

ka, nazývaná jeho neprekonateľnou transcenciou, a ani jeho priveľká zložitost' teda nie sú príčinami, následkom ktorých sa nemôže stať predmetom vedy. Bytosť, ktorú západná kultúra vytvorila a nazvala človekom, z jedných a tých istých dôvodov musí byť pozitívnu oblasťou *vedenia* a nemôže byť predmetom *vedy*.

4. História

Hovorili sme o humanitných vedách; hovorili sme o rozsiahlych oblastiach, ktoré približne vytyčuje psychológia, sociológia a analýza literatúry a mýtov. Nehovorili sme o História, hoci je prvou zo všetkých vied o človeku a akoby ich matkou, hoci je možno taká stará ako ľudská pamäť. Lepšie povedané, práve preto sme doposiaľ o nej mlčali. Možno skutočne nepatrí medzi humanitné vedy a ani vedľa ne: možno s nimi udržiava neurčité a neodstrániteľné vzťahy, ktoré sú hlbšie než vzťah susedstva v spoločnom priestore.

Je pravda, že História jestvovala dávno pred vznikom humanitných vied; od helénskeho obdobia plnila v západnej kultúre mnohé závažné funkcie: ako pamäť, mýtus, podávanie Slova a Príkladu, nositeľ tradície, kritické vedomie prítomnosti, rozlúštenie osudu ľudstva, predvídanie budúcnosti alebo prísľub návratu. Pre túto História je príznačné — alebo aspoň umožňuje určiť jej všeobecné črty v protiklade k našej — práve to, že usporadúvaním ľudského času podľa stávania sveta (v istom druhu veľkej kozmickej chronológie, ako je to u stoikov) alebo naopak, rozširovaním princípu a pohybu ľudského osudu až na najmenšie čiastočky prírody (trochu na spôsob kresťanskej Prozreteľnosti) vznikala predstava veľkej, hladkej, v každom bode jednotnej histórie, ktorá tým istým uchopením, tým istým zavrnutím alebo povznesením, tým istým kolo-
behom zachytávala všetkých ľudí a s nimi veci, živočíchy, živé alebo nečinné súcna až po najnehybnejšie

podoby zeme. Táto jednota sa na začiatku 19. storočia prelomila pri veľkom rozvrate západnej *epistémy*: bola odhalená historicita vlastná prírode; pre každý typ živých súcien boli určené formy prispôsobenia sa prostrediu, ktoré zasa umožňujú určiť ich charakter evolúcie; ba čo viac, ukázalo sa, že aj také špecificky ľudské aktivity, akými sú práca a jazyk, majú samy osebe historicitu, ktorá sa nemôže umiestniť do veľkého rozprávania, spoločného pre veci a ľudí: spôsoby vývinu výroby, spôsoby akumulácie kapitálu, zákony oscilácie a zmien ceny nemožno zahrnúť pod prírodné zákony, ani zredukovať na všeobecný postup ľudstva; podobne jazyk nemenia ani tak migrácie, obchod a vojny, ani tak to, čo sa môže stať človeku a čo môže objaviť jeho fantázia, ako skôr vplyv osobitých podmienok fonetických a gramatických foriem, ktoré ho vytvárajú; a ak možno povedať, že rozličné jazyky sa rodia, žijú, strácajú svoju silu, starnú a napokon umierajú, tak táto biologická metafora nebola vytvorená na to, aby rozpustila ich históriu v čase života, ale aby zdôraznila, že aj ony majú vnútorné zákony fungovania a ich chronológia sa rozvíja podľa času, ktorý závisí predovšetkým od ich zvláštnej súdržnosti.

Zvyčajne sme naklonení veriť, že 19. storočie predovšetkým z politických a sociálnych dôvodov zaostriilo pozornosť na ľudskú históriu, že sa vzdalo idey poriadku a kontinuity času, rovnako ako idey neprerušovaného pokroku, a že keď buržoázia chcela rozprávať o vlastnom vzostupe, narazila v kronike svojho víťazstva na historickú hrúbku inštitúcií, farchu zvykov a vier, násilné boje, striedavé úspechy a neúspechy. Predpokladá sa, že na tomto základe historicitu odhalenú v človeku rozšírili na predmety, ktoré vyrobil, na jazyk, ktorým hovorí, a ešte ďalej na život. Štúdium ekonómií, história literatúr a gramatík a napokon aj evolúcia živého by potom boli iba rozširovaním historicity, odhalenej najprv v človeku, na čoraz vzdialenejšie oblasti poznania. V skutočnosti to bolo presne

naopak. Veci najskôr získali vlastnú historicitu, ktorá ich oslobodila od súvislého priestoru, vtlačajúcemu im rovnakú chronológiu ako ľuďom. Takto akoby človek prišiel o to, čo bolo najzjavnejším obsahom jeho História: príroda mu už nehovorí o stvorení alebo konci sveta, o jeho závislosti alebo budúcom súde; hovorí už iba o prírodnom čase; bohatstvá už nesvedčia o starodávnosti, ani o budúcom návrate zlatého veku; hovoria už iba o podmienkach výroby, ktoré sa v História menia; v jazyku už nie sú známky predbabylonských čias, ani prvých výkrikov, ozývajúcich sa v lese; nesie znaky svojej filiácie. Ľudská bytosť už nemá históriu: alebo skôr, keďže hovorí, pracuje a žije, svojím vlastným bytím sa celkom splieta s históriami, ktoré jej nie sú podriadené a ani s ňou rovnorodé. Následkom roztrieštenia priestoru, kde sa plynule rozširovalo klasické myslenie, následkom navíjania sa každej oblasti, vymanenej vo svojom stávaní, sa človek, ktorý sa objavil na začiatku 19. storočia, „dehistorizoval“.

A predstavy o hodnote minulosti, ktoré sa vtedy objavili, celá tá lyrická aureola, ktorou sa v tejto dobe obklopilo historické vedomie, živý záujem o dokumenty a stopy, ktoré za sebou zanechal čas — to všetko je iba povrchovým prejavom holého faktu, že človek sa ocitol bez histórie, no už je poverený úlohou nájsť v hĺbke samého seba a medzi všetkými vecami, čo by ešte mohli odrážať jeho tvár (na rozdiel od ostatných vecí, ktoré buď zahynuli, alebo sa zvinuli samy do seba), historicitu, s ktorou je podstatne spätý. Táto historicita je však vzápätí dvojznačná. Ak sa človek pozitívne vedenie sprístupňuje iba natoľko, nakoľko hovorí, pracuje a žije, môže byť jeho história niečím iným ako nerozuzliteľným uzlom rozličných časov, ktoré sú mu cudzie a ktoré sú navzájom rôznorodé? Či história človeka nebude potom len istou moduláciou, zlučujúcou zmeny životných podmienok (podnebia, úrodnosti pôdy, spôsobu jej kultivácie, ťažby prírodných bohatstiev) s premenami ekonómie (a násled-

ne premenami spoločnosti a inštitúcií) a postupnosťou foriem a úzov jazyka? Potom však človek sám nie je historický: čas k nemu prichádza zvonku a ako subjekt História sa človek konštituuje iba vrstvením histórie súcien, histórie vecí a histórie slov. Je podrobený ich vlastným udalostiam. Vzápätí sa však tento vzťah jednoduchej pasivity prevracia, lebo tým, kto jazykom hovorí, kto v ekonómii pracuje a spotrebúva, kto žije ľudským životom, je sám človek; preto má právo na stávanie, ktoré je rovnako pozitívne, nemenej samostatné a možno dokonca fundamentálnejšie ako stávanie všetkých živých súcien a vecí: veď človeku práve jemu vlastná, hlboko do jeho bytia vpísaná historicita umožňuje prispôbovať a vyvíjať sa ako všetko živé (no pomocou nástrojov, postupov a organizácií, ktoré sa nevyskytujú u ničoho živého okrem neho), ona mu umožňuje objavovať formy výroby, stabilizovať, predlžovať alebo skracovať platnosť ekonomických zákonov tým, že si ich uvedomuje a na ich základe i okolo nich vytvára inštitúcie, a ona mu napokon umožňuje v každom vyslovenom slove pôsobiť na jazyk istým stálym vnútorným tlakom, ktorý ho neprestáva dvíhať. Takto sa za históriou pozitívit ukazuje radikálnejšia história samého človeka. Táto história sa týka samého bytia človeka: ako sa teraz ukazuje, nielenže „má História“ okolo seba, ale navyše aj on sám svojou vlastnou historicitou načrtáva históriu ľudského života, históriu ekonómie a históriu jazykov. Na hlbinej úrovni jestvuje teda historicita človeka, ktorá je jeho vlastnou históriou, ale aj radikálnou disperziou, fundujúcou všetky ostatné histórie. Svojím úsilím všetko historizovať, napísať pri každej príležitosti všeobecnú históriu, ustavične zostupovať v čase a premiestňovať aj tie najstálejšie veci do jeho uvoľňujúceho prúdu hľadalo 19. storočie túto prvotnú eróziu. Niet pochyb, že aj na tomto mieste treba revidovať spôsob, akým sa tradične píše história História; zvyčajne sa hovorí, že 19. storočie skoncovalo s čírou kronikou

udalostí, jednoduchým pripomínaním minulosti, vyplnenej iba jednotlivcami a náhodami, a že začalo hľadať všeobecné zákony vývinu. V skutočnosti však nijaká história nebola väčšmi „vysvetľujúca“, väčšmi zaujatá všeobecnými zákonmi a konštantami než história v klasickej dobe, keď človek a svet naraz stelesňovali jedinou históriu. Začínajúc 19. storočím sa odhaľuje holá forma ľudskej historicity — fakt, že človek ako taký je vystavený udalosti. Odtiaľ úsilie nájsť zákony tejto čirej formy (a to sú filozofie ako Spenglerova) alebo ju určiť na základe toho, že človek hovorí a myslí: a to sú interpretácie Históriae na základe človeka chápaného ako živý druh, alebo na základe ekonomických zákonov, alebo na základe kultúrnych celkov.

V každom prípade má toto usporiadanie Históriae v epistemologickom priestore veľký význam pre jej vzťah k humanitným vedám. Keďže historický človek je človekom žijúcim, pracujúcim a hovoriacim, každý obsah Históriae, nech je akýkoľvek, vychádza z psychológie, sociológie a vied o jazyku. Ale na druhej strane, keďže sa ľudská bytosť stala naskrze historickou, nijaký z obsahov analyzovaných humanitnými vedami nemôže ostať sám v sebe stály a unikať pohybu Históriae. A to z dvoch príčin: preto, lebo psychológia, sociológia a filozofia dokonca aj pri aplikáciách na predmety — t. j. na ľudí —, čo jestvujú súčasne s nimi, sa vždy zameriavajú na synchronické rozčlenenie vnútri historicity, ktorá ich konštituuje a preniká nimi; preto, lebo formy, ktoré humanitné vedy postupne prijímajú, výber, ktorému podrobujú svoj predmet, a metódy, ktoré naň aplikujú, poskytuje História, ona je ich stálym nositeľom a mení ich podľa svojich potrieb. Čím väčšmi sa História usiluje prekonať svoje vlastné historické zakorenenie, čím väčšmi sa usiluje, aby mimo historickej relatívnosti svojho pôvodu a svojich volieb dosiahla sféru univerzálnosti, tým jasnejšie na nej vystupujú stigmy jej historického zrodu, tým zrejmejšie sa cez ňu prejavuje história, ktorej je časťou (svedec-

tvom čoho je opäť Spengler a všetci filozofi histórie); na druhej strane čím lepšie prijíma svoju relatívnosť, čím hlbšie sa vnára do pohybu, čo ju unáša spolu s tým, o čom rozpráva, tým väčšmi sa potom zužuje na rozprávanie a celý pozitívny obsah, ktorý si prisvojuje prostredníctvom humanitných vied, sa rozptyľuje.

História teda vytvára pre humanitné vedy prijímacie prostredie, ktoré je privilegované a zároveň nebezpečné. Každé vedy o človeku poskytuje pozadie, ktoré ju umiestňuje, ktoré určuje jej základ a akúsi vlasť: História určuje chronologické a geografické rámce kultúrnej sféry, kde možno tomuto vedeniu priznať platnosť; vtesnáva ich však do obmedzujúcich hraníc a od začiatku vyvracia ich nároky na univerzálnu platnosť. História takto ukazuje, že hoci je človek odjakživa a aj bez toho, aby o tom vedel, podrobený determináciám, odhaľovaným v psychológii, sociológii a v analýzach jazykov, neznamená to, že by bol nečasovým predmetom vedenia, ktoré by aspoň na úrovni svojich práv bolo nestarnúce. Humanitné vedy (a históriu možno medzi ne zaradiť) sa môžu vyhýbať odvolávaniu sa na históriu, no v každom prípade robia len to, že jednu kultúrnu epizódu usúvzťažňujú s druhou (tú, na ktorú sa obracajú ako na svoj predmet, s tou, v ktorej je zakorenená ich existencia, modus bytia, metódy a pojmy); a ak sa obracajú na svoju vlastnú synchroniu, vtedy kultúrnu epizódu, z ktorej vzišli, vzťahujú samy na seba. Pozitívita človeka sa takto nikdy neobjaví bez toho, aby nebola vzápätí ohraničená neohraničenosťou Históriae.

