Ereignis*, jehož je odehráváním se.

V přednášce *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* Heidegger tematizuje to, oč v myšlení běží neboli „záležitost myšlení“ (Sache des Denkens) v rámci rozhovoru s Hegelem, vůči kterému se v úvodu jednoznačně vymezí. Tím, oč Heideggerovi v myšlení běží, je diference mezi bytím a jsoucnem, která podle něho doposud nebyla myšlena a která je tím, co myšleno být má. To, oč v myšlení běží, je podle

Heideggera návratem k počátku, je krokem zpět z metafysického pojetí „bytí“ jakožto *Grund* k pojetí „bytí“ jakožto Počátku-*Ereignis*, který je diferencí nejen ke všemu jsoucímu, ale diferencí sám v sobě. Jelikož se krok zpátky vmaňuje z metafysiky, která čerpá svou závaznost z oné nemyšlené diference v samotném *Ereignis*, obrací Heidegger pozornost na samotnou bytnost (Wesen) metafysiky, kterou vymezuje jakožto *onto-theo-logickou* strukturu (Verfassung). Metafysika určuje význam jsoucna jakožto jsoucího v celku (*on hé on*: aspekt *ontos*-) za pomoci kategoriálního způsobu odkrývání a stanovování (*logos*), přičemž celá rozmanitost jsoucnosti jsoucího je shrnována a garantována společným základem nejvyššího principu a nejvyššího jsoucna, kterým je tradičně a vždy bůh (*theos*). Tato jednota ontologického, logického a theologického utváří jednoduchou bytnost metafysiky, kterou Heidegger nazval *onto-theo-logickou* strukturou a uvedl ji závazně do oběhu. Ukazuje dále, která právě z této jednoduché *onto-theo-logické* bytnosti metafysiky muselo moci dojít k určení významu „bytí“ jakožto *Grund* (GA 11, str. 74n.), jež představuje nutný předpoklad pro vyhrocení významu „bytí“ do podoby *Gestell*. *Zdůvodňující zakládání* je předpokladem pouhého *stanovování*, s nímž „bytí“ v extrémní podobě *Gestell* nechává jsoucnu v celku včetně člověka vystupovat již jenom jako pouhým zdrojem (Bestand) v rámci předem nastaveného sledu vzájemného vynucování a disponujícího manipulování. Ovšem namísto zdůvodňujícího zakládání Heidegger za „model“ či způsob „vztahu“ bytí a jsoucího předvádí *diferenci* (GA 11, str. 71). Diference podle Heideggera znamená „odehrávání se překračování

a dospění“ (der Austrag von Überkommnis und Ankunft), kdy *byť* nechávající jsoucno dospět do jím rozevřené významové odkrytosti přechází a překračuje toto jím odkryté jsoucno, jež takto dospívá do rozkryté volnosti významového doteku vůči lidství člověka *teprve* může prodlévat a např. „působit“, mít významovou konturu (*eidōs*), být „předmětem“ či pouhým zdrojem. Jakožto takováto diference se byťi podává do zjevnosti svými dějinami (Seinsgeschichte) ve významové střídě *fysis*, *logos*, *hen*, *idea*, *energeia*, substantialita, objektivita, subjektivita, vůle, vůle k moci, vůle k vůli (GA 11, str. 73). Vnitřní souvislostí a jednotou dějin byťi jakožto odehrávající se diference v samotném byťi však není žádný dialektický proces, nýbrž *náhlost* (Jähe, tamtéž). Poté, co Heidegger na konkrétním příkladě „byťi“ vystupujícího jakožto *Grund* ukáže nutnost, s níž se bytnost metafysiky musela moci strukturovat do podoby onto-theo-logie, pronese na závěr slavný výrok o *bez-božném myšlení*, které je podstatně blíže nežli veškerá metafysická theologie *božskému bohu*, který není metafysickým konstruktem *causa sui* (ke kterému není možné se modlit, jemuž nelze obětovat, před nímž nelze v bázni padnou na kolena, muzicírovat ani tančit) jakožto nejvyšší instanci zdůvodňujícího zakládání onto-theo-logie (GA 11, str. 77). A podobnými slovy končí i přednáška *Die Kehre*, kde se o božství a blízkosti (o životě a smrti) boha rozhoduje z konstelace byťi (GA 11, str. 123), která v dané přednášce vystupuje ve významu odehrávající se diference samotného Počátku-*Ereignis*.

Svazek 11 tak představuje editorsky významný počín v tom, že předkládá soubor vnitřně myšlenkově a tematicky propojených přednášek, které ukazují konsistent-

ní obraz jistého směru Heideggerova tzv. „pozdního“ myšlení, na které nikdy není dost pozdě a které zatím ještě ani nezačalo.

Aleš Novák

**Jaroslav Šebek:
MEZI KŘÍŽEM A NÁRODEM.
POLITICKÉ PROSTŘEDÍ
SUDETONĚMECKÉHO
KATOLICISMU
V MEZIVÁLEČNÉM
ČESKOSLOVENSKU, CDK,
Brno 2006**

Studium moderních českých náboženských dějin zvolna procítá z letargie, do níž jej uvrhla negativní komunistická angažovanost na tomto poli, a podobně je tomu v případě informací o českých Němcích, jejichž odsun/vyhnání nadlouho zahladil zájem o významné budovatele českých zemí a „odnárodnil“ stopy jejich činnosti. Tématem recenzované knihy proto je oblast dvakrát neznámá, byť do jisté míry pěstovaná v (sudeto-)německém dějepisectví, ačkoli její název rozhodně slibuje mnohem víc, než kniha přináší či spíše mohla by přinést. Pražský historik dnes už střední generace se zaměřil na dějiny *Deutsche Christlichsoziale Volkspartei*, založené v roce 1919, po rozpadu příslušné rakouské strany a po neúspěchu pokusu o odtržení německých provincií od Československa, a existující až do seberozpuštění v důsledku mohutného rozmachu Henleinovy strany o devatenáct let později. Nebyla to strana nevýznamná, alespoň v rámci politického zastoupení českých Němců, několikrát stanula ve vládě

a v době svého největšího úspěchu získala 314 000 hlasů (1925), nicméně je třeba se ptát, lze-li redukovat religiozitu českých Němců, případně jejich katolické části, na inklinace k jedné politické straně s občasnými exkursy do spolkové a sociokulturní oblasti? Šebek jistě sepsal důstojný pendant dějinám jiných německých politických stran v RČS, z nichž je třeba zmínit alespoň nejnovější příspěvek o agrárnících (S. Sobieraj: *Die nationale Politik des Bundes der Landwirte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik*. Frankfurt am Main 2002), případně k popisným studiím historie českého politického katolicismu z per olomouckých badatelů. Sepsal neopozitivisticky pojaté institucionální dějiny, nicméně vzhledem k proklamovanému tématu – a dosud netematizované šíři naprosto neprobádaných „věcí okolo“ – přeci jen jeho dílo nemohu považovat za úspěšné. Při větší šíři záběru a aplikaci dalších metod by mohlo nabídnout mnohem víc.

Nebylo by poctivé pominout nepopíratelné kvality Šebkovy knihy. Podává ucelený obraz vnitřního fungování vedení křesťansko-sociální strany, jejich vztahů s jinými politickými subjekty i hesel v jednotlivých volebních kampaních. Sleduje odvrát od německého nacionalismu k tzv. aktivistické politice (tj. k práci na budování Československa) před polovinou dvacátých let, její úspěchy v podobě volebních výsledků i vstupu do vlády. Po relativním debaklu ve volbách v roce 1929 strana z vlády vypadla, přitvrdila nacionální i sociální rétoriku, nepříliš úspěšně se pokusila o budování vlastních mládežnických organizací a především recipovala papežskou encykliku o stavovském uspořádání společnosti *Quadragesimo anno*; tento exkurs (s. 155–171), v němž je ana-

lyzována i recepce encykliky v českém prostředí a její vztah k fašistické ideji korporativismu, je možná nejobecnějším z hledem Šebkovy knihy, snad proto že autor použil svoji starší studii ze *Soudobých dějin* (8, 2001, 1–2, s. 365–383). Pak však už následoval jen pád, lícený s jistým patosem a při vědomí následného vývoje a zániku meziválečného Československa: neschopnost křesťanských sociálů zopakovat úspěchy z dvacátých let, další odvrát od aktivismu v souvislosti s nástupem německého nacismu a později i domácí konkurence v podobě Henleinova sdružení/strany, později naproti tomu nový vstup do vlády „na milost Čechům“ i poslední (neúspěšný) obrát v podobě tzv. novoaktivismu na konci třicátých let. Po anšlusu Rakouska strana raději sama zastavila činnost, protože nebyla s to vzdorovat tlaku *Sudeten-deutsche Partei*, která na svou stranu získala velkou většinu českých Němců. Autor však zároveň líčí, jak dalece se přepočítali, protože henleinovci místo slibované podpory církve a křesťanských spolků zahájili tažení proti nim. Křesťanství sociálové patřili po Mnichovu mezi (mírně) pronásledované – pokud nevstoupili do SdP – a svoji činnost mohli obnovit, už jen jako jednotlivci, teprve po odsunu v západních okupačních zónách nebo v Rakousku.

Devatenáct let existence DCV Šebek skutečně ukazuje takřka „den po dni“, stranické dění dokumentuje prostřednictvím dosud neznámých archivních pramenů (kromě řady českých především z rakouského státního archivu) a dobového tisku, málokdy se explicitně odvažuje vlastních soudů. Přes zdánlivý neopozitivistický objektivismus není ovšem vždy jasné, odkud bere jistotu při interpretaci voličských preferencí nebo rozhodnutí