

ny. „Nutnost žít ve světě, kde člověka posuzují spíš podle osobních projevů než podle charakteru, spíš podle přizpůsobivosti než podle schopnosti, tříští zkušenosti v období dospívání a zraňuje dospívající chlapce a děvčata. Škola neplní svou hlavní povinnost vychovávat žáky v lidské bytosti, které mohou svobodně cítit a myslet cokoli, nač svou životní zkušeností stačí, bez obav a omezování, pokud jim lze zabránit... Moderní instituce vychovávají lidi s lehou ovladatelnou a přizpůsobivou povahou.“ Jaká společnost může mít zájem na konformní adaptaci dospívající mládeže? To je otázka, kterou si musí klást každý čtenář recenzované práce. Je to patrně společnost, která blokuje všechny individuální a skupinové činnosti ohrožující status quo. Která se snaží, aby všechny tyto činnosti byly standardizovány podle existujících hodnotových vzorů, neboť vše, co se vymyká, je patologické. Proces socializace mládeže se potom v ní chápe jako pouhá konformní adaptace, „ztotožnění“ se dospívajícího jedince s modelem společnosti. Sama konformní adaptace se stává pozitivní společenskou hodnotou.

A v tom je podle autora dilema postavení dospívající mládeže. Neboť dospívání je vždy a především postojem zkoumání a hodnocení systému materiálních a duchovních hodnot než postojem ztotožnění se s tímto systémem. Společnost a její instituce však nemají zájem na deviantních skupinách, proto, slovy autorovými, „...nestojí o dospívající mládež a musí se jí obávat...“, „...sřeští mladé hlavy a srdce do té doby, dokud je neopustí elán.“ Dospívající mládež ale potřebuje příležitost k realizaci svých hodnot, chce se odlišit, aby se mohla sebeuskutečnit a konečkonců přispět celému lidstvu na jeho cestě k sebeuskutečnění.

Deviační tendence dospívající mládeže mají přirozeně nejrůznější podoby. Nalézají svůj výraz v podstatnějších, ale i ve zcela vnějších znacích myšlení a jednání, jejich hodnota je závislá především na kvalitě sociálního prostředí. Z Friedenbergovy práce logicky vyplývá, že přirozená deviance mládeže, není-li společností plně respektována a pozitivně rozvíjena, nabývá často nežádoucích podob. Nemá tím na mysli tzv. „abnormální“ nebo dokonce kriminální činnosti mládeže, ale nedozírné škody v myšlení a jednání dospívajícího pokolení. Mezi nimi, shodně s autorem, lze uvést: průměrnost a uniformitu, ztrátu osobitě tváře, individuality i talentů. Friedenbergovo přiznání, že takový systém nevychovává elitu, ale mládež, která se bez dlouhých cavyků zařadí do pracovního procesu a bez protestů odhlasuje vhodná opatření, je rovněž důsledkem tohoto stavu.

Ve své práci se E. Z. Friedenberg zabývá i některými dalšími překážkami stojícími v cestě zdravému dospívání mládeže. Především je to převládající poměr institucí k mládeži pouze jako k objektu vnějšího působení — předmětu manipulace. S tím bezprostředně souvisí snaha stále více „organizovat“ život mládeže, a to i v mimoškolním a vůbec volném čase, malá podpora její samostatnosti, nedostatek intimity. Vše-

obecně — mládež pocituje od svého okolí velmi málo citu, důvěry a pochopení. Naopak, její myšlení a jednání se zkoumá s podezřívavostí a obavami, mnohé instituce dokonce o mladých lidech vedou podrobné osobní záznamy. Glorifikují se typy mladých bez nejistot a skepse, snadno přizpůsobivé a nevybočující z předem očekávaného jednání. Není přípustné, aby mládež měla vlastní názory na další vývoj společnosti.

Friedenbergova práce obsahuje celou řadu dalších, velmi zajímavých postřehů o adolescentní mládeži americké společnosti. Závažné je i jeho slovo k poznávání této specifické věkové sociální skupiny: problém mládeže nelze zkoumat vně existující společnosti.

Práce E. Z. Friedenberga je cenným příspěvkem k rozvoji sociologie mládeže i její obecné teorie. Je však současně sociologickým řezem celé americké společnosti ze zorného úhlu zdánlivě periferního: vzájemného vztahu mládeže a společnosti. Skutečně ale jen zdánlivě periferního, neboť kvalita vztahu jakékoli společnosti k její mládeži je důležitým měřítkem pro posouzení její vlastní kvality, vztahu společnosti k sobě samé, k svému vývoji a dalším perspektivám.

Práce je opatřena velmi podnětnou předmluvou D. Riesmana.

Jaroslav Janda

Studie k sociální ontologii přítomnosti

S tímto podtitulem vyšla před několika lety kniha (Michel Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1965, s. 538), o které se domníváme, že by mohla — ač se jedná o práci filosofickou — naši sociologickou veřejnost zajímat. Samozřejmě, nejedná se o problematiku snadnou, vždyť ne náhodou se ocitá problematika jiného já, intersubjektivita, spolubytí a spolusvětva, vazby já — ty, mezi základními otázkami, jimiž se moderní filosofie zabývá, a sledovat ji předpokládá naši schopnost se orientovat ve smyslu soudobých filosofických projektů. Jenže ani sociologie — pokud ovšem nechce být pouhou technologií manipulace či dokonce ideologií statu quo — nemůže zcela přerušit a ignorovat svůj dotyk s filosofií. (Nejedná se jistě tolik o kontakt s jednotlivými filosofickými systémy, jako spíše o proniknutí k určité rovině problematiky a odpovídajícího způsobu přemýšlení o této problematice.) Tím méně pak to může činit sociologie marxistická, i když je zřejmé, že proces oddělování sociologie od strnulých schémat dogmatiky pojatého tzv. historického materialismu nevytvořil pro takový kontakt právě nej příznivější půdu.

Jako aktuální se filosofické analýzy a úvahy, týkající se problematiky intersubjektivit, jiného, spolubytí, atd., jeví v několika ne právě zanedbatelných směrech: Nesporně významné je předně to, že jsou ve zmíněných filosofických rozbořích tematizovány — byť i ne vždy stejně zřetelně a explicitně — složité členění a diferencované struktury problematiky, obsažené už v základních termínech, jež tvoří předpoklad a východisko

vlastního sociologického poznání. Vždyť již tak základní termíny jako „sociální“, „společenský“, „společný“, obsahují natolik obsažnou a rozvětvenou problematiku, že často nebývá ve své explicitní struktuře ani zahlednuta, natož důsledně analyzována. Ne náhodou pak pozitivní, dostatečně filosoficky nereflektované aplikace těchto termínů už do značné míry předznamenávají směr a výsledky zkoumání, aniž si tyto důsledky dokáží jednotliví autoři často vůbec uvědomit.

K tomu jen dosti povšechnou poznámku. Marxistická teorie je ve svém východisku podstatně situována také destrukcí Hegelova pojetí, jednostranně akcentujícího absorpci individuálního rodovými. Právě v těchto souvislostech bylo zdůrazněno, že „především je nutno se vyvarovat, aby ... »společnost« nebyla zase vůči individuu fixována jako abstrakce“ (Marx). Jaký však je smysl zmíněné teze? Negativně formulováno, odmítá uvedené východisko to, co se velice často jeví jako samozřejmé a nepochybné, totiž základní prioritou společnosti vůči individuu, nebo, jinak řečeno, odmítá se tu nedialektické chápání slůvka „a“ ve vazbě „individuum a společnost“. V pozitivním smyslu pak naše teze upozorňuje na nezbytnost dialektické tematizace oné vazby, což jinými slovy znamená, že smysl společného, vůči němuž se individuum definuje, není pouze dá n, nýbrž je podstatně a v nehlubší rovině budován, a právě způsob a podoby, v nichž tato výstavba společného probíhá, musí být v plném rozsahu osvětlovány. Jenom v nespekulativní, skutečně konkrétní a všechny strukturně významné fenomény těchto komplikovaných dějů zaznamenávající tematizaci může marxismus jako radikální kritika skutečnosti a teorie revolučně kritické praxe získat spolehlivé východisko.

Za druhé, důležité a podnětné je i zavedení a rozpracování difference mezi ontickou a ontologickou analýzou sociálních fenoménů, které umožňuje přesnější odlišení různých rovin tematizace a současně určitěji situuje terén filosofického tázání. V tomto smyslu jsou i pro sociologii významné nejenom konkrétní ontologické analýzy jednotlivých fenoménů mezilidských vazeb, nýbrž také postupně upřesňování a konceptění zdůvodňování těchto radikálně odlišných rovin osvětlování, které filosofii dalo nahlédnout falešnost protikladu mezi empirismem a spekulací a umožnilo pokusit se o jeho překonání. V těchto poznámkách jistě nemůžeme podrobněji vyznačit smysl a obsah této distinkce, ani konkrétním rozbořem obhajovat její užitečnost; bude snad proto vhodné, když se aspoň pokusíme naznačit — byť i zcela povšechně — nejhrubší kontury takového odlišení. Schematicky řečeno, ontická analýza vychází z pojetí světa jako úhrnu jsoouc, což — jinak formulováno — znamená, že tematizuje jednotlivé oblasti jsooucí, zaznamenává je, zkoumá jejich souvislosti a vztahy, popisuje jejich vlastnosti, začleňuje je do kauzálních řetězců, atd., avšak neklade si otázku bytí jsooucího, tedy otázku po tom, co nám umožňuje, abychom

jsooucí jako jsooucí rozpoznávali. (Snad jen pro ilustraci, protože takto schematická formulace čtenáři patrně příliš mnoho neřká, určitý poukaz — i to samozřejmě poukaz dosti nezřetelný — na to, co je zde míněno, může poskytnout zkušenost, že vlastně každá otázka už předpokládá jakési vědění o tom, nač se tážeme.) A právě tato druhá rovina osvětlování pak vymezuje směr ontologické tematizace.

Bez významu konečně není ani to, jakým způsobem se pokoušejí moderní filosofické koncepty osvětlit terén subjektivity a mezilidských vazeb. Nemám tu na mysli jenom skutečnost, jak soudobá filosofie stále zjemňuje své prostředky, aby mohla uchopit to, co se zdá myšlení a tematizaci unikat, a jak při tom stále znovu klade otázku své možnosti, svých předpokladů a svých mezí. (Myslím, že i pro sociology by v tomto kontextu byly podnětné a inspirující filosofické analýzy takových fenoménů, jako je individualita, personalita, vazba já — ty, přátelství, láska, slib, sdělení, prosba, příkaz, otázka, dialog, atd.) Neméně závažné však je, jak se v moderním filosofickém myšlení (či aspoň určité jeho větvi) stále zřetelněji a v bohatších konturách prosazuje vědomí, že v tématech člověk a svět, individuum a společnost (nejde o výčet témat, spíše o naznačení typu) nelze právě v tom nejpodstatnějším osvětlit izolovaně uchopené póly těchto kontrapozic, ať už by při preferování kterýkoli z nich, a že se tedy skutečným tématem stávají mnohotvárná a diferencovaná strukturované vzájemné vazby obou pólů, tj. odlišené podoby otevřenosti člověka vůči světu a způsoby lidské participace na světě.

Jaký je však konkrétní obsah práce, o níž má být čtenář aspoň v hrubých obrysech informován?

Autor knihy si uvědomuje, do jaké míry se realita, nesoucí globální titul „jiný“ či „druhý“ (der Andere), dostala do centra pozornosti soudobé filosofie, a do jaké míry otázka po jiném je neoddelitelná od nejpůvodnějšího tázání moderního myšlení, a snaží se proto — vědom si nutnosti redukovat nabízející se materiál (až na dílčí digrese nepřihlíží k dějinné filosofickým souvislostem, a také řadu soudobých myslitelů musí pominout či obýt jen letmou zmínkou) — najít zorný úhel, který by mu umožnil aspoň přehlednout celkové rozpětí možnosti, jež soudobé myšlení při tematizaci problematiky „jiného“ odkrylo. Takový zorný úhel nalézá v konfrontaci dvou základních koncepcí, tj. koncepce transcendentální a koncepce dialogické, jež podle autorova názoru v protikladnosti svých stanovisek vytvářejí v jistém smyslu extrémní póly, v jejichž silovém napětí jsou situovány ostatní fakticky realizované koncepce problematiky jiného. Toto hledisko je jistě velmi sympatické, neboť sleduje určitou a nepochybně v řadě momentů podstatnou logiku tématu (být by bylo možné najít i jiné klíče k problematice), a navíc je autorova snaha sledovat přesné kontury strukturace zkoumané skutečnosti a nedat se zavést náhodnými a podružnými okolnostmi ještě podepřena ne-

sporně správným záměrem přihlídnout k diferencí mezi věcnou intencí koncepce a mezi způsobem, jakým je pak koncepce fakticky realizována.

V čem je tedy viděna ona extrémní vyhrocenost postojů, spojená ovšem se zvláštní příbuzností a skrytými vnitřními vazbami, jež charakterizují každý skutečný protiklad?

Pokusíme se nejprve vymezit, v čem autor nachází příznačné nasazení každé z obou koncepcí.¹ Základní výstavbu koncepce transcendentální sleduje autor na třech filosofických konceptech, na konceptech Husserla (jeho rozboru věnuje největší prostor), Heideggera a Sartra. Jako ústřední motiv této koncepce se mu jeví tematizace fenoménu bytí jiného na základě konceptu intencionality. Tím jsou podle autorova přesvědčení dány přednosti a možnosti transcendentální koncepce, je předznamenán směr jejího tážení, ale současně jsou zde obsaženy i její meze.

Jaký má tato teze smysl? Autor se pokouší na základě dosti detailních a nesporně zasvěcených analýz prokázat v zásadě asi toto: transcendentální koncepce přistupuje k analýze fenoménu bytí jiného tím způsobem, že se je pokouší objasnit a osvětlit z jejich původu v terénu subjektivity; vykládá je tedy z aktivity subjektu. Samozřejmě subjektivita, kterou transcendentální koncepty (v tomto kontextu chápe autor i Heideggerovu pozici z období Sein und Zeit) tematizují, je jimi odkryta do velké hloubky a velmi diferencovaná, a v žádném případě to není subjekt ve smyslu určitého proti světu postaveného jsoucna, nýbrž subjektivita, jež je tím, čím je, jen jako subjektivita projektující a kladoucí svět. Theunissen však v podstatě soudí, že základní distinkce, se kterými transcendentální koncepce pracuje, totiž odlišení dvojího typu odvislosti, tj. nejprve jednak odvislosti konstituovaného na konstituujícím, jednak odvislosti konstituujícího na konstituovaném, související s distinkcí mezi absolutností subjektivity, jež postuluje nezávislost subjektivity na světě a předpokládá jeho tematizaci jen jako světa kladeného subjektivitou, a konkrétnosti subjektivity, jež postuluje obsaženost světa v subjektivitě, a dále pak diferenciaci skutečnosti na skutečnost, která je vystavena kritice a tak „definována“ jako to, co má být překonáno a podléhá destrukci, a na skutečnost, která má být uchována, obnovena a znovuuaktualizována, nemožnými v plné míře dosáhnout cíl, který je sledován. Nemožnosti totiž podle autorova názoru plně dostat tématu fakticity, které má

konečně radikálně překonat idealistickou pozici tak, že překoná schizma principu historicity a principu a priori, či jinými slovy tak, že zprostředkuje mezi tím, co je skutečně míněné, a tím, co je vyslovitelné. To má pak důsledky v příznačné omezenosti transcendentální pozice při tematizaci bytí jiného, omezenosti, kterou autor shledává hlavně v těchto směrech:

Za prvé, ježto při transcendentální pozici je to především tematizace „světa“, která motivuje osvětlování fenoménu bytí jiného, je to také „svět“, jenž předznamenává hranice tohoto osvětlení, tj. transcendentální koncepce tady nutně sledují schéma objektivace, včlenění do světa, zvěcnění, vřazení do prostoru a času, či jinak řečeno usilují o cíl intersubjektivní konstituce člověka, chápáné jako založení společného ve smyslu vyloučení anomálií a ustavení normálního.

Za druhé je pro transcendentální koncepcí příznačné, že jim už vlastně unikají nejpůvodnější podoby bytí jiného a v zásadě je v nich stále uplatňována priorita mé subjektivity jako původního modelu subjektivity, jak je patrné nejen z toho, že Husserl v podstatě vylučuje alternativu stejné původnosti jiného, nýbrž i z toho, že koncepce v tomto směru podle autorova přesvědčení nejradiálněji (z Heideggera je ovšem v uvedených souvislostech přihlídnuto pouze k *Sein und Zeit*), totiž koncepce Sartrova, není s to tematizovat ve zkušenosti jiného jako subjektu (zkušenost „jsem viděn“) cizí subjektivitu, nýbrž pouze moji objektnost, která je mnou pocítována v subjektivitě jiného.

Tyto skutečnosti pak konečně ústí v tom, že transcendentálním konceptům unikají některé momenty fakticity, a tak jsou přece jen do jisté míry poznamenány schizmatem ontologicky irrelevantní empirie a nadindividuálního a priori. Schematicky řečeno, transcendentální pozice umožňuje — zdá se, že tak aspoň autor soudí — velkou filosofickou systematicku tématu, avšak platí za to tím, že mnoho důležitých fenoménů, jimiž je nutno se zabývat, zůstává trvale mimo její dosah.

Předěme teď k autorově charakteristice pozice dialogického principu. Jak už víme, chápe ji Theunissen jako jakýsi myšlenkový protipohyb, protiprojekt vůči pozici transcendentální, a motivem tohoto projektu se mu jeví být úsilí o negaci motivu intencionality. Odtud lze také nej přesněji postihnout — soudí — základní možnosti filosofie dialogického principu i její faktické meze. Mu-

¹ Tím také zhruba reprodukuje vlastní strukturu knihy, neboť práce má následující uclení: První díl je věnován transcendentálně filosofickému projektu sociální ontologie, přičemž jeden oddíl této části analyzuje původní realizaci koncepce v Husserlově transcendentální teorii intersubjektivity (ve čtyřech kapitolách jsou postupně sledovány: půda, rozvržení, cíl a předpoklady Husserlovy teorie intersubjektivity), druhý oddíl pak objasňuje utváření a proměny transcendentálně filosofického projektu jako modifikující opakování Husserlovy koncepce v díle Heideggerově a jako o destrukci Husserlovy koncepce usilující její opakování v díle Sartrově. Druhý díl tematizuje filosofii dialogu jako

protiprojekt k transcendentální filosofii, a to nejprve v oddílu, který pojednává o původním uskutečnění filosofie dialogu (především M. Buber, vedle toho je ovšem také přihlídnuto k dílům H. Cohena, F. Rosenzweiga, H. Ehrenberga, E. Rosenstocka-Huessa, F. Ebnera, G. Marcela, K. Heima, F. Gogartena, E. Brunnera, K. Bartha, atd.), a dále pak v oddílu, který se zabývá přípravou a osvojením filosofie dialogu v okruhu fenomenologie Husserlovy a Heideggerovy (A. Reinach, D. von Hildebrand, K. Stavenhagen, W. Schapp, A. Schütz, K. Löwith, L. Binswanger). Práci uzavírá autorovo shrnutí výsledků konfrontace obou koncepcí. Příložen je také obšírná bibliografie.

síme si ovšem smysl jeho teze i její argumentaci trochu zřetelněji rozčlenit.

Filosofie dialogického principu je situována dvojí opozicí. Nejprve opozicí vůči idealismu jako filosofii „všeobecného subjektu“ nebo „vědomí vůbec“, oproti níž vychází z faktického já, které je současně také lidským já. Tuto opozici v zásadě sdílí s moderním transcendentálním, a ona také není pro pochopení skutečného smyslu dialogické pozice rozhodující. Mnohem podstatnější je opozice dialogické filosofie vůči transcendentální filosofii jako teorii konstituce světa ze subjektivity. Při prvním pohledu se její východisko nejvíce jako příliš rozdílné od východiska koncepce transcendentální. Aspoň teze, že rozum není jenom základem skutečnosti, nýbrž že existuje také skutečnost rozumu samotného, a její důsledek, totiž že rozum tak odkrývá svou vlastní „kontingenci“ a tím ruší i zdání svého sebezaložení, neboť jeho skutečnost „je čímsi na rozumu, co je mimo rozum“ (Rosenzweig), se nemusí vymykat moderně pojatému transcendentálnímu. Důležitějším se jeví směr, ve kterém bude interpretována. A zde dochází k významné změně. Na místo pozice, jejímiž fundamentálními pojmy jsou pojmy vytváření, realizace, původu, které lze všechny v zásadě situovat do horizontu pojmu „redukcce“, nastupuje pozice, jejíž fundamentálním pojmem je pojem „korelace“. V čem je odlišnost? Jak terén takové „korelace“ tematizovat?

Místo aby byla tematizována fakticita konstituujícího z jeho relace vůči konstituovanému, je třeba -- vnořením do fakticity -- zahlednout „korelaci“, která se řadí ontologicky před každou relaci a která jediné umožňuje skutečnost svobody. To je však už jiná fakticita než kupř. heideggerovská a její odkrytí má být úkolem koncepcí dialogického principu. Jak vidíme, odpověď je stále ještě dosti neurčitá. Při pokusu o zřetelnější vymezení sféry „korelace“ onoho „mezi“, „média“, vychází autor především z díla M. Bubera.

Vychodiskem je Buberovo radikální odlišení dvojí fundamentální vazby, tj. vazby „já-ono“ a vazby „já-ty“. Kdežto vazba „já-ono“ vyjadřuje v tradici už explikovaný vztah člověka ke světu, poukazuje vazba „já-ty“ na fenomény, které nebyly dosud adekvátně tematizovány. Vazba „já-ono“ je tak interpretována jako sféra subjektivity, jako sféra jednajícího subjektu spolu s jím intencionálně spravovaným světem, jako terén, který je jediné dostupný konceptem orientovaným motivem intencionality. A Buber teď usiluje o dvojí: jednak o tematizaci a uchopení vazby „já-ty“ právě v její radikální odlišnosti od vazby „já-ono“, a dále o relativizaci vazby „já-ono“ a vykazání její relativity vůči sféře „já-ty“.

Pokud jde o první úkol, je už z jeho nasazení patrný směr a meze tematizace, totiž

její negativita. Buber (Buberovo dílo tvoří samozřejmě jenom východisko, jinak autor ve svých analýzách přihlíží k širokému okruhu myslitelů a sleduje pečlivě jednotlivé nuance řešení) se sice pokouší uchopit terén vazby „já-ty“ v obojím směru, negativně i pozitivně, přesto však horizont negativní tematizace nepřekračuje. Negativní vymezení je odvozeno na pozadí vazby „já-ono“, charakterizované jako sféra perspektivně orientovaného a jako oblast toho typu vazby, kdy sféra „ono“ je vždy určená a sféra „já“ je sférou určujícího subjektu. Oproti tomu charakterizuje vazbu „já-ty“ bezprostřednost pojatá jako nerušenost smysl zakládajícím projektem, a jako vzájemnost, ukazující, že tato vazba nemůže povstát beze mne, ale také nikdy jenom skrze mne. Pozitivní přístup k terénu „já-ty“ nachází Buber v tematizaci fenoménu setkání jako vztahu dvou bytostí, kdy teprve vztah samotný obě bytosti jako partnery vztahu ustavuje. Avšak pokus myšlenkově uchopit fenomén setkání, jeho určování jako jednoty akce a oddání se, jednoty svobody a osudu, jednoty vůle a odevzdání, jako výlučnosti, jako ryziho činu, jako diskontinuity, odlišení přítomnosti a temporalit setkání oproti minulosti a temporalitě sféry „já-ono“, atd., se znovu vyjevuje ve své negativnosti.

A toto předznamenání pak nese i druhý směr úvah, totiž pokus o vykazání relativity vazby „já-ono“ vůči terénu vazby „já-ty“. I zde se podle autorova přesvědčení sice podařilo vykazat původnost onoho média, v jehož horizontu je teprve subjektivita možná (viz např. Buberovo „v pravdě totiž řeč není zakotvena v člověku, nýbrž člověk spočívá v řeči“), avšak jenom skrze destruktivní intencionalitu.

Přesto — dovozuje autor — přinesla dialogická koncepce v tematizaci bytí jiného důležité objevy. Odkryla a vykazala „ty“ v přísném smyslu druhé osoby, zřetelně odlišila toto „ty“ od předmětného „něco“, nazřela nové vrstvy fakticity, a hlavně umožnila zahlednout subjektivitu přesahující a přemáhající médium, na jehož půdě se teprve subjektivita ve svých jednotlivých podobách ustavuje.

Když pak autor rezumuje svou konfrontaci,² dochází asi k těmto závěrům: Nejprve ukazuje, že cílem kritické konfrontace nebylo nadřazení jedné z koncepcí. Kritika transcendentální pozice byla tedy skutečně na z hlediska koncepce dialogické jen potud, že měl být odmítnut nárok transcendentálního na absolutnost. Nikterak z ní ovšem neplyne, že dialogická filosofie přináší plné řešení problému, i když je třeba ocenit odvalu k pokusu o tematizaci toho, co nebylo dosud myšleno; a v tomto smyslu se také aspoň ve svém záměru dialogismus jeví jako filosoficky závažnější. Dále si autor všimá skutečnosti, že právě negativní ráz tematizace v horizontu dialogického principu ne-

² Reprodukova jsem ji zde jen ve velmi hrubých obrysech, proto bylo nutno některé ne významné partie zcela pominout, například celý oddíl věnovaný přípravě a osvojení filosofie dialogu v okruhu fenomenologie (zde snad jen uvedeme, že autor

nachází možné zprostředkování obou koncepcí uplatněním dialogického principu při tematizaci výstavby egoity), nebo partie věnované problematice tzv. teologické.