Vidno tu pohyb, ktorý je analogický pohybu, čo zvnútra oživoval celú oblasť vied o človeku: ako ukázala naša analýza, pozitívity určujúce bytie človeka tento pohyb ustavične privádza ku konečnosti, ktorá tieto pozitívity vyjavuje; vedy takto ovláda veľká oscilácia, ktorej zasa ony svojím trvalým úsilím prechádzajú od vedomého k nevedomému dávajú formu vlastnej pozitívity. Zisťujeme, že História vyvoláva podobnú

osciláciu; tentoraz však nejde o pohyb medzi pozitivitou človeka, ktorý sa chápe ako predmet (a empiricky sa prejavuje prácou, životom a jazykom), a základnými hranicami jeho bytia, ale o pohyb medzi temporálnymi hranicami, určujúcimi osobité formy práce, života a jazyka, a historickou pozitivitou subjektu, ktorý k nim v poznaní nachádza prístup. Aj tu sa subjekt a objekt navzájom spochybňujú; ale zatiaľ čo tam sa spochybňovanie odohrávalo v samom vnútri pozitívneho poznania, a to tak, že vedomie postupne odhaľovalo nevedomie, tu sa odohráva na vonkajších hraniciach subjektu a objektu; poukazuje na eróziu, ktorej jeden i druhý podliehajú, na rozptyl, ktorý ich od seba oddeľuje a vytŕha ich z pokojnej, zakorenenej a definitívnej positivity. Odhalením nevedomia ako svojho najdôležitejšieho predmetu humanitné vedy ukázali, že v tom, čo je na povrchovej úrovni pochopené, je vždy niečo, čo ešte len treba pochopiť; odhalením zákona času ako vonkajšej hranice humanitných vied História ukazuje, že všetko, čo už bolo pochopené, bude ešte chápané myslením, ktoré sa doposiaľ nezrodilo. No možno, že v konkrétnych formách nevedomia a História máme pred sebou len dve podoby konečnosti, ktorá odhalením svojho vlastného základu sama v sebe objavila v 19. storočí figúru človeka: konečnosť bez nekonečna, teda zrejme konečnosť, ktorá sa nikdy neskončí, ktorá jednoducho ustupuje sama pred sebou, ktorej vo chvíli, keď myslí, ostáva ešte čosi premyslieť, ktorej vždy ostáva čas, aby opäť premyslela to, o čom myslela.

V modernom myslení historicizmus a analytika konečnosti stoja proti sebe. Historicizmus je spôsobom zdôrazňovania vlastného významu stáleho kritického vzťahu medzi História a humanitnými vedami. Historicizmus ho však nastoľuje iba na úrovni pozitivít: pozitívne poznanie človeka je ohraničené historickou pozitivitou poznávajúceho subjektu, takže moment konečnosti sa rozkladá v hre relativity, ktorej nemožno

uniknúť a ktorá má sama platnosť absolútna. Byť konečný znamená celkom jednoducho podliehať zákonom perspektívy, ktorá umožňuje isté uchopenie — typu vnímania alebo chápania — a zároveň mu zabraňuje, aby sa niekedy stalo univerzálnym a definitívnym chápaním. Všetko poznanie je zakorenené v živote, spoločnosti a jazyku majúcich históriu; a v tejto histórii nachádza živél, ktorý mu umožňuje spájať sa s druhými formami života, s druhými typmi spoločnosti a s druhými významami: preto historicizmus vždy implikuje istú filozofiu alebo aspoň istú metodológiu živého chápania (v živle *Lebenswelt*), medziľudskej komunikácie (na základe spoločenských organizácií) a hermeneutiky (ktorá prostredníctvom zjavného zmyslu znovu uchopuje rozpravu iného, sekundárneho a zároveň primárneho zmyslu, t. j. zmyslu, ktorý je skrytý, ale základnejší). Rozličné positivity, ktoré História vytvorila a sú v nej uložené, môžu takto navzájom vstupovať do kontaktov, navzájom sa zahaľovať do podoby poznania a vyslobodzovať obsah, čo v nich drieme; neukazuje sa tu potom absolútna prísnosť samých hraníc, ale parciálne totality, totality, ktoré sú prakticky ohraničené, totality, ktorých hranicu možno posúvať až do istého bodu, ale nikdy nezahrnú priestor definitívnej analýzy a nikdy sa nepozdvihnú na úroveň absolútnej totality. Preto analýza konečnosti ustavične vyžaduje postaviť proti historicizmu stránku, ktorú on zanedbáva: chce v základe všetkých pozitivít a pred nimi odhaliť konečnosť, ktorá ich umožňuje; kde historicizmus hľadal možnosť a odôvodnenie konkrétnych vzťahov medzi obmedzenými totalitami, ktorých modus bytia bol predurčený alebo životom, alebo spoločenskými formami, alebo jazykovými významami, tam analytika konečnosti chce skúmať ten vzťah ľudskej bytosti k bytiu, ktorý určovaním konečnosti umožňuje konkrétny modus bytia pozitivít.

5. Psychoanalýza a etnológia

Psychoanalýza a etnológia majú v našom vedení privilegované miesto. Zaiste to nie je preto, že by azda lepšie než ostatné humanitné vedy stanovili svoju pozitivitu a konečne uskutočnili starý projekt opravdivej vedeckosti; je to skôr preto, že na hraniciach celého poznania človeka nepochybne vytvárajú nevyčerpatelnú zásobáreň skúseností a pojmov, ale predovšetkým trvalý zdroj nepokoja, spochybňovania, kritiky a popierania toho, čo sa inak javí ako prijaté. Má to jeden dôvod, ktorý sa týka ich predmetov, ale ešte väčšmi ich postavenia a funkcie vo všeobecnom priestore *epistémy*.

Skutočne, psychoanalýza veľmi dôsledne napĺňa kritickú funkciu, ktorá, ako sme videli, je vlastná všetkým humanitným vedám. Vo svojom úsilí priviesť k reči rozpravu nevedomého prostredníctvom vedomia postupuje psychoanalýza k tej fundamentálnej oblasti, kde sa odvíjajú vzťahy medzi reprezentáciou a konečnosťou. Kým humanitné vedy idú k nevedomiu obrátené k nemu chrbtom a očakávajú, že ho odhalí takrečeno pospiatky postupujúca analýza vedomia, psychoanalýza smeruje k nemu priamo a zámerne — nie k tomu, čo treba krok za krokom objasňovať postupným osvetľovaním implicitného, ale k tomu, čo je tu a čo sa odhaľuje, čo jestvuje s nemou pevnosťou vecí, textu uzavretého do samého seba, prázdneho priestoru vo viditeľnom texte a čo sa takto udržiava. Netreba sa nazdávať, že Freudov postup je výslednicou spojenia interpretácie zmyslu a dynamiky odporu alebo zábrany; postupujúc po tej istej ceste ako humanitné vedy, no s pohľadom obráteným opačným smerom, pohybuje sa psychoanalýza k momentu — principiálne nedostupnému pre každé teoretické poznanie človeka, pre každé súvislé chápanie pojmi významu, konfliktu a funkcie —, kde sa obsahy vedomia skĺbujú s konečnosťou človeka, či skôr sa k nej otvárajú. To znamená, že na rozdiel od huma-

nitných vied, ktoré pri svojom návrate k nevedomiu vždy ostávajú v priestore reprezentovateľného, psychoanalýza pri svojom postupe prekračuje reprezentáciu, preniká za ňu ku konečnosti a tak tam, kde sme očakávali funkcie nesúce normy, konflikty podliehajúce pravidlám a významy vytvárajúce systém, vynára sa holý fakt, že môže jestvovať systém (a teda význam), pravidlo (a teda opozícia) a norma (a teda funkcia). V tejto oblasti, kde je reprezentácia odsunutá na hranice a v istom zmysle sa otvára k uzavretosti konečnosti, sa načrtávajú tri figúry, prostredníctvom ktorých sa život so svojimi funkciami a normami zakladá v nemom opakovaní Smrti, konflikty a pravidlá v obnaženom otvore Túžby, významy a systémy v jazyku, čo je zároveň Zákonom. Je známe, že psychológovia a filozofi to všetko nazývajú freudovskou mytológiou. Freudov postup sa im musel takto javiť; pre vedenie, ktoré sa umiestňuje do reprezentovateľného, môže byť to, čo zvonku lemuje a určuje samu možnosť reprezentácie, iba mytológiou. Keď však sledujeme čulý pohyb psychoanalýzy, alebo keď prenikáme celým epistemologickým priestorom, vidíme, že tieto figúry — ktoré sa krátkozrakému pohľadu zaiste zdajú imaginárnymi — sú opravdivými formami konečnosti, ako ju analyzuje moderné myslenie. Či smrť neposkytuje základ umožňujúci vedenie všeobecne — takže z hľadiska psychoanalýzy je potom podobou toho empiricko-transcendentálneho *zdvojenia*, ktoré charakterizuje konečnosť modu bytia človeka? Či túžba nie je tým, čo v srdci myslenia vždy ostáva *nemyslené*? A či tento Zákon — Jazyk (reč a zároveň systém reči), ktorý sa psychoanalýza usiluje rozhovoriť, nie je pre každý význam jeho vzdialeným *počiatkom*, ktorý akt analýzy sľubuje vrátiť? Je zaiste pravda, že vedenie, ktoré preniká pozitívitou empirickej oblasti človeka, nikdy nestretne ani túto Smrť, ani túto Túžbu, ani tento Zákon; je to však preto, lebo stanovujú podmienky možnosti každého vedenia o človeku.

A práve keď sa tento jazyk ukazuje vo svojej nahote, ale zároveň zbavený každého významu sfaby veľký, despotický a prázdny systém, keď Túžba vládne v surovom stave, akoby prísnosť jej pravidla nivelizovala každú opozíciu, keď smrť ovládne každú psychickú funkciu a postaví sa nad ňu ako jej jediná a ničivá norma, vtedy rozpoznávame šialenstvo v jeho súčasnej forme, v ktorej sa ukazuje modernej skúsenosti ako jej pravda a inakosť. V tejto podobe, ktorá je empirická, a predsa je celej našej skúsenosti (a v nej samej) cudzia, naše vedomie už nenachádza, ako v 16. storočí, stopu druhého sveta; už nekonštatuje blúdenie scestného rozumu; vidí, ako sa vynára to, čo je nám nebezpečne blízke — akoby náhle vynikla priehľbeň našej existencie; konečnosť, na základe ktorej jestvujeme, myslíme a poznávame, je náhle pred nami ako reálna a zároveň nemožná existencia, ako myšlienka, ktorú nemôžeme myslieť, ako predmet nášho vedenia, ktorý mu však stále uniká. Preto psychoanalýza nachádza v tom šialenstve par excellence — ktoré psychiatri nazývajú schizofróniou — svoju vnútornú, najnepotlačiteľnejšiu trýzeň: v tomto šialenstve totiž v absolútne zjavnej a zároveň celkom bezpečne ukrytej forme vystupujú formy konečnosti, ku ktorým psychoanalýza neprestajne (a neukončiteľne) postupuje na základe toho, čo jej chtiac-nechtiac poskytuje reč pacienta. Takto sa psychoanalýza „sama spoznáva“, keď sa ocitá pred psychózami, ku ktorým jednako (či skôr práve preto) nemá prístup: akoby psychóza neúprosne osvetľovala a ukazovala — nie z diaľky, lež z blízka — to, k čomu analýza musí zdĺhavo postupovať.

Tento vzťah psychoanalýzy k tomu, čo umožňuje každé vedenie z oblasti humanitných vied, má však aj druhý následok. Ide o to, že psychoanalýza sa nemôže rozvíjať ako číro špekulatívne poznanie alebo všeobecná teória človeka. Nemôže preniknúť celým poľom reprezentácie, pokúsiť sa prekročiť jeho hranice a smerovať k tomu najzákladnejšiemu, majúcu formu empiric-

kej vedy, ktorá je vybudovaná na základe starostlivých pozorovaní; tento prienik môže uskutočniť iba vnútri praxe, do ktorej nie je vťahnuté iba poznanie o človeku, ale sám človek — človek so Smrťou, ktorá pôsobí v jeho utrpení, s Túžbou, ktorá stratila svoj predmet, a s jazykom, ktorým a prostredníctvom ktorého sa ticho artikuluje Zákon. Každé analytické vedenie je teda nezvratne späté s praxou, so stranguláciou vzťahu medzi dvoma jednotlivcami, z ktorých jeden počúva reč druhého, a tak jeho túžbu oslobodzuje od strategického predmetu (objasňujúc mu, že ho stratil) a zbavuje ho ustavičných návratov smrti do jeho blízkosti (objasňujúc mu, že jedného dňa zomrie). Preto psychoanalýze nie je nič také cudzie, ako nejaká všeobecná teória človeka alebo nejaká antropológia.

Ako sa psychoanalýza umiestňuje do dimenzie nevedomia (toho kritického oživenia, ktoré znútra znepokojuje celú oblasť vied o človeku), tak sa etnológia umiestňuje do dimenzie historicity (tej večnej oscilácie, ktorá spôsobuje, že humanitné vedy zvonku stále sponchybňuje ich vlastná história). Zastávať názor, že etnológia má základný vzťah k historicite, zaiste nie je ľahké, veď etnológia je tradične poznávaním ľudí bez histórie; v každom prípade v kultúrach študuje (v dôsledku svojho systematického zamerania i nedostatku dokumentov) skôr invarianty štruktúry, než následnosť udalostí. Dlhú „chronologickú“ rozpravu, prostredníctvom ktorej sa pokúšame zvnútra pochopiť našu vlastnú kultúru, odsúva, aby vynikli synchronické korelácie druhých kultúrnych foriem. A predsa etnológiu umožnila iba istá situácia, iba jedna úplne ojedinelá udalosť, v ktorej vystupuje tak naša historicita, ako historicita všetkých tých ľudí, čo sa môžu stať predmetom etnológie (pričom je jasné, že celkom dobre možno robiť etnológiu našej vlastnej spoločnosti): skutočne, etnológia korení v možnosti, ktorá je príznačná pre históriu našej kultúry a ešte skôr pre jej základný vzťah ku každej histórii a ktorá jej dovoľuje

spájať sa s ostatnými kultúrami na spôsob čirej teórie. Západné *ratio* zaujíma istý postoj, ktorý sa vytvoril v jeho histórii a je základom jeho vzťahu ku všetkým ostatným spoločnostiam a dokonca aj k spoločnosti, kde historicky vzniklo. To, pravdaže, neznamená, že pre vznik etnológie bola potrebná kolonizátorská situácia: ani hypnóza, ani odcudzenie chorého vo fantazijnej postave lekára nekonštituuju psychoanalýzu; no ako sa psychoanalýza môže rozvíjať iba v pokojnom nátlaku zvláštneho vzťahu vyvolávajúcim prenos, tak etnológia získava svoje vlastné dimenzie iba v historickej — jednostaj zadrživanej, no jednostaj prítomnej — suverenite európskeho myslenia a jeho vzťahu k druhým kultúram a k sebe samému.

No tento vzťah (potiaľ, pokiaľ ho etnológia nechce odstrániť, ale ho naopak prehľbuje a natrvalo sa v ňom utvrdzuje) ju neuzatvára do kruhu historicizmu; skôr jej dáva možnosť vyhnúť sa jeho nebezpečenstvu obrátením pohybu, ktorý ho rodí: skutočne, etnológia sa nezaobera tým, že by empirické obsahy, ako ich odhaľuje psychológia, sociológia a analýza literatúr a mýtov, dávala do vzťahu s historickou pozitivitou vnímajúceho subjektu, ale tým, že zvláštne formy každej kultúry, ktoré ich stavajú do protikladu, hranice, v ktorých sa určuje a uzatvára do súdržného celku, kladie do dimenzie, kde sa spájajú jej vzťahy s troma veľkými pozitivitami (so životom, potrebou a prácou a jazykom). Etnológia takto ukazuje, ako kultúra presadzuje normalizáciu základných biologických funkcií, pravidiel, ktoré umožňujú alebo si vynucujú všetky formy výmeny, výroby a spotreby, a systémy organizované okolo lingvistických štruktúr alebo podľa nich. Etnológia teda postupuje k oblasti, kde sa humanitné vedy spájajú s biológiou, ekonómiou, filológiou a lingvistikou, ktoré ich, ako sme videli, ďaleko presahujú: preto je hlavným problémom každej etnológie problém vzťahov (kontinuity alebo diskontinuity) medzi prírodou a kultúrou. Pri takomto nastolení otázky je však prob-

lém histórie prevrátený: potom totiž ide o to, určiť podľa používaných symbolických systémov, podľa predpísaných pravidiel, podľa zvolených a stanovených funkcionálnych noriem druh historického stávania, ktorý je tej-ktorej kultúre primeraný; úlohou je v samom základe uchopiť modus historicity, ktorý sa v nej objavuje, a príčiny toho, že jej história je nevyhnutne kumulatívna alebo kruhová, postupujúca vpred alebo podriadená pravidelným osciláciám, schopná samovoľne sa prispôsobovať alebo podliehajúca krízam. A takto sa objasňuje základ historického prúdenia, v ktorom rozličné humanitné vedy nadobúdajú význam a môžu sa aplikovať na danú kultúru a danú synchronickú rovinu.

Etnológia, podobne ako psychoanalýza, neskúma samého človeka, ako sa môže javiť v humanitných vedách, ale oblasť, ktorá všeobecne umožňuje vedenie o človeku; ako psychoanalýza, aj ona preniká celým poľom tohto vedenia pohybom smerujúcim k jeho hraniciam. Psychoanalýza však využíva zvláštny vzťah prenosu, aby na vonkajších hraniciach reprezentácie odhalila Túžbu, Zákon a Smrť, ktoré na okraji jazyka a analytickej praxe načrtávajú konkrétne figúry konečnosti; etnológia sa zasa umiestňuje do zvláštneho vzťahu, ktorý nastoľuje západné *ratio* vzhľadom na všetky ostatné kultúry; na základe toho prekračuje reprezentácie, ktoré si v nejakej civilizácii ľudia vytvárajú samy o sebe, o svojom živote, o svojich potrebách a o významoch vložených do jazyka; a pozoruje, ako sa za týmito reprezentáciami vynárajú normy, na základe ktorých ľudia uskutočňujú životné funkcie, pričom však odsúvajú ich bezprostredný tlak, pravidiel, prostredníctvom ktorých zakúšajú a udržiavajú svoje potreby, a systémy, na základe ktorých sú im dané všetky významy. Privilegium etnológie a psychoanalýzy, dôvod ich hlbinej spríaznenosti a symetrie netreba teda hľadať v úsilí preniknúť do hlbokéj záhady, do najskrytejšej stránky ľudskej prirodzenosti; v skutočnosti sa v priestore ich

rozpráv trbliete historické a priori všetkých vied o človeku — veľké cezúry, brázdy a rozdelenia, ktoré v západnej *epistéme* načrtli profil človeka a uspôsobili ho na možné vedenie. Obidve sa teda nevyhnutne stali vedami o nevedomí: nie preto, že v človeku prenikajú k tomu, čo je pod jeho vedomím, ale preto, že smerujú k predpokladom, ktoré sú mimo človeka a umožňujú pozitívne vedenie o tom, čo je jeho vedomiu dané, alebo mu uniká.

Na tomto základe možno pochopiť viacero závažných faktov. V prvom rade to, že psychoanalýza a etnológia nie sú bežnými humanitnými vedami, ale prenikajú celou ich oblasťou, ožívujú celú ich plochu, všade rozširujú svoje pojmy a všade môžu ponúknuť svoje metódy dešifrovania a svoje interpretácie. Ani jedna humanitná veda si nemôže byť istá, že je s nimi vyrovnaná, že vôbec nezávisí od ich objavov a nijako im nepodlieha. Ich vývin má však tú osobitosť, že hoci majú tento akoby univerzálny „dosah“, nepribližujú sa tým k všeobecnému pojmu človeka: nikdy nesmerujú k vymedzeniu toho, čo je na ňom špecifické a nezredukovateľné a čo platí všade, kde je daný skúsenosti. Myšlienka „psychoanalytickej antropológie“ i etnológiou obnovená myšlienka „ľudskej prirodzenosti“ sú iba zbožnými želaniami. Tieto dve vedy nielenže sa môžu zaobiť bez pojmu človeka, ony ním nemôžu ani prechádzať, pretože sa vždy obracajú k tomu, čo tvorí jeho vonkajšie hranice. O obidvoch možno povedať to, čo Lévi-Strauss povedal o etnológii: že rozpúšťajú človeka. A to nie preto, že by ho azda chceli nájsť v lepšom, čistejšom a akoby