

je zpochybněním filologie (přestože je jejím dvojčetem): převádí řeč z gramatiky na holou schopnost mluvit a zde nachází divoké a naléhavé bytí slov. Od romantické revolty proti znehybněnému a ceremonálnímu diskurzu až po mallarméovský objev slova v jeho bezmocné moci je zjevné, jaká byla v 19. století funkce literatury ve vztahu k modernímu způsobu bytí řeči. Na pozadí této důležité hry je zbytek důsledkem: literatura se čím dál více odlišuje od diskurzu idejí a uzavírá se v radikální intranzitivě. Oprošťuje se od všech hodnot, které jí v klasickém věku pouštěly do oběhu (vkus, potěšení, přirozeno, pravda), a vytváří ve svém vlastním prostoru to, co může být jejich hravou negací (skandální, ošklivé, nemožné). Ruší každou definici „žánrů“ jakožto forem přizpůsobených řádu reprezentací a mění se v čistou a prostou manifestaci řeči, jehož jediným zákonem je stvrzovat – proti všem ostatním diskurzům – svou trnitou existenci. Zbývá jí jen stočit se ve věčném návratu do sebe sama, jakoby její diskurz nemohl mít jiný obsah než její vlastní formu: obrací se na sebe jako píšící subjektivita, nebo se pokouší znovu pochopit podstatu každé literatury v pohybu, který jí zrodil. A tak všechny její výhonky směřují do nejužšího bodu – zvláštního, okamžitého, a přesto naprosto univerzálního – k prostému psaní. Ve chvíli, kdy se řeč jakožto rozšířená mluva stává objektem poznání, ihned se objevuje v přísně protikladné modalitě: tichá, opatrná výpověď slova na bílém papíru, kde nemůže mít ani sonoritu, ani účastníka dialogu, kde nemůže říci nic jiného než sebe, kde nemůže dělat nic jiného než se třpytit v lesku svého bytí.

## ČLOVĚK A JEHO DVOJNÍK

### I. NÁVRAT ŘEČI

Po vzniku literatury, po návratu exegeze a se vznikem problému formalizace, se vznikem filologie, zkrátka s návratem řeči v jejím bobtnání mnohosti může řád klasického myšlení zaniknout. V této chvíli vchází pro všechny budoucí pohledy do kraje stínů. Neměli bychom však mluvit o temnotě, nýbrž o poněkud pochybném a falešně evidentním světle, které skrývá více, než ukazuje: zdá se nám totiž, že víme o klasickém vědění všechno, když chápeme, že je racionalistické, že od dob Galilea a Descarta naprosto upřednostňuje mechanicismus, že předpokládá obecné uspořádání přírody, že připouští možnost analýzy dostatečně radikální na to, aby objevila elementy nebo počátek, ale které již svými pojmy rozumění i navzdory jim tísní pohyb života, šíří historie i těžko ovladatelnou neuspořádanou přírodu. Ale přiznávat klasickému myšlení pouze tyto znaky znamená zapřít jeho základní rozvrh. Znamená to zcela opomíjet vztah mezi těmito projevy a tím, co je umožňovalo. A jak vůbec (když ne na základě pracné a pomalé techniky) dosáhnout složitého vztahu reprezentací, identit, řádů, slov, přírodních jsoucen, tužeb a zájmů na základě chvíle, kdy se celá tato velká síť rozpadá, kdy potřeby organizovaly pro sebe samé produkci, kdy se živé bytosti skláněly k podstatným funkcím života, kdy slova ztěžkla svou materiální historií – zkrátka od chvíle, kdy identity reprezentace přestaly beze zbytku ukazovat řád jsoucen? Celý systém mřížek, který analyzoval sled reprezentací (drobná časová řada odvíjející se v lidském duchu), aby ho odsunula, zastavila, rozprostřela a rozdělila do trvalé tabulky, všechny zákruty slov a diskurzu, charakteristické rysy a klasifikace, ekvivalence a směny jsou nyní zrušeny, takže je obtížné objevit způsob, jakým tento celek mohl fungovat. Poslední „kus“, který zmizel – a jehož zmizení nám navždy odcizilo klasické myšlení – je právě první z těchto mřížek: diskurz zajišťující spontánní, naivní a počáteční rozprostření reprezentace do tabulky. Toho dne, kdy klasické myšlení

přestalo existovat a přestalo působit uvnitř reprezentace jako její první pořádkání, nám přestalo být přímo přístupné.

Práh mezi klasicismem a modernitou (ale nezáleží na samotných slovech – řekněme mezi naší prehistorií a tím, co je pro nás stále přítomné) byl definitivně překročen, když se slova přestala protínat s reprezentacemi a spontánně rámovat poznání věcí. Na počátku 19. století se jim vrátila jejich stará, záhadná masivnost. Ale nikoli proto, aby se znovu spojila se světem, v němž spočívala v období renesance, ani proto, aby se smísila s věcmi v kruhovém systému znaků. Jelikož je řeč zbavená reprezentací, bude napříště až po naše dny existovat pouze rozptýleně: pro filology jsou slova zrovna tak předměty konstituované historií. Pro ty, kteří usilují o formalizaci, musí řeč odložit svůj konkrétní obsah, aby ukazovala pouze univerzálně platné formy diskurzu. Pokud chceme interpretovat, stanou se slova textem, který se musí zlomit, abychom viděli v plném světle onen druhý smysl, který skrývají. Nakonec se řeč musí objevit pro sebe samu v aktu psaní, který neoznačuje nic víc než sebe. Tato roztržitost dává řeči pokud ne privilegium, tedy alespoň osud, který se zdá ve srovnání s prací nebo životem jedinečný. Když se tabulka přírodní historie rozpadla, živé bytosti se nerozptýlily, nýbrž se naopak seskupily kolem záhady života. Když zmizela analýza bohatství, všechny ekonomické procesy se seskupily kolem produkce a toho, co ji umožnilo. Naproti tomu když se jednota obecné gramatiky – diskurz – rozpadla, řeč se objevila v mnoha způsobech bytí, jejichž jednota nemohla být bezpochyby obnovena. Možná že právě z tohoto důvodu se filosofická reflexe dlouho držela stranou řeči. Zatímco neúnavně hledala v životě nebo v práci něco, co by mohlo být jejím objektem, nebo konceptuální modely, nebo svou skutečnou a fundamentální půdu, řeči věnovala zájem pouze okrajově. Šlo především o to, odstranit překážky, které se mohly jejímu úkolu postavit. Slova bylo třeba například oprostít od jejich tichých obsahů, které je odcizují, nebo také zjemnit ještě více řeč a učinit ji zevnitř jakoby elastičtější, aby se překročilo prostorové uspořádání rozumění, aby mohla vyjádřit pohyb života a jeho vlastní trvání. Řeč vstoupila přímo a sama o sobě do pole myšlení až na počátku 19. století. Mohli bychom dokonce říci ve 20. století, kdyby filolog Nietzsche – a tehdy byl ještě tak moudrý, věděl o tom tolik, psal tak dobré knihy – nepřistoupil k filosofickému úkolu radikální reflexe o řeči.

A právě nyní ve filosoficko-filologickém prostoru, který pro nás Nietzsche otvírá, se řeč objevuje v záhadné mnohosti, kterou musíme ovládnout. Objevují se tedy právě jako projekty (chimérické, kdo by to ale nyní mohl vědět?) témata univerzální formalizace každého diskurzu, nebo témata integrální exegeze světa, která by zároveň byla dokonalou demystifikací, nebo témata obecné teorie znaků. Anebo také téma (které historicky bylo bezpochyby první) dokonalé transformace, integrálního vstřebání všech diskurzů do jediného slova, všech knih do jedné

stránky, celého světa do jedné knihy. Velký úkol, kterému byl Mallarmé oddán až do smrti, je úkolem, který nás nyní ovládá. Zajímavě zahrnuje všechno naše dnešní úsilí o převedení fragmentárního bytí řeči na zřejmě nemožnou jednotku. Mallarméův pokus uzavřít všechny možný diskurz do křehké omezenosti slova, do této drobné a materiální černé linie načrtnuté inkoustem na papír, odpovídá v základu na otázku, kterou Nietzsche odkázal filosofii. Pro Nietzscheho nešlo o to, vědět, co o sobě dobro a zlo je, ale kdo byl označen, anebo spíše kdo mluvil, když říkal Agathos, aby označil sám sebe, a Deilos, aby označil jiné.<sup>371</sup> Neboť právě zde, v tom, kdo nese diskurz a mnohem hlouběji vlastní mluvu, se řeč zcela sobě podobá. Na nietzscheovskou otázku: Kdo mluví? odpovídá Mallarmé a tuto odpověď neustále opakuje, když říká, že to, co mluví, je ve své osamělosti, ve své křehké vibraci, ve své nicotě slovo samo – nikoli smysl slova, nýbrž jeho záhadné a nejisté bytí. Zatímco Nietzsche se až do konce ptal po tom, kdo mluví, a nechal na konci tázání vyvstat uvnitř tázání jeho samotného, aby ho založil na sobě samém – mluvící a tázající se subjekt: *Ecce homo* –, Mallarmé se neustále vylučuje ze své vlastní řeči až do té míry, že už v ní nechce být jinak než jako vykonavatel prosté ceremonie Knihy, kde se diskurz skládá sám. Může se snadno stát, že všechny otázky, které v současnosti zaměstnávají naši zvědavost (Co je řeč? Co je znak? Co je němě ve světě, v našich gestech, v celém záhadném symbolu našeho chování, v našich snech a našich nemocech – zda toto všechno mluví, jakou řečí a jaké gramatice podléhá? Je to všechno označující, nebo co je, pro koho a podle jakých pravidel? Jaký je vztah mezi řečí a bytím a obrací se řeč, alespoň ta, která opravdu mluví, vždy na bytí? Co je tedy tato řeč, jež neříká nic, nikdy nemlčí a nazývá se „literaturou“?) – mohlo by se snadno stát, že všechny tyto otázky se dnes budou klást v nikdy nepřekonané vzdálenosti mezi Nietzscheovou otázkou a Mallarméovou odpovědí.

Nyní víme, odkud k nám tyto otázky přicházejí. Byly umožněny faktem, že na počátku 19. století se zákon diskurzu zbavil reprezentací, a bytí řeči se tak fragmentovalo. Ale byly nutné ve chvíli, kdy bylo u Nietzscheho a Mallarmého myšlení znovu prudce přivedeno k řeči samé, k jejímu jedinečnému a problémovému bytí. Všechna zvědavost našeho myšlení nyní spočívá v otázce: Co je řeč, jak ji uchopit, aby se objevila sama o sobě a ve své plnosti? V určitém smyslu je tato otázka variantou otázek, které se v 19. století týkaly života nebo práce. Ale statut tohoto zkoumání a všech otázek, které ho rozrůznily, není dokonale jasný. Musíme pocítovat zrod dne, nebo alespoň prvotní svítání na hranici nebes, dne, který sotva počíná, ale kde už můžeme hádat, že myšlení – toto myšlení, které mluví už celá tisíciletí, aniž by vědělo, co vlastně mluvit znamená, ani že mluví – se pochopí

<sup>371</sup> Nietzsche, *Genealogie morálky*, I, § 5.

ve svém celku a rozzáří se znovu ve světle bytí? Nepřipravoval Nietzsche právě toto, když uvnitř své řeči zabil člověka a zároveň i Boha, a přislíbil tím s Návratem i nové zajiskření celého množství bohů? Anebo musíme jednoduše přijmout, že tolik otázek po řeči pouze prodlužuje, místo aby ji ve svém celku završilo, tuto událost, o její existenci a prvních důsledcích od konce 18. století nás archeologie poučila? Fragmentace řeči, která probíhala současně s tím, jak se stala předmětem filologie, by tedy byla pouze nejpozději viditelným (protože nejtajemnějším a nejzákladnějším) důsledkem zániku klasického řádu. Když se pokoušíme ovládnout tento zlom a nalézt řeč ve svém celku, neseme v jejím cíli to, co se stalo před námi a bez nás ke konci 18. století. Ale co by tedy bylo tímto završením? Budeme-li chtít rekonstruovat ztracenou jednotu řeči, dospějeme až na konec myšlení, jež je myšlením 19. století, anebo se obrátíme na formy, které jsou s ním již nekompatibilní? Disperze řeči je totiž základním způsobem spjata s archeologickou událostí, kterou můžeme označit jako zánik Diskurzu. Znovu nalézt v jediném prostoru velkou hru řeči by také mohlo zrovna tak znamenat rozhodný skok ke zcela nové formě myšlení jako uzavřít v sobě samém modus vědění vytvořený ve století předcházejícím.

Je pravda, že na tyto otázky nedovedu odpovědět, ani pokud jde o alternativu, jaký cíl musíme zvolit. Dokonce ani nevím, jestli na ně budu moci vůbec někdy odpovědět, anebo jestli mě jednou napadnou důvody, které mi ukážou cestu. Nyní každopádně stejně jako všichni ostatní vím, proč si je mohu pokládat – a dnes si je nemohu nepokládat. Pouze ti, kteří nedovedou číst, se budou divit, že jsem se s nimi seznámil jasněji u Cuviera, Boppa a Ricarda než u Kanta nebo Hegela.

## II. MÍSTO PRO KRÁLE

Při takové nevědomosti, při takovém množství otázek, které musíme nechat stranou, bychom se bezpochyby museli zastavit: zde je konec diskurzu a možná začátek práce. Přesto musíme říci ještě několik slov. Slova, jejichž status je bezpochyby těžko ospravedlnitelný, neboť jde o to, zavést v poslední chvíli a jakoby umělým divadelním zvratem postavu, která se ve velké klasické hře reprezentace dosud neobjevila. Rádi bychom poznali předběžný zákon této hry v obraze *Las Meninas*, kde je reprezentace reprezentována v každém svém momentu: malíř, paleta, velký tmavý povrch odvráceného plátna, obrazy pověšené na zdi, diváci, kteří tento výjev pozorují a kteří sami jsou záramováni těmi, kteří je pozorují, a nakonec v centru, v srdci reprezentace, nejbližší tomu, co je podstatné, zrcadlo ukazující to, co je reprezentováno, ale jako odraz tak vzdálený a tak ztemnělý v ireálném prostoru, tak cizí všem pohledům, které se odvracejí jinam, že je pouhým křehkým zdvojením reprezentace. Všechny vnitřní linie obrazu a především ty, které jdou od ústředního odrazu,

směřují k tomu, co je reprezentováno, ale co tu není. Zároveň objekt – neboť právě to, co reprezentovaný malíř zachycuje na plátno – a subjekt – neboť právě to, co měl malíř před očima, když reprezentoval sebe sama při své práci, byl to on sám, protože pohledy zachycené na obraze směřují k tomuto fiktivnímu postavení královské postavy, což je reálné místo malíře, protože nakonec hostem na tomto dvouznačném místě, kde se střídají jakoby nekonečným blikáním král a malíř, je divák, jehož pohled změní obraz na objekt, čistou reprezentací bytostného nedostatku. Navíc tento nedostatek není vynechání či opomenutí, jediné pro diskurz, který pracně rozkládá obraz, protože nikdy nepřestává být obýván a reálně, jak o tom svědčí pozornost reprezentovaného malíře, respekt postav na obraze, přítomnost velkého plátna, které vidíme z rubové strany, a náš pohled, pro nějž tento obraz existuje a pro nějž byl v hlubinách času uspořádán.

V klasickém myšlení ten, pro nějž reprezentace existuje a který se v ní sám reprezentuje, se v ní poznává jako obraz nebo odraz v zrcadle, ten, kdo váže všechny protínající se linie „tabulkové reprezentace“ – nikdy není sám přítomen. Před koncem 18. století člověk neexistoval. Ani životní síla, plodnost práce nebo historická masivnost řeči. Člověk je docela nedávné stvoření, které svými vlastními rukama vyrobila demiurgie vědění před nejméně dvěma sty lety: ale zestárlo tak rychle, že si snadno představujeme, že čekalo ve stínu po celá staletí na chvíli osvětlení, kdy ho konečně poznají. Samozřejmě budeme moci říci, že obecná gramatika, přírodní historie a analýza bohatství byly v určitém smyslu způsobem, jak poznat člověka, ale musíme rozlišovat. Přírodní vědy určitě pojednávaly o člověku jako o živočišném druhu nebo rodu: diskuse v 18. století o rasovém problému to dokazuje. Gramatika a ekonomie na druhé straně používaly takové pojmy, jako potřeba, žádost, paměť nebo imaginace. Ale neexistovalo epistemologické vědomí člověka jako takového. Klasická epistémé se artikuluje podle linií, které žádným způsobem nevyčleňují vlastní a specifickou oblast člověka. A pokud budeme dál naléhat a pokud namítáme, že žádná jiná doba toho nepřiznávala lidské přirozenosti více, nedala jí stabilnější, definitivnější a diskurzu přístupnější statut – budeme moci odpovědět, že samotný klasický pojem lidské přirozenosti a způsob, jakým pracoval, vylučoval existenci klasického vědomí člověka.

Je třeba poznamenat, že v klasické epistémé funkce „přírody“ a „lidské přirozenosti“ jdou naprosto proti sobě: příroda na základě hry skutečné a neuspořádané juxtaopozice plodí diferenci v uspořádaném kontinuu jsoucna, lidská přirozenost ukazuje identické v neuspořádaném řetězu reprezentací, a to na základě hry rozprostření obrazů. Jedno implikuje narušení historie a vytvoření současné krajiny, druhé implikuje srovnávání neaktuálních elementů, které naruší průběh chronologické řady. Navzdory této opozici, či spíše na jejím základě, se utváří pozitivní vztah přírody a lidské přirozenosti. Pracují totiž se stejnými elementy (stejně,

kontinuum, nepostřehnutelná diference, nepřerušovaná následnost). Obě na nepřerušovaném předivu ukazují možnost obecné analýzy dovolující rozdělit izolovatelné identity a viditelné diference podle prostoru do tabulky a do uspořádané řady. Ale do tohoto cíle jedna bez druhé nedorazí, a proto jsou v tomto ohledu propojené. Na základě schopnosti zdvojit se (v představivosti a paměti a v mnohosti komparující pozornosti) může řetěz reprezentací dospět za nepořádkem země k neporušené vrstvě jsoucna. Paměť nejprve náhodná a vydána vrtochům reprezentací tak, jak se nabízejí, se pomalu ustálila v obecné tabulce všeho, co existuje. Člověk tedy může uvést svět pod panství diskurzu, jenž má moc reprezentovat svou reprezentaci. V aktu mluvy, či spíše (držíme-li se co nejbližší toho, co je pro klasickou zkušenost řeči podstatné) v aktu pojmenování se lidská přirozenost v záhybu reprezentace v sobě samé transformuje na lineární řadu myšlenek v konstantní tabulce částečně rozdílných jsoucna: diskurz, v němž lidská přirozenost zdvojuje své reprezentace a ukazuje jim vazbu k přírodě. Naopak řetěz jsoucna je spjat s lidskou přirozeností prostřednictvím hry přírody: neboť skutečný svět tak, jak se dává pohledům, není prostým a čistým odvíjením základního řetězu jsoucna, ale nabízí z něj zamotané fragmenty – opakované a diskontinuální –; série reprezentací není nucena sledovat v duchu kontinuální cestu nepostřehnutelných diferencí. Extrémy se zde potkávají, stejné věci se zde dávají vícekrát. Identické rysy v paměti splývají, diference křičí. Takto nekonečný a kontinuální prostor se vtiskuje do různých charakterních, do více či méně obecných rysů, do značek identifikace. A tím do slov. Řetěz jsoucna se stává diskurzem, a spojuje se tak s lidskou přirozeností a se sérií reprezentace.

Toto propojení přírody a lidské přirozenosti na základě dvou funkcí protičůdných, avšak komplementárních, neboť se jedna bez druhé nemohou obejít, s sebou přináší závažné teoretické důsledky. Člověk se v klasickém myšlení nenoočí do přírody prostřednictvím této regionální „přirozenosti“, omezené a specifické, která mu je přiznána na základě rodového práva stejně, jako jakémukoli jinému jsoucnu. Pokud se lidská přirozenost s přírodou proplétá, pak na základě mechanismu vědění a jeho působení. Anebo jsou příroda, lidská přirozenost a jejich vztah spíše ve velkém uspořádání klasické epistémé funkcími, definovanými a předvídanými momenty. A člověk jakožto masivní a prvotní realita, jakožto obtížný předmět a suverénní subjekt každého možného poznání zde nemá žádné místo. Moderní téma žijící individuality, mluvící a pracující podle zákonů ekonomie, filologie a biologie, která ale v důsledku jistého druhu vnitřního zkratu a jeho zakrytí nabyta v důsledku hry těchto zákonů samých právo poznávat je a zcela je uplatňovat, všechna tato pro nás důvěrně známá témata spjatá s existencí „humanitních věd“ jsou ovšem klasickým myšlením vyloučena: nebylo možné v té době, aby se vztyčila na hranicích světa tato podivná postava jsoucna, jejíž přirozeností

(tou, jež ho od počátku času určuje, drží ho a prochází jím) by bylo poznávat přírodu, a tím i sebe jakožto přírodní jsoucno.

Na druhé straně ve chvíli setkání reprezentace a bytí tam, kde se setkává příroda a lidská přirozenost – na tom místě, kde, jak dnes věříme, se nachází první, nezpochybnitelná a záhadná existence člověka – tam nechává klasické myšlení vyvstat sílu diskurzu. To znamená sílu řeči natolik, nakolik reprezentuje – řeč, která jmenuje, člení a kombinuje, která spojuje a rozplétá věci, když je ukazuje v průzračnosti slov. V této úloze řeč transformuje řadu percepce v tabulku. A naopak člení kontinuum jsoucna na charakteristické znaky. Tam, kde je diskurz, se rozprostírají reprezentace a staví se vedle sebe. Věci se navzájem podobají a artikuluji. Základní poslání klasické řeči bylo vždy vytvářet „tabulku“: ať už jako přirozený diskurz, sbírku pravdy, popis věcí, korpus přesných poznatků nebo encyklopedický slovník. Existuje tedy jenom proto, aby byla průhledná. Ztratila svou tajnou konzistenci, která v 16. století bujela ve slovu určeném k dešifrování, a propleta ji s věcmi světa. Nedosáhla ještě té mnohonásobné existence, po které se ptáme my dnes: v klasickém věku je diskurz ona průzračná nezbytnost, skrz niž procházejí jsoucna a reprezentace – když jsou jsoucna reprezentována v pohledu ducha, když reprezentace zviditelňuje jsoucna a jejich pravdu. Možnost poznat věci a jejich řád závisí v klasické zkušenosti na nadvládě slov: ta nejsou vlastně ani značkami, které musíme dešifrovat (jako v renesanci), ani více či méně věrnými a ovladatelnými nástroji (jako v době pozitivismu). Tvoří spíše bezbarvou síť, na jejímž základě se jsoucna ukazují a reprezentace se pořadají. Odtud plyne bezpochyby fakt, že klasická reflexe o řeči, i když je součástí obecného uspořádání, kam patří ze stejného důvodu jako analýza bohatství a přírodní historie, vykonává vzhledem k nim řídicí úlohu.

Ale podstatný důsledek je ten, že klasická řeč jakožto společný diskurz reprezentace a věcí, jako místo, v němž se stýkají příroda a lidská přirozenost, naprosto vylučuje něco, co by mohlo být „vědou o člověku“. Dokud tato řeč v západní kultuře mluvila, nebylo možné, aby byla lidská existence tázána ze sebe samé, neboť to, co se v ní zakládalo, byla reprezentace a bytí. Diskurz, jenž v 17. století navzájem spojil „Myslím“ a „Jsem“ toho, kdo se o něj pokusil – tento diskurz zůstal pod viditelnou formou samotnou podstatou klasické řeči, neboť to, co se v něm plným právem zakládalo, byla reprezentace a bytí. Přečod od „Myslím“ k „Jsem“ se završil pod světlem evidence v rámci diskurzu, jehož celá oblast a všechno fungování spočívalo ve vzájemné artikulaci toho, co si reprezentujeme a co jsme. Proti tomuto přechodu tedy nemůžeme namítat ani to, že bytí obecně není obsahem myšlení, ani že toto zvláštní jsoucno tak, jak se značí prostřednictvím „Jsem“, nebylo samo ani analyzováno, ani se po něm nikdo netázal. Nebo spíše tyto námítky mohou být vzneseny a mohou být uplatňovány, ale na základě diskurzu, který je od základů odlišný a jehož cílem není stát se vazbou

mezi reprezentací a bytím. Pouze problematika, která obchází reprezentaci může takové námitky vznést. Ale dokud klasický diskurz trval, tázání po způsobu bytí implikovanému Cogitem nemohlo být artikulováno.

### III. ANALYTIKA KONEČNOSTI

Když se z přírodní historie stala biologie, když se analýza bohatství proměnila v ekonomii a když zmizel klasický diskurz, v němž bytí a reprezentace měly společné místo, tehdy se v hlubokém pohybu této archeologické proměny objevil člověk se svým dvouznačným postavením objektu vědění a poznávajícího subjektu: suverénní poddaný a pozorovaný divák, který se objevuje zde, na místě krále, které mu *Las Meninas* dopředu přiznali, ale odkud byla po dlouhou dobu jeho přítomnost vyloučena. Jako kdyby na tomto prázdném místě, k němuž se obrací celý Velasquezův obraz, ale který přesto zobrazoval pouze náhodně jakoby nedopatřením v odraze zrcadla, všechny postavy, které podezíráme z toho, že se střídají, že se navzájem vylučují, prolétají a těkají sem a tam (model, malíř, král, divák), najednou zanechaly svého nepostřehnutelného tance, ztuhly v plném útvaru a vyžadovaly, aby celý prostor reprezentace byl konečně vztažen ke skutečnému pohledu.

Motiv této nové přítomnosti, modalita, jež je jí vlastní, zvláštní uspořádání epistémé, jež jí připouští, nový vztah, který se jejím prostřednictvím ustavuje mezi slovy, věci a jejich řád – to všechno může být nyní prosvětleno. Cuvier a jeho současníci po životě požadovali, aby definoval sám sebe a v hloubce svého bytí podmínky možnosti živého. Stejně tak požadoval Ricardo po práci podmínky možnosti směny, zisku a produkce. První filologové také hledali v hlubinách historie jazyků možnost diskurzu a gramatiky. Reprezentace tak ztratila pro živé bytosti, pro potřeby a pro slova platnost společného počátku a původního sídla jejich pravdy. Vzhledem k nim je jen pouhým efektem, který jim více či méně zamlženě odpovídá ve vědomí, které je uchopuje a rekonstruuje je. Reprezentace věcí už nemá rozvíjet v suverénním prostoru tabulku jejich uspořádání. Z hlediska takového empirického individua, jímž je člověk, je fenoménem – možná že ještě méně, zdáním – řádu, který nyní náleží věcem samým a jejich vnitřnímu zákonu. V reprezentaci už jsoucna neukazují svou identitu, nýbrž vnější vztah, který udržují s lidskou bytostí. Ta se svým vlastním bytím, se svou schopností dávat si reprezentace, vyvstává v prostoru připraveném živými bytostmi, předměty směny a slovy poté, kdy opouští své přirozené místo, stáhnou se do hlubiny věcí a uzavřou se v zákonech života, produkce a řeči. Mezi nimi všemi je člověk, sevřený v jimi vytvořeném kruhu a jimi označovaný – mnohem více, vyžadovaný – neboť právě on mluví, neboť sídlí mezi živočichy (na místě, které není pouze privilegované, ale které také pořádá celek, jež tvoří: přiznává se mu postavení na vrcholu dlouhé

série i tehdy, pokud není chápán jako cíl evoluce), protože konečně vztah mezi potřebami a prostředky, které má k jejich uspokojení je takový, že on je nutně principem a prostředkem každé produkce. Ale toto naléhavé označení je dvouznačné. V jistém smyslu člověka ovládá práce, život a řeč: jeho konkrétní existence v nich nachází svá určení. Je dostupný pouze prostřednictvím slov, organismu, předmětů, které vytváří – stejně jako kdyby nejprve ony (a možná že ony samy) měly pravdu. A jakmile člověk myslí, odhaluje se vlastním očím pouze v podobě jsoucna, které je opřeno o již nezbytně hutné podloží a v neredukovatelné anterioritě jako živá bytost, nástroj práce a jako šířitel slov, která mu předcházejí. Toto všechno mu jeho vědění odhaluje jako něco, co je mu vnější a starší než jeho zrod, anticipují ho, převyšují ho svou závažností a prostupují ho, jako by byl jen pouhým přírodním objektem nebo tváří, která má v historii zmizet. Konečnost člověka se ohlašuje – a to naléhavým způsobem – v pozitivitě vědění. Víme, že člověk je konečný, stejně jako známe anatomii mozku, mechanismus produkčních nákladů nebo indoevropský konjugační systém. Či spíše na pozadí všech těchto solidních, pozitivních a plných obrazů nahlížíme konečnost a meze, které nám vnucují, a hádáme na slepo co vše znemožňují.

Popravdě řečeno je však tento první objev konečnosti nestabilní. Nic nemožňuje, aby se zastavil v sobě samém. A nemohli bychom předpokládat, že nám stejně dobře přislubuje totéž nekonečno, které nám aktuální systém odepírá? Evoluce druhu možná ještě není završena. Formy výroby a práce se neustále mění, a možná, že jednoho dne nenalezne člověk již ve své námaze princip svého odcizení, ani ve svých potřebách neustálou připomínku svých mezí. A nic také nedokazuje, že neobjeví symbolické systémy dostatečně čisté na to, aby rozptýlily starobyloou mnohoznačnost historické řeči. Jakmile se konečnost člověka ohlásí ve své pozitivitě, profiluje se v paradoxní podobě nedefinovatelného. Spíše než na krutost hranic ukazuje na monotonii putování, které jistě nemá konce, ale které zřejmě nepostrádá naději. Přesto však tyto obsahy s tím, co zcizují a co také nechávají směřovat k hranicím času, mají v čase vědění pozitivitu a nabízejí se úkolu možného poznání pouze jako veskrze spjaté s konečností. Neboť by nebyly zde, v této konečnosti, jež je z určité části osvětluje, kdyby člověk, který se jejím prostřednictvím objevuje, setrval v něm, noční, bezprostřední a šťastné otevřenosti živočišného života. Ale nedávaly by se ani trochu, kdyby je mohl člověk projít beze zbytku ve světle nekonečného porozumění. Ale zkušenosti člověka je dáno tělo, jež je jeho tělem – část dvouznačného prostoru, jehož vlastní a neredukovatelná prostorovost se přesto artikuluje v prostoru věcí. V téže zkušenosti je touha dána jako prvořadá žádostivost, na jejímž základě nabývájí všechny věci hodnotu, a to hodnotu relativní. V téže zkušenosti je řeč dána v linii, již mohou být dány všechny diskurzy všech dob, všechny následnosti

a všechny simultaneity. To znamená, že každá z těchto pozitivních forem, jež může člověka naučit, že je konečný, mu je dána výhradně na pozadí jeho vlastní konečnosti. Ta však není tou nejočištěnější podstatou pozitivity, ale to, na jehož základě je možné, aby se objevila. Modus bytí života a i to, v jehož důsledku život neexistuje, aniž by mně určoval své formy, mně jsou fundamentálně dány prostřednictvím mého těla. Modus bytí produkce a tíha toho, jak on určuje mou existenci, mně jsou dány mou touhou. A modus bytí řeči a celá brázda dějin, kterou slova nechávají zazářit v okamžiku, kdy je vyslovujeme, a možná že i v méně postřehnutelném čase, mně jsou dány pouze dlouhým řetězem mého myšlení, jež mluví. V základu všech empirických pozitivit a toho, co se může ukázat na základě konkrétních omezení v lidské existenci, nacházíme konečnost – jež je s ní v určitém smyslu totožná: je poznamenána prostorovostí těla, otevřeností touhy a časem řeči. A přesto je radikálně odlišná: zde se mez neukazuje jako určení vnucené člověku zvnějšku (protože má přirozenost nebo dějiny), nýbrž jako fundamentální konečnost spočívající výhradně na svém vlastním faktu a otevírající se pozitivitě každé konkrétní meze.

A tak v samém srdci empirie se ukazuje nutnost vystoupit, anebo, chceme-li, sestoupit k analytice konečnosti, v níž bytí člověka bude moci založit všechny podobu toho, co mu ukazuje v jejich pozitivitě, že není nekonečný. A prvním charakteristickým rysem, jímž tato analytika označí lidský modus bytí, či spíše prostor, v němž se rozvine ve svém celku, bude rys opakování – identity a difference mezi pozitivním a fundamentálním: smrt anonymně hryzající každodenní existenci živého je táz samá jako ta fundamentální, na jejímž základě se mně samému dává můj empirický život. Touha rozdělující a spojující lidi v neutralitě ekonomického procesu je totéž jako to, na základě čehož mohu toužit po všech věcech. Čas nesoucí řeč se do nich ukládá a nakonec je opotřebí, je to čas prodlužující můj diskurz dokonce ještě dříve, než jsem ho vyslovil v následnosti, kterou nikdo nemůže ovládat. V celé zkušenosti odpovídá konečnost sobě samé. V útvaru Stejného je identitou a diferencí pozitivit a jejich základem. Vidíme, jak moderní reflexe už od první roznětky této analytiky uhýbá k určitému myšlení Stejného – kde Diference je totéž jako Identita – rozkročení reprezentace se svým rozvinutím do tabulky tak, jak to požadovalo klasické vědění. Právě v tomto drobném a nesmírném prostoru, otevřeném opakováním pozitivního ve fundamentálním, jímž je analytika konečnosti – tolik spjatá s osudem moderního myšlení – se rozvine: právě zde postupně uvidíme, jak transcendentálně opakuje empirické, jak cogito opakuje nemyšlené, jak návrat počátku opakuje svůj ústup. Právě zde se na základě sebe sama stvrdí myšlení Stejného, jež není redukovatelné na klasickou filosofii.

Někdo možná řekne, že nebylo třeba čekat na 19. století, aby se mohla objevit idea konečnosti. Je pravda, že ji možná pouze přemístilo v prostoru myšlení

a nechalo ji hrát mnohem komplexnější, mnohoznačnější a mnohem méně snadno pominutelnou úlohu: pro myšlení 17. a 18. století člověka nutila žít živočišnou existencí, pracovat v potu tváře a myslet prostřednictvím mnohoznačných slov právě jeho konečnost. Stejná konečnost mu bránila dosáhnout naprostého poznání mechanismu lidského těla, prostředků k uspokojování potřeb, způsobu myšlení, které by nemuselo žádat o nebezpečnou pomoc řeč zcela protkanou zvyklostmi a imaginací. A tak negativní vztah k nekonečnu – které bylo chápáno jako stvoření nebo pád nebo vazba duše a těla, nebo vnitřní určení nekonečné bytosti, nebo zvláštní hledisko totality nebo vazby mezi reprezentací a impresí – se kladl jako předcházející empirii člověka a poznání, které o ní může mít. Jediným pohybem, avšak bez vzájemného odkazu ani kruhovosti, mohl založit potřeby a slova a nemožnost jejich pojmání v jediném absolutním poznání. Zkušenost formující se na počátku 19. století ukládá objev konečnosti už nikoli do myšlení nekonečna, nýbrž do samotného obsahu, který se v konečném vědění dává jako konkrétní formy konečné existence. Odtud nekonečná hra zdvojené reference: pokud je vědění člověka konečné, pak proto, že je chyceno bez možnosti úniku do pozitivního obsahu řeči, práce a života. A pokud se naopak život, práce a řeč kladou ve své pozitivitě, pak proto, že poznání má konečnou formu. Jinými slovy pro klasické myšlení konečnost (jako pozitivně na základě nekonečna konstituované určení) odkazuje na negativní formy, jimiž jsou tělo, potřeby, řeč a omezené poznání, které o nich můžeme mít. A naopak hranice poznání pozitivně zakládají možnost vědění, ovšem v neustále omezené zkušenosti, o tom, co jsou život, práce a řeč. Dokud tyto empirické obsahy spočívaly v prostoru reprezentace, byla metafyzika nekonečna nejen pouze možná, nýbrž nutná: bylo totiž třeba, aby existovaly zjevné formy lidské konečnosti, a aby přesto mohly mít své místo a svou pravdu v rámci reprezentace. Idea nekonečna a idea jejího určení v konečnosti se navzájem umožňovaly. Ale když se empirický obsah od reprezentace oddělil a když v sobě samém zahrnul princip své existence, tehdy se metafyzika nekonečna stala zbytečnou. Konečnost už nepřestala odkazovat na sebe samu (od pozitivit obsahu k mezím poznání a od omezené pozitivitě poznání k vědění omezenému obsahem). Celé pole západního myšlení bylo tedy rozvráceno. Kde kdysi existovala korelace mezi *metafyzikou* reprezentace a *analýzou* živých bytostí, lidských tužeb a slov jejího jazyka, tam se nyní vytváří *analytika* konečnosti a lidské existence a v opozici vůči ní (ale v opozici korelativní) neustálé pokusy vytvořit *metafyziku* života, práce a řeči. Ale vždy zůstane pouze u pokusů, ihned zpochybněných a jakoby podminovaných zevnitř, neboť se může jednat pouze o metafyziky měřené lidskou konečností: o metafyziku života směřujícího k člověku, i když se u něj nezastavuje. O metafyziku práce, jež člověka osvobozuje tak, že se člověk na oplátku od ní může osvobodit. O metafyziku řeči, kterou si člověk může znovu

přivlastnit ve vědomí své vlastní kultury. Takže moderní myšlení se zpochybní ve svých vlastních metafyzických výbojích a ukáže, že reflexe o životě, práci a řeči v té míře, v jaké platí za analytiku konečnosti, ukazují na konec metafyziky: filosofie života označuje metafyziku za závoj iluze, filosofie práce za odcizené myšlení a ideologii, filosofie řeči za kulturní epizodu.

Ale konec metafyziky je pouze negativní stranou mnohem komplexnější události, která se v západním myšlení udála. Touto událostí je zrod člověka. Přesto nemusíme věřit tomu, že se náhle objevil v našem horizontu a nenadálým a pro naši reflexi naprosto matoucím způsobem vnesl surový fakt těla, námahy a řeči. Metafyziku nezrušila násilně pozitivní bída člověka. Moderna začíná na rovině zdání bezpochyby tehdy, když lidská bytost začala existovat uvnitř svého organismu, uvnitř lebky, ve svých údech a v celém žebroví své fyziologie, když začala existovat v srdci své práce, jejíž princip ji ovládl a jejíž produkt ji unikal. Tehdy, když vložil své myšlenky do řeči o tolik starší než je ona sama, že nedokáže ovládat významy oživované svými slovy. Naše kultura však na mnohem základnější rovině překročila práh, od něhož počíná naše moderna, v den, kdy konečnost začala být myšlena v nekonečné referenci k sobě samé. Pokud je pravda, že v různých druzích vědění je konečnost stále označována na základě konkrétního člověka a empirických forem, jež můžeme jeho existenci připisat, je moderní člověk z hlediska archeologie, odkrývající historické a obecné a priori každého vědění, možný pouze jako útvar konečnosti. Moderní kultura může myslet člověka, protože myslí konečné na základě jeho samého. Za těchto podmínek rozumíme, že klasické myšlení a všechno myšlení, které mu předcházelo, mohlo mluvit o těle a duchu, o lidské bytosti, o jeho omezeném místě v univerzu, o všech hranicích jeho poznání a svobody, ale že žádné z nich neznalo člověka tak, jak se klade modernímu vědění. Renesanční „humanismus“ nebo klasický „racionalismus“ mohly sice člověku poskytnout privilegované místo ve světě, ale nemohly myslet člověka.

#### IV. EMPIRICKÉ A TRANSCENDENTÁLNÍ

Člověk je v analytice konečnosti podivnou empiricko-transcendentální dubletou, neboť je takovým jsouncem, v němž nabýváme poznání toho, co umožňuje každé poznání. Ale nehrála snad lidská přirozenost empiriků v 18. století stejnou úlohu? Ve skutečnosti to, co se analyzovalo tehdy, byly vlastnosti a formy reprezentace, které umožňovaly poznání obecně (takto Condillac definoval nezbytné a dostatečné operace k tomu, aby se reprezentace rozvinula v poznání: reminiscence, sebevědomí, imaginace, paměť). Nyní, když se neanalyzuje reprezentace, nýbrž člověk ve své konečnosti, musíme zavést podmínky poznání na základě empirických obsahů, jež jsou v nich dány. Pro obecný pohyb moderního myšlení není důležité, kde se tyto

obsahy nacházejí: není důležité vědět, jestli se hledaly v introspekci nebo v jiné formě analýzy. Neboť práh moderny se objevuje ve chvíli, kdy se začaly na studium člověka aplikovat objektivní metody, ale tehdy, kdy se vytvořila taková empiricko-transcendentální dubleta, kterou nazýváme člověk. Tehdy se zrodily dva druhy analýzy: analýza spočívající v prostoru těla, která při studiu percepce, senzorickeho mechanismu, neuromotorického schématu, společného členění věcí a organismů působila jako určitý druh transcendentální estetiky: bylo objeveno, že poznání má své anatomicko-fyziologické podmínky, že se utváří pomalu v nervové soustavě těla, že v ní možná má své privilegované místo a že jeho formy nemohou v žádném případě být odděleny od jedinečnosti jeho působení. Zkrátka, že existuje přirozenost lidského poznání, která určuje jeho formy a která se zároveň může v jeho vlastních empirických obsahích ukázat. Existovaly také analýzy, které se na základě studia více či méně starých a více či méně obtížně překonatelných iluzí lidstva chovaly jako určitý druh transcendentální dialektiky. Tak bylo ukázáno, že poznání je historicky, sociálně a ekonomicky podmíněno, že se vytváří v mezilidských vztazích a že není nezávislé na zvláštní podobě, kterou může tu či onde na sebe vzít, zkrátka že existují dějiny lidského poznání, které mohou být empirickému poznání dány a zároveň určovat jeho formy.

Tyto analýzy mají však, jak se zdá, tu zvláštnost, že se navzájem nepotřebují. Mohou se dokonce obejít bez jakéhokoli rekurzu k analytice (nebo k teorii subjektu): předstírají, že mohou spočívat výhradně na sobě samých, neboť jako transcendentální reflexe působí samotné obsahy poznání. Ale pátrání po povaze nebo dějinách poznání v pohybu, v němž pokoří vlastní rozměr kritiky obsahů empirického poznání, ve skutečnosti předpokládá užití určité kritiky. Kritiky, která není výkonnem čisté reflexe, nýbrž výsledkem řady více či méně temných rozčlenění obsahu. A především rozčlenění relativně osvíceného, i když arbitrárního: takového, které rozlišuje rudimentární, nedokonalé, špatně vyvážené a rodící se poznání od poznání, o němž můžeme říci, že je pokud ne přímo dokonané, pak alespoň konstituované ve stabilních a definitivních formách (toto členění umožňuje studium přirozených podmínek poznání). Ale existuje jedno mnohem temnější a mnohem základnější členění: členění samotné pravdy. Musí totiž existovat pravda, která je předmětného řádu – ta, jež se pomalu načrtává, formuje, vyvažuje a ukazuje v těle a elementech percepce, rovněž ta, jež se rýsuje v té míře, v jaké ustupují iluze, a kterou dějiny staví v neodcizeném statutu. Ale musí existovat i pravda, která je řádu diskurzivního – pravda umožňující mít o přírodě nebo dějinách poznání řeč, která by byla pravdivá. Právě status tohoto pravdivého diskurzu zůstává dvouznačný. Ze dvou věcí platí jedna: buď má pravdivý diskurz základ a model v empirické pravdě, jejíž genezi v přírodě a historii načrtává, a máme tu analýzu pozitivistického typu (pravda předmětu určuje pravdu diskurzu, který popisuje její utváření), anebo pravdivý

diskurz anticipuje onu pravdu, jejíž povahu a dějiny definuje, nastiňuje ji dopředu a z dálky ji podněcuje, a potom tu máme diskurz eschatologického typu (pravda filosofického diskurzu konstituuje utvářející se pravdu). Popravdě řečeno se zde jedná méně o alternativu než o oscilaci inherentní každé analýze, jež z empirického těži transcendentální. Comte a Marx dosvědčují fakt, že eschatologie (jakožto objektivní nadcházející pravda diskurzu o člověku) a pozitivismus (jakožto pravda diskurzu definovaného na základě pravdy předmětu) jsou archeologicky neodlučitelné: diskurz, který chce být zároveň empirický i kritický, musí proto vždy být pozitivistický a eschatologický. Člověk se v obojím objevuje jako redukovaný a zároveň příslibený. Předkritická naivita tu vládla bez rozdílu.

Proto také se moderní myšlení nemohlo vyhnout tomu, aby – a to právě na základě tohoto naivního diskurzu – hledalo místo diskurzu, který by nebyl ani řádu redukce, ani řádu příslibu, diskurz, jehož napětí by udrželo empirické a transcendentální ve vzájemné separaci, a přesto by umožňovalo zasáhnout je oba zároveň. Diskurz umožňující analýzu člověka jako subjektu, tj. jako místo empirického poznání, avšak přivedeného co nejbližšímu tomu, co je umožňující, jako čistou a v těchto obsazích bezprostředně přítomnou formu. Zkrátka diskurz, který by ve vztahu k falešné estetice a k falešné dialektice hrál úlohu analytiku, jež by je zároveň založila v teorii subjektu a možná by jim umožnila artikulovat se třetím a přechodným způsobem, v němž by se upevňovala zkušenost těla a zároveň i zkušenost kultury. Úloha tak komplexní, tak předurčená a nezbytná byla v moderním myšlení vykonávána analýzou prožitku. Prožitek totiž znamená zároveň prostor, v němž jsou všechny empirické obsahy zkušenosti dány, je také původní formou, které je obecně umožňuje a označuje jejich první zakotvení. Musí se propojit prostor těla a čas kultury, určení přírody a tíha historie, přesto však za podmínky, že tělo a jeho prostřednictvím příroda budou nejprve dány ve zkušenosti neredukovatelné prostorovosti a že kultura, nositelka historie, bude nejprve zakoušena v bezprostřednosti nahromaděných významů. Snadno pochopíme, že analýza prožitku v moderní reflexi byla zavedena jako radikální zpochybnění pozitivismu a eschatologie, že se pokusila restaurovat zapomenutou dimenzi transcendentálna, že chtěla zažehnat naivní diskurz pravdy redukované na empirii a prorocký diskurz, který naivně očekává, že konečně do zkušenosti přijde člověk. Nakonec nezbyvá, než aby analýza prožitku byla diskurzem smíšené povahy: obrací se na specifickou vrstvu, ale dvouznačnou a dostatečně konkrétní na to, aby se na ni mohla aplikovat svědomitá a deskriptivní řeč, přesto však s dostatečným odstupem od pozitivivity věcí, abychom na jejím základě mohli uniknout této naivitě, zpochybnit ji a dosáhnout jejích základů. Pokouší se artikulovat možnou objektivitu poznání přírody na původní zkušenost, která se rýsuje prostřednictvím těla. A možné dějiny kultury na základě sémantiky, která se v žité zkušenosti

zároveň skrývá i ukazuje. Pouze tedy pečlivěji naplňuje naléhavé požadavky, které se objevily, jakmile se začalo v člověku těžit transcendentální z empirického. Vidíme, jaká sevřená síť spojuje navzdory zdání myšlení pozitivistického nebo eschatologického typu (v první řadě marxismus) a fenomenologií inspirované myšlení. Nedávné sblížení nelze přičítat na vrub pozdního usmíření na úrovni archeologického uspořádání, obě byly nezbytné – a jedna pro druhou – jakmile se ustavil antropologický postulát, to znamená od chvíle, kdy se člověk objevil jako empiricko-transcendentální dubleta.

Skutečné zpochybnění pozitivismu a eschatologie nespočívá tudíž v návratu k prožitku (který je popravdě řečeno spíše potvrzuje, neboť se v nich zakotvuje). Ale pokud k němu mohlo dojít, pak nepochybně jedině na základě otázky, která se určitě zdá scestná, tolik je v nesouladu s tím, co historicky umožnilo celé naše myšlení. Tato otázka spočívá v zpochybnění toho, zda skutečně člověk existuje. Všichni se domnívají, že předpokládat na okamžik, co by mohl být svět a myšlení a pravda, kdyby člověk neexistoval, znamená zahrávat si s paradoxem. Jsme totiž tak oslepeni nedávnou evidencí člověka, že jsme si nezachovali vzpomínku na dobu nijak moc vzdálenou, kdy existoval svět, jeho řád, lidské bytosti, ale nikoli člověk. Chápeme, jak moc mohlo otrást myšlením to, co nám uchovalo Nietzscheovo myšlení, když v podobě příslibu i výhrůžky zároveň ohlásilo hrozivou událost, že člověk už brzy nebude – že bude nadčlověk. Což ve filosofii Návratu znamenalo, že člověk už před dlouhou dobou zmizel a neustále mizí a že naše moderní myšlení o člověku, naše starost o něj, náš humanismus poklidně spal za jeho burácející neexistence. Nemusíme si připomenout my, kteří se považujeme za spjaté s konečností, jež náleží pouze nám a která nás prostřednictvím poznání otevírá pravdě světa, že jsme připoutáni na záda tygra?

## V. COGITO A NEMYŠLENÉ

Pokud je člověk skutečně ve světě místem empiricko-transcendentálního zdvojení, pokud musí být tímto paradoxním útvarem, kde se empirické obsahy poznání zbavují na základě sebe samých podmínek, jež je umožnily, nemůže se člověk dávat v bezprostřední a suverénní průzračnosti cogita. Ale nemůže také sídlit v objektivní nečinnosti toho, co po právu nedosahuje a nikdy nedosáhne k sebevědomí. Člověk je takový modus bytí, že se v něm zakládá stále otevřená dimenze, nikdy jednou provždy vymezená, avšak nekonečněkrát protnutá, rozpínající se z jedné strany od toho, kdo nepřemýšlí v cogito, až k aktu myšlení, který se jí chopí. A který naopak půjde od tohoto čistého uchopení k empirickému rozměru, k neuspořádanému vzestupu obsahů poznání, k dominantě zkušeností unikajícím sobě samým i každému tichému horizontu toho, co se dává v písčité rozprostraněnosti



ne-myšlení. Jelikož je člověk empiricko-transcendentální dubletou, je také místem zapření – onoho zapření, které vždy vystavuje myšlení nebezpečí, že ho vlastní bytí zahltí, a které mu zároveň umožní se samo sobě připomenout na základě toho, co mu uniká. Z toho důvodu transcendentální reflexe ve své moderní podobě nenachází bod své nutnosti jako u Kanta v existenci vědy o přírodě (proti níž se staví věčný souboj nejistoty filosofů), nýbrž v němé existenci, jež je však přesto připravena mluvit a jež je jakoby celá tajně protínaná virtuálním diskurzem onoho ne-znamého, na jehož základě je člověk neustále volán k sebepoznání. Otázka již nezní: jak je možné, aby zkušenost přírody umožňovala nutné soudy? Ale: jak je možné, že člověk myslí na to, na co nemyslí, obývá to, co mu uniká, na způsob tichého obsazení, oživuje strnulým pohybem onen útvar sebe sama, který se mu představuje v podobě umíněného vnějšku? Jak může člověk být tímto životem, jehož síť, pulzace a uniklá síla nekonečně zaplavují zkušenost, jež mu je bezprostředně dána? Jak může být prací, jejíž požadavky a zákony se mu vnucují jako cizí přísnost? Jak může být subjektem řeči, jež se po celá tisíciletí utvářela bez něj, jejíž systém mu uniká, jejíž smysl spí téměř nepřekonatelným spánkem ve slovech, které na okamžik rozezvučí svým diskurzem a do jehož nitra je od začátku nucen uložit svá slova a své myšlení, jako kdyby nedělala nic jiného, než oživovala na okamžik určitý segment na cestě nesčíslných možností? Je to čtyřnásobná změna oproti kantovskému systému, neboť se jedná nikoli o pravdu, nýbrž o bytí, nikoli o přírodu, nýbrž o člověka, nikoli o možnost poznání, nýbrž o možnost prvotního zapření, nikoli o nefundovaný charakter filosofických teorií, jež se obrací proti vědám, nýbrž o jasné filosofické uvědomění si veškeré oblasti v ničem nezaložené zkušenosti, v níž se člověk nepoznává.

Na základě této proměny transcendentální otázky nemůže současné myšlení zabránit obnovení tématu cogita. Neobjevil snad Descartes prostřednictvím omylu, iluze, snu, šílenství a všech zkušeností nefundovaného myšlení nemožnost toho, aby nebyly myšleny – takže myšlení špatně myšleného, nepravdivého, chimérického, čistě imaginárního se objevilo jako místo možnosti všech zkušeností a první nepopíratelná evidence? Ale moderní cogito je stejně tak odlišné od Descartova, jako je naše transcendentální reflexe vzdálena od kantovské analýzy. Descartovi šlo totiž o to, vyložit myšlení jako nejobecnější formu všech myšlenek, jež jsou omylem či iluzí, takovým způsobem, aby zažehnal jejich nebezpečí, i za cenu toho, že se s nimi na konci svého postupu opět shledá, aby je vysvětlil a předložil metodu, jak je jim možné předejít. V moderním cogito se naopak jedná o to, nechat uplatnit podle svých vlastních rozměrů vzdálenost, jež zároveň odděluje i spojuje myšlení přítomné v sobě a to, co se z myšlení zakládá v nemyšleném. Musí (a proto je méně odhalenou evidencí než neustálým úkolem, který začíná stále znovu a znovu) procházet, zdvojit a reaktivovat v explicitní podobě artikulaci myšlení na tom, co v něm, kolem

něj a za ním není myšlení, ale přesto mu není neredukovatelně a nepřekročitelně vnější. V této podobě nebude cogito náhlým osvětlujícím objevem, že všechno myšlení je myšlení, nýbrž neustále znovu a znovu počínajícím tázáním, abychom věděli, jak myšlení přebývá mimo toto místo zde, a přesto co nejbližší sobě samotnému, jak může být na způsob ne-mysliho. Nepřevádí všechno bytí věcí na myšlení, aniž by neoddělovalo bytí od myšlení až po netečnou kostru toho, co nemyslí.

Tento dvojitý pohyb, jež je vlastní modernímu cogitu, vysvětluje, proč „Myslím“ nevede k evidenci „Já jsem“. Jakmile se totiž „Já myslím“ ukáže v celé šíři toho, kde je jakoby přítomné, co oživuje, avšak dvouznačným způsobem podřimujícího bdění, není už možné, aby následovalo tvrzení „Jsem“: mohu snad říci, že jsem ta řeč, kterou mluvím a kde se mé myšlení suně, dokud v ní nenalezne systém všech vlastních možností, ale která přesto existuje pouze pod vahou sedimentace, kterou nikdy nebude moci zcela aktualizovat? Mohu snad říci, že jsem ta práce, kterou vlastněma rukama vykonávám, která mi však uniká nejen pouze tehdy, když ji dokončím, ale dokonce i předtím, než ji zahájím? Mohu snad říci, že jsem ten život, který cítím ve svém nitru, ale který mě zároveň zahaluje v nádherném čase, který tlačí s sebou a který mě na okamžik vysadí na vrchol, ale také v hrozivém čase, který určuje mou smrt? Mohu stejně dobře říci, že toto všechno jsem i že to nejsem. Cogito nevede k afirmaci bytí, ale otevírá právě celou řadu otázek, kde jde o bytí: a musím být, já, jež myslím a jež jsem své myšlení, abych byl to, co nemyslím, aby mé myšlení bylo to, co nejsem? Co je tedy toto bytí, které se típytí a které se tak říkajíc také mihotává v otevřenosti cogito, ale není v něm suverénně dáno a není jím dáno? Jaký je tedy vztah a složitá sounáležitost bytí a myšlení? Co je bytí člověka a jak se může stát, že se toto bytí, které bychom mohli tak snadno charakterizovat slovy, že „má myšlení“, a že možná pouze ono samo ho má, má nezrušitelný a fundamentální vztah k nemyšlenému? Nastoluje se tak forma reflexe, jež je velmi vzdálená karteziánu i kantovské analýze, v níž se klade poprvé otázka po bytí člověka v oné dimenzi, v níž se myšlení obrací na nemyšlené a artikuluje se v něm.

To má dva důsledky. První je negativní a je čistě historického rádu. Může se zdát, že fenomenologie dosáhla jak karteziánského tématu cogito, tak transcendentálního motivu, který Kant vytěžil z Humovy kritiky. Husserl měl tak znovu oživit nejhlubší poslání západního *ratio*, obrátit je k sobě samému v reflexi, jež by byla radikalizací čisté filosofie a základem možnosti její vlastní historie. Husserl popravdě řečeno mohl toto spojení provést pouze v té míře, v jaké transcendentální analýza změnila své působíště (z možnosti vědy o přírodě k možnosti člověka myslet se) a v jaké změnilo cogito svou funkci (ta už neleží v tom, že má dospět k apodiktické existenci na základě myšlení, které se všude, kde myslí, stvrzuje, nýbrž v tom, že ukáže, jak může myšlení uniknout sobě samému a že tak povede k neustálému růstu množství otázek po bytí). Fenomenologie je tedy mnohem

méně obnovením starého racionálního směřování Západu, jako velmi citelným a případným konstatováním velkého zlomu, který se v moderní epistémě odehrál na přelomu 18. a 19. století. Pokud je s něčím svázána, pak s objevem života, práce a řeči a také s oním novým útvarem, který se pod starým jménem člověk objevil před necelými dvěma staletími, to znamená s tázáním se po způsobu bytí člověka a po jeho vztahu k nemyšlenému. Proto fenomenologie – i když se nejprve utvářela jako antipsychologismus, či spíše v téže míře, v jaké proti němu postavila problém apriorismu a transcendentálního motivu – nikdy nemohla zažehnat zákeřnou příbuznost zároveň nadějnou i ohrožující s empirickými analýzami o člověku. Proto také byla vždycky sváděna k ontologickým otázkám, k ontologické otázce, i když se sama označovala za redukci na cogito. Fenomenologický projekt se před našima očima neustále rozvolňuje v deskripčních prožitku, který je empirický proti své vůli, a v ontologii nemyšleného, jež posílá primát „Já myslím“ z kola ven.

Druhý důsledek je pozitivní. Týká se vztahu člověka a nemyšleného, anebo přesněji toho, jak se obojí současně v západní kultuře objevilo. Snadno nabude-me dojmu, že od chvíle, kdy se člověk konstitoval jako pozitivní útvar na poli vědění, staré privilegium reflexivního poznání, myšlení myslícího sebe sama bude muset nutně zmizet. A že ovšem tím bylo dáno předmětnému myšlení zkoumat člověka v jeho celku – s rizikem, že v něm objeví něco, co právě nemůže být jeho reflexi dáno, ani jeho vědomí: pochmurné mechanismy, beztvářá určení, celou stinnou krajinu, kterou přímo či nepřímo nazýváme nevědomím. Není snad nevědomí právě to, co se nezbytně dává vědeckému myšlení, které člověk aplikuje sám na sebe, když se přestává myslet v podobě reflexe? Nevědomí a obecně formy nemyšleného se ve skutečnosti nenabízely jako odměna pro pozitivní vědění o člověku. Člověk a nemyšlené jsou z archeologického pohledu současníky. Člověk se nemohl vytvořit jako konfigurace v epistémě, aniž myšlení zároveň neodhalilo v sobě i mimo sebe, na svých okrajích, ale i uprostřed své cesty část noci, zdánlivě netečnou masu, kde jedná nemyšlené, kterým je myšlení skrznastrz prostoupeno, kde je ale také chyceno. Nemyšlené (ať už mu dáme jakékoli jméno) nespočívá v člověku jako svaštělá přirozenost nebo stratifikovaná historie, je to vzhledem k člověku Jiné: bratrské Jiné, zrozené nikoli z něj, ani v něm, nýbrž vedle něj a ve stejnou dobu, v identické době, v dualitě bez odvolání. Tento temný prostor, který obvykle interpretujeme jako propastný kraj v lidské přirozenosti nebo jako obzvláště dobře opevněnou pevnost jeho historie, je s ním spjat zcela jiným způsobem. Je mu zároveň vnější a je i pro něj neodmyslitelný: trochu stín vržený na člověka povstávajícího ve vědění, trochu slepý úkol, na jehož základě je možné ho poznat. Nemyšlené každopádně sloužilo od 19. století člověku jako němý a nezrušitelný společník. Neboť byl dohromady pouze neustávajícím dvojníkem, nebyl nikdy reflektován autonomním způsobem pro sebe sama. Od toho, čeho

bylo stínem a Jiným, dostalo komplementární formu a obrácené jméno. V hegelovské fenomenologii bylo *an sich* namísto *für sich*, u Schopenhauera bylo *Unbewusste*. Pro Marxe bylo odcizeným člověkem, v Husserlových analýzách implicitní, neaktuální, sedimentované, nevykonané: v každém případě bylo nevyčerpatelným náhradníkem, jenž se reflektovanému vědění nabízí jako zamlžená projekce toho, co člověk v pravdě je, který hraje stejně dobře také úlohu předběžného základu, na němž se člověk podobá sám sobě a povolává se k pravdě. Tento dvojník totiž nakrásně může být blízký, je však cizincem a úloha myšlení, jeho vlastní iniciativa bude spočívat v tom, že se co nejvíce přiblíží k sobě samému. Celé moderní myšlení je prostoupeno zákonem myšlení nemyšleného – reflektovat v podobě pro-sebe obsahy náležející v-sobě, zrušit odcizení člověka tak, že ho smíříme s jeho vlastní podstatou, učinit explicitním horizont, který zkušenosti dává pozadí bezprostřední a odzbrojené evidence, nadzvednout závoj Nevědomí, nechat se pohltit v jeho tichu anebo nastavit uši jeho nekonečnému šepotu.

Možnost zavést člověka do vědění, pouhé objevení se tohoto nového útvaru v poli *epistémé* v moderním myšlení implikují imperativ pronásledující myšlení zevnitř. Není důležité, že byl odměněn v podobě morálky, politiky, humanismu, povinností vzít v úvahu západní osud nebo čistým a prostým vědomím završení funkčního úkolu v historii. Podstatné je to, že myšlení je pro sebe samo a v šíři své práce zároveň vědění i modifikací toho, co ví, reflexí a zároveň transformací modu bytí toho, co reflektuje. Okamžitě rozhýbá všechno, čeho se dotkne: nemůže objevit nemyšlené, ani se pustit jeho směrem, aniž by se k němu zároveň přiblížilo ze sebe sama – anebo možná také aniž by ho nevzdálilo, aniž by každopádně bytí člověka, neboť se rozkládá v onom odstupu, nebylo tím také pozměněno. Je tu něco, co je s naší modernou hluboce spjato: mimo náboženskou morálku poznal Západ pouze dva typy etiky: antická (stoa a epikureismus) se artikulovala v řádu světa a tím, že odkrývala jeho zákon, mohla z něj dedukovat principy moudrosti nebo pojetí obce: dokonce i politické myšlení 18. století dosud této obecné formě náleží. Moderní etika netvoří žádnou morálku potud, pokud každý imperativ spočívá uvnitř myšlení a jeho pohybu k zachycení nemyšleného.<sup>372</sup> Obsah a formu etiky tvoří reflexe, uvědomění, vyjasnění ticha, mluva navracená tomu, co je němé, příchod na světlo onoho stínu, který bere člověka jemu samému, znovuoživení netečného – toto všechno samo o sobě. Moderní myšlení nikdy, popravdě řečeno, nemohlo vytvořit morálku. Důvod toho neleží v tom, že by bylo čistou spekulací, právě naopak, je od počátku a ve své vlastní síle určitým způsobem jednání. Nechme mluvit ty, co podněcují myšlení k tomu, aby vyšlo ze svého ústraní a formulovalo, nechme ty, kteří chtějí

<sup>372</sup> Jejich pojivem je kantovský moment: objev, že subjekt jakožto subjekt rozumný dává sám sobě svůj vlastní zákon, jenž je zákonem univerzálním.

vytvořit morálku mimo jakýkoli příslib a za nepřítomnosti ctnosti, aby to udělali. Pro moderní myšlení však žádná morálka není možná, neboť od počátku 19. století myšlení „vystoupilo“ ze sebe sama a ze svého vlastního bytí. Už není teorií. Jakmile myslí, zraňuje a usmiřuje, sblížuje a oddaluje, ruší, rozkládá, svazuje a obnovuje. Nemůže se ubránit tomu, aby neosvobozovalo a nezotročovalo. Ještě dříve, než myšlení určí budoucnost a načrtne ji, než řekne, co se má dělat, ještě dříve, než začne pobízet nebo prostě burcovat, je v hloubi své existence, svou nejpůvodnější formou a samo o sobě akcí – nebezpečným aktem. Sade, Nietzsche, Artaud a Bataille to věděli za všechny, kteří to nechtějí vědět. Ale je také jisté, že Hegel, Marx a Freud to věděli. Můžeme říci, že to nevědí ti, kteří tvrdí, že neexistuje žádná filosofie bez politické volby, že všechno myšlení je „pokrokové“ nebo „reakcionářské“? Jejich hloupost spočívá v tom, že si myslí, že každé myšlení „vyjadřuje“ ideologii určité třídy. Jejich nechtěná hloubka spočívá v tom, že prstem ukazují na modus moderního bytí myšlení. Povrchně můžeme říci, že poznání člověka na rozdíl od přírodních věd je vždy, dokonce i v té nejneurčitější formě spjaté s etikou nebo politikou; mnohem podstatnější je, že moderní myšlení postupuje ve směru, kde se Jiné člověka musí stát Stejně jako on.

## VI. ÚSTUP A NÁVRAT POČÁTKU

Posledním rysem charakterizujícím zároveň způsob bytí člověka a reflexi, jež se k němu obrací, je vztah k počátku. Tento vztah je silně odlišný od vztahu, který se klasické myšlení ve své ideální genezi pokoušelo ustavit. Nalézt počátek znamenalo v 18. století umístit se co nejbližší čistému a prostému zdvojení reprezentace: ekonomie byla myšlena na základě směnného obchodu, neboť v něm byly ekvivalentní dvě reprezentace, které si každý z obou partnerů směny dělal o svém vlastnictví. Nabízely uspokojení dvou téměř identických tužeb, a byly tedy vcelku „podobné“. Řád přírody byl myšlen před každou katastrofou jako tabulka, v níž po sobě jsou následovala v řádu tak sevřeném a v průběhu tak kontinuálním, že z jednoho bodu do druhého této následnosti bychom se přemístili v rámci jakési identity a z jednoho konce na druhý bychom byli vedeni po vyhlazené ploše „podobného“. Počátek řeči byl myšlen jako průzračnost mezi reprezentací věcí a reprezentací křiku, hlásky, mimiky (řeči činnosti), které ji doprovázejí. A konečně původ poznání se hledal u čisté řady reprezentací – řady tak dokonalé a lineární, že reprezentace nahradila poznání, aniž by si toho kdokoli všiml, neboť spolu nejsou simultánní, takže nebylo možné mezi nimi stanovit nějaký rozdíl a nikdo nemohl reprezentaci zakusit jinak než jako „podobnost“ poznání. A pouze pokud se objevil nějaký vněm ještě více „podobný“ předcházejícímu poznání než všechny ostatní, mohla nastoupit reminiscence, imaginace mohla znovu reprezentovat reprezentaci

a poznání mohlo do tohoto zdvojení vstoupit. Nezáleží na tom, jestli bylo toto zrození pojímáno jako skutečné nebo fiktivní, jestli mělo platnost explikační hypotézy nebo historické události: tyto distinkce popravdě řečeno existují pouze pro nás. Pro myšlení, pro něj chronologický vývoj ležel uvnitř tabulky, kterou pouze procházel, je východisko zároveň mimo reálný čas i v něm: je to první vráska, jejímž prostřednictvím se všechny historické události mohou odehrát.

V moderním myšlení už není takový počátek myslitelný: viděli jsme, jak práce, život a řeč nabyly svou vlastní dějinnost, do níž se ponořily: nikdy tedy skutečně nemohou udat svůj původ, ačkoli všechna jejich historie k němu směřuje. Základem dějinnosti už není počátek. Právě dějinnost v samotném svém průběhu si nechává tvarovat nutnost počátku, který by jí byl vnitřní a zároveň cizí: jako virtuální vrchol kužele, kde by se všechny diference, všechen rozptyl, všechny diskontinuity sevřely, aby vytvořily pouze bod identity, nehmataelný útvar Stejného, jenž by měl moc zároveň zaskví se v sobě i stát se jiným.

Člověk se na počátku 19. století vytvořil v korelaci s touto dějinností, s těmito věcmi zahalenými v sobě samých, které svým rozložením, ale svými vlastními zákony ukazují nedosažitelnou identitu svého počátku. Přesto nemá člověk vztah se svým počátkem stejným způsobem. Člověk se totiž odhaluje pouze jako spjatý s již hotovou dějinností: nikdy není současně počátkem, který se v čase věcí rýsuje tím, že se ukrývá. Když se pokusí definovat se jako živá bytost, odhalí vlastní počátek pouze na pozadí života, který sám počal dávno před ním. Když se pokusí uchopit se jako bytost práce, odhalí její nejprimitivnější formy pouze na základě již institucionalizovaného a společností již ovládaného lidského času a prostoru. A když se pokusí definovat svou podstatu jako mluvícího subjektu v rámci každého skutečně existujícího jazyka, vždy objeví pouze možnost již rozvinuté řeči, a nikoli znění prvního slova, na jehož základě jsou možné všechny jazyky i sama řeč. Jedině na pozadí něčeho, co již existuje, může člověk myslet to, co mu platí za počátek. Ten pro něj tedy vůbec není začátkem, – určitým druhem prvního svítání historie, na jehož základě by se hromadily pozdější výdobytky. Počátek je mnohem dřív způsobem, jakým se člověk obecně, jakým se jakýkoli člověk artikuluje na již existujícím poli práce, života a řeči. Počátek se musí hledat v onom záhybu, v němž člověk v naprosté naivitě pracuje na již po tisíciletí opracovávaném světě, žije ve svěžesti své jedinečné, nedávné a nejisté existence život, jenž se noří až do prvotního vzniku organické hmoty, skládá do dosud nikdy nevyslovených vět (dokonce i když je opakovaly celé generace), do slov starších než jakákoli paměť. V tomto smyslu je úroveň počátku to, co je pro člověka nepochybně nejbližší: tento povrch, kterým nevině a pokaždé poprvé prochází a na němž jeho sotva otevřené oči odhalují útvary stejně tak mladé jako jeho pohled – útvary, které nemohou být starší o nic víc než on, ale z opačného důvodu: nikoli proto, že by neustále byly tak

mladé, ale protože náleží času, který nemá ani stejné měřítko, ani stejný základ jako on. Ale tento úzký povrch počátečního, který se táhne celou naší existencí a nikdy na ní nechýbí (dokonce a především ani v okamžiku smrti, kdy se naopak ukazuje v jakési nahotě), není bezprostředním zrozením. Je zcela zaplněn komplexními zprostředkováními, které ve své historii vytvořily a do ní uložily práce, život a řeč. Takže v tomto tak prostém doteku ho od prvního předmětu, s kterým zachází, od projevení nejprostší potřeby ke vzletu nejnevinnějšího slova téměř až do nekonečna ovládají a oživují, aniž by to věděl, všechna zprostředkování času. Aniž by to věděl, ale je třeba, aby to bylo určitým způsobem známo, neboť právě takto vcházejí lidé do komunikace a do již vytvořené sítě porozumění. A přesto je toto vědění omezené, diagonální a částečné, protože je obklopené ze všech stran nesmírnou oblastí stínu, v níž práce, život a řeč skrývají svou pravdu (a svůj vlastní počátek) dokonce i před těmi, kteří mluví, existují a kteří pracují.

Onen počátek, který moderní myšlení od *Fenomenologie ducha* neustále popisuje, je tedy velmi odlišný od ideální geneze, kterou se pokoušel rekonstruovat klasický věk. Ale je také odlišný (ačkoli je s ním spjatý vztahem fundamentální korelace) od počátku, který se rýsuje v dějinnosti jsoucna v jakémsi retrospektivním zázemí. Počátek člověka, dalek toho, aby vedl, nebo aby alespoň směřoval k reálnému či virtuálnímu vrcholu identity, dalek toho, aby ukazoval moment Stejného, kde se rozpad Druhého ještě vůbec neodehrál, je to, co ho od počátku spojuje s něčím jiným, než je on sám. Je to ono, co zavádí do zkušenosti obsahu a formy starší než je on, které on neovládá. Spojuje ho s mnohými prostupujícími se a často navzájem neredukovatelnými chronologiemi a rozptyluje ho v čase a rozhání na všechny strany v trvání věci. Počáteční v člověku paradoxně neoznačuje čas jeho zrození ani nejstarší jádro jeho zkušenosti: spojuje ho s tím, co nemá stejný čas jako on. A osvobozuje v něm všechno, co s ním není současné. Neustále a stále novými a novými způsoby ukazuje, že věci začaly dlouho před ním a že z téhož důvodu nebude nikdo umět určit jejich počátek, protože jeho zkušenost je vždy konstituována a omezena těmito věcmi. Tato nemožnost má však sama dva aspekty: na jedné straně znamená, že počátek věci je vždy vzdálený, neboť spadá do doby, kdy člověk neexistoval. Ale na druhé straně znamená, že člověk na rozdíl od těchto věcí, jejichž čas ukazuje zářivé zrození v celé své síle, je bytostí bez počátku, tím, „kdo nemá ani vlast, ani čas“, tím, jehož zrod není nikdy přístupný, neboť se nikdy „neodehrál“. Co se ukazuje v bezprostřední počáteční, je tedy to, že člověk je oddělen od počátku, který ho učinil současným své vlastní existence: mezi všemi věcmi, které v čase vznikají a které v čase také bezpochyby zanikají, je člověk, oddělený od svého počátku, již zde. Takže právě v něm všechny věci (dokonce i ty, které ho převyšují) mají svůj začátek: spíše než jizvou poznačenou v jakémkoli okamžiku trváním, je otevřeností, na jejímž základě se čas obecně

může rekonstituovat, trvání plynout a věci se mohou v čase, jenž jim je vlastní, objevovat. Jestliže se v empirickém řádu nacházejí věci neustále v odstupu vůči němu a ve svém nulovém bodě neuchopitelné, je člověk fundamentálně v odstupu vzhledem k tomuto odstupu věci a právě tímto mohou v bezprostřední původní zkušenosti uplatňovat svou pevnou anterioritu.

Před myšlení je tedy kladen úkol: úkol zpochybnit počátek věci, ale zpochybnit ho tak, aby se založil znovunalezením způsobu, jakým se konstituuje možnost času – tento počátek bez počátku a začátku, na jehož základě se všechno může zrodit. Takový úkol předpokládá zpochybnění všeho, co náleží času, všeho, co se v něm vytvořilo, všeho, co spočívá v jeho pohyblivém živlu, takovým způsobem, aby se objevila trhlina bez chronologie a bez historie, z níž čas pochází. Ten by tedy byl přerušen v onom myšlení, jež mu přesto neuniká, neboť nikdy není s počátkem současné. Ale toto přerušení by mělo sílu zvrátit tento vzájemný vztah počátku a myšlení. Otáčel by se kolem sebe samého a počátek by se stal tím, co myšlení musí ještě a stále znovu myslet, a byl by mu zaslíben v neustále bližší a bližší, avšak nikdy nedovršené bezprostřednosti. Počátek je tedy to, co se právě vrací, opakování, k němuž myšlení směřuje, návrat toho, co vždy již začalo, blízkost světla, které celou dobu svítilo. A tak se potřetí počátek tvaruje prostřednictvím času. Ale tentokrát jde o ústup do budoucnosti, o výslovný příkaz, který myšlení dostává a který si dává samo, postoupit holubičím krokem k tomu, co je nikdy nepřestalo umožňovat, vyhlížet před sebou v linii a neustále v odstupu horizont, světlo, odkud počátek přišel a odkud se valí.

V téže chvíli, kdy bylo možné odmítnout jako chimérické geneze popsané v 18. století, moderní myšlení nastolilo velmi komplexní a velmi zapletenou problematiku počátku. Tato problematika sloužila jako základ naší zkušenosti času a na jejím základě se od 19. století rodí všechny pokusy o uchopení toho, co může být v lidském řádu začátek i nový začátek, vzdálení začátku i jeho přítomnost, návrat i konec. Moderní myšlení totiž ustavilo vztah s počátkem, jenž byl pro člověka opačný než pro věci: připouštělo tak – ale předem ho zmařilo a uchovalo si před nimi všechnu svou sílu zpochybnění – pozitivistické úsilí o včlenění lidské chronologie do chronologie věcí tak, že by byla obnovena jednota času a že by počátek člověka byl pouhým datem, vráskou v sukcesivní sérii jsoucna (umístit tento počátek a s ním vznik kultury, úsvit civilizací do pohybu biologické evoluce). Připouštělo také opačné a komplementární úsilí vyrovnat podle lidské chronologie zkušenost, kterou má člověk o věcech, jejich poznání a vědách, které mohl takto vytvořit (takže všechny začátky člověka se odehrávají v čase věcí, individuální nebo kulturní čas lidí umožňuje v psychologické nebo historické genezi definovat chvíli, kdy se věci poprvé setkaly s tváří své pravdy). V každém z těchto dvou řešení se počátek věci a počátek člověka sobě navzájem podřizují. Ale pouhý fakt, že jsou možné dvě možná

a nesmiřitelná řešení, ukazuje na fundamentální asymetrii charakterizující moderní myšlení počátku. Navíc toto myšlení přivádí do posledního a jakoby bytostně neochotného světla určitou vrstvu počátečního, kde, popravdě řečeno, žádný počátek není přítomen, ale kde se lidský čas bez začátku ukazuje pro možnou paměť jako čas bez vzpomínky na věci. Odtud dvojí pokušení: psychologizovat jakékoli poznání a učinit z psychologie něco jako obecnou vědu všech věd. Anebo naopak popsat tuto počáteční vrstvu stylem, který každému pozitivismu uniká, takovým způsobem, abychom na jeho základě mohli otrást pozitivitou každé vědy a požadovat proti ní fundamentální a nepopíratelný charakter této zkušenosti. Ale když si moderní myšlení dalo za úkol rekonstruovat oblast počátečního, odhaluje okamžitě ústup počátku. A paradoxně hodlá vykročit stejným směrem, kterým tento odstup proběhl a který se v něm neustále prohlubuje. Pokouší se ho ukázat z jiné strany zkušenosti jako to, co jí svým ústupem dokonce podpírá, jako to, co je nejbližší její nejviditelnější možnosti, jako to, co je v ní hrozivé. A pokud se ústup počátku takto dá ve své největší jasnosti, cožpak jsme právě takto tento počátek neosvobodili a nenechali ho vystoupit až k sobě v dynastii archaismů? Proto je moderní myšlení zcela oddáno velké starosti o návrat, o problém nového začátku, o podivný neklid, který ho okamžitě nutí opakovat opakované. A tak od Hegela k Marxovi a Spenglerovi se rozvíjí téma myšlení, které na základě vlastního pohybu – znovunalezené totality, divoce uchopené na pokraji bídy, západu slunce – se otáčí k sobě samému, osvětluje svou vlastní plnost, opisuje kruh, nachází se ve všech podivných útvarech své odysey a souhlasí s tím, že zmizí ve stejném moři, z něhož vyprýštilo. V opozici proti tomuto návratu, který není ani šťastný, ani dokonalý, se rýsuje zkušenost Hölderlina, Nietzscheho a Heideggera, v níž se návrat dává pouze v extrémním odstupu počátku – tam, odkud se bohové odvrátili, kde roste poušť, kde *τηχνη* ustavila vládu své vůle. Takže se zde vůbec nejedná o uzavření křivky, ale spíše o věčnou trhlinu, která vydává počátek v té míře, v jak velkém je odstupu. Krajní je tedy to nejbližší. Ale ať už tato vrstva počátečního, odhalená moderním myšlením tímto pohybem, v jakém byl objeven člověk, slibuje blízkost završení a konečné plnosti, anebo restituuje prázdno počátku – přichystané jeho ústupem a vyhloubené jeho přiblížením – přikazuje každopádně myslet něco jako Stejně: v oblasti počátečního, která artikuluje lidskou zkušenost o čase přírody a života, o historii, o usazené minulosti kultur, usiluje moderní myšlení znovu nalézt člověka v jeho identitě – v této plnosti či v tomto ničem, jímž sám je – dějiny a čas v opakování, které znemožňují, ale které nutí myslet, a bytí v tom samém, čím je.

A tak v tomto nekonečném úkolu myslet počátek co nejbližší i co nejdále od sebe, myšlení odkrývá, že člověk není součastníkem toho, co ho přimělo být – či toho, na jehož základě je. Ale že je chycen uvnitř síly, která ho rozptyluje, zadržuje daleko od jeho počátku, ale slibuje mu ho v bezprostřednosti, která bude zřejmě

stále ukrytá. Tato síla mu však není cizí. Nesídlí mimo něj v nezkalenosti věčných a neustále znovuzačínajících počátků, neboť tehdy by právě byl počátek dán. Tato síla je silou jeho vlastního bytí. Čas – ale tento čas, který je sám sebou – ho stejně tak odděluje od úsvitu, z něhož vyšel, jako od úsvitu, který je mu zvěstován. Je vidět, jak velmi je tento základní čas – čas, na jehož základě může být čas zkušenosti dán – odlišný od času filosofie reprezentace: čas tehdy rozrušoval reprezentaci, neboť jí vnucoval formu lineární následnosti. Ale reprezentaci náleželo rekonstruovat se v představivosti, dokonale se tak zdvojit a ovládnout čas. Obraz umožňoval znovu nabytí času integrálně, uchopit to, co bylo následnosti propůjčeno, a vystavět vědění stejně pravdivé jako vědění věčného rozumu. V moderní zkušenosti je naopak ústup počátku mnohem základnější než každá zkušenost, neboť právě v něm se zkušenost třeptá a ukazuje svou pozitivitu. Ale tato konečnost, která byla nejprve ohlášena převahou věcí nad člověkem – faktem, že mu vládl život, historie, řeč –, se nyní objevuje na mnohem základnější úrovni: je nepřekonatelným vztahem bytí člověka k času.

A tak moderní myšlení tím, že znovu objevuje konečnost v tázání se po počátku, uzavírá velký čtyřstran, který začalo opisovat, když se celá západní *epistémé* na konci 18. století proměnila: vazba pozitivit ke konečnosti, zdvojení empirického v transcendentálním, věčný vztah cogito k nemyšlenému, ústup a návrat počátku pro nás definují modus bytí člověka. Od 19. století se reflexe pokouší filosoficky založit možnost vědění na základě analýzy tohoto modu bytí, a nikoli na základě analýzy reprezentace.

## VII. DISKURZ A BYTÍ ČLOVĚKA

Můžeme si všimnout, že tyto čtyři teoretické segmenty (analýza konečnosti, empiricko-transcendentálního opakování, nemyšleného a počátku) udržují určitý vztah se čtyřmi podřízenými oblastmi, které všechny najednou konstituovaly v klasickém období obecnou teorii o řeči.<sup>373</sup> Vztah, jenž je při prvním pohledu vztahem podobnosti a symetrie. Teorie slovesa, jak si vzpomínáme, vysvětlovala, jak řeč mohla přesáhnout sebe sama a stvzovat bytí – a to v pohybu, který naopak zajišťoval samo bytí řeči, neboť tato teorie mohla otevřít svůj prostor a uvést se pouze tam, kde již bylo alespoň nezřetelně sloveso „být“. Analýza konečnosti stejným způsobem vysvětluje to, jak je bytí člověka určeno pozitivitami, které mu jsou vnější a jež ho spojují se silou věcí, a jakým způsobem naopak dává konečné jsoucno každému určení možnost objevit se ve své pozitivní pravdě. Zatímco teorie artikulace ukazovala, jakým způsobem se jedním rázem může odehrát členění slov a věcí, které

<sup>373</sup> Srov. výše, str. 155.

reprezentují, analýza empiricko-transcendentálního zdvojení ukazuje, jak v nekonečné oscilaci navzájem koresponduje to, co je ve zkušenosti dáno, a to, co zkušenost umožňuje. Zkoumání prvních designací řeči odhalilo v nejtišším srdci slov, slabik i samotných hlásek spící reprezentaci, která tvořila jejich jakousi zapomenutou duši (a která se musela odhalit a nechat znovu mluvit a zpívat, aby se mohlo dospět k vyšší správnosti myšlení a k záračnější moci poezie). Analogicky je pro moderní myšlení nemyšlené určitým způsobem stále obýváno cogitem, a aby se toto myšlení upokojilo v tom, co není myšlení, musí se znovu oživit a napnout v suverenitě výroku „myslím“. A konečně existovala v klasické reflexi o řeči teorie *derivate*: ukazovala, jak řeč od začátku své historie a možná že už v okamžiku svého počátku, v téže chvíli, kdy začala mluvit, se posunula ve svém vlastním prostoru, otočila se v sobě samé a odvrátila se od své prvotní reprezentace a uložila svá, dokonce i ta nejstarší slova pouze do figur rétoriky. Této analýze odpovídá úsilí myslet počátek, který je vždy již skryt, abychom se pohnuli ve směru, kde je bytí člověka neustále udržováno ve vztahu k sobě samému ve vzdálenosti a distanci, které ho konstituují.

Ale tato hra korespondencí nesmí budít iluze. Nesmíme si představovat, že klasická analýza diskurzu beze změny přetrvala věky a pouze se aplikovala na nový předmět. Že nějaká historická síla ji udržela v její identitě navzdory tolika změnám v její blízkosti. Čtyři teoretické segmenty definující prostor obecné gramatiky se ve skutečnosti nedochovaly: když na konci 18. století teorie reprezentace zmizela, rozpustily se, změnily funkci a úroveň a proměnily celou oblast své platnosti. Během klasického věku měla obecná gramatika funkci ukazovat, jak se může řeč zařadit do sukcesivního řetězu reprezentací, řeč, která se zcela projevovala v jednoduché a naprosto dodržované linii diskurzu, předpokládala formy simultaneity (tvrzení existence a koexistence, členění reprezentovaných věcí a tvoření obecnin, původní a nesmazatelný vztah slov a věcí, přemístění slov v rétorickém prostoru). Analýza modu bytí člověka tak, jak se rozvíjela od 19. století, nespočívá naproti tomu v teorii reprezentace. Jejím úkolem je naopak ukázat, jak je možné, že věci obecně se dávají reprezentaci, za jakých podmínek, na jaké půdě, v jakých mezích se mohou objevit v hlubší pozitivitě, než mají různé mody vnímání. A co se nyní v této koexistenci člověka a věcí odhaluje ve velkém rozvinutí prostoru, který reprezentace otvírá, je radikální konečnost člověka, rozptýlení, které ho zároveň vzdaluje od počátku i mu ho zaslubuje, neopomenutelná distance času. Analytika člověka nepřebírá analýzu diskurzu tak, jak se vytvořila jinde a kterou jí předala tradice. Přítomnost či nepřítomnost určité teorie reprezentace, přesněji řečeno první charakter nebo pozice z této teorie odvozená zcela mění rovnováhu systému. Dokud se reprezentace rozumí sama sebou jakožto obecný element myšlení, platí zároveň a ve stejném pohybu teorie diskurzu za základ každé možné gramatiky a za teorii poznání. Ale jakmile primát reprezentace zmizí, teorie diskurzu se rozpadne, ztratí svou podobu

a promění se na dvou úrovních. Empiricky se čtyři konstitutivní segmenty setkají, ale funkce, kterou vykonávaly, je naprosto opačná<sup>374</sup>: tam, kde se analyzovalo privilegium slovesa, jeho schopnost vyvést diskurz z něho samého a zakotvit ho v bytí reprezentace, se objevuje analýza vnitřní gramatické struktury imanentní každému jazyku, která ho konstituuje jako autonomní jsoučno, tedy na něm samém. Zrovna tak teorie flexe, hledání zákonů změn vlastní slovům nahrazují analýzu artikulace společné slovům a věcem. Teorie kmene nahrazuje analýzu reprezentativního kořene. A konečně byl objeven vztah laterální příbuznosti mezi jazyky tam, kde se hledala neohraničená kontinuita derivací. Jinými slovy vše, co se nacházelo v dimenzi vztahu mezi věcmi (tak, jak jsou reprezentované) a slovy (s jejich reprezentativní hodnotou), se ocitá uvnitř řeči a musí zajistit svou vnitřní legalitu. Fundamentálně se čtyři segmenty teorie diskurzu setkávají také: stejně jako v klasickém věku slouží i v této nové analytice lidského bytí k tomu, aby manifestovaly vztah k věcem. Ale tentokrát proběhla změna opačným způsobem. Už se nepřemísťují ve vnitřním prostoru řeči, ale zbavují se oblasti reprezentace, v níž byly zajaty, a působí v oblasti exteriority, kde se člověk objevuje jako konečný, určený a angažovaný v tom, co nemyslí, a podřízený ve svém vlastním bytí disperzi času.

Klasická analýza diskurzu byla od chvíle, kdy se už nenacházela v kontinuitě s teorií reprezentace, jakoby roztržená na dvě: na jedné straně vstoupila do empirického poznání gramatických forem. Na druhé straně se z ní stala analytika konečnosti. Ale žádná z těchto dvou proměn se nemohla odehrát bez naprosté proměny její činnosti. Nyní můžeme pochopit až do základu nekompatibilitu, která vládne mezi existencí klasického diskurzu (opřeneho o nedotazovanou evidenci reprezentace) a existencí člověka tak, jak je modernímu myšlení dána (spolu s antropologickou reflexí, kterou připouští): něco jako analytika modu bytí člověka bylo umožněno teprve tehdy, když byla analýza reprezentativního diskurzu zrušena, transferována a obrácena. Uhodneme také, jaké nebezpečí znamená pro bytí takto definovaného a kladeného člověka současné znovuoživení řeči v záhadě její jednoty a jejího bytí. Je naším budoucím úkolem přiblížit se k modu myšlení v naší kultuře, jež není dosud znám, který by umožnil bez diskontinuity nebo kontradikce reflektovat zároveň bytí člověka a bytí řeči? A v tom případě musíme zažehnat s tou největší opatrností všechno to, co by mohlo být naivním návratem do klasické teorie diskurzu (návratem, jehož pokušení je, musíme to říci, o to větší, že my sami nemáme nástroj, jak bychom mohli myslet zářivé, ale drsné bytí řeči, zatímco stará teorie reprezentace je zde již hotová a nabízí nám místo, kde by toto bytí mohlo spočinout a kde by se mohlo rozpustit na čistou funkci). Ale je také možné, že bude navždy vyloučeno právo myslet zároveň bytí řeči a bytí člověka. Je možné, že se zde bude

<sup>374</sup> Srov. výše, str. 364.

rozevírat jako nezahladitelná propast (ta, v níž právě existujeme a mluvíme), takže bude nutné odvrhnout jako chiméru každou antropologii, která by kladla otázku po bytí řeči, každou koncepci jazyka nebo označení, jež by se chtělo spojit s vlastním bytím člověka, projevit a osvobodit ho. Zřejmě právě zde je zakotvena nejdůležitější filosofická volba naší doby. Volba, která se bude moci odehrát jedině ve zkoušce budoucí reflexe. Neboť nic nám dopředu nemůže říci, která cesta je otevřená. Jediná věc, kterou nyní naprosto jistě víme, je ta, že nikdy bytí člověka a bytí řeči nemohlo v západní kultuře koexistovat a navzájem se artikulovat. Jejich nekompatibilita je jedním ze základních rysů našeho myšlení.

Proměna analýzy Diskurzu v analytiku konečnosti má přesto i jiný důsledek. Klasická teorie znaku a slova měla ukázat, jak se reprezentace následující v tak úzkém a tak sevřeném zřetězení, že se v něm distinkce neobjevovaly a že celkově byly všechny podobné, mohly roztáhnout do stálé tabulky stabilních diferencí a omezených identit. Jedná se o genezi Diference na základě nenápadně proměnlivé monotonie Podobného. Analytika konečnosti má přesně opačnou úlohu: tím, že ukáže, že člověk je determinovaný, ukáže, že základem těchto determinací je samo bytí člověka ve svých radikálních mezích: musí také ukázat, že obsahy zkušenosti jsou již jejich vlastními podmínkami, že myšlení předem pronásleduje nemyšlené, které jim uniká a které má vždy za úkol uchopit. Ukazuje, jak tento počátek, jehož nikdy člověk není současníkem, mu je zároveň vzdálen i dán v modu blízkosti: zkrátka: vždy pro myšlení jde o to, ukázat, jak Jiné, Vzdálené je stejně tak Blízké a Stejně. Takto jsme přešli od reflexe o řádu Diferencí (s analýzou, kterou předpokládá, a s ontologií kontinua, tento požadavek plného bytí, bez přerušování, rozvitém do dokonalosti předpokládající metafyziku) k myšlení Stejného, kterého je stále třeba ve své protikladnosti dosáhnout: což implikuje (mimo etiku, o níž se mluvilo) dialektiku a formy ontologie, která se může a musí obejít bez metafyziky, aby nemusela potřebovat kontinuum, aby byla nucena reflektovat bytí pouze v jeho omezených formách nebo ve vzdálenosti jeho distance. Dialektická hra a ontologie bez metafyziky se navzájem dovolávají a odpovídají si skrze moderní myšlení v celé historii: neboť ona je moderním myšlením, které už nesměřuje k již hotovému útvaru Diference, nýbrž k odhalení Stejného, jehož je vždy třeba teprve dosáhnout. Takové odhalení se však nemůže stát bez toho, aby se současně neobjevil Dvojník a tento rozdíl, nepatrný, ale nepřekonatelný, který spočívá v onom „a“ návratu *a* odstup myšlení *a* nemyšleného, empirického *a* transcendentálního, toho, co je řádu pozitivivity *a* řádu základu. Identita oddělená od sebe samé v distanci, jež jí je v jednom smyslu vnitřní, ale v jiném ji konstituuje, opakování, které klade identické, ale ve formě distance, jsou bezpochyby v srdci moderního myšlení, jakému neustále přiznáváme odhalení času. Pokud se ovšem podíváme pozorněji, všimneme si, že klasické myšlení vztahovalo možnost prostorově uspořádat věci do tabulky, v této vlastnosti čistě reprezentativní

sukcese připomínat se samo ze sebe, zdvojevat se a ustavit simultaneitu na základě kontinuálního času: čas založil prostor. V moderním myšlení se v základech historie věcí a v historicitě vlastní člověku odhaluje vzdálenost hlodající Stejně, odchylka, jež ho rozptyluje a shromažďuje na obou koncích sebe samého. Je to právě tato hluboká prostorovost, jež modernímu myšlení umožňuje stále myslet čas – poznat ho jako následnost, přislíbit si ho jako završení, počátek nebo návrat.

## VIII. ANTROPOLOGICKÝ SPÁNEK

Antropologie jakožto analytika člověka jistě měla v moderním myšlení konstitutivní úlohu proto, že ani dosud my jsme se od ní z velké části neosvobodili. Byla nezbytná od chvíle, kdy reprezentace ztratila schopnost sama a v jediném pohybu determinovat hru svých vlastních syntéz a analýz. Empirické syntézy byly zajišťovány jinde než v suverenitě výroku „Myslím“. Měly být požadovány přesně tam, kde tato suverenita naráží na své meze, to znamená v konečnosti člověka – konečnosti, jež je stejně tak konečností vědomí jako konečností žijícího, pracujícího a mluvícího individua. Toto ve své *Logice* formuloval už Kant, když k tradiční trojici připojil poslední otázku: tři kritické otázky (Co mohu vědět? Co mám dělat? V co mohu doufat?) jsou tedy všechny svedeny na čtvrtou otázku a v určitém ohledu dány „na její účet“: *Was ist der Mensch?*<sup>375</sup>

Viděli jsme, že tato otázka prochází od začátku 19. století celým myšlením: pokradmu a dopředu totiž směřuje empirické s transcendentálním, přestože Kant ukázal, že je mezi nimi předěl. Na jejím základě se vytvořila smíšená reflexe charakterizující moderní filosofii. Starostlivost, kterou projevuje o člověka a kterou požaduje nejen svým diskurzem, nýbrž také patosem, péče, s níž se ho pokouší definovat jako živou bytost, individuum práce nebo mluvící subjekt, neohlašují pouze citlivým duším, že věk vlády člověka se konečně vrátil. Ve skutečnosti se zde mnohem prozaičtěji, a je to mnohem méně morální, jedná o empiricko-kritické zdvojení, jehož prostřednictvím se snažíme vytěžit člověka z přírody, směny a diskurzu jako základ jeho vlastní konečnosti. V tomto Přehybu pokryje transcendentální funkce svou naléhavou síť šedý a inertní prostor empirie. Empirické obsahy se naopak oživují, pomalu se vztyčují, zvedají se a okamžitě jsou subsumovány v diskurzu, který do daleka odnáší jejich transcendentální domýšlivost. A v tomto Přehybu usíná filosofie novým spánkem. Nikoli spánkem Dogmatismu, nýbrž spánkem Antropologie. Každé empirické poznání, pokud se týká člověka, platí za možné filosofické pole, kde se musí odhalit základy poznání, definice jejich hranic a nakonec pravda každé pravdy. Antropologické uspořádání moderní filosofie

<sup>375</sup> Kant, *Logik* (*Werke*, vyd. Cassirer, sv. VIII, str. 343).

spočívá v tom, že se zdvojuje dogmatismus, že se rozděluje do dvou různých rovin, které se navzájem podpirají a navzájem se omezují: předkritická analýza toho, co člověk je ve své podstatě, se stává analytikou všeho, co se může obecně zkušenosti člověka dát.

Abychom myšlení z tohoto spánku vytrhli – ze spánku tak hlubokého, že ho paradoxně zakouší jako bdělost, tak moc směšuje kruhovost zdvojujícího se dogmatismu, aby v něm samém našla svoji vlastní oporu v čilosti a neklidu radikálně filosofického myšlení – a připomněli mu jeho nejranější možnosti, zbývá jediná možnost totiž rozbořit až do základu antropologický „čtyřstěn“. Každopádně víme dobře, že všechno úsilí myslet nově se propadá právě do něj: buď musíme projít antropologické pole a vytrhnout se z něj prostřednictvím toho, co vyslovuje, nalézt očištěnou ontologii nebo radikální myšlení bytí, anebo vyřadíme z oběhu mimo psychologismus a historismus také všechny konkrétní formy antropologického předsudku a pokusíme se znovu dotázat na hranice myšlení, a navázat tak na projekt obecné kritiky rozumu. První pokus vykoření se z Antropologie musíme možná vidět u Nietzscheho: prostřednictvím filologické kritiky, prostřednictvím určité formy biologie objevil Nietzsche bod, kde si Bůh a lidé ještě náleželi, kde smrt jednoho je synonymem zmizení druhého a kde příslib nadčlověka znamená především blízkost smrti člověka. V tom nám Nietzsche, když nabízí tuto budoucnost zároveň jako osudové rozuzlení i jako úkol, označuje bod, na jehož základě musí moderní filosofie znovu začít myslet, který bude její pout bezpochyby dlouho převyšovat. Pokud objev Návratu skutečně znamená konec filosofie, konec člověka znamená zase návrat počátku filosofie. Dnes musíme myslet jediné v prázdnu zmizelého člověka. Neboť toto prázdno neznamená nedostatek. Neurčuje žádnou mezeru, kterou bychom měli zahladit. Není ničím více ani ničím méně než příchodem prostoru, kde je konečně znovu možné myslet.

Antropologie možná představuje základní rozvrh, který od Kanta až k nám ovládal a vedl filosofické myšlení. Toto rozvržení je podstatné, neboť je součástí naší historie. Ale nyní se před našima očima rozpadá, protože začínáme v něm rozeznávat a kritickým způsobem vyhlášovat zapomenutí otevřenosti, která ho umožnila, a zároveň vytrvalou překážku, která se úporně brání novému myšlení. Proti všem těm, kteří chtějí stále ještě mluvit o člověku, o jeho vládě nebo o jeho osvobození, proti všem těm, kteří se stále ještě ptají, co člověk ve své podstatě je, proti všem těm, kteří z něj chtějí vyjít, aby dospěli k pravdě, proti všem těm, kteří naopak svádějí všechno poznání na pravdy o člověku jako takovém, odmítají formalizaci bez antropologizace, kteří odmítají mytologizaci, aniž by demystifikovali, kteří nechťejí myslet, aniž by ihned nemysleli, že myslí člověk, proti všem těmto neobratným a pokrouceným formám reflexe můžeme postavit pouze filosofický smích – to znamená z určité části smích tichý.

## HUMANITNÍ VĚDY

### I. TROJHRAN PRAVDY

Modus bytí člověka tak, jak se konstituoval v moderním myšlení, mu umožňuje hrát dvě úlohy: nachází se zároveň v základě všech pozitivit a je přítomen v žilvu empirických věcí způsobem, o kterém ani nemůžeme říci, že by byl privilegovaný. Tento fakt – nejedná se tu vůbec o obecnou podstatu člověka, nýbrž čistě a prostě o ono historické a priori, které od 19. století slouží za téměř evidentní půdu našeho myšlení – tento fakt je bezpochyby rozhodující pro to, jaký status náleží „humanitním vědám“, tomuto korpusu poznání (ale i to je možná příliš silně: řekněme, abychom mluvili neutrálně, tomuto diskurzivnímu celku), jenž má za předmět člověka v tom, co je empirické.

První věc, kterou musíme konstatovat, je to, že humanitní vědy neobdržely dědictvím určitou již hotovou, snad již vcelku vyměřenou, avšak ladem ponechanou oblast, kterou by měly za úkol opracovat pozitivními metodami a konečně již vědeckými pojmy; 18. století jim pod jménem člověk nebo lidská přirozenost nepředalo prostor sice již zvnějšku ohraničený, ale ještě prázdný, aby jejich úlohou už mohlo být pouze pokrýt ho a analyzovat. Epistemologický prostor, kterým humanitní vědy procházejí, nebyl určen předem: žádná filosofie ani žádná politická nebo morální volba, žádná empirická věda, ať už jakákoli, žádné pozorování lidského těla, žádná analýza vnímání, imaginace nebo vášní v 17. a 18. století nikdy nenarazila na něco takového jako člověk; člověk totiž neexistoval (ani život, řeč, ani práce). A humanitní vědy se neobjevily, když následkem nějakého úspěšného racionalismu nebo nevyřešeného vědeckého problému či praktického zájmu se lidé rozhodli (chtě nechtě a s větším či menším úspěchem) ustavit člověka jako vědecký objekt – není možná ani dosud dokázáno, že by mezi ně mohl naprosto patřit. Objevily se toho dne, kdy se člověk v západní kultuře ustavil jako to, co je třeba myslet, a zároveň jako to, co máme vědět. Jistěže není žádných pochyb, že



každá z humanitních věd vznikla u příležitosti nějakého problému, požadavku, překážky teoretického nebo praktického řádu. Musely bezpochyby přijít nové normy, které průmyslová společnost jednotlivcům vnutila, aby se pomalu v průběhu 19. století vytvořila psychologie jako věda. Musely se také objevit ty hrozby, které od dob Revoluce tížily společenskou rovnováhu, a obzvláště tu, kterou zavedla buržoazie, aby se mohla objevit reflexe sociologického typu. Ale pokud takové odkazy mohou dobře vysvětlit, proč tyto vědy vznikly právě za určitých okolností a proč vznikly jako odpověď právě na takovou a takovou otázku, jejich vnitřní možnost, holý fakt, že poprvé od doby, co lidské bytosti existují, a poprvé od doby, co žijí ve společnosti, se stal člověk, ať už izolovaný nebo ve skupině, předmětem vědy – to nemůže být pojímáno jako fenomén mínění, ani s tím nemůže být tak nakládáno: je to událost v řádu vědění.

A sama tato událost se odehrála v rámci obecné redistribuce *epistémé*: když živé bytosti opustily prostor reprezentace a vstoupily do specifických hlubin života, bohatství, do postupného náporu výrobních forem, slova do dění řeči. Za těchto podmínek bylo jistě nezbytné, aby se poznání člověka objevilo ve svém vědeckém směřování jako současník biologie, ekonomie a filologie a aby bylo vytvořeno ze stejného těsta jako ony, takže v něm byl zcela přirozeně spatřován jeden z největších pokroků učiněných v západní kultuře empirickou racionalitou. Ale protože obecná teorie reprezentace ve stejné době zmizela a protože vznikla nutnost tázat se po lidském bytí jako po základu všech pozitivit, nemohla se nedostavit určitá nerovnováha: člověk se stal tím, na jehož základě mohlo být konstituováno všechno poznání ve své bezprostřední a nezpochybnované samozřejmosti. Stal se tím, co a fortiori dovoluje zpochybnit každé poznání o člověku. Odtud dvojí a nevyhnutelné zpochybnění: zpochybnění, které tvoří věčnou debatu mezi vědami o člověku a prostě vědami. Ty první mají nezlomnou ctižádost zakládat ty druhé, zatímco ony jsou neustále nuceny hledat svůj vlastní základ, ospravedlnění svých metod a očistění vlastní historie proti „psychologismu“, „sociologismu“ a „historicismu“. A zpochybnění, jež vede k věčné debatě mezi filosofií, která humanitním vědám vytýká naivitu, s níž pokoušejí založit samy sebe, a těmito humanitními vědami, které si činí jako na svůj vlastní předmět nárok na to, co kdysi tvořilo doménu filosofie.

Ale to, aby se všechna tato konstatování jevila jako nutná, nemusí ještě znamenat, že se rozvíjí v živlu čisté kontradikce. Jejich existence, jejich nevyčerpatelné opakování po dobu jednoho a půl století neukazuje na stálost nekonečně otevřeného problému. Odkazují k jasnému a v historii silně determinovanému epistemologickému uspořádání. V klasické době bylo pole vědění od projektu analýzy reprezentace až po téma *mathésis universalis* dokonale homogenní: každé poznání, ať už jakékoli, přistupovalo k pořádání prostřednictvím diferencí, které zavedlo a které definovalo právě prostřednictvím zavedení řádu: to platí pro

matematiku a také pro *taxonomie* (v širokém smyslu slova) a pro vědy o přírodě. Ale platí to také pro všechno aproximativní, nedokonalé a z velké části spontánní poznání, které působí při konstrukci i toho nejmenšího diskurzu nebo při každodenním procesu směny. Platí to konečně také pro filosofické myšlení a ony dlouhé uspořádané myšlenkové řetězce, které ideologové neméně než Descartes nebo Spinoza, ale jiným způsobem, chtěli zavést, aby nejjednodušší a nejviditelnější ideje nutně vedly až k nejsložitějším pravdám. Ale od 19. století se epistemologické pole tříští, či spíše rozpadá do různých směrů. Těžko unikneme vlivu klasifikací a lineárních hierarchií na Comtův způsob. Ale pokus seřadit všechno moderní vědění na základě matematiky znamená podřídít jedinému hledisku objektivitě poznání, otázku pozitivitě vědění, jejich modu bytí, jejich zakotvení v podmínkách možnosti, které jim v historii dává zároveň předmět i formu.

Je-li pole moderní epistémé dotazováno na této archeologické úrovni, nepodřizuje se ideálu dokonalé matematizace a nerozvíjí na základě formální čistoty dlouhou řadu poznání v sestupném směru stále více a více zatížených empirií. Oblast moderní epistémé si musíme spíše představovat jako objemný prostor otevřený ve třech dimenzích. Do jedné z nich bychom umístili matematické a fyzikální vědy, pro něž je řád vždy deduktivní a lineární souvislost evidentních nebo verifikovaných propozic. Do druhé dimenze by náležely vědy, které (jako vědy o řeči, životě, produkci a distribuci bohatství) postupují tak, že kladou do vztahu diskontinuální, avšak analogické elementy tak, že mezi sebou mohou ustavit kauzální vztahy a strukturální konstanty. Tyto dvě první dimenze spolu definují společný plán: plán, který se může podle směru, v jakém ho procházíme, jevit jako aplikační pole matematiky v empirických vědách, nebo jako oblast matematizovatelného v lingvistice, biologii a ekonomii. Pokud jde o třetí dimenzi, ta náleží filosofické reflexi, která se rozvíjí jako myšlení Stejného. S dimenzí lingvistiky, biologie a ekonomie vytváří společný plán: zde se mohou objevit a také se skutečně objevily různé filosofie života, odcizeného člověka, symbolických forem (když do filosofie transponujeme pojmy a problémy zrozené v různých empirických oblastech). Zde se ale také objevily regionální ontologie, pokud se tážeme z radikálně filosofického hlediska po základu těchto oblastí empirie, které se pokoušejí definovat to, co ve svém vlastním bytí jsou život, práce a řeč. Nakonec filosofická dimenze definuje společný plán s matematickými disciplínami: plán formalizace myšlení.

Z tohoto epistemologického trojhranu jsou humanitní vědy vyloučeny minimálně v tom smyslu, že se nenalézají v žádné z dimenzí ani v žádném takto narýsovaném plánu. Ale můžeme stejně tak dobře říci, že jsou v něm obsažené, neboť právě mezi těmito druhy vědění, přesněji řečeno v celku definovaném třemi dimenzemi, mají své místo. Tato situace (jednak ve smyslu vedlejší, jednak ve smyslu hlavní) je uvádí do vztahu s ostatními formami vědění: mají více či méně

se různíci, ale stálý projekt dát si na různých úrovních matematickou formalizaci, nebo ji každopádně využívat. Postupují podle modelů nebo pojmů převzatých z biologie, ekonomie nebo z věd o řeči a konečně se obrací na onen způsob bytí člověka, který se filosofie pokouší myslet z hlediska radikální konečnosti, zatímco ony samy chtějí najít jeho empirické projevy. Možná že právě toto mlhavé dělení v prostoru o třech dimenzích tolik ztěžuje situování humanitních věd, že je znejistuje neredukovatelně v jejich lokalizaci v epistemologické oblasti, jež je ukazuje jako nebezpečné a zároveň jako v nebezpečí. Nebezpečné proto, že pro všechno ostatní vědění představují jakési permanentní nebezpečí: jistěže ani deduktivním vědám, ani empirickým vědám, ani filosofické reflexi, pokud zůstávají ve své vlastní oblasti, nehrozí, že „přejdou“ v humanitní vědy, ani že se jimi potřísní. Ale víme dobře, jaké těžkosti někdy potkají ustavení přechodných plánů spojujících tři dimenze epistemologického prostoru navzájem. I ta nejmenší odchylka vzhledem k těmto přísným plánům srazí myšlení do oblasti ovládané humanitními vědami: odtud nebezpečí „psychologismu“ nebo „sociologismu“ – což bychom mohli jedním slovem nazvat „antropologismus“ – to je nebezpečné, jakmile například nebudeme správně reflektovat vztahy mezi myšlením a formalizací nebo když nebudeme správně analyzovat mody bytí života, práce a řeči. „Antropologismus“ znamená dnes velké nebezpečí, které spočívá uvnitř vědění. Snadno věříme tomu, že se člověk osvobodil od sebe samého, když zjistil, že není ani středem stvoření, ani středem prostoru a možná ani na vrcholu a v posledním cíli života. Ale pokud člověk už není v království světa vládcem, pokud už nekraluje uprostřed světa, jsou „humanitní vědy“ v prostoru vědění nebezpečnými zprostředkovateli. Tato situace sama je však, popravdě řečeno, vydává napospas bytostné nestabilitě. To vysvětluje potíže „humanitních věd“, jejich křehkost, jejich nejistotu jako věd, jejich nebezpečnou spřízněnost s filosofií, jejich špatně definované podepření jinými oblastmi vědění, jejich vždy sekundární a odvozený charakter, ale ovšem i to, že jejich nárok na univerzálnost neznámá, jak se často říká, nejvyšší hloubku jejich předmětu. Tyto vědy nevypovídají o metafyzickém statutu ani o nezrušitelné transcendenci člověka, nýbrž o složitosti epistemologické konfigurace, v níž se nachází, o svém stálém vztahu ke třem dimenzím, které jim poskytují prostor.

## II. FORMA HUMANITNÍCH VĚD

Nyní musíme načrtnout podobu této pozitivitu. Obvykle bývá definována v závislosti na matematice: buď se dějí pokusy ji matematice co nejvíce přiblížit a vyjmenovávat se všechno to, co je v humanitních vědách matematizovatelné, a předpokládá se, že to, co není možné takto formalizovat, nedospělo dosud k vědecké pozitivitě. Anebo se naopak dějí pokusy o pečlivé rozlišení oblasti matematizovatelného od

jiné oblasti, jež by na ni nebyla redukovatelná, jelikož by byla místem interpretace, protože se v ní aplikují především metody porozumění, protože je jakoby sevřená kolem klinického pólu vědění. Podobné analýzy nejsou pouze únavné proto, že jsou vyčpělé, ale především proto, že jim chybí relevance. Jistěže není žádných pochyb o tom, že empirická forma vědění, používaná k výzkumu člověka (a kterou, abychom učinili zadost konvenci, můžeme ještě nazývat „humanitní vědy“, aniž bychom ovšem věděli, v jakém smyslu a za jakých podmínek o nich můžeme mluvit jako o „vědách“), je ve vztahu s matematikou: jako všechny ostatní oblasti vědění i ony za určitých podmínek mohou využít matematických nástrojů. Některé jejich postupy a některé jejich výsledky mohou být formalizovány. Je jistě nanejvýš důležité znát tyto nástroje, moci takto formalizovat, definovat úroveň, na níž mohou být tyto formalizace vykonány. Nepochybně je pro historii vědy zajímavé vědět, jak mohl Condorcet aplikovat pravděpodobnostní kalkul na politiku, jak Fechner definoval logaritmický vztah mezi růstem počtů a růstem vzrušení, jak současným psychologům slouží teorie informace k pochopení fenoménu učení. Ale navzdory specifičnosti kladených problémů je málo pravděpodobné, že je vztah k matematice (možnost matematizace nebo odolnost vůči jakýmkoli pokusům o formalizaci) pro humanitní vědy a jejich zvláštní pozitivitu konstitutivní. A to ze dvou důvodů: protože tyto problémy jsou z podstatné části společné i s jinými disciplínami (jako biologie, genetika), i když nejsou v obou případech identické. A především proto, že archeologická analýza v historickém a priori věd o člověku neodhalila novou formu matematiky nebo její náhlý vpád do oblasti lidského, ale mnohem spíše určitý ústup *mathésis*, rozpad jednotného pole a osvobození empirických organizací, jako život, řeč a práce, od lineárního řádu nejmenších možných diferencí. V tomto smyslu by byl objev člověka a ustavení humanitních věd (i když jedině jako projektu) korelativní s určitou „de-matematizací“. Nepochybně se bude namítat, že tento rozpad vědění ve svém celku pojímaném jako *mathésis* neznamenal ústup matematiky z toho prostého důvodu, že toto vědění nikdy (vyjma astronomie a některých oblastí ve fyzice) nevedly k účinné matematizaci. Když zmizelo, spíše uvolnilo přírodu a celé pole empirických poznatků pro pokaždé omezenou a kontrolovanou aplikaci matematiky. Cožpak první velký pokrok matematické fyziky a první masivní užití pravděpodobnostního kalkulu nespadá do chvíle, kdy byla opuštěna myšlenka bezprostředního vytvoření obecné vědy o nekvantitativních řádech? Skutečně se nedá popřít, že zřeknutí se *mathésis* (alespoň provizorní) v určité oblasti vědění umožnilo překonat překážku kvality a aplikovat nástroje matematiky tam, kam dosud neprošly. Ale pokud rozpad projektu *mathésis* ve fyzice spadá v jedno s objevem nových aplikací matematiky, nebylo tomu tak ve všech oblastech: například biologie se vytvořila mimo oblast vědy o kvalitativních řádech jako analýza vztahů mezi orgány a funkcemi, jako

studium struktur a rovnováhy, jako zkoumání jejich vzniku a vývoje v dějinách jedinců nebo druhů. Nic z toho nezabránilo biologii využívat matematiku a matematice to, aby se nemohla uplatnit v biologii více než v minulosti. Ale biologie nečerpá svou autonomii a nedefinuje svou pozitivitu ve vztahu k matematice. Stejně je tomu tak i v případě humanitních věd: nikoli vpád matematiky, nýbrž ústup mathésis člověku umožnil konstituovat se jako objekt vědění. Příchod této nové oblasti zvnějšku byl dán tím, že se práce, život a řeč obrátily k sobě samým. A právě příchod tohoto empiricko-transcendentálního bytí, tohoto bytí, jehož myšlení je nekonečně spojeno s nemyšlením, tohoto bytí, jež je vždy od počátku, jenž je mu přísliben v bezprostřednu návratu – právě tento příchod humanitním vědám dává jejich zvláštní podobu. Zde také stejně jako v jiných disciplínách se může přihodit, že aplikaci matematiky usnadní (a je tomu tak stále více) všechny změny, které v západním vědění proběhly na začátku 19. století. Ale představovat si, že humanitní vědy definovaly svůj nejradikálnější projekt a počaly svou pozitivní historii toho dne, kdy byl aplikován pravděpodobnostní kalkul na fenomény politického myšlení a kdy byla použita logaritmická funkce k měření rostoucí intenzity počítků, znamená zaměňovat povrchový následek za fundamentální událost.

Jinými slovy mezi třemi dimenzemi, které humanitním vědám otevírají jejich vlastní prostor a které definují objem, který zaplňují, představuje matematická dimenze tu nejméně problematickou. Každopádně právě s ní udržují humanitní vědy nejjasnější, nejužší a v určitých ohledech nejprůhlednější vztahy: stejně tak dobře byl rekurz k matematice v jedné nebo v druhé formě nejjednodušším způsobem, jak pozitivnímu vědění o člověku propůjčit vědeckou formu, styl nebo ospravedlnění. Naproti tomu nejzákladnější těžkosti, ty, které nejlépe umožňují definovat to, co humanitní vědy ve své podstatě jsou, spočívá v obou zbývajících dimenzích vědění: v té, kde se rozprostírá analytika konečnosti, a v té, podél níž se rozdělují empirické vědy, jež mají za předmět řeč, život a práci.

Humanitní vědy se totiž na člověka obracejí v té míře, v jaké žije, mluví nebo produkuje. Právě jakožto živá bytost, která roste, má funkce a potřeby, otevírá prostor, jehož pohybové souřadnice v sobě samém váže. Obecně ho tělesná existence zcela spojuje s živým. Tím, že vyrábí předměty a nástroje, směňuje to, co potřebuje, a organizuje celou síť oběhu, v níž proudí všechno to, co může spotřebovat, a v níž je sám definován jako spojnice, jeví se jako ve své existenci bezprostředně propojen s jinými lidmi. A konečně protože má řeč, může si vytvořit celý symbolický vesmír, v němž má vztah s minulostí, s věcmi, s druhým, na jehož základě může rovněž budovat něco jako vědění (zvláště vědění, které má o sobě samém a jehož možné podoby značí humanitní vědy). Můžeme tedy stanovit stanoviště věd o člověku do sousedství, na bezprostřední hranici a po celé délce oněch věd, v nichž se vyskytuje otázka po životě, práci a řeči. Cožpak se právě ony nevytvořily právě

v době, kdy se člověk poprvé nabízí možnosti pozitivního vědění? Přesto ani biologie, ani ekonomie, ani filologie nemohou být považovány za první humanitní vědy ani za ty nejzákladnější. To bez potíží uznáme u biologie, která se obrací mnohem více k živým bytostem než pouze na člověka. Mnohem obtížněji se to ale přijímá v případě ekonomie nebo filologie, jejichž vlastní a výhradní oblasti jsou specifické aktivity člověka. Ale nikdo se neptá, proč lidská biologie nebo fyziologie, proč anatomie kortikálních center řeči nemohou být žádným způsobem považovány za vědy o člověku. Jejich předmět se totiž nikdy nedává ve způsobu biologické funkce (ani ve své zvláštní podobě a jakoby ve svém prodloužení v člověku). Je spíše jejich rubovou stranou, značkou v prázdnu. Člověk začíná tam, kde se zastavuje nikoli akce a následky, nýbrž vlastní bytí této funkce – tam, kde se uvolňují reprezentace, pravdivé či nepravdivé, jasné či temné, dokonale vědomé či spočívající v hlubokém spánku, pozorovatelné přímo či nepřímo, nabídnuté v tom, co člověk sám vyslovuje, anebo odčitelné pouze zvnějšku. Zkoumání intrakortikálních vazeb mezi různými centry integrace řeči (auditivním, vizuálním, motorickým) neodhaluje humanitní vědy. Ale ty budou mít své působíště, jakmile se začneme tázat na prostor slov, přítomnost nebo zapomnění jejich smyslu, rozdíl mezi tím, co chceme říci, a artikulací, kde se tento záměr realizuje, jejíž podmět možná ani nemá vědomí, ale který by neměl žádný modus bytí, jenž by mu mohl být přiznán, kdyby tento subjekt neměl reprezentace.

Obecněji není pro humanitní vědy člověk oním živým tvorem, jenž má zcela zvláštní formu (velmi speciální fyziologii a téměř unikátní anatomii). Je to živá bytost, která zevnitř života, jemuž zcela náleží a jímž je v celém svém bytí protkána, představuje reprezentace, díky nimž žije a na jejichž základě vlastní schopnost si reprezentovat právě život. Stejně tak může být člověk nakrásně na světě pokud ne přímo jediným pracujícím druhem, pak alespoň tím, u nějž výroba, distribuce a spotřeba zboží nabyla takového významu a tak mnohých a tak rozmanitých forem, a přesto není ekonomie humanitní vědou. Někdo možná řekne, že se přece uchyluje k lidskému chování a reprezentaci, jež ho zakládá (jako jsou zájem, úsilí o maximální zisk, tendence k úsporám), aby mohla definovat zákony, které jsou přesto vlastní mechanismům produkce (jako akumulace kapitálu a vztah mezi mzdou a výrobními cenami). Ale když to dělá, používá reprezentace jako funkční požadavek (který ve skutečnosti pracuje prostřednictvím explicitní lidské aktivity). Naproti tomu každá věda o člověku existuje jedině tehdy, pokud se zaměříme na způsob, jakým si jednotlivci a skupiny reprezentují své partnery ve výrobě a ve směně, způsob, jakým toto fungování a místo, které v něm zauímají, odhalují, nebo maskují, nebo jakým o něm nevědí, způsob, jakým si reprezentují společnost, způsob, jakým se do ní cítí integrování, nebo od ní izolování, jak jsou na ní nezávislí, jak jí podléhají nebo jak jsou svobodní. Předmětem humanitních věd není člověk,

jenž je od úsvitu světa nebo od prvního záblesku svého zlatého věku oddán práci. Je to jsoucno, které z hloubi výrobních forem, jimiž je celá jeho existence řízena, tvoří reprezentaci potřeb, společnosti, jejímž prostřednictvím, s ní a proti ní je uspokojuje, takže nakonec zde může vzniknout reprezentace ekonomie samotné. S řečí je to stejné: ačkoli je člověk jediná bytost na světě, která mluví, humanitní vědy nespočívají v tom, že poznávají fonetické změny, příbuznost jazyků, zákon sémantických změn. Budeme naopak moci mluvit o humanitních vědách, jakmile se pokusíme definovat způsob, jímž si jednotlivci nebo skupiny reprezentují slova, užívají jejich formy a smyslu, tvoří skutečné promluvy, ukazují v nich nebo skrývají to, co si myslí, říkají, možná, že aniž by si toho byli vědomi, více či méně to, co chtějí, každopádně z těchto myšlenek zanechávají mnoho verbálních stop, které se musí dešifrovat a rekonstruovat v jejich reprezentativní živosti, jak je to jen možné. Předmětem humanitních věd, není tedy řeč (přestože jí používají pouze lidé), nýbrž jsoucno, které z vnitřku řeči, která ho obklopuje, si reprezentuje, když mluví, smysl slov nebo výroků a nakonec si dává reprezentaci řeči samé.

Je tedy vidět, že humanitní vědy nepředstavují analýzu toho, co člověk svou přirozeností je, ale spíše analýzu rozprostírající se mezi tím, co je člověk ve své pozitivitě (jsoucno žijící, pracující, mluvící), a tím, co tomu samému jsoucnu umožňuje vědět (nebo se pokoušet vědět), co je život, v čem spočívá podstata práce a její zákony a jakým způsobem může mluvit. Humanitní vědy tedy obsadily právě tu oblast, která odděluje (nikoli aniž by je nespojovala) biologii, ekonomii, filologii od toho, co je v samém bytí člověka umožňuje. Bylo by tedy chybné činit z humanitních věd v lidském druhu a v jeho komplexním organismu, v jeho chování a v jeho vědomí zvnitřněné prodloužení biologických mechanismů. Neměně by bylo chybné umísťovat mezi humanitní řeči vědu o ekonomice a vědu o řeči (jejichž neredukovatelnost na humanitní vědy se ukazuje v úsilí o konstituování čisté ekonomie a čisté lingvistiky). Humanitní vědy jsou ve skutečnosti uvnitř těchto věd jen potud, že je usměrňují k lidské subjektivitě. Pokud je převezmou v reprezentativní dimenzi, pak spíše tak, že je uchopí na jejich vnějším okraji, že je ponechají v jejich mnohoznačnosti, přijmou jako věci, mechanismy a funkce, které izolují, nebudou se po nich tázat s ohledem na to, co jsou, nýbrž s ohledem na to, co přestávají být, když se otevírá prostor reprezentace. Podobně doprovázejí vědy o životě, o práci a o řeči k analytice konečnosti, která ukazuje, jak člověk může mít co činit ve svém bytí s věcmi, které zná, a poznávat věci, které určují jeho bytí ve své pozitivitě. Ale to, co požaduje v niternosti či alespoň v hluboké sounáležitosti jsoucna, jež za svou konečnost vděčí pouze sobě samému, rozvíjejí humanitní vědy vně poznání. Proto není humanitním vědám vlastní zacílení na určitý obsah (onen zvláštní předmět, jímž je člověk), nýbrž mnohem spíše čistě formální charakter: prostý fakt, že jsou vzhledem k vědám, kde je lidská bytost dána jako předmět

(výhradní jako v ekonomii a filologii nebo částečný jako v biologii) v postavení zdvojení a že toto zdvojení může mít *a fortiori* platnost pro ně samé.

Toto postavení je znatelné na dvou úrovních: humanitní vědy se nezabývají životem, prací a řečí člověka v největší průzračnosti, kterou si mohou dát, nýbrž ve vrstvě již realizovaného chování, postojů a gest, již vyslovených nebo napsaných vět, v nichž poprvé byly dopředu dány těm, kteří jednájí, chovají se, provádějí směnu, pracují a mluví. Na druhé úrovni (jedná se stále o stejnou formální vlastnost, ale rozvinutou až do krajní a nejvýzračnější podoby) je stále možné pojednávat stylem humanitních věd (psychologie, sociologie, dějin kultury, idejí nebo vědy) fakt, že pro určité jednotlivce nebo skupiny existuje něco jako spekulativní vědění o životě, produkci a řeči – na hranici biologie, ekonomie a filologie. Bezpochyby to ukazuje pouze na možnost, která je zřídka kdy naplněna, a možná že ani na úrovni empirie není schopna nabídnout žádné velké bohatství. Ale fakt, že existuje jako případná distance, jako prostor ústupu, který byl humanitním vědám dán vzhledem k tomu, odkud pocházejí, a také fakt, že se tato hra může aplikovat na ně samy (vždycky můžeme vytvořit humanitní vědy z humanitních věd, psychologii z psychologie, sociologii ze sociologie, atd.), postačuje k tomu, aby vyšlo najevo jejich zvláštní uspořádání. Vzhledem k biologii, ekonomii a filologii jim tedy nechybí přesnost ani přísnost. Spíše jsou jakožto vědy zdvojení v postavení „meta-epistemologickém“. Navíc tento prefix možná není zvolený příliš šťastně: neboť o meta-řeči mluvíme pouze tehdy, jedná-li se o definování interpretačních pravidel řeči první. Zde nesměřují humanitní vědy, když zdvojují vědy o řeči, práci a životě, k vytvoření formalizovaného diskurzu: naopak noří člověka, kterého berou za předmět z hlediska konečnosti, relativity a perspektivy, do nekonečné eroze času. Bylo by tedy možná lepší mluvit v jejich souvislosti o postavení „ana-“ nebo „hypo-epistemologickém“. Kdybychom poslední prefix oprostili od toho, co v něm může být pejorativní, bezpochyby by dobře vyjádřil pravý stav věcí: sděloval by, že nepřekonatelný dojem lehkosti a nepřesnosti, který téměř všechny humanitní vědy zanechávají, je pouze povrchoým důsledkem toho, co je může definovat v jejich pozitivitě.

### III. TŘI MODELŮ

Při prvním přiblížení můžeme říci, že oblast věd o člověku je pokryta třemi „vědami“ – či spíše třemi epistemologickými oblastmi, jež jsou navzájem provázány a s různými oddíly uvnitř. Tyto oblasti se definují trojím vztahem humanitních věd obecně s biologií, ekonomikou a filologií. Můžeme tak připustit, že „psychologická oblast“ má své místo tam, kde živa bytost v prodloužení svých funkcí, neuro-motorických funkcí, fyziologických regulací, ale také v odkladu, který je přerušuje

a omezuje, otevírá možnosti reprezentace. Stejným způsobem by měla „sociologická oblast“ své místo tam, kde si pracující, produkuje a spotřebovávající jednotlivců dává reprezentaci společnosti, v níž se tato aktivita vykonává, skupin a jednotlivců, mezi něž je rozdělena, imperativů, sankcí, rituálů, svátků a přesvědčení, které ji podporují nebo vyvolávají. A konečně v oblasti, kde vládou zákony a formy řeči, ale kde přesto setrvávají u sebe samých a umožňují člověku, aby tudy nechal projít hru reprezentací, kde se rodí studium literatury a mýtů, analýza všech mluvených projevů a všech psaných dokumentů, zkrátka analýza verbálních stop, které o sobě kultura nebo jednotlivec mohou zanechat. Přestože je toto rozdělení velmi povšechné, určitě není příliš nepřesné. Zcela stranou však ponechává dva základní problémy: jeden se týká formy pozitivivity, jež je humanitním vědám vlastní (pojem, kolem něž se organizují, typ racionality, k němuž odkazují a na jehož základě se pokoušejí konstituovat jako vědění), druhý jejich vztahu k reprezentaci (a paradoxního faktu, že i když mají své místo pouze tam, kde je reprezentace, obracejí se na nevědomé mechanismy, formy a procesy, každopádně na vnější hranice vědomí).

Debaty, které vzešly ze zkoumání specifické pozitivivity na poli humanitních věd, jsou velmi dobře známy: strukturální, nebo genetická analýza? Vysvětlení, nebo porozumění? Rekurz k „hlubšímu“, nebo pokračovat v dešifrování na úrovni četby? Tyto teoretické diskuse se popravdě řečeno nezrodily v rámci humanitních věd a nebyly v jejich dějinách rozvíjeny, protože ty měly v člověku co dělat s předmětem tak komplexním, že není možné nalézt jediný možný přístup a že byly nuceny jich používat postupně více. Tyto diskuse ve skutečnosti mohly existovat jediné v té míře, v jaké se pozitivita humanitních věd simultánně opírala o transfer všech tří modelů. Tento transfer není pro humanitní vědy žádný okrajový fenomén (určitá nosná struktura, určitá oklika přes vnější inteligibilitu, určité potvrzení již konstituovanými vědami). Není to ani omezená epizoda z jejich historie (krize při vzniku v době, kdy byly ještě tak mladé, že si ještě samy nemohly stanovit vlastní pojmy a zákony). Jedná se o neopominutelný fakt, který je navždy spjatý s jejich vlastním uspořádáním v epistemologickém prostoru. Musíme totiž rozlišovat dva druhy modelů užívaných v humanitních vědách (ponecháme-li stranou formalizační modely). Z jedné strany to byly – a často ještě existují – pojmy přenesené z jiné oblasti poznání, které už hrají pouze úlohu obrazu, protože zcela ztratily svou operační schopnost (organicistní modely v sociologii 19. století, energetické metafory u Janeta, geometrické a dynamické metafory u Lewina). Existují ale také modely konstituující, které nejsou pro humanitní vědy formalizačními technikami ani pouhými prostředky, jak si co nejsnáze představit určité procesy. Umožňují vytvářet soubory fenoménů stejně jako „objekty“ pro možné vědění. Zajišťují jejich vazby v empirii, ale nabízejí je zkušenosti už jako spjaté dohromady. Ve zvláštním vědění humanitních věd hrají úlohu „kategorií“.

Tyto konstitutivní modely jsou převzaty ze tří oblastí biologie, ekonomie a studia řeči. Právě na základě projekce biologie se člověk objevuje jako jsoucno, které má *funkce* – dostává stimuly (psychologické, ale také sociální, mezilidské, kulturní), odpovídá na ně, přizpůsobuje se, vyvíjí se, podrobuje se požadavkům prostředí, srovnává se změnami, které si prostředí vynucuje, pokouší se vyrovnat nerovnováhu, jednat podle pravidelností, jsa zkrátka vystaven existenčním podmínkám, jsa schopen nalézat průměrné *normy* přizpůsobení, které mu umožňují vykonávat jeho funkce. Na základě projekce ekonomie se člověk jeví jako ten, který má potřeby a žádosti, jež se pokouší uspokojit, má tedy zájmy, sleduje zisk, stává se proti jiným lidem. Objevuje se tedy v neredukovatelné situaci *konfliktu*. Těmto konfliktům uhýbá, utíká před nimi, anebo je dokáže ovládnout, nalézt řešení, které jejich kontradikci uklidní, alespoň z určitého hlediska nebo na určitou dobu. Ustává soubor *pravidel*, která znamenají zároveň omezení a znovuvzplanutí konfliktu. Konečně na základě projekce řeči se lidské chování jeví tak, jako že něco znamená. Jeho nejmenší gesta až po jejich mimovolní mechanismy a až po jejich selhání mají *smysl*. Ze všeho, co má kolem sebe, dělá předměty, rity, zvyklosti, diskurz, všechny stopy, které zanechává, představují koherentní celek a *systém* znaků. A tak tyto tři páry funkce a norma, konflikt a pravidlo, význam a systém beze zbytku pokrývají celou oblast lidského poznání.

Přesto bychom si neměli myslet, že každý z těchto párů zůstává na stejné projekční ploše, na níž se mohl objevit: funkce a norma nejsou psychologickými koncepty, ani výhradně takovými. Konflikt a pravidlo nemají omezenou platnost na pouhou oblast sociologie. Význam a systém neplatí pouze pro fenomény více či méně spjaté s řečí. Všechny tyto pojmy převzal celý korpus humanitních věd, mají platnost pro každou oblast, v níž se nacházejí: proto je obtížné stanovit hranice nikoli pouze mezi předměty, nýbrž také mezi metodami vlastními psychologii, sociologii a analýze literatury a mýtů. Přesto můžeme globálně říci, že psychologie je v zásadě studium člověka v pojmech funkcí a norem (funkcí a norem, které lze sekundárně interpretovat na základě konfliktů a významů, pravidel a systémů). Sociologie je v zásadě studium člověka v pojmech konfliktů a pravidel (ale ty můžeme interpretovat, a neustále jsme vedeni k tomu, abychom je sekundárně interpretovali buď na základě funkcí, jako kdyby to byla individua s nimi organicky spjatá, anebo na základě systémů významů, jako kdyby byly psanými nebo mluvenými texty). Konečně studium literatury a mýtů bytostně závisí na analýze významů a označujících systémů, ale dobře víme, že je můžeme také provádět v pojmech funkční koherence nebo konfliktů a pravidel. Takto se všechny humanitní vědy navzájem prostupují, jejich hranice se stírají a přechodné a smíšené disciplíny vznikají donekonečna, dokonce i jejich vlastní předmět nakonec mizí. Ale ať už jsou povaha analýzy a oblast, v níž se aplikuje, jakékoli, máme jedno formální kritérium

k rozeznání toho, co patří psychologii, sociologii nebo analýze řeči: volba fundamentálního modelu a postavení modelů sekundárních umožňují poznat, v jaké chvíli „psychologizujeme“ nebo „sociologizujeme“ ve studiu literatury a mýtů, v jaké chvíli v psychologii provádíme interpretaci textů nebo sociologickou analýzu. Ale toto mnohonásobné vtíštění více modelů neznamená chybu metody. Chyba nastane pouze tehdy, pokud metody nejsou navzájem uspořádány a explicitně artikulovány. Je známo, do jak pozoruhodné přesnosti můžeme přivést studium indoevropské mytologie, použijeme-li na základě analýzy označujících a významů sociologický model. Je naopak známo, do jaké synkretické plochosti vedly neustále chabé pokusy o založení tzv. „klinické“ psychologie.

Ať už je toto prolínání konstitutivních modelů fundováno a ovládáno, nebo ať už k němu dochází v konfúzi, vysvětluje diskuse o metodách, které jsme právě zmínili. Jejich původ a zdůvodnění neleží v někdy až protikladné komplexnosti, která by byla vlastním charakterem člověka, nýbrž ve hře opozic, která umožňuje definovat každý ze tří modelů vzhledem k oběma ostatním. Klást do protikladu genezi a strukturu znamená klást do protikladu funkci (v jejím vývoji a postupně se diverzifikujících operacích, v dosažených a v čase vybalancovaných adaptacích) a synchronii konfliktu a pravidla, význam a systém. Klást do protikladu „vnitřní“ analýzu a tu, která zůstává na úrovni předmětu, znamená klást do protikladu konflikt (jakožto první danost, archaickou a vepsanou do potřeb člověka) a funkci a význam tak, jak se rozprostírají ve vlastním završení. Klást do protikladu porozumění a výklad znamená klást do protikladu techniku umožňující rozluštit smysl na základě označujícího systému a techniky umožňující reflexi konfliktu a jeho následků nebo forem a deformací funkcí a orgánů. Ale musíme jít mnohem dál. Je známo, že v humanitních vědách hledisko diskontinuity (rozhraní mezi přírodou a kulturou, vzájemná neredukovatelnost různých typů rovnováhy nebo řešení, které různé společnosti nebo různí jednotlivci zavedli, nepřítomnost přechodných forem, neexistence prostorového nebo časového kontinua) je v protikladu k hledisku kontinuity. Existence této opozice se vysvětluje na základě bipolárního charakteru daných modelů: analýza ve stylu kontinuity se opírá o stálost funkcí (které nacházíme už v základech života v identitě připouštějící a zakotvující postupné adaptace), o souvislost konfliktů (mohou na sebe sice brát rozdílné podoby, jejich základní vřava však nikdy neustane). Naopak analýza diskontinuit se spíše pokouší ukázat vnitřní koherenci označujících systémů, specifčnost celků pravidel a charakter rozhodnutí, která činí vzhledem k tomu, co mají řídit, a spontánní vznik norem na základě funkčních oscilací.

Mohli bychom možná vylíčit celé dějiny humanitních věd od 19. století na základě těchto tří modelů. Pokryly totiž celý jejich průběh, vždyť už více než jedno století můžeme sledovat dynastii jejich privilegií: nejprve vládu biologického

modelu (Člověk, psyché, skupina, společnost, řeč, jíž mluví, existují v době romantismu jako živé bytosti a v té míře, v jaké skutečně žijí. Jejich modus bytí je organický a analyzuje se v pojmu funkce.), pak přichází vláda ekonomického modelu (člověk a celá jeho aktivita jsou dějištěm konfliktů, jichž jsou zároveň více či méně zjevným vyjádřením a více či méně úspěšným řešením) a nakonec – stejně jako Freud přichází po Comtovi a Marxovi – začíná vláda filologického modelu (když jde o to, odhalit a dešifrovat skrytý smysl) a lingvistického (když jde o to, strukturovat a zavést označující systém). Silný posun tedy zavedl humanitní vědy z kompaktnější podoby v živoucích modelech k uspokojujější podobě převzaté z řeči. Ale tento posun byl doprovázen jiným: posunem, který odsunul první termín v každém z konstitutivních párů (funkce, konflikt, význam) a o to intenzivněji se zvyšuje význam druhého termínu (norma, pravidlo, systém): Goldstein, Mauss, Dumezil mohou přibližně reprezentovat chvíli, kdy v každém z těchto modelů se završil tento převrat. Tento převrat má dvě skupiny významných důsledků: pokud se hledisko funkce převádí na hledisko normy (pokud se nepokoušíme porozumět završení funkce na základě normy a z hlediska aktivity, jež ji klade), potom musíme *de facto* rozdělit normální fungování od toho, které normální není. Připustíme tak patologickou psychologii hned vedle psychologie normální, ale bude jejím jakýmsi obráceným obrazem (odtud význam jacksonovského schématu dezintegrace u Ribota a Janeta), připustíme také patologii společností (Durkheim), formy iracionální a téměř morbidní (Lévy-Bruhl, Blondel). Podobně, pokud se hledisko konfliktu převede na hledisko pravidla, předpokládá se, že některé konflikty nemohou být vyřešeny a že jednotlivci nebo společnosti podstupují riziko, že v nich uvíznou. Konečně dokud vítězilo hledisko významu nad hlediskem systému, rozdělovalo se označující a neoznačující a připouštělo se, že v určitých oblastech lidského chování nebo lidské společnosti existuje smysl, zatímco v jiných ne. Takže humanitní vědy provádějí ve svém vlastním poli podstatný předěl, vždy se rozkládají mezi pozitivním a negativním pólem, vždy označují nějakou jinakost (a to na základě kontinuity, již analyzují). Když se naopak analýza prováděla z hlediska normy, pravidla nebo systému, každý element v ní měl svou vlastní koherenci a svou vlastní platnost, pak už není možné mluvit o nemocných „morbidním vědomím“, ani o společnostech opuštěných historií jako o „primitivních mentalitách“, ani o absurdním vyprávění, o zdánlivě nekoherentních legendách jako o „neoznačujících diskurzích“. Vše může být myšleno v řádu systému, pravidla a normy. Tím, že se pole humanitních věd pluralizuje – neboť systémy jsou izolované, neboť pravidla tvoří uzavřené systémy, neboť normy se kladou ve své autonomii – unifikuje se: najednou přestalo být rozštěpené podle dichotomie hodnot. A pokud vzpomeneme na to, že Freud spojoval poznání člověka více než cokoli jiného s jeho modelem filologickým a lingvistickým, ale že se také jako první pokusil radikálně zrušit rozdělení pozitivního a negativního

(normálního a patologického, pochopitelného a nesdělitelného, označujícího od bezvýznamného), pochopíme, jak ohlašuje přechod od analýzy v pojmech funkce, konfliktu a označujícího k analýze v pojmech normy, pravidla a systému: a právě proto všechno vědění, v němž si západní kultura na jedno století dala určitý obraz člověka, se točí kolem Freudova díla, aniž by však proto unikla svému fundamentálnímu uspořádání. Ale v tom ještě neleží – jak ihned uvidíme – největší význam psychoanalýzy.

Tento přechod k hledisku normy, pravidla a systému nás každopádně přibližuje problému, který byl ponechán stranou: problému úlohy reprezentace v humanitních vědách. Jako sporná může připadat již snaha uzavřít je (abychom je postavili proti biologii, ekonomii a filologii) v prostoru reprezentace. Nemuselo se již dříve zdůrazňovat, že se funkce mohou vykonávat, že konflikt může rozvíjet své důsledky, že význam může přinášet svou inteligibilitu, aniž by musely procházet skrze moment explicitního vědomí? Není nyní třeba uznat, že to, co je vlastní normě vzhledem k funkci, kterou určuje, pravidlu vzhledem ke konfliktu, který řídí, systému vzhledem k významu, který umožňuje, je právě to, že nejsou dány vědomí? Nemusíme ke dvěma již existujícím gradientům historie připojit třetí a říci, že od 19. století se humanitní vědy neustále přibližují oblasti nevědomí, v níž je instance reprezentace držena stranou? Reprezentace není ve skutečnosti vědomí a nic nedokazuje, že objev elementů nebo organizací, které se jako takové vědomí nikdy nedávají, nechává humanitní vědy uniknout zákonům reprezentace. Úloha pojmu významu spočívá totiž v tom, že ukáže, jak něco takového jako řeč, dokonce i když se nejedná o explicitní diskurz, dokonce i když se nerozvíjí pro vědomí, může být obecně dána reprezentací. Úloha konceptu, jenž je komplementární k systému, spočívá v tom, že ukáže, jak význam není nikdy první a současný se sebou samým, nýbrž vždy sekundární a jakoby odvozený vzhledem k systému, který mu předchází, který představuje jeho pozitivní počátek a který se pomalu, a fragment po fragmentu, dává a profiluje jeho prostřednictvím. Vzhledem k vědomí významu je systém vždy nevědomý, neboť byl zde již před ním, protože právě do systému se význam klade a právě na jeho základě se vykonává. Ale také proto, že je vždy příslibem budoucímu vědomí, jež ho možná nikdy nedokáže totalizovat. Jinak řečeno, pár význam–systém je to, co zajišťuje zároveň reprezentabilitu řeči (jako filologií a lingvistikou analyzovaný text nebo analyzovaná struktura) a blízkou, avšak poodstoupenou přítomnost počátku (jak se zjevuje jako modus bytí člověka v analytice konečnosti). Stejným způsobem ukazuje pojem konfliktu, jak potřeba, žádost a zájem, dokonce i když nejsou dány vědomí, jež je zakouší, mohou nabýt formu v reprezentaci. A úloha opačného pojmu pravidla spočívá v tom, že ukáže, jak prudkost konfliktu, zdánlivě divoká naléhavost potřeby, bezmezná nekonečnost žádosti jsou ve skutečnosti již organizovány nemyšleným, které nejenom že

jim určuje pravidla, ale také je na základě pravidla umožňuje. Pár konflikt–pravidlo zajišťuje reprezentabilitu potřeby (potřeby, kterou ekonomie studuje jako objektivní proces v práci a produkci) a reprezentabilitu nemyšleného, které odhaluje analytika konečnosti. Konečně pojem funkce má za úlohu ukázat, jak struktury života mohou umožňovat reprezentaci (i když nejsou vědomé), a koncept normy ukáže, jak si funkce sama dává své vlastní podmínky možnosti a hranice svého průběhu.

Takto pochopíme, proč tyto velké kategorie mohou organizovat celé pole humanitních věd: procházejí ho totiž z jednoho konce na druhý, udržují stranou empirické pozitivitu života, práce a řeči, ale také se s nimi spojují (na jejich základě se člověk historicky oddělil jako útvar možného vědění) s formami konečnosti charakterizujícími modus bytí člověka (tak, jak se konstituoval toho dne, kdy reprezentace přestala definovat obecný prostor poznání). Tyto kategorie tedy nejsou pouhými empirickými koncepty dostatečně velké obecnosti. Jsou tím, na základě čeho se může člověk nabídnout možnému vědění. Procházejí celým polem jeho možnosti a silně ho artikulují ve dvou dimenzích, které ho omezují.

Ale to není všechno: umožňují rozštěpení mezi vědomí a reprezentací, které je charakteristické pro celé současné vědění o člověku. Definují způsob, jakým mohou být empiricity dány vědomí, ale v podobě, která není ve vědomí přítomná (funkce, konflikt, význam jsou způsoby, jimiž život, potřeba a řeč jsou v reprezentaci zdvojené, ale v podobě, která může být dokonale nevědomá). Na druhé straně definují způsob, jakým se fundamentální konečnost může dát reprezentaci v pozitivní a empirické podobě, ale pro naivní vědomí v neprůhledné podobě (ani norma, ani pravidlo, ani systém nejsou každodenní zkušenosti dány: prostupují ji, umožňují parciální poznání, ale mohou být zcela osvětlené pouze reflektivním věděním). Takže humanitní vědy hovoří pouze v živlu reprezentovatelného, ale dle dimenze vědomé – nevědomé o to více výrazně, že se dějí pokusy o odhalení řádu systémů, pravidel a norem. Vše probíhá tak, jako by dichotomie normálního a patologického měla tendenci zaniknout ve prospěch bipolarity vědomí a nevědomí.

Nesmíme tedy zapomínat, že čím dál více zřejmý význam nevědomí v ničem nepodtrývá primát reprezentace. Toto prvenství přesto přináší jeden závažný problém. Když nyní empirické vědění jako vědění o životě, práci a řeči uniká svému zákonu, když se nyní dějí pokusy definovat mimo jeho pole modus bytí člověka, co je reprezentace jiného než fenomén empirického řádu, který se děje v člověku a který se jako takový dá analyzovat? A pokud se reprezentace děje v člověku, jaký je rozdíl mezi ní a vědomím? Ale reprezentace není prostě předmět humanitních věd. Je, jak jsme právě viděli, samo pole humanitních věd v celé své šíři. Je hlavní pole této formy vědění, to, na jehož základě je vůbec možné. Odtud dva důsledky: fakt, že humanitní vědy na rozdíl od empirických věd od začátku 19. století

a na rozdíl od moderního myšlení se nemohou vyhnout prioritě reprezentace. Spočívají v ní stejně jako celé klasické vědění. Ale v žádném případě nejsou jeho dědici nebo pokračovním, neboť se proměnilo celé uspořádání vědění a humanitní vědy mohly vzniknout jenom potud, pokud se v člověku objevilo jsoucno, které dříve v poli epistémé neexistovalo. Přesto můžeme pochopit, proč pokaždé, když se někdo pokusí využít humanitních věd k tomu, aby filosofoval, aby přenesl do prostoru myšlení to, co jsme se mohli dovědět tam, kde byla otázka po člověku, napodobuje filosofii 18. století, v níž člověk přesto ještě neměl místo. Pokud totiž rozšíříme oblast vědění o člověku za její hranice, rozšíříme za ně také vládu reprezentace a budeme znovu ve filosofii klasického typu. Druhý důsledek je ten, že když se humanitní vědy zabývají tím, co je reprezentace (v podobě vědomé či nevědomé), zabývají se jako svým předmětem tím, co je jejich podmínkami možnosti. Vždy jsou tedy prostoupeny určitým druhem transcendentální hybnosti. Neustále vykonávají kritické přepracování sebe samých. Jdou od toho, co je dáno reprezentací, k tomu, co ji umožňuje, co je však také reprezentace. Takže se méně než jiné vědy pokoušejí dosáhnout obecnosti nebo větší přesnosti jako se neustále demystifikovat: přejít z bezprostřední a nekontrolované evidence k formám méně průzračným, ale fundamentálnější. Tato jakoby transcendentální cesta se vždy dává v podobě odhalení. Jedině když odhalují, mohou se na oplátku zobecnovat a vytrýbit do té míry, aby mohly myslet individuální fenomény. Na horizontu každé humanitní vědy sídlí projekt převést lidské vědomí na jeho reálné podmínky, navrátit ho obsahům a formám, jež ho zrodily a které se v něm zračí. Proto problém nevědomí – jeho možnost, statut, způsob existence, prostředky vhodné k jeho poznání a k jeho odhalení – není prostě vnitřním problémem humanitních věd, na který v průběhu své cesty náhodou narazily, nýbrž problémem, který je nakonec koextenzivní s jejich samotnou existencí. Transcendentální nadstavba obrácená k odkrytí ne-vědomí je konstitutivní pro každou humanitní vědu.

Možná že bychom zde mohli nalézt prostředek, jak sevířit to, co je v nich podstatné, co každopádně ukazuje to, co je humanitním vědám vlastní, což zjevně není privilegovaný a obzvláště zamlžený předmět, jímž je člověk. Z toho dobrého důvodu, že to, co je konstituuje a co jim poskytuje specifickou oblast, není člověk, nýbrž obecná dispozice epistémé. Ta jim dává prostor, povolává je a zavádí je – umožňuje jim tak konstituovat si člověka jako svůj předmět. Řekneme tedy, že „humanitní věda“ je nikoli tam, kde je otázka po člověku, nýbrž všude, kde se v dimenzi vlastní nevědomí analyzují normy, pravidla, označující celky, které vědomí odhalují podmínky svých forem a obsahů. Mluvit o „vědách o člověku“ v jakémkoli jiném smyslu je čistý a prostý lapsus řeči. Tak můžeme zhodnotit, jak marné a plané jsou všechny ty vsudypřítomné diskuse o tom, jestli takové poznatky mohou být označeny za skutečně vědecké a jaké podmínky musí splnit, aby jimi

byly. „Vědy o člověku“ jsou součástí moderní epistémé stejně jako chemie nebo medicína nebo jiná taková věda. Nebo tak jako gramatika a přírodní historie byly součástí klasické epistémé. Ale říci, že jsou součástí epistemologického pole, pouze znamená, že v něm zakotvují svou pozitivitu a že v něm nalézají své podmínky možnosti, že nejsou pouhými iluzemi, pseudovědeckými chimérami motivovanými různými názory, zájmy, pověrami, že nejsou tím, co ostatní nazývají podivným jménem „ideologie“. Ale to ještě neznamená, že to jsou vědy.

Pokud je pravda, že každá věda nechť je jakákoli, pokud se na ní dotazuje na archeologické rovině a když se pokusíme vyprostit z písku půdy její positivity, odhaluje vždy epistemologické uspořádání, které ji umožnilo, každé epistemologické uspořádání naopak, dokonce i když je dokonale určitelné ve své pozitivitě, může zrovna tak nebyť vědou: přesto se pouze z toho důvodu nedá redukovat na klam. Musíme pečlivě rozlišovat tři věci: existují témata s vědeckými nároky, s nimiž se můžeme setkat v oblasti mínění a která nejsou součástí (nebo: už nejsou součástí) epistemologické sítě dané kultury: od 17. století přestala například přírodní magie náležet k západní epistémé, ale přežívala ještě dlouho jako pověra a v afektivním zhodnocení. Pak jsou epistemologické útvary, jejichž osnova, postavení a fungování mohou být ve své pozitivitě rekonstruovány analýzou archeologického typu. A mohou zase samy podléhat dvěma různým organizacím: jedny mají charakter objektivnosti a systematickosti, jenž umožňuje, aby byly definovány jako vědy. Druhé těmto kritériím neodpovídají, to znamená, že jejich forma koherence a jejich vztah k vlastním předmětům jsou dány výhradně jejich pozitivitou. Tyto útvary sice nemusí mít formální kritéria vědeckého poznání, přesto však náleží do oblasti vědění. Bylo by tedy marné a nespravedlivé analyzovat je jako fenomény mínění stejně jako je historicky nebo kriticky konfrontovat s vědeckými útvary ve vlastním smyslu. Bylo by ještě absurdnější zacházet s nimi jako s kombinací, která by směřovala podle různých proporcí „elementy racionální“ a jiné, jež by racionální nebyly. Musíme je umístit na úroveň positivity, která je umožňuje a která nezbytně určuje jejich formu. Archeologie má tedy vzhledem k nim dva úkoly: určit způsob, jakým jsou rozestavěny v epistémé, v níž jsou zakořeněny, a také ukázat, v čem je jejich uspořádání radikálně odlišné od věd v přísném slova smyslu. Toto uspořádání, které je pro ně typické, nesmíme pojednávat jako negativní fenomén: není to překážka, není to vnitřní nedostatečnost, pro niž by se jim nepodařilo překročit práh vědy. Představují ve své vlastní podobě jiné uspořádání vědění vedle věd a na stejné archeologické půdě.

Setkali jsme se s příklady takového uspořádání v obecné gramatice a v klasické teorii hodnoty. Měly stejnou pozitivní půdu jako karteziánská matematika, ale nebyly vědami, alespoň ne pro většinu svých současníků. To je právě případ toho, co dnes nazýváme humanitní vědy. Pokud provedeme jejich archeologickou



analýzu, zjistíme, že tvoří dokonale pozitivní uspořádání. Ale jakmile určíme tato uspořádání a způsob, jakým jsou v moderní *epistémé* rozmístěna, pochopíme, proč nemohou být vědami: umožňuje je totiž určité „sousedské“ postavení vzhledem k biologii, ekonomii, filologii (nebo lingvistice). Existují pouze potud, pokud spočívají vedle těchto věd – anebo spíše za nimi, v jejich projekčním prostoru. Přesto s nimi udržují vztah, jenž je radikálně odlišný od vztahu, který může vzniknout mezi dvěma „souvisujícími“ nebo „příbuznými“ vědami: tento totiž předpokládá přenos vnějších modelů do oblasti nevědomého a vědomí a nasměrování kritické reflexe k těmto místu, odkud tyto modely přicházejí. Je tedy zbytečné říkat, že „humanitní vědy“ jsou falešnými vědami; nejsou to vůbec žádné vědy. Uspořádání definující jejich pozitivitu a vřazující je do moderní *epistémé* jim zároveň zabraňuje být vědami. A pokud se tedy zeptáme, proč si toto označení přivlastnily, postačí připomenout, že patří k archeologické definici jejich zakotvení, že volají po transferu modelů převzatých z věd a přijímají ho. Člověku tedy nebrání stát se předmětem vědy ani jeho neredukovatelnost, ani to, co se nazývá jeho nepřekonatelnou transcendencí, ani jeho příliš velká složitost. Pod jménem člověk vytvořila západní kultura jsoucno, které na základě jedné a téže hry důvodů musí být pozitivní oblastí vědění, a nemůže být předmětem vědy.

#### IV. HISTORIE

Mluvili jsme o humanitních vědách. Mluvili jsme o těchto velkých oblastech zhruba ohraničených psychologii, sociologií, analýzou literatury a mytologie. Nemluvili jsme o Historii, ačkoli byla první vědou o člověku a je jakoby matkou všech ostatních. Anebo spíše právě z tohoto důvodu jsme ji zatím přecházeli mlčením. Nemá totiž možná místo mezi humanitními vědami ani vedle nich: je pravděpodobně, že se všemi udržuje vztah podivný, nedefinovaný, nezrušitelný a fundamentálnější, než by byl vztah sousedství ve společném prostoru.

Je pravda, že Historie existovala dlouho před vznikem humanitních věd. Už hluboko v řeckém věku vykonávala v západní kultuře určité množství významných funkcí: paměť, mýtus, přenos Slova a Příkladu, byla hybatelem tradice, kritickým vědomím přítomnosti, rozluštěním osudu lidstva, anticipací budoucnosti nebo příslibem návratu. Pro tuto Historii bylo charakteristické – alespoň ji to může definovat v obecných rysech a v protikladu k naší historii – že tím, že pořádala čas lidstva v dění světa (v jakési velké kosmické chronologii jako u stoiků), anebo naopak tím, že rozšiřovala i na to nejmenší území přírody princip a pohyb lidského určení (trochu na způsob křesťanské Prozřetelnosti), došlo k pojetí jedné velké „uhlazené“, v každém z bodů uniformní historie, která by měla unášet všechny lidi a s nimi věci, zvířata, každou živou či neživou bytost až po neklidnější podobu

země stejným proudem, stejným upadáním, stejným vzestupem, stejným cyklem. Avšak právě tato jednota byla na začátku 19. století ve velkém přerodu západní *epistémé* rozbita: byla odhalena dějinnost vlastní přírodě. Pro každý významný typ živoucího byly také definovány formy, jakými se přizpůsobuje prostředí, které měly následně umožnit definovat jeho evoluční profil. Navíc bylo možné ukázat, že tak typicky lidské aktivity, jako práce nebo řeč, samy určovaly dějinnost, která by nemohla mít ve velkém společném vyprávění věcí a lidí místo: produkce má mody rozvoje, kapitál způsoby akumulace, cena zákony oscilace a změny, které nemohou být zploštěny na přírodní zákony ani se nemohou redukovat na obecný pohyb lidstva. Stejně tak se řeč nemění ani tolik na základě migrací, obchodu a válek, podle toho, co člověk nebo jeho fantazie náhodou vymyslí, ale za podmínek náležitých výhradně fonetickým a gramatickým formám, z nichž se skládá. A pokud bylo možné říkat, že se různé řeči rodí, žijí, stárnou a ztrácí sílu a nakonec umírají, neměla tato biologická metafora za úkol rozpustit jejich historii v čase života, ale spíše podtrhnout, že také řeči mají vnitřní zákony činnosti a že jejich chronologie se rozvíjí podle času odhalujícího nejprve jejich vnitřní koherenci.

Obvyčejně máme sklon věřit, že 19. století věnovalo z důvodů, jež byly z velké části politické a sociální, více pozornosti dějinám člověka, že se opustila myšlenka řádu nebo kontinuálního řádu času a také myšlenka neustálého pokroku, a že když buržoazie chtěla vyprávět o svém vlastním vzestupu, setkala se v letopisech svých vítězství s historicky omezenými institucemi, s tíživými zvyky a pověrami, s prudkými boji a se střídajícími se úspěchy a neúspěchy. A předpokládáme, že na tomto základě se v člověku odhalená dějinnost rozšířila na vyrobené předměty, na řeč, již mluví, a mnohem dál i na život. Studium ekonomie, historie literatury a gramatiky a nakonec evoluce života by nebylo nic jiného než výsledek difúze dějinnosti objevené v člověku do čím dál vzdálenějšího prostoru poznání. Ve skutečnosti se udál pravý opak. Věci nejprve nabyly vlastní dějinnosti, jež je osvobodila z kontinuálního prostoru přisuzujícího jim stejnou chronologii jako lidem. Takže člověk byl jakoby zbaven toho, co tvořilo nejzjevnější obsah jeho Historie: příroda už mu nevypráví o stvoření nebo konci světa, o jeho závislosti a o nadcházejícím soudu. Vypráví už pouze o přirozeném čase. Její bohatství už mu neukazuje stáří zlatého věku nebo jeho blízký návrat, vypráví už pouze o podmínkách produkce, které se mění v průběhu Historie. Řeč už nenese znaky z předbabylónské doby nebo prvotní výkřiky, které mohly znít pralesem, řeč nese zbraně své vlastní filiace. Lidská bytost už nemá dějiny: či spíše proto, že mluví, pracuje a žije, je ve svém bytí naprosto propletena s dějinami, které jí nejsou ani podřízeny, ani s ní nejsou stejnorodé. Fragmentace kontinuálního prostoru klasického vědění, izolace každé takto osvobozené oblasti ve svém vlastním dění člověka na počátku 19. století „dehistorizovaly“.

A imaginární hodnoty, kterých tehdy minulost nabyla, celá lyrická aura, která v této době obklopila vědomí historie, živý zájem o dokumenty nebo stopy, které za sebou čas mohl zanechat – toto všechno na povrchu ukazuje na holý fakt, že člověk byl zbaven historie, ale že se jí již snažil nalézt v hloubi sebe sama a mezi všemi věcmi, které mu ještě dokázaly poslat jeho obraz (ostatní mlčely a spočívaly v sobě samých), dějinnost, jež s ním byla bytostně spjata. Ale tato dějinnost je okamžitě dvouznačná. Protože se člověk dává pozitivnímu vědění jenom potud, pokud mluví, pracuje a žije, bude moci být jeho historie něco jiného než nerozpletitelné jádro různých časů, jež mu jsou cizí a jež si jsou navzájem cizorodé? Budou lidské dějiny něčím více než jen jakousi modulací společnou změnám podmínek života (klíma, úrodnost půdy, kulturní formy, využívání bohatství), změnám ekonomik (a v jejich důsledcích změnám společnosti a institucí) a následnosti forem jazyka a jeho užití? Ale potom člověk sám není historický: čas mu přichází odjinud než z něj samotného, konstituuje se jako subjekt historie pouze tak, že spojuje dějiny jsoucna, dějiny věcí, dějiny slov. Podléhá jejich čistým událostem. Ale tento vztah prosté pasivity se ihned převrací: neboť to, co v řeči mluví, co v ekonomice pracuje a konzumuje, co žije v lidském životě, je člověk sám. A z toho důvodu má i on právo také na zcela pozitivní dění, jako je dění jsoucna a věcí, neméně autonomní – a možná mnohem základnější: cožpak právě dějinnost člověku vlastní a hluboce vepsaná do jeho bytí mu neumožňuje adaptovat se jako kterákoli živá bytost a vyvíjet se (ale díky nástrojům, technikám a organizacím, které nenáležejí žádné jiné živé bytosti), nalézat výrobní formy, stabilizovat, prodlužovat nebo zkracovat platnost ekonomických zákonů prostřednictvím vědomí, které si je uvědomuje, a institucí, které na jejich základě nebo kvůli nim zřizuje, a konečně vykonávat v každém slovu, které pronáší, určitý stálý vnitřní tlak na řeč, který jí nepatrně v každém okamžiku času mění. Tak se za historií pozitivit objevuje mnohem radikálnější historie člověka samotného. Historie, která se nyní týká samotného bytí člověka, neboť nikoli že pouze „má“ kolem sebe „Historii“, ale že je sám ve své vlastní dějinnosti to, na základě čehož se rýsuje historie lidského života, historie hospodářství a historie řeči. Mohla by tedy na velmi hluboké úrovni existovat historie člověka, jež by byla v sobě samé jeho vlastní historií, ale také radikální disperze, která zakládá všechny ostatní. Právě tuto prvotní erozi hledalo 19. století ve snaze všechno historicizovat, psát o každé věci její obecnou historii, neustále postupovat dál v čase a hýbat nejstabilnějšími věcmi osvobození času. Zde také musíme bezpochyby revidovat způsob, jakým se tradičně píše o dějinách Historie. Obyčejně se říká, že 19. století skončovalo s pouhými kronikami událostí, s pouhou pamětí minulosti zaplněnou pouze osobami a náhodami a že hledalo obecné zákony dění. Ve skutečnosti nebyly žádné dějiny více „explikativní“, více zaujaté obecnými a stálými zákony než dějiny klasického věku – když svět a člověk tvořily zároveň předmět jediných

dějin. Od 19. století přichází na světlo holá forma lidské dějinnosti – fakt, že člověk jakožto takový je vystaven událostem. Odtud úsilí buď o nalezení zákonů v této čisté formě (o to usilovaly některé filosofie, jako například Spenglerova), anebo úsilí o její definici na základě faktu, že člověk žije, pracuje, mluví a myslí: a o to usilují interpretace Historie na základě člověka pojatého jako živý druh, nebo na základě ekonomických zákonů, anebo na základě kulturních celků.

Toto umístění historie v epistemologickém prostoru má každopádně velký význam pro její vztah k humanitním vědám. Protože historický člověk je člověk živoucí, pracující a mluvící, všechen obsah Historie, ať už jakýkoli, odkrývá psychologie, sociologie a vědy o řeči. Ale protože se naopak lidské bytí po částech stává historickým, žádný obsah analyzovaný humanitními vědami nemůže zůstat v sobě stabilní ani uniknout pohybu Historie. A to ze dvou důvodů: protože psychologie, sociologie, filosofie, dokonce i když je aplikujeme na předměty – to znamená na lidi – které jsou jejich současníky, směřují vždy na synchronické členění uvnitř historie, která je konstituuje a prostupuje jimi. Protože formy, kterých se humanitní vědy postupně zmocňují, zvolené předměty a metody, které na ně aplikují, jsou dány Historií a jsou v ní neustále nesené a modifikovány podle její libosti. Čím více se Historie pokouší překonat své vlastní historické zakotvení, tím více se snaží dosáhnout historické relativity svého vlastního počátku a svého nastavení, sféry univerzality, tím jasněji nese stopy vlastního zrodu v dějinách, tím zřejměji se v ní objevuje historie, jejíž je součástí (a také o tom svědčí Spengler a všechny filosofie dějin). A naopak čím více akceptuje svou relativitu, tím více se noří do pohybu, který je jí společný s tím, co vypráví, tím více usiluje o stručnost vyprávění a všechen pozitivní obsah, který si prostřednictvím humanitních věd dala, se rozpadá.

Historie tedy pro humanitní vědy tvoří prostředí zároveň privilegované a nebezpečné. Každé vědě o člověku dává pozadí, které ji ustavuje, stanovuje jí půdu a jakoby vlast: určuje kulturní prostor – chronologickou epizodu, geografické určení – v němž můžeme tomuto vědění přiznat platnost. Ale obtáčí ji hranicemi, které ji omezují a od počátku boří její nárok na platnost v živlu univerzality. Tímto způsobem odhaluje, že pokud člověk – dokonce ještě dříve, než o tom věděl – podléhal určení, která mohou odhalit psychologie, sociologie, analýza řeči, není proto nečasovým předmětem vědění, který alespoň co se týče jeho práv by sám byl bez času. I když se humanitní vědy vyhnou každému odkazu na historii, vždy pouze (a z toho důvodu můžeme mezi ně počítat i historii) kladou nějakou kulturní epizodu do vztahu s jinou (epizodu, na niž se obrací jako na svůj předmět, s tou, v níž jsou zakotveny co do své existence, jejich způsobu bytí, metod a pojmů). A pokud se obrátí na svou vlastní synchronii, vztahují kulturní epizodu, z níž vyšly, k ní samé. Takže se člověk nikdy neobjeví ve své pozitivitě, aniž by okamžitě nebyla omezena neomezeností Historie.

Zde se zjevně rekonstruuje pohyb, jenž je analogický k tomu, který zevnitř oživoval celou oblast věd o člověku: tak, jak jsme ho analyzovali výše, odkazoval vytrvale tento pohyb pozitivitu určující bytí člověka na konečnost, která tytéž pozitivitu odkrývá. Takže vědy samy byly vtaženy do této velké oscilace, ale samy ji převzaly v podobě vlastní positivity, když se pokoušely o neustálé přechody z vědomí do nevědomí. Nyní se však stejná oscilace objevuje znovu. Ale tentokrát neprobíhá mezi pozitivitou člověka vzatou za předmět (a empiricky manifestovanou prací, životem a řečí) a radikálními mezemi jeho bytí. Probíhá mezi časovými mezemi, které definují zvláštní podoby práce, života a řeči, a historickou pozitivitou subjektu, který prostřednictvím poznání k nim nachází přístup. Zde jsou ještě jednou subjekt a objekt svázány ve vzájemném zpochybnění. Ale zatímco tam se toto zpochybnění dělo uvnitř samotného pozitivního poznání a na základě postupného odhalování nevědomí vědomím, zde probíhá na vnějších hranicích předmětu a objektu. Označuje erozi, které se oba podrobují, rozpad, který jeden od druhého odsunuje a vytrhuje je z klidné, zakotvené a definitivní positivity. Když humanitní vědy odhalily nevědomí jako svůj nejzákladnější předmět, ukázaly, že je stále ještě co myslet i v tom, co bylo už myšleno na zjevné úrovni. Když Historie odhalila zákon času jako vnější hranici humanitních věd, ukázala, že všechno to, co je dnes myšleno, bude myšleno ještě jednou myšlením, jež dosud neexistuje. Ale možná že zde v konkrétní podobě nevědomí a Historie máme pouze dvě tváře konečnosti, která tím, že odhalila, že je sama pro sebe vlastním základem, odhalila v 19. století útvar člověka: konečnost bez nekonečna je bezpochyby konečností, která nikdy neskončila, která je vždy v odstupu k sobě samotné, které zůstává vždy něco, co musí myslet, dokonce i ve chvíli, když myslí, která má vždy dost času na to, aby znovu myslela to, co už myslela.

V moderním myšlení stojí historicismus a analytika konečnosti proti sobě. Historicismus představuje způsob, jak pro sebe sama zdůraznit vytrvalý kritický vztah, který se mezi Historií a humanitními vědami odehrává. Pozitivní vědění o člověku se omezuje na základě historické positivity poznávajícího subjektu, takže moment konečnosti se rozpadá ve hře relativity, které není možné uniknout a která sama platí za absolutno. Být konečnou bytostí by zcela prostě znamenalo být zachycen v zákonech perspektivy, která umožňuje zároveň určité uchopení – typu percepce nebo porozumění – a zároveň brání tomu, aby toto uchopení někdy mohlo být univerzálním a definitivním pojetím. Každé poznání se zakotvuje v životě, ve společnosti a v řeči, jež mají historii. A tato historie samotná je pak jeho živlem a umožňuje mu spojení s jinými formami života, s jinými typy společností a s jinými významy: právě proto historicismus vždy implikuje určitou filosofii nebo alespoň určitou metodologii živého porozumění (v živlu *Lebenswelt*), mezilidské komunikace (na pozadí společenských organizací) a hermeneutiky

(jako znovuuchopení na pozadí zjevného smyslu diskurzu, smyslu zároveň sekundárního i prvotního, tj. skrytějšího, avšak fundamentálnějšího). Tímto způsobem mohou různé positivity, které vytvořila Historie a které se v ní rozkládají, být ve vzájemném kontaktu, vstoupit do poznání a probudit obsahy, jež v nich spí. V jejich naléhavé přítomnosti se tedy neobjevují samotné meze, nýbrž částečné totality, totality omezené faktem, že jsou totalitami, jejichž hranice můžeme až po určitý bod posouvat, totality, jež se ale nikdy neroztáhnou do prostoru definitivní analýzy a nikdy se ani nepozdvihnou až na úroveň totality absolutní. Právě proto analýza konečnosti neustále požaduje po historicismu stanovisko, které historicismus vždy pomíjel: jejím cílem je v základech všech pozitivit a před nimi odhalit konečnost, která je umožňuje. Tam, kde historicismus hledal možnost a ospravedlnění konkrétních vztahů mezi omezenými totalitami, jejichž způsob bytí byl dopředu dán životem nebo společenskými formami nebo významy řeči, chce se analytika konečnosti ptát po vztahu lidské bytosti k bytí, které označuje konečnost, a umožňuje tak positivity v jejich konkrétních podobách.

## V. PSYCHOANALÝZA, ETNOLOGIE

Psychoanalýza a etnologie v našem vědění zaujímají privilegované místo. Určitě ne proto, že by lépe než kterákoli jiná věda stabilizovaly svou pozitivitu a konečně realizovaly starý projekt přeměnit se ve skutečnou vědu, ale spíše proto, že v oblasti všeho poznání o člověku představují nevyčerpatelný zdroj zkušenosti a pojmů, a především neustálý princip neklidu a zpochybnění, kritiky a sporu o to, co se jinak zdálo být všeobecně přijímáno. Je zde však rozum, který lpí na předmětu, jenž si vzájemně obě vědy dávají, který ale ještě více lpí na postavení, které v prostoru obecné *epistémé* zaujímají, a ve funkci, kterou zde vykonávají.

Psychoanalýza se totiž drží co nejbližší této kritické funkci, o níž jsme viděli, že je každé humanitní vědě vlastní. A tím, že si dala za úkol naslouchat diskurzu nevědomí ve vědomí, postupuje psychoanalýza ve směru základní oblasti, kde se vykonávají vztahy reprezentace a konečnosti. Zatímco všechny humanitní vědy se obrací k nevědomému jenom tak, že se k němu obrátí zády a očekávají, že se odhalí potud, pokud se provádí jakoby pozpátku analýza vědomí, psychoanalýza k němu záměrně kráčí přímo – nikoli k tomu, co se pomalu musí stát explicitní v postupném osvětlování implicitního, nýbrž k tomu, co je zde a co se ukrývá, co existuje v něm pevnosti věci, v sobě samém uzavřeného textu, na bílém místě viditelného textu, a co se tak chrání. Nemusíme předpokládat, že freudovský postup je složkou interpretace smyslu a dynamiky resistance nebo překážky. Sleduje stejnou cestu jako humanitní vědy, ale s pohledem obráceným opačným směrem. Postupuje k momentu – z definice nepřístupnému každému teoretickému poznatku o člověku, každému

kontinuálnímu uchopení v pojmech významu, konfliktu nebo funkce – kde se obsahy vědomí artikuluji či spíše zůstávají lidské konečnosti otevřené. To znamená, že na rozdíl od humanitních věd, které procházejí cestu k nevědomí opačným směrem, a zůstávají proto v prostoru reprezentovatelného, psychoanalýza postupuje vpřed, aby mohla přeskóčit reprezentaci, překročit ji díky konečnosti, a odhalit tak tam, kde jsme čekali funkce nesoucí své normy, konflikty zatížené pravidly a významy tvořící systém, holý fakt, že by zde mohl být systém (tedy význam), pravidlo (tedy protiklad) a norma (tedy funkce). A v této oblasti, kde reprezentace zůstává stranou, na její samotné hranici a jakoby otevřené k uzavřenosti konečnosti, se rýsují tři útvary, jejichž prostřednictvím se život a jeho funkce i normy zakládají v němém opakování Smrti, konflikty a pravidla v holé otevřenosti Žádosti, významy a systémy v řeči, jež je zároveň Zákonem. Je známo, jak toto psychologové a filosofové nazývali: freudovská mytologie. Bylo nezbytné, aby jim Freudův postup takto připadal. Pro vědění ponořené do reprezentace může být to, co ho zvnějšku ohraničuje a definuje, samotná možnost reprezentace, pouze mytologií. Ale když sledujeme pohyb psychoanalýzy při práci, anebo když projdeme epistemologický prostor v jeho celku, uvidíme, že tyto útvary – pro omezený zrak nepochybně imaginární – jsou samotné formy konečnosti tak, jak je v moderním myšlení analyzována: cožpak smrt není to, na základě čeho je vědění obecně možné – takže by byla z hlediska psychoanalýzy útvarem onoho empiricko-transcendentálního *zdvojení*, které v konečnosti lidský způsob bytí charakterizuje? Cožpak *touha* není to, co v samém srdci myšlení vždy zůstává *nemyšlené*? A cožpak tento Zákon-Řeč (zároveň mluva i systém mluvy), který se psychoanalýza pokouší přimět mluvit, není tím, v čem každý význam nalezne svůj počátek mnohem vzdálenější než ona sama, a také tím, čeho návrat je přislíben v samotném aktu analýzy? Je sice pravda, že ani tato Smrt, ani tato Touha, ani tento Zákon se nemohou setkat v rámci vědění, které ve své pozitivitě prochází oblastí empirie člověka. Ale důvodem je to, že označují podmínky možnosti všeho vědění o člověku.

A právě tehdy, když se řeč objeví jakoby nahá, ale zároveň se ukrývá mimo každý význam, jako kdyby byla velkým prázdným a despotickým systémem, když Touha panuje v divokém stavu, jako kdyby její striktní pravidla nivelizovala každou opozici, když Smrt ovládá všechny psychologické funkce a drží se nad nimi jako jejich jediná a devastující norma – tehdy rozpoznáme šílenství v jeho současné podobě, šílenství tak, jak se dává moderní zkušenosti, jako její pravda a její jinakost. V tomto útvaru empirickém, a přesto cizím všemu tomu (a ve všem tom), co můžeme zakusit, nenachází už naše vědomí stopu jiného světa jako v 16. století, nepovažuje ji za omyl rozumu svedeného z cesty, vidí, jak se v něm objevuje to, co je nám hrozivě nejbližší – jako kdyby se v něm náhle zhmotnilo prázdno naší existence. Konečnost, díky níž existujeme, myslíme a víme, je náhle před námi

jako zároveň reálná i nemožná existence, jako myšlenka, kterou nikdy nemůžeme myslet, jako předmět pro naše vědění, který se před ním však neustále skrývá. Právě proto vidí psychoanalýza v onom šílenství par excellence – které psychiatři nazývají schizofrenie – své intimní a své nejnepronikatelnější utrpení: nebot v tomto šílenství se dávají v naprosto zjevné a v naprosto odtažené podobě formy konečnosti, k nimž obyčejně stále postupuje (a až do nekonečna) na základě toho, co je jí dobrovolně či nechtěně předloženo v řeči pacienta. Takže se tu psychoanalýza „poznává“, když se postaví před tytéž psychózy, k nimž přesto (anebo právě proto) nemá přístup: jako kdyby se psychóza rozprostírala v krutém osvětlení a dávala způsobem nepříliš vzdáleným, ale právě příliš blízkým to, k čemu analýza musí pomalu dojít.

Ale tento vztah psychoanalýzy s tím, co každé vědění obecně v řádu humanitních věd umožňuje, má ještě jeden důsledek. Totiž že se nemůže rozvinout jako čisté spekulativní poznání nebo obecná teorie člověka. Nemůže projít úplně celým polem reprezentace, pokusit se obejít jeho hranice, nasměrovat se k tomu nejzákladnějšímu ve formě empirické vědy vystavené na pečlivém pozorování. Tento průlom může být učiněn pouze na základě praxe, v níž nejde pouze o poznání daného člověka, ale o člověka samotného – o člověka v blízkosti Smrti, který trpí, s Touhou, která ztratila předmět, a řečí, jejímž prostřednictvím se tiše artikuluje Zákon. Každé analytické vědění je tedy nutně spjaté s praxí, s oním přískrcením vztahu dvou lidí, z nichž jeden naslouchá řeči druhého, a osvobozuje tak jeho touhu po předmětu, který ztratil (tak, že mu pomůže pochopit, že ho ztratil) a osvobozuje ho od neustálé blízkosti smrti (tak, že mu pomůže pochopit, že jednou zemře). Pro psychoanalýzu není proto nic cizější než něco jako obecná teorie člověka nebo antropologie.

Právě tak jako se psychoanalýza řadí do dimenze nevědomí (do toho, co zevnitř kriticky zneklidňuje celou oblast věd o člověku), řadí se etnologie do rozměru historicity (této neustálé oscilace, která nepřetržitě zpochybňuje humanitní vědy zvnějšku prostřednictvím jejich vlastních dějin). Určitě je obtížné přijmout, že má etnologie fundamentální vztah s historicitou, protože je tradičně považována za poznání národů bez historie. V jednotlivých kulturách každopádně studuje (v důsledku systematické volby a zároveň i pro nedostatek historických dokumentů) spíše strukturální invarianty než posloupnost událostí. Suspendede dlouhý „chronologický“ diskurz, jehož prostřednictvím se pokoušíme myslet naši vlastní kulturu, aby odhalila synchronické korelace v jiných kulturních formách. A přesto sama etnologie je možná jedině na základě určité situace, na základě naprosto jedinečné události, kde se jedná o naši historicitu a o historicitu všech lidí, kteří mohou představovat předmět etnologie (rozumí se, že můžeme dokonale pěstovat etnologii naší vlastní společnosti): etnologie se totiž zakotvuje v možnosti, která je vlastní historii naší kultury a mnohem více

jejímu fundamentálnímu vztahu ke každé historii a která ji umožňuje svázat se s ostatními kulturami v modu čisté teorie. Existuje určité postavení západního *ratio*, které se vytvořilo v průběhu jeho historie a které zakládá vztah ke všem ostatním společnostem, dokonce i s tou společností, kde se historicky objevilo. To určitě neznamená, že situace kolonialismu by byla od etnologie neodmyslitelná: ani hypnóza, ani odcizení nemocného ve fantazijní postavě lékaře nejsou konstitutivní pro psychoanalýzu. Ale stejně jako se psychoanalýza může rozvíjet jedině v klidné prudkosti zvláštního vztahu a přenosu, který způsobuje, stejně tak etnologie nabývá svých vlastních dimenzí pod nadvládou – stále zadržované a stále aktuální – historie moderního myšlení a vztahu, který jí může čelit ve všech ostatních kulturách jako v sobě samé.

Ale tento vztah (pokud se ho etnologie nepokusí odstranit, ale naopak ho ještě více prohloubí tím, že se do něj položí) ji neuzavírá do kruhových her historicismu. Spíše ji klade do takového postavení, aby se vyhnula jejich nebezpečí tak, že obrátí pohyb, který je zrodil: místo aby vztahovala empirické obsahy tak, jak je psychologie, sociologie nebo analýza literatury a mýtů mohou ukázat, k historické pozitivitě subjektu, který je nahlíží, etnologie umísťuje zvláštní formy každé kultury, jejich rozdíly oproti jiným, limity, jichž prostřednictvím se definuje a uzavírá se do vlastní koherence, v dimenzi, v níž se navazují její vztahy s každou ze tří velkých pozitivit (život, potřeba, řeč): takto etnologie ukazuje, jak se v dané kultuře normalizují velké biologické funkce, pravidla, která umožňují nebo činí povinnou každou formu směny, produkce nebo spotřeby, a systémy organizující se kolem modelu lingvistických struktur nebo přímo na nich. Etnologie postupuje k oblasti, kde se humanitní vědy artikulují v biologii, ekonomii, filologii a lingvistice, o nichž jsme viděli, jak moc je převyšují: právě proto je obecný problém každé etnologie problémem vztahu (kontinuity nebo diskontinuity) mezi přírodou a kulturou. Ale při tomto způsobu tázání se problém historie obrací: neboť nyní jde o to, určit podle užívaných symbolických systémů, podle existujících pravidel, podle zvolených a položených funkčních norem to, jakých druhů historického dění je každá kultura schopna. Snaží se znovu od kořene uchopit *modus historicity*, který se zde může objevit, a důvod, proč zde bude historie nezbytně kumulativní nebo kruhová, progresivní nebo bude podstupovat regulační oscilace, schopná spontánního přizpůsobování nebo podstupující krize. A takto je zaveden základ historické *derivate*, z níž různé humanitní vědy čerpají svou platnost a mohou být použity na danou kulturu a na danou synchronickou vrstvu.

Etnologie se stejně jako psychoanalýza neptá po člověku samém tak, jak se objevuje v humanitních vědách, nýbrž po oblasti, která obecně vědění o člověku umožňuje. Stejně jako psychoanalýza probíhá etnologie celým polem vědění v pohybu, který usiluje o to, aby dosáhl jeho mezí. Psychoanalýza ovšem používá

zvláštní vztah přenosu, aby na vnějších hranicích reprezentace objevila Touhu, Zákon, Smrt, které v krajnosti řeči a analytické praxe vykreslují konkrétní útvary konečnosti: etnologie pak se klade do zvláštního vztahu, který západní *ratio* udržuje se všemi ostatními kulturami. A z toho důvodu se vyhýbá reprezentacím, které si mohou v určité civilizaci lidé tvořit o sobě samých, o svém životě, potřebách, významech v jejich řeči. A za těmito reprezentacemi odkrývá normy, na jejichž základě lidé naplňují funkce života, když však odrazí bezprostřední tlak, pravidla, jejichž prostřednictvím zakoušejí a udržují potřeby, systém, na jehož pozadí jsou jim dány všechny významy. Primát etnologie a psychoanalýzy, důvod jejich hluboké přízrnenosti a jejich symetrie – nesmíme tedy hledat v určité touze přítomné u obou z nich prolomit hlubokou záhadu, nejtajnější část lidské přirozenosti. V prostoru jejich zkušenosti se totiž ve skutečnosti zrcadlí mnohem spíše historické a priori všech věd o člověku – velké césury, brázdy, dělení, které v západní *epistémé* vykreslily profil člověka a připravily ho pro možné vědění. Bylo tedy naprosto nezbytné, aby obě byly vědami o nevědomém: nikoli proto, že v člověku dosahují toho, co je za jeho vědomím, ale proto, že směřují k tomu, co mimo člověka umožňuje, abychom pozitivně věděli, co se vědomí dává a co jeho vědomí uniká.

Na tomto základě můžeme pochopit několik rozhodujících faktů. A v první řadě tento: že psychoanalýza a etnologie nejsou ani tak humanitními vědami vedle ostatních, ale že procházejí celou jejich oblastí, že ji celou dávají duši, že všem dodávají nové pojmy, že mohou všude nabídnout své interpretační metody. Žádná humanitní věda si nemůže být jistá, že se s nimi rozešla nebo že je naprosto nezávislá na tom, co mohly objevit, ani si nemůže být jistá, že na nich tím či oním způsobem nezávisí. Ale jejich vývoj má tu zvláštnost, že mohou sice mít tento jakoby univerzální „dosah“, nepřibližují se však proto obecnému pojmu člověka: v žádné chvíli nesměřují k tomu, aby vymezily to, co by v člověku mohlo být specifické, neredukovatelné a stejně platné všude, kde se dává zkušenosti. Idea „psychoanalytické antropologie“, idea „lidské přirozenosti“ v etnologii znovu oživená jsou pouze zbožným přáním. Nejenom že se mohou bez pojmu člověka obejít, ale ani přes něj nemohou projít, neboť se vždy obrací na to, co tvoří jeho vnější hranice. O obou z nich můžeme říci to, co Lévi-Strauss řekl o etnologii: že člověka rozpouští. Ne že by šlo o to, ho lépe uchopit, čistějšího a jakoby osvobozeného, nýbrž proto, že sestupují k tomu, co v něm tvoří a podněcuje pozitivitu. Vzhledem k „humanitním vědám“ jsou psychoanalýza a etnologie spíše „proti-vědami“, což neznamená, že by byly méně „racionální“ nebo „objektivní“, ale že je berou v protiproudu, převádí je na jejich epistemologický pilíř a že neustále „rozkládají“ člověka, který v humanitních vědách tvoří a předělává svou pozitivitu: konečně rozumíme, proč psychoanalýza a etnologie vznikají současně a proč spolu fundamentálně korelují: vznik pole

společného oběma, možnost diskurzu, který by bez diskontinuity mohl přecházet od jednoho k druhému, dvojí artikulace historie jednotlivců v nevědomí kultur a dějinnosti kultur v nevědomí jednotlivců otevírají od Totemu a tabu bezpochyby nejobecnější problémy, které se mohou týkat člověka.

Můžeme uhadnout, jakou prestiž a význam by měla etnologie, která místo toho, aby se definovala předem tak, jak to dělala dosud, prostřednictvím studia nehistorických společností, by promyšleně hledala svůj předmět v nevědomých procesech charakterizujících systém dané kultury. Nechala by tak působit vztah dějinnosti, který je pro každou etnologii konstitutivní, v oblasti, kde se až dosud rozkládala psychoanalýza. Tím by neasimilovala mechanismy a podoby společnosti pod tlakem a represí kolektivní fantazie, a našla by tak to, co v mnohem větším měřítku může analýza najít mezi jednotlivci, definovala by jako systém kulturního nevědomí soubor formálních struktur, které dávají mytickému diskurzu význam a koherenci, pravidlům řídicím potřeby dávají nutnost a fundují normy života jinak než v přírodě a jinde než v čistých biologických funkcích. Snadno uhadneme, jaký význam by symetricky měla psychoanalýza, jež by pronikla do oblasti etnologie ze své strany nikoli tak, že by vytvořila „kulturní psychologii“, nikoli tak, že sociologicky vysvětlí fenomény, které můžeme vidět mezi jednotlivci, nýbrž prostřednictvím objevu, že nevědomí také vlastní – anebo spíše že je ono samo určitou formální strukturou. Takto by psychoanalýza a etnologie nikoli splývaly, nebo se snad spojily, ale protnul by se jako dvě odlišně orientované přímky: jedna směřující od zjevné elize označovaného v neuróze k prázdnu v označujícím systému, jehož prostřednictvím se manifestuje, druhá z analogie množství označovaných (například v mytologiích) k jednotě struktury, jejíž formální transformace vedou k různým vyprávěním. Psychoanalýza a etnologie by se tedy nemohly navzájem artikulovat na úrovni vztahů mezi jednotlivci a společností, jak se často věřilo. Nikoli proto, že jednotlivec je součástí skupiny, nebo že se kultura odráží nebo vyjadřuje v jednotlivci způsobem více či méně odchylným, že její dvě podoby jsou příbuzné. Mají popravdě řečeno pouze jeden společný bod, ale ten je podstatný a neopominutelný: bod, v němž se pod pravým úhlem přetínají: neboť označující řetěz, jehož prostřednictvím se konstituuje jediná zkušenost jednotlivce, je kolmý na formální systém, na jehož základě se vytváří významy kultury: struktura individuální zkušenosti nachází v každém okamžiku v systému společnosti určité množství možných voleb (a vyloučených možností). Sociální struktury naopak nacházejí v každé své volbě určité množství možných jednotlivců (a jiných, kteří možní nejsou) – stejně jako v řeči lineární struktura vždy v dané chvíli umožňuje volbu mezi více slovy nebo více fonémy (ale všechny ostatní vylučuje).

Tak se tvoří téma čisté teorie řeči, která by takto pojaté etnologii a psychoanalýze poskytla formální model. Vznikla by tak disciplína, která by dokázala pokrýt

stejně dobře oblast etnologie, která vztahuje humanitní vědy na pozitivitu, které je ohraničují, jako oblast psychoanalýzy, která vztahuje vědění o člověku na konečnost, jež ho zakládá. Spolu s lingvistikou by vznikla věda dokonale založená v řádu člověku vnějších pozitivit (protože se jedná o čistou řeč), která by při svém průběhu celým prostorem humanitních věd dospěla k otázce po konečnosti (neboť právě prostřednictvím řeči a v řeči může myšlení myslet: takže právě v ní leží pozitivita, jež platí za fundamentální). Nad etnologii a psychoanalýzou, přesněji řečeno jako vpletená do nich, by se objevila třetí „proti-věda“ a oživovala a zneklidňovala by pole tvořené humanitními vědami a tím, že by je překračovala jak z hlediska positivity, tak z hlediska konečnosti, tvořila by jejich nejobecnější zpochybnění. Stejně jako dvě ostatní proti-vědy by diskurzivním způsobem ukazovala na mezní formy humanitních věd. Stejně jako ony dvě by kladla svou zkušenost do oné nebezpečné a prosvětlené oblasti, kde vědění o člověku navazuje v podobě nevědomí a historicity vztah s tím, co je umožňuje. A všechny tři dávají tím, že to odhalí, v sázku dokonce i to, co člověku umožnilo, aby byl poznáván. Tak se před našima očima odvíjí osud člověka, ale odvíjí se pozpátku. Toto podivné vřetení ho odvádí k formám svého zrodu, do vlasti, jež ho umožnila. Ale není to snad způsob, jak ho dovést k cíli? Neboť lingvistika nemluví o člověku samotném více než psychologie a etnologie.

Možná že někdo řekne, že když bude lingvistika tuto úlohu hrát, převezme pouze funkce, které kdysi patřily biologii nebo ekonomii, když se v 19. století a na začátku 20. století objevily snahy sjednotit humanitní vědy pod pojmy převzatými z biologie nebo ekonomie. Ale lingvistika by mohla mít mnohem základnější úlohu. A to z vícero důvodů. Předně proto, že umožňuje – že se každopádně pokouší umožnit – strukturaci samotných obsahů. Nepřebírá tudíž teoreticky poznatky, které byly nabyty jinde, neinterpretuje už hotové čtení fenoménů. Nenavrhuje „lingvistickou verzi“ faktů pozorovaných v humanitních vědách, je principem prvního vyhodnocování. Pod pohledem vyzbrojeným lingvistikou dosahují věci existence pouze v té míře, v jaké mohou vytvářet elementy nějakého označujícího systému. Lingvistická analýza je mnohem více percepcí než vysvětlením: to znamená, že je konstituována svým vlastním předmětem. A navíc díky této struktuře (jako invariantní vztah v celku elementů) se vztah humanitních věd k matematice znovu otevírá ve zcela novém rozměru. Už nejde o to, jestli víme, zda lze kvantifikovat výsledky, nebo jestli může lidské chování vstoupit do pole měřitelné možnosti. Otázka zní, jestli víme, zda můžeme přísně vzato použít pojmu struktury, anebo alespoň jestli v matematice a humanitních vědách mluvíme o stejné struktuře: tato otázka je ústřední, pokud chceme poznat možnosti a práva, podmínky a meze ospravedlněné formalizace. Vztah humanitních věd k ose formálních disciplín a *a priori* – vztah, který až dosud nebyl podstatný, dokud měl být identifikován

s právem měřit – zjevně čerpá sílu a stává se nyní možná fundamentálním proto, že se v prostoru humanitních věd také objevuje jejich vztah k empirické pozitivitě řeči a k analytice konečnosti. Tři osy definující korpus vědám o člověku vlastní se tak zviditelňují téměř současně s otázkou, kterou kladou. Konečně význam lingvistiky a její aplikace na poznání člověka znovu odhaluje ve své záhadné nálehavosti otázku po bytí řeči, o níž jsme viděli, jak velmi byla spjatá se základními problémy naší kultury. Této otázce dodá stále rozšířenější užití lingvistických kategorií ještě více váhy, neboť nyní se musíme ptát po tom, co musí řeč být, aby mohla takto strukturovat to, co přesto ze sebe není ani mluva, ani diskurz, a aby se mohla artikulovat v čistých formách poznání. Mnohem delší a mnohem nečekanější cestou jsme dospěli do místa, na které Mallarmé a Nietzsche ukázali, když se jeden ptal: Kdo mluví? a když druhý viděl zářit odpověď ve Slovu samém. Tázání po tom, co řeč ve svém bytí je, znovu dostává rozhodující tón.

V tomto bodě, kde se otázka řeči objevuje s tak silným odhodláním a kde se zdá, že ze všech částí obléhá útvar člověka (útvar, který přesně zaujal místo, které kdysi měl klasický Diskurz), pracuje současná kultura z velké části na své přítomnosti a možná i své budoucnosti. Z jedné strany se objevují jako ihned velmi blízké empirické oblasti otázky, které se až dosud zdály od nich velmi vzdálené: otázky obecné formalizace myšlení a poznání a ve chvíli, kdy byly ještě považovány za náležitější pouze vztahu logiky a matematiky, otevírají se možnosti a také úkol očistit starý empirický rozum prostřednictvím vytvoření formální řeči a vykonávat další kritiku čistého rozumu na základě nových podob matematického a priori. Zároveň na opačném konci naší kultury se otázka řeči svěruje takové podobě mluvy, která ji nepochybně neustále kladla, ale která poprvé ji pokládá sama sobě. Že je současná literatura fascinována bytím řeči – to není ani znakem konce, ani důkazem její radikalizace: je to fenomén zakotvující svou nutnost ve velmi širokém uspořádání, kde se rýsuje celá klenba našeho vědění a našeho poznání. Ale pokud otázka formální řeči zhodnotí více možnost nebo nemožnost strukturovat pozitivní obsahy, literatura oddaná řeči zhodnotí fundamentální formy konečnosti v jejich empirické aktivitě. Z hloubi řeči zakoušené a pojaté jako řeč se ve hře možností roztažených až do krajnosti ohlašuje to, že člověk je „konečný“ a že když dospějeme až na vrchol každé možné mluvy, nedorazíme do jeho nitra, nýbrž na hranice toho, co ho omezuje: do oblasti, kde číhá smrt, kde myšlení uhasíná, kde příslib počátku ustupuje až do nekonečna. Tento nový způsob bytí literatury musí být odhalen v takových dílech, jako je dílo Artaudovo nebo Roussele – a lidmi jako titi. U Artauda je řeč jako diskurz zamítnuta a uchopena v plastické prudkosti šoku, je navrácena křiku, mučenému tělu, materialitě myšlení, tělesnosti. U Roussele řeč redukována na prach náhodně systematicky uspořádaný neustále vypráví o opakování smrti a o záhadách zdvojených počátků. A jakoby se toto zakoušení forem konečnosti

řeči nedalo snést, nebo jakoby bylo nedostatečné (možná že by i sama tato nedostatečnost byla nesnesitelná), objevuje se v šílenství – útvar konečnosti se takto dává řeči (jako to, co se v ní odhaluje), ale také před ní a uvnitř jako neforemná, němá a bezvýznamná oblast, kde se řeč může osvobodit. A právě v tomto prostoru takto daném k odhalení se literatura dává jako zkušenost, nejprve v surrealismu (ale v dosud zahalené podobě), pak ve stále čistější podobě u Kafky, Bataille, Blanchota: jako zkušenost smrti (a v živlu smrti), jako zkušenost myšlení, které se nedá myslet (a v jeho nepřístupné přítomnosti), jako zkušenost opakování (původní nevinnosti z hlediska řeči stále zde, a stále nejdál), jako zkušenost konečnosti (v otevřenosti a tlaku této konečnosti).

Je vidět, že „návrat“ řeči nemá v naší kultuře hodnotu nenadálé erupce. Vůbec zde nejde o náhlý objev po dlouhou dobu opomíjené samozřejmosti. Není to znak toho, že se myšlení uzavírá v sobě samém, v pohybu, jakým se oprošťuje od veškerého obsahu ani od narcismu literatury, která se konečně osvobodila od toho, co měla říkat, aby už mluvila pouze o tom, že je odhalenou řečí. Ve skutečnosti se zde jedná o přísné rozvinutí západní kultury na základě nutnosti, kterou si sama na začátku 19. století dala. Bylo by chybné, kdybychom v tomto obecném příznaku našeho myšlení, který bychom mohli nazývat „formalismus“, viděli znak vyprázdnění, zřídnutí myšlení neschopného uchopit plnost obsahů. Nebylo by méně chybné, kdybychom ho ihned umístili na horizont nějakého nového myšlení nebo nového vědění. Právě uvnitř velmi sevřené a velmi koherentní osnovy moderní *epistémé* našla tato současná zkušenost svou možnost. Právě ona ji na základě své vnitřní logiky vyvolala, postupně konstituovala a znemožnila, aby neexistovala. Co se stalo v době Ricardově, Cuvierově a Boppově, tato forma vědění, která byla zavedena spolu s ekonomikou, biologii a filologií, myšlení konečnosti, které kantovská kritika dala filosofii jako úkol, to všechno dosud tvoří bezprostřední prostor naší reflexe. Myslíme v tomto místě.

A přesto dojem naplnění a konce, nejasný pocit, který nese a oživuje naše myšlení, možná ho lehkostí jeho příslibů uspává, a díky nim věříme, že právě začíná něco nového, z čehož zatím tušíme pouze lehký pohyb světla na horizontu – tento pocit a tento dojem nejsou možná neoprávněné. Někteří říkají, že existují od začátku 19. století, že nikdy od té doby nepřestaly znovu a znovu vznikat, říkají, že Hölderlin, Hegel, Feuerbach a Marx si také byli všichni jisti, že v nich jedno myšlení a možná i jedna kultura končí a že přes nikoli nepřekonatelnou vzdálenost se jiná blíží – za zdrženlivého svítání, v poledním jasu nebo v rozkolu končícího dne. Avšak tato blízká, tato nebezpečná hrozivost, jejíž příslibu se obáváme, jejíž nebezpečí vítáme, nepatří určitě do stejného řádu. Tehdy tato zvěst přikazovala myšlení, aby vytvořilo pro člověka stálý pobyt na zemi, od níž se bohové odvrátili nebo z ní zmizeli. Dnes, a Nietzsche i v tomto ohledu dálky ukazuje na ústřední

bod, to není ani tak nepřítomnost nebo smrt Boha, nýbrž konec člověka (tohoto drobného a nepostřehnutelného odstupu, tohoto ústupu formy identity, jenž způsobuje, že konečnost člověka se stala jeho koncem). Odhaluje se tedy, že smrt Boha a poslední člověk spolu souvisí: cožpak právě poslední člověk neohlašuje, že zabil člověka, a neumístil snad svou řeč, myšlení a svůj smích do prostoru již mrtvého Boha a nedal se tím také jako ten, kdo Boha zabil a jehož existence obsahuje svobodu a rozhodnutí vraždy? Tak je poslední člověk zároveň starší i mladší než smrt Boha. Protože právě on Boha zabil, musí odpovídat za svou vlastní konečnost. Ale protože mluví, myslí a existuje právě ve smrti Boha, i sama tato smrt je odsouzena ke smrti. Noví bohové, titíž, už plní budoucí Oceán. Člověk zmizí. Více než smrt Boha – anebo spíše ve stopě, kterou za sebou zanechala, a v hluboké korelaci s ní – je to, co Nietzscheho myšlení ohlašuje, konec jeho vraha. Rozzáření lidské tváře v smích a návrat masek, rozpad hlubokého toku času – tím vším se člověk cítí nesen a tlak všeho toho cítí v samém bytí věcí. Je to identita Návratu Stejného a naprostého rozpadu člověka. Po celé 19. století spadal konec filosofie a příslib příští kultury nepochybně v jedno s myšlením konečnosti a s objevem člověka ve vědě. V současné době fakt, že filosofie stále ještě zaniká, a fakt, že se možná v ní, ale více mimo ni a proti ní, klade otázka po řeči v literatuře jako ve formální reflexi, nepochybně dokazuje, že člověk právě zaniká.

To znamená, že celá moderní *epistémé* – ta, která se vytvořila na konci 18. století a slouží stále za pozitivní půdu našeho vědění, ta, která konstituovala zvláštní způsob bytí člověka a možnost jeho empirického poznání – celá tato *epistémé* byla spjatá se zmizením Diskurzu a jeho monotónní vlády, s posunem řeči k objektivitě a s jejím mnohonásobným objevováním. Jestliže se tatáž řeč nyní objevuje se stále větší naléhavostí v jednotě, kterou dosud nesmíme nebo nemůžeme myslet, neznamená to, že celé toto uspořádání se nyní převrátí a že člověk nyní zanikne, neboť na horizontu září silněji bytí řeči? Nerozpadne se člověk, který se konstituoval, když byla řeč odsouzena k rozpadu, nyní, když se řeč znovu sjednotila? A kdyby to byla pravda, nebylo by chybou – hlubokou chybou, neboť by nám skryla to, co nyní musíme myslet – interpretovat aktuální zkušenost jako aplikaci řečových forem v lidském řádu? Neměli bychom se spíše vzdát toho, abychom mysleli člověka, anebo přesněji řečeno, promyslet více toto zmizení člověka – a půdy možnosti všech věd o člověku – ve své korelaci s naší starostlivostí o řeč? Nemusíme přijmout, že když tu máme řeč znovu, vrátí se člověk k poklidné neexistenci, v níž ho kdysi držela vládnoucí jednotka Diskurzu? Člověk byl útvarem mezi dvěma mody bytí řeči. Anebo se spíše konstituoval pouze v době, kdy řeč, poté co se uložila do reprezentace a jakoby se v ní rozpustila, se od ní oprostila tím, že se fragmentovala: člověk složil svůj vlastní útvar mezi fragmenty řeči. To samozřejmě nejsou žádná tvrzení, spíše nanejvýš otázky, na něž není možné odpovědět. Musíme je nechat

stranou tam, kde se kladou, a pouze vědět, že možnost klást je se určitě otevírá budoucímu myšlení.

## VI.

Jedna věc je každopádně jistá: že člověk není starým problémem ani problémem nejstálejším, před nímž kdy lidské vědění stálo. Zůstaneme-li u relativně krátké chronologie a na omezeném geografickém prostoru – západní kultura od 16. století – můžeme si být jisti, že člověk je zde nedávným objevem. Vědění se dlouho a tajuplně netočilo zrovna kolem něj a kolem jeho tajemství. Ve skutečnosti mezi všemi proměnami vědění o věcech a jejich řádu, vědění o identitách, diferencích, charakterech, ekvivalencích a slovech – zkrátka v prostředí všech epizod této hluboké historie *Stejného* – jediné vědění, to, které se objevilo před jedním a půl stoletím a které se dnes možná právě uzavírá, nechalo vzniknout útvar člověka. A vůbec to nebylo osvobození starého neklidu, přechod k jasnému vědomí tisícileté starostlivosti, přístup k objektivitě toho, co dlouho zůstalo uzavřené v pověrách nebo ve filosofii: byl to výsledek změny ve fundamentálním uspořádání vědění. Člověk je vynález, který může archeologie našeho myšlení snadno datovat do doby nikoli příliš vzdálené. A možná že stejně tak i jeho konec.

Pokud by toto uspořádání zmizelo stejně, jako se objevilo, pokud by se na základě nějaké události, jejíž možnost můžeme pocítovat, ale jejíž podobu ani příslib dosud neznáme, rozvrátilo stejně, jako se na přelomu 18. a 19. století rozvrátila půda klasického myšlení – potom se můžeme snadno vsadit, že člověk by zmizel jako stopa v písku smytá přílivem.



PETR HORÁK

## MÍSTO DOSLOVU

Po dlouhých letech se konečně dočkala českého překladu kniha *Slova a věci* Michela Foucaulta (1926 – 1984), profesora na Collège de France, která v době svého prvního vydání, bylo tomu v roce 1966, zaznamenala okamžitý úspěch, daný stejně tak nadšeným souhlasem, jako nekompromisní kritikou. Nadšení na jedné straně, bouřlivý nesouhlas, často odpor na druhé straně, to vše byly reakce, na něž Michel Foucault přivykl jako na přirozený doprovod již jeho předchozích knih jako byly jeho *Psychologie a duševní nemoc*, *Dějiny šílenství*, *Zrození kliniky* a jako zcela přirozený doprovod je bral i u svých dalších knih, článků, studií, přednáškových kursů atd., jež následovaly po knize *Slova a věci*, po oné pozoruhodné *Archeologii společenských věd*, jak zní její podtitul. Ten se v krátké době měl objevit ještě v titulu knihy, jež následovala po *Slovech a věcech* a jejíhož českého vydání jsme se dočkali poněkud paradoxně dříve, než tohoto, v jistém slova smyslu snad hlavního nebo alespoň za ně někdy považovaného díla Michela Foucaulta. Možná, že k tomuto velkému prodlevu přispěla skutečnost, že český zájemce o tuto knihu mohl vzít do rukou výtečný slovenský překlad z pera profesora M. Marcelliho, který vyšel v Bratislavě již v osmdesátých letech.

Buď jak buď, s prodlevou jednačtyřiceti let přichází na český trh konečně česká verze díla, jež poznamenalo epochálně, zdůrazňuji, že pro mnohé v pozitivním smyslu, byť jeho kritiky nelze v žádném případě jednoduše odbýt jako zanedbatelné, naše vnímání novodobého evropského myšlení, naše vnímání zrodu společenských věd, zrodu novodobého subjektu, naše vnímání toho, jak nahlížet na dějiny tohoto zrodu.

Je do jisté míry symbolické, byť jistě nechtěně a zcela nahodile, že český překlad *Slov a věcí* vychází v rok stého výročí narození Jana Patočky. Byl to totiž právě on, kdo v českém prostředí snad jako první postihl význam této knihy Michela Foucaulta. Učinil tak prostřednictvím skvělé, po mém soudu dodnes nepřekonané recenze *Slov a věcí* Michela Foucaulta, kterou otiskla revue *Světová literatura* v roce 1967. Je to recenze kritická, ale současně hluboce uznalá a velice podnětná,

jíž léta, která uplynula od jejího uveřejnění, nic neubrala na svěžesti a podnětnosti – právě tak, jako nic neubýlo na podnětnosti a závažnosti knize, jež byla jejím předmětem. U příležitosti prvního českého vydání *Slov a věcí* tedy považujeme za vhodné uveřejnit znovu v plném rozsahu recenzi Jana Patočky, tedy tak, jak ji publikoval před čtyřiceti lety, jako nejhodnější doslov ke knize, jež proměnila v uplynulých desetiletích naše chápání intelektuálních dějin jako málokterá jiná. Archivu Jana Patočky děkujeme za laskavé svolení k vydání recenze Jana Patočky v doslovu k českému překladu *Slov a věcí*:

*Je snadné konstatovat, že duchovní klima Francie se v šedesátých letech proti předchozí době rychle mění. Poválečná léta byla nepochybně ve znaku dominance existencialismu Sartrova a duchů jemu blízkých. Bylo pro ně charakteristické, že se ve francouzské literární kultuře, jež je centrem duchovního života vůbec, prosadilo úzké spojení literatury s filosofií, a to s filosofií zřetelně antropologické povahy – člověk, jeho bytí, jeho vztahy k druhému, jeho zápas o sebe, to je o svou svobodu v dimenzi osobní a stále více pak v dimenzi společenské staly se rovnou měrou námětem filosofické reflexe i literární tvorby; literární tvorba nebyla ničím jiným než konkrétní podobou antropologického myšlení a obecné antropologické myšlení samo od sebe tendovalo ke konkretizaci – fiktivní v díle, společensky reálné – v publicistice stále určitěji bojovného, politicky vyostřeného charakteru. Literatura nebyla nic než etapa filosofie na cestě ke konkretizaci v životní realitě; třetí ve spolku s tím byla kritika pojatá jako „angažovaná“, aktivní analýza literární tvorby vlastní i druhých z hlediska tohoto aktivního filosofického humanismu, kritika literatury jako činu (a nečinnosti), kritika díla i reality či lépe díla v realitě. Je zbytečné znovu konstatovat, že Sartre kritik je neméně významný, objevený zjev než Sartre filosof a literát, že jeho kritické práce o Baudelairovi, Genetovi, Flaubertovi jsou organická součást jeho celého filosoficky-aktivního životního projektu a znamenají ve francouzské kritice důležitou a originální fázi. Měl-li však Sartrův antropologismus být předmětem zásadního zamyšlení, pak bylo zajisté třeba vyjít od základu, totiž od filosofické roviny. Vskutku, dominance antropologického myšlení, které v Sartrovi a Camusovi a jejich družích, v marxistických a personalistických myslitelích a spisovatelích, rozestřelo pestrý vějíř svých variant, je něco nebyvalého: skoro celá generace se jim vždy znovu napájela. Stagnace myšlenkové originality, kterou dnes konstatujeme v celém západním světě a která se projevuje v tom, že scénu dlouho ovládají myslitelé poměrně starší, že zájem o ně časem opadá, aniž jsou vystřídáni mladšími ekvivalentními partnery, postihla zřejmě i francouzsky mluvící oblast; odtud však též veliký úspěch nově vystupujícího mladšího myslitele, který na vysoké úrovni, se širokým záběrem problémů a s velkou šířkou vědomostí vystupuje ve chvíli takového umdlení se záměrem zásadní reflexe a revize, přičemž uplatňuje v bohaté instrumentaci množství filosofických motivů do té doby zatlačovaných nebo považovaných*

*za druhotné. Co však bylo pro starší filosofickou reflexi francouzskou příznačné, byla epistemologická reflexe, historie věd a ideí, celý onen široký, ale akademismem proniknutý okřesek erudice; erudice a reflexe o vědě a jejich předpokladech však předpokládá zakotvení v objektivitě a objektivně strážlivém, distančním, ne-angažovaném myšlení. Neangažovaná reflexe o tom, co je základem vši angažovanosti, totiž o člověku jako východisku a cíli, o člověku, který se chce rozvinout, osvobodit, realizovat – není taková reflexe tím, co do sebe shrne ústřední zájem včerejška i předvčerejška a přetvoří jej v plný dnešek? A tak Foucault a jeho knihy jsou pravými, legitimními vykonavateli toho, co dialektika duchovních dějin provádí se Sartrovým dědictvím.*

*Filosofie jako antropologie, jako otázka po člověku, jeho podstatě, umožňující pochopit všecko, s čím se člověk setkává, co jej zajímá a nese, stala se nám v poslední době něčím takřka samozřejmým. Na čem založit radikální reflexi, k čemu ji zaměřit, ne-li k člověku, k této jediné jistotě, která nám zbyla, po zmizení bohů a po smrti Boha, když Rozum či Diskursus (moderní obdoba a dědic antického logu) se nám stal pouhou charakteristickou ideologií 18. století, když všechny koncepce, s nimiž se člověk setkal a setkává v 19. a 20. věku, všechny ty pojmy Života, národa, kolektivního uvědomění, odcizení a osvobození gravitují kolem člověka, z něho rostou a k němu poukazují? Nebude útok na antropologickou filosofii či filosofickou antropologii čímsi jako marným cvičením prázdného důvtipu nebo možná ještě spíše rozjíždkou dona Quiota proti větrným mlýnům, které s ním zatočí po svém? Což antropologie jako vlastní půda vši radikální reflexe nemá svůj předmět zajištěn tak pevně, jak jen může být – což není zajištěno ve fundamentálních, objektivních, pozitivních vědách jako ekonomie, že člověk produkuje, jako lingvistika, že historický člověk mluví, jako biologie, že člověk je ona eminentní figura života, v níž život se obrací k sobě, zmocňuje sebe i všech ostatních věcí? Což nemáme metodicky pevně zakotvené vědy o člověku, jako psychologii, sociologii, vědy o kultuře – veskrze vědy o člověku, jeho funkcích, jeho konfliktech, jeho smysluplné tvorbě? Není historie historií člověka? Neznamena za těchto okolností skepse o epoše člověka útok mravence na kolos, na mrakodrap, na všechny tyto pevně zakotvené, objektivními, stále se vršícími výsledky (anebo stále úspěšnějšími pokusy přiblížit se k nim) doložené a potvrzené výtvory?*

*A není na druhé straně filosofie, tj. radikální reflexe o tom, na jakých podmínkách spočívá naše zkušenost, která má objektivní ráz, již dlouho přesvědčena, že sám její takto položený problém závažné pravdy je rovněž antropologicky zakotven? Není Kantova otázka podmínek možnosti objektivní zkušenosti a vědy zároveň otázkou po povaze rozumu konečné bytosti, tj. bytosti lidské? Nejsou všechny podstatné filosofické problémy od té doby tím či oním způsobem touto myšlenkou určeny kladně nebo záporně a neukazuje se, že tam, kde jí spekulativní systémy chtěly uniknout, bylo nutné opět se pokorně vrátit na spolehlivě antropologickou půdu? Co jiného*

znamenají všechny ty návraty ve filosofii 19. a 20. století? Co jiného znamenají Feuerbach, Kierkegaard, Marx jako filosof? A není filosofická antropologie 20. věku, ona „ontologie lidské bytosti“, soustředěná kolem různých manifestací její konečnosti, není zcela konkrétně existencialismus reprízou všech těchto námětů, obohacenou ve svých různých verzích o vždy nové ukázky toho, jak konečnost našeho člověčenství má pro všechny způsob tvůrčího vyrovnání se světem ráz zcela zásadního otvíracího klíče? A není jeho zapuštění do této velké tradice rovněž závažným, těžko vývratným svědectvím v jeho prospěch?

A přece: nepřicházejí velké obraty v myšlenkových a zprostředkovaně pak i ve všeobecných dějinách „na holubičích nožkách“, jak říkal Nietzsche? Nebyl svět již častěji užasým svědkem toho, jak kolosy v popředí historické scény se (zdanlivě zničehonic) zhroutily, a nezanechaly po sobě mnohem víc než reminiscence a řadu úzkostných otázek? Co se odehrálo v ústraní nejdlejší římské provincie na počátku naší éry, stalo se nakonec tím, co umožnilo metamorfózu a záchranu obsahu římské říše do nové epochy. Co bylo v 16. a 17. věku záležitostí několika učenců, soukromou zálibou jejich nepokojně strážlivého ducha, matematická přírodověda, je dnes mostem, poutem a silou planety. A nezačínají si dnes vrabci na všech střeších šeptat to, co bylo donedávna tajemstvím takových duchů jako Nietzsche, hlásajících již před sto lety nejen příchod nadčlověka, ale možná podstatněji, implikovaně v tom prvním: konec člověka? I u nás vyšla nedávno brožurka o kultu člověka a jeho konci. A ten filosof naší doby, který se Nietzschem inspiroval ve svém obrácení k před Sokratikům i ve svých nenávislech k 19. věku a svých touhách po novém příchodu bytí do našich vyprázdněných prostor, filosof, jež po určité stránce možno považovat za jednoho z dovršitelů antropologismu, M. Heidegger, není snad právě on původcem hesla o konci humanistické epochy?

Foucaultova „archeologie“ je právě instrument, který se eminentně hodí k odhadu a studiu toho, co v oblasti našeho vědění a myšlení vede k takovým nečekaným obrátům. „Archeologie“ nemá ovšem nic společného se starožitnostmi, nýbrž se slovem arché – princip.

Každá kultura se definuje řadou základních „kódů“, předpisů, které dovolují dešifrovat to, co se v ní odehrává: jazyk, perceptivní schémata (lidé různých kultur vnímají, vidí různé věci), směnu, techniky, soustavu hodnot, hierarchii činností. Kdo se do kultury narodí, naučí se zvykově rozumět tomu, co se v ní děje, ovládnout její kódy. Tyto kódy v podstatě definují to, co je v tom kterém lidském světě individu předem dáno, do čeho vrůstá, jeho přirozený, životní svět. V civilizacích našeho typu existují dále činnosti, v nichž výslovně reflektujeme, kritizujeme a ospravedlňujeme smysl a pořádek takto původně přijatý, pasivně předchůdný: jsou to pozitivní vědy se svými systémy objektivních poznatků, které musí každá rozumná bytost uznat a které bezpečně narůstají metodickým bádáním, a filosofie, která uvažuje o podmínkách

jejich možnosti. Ale věda a filosofie se svou objektivitou pravdy a společenská předchůdnost se svou objektivitou tradice nejsou všechno, v čem žije člověk chápající svět. Je zde též střední zóna, která má rozhodný význam. Každá vědecká nebo filosofická systematizace zkušenosti předpokládá zkušenost pořádku, tj. zkušenost o tom, jaké vztahy vládnu v samém řádu věcí. Mezi přijatou konvencí a mezi světem převedeným do uměle vytvořených pojmů stojí počínající reflexe, počínající distance vůči samozřejmostem přijaté tradice – distance, která má ovšem sama zase svou tradici, své konvence, své figury. Právě tato střední zóna každé epoše dovoluje, aby spatřila ve světě něco jiného než to, co je nějak již známo všem. Když Kepler aplikuje v astronomii myšlenku „harmonie“ obdoby, shody mezi geometrickým a věcným pořádkem, čerpá z této zóny. Když muži 17. století kritizují renesanční myšlenku univerzální analogie, rozebírajíce „podobnost“ v kombinaci totožnosti a různosti, odrůstají této půdě, vytvářejí však zároveň jinou. Nový pořádek – řád identity a různosti idejí – bude nová, rovněž obecná, nikoli jen osobní zkušenost řádu; proti všem jazykovým a historickým konvencím to bude „ten pravý“, a když bude třeba usoustavit zkušenostní zjevy, přírodniny, zvířata či rostliny, nebo zjevy hodnoty a směny, ať půjde třeba o pochopení jazykových zjevů, sáhne se po schématu této pohotové, ale ne již pasivně přijaté, nýbrž v aktivním odstupu od konvence vytvořené oblasti; nejde přitom o žádné hotové poznatky, o teorie, nýbrž o instrumenty, jejichž pomocí teprve možno dospět k poznatkům a teoretizovat. „Archeologie“ je nyní studium této oblasti, zvláště důležité a těžko zachytitelné, oblasti oněch archai, které nám umožňují vidět věcný pořádek; archai, v nichž se nevyjadřuje snad rovnou jakýsi nadčasový rozum vůbec, ale jež znamenají přece jen vůči teoretickému uvažování a vytěžení jisté historické a epochální „a priori“. Struktura těchto archai, podoba, v které vstupují do času a prostoru, v níž jsou s to vytvořit podklad pro práci věd a reflexi filosofie, může být pak předmětem zvláštního studia, které není v pravém smyslu slova dějepisem idejí – rozumíme-li dějinami idejí studium koncepcí již hotových, literárních témat, postav, teorií, teoretických pojmů. Metodou archeologie je ovšem srovnávací studium projevů duchovního života epochy v analyticko-komparativním zaměření na kategoriální prostředky, vyjadřující věcný řád; výsledkem je popis „epistemologického pole“, v němž jsou vytvářeny téze, vědecké pojmy a teorie, posléze filosofické systémy určité epochy.

Archeologie tedy není nic jiného než snaha vyanalyzovat strukturu koncepce věcného řádu, příznačného pro jistou historickou epochu. Archeologie tvrdí tedy, že takové obecné pochopení řádu v dané epoše existuje, že je jednotné a dovoluje pochopit shody a rozdíly teoretických koncepcí, které vesměs umožňuje. Neběží o něco takového jako o analýzu „ducha doby“ vůbec, nýbrž mnohem pozitivněji o instrument vztahových pořádkových schémat, jež se v jisté době aplikují na nej-různější předměty a oblasti, k nimž se člověk nutně vždy vztahuje – na přírodu, aby

ji klasifikoval a orientoval se v ní, na svět práce, směny, ekonomie vůbec, posléze na to, bez čeho lidský život a společnost vůbec nejsou možné, totiž jazyk. Archeologie není vedena nějakým intuitivním citem pro ducha nebo styl epochy či civilizace, nemá nic společného se Spenglerem a Toynbeem, nýbrž pohybuje se v přísně formální racionalitě.

Čemu nás učí archeologie moderního epistemologického pole, pohlédneme-li na její nejzásadnější výsledky? Ukazuje pozoruhodný zjev, že se epistemologické pole od 16. století, od doby, kdy vznikla napřed v jednom oboru, pak na široké frontě věda ve vlastním smyslu, proměnilo dvakrát úplně zásadním způsobem, takže se změnil styl otázek, zaměření celé problematiky, takže co kdysi platilo za smysluplnou teoretickou otázku, ztratilo po proměně význam a zájem. Třeba položení vědecké otázky, které ukazuje Keplerovo *Mysterium cosmographicum* nebo *Harmoniae mundi*, je v jeho době považováno za nejpokrokovější vědu. Za sto let je už naprosto nepochopitelné nejen proto, že fakta, zákony, matematický aparát se změnil, nýbrž protože epistemologické pole a základní struktura řádu věcí se stala odlišnou.

V 16. a na počátku 17. století, ve střední a východní Evropě ještě po celé 17. století, a dokonce i později, je základním stavebním vztahem epistemologického pole podobnost. Vyskytuje se ovšem v různých modifikacích, z nichž nejpozoruhodnější jsou *convenientia*, *aemulatio*, *analogia*, *sympathia*. Je nutno si uvědomit, že pozdní renesance a barokní doba nechápe podobnost jako složený a nečistý vztah, nýbrž jako něco původního a prvotního. Bylo by zajímavé ukázat si tu, jak z těchto různých forem příbuznosti vyrůstá epistemologické pole, v němž žije tehdejší astronomie-astrologie, přírodovědnost, přirozená magie i medicína se svými signaturami věcí, posléze interpretace textů a filologie; věda není ničím jiným než interpretace textu, čtením velké knihy světa, a to následkem konfigurace svých vztahů. Komenského přírodovědné i nápravné myšlenky se pohybují veskrze v tomto epistemologickém poli; bylo by lze říci, že upadl-li Komenský v zapomenutí již v 70. letech 17. století, souvisí to s proměnou epistemologického pole, s nímž neudržel krok. – 17. a 18. století má docela jinou základní vztahovou strukturu. Podobnost je podezřelá, a již proto není základní; na její místo nastupuje jako primární vztah totožnost, podobnost se stává pouhou kombinací téhož a různého; podoba, analogie, souhra, *sympatie* ztrácejí možnost aplikace. Veškerá práce lidského rozumu spočívá na srovnávání idejí, říká Descartes. Existuje podle něho dvojí srovnávání: veličin a pořádku, veličiny měříme jednotkou, kdežto pořádek stanovíme tak, že najdeme první, zcela jednoduchý člen a pak řadu odlišností od nejjednodušší k nejsložitější. Poznávání bude svou podstatou rozlišování. V tomto novém žilvu srovnávání a rozlišování žije ona základní *mathesis*, která je skutečně univerzální a vytvoří nové epistemologické pole na dlouhou dobu, pro celé klasické údobí až do sklonku 18. století. Klasická věda podle této archeologické analýzy není nezbytně, jak se obvykle za to má, pokusem o matematizaci a fyzikalizaci

vší reality, není především pokusem převádět kvalitativní rozdíly na kvantitativní. Je vědou pořádku – *mathesis* pro ni znamená možnost mezi všemi útvary oboru zavést pořádek od elementárního až k nejsložitějšímu. Týká se podstatně i toho, co není kvantitativní, a Leibnizův projekt *mathese* kvalitativních pořádků je s tím ve shodě. Celá tato doba je analytická nejen v abstraktních oborech, nýbrž i v empirických, takže na vylíčeném základě vznikají i všeobecná gramatika, totiž věda řádu v soustavě slov, rozbor bohatství v okrsku lidských potřeb, klasifikující přírodopis v říši přírodnin. Veskrze se tu vychází z toho, co je smyslově dáno jako základ možného srovnávání a rozboru. Kontinuita postupu, přechodu od jednoduchého k složitějšímu bezmezerovitým uspořádáním rozdílů je zde základní metodou. Je-li renesanční věda v jádře interpretací textu, je klasická věda celou svou podstatou vědou pořádku. Je pro ni dále podstatná nová funkce znaku, speciálně slova. Slova jsou znaky, které se musí podříditi pořádku věcí jakožto jejich označení; slova se definitivně oddělují od věcí, aby mohla paralelně vyjadřovat jejich řád. Jazyk je nejmohutnější prostředek analýzy: jazyk především analyzuje, potom teprve mluví, vyjadřuje, sděluje. Jeho základní formou je věta, jejíž mocí se jazyk stává průhledným prostředím, diskursem schopným vyjádřit celý řád věcných shod a rozdílů. Vyjadřuje je tak, že ten, kdo diskursu užívá a v tom smyslu znamená jeho základ, sám ve své funkci tohoto zakládajícího členu se v jeho souvislosti nemůže objevit. Existuje Velasquezův hlubokomyslný obraz „*Las Meninas*“, který ukazuje, jak malíř sám maluje královský pár. Na obraze se ovšem objevuje malíř a aspoň v zrcadle i jeho námět, všechny předměty v obraze představené; ale ani malující malíř, ani malovaný král, ani divák, pro kterého je obraz malován, tato trojice, na které spočívá smysl zobrazení, nemohou být v obraze přítomni – a takový je právě i jazykový diskursus klasické doby.

Analytická věda této doby se nemůže nikdy pohroužit do hloubky podstatného jsoucna, do jádra, jehož projevem a funkcí je jevový povrch – věda klasické doby je vědou povrchu, a nikoliv podstaty. Proto ani biologie, ani lingvistika, ani politická ekonomie v našem smyslu tu není možná. Vznik těchto věd předpokládá nové zvážnutí, jakousi mutaci v epistemologickém poli. Tato mutace se odehrála na přelomu 18. a 19. věku.

Koncem 18. století se začíná prolamovat klasické schéma v přírodopise: klasifikace přírodnin se přestává odehrávat v tom, co je viditelné, začíná se organizovat do hloubky, zasahovat do oblastí funkcí, jichž projevem jsou viditelné rysy. Tato změna souvisí s propracováním pojmu organizace živých bytostí, zejména živočichů. Analogická změna se odehrává v lingvistice, neboť nikoli již slovo ve funkci významové a označující, nýbrž ve formální struktuře, hlavně ve flexi, na sebe soustředí pozornost jazykozpytce. Podobně jsou v ekonomii všechny potřeby staženy k měřítku, kterým je práce. Filosoficky se vztah obojího ducha vyjadřuje v protikladu mezi francouzskou ideologickou školou, jak ji představuje zvláště Destutt de Tracy, a mezi

kde bere tu jistotu?

Kantovou kritikou. Ideologie dovršuje klasický ideál analýzy, která znázorňuje to, co je dáno, v obsáhlých klasifikujících „tabulkách“, kdežto Kant sestupuje od danosti k podmínkám možnosti předmětů, které nachází v předchůdné syntéze, překračující viditelný, dojmový element vůbec; věci a jejich vlastnosti, kauzální vztahy mezi nimi lze podstatně „vidět“ a verifikovat pouze nepřímou; je nutno sestoupit mimo dojmy, aby se objevil vlastní zkušenostní řád. Ale nejdůležitější archeologickou složku nového zvážnutí epistemologického pole ukazuje rozbor díla Richardova, Cuvierova a Boppova. –

Ricardo zakládá možnost směny na práci, na produkci, jejíž teorie předchází cirkulaci; produkce je pramen hodnoty; nestačí srovnávat mezi sebou její rezultáty, nýbrž je nutno sestoupit k tomuto pramenu. Každý z faktorů produkce je determinován předchozí prací, jež tak vytváří historickou posloupnost výroby a hodnoty, jejíž členy nejsou mezi sebou na stejné úrovni. Oddělení tvorby hodnot od jejich vzájemné zástupnosti umožňuje historizaci ekonomie. Výsledkem toho je, že v pozadí ekonomického procesu se ukazuje stále přítomný nedostatek, to jest hrozba smrti – lidská konečnost jako základ výrobního procesu. Dále se ukazuje, že tento historický proces sám má rovněž konec, k němuž dochází s abilizací pozemkové renty a průmyslového zisku, jejíž napětí udržovalo historický proces výroby v chodu. Tím vším vystupuje na scénu lidská konečnost, člověk jako základ, bez něhož ekonomický proces je nesrozumitelný. – Něco podobného se odehrává v Cuvierově přírodovědě, která už není přírodopisem, nýbrž biologií. Cuvier odděluje orgán od funkce, neboť pro tutéž funkci existuje v říši života velká rozmanitost orgánů. Objevuje se souhra koexistujících orgánů, jejich vnitřní hierarchie a tím závislost jednotlivých orgánů na organizačním plánu. Všecky tyto vztahy jsou těhotné možnou historií – korelace v organickém plánu udávají nutnost souběžných změn; možnost utřídit živé bytosti již neudává řada vnějších známek, formy, počtu, rozložení, velikosti, nýbrž život sám ve své vnitřní organizovanosti. Cuvierovo dílo je tedy začátkem nového pochopení živé přírody mnohem spíše než Lamarckovy transformistické intuice. I zde se tato historičnost ukazuje v úzkém kontaktu se smrtí, s kterou život ustavičně zápasí. – Posléze Boppova jazykověda objevuje docela novým způsobem jazyk, ne už jako diskurs významuplný, nýbrž jako systém forem, které jsou k sobě navzájem vztahy, a tak teprve umožňují významovou funkci. Tento systém podléhá změnám, které jsou mezi sebou vzájemně podmíněny, a nepodává prvotně významy, nýbrž vyjadřuje akci a vůli, takže vyjadřovací a sdělovací funkce se stávají primární vůči funkci znázorňovací. Všecky tyto nové pojmy odhalují „organismus“ jazyka, jeho samostatné bytí, které se odlišuje pod pouhého průhledného prostředí, jímž pohlížíme na věci. Tento organismus jazyka ovšem otvírá bránu historii – skladba jazyka je skladba možných změn, nová gramatika je celou povahou historická. Na vývoji jazykozpytu pozorujeme nejlépe smysl archeologických proměn: v 16. století jsou věci samy slova, v klasickém věku slova

a věci se rozestupují a paralelizují, v 19. století se slova sama stávají jistou věcí mezi jinými věcmi.

A nyní přichází to, k čemu směřuje analýza. Protože diskurs přestal být oním prostředím, které je do sebe uzavřeno a vylučuje, aby se v něm samém objevilo to, na čem je založen, vynořuje se v epistemologickém poli pojednou člověk v docela jiné, nové funkci než dosud. Ne už pouze jako malíř na obraze, jako člen souvislé řady diskursu, jeho klasifikace, jeho taxinomických příhrádek, nýbrž rovněž jako malíř malující, zároveň jako subjekt i jako objekt, jako to, na čem je všecko založeno a k čemu se opět vrací, východisko i cíl. Člověk v 19. a 20. století je tak docela novým způsobem u pramene všeho: je to „transcendentálně empirická“ bytost, na jejichž funkcích je založena celá zkušenost, ale která také sama náleží k předmětu své zkušenosti, takže se ustavičně snaží založit sama sebe, krouží kolem sebe a v sobě: člověk moderní antropologie, moderních duchovědných oborů, moderní antropologické filosofie. Právě z tohoto důvodu, že epistemologické pole je nyní rozprostřeno do hloubky, že se nekryje s jednoznačnou rovinou diskursu, na kterou jsou věci promítnuty a jež sama ve své realitě není tematizována, musí se nyní člověk stát centrem všech otázek. Na této archeologické situaci se buduje filosofie naší doby. Teprve nyní lze položit otázku o způsobu bytí tak zvláštního jsoucna, tak podivné bytosti, která je zároveň v obraze i mimo něj; teprve nyní se může uplatnit analytika konečnosti, té konečnosti, která se objevuje jako základ všech empirických výzkumů člověka (ať jde o výrobu, ať běží o život, který v člověku dochází ke své koncentrované podobě, ať běží o jazyk, kterým se dorozumíváme s druhými i se sebou samými) – ale která je rovněž základní podmínkou možnosti pro všecku zkušenost, takže podmiňuje i to, aby se člověku objevoval svět. Protože moderní antropologické myšlení myslí v člověku základní konečnost a vše k ní vztahuje, musí zásadně zlikvidovat metafyziku jakožto nauku o jsoucnu o sobě a činí to vskutku pokaždé z jiné stránky podle toho, zda člověka studuje jako bytost biologickou, vyrábějící nebo mluvící. Pozoruhodné je dále, a Foucault se snaží to ukázat zvláště na soudobé fenomenologii, že antropologická filosofie nedokáže vyřešit transcendentální problém, problém podmínek možné zkušenosti. Otázku totiž nesmírně rozšiřuje a je nucena zatahovat do oblasti těchto podmínek na široké formě empirické prvky, tedy tuto zkušenost samu. Potom se snaží Foucault ukázat, jak se na této archeologické bázi vyvíjí ono pochopení času, s kterým pracuje existenciální ontologie lidského pobývání na světě, jak zde dále nutně vyvstává otázka toho, co v myšlení nezbytně myšleno být nemůže, souvisí to s nezbytným rozdvojením, dvojnictvím bytosti, která je zároveň dvojným – základem zjevování jsoucna i sebe samé a přitom rovněž zjevem mezi zjevy. Antropologické údobí se točí v kruhu daném transcendentálně empirickou dubletou: je podstatně skeptické i kritické, demaskující i zakládající, a proto kruh je jediný způsob, jak zachovat nezbytnost diskursu a přitom jej prolomit.

Není zde místa, abychom vylíčili duchaplný způsob, kterým Foucault rozvíjí problém humanitních věd na bázi archeologie naší současnosti. Snaží se ukázat, že tyto vědy jsou umístěny v trojhranu tří skutečných pozitivních vědeckých disciplín, vládnoucích systematickým pojmoslovím a zásobou obecně přijímaných a normálně se rozrůstajících poznatků: ekonomie, biologie a lingvistiky. Ale jak v případě psychologie, tak v případě sociologie a rozmanitých kulturních disciplín neběží podle jeho názoru o vědy ve vlastním smyslu slova, zaručené poznatkovou formou i obsahem, nýbrž o pouhé výplně epistemologického pole. Litujeme rovněž, že již nemůžeme obsírněji promluvit o funkci, která podle jeho názoru připadá psychoanalýze a etnologii, těmto „protihumanistickým vědám“ či lépe vědám, které směřují proti smyslu lidských věd, protože nerozbírají tolik člověka, nýbrž spíše oblast, která člověka umožňuje. V psychoanalýze a etnologii stojíme před produkty antropologického údobí, které překračují jeho meze. Třetím takovým produktem je čistá teorie jazyka – mluvy, teorie formálních konfigurací, které teprve znakům udílejí smysl; analýza těchto struktur je spíše vnímání než vysvětlování, přivádí nás ke konstituci samotného předmětu.

A zde dospíváme k celkovému výhledu, který uzavírá tuto bohatou práci. Na hranicích epistemologického pole antropologického údobí se objevuje něco, co není již člověk, ale co podmiňuje člověka. Vzniká projekt vědy, která nebude mít ctižádost vysondovat neschůdný problém transcendentálně empirické dvojjednoty, a opět jako kdysi promítne všechny jevy na jednu rovinu: bude to jednotné pole formálních struktur, je-li pravda, že pojem struktury v matematice i v humanitních oborech je týž. Problém člověka bude začleněn, obklopen ze všech stran tím, co dovolí (nebo nedovolí) strukturaci pozitivního obsahu, to jest vyjádření toho, co pro nás má a může mít smysl. A literatuře toho zvláštního typu, kterou představují např. Artaud a Rousset, případně úloha zasahovat jazykovým výrazem až do nejvlastnějšího konečna, do krajiny smrti, do oblasti, kam myšlenka nemůže. Tak se ohlašuje na okraji antropologické struktury další archeologická proměna, kde se opět vynořuje jako hlavní motiv obdoba diskursu 18. století: stálá rovina, v níž se všecko obrátí, nebude však již představa, reprezentace, nýbrž struktura či jazyk, udílející bytí, členitost a srozumitelnost, jazyk, který dovede být zároveň také vehikulem toho, co pochopit a uchopit nelze. Tento nový obrat, jako všechny archeologické obraty, bude mít vzápětí fakt, že se z našeho obzoru něco ztratí, jako kdysi zmizely sympatie věcí, astronomické aspekty, světová harmonie, společenská smlouva, stav přírody nebo všeobecná gramatika. To, co pravděpodobně zmizí z našeho obzoru jako neslučitelné s novým archeologickým schématem, bude asi to, co se vynořilo se skončením éry diskursu, rýze reprezentativního jazyka 18. století: člověk jako empiricko-transcendentální bytost, jako subjekt-objekt, jako konečný základ své vlastní konečné objektivitě. Éra člověka by se prostírala mezi dvěma obdobími reprezentace: první

leží před objevením člověka, druhá po něm, je totiž regulátorem marného pokusu humanistického údobí skočit před vlastní stín. Nová naléhavost jazyka, která se ohlašuje ve všech vědních oborech a v moderní literatuře, byla by tak zvěstovatelkou konce humanistického údobí vědy i filosofie.

Foucaultovo dílo vyznívá tak akcenty blízkými pozitivismu: co nás očekává, co je implicitně dáno v naší archeologické situaci, není žádná metafyzika, žádná kontradiční antropologie, žádná ontologie konečnosti, nýbrž úvaha o strukturách, v nichž všecko (i Foucaultem nepopírané nevyjádřitelné) dospívá teprve k tomu, aby o něm bylo možno říci, že jest. Jak silně to připomíná Wittgensteinovu větu: Co lze říci, lze říci jasně, a co říci nelze, o tom se musí mlčet.

„Archeologie“ je nepochybně důležitý postřeh. Výzkum předběžných formálních prostředků, o které se opírá věda a filosofie, historického „a priori“ našeho konkrétního vědění, je plodný diagnosticky i prognosticky. Avšak archeologie je sama o sobě pouze konstatující empirická disciplína; nemůže pozvednout otázku *quid iuris*, nemůže ospravedlnit ani sebe, ani jiné disciplíny. Protože však vyvrácení, popření je záporný *modus ospravedlnění*, nemůže archeologie sama ospravedlnit, položit (a ani odmítnout jako nesmyslný) žádný filosofický problém. Speciálně nemůže odůvodnit, že transcendentální problém, to jest problém základu platnosti našich zkušenostních pravd, nemá smysl. Nezdá se mi také, že by z archeologické situace antropologické epochy vyplývala nezbytně ta konfúze mezi empirickým a transcendentálním, na niž se mi zdá, že Foucault ve skutečnosti zakládá svůj názor, že antropologické údobí je vnitřně rozpolcené a nesouladné. Tento nelad, konfúzi mezi transcendentálním a empirickým, lze možná vytýkat některým existencialistům, jako je Sartrův; myslím však, že se Foucaultovi nepodařilo opravdu dokázat, že taková konfúze transcendentálního a empirického živlu existuje v Husserlově fenomenologii, ani že existuje v kantismu a novokantovství.

Vůbec se mi zdá, že kritika současné antropologické filosofie vzniká u Foucaulta se stálým přihlížením k Sartrově ještě spíše než k Heideggerově verzi fenomenologie a existencialismu. Sartrovo Bytí a nicota se vydává za pokus „fenomenologické ontologie“, a přitom do sebe pojímá např. takzvanou existenciální psychoanalýzu, tedy zkoumání, které se běžně považuje za zkoumání empirického typu; tomuto zkoumání se snaží dát filosofický základ ve struktuře „bytí pro sebe“. Bylo by třeba položit otázku, která instance rozhoduje o tom, co je transcendentální a co je empirické, zda to není transcendentální filosofie sama.

Archeologický výzkum nemůže tedy být žádnou kritickou instancí filosofie, naopak vyžaduje sám založení, odůvodnění. Toto založení je součástí obecného kritického problému, který si však filosofie klade nejméně od počátku nové doby, nikoliv až od Kanta (to znamená od konce 18. století). Jak nás chce Foucault přesvědčit o tom, že Descartovo *cogito*, které je na počátku celého klasického myšlení, není

pokusem sblížit diskurs a to, co jej zakládá, reprezentaci a reprezentujícího, že není pokusem obsadit „královo místo“? Při všech archeologických zvláštностech klasické epochy sotva lze říci, že v ní pokus o průlom jednotné roviny diskursu není možný – tváří v tvář právě takovým faktům, jako je metodická skepse a její výsledek v cogito. Obsazení králova místa je problém, který se táhne po staletí, který je různě stylizován v různých archeologických kontextech, ale vrací se v nich – to znamená: přesahuje je. Rovněž se nezdá správné, že by nebylo možné v klasickém kontextu položit otázku po povaze bytí subjektu, vždyť Descartovo charakterizování lidské evidence se děje samo z hlediska podstatné lidské konečnosti.

Kromě toho se mi zdá, že u archeologických změn je třeba více zdůraznit, než to činí Foucault, vnitřní odůvodněnost a rozumnost archeologického vývoje. Nepostačí přece konstatovat, že v 16. století vládne kategorie podobnosti a že Bacon i Descartes ji kritizují: je třeba ukázat, a to vnitřní analýzou archeologické situace, jak a na jakých naléhavých problémech se tento pojem podobnosti neosvědčil; domnívám se, že např. na přechodu od Keplera-spekulátora ke Keplerovi-empirikovi, který se nespokojuje přibližnostmi, nýbrž požaduje přesné shody, by se naskytovala taková příležitost. Zcela podobně, jako Foucault zdůrazňuje sám na přechodu od klasického myšlení k antropologickému, že „nemožnost založit syntézu v prostoru reprezentace“ vedla k zváhnutí klasického epistemologického pole – to však přece musí znamenat, že problém syntézy se kladl nutně, že nezbyvalo nic jiného než překročit pole reprezentace.

Foucault se tomu sice ve svém pozitivismu brání, ale zdá se mi přece jen, že na takových místech je patrné, že archeologický vývoj není nezávislý na sebeočistění a procitnutí rozumu k sobě. Pojem archeologie by se měl vůbec stát předmětem diskuse; ta by patrně ukázala, že je to plodný pojem, jehož variační hranici a mez vůči vlastním dějinám idejí by bylo třeba vymezit co možná ostře. Jaký je statut oné „střední zóny“ mezi tradičními kódy společenského chování a mezi výslovnými teoretickými výkony? Obsahuje pouze habitualitu staršího teoretizování, upadlé do anonymity, nebo i něco více? Neexistuje snad jakási původní schopnost běžné tradiční kódy do jisté míry suspendovat a nemůže se tato schopnost pak eventuálně obrátit i proti běžné archeologické bázi dané doby? V podobě, v níž Foucault předvádí předmět archeologie, nezdá se ničím jiným než formálním schématem, vyrostlým z habitualizovaných teoretických úkonů.

Vcelku se mi zdá, že strukturální archeologie patří do sociologie vědění, že je originálně vyhmátnutou a provedenou kapitolou z oboru „modalit vědění“; není to však fundamentální filosofická disciplína. Její způsob, jak konstatuje filosofickou nejistotu a krizi dneška, je poučný a podnětný. Je to nový historizující a provokativní pozitivismus. Filosofie je po spekulativním vzepětí v prvních desetiletích našeho století všude v krizi; přeshlapuje a nemá přesvědčivé velké koncepce. Všude

konstatujeme od rozletů, spojených s jmény Bergson, Whitehead, Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, návraty k střízlivosti, k ohledávání základů, ke kriticismu nebo k ohlédnutí a definování situace. Mezi tyto pokusy, velkoryse a s oslňujícím suverénním věděním provedené, náleží rovněž kniha Foucaultova.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jan Patočka, *Slova a věci*. Rozbor antropologické epochy evropského myšlení v „archeologii“ Michela Foucaulta (Michel Foucault: *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966) in *Světová literatura* 1966. © Archiv Jana Patočky, Filosofický ústav v.v.i. AV ČR.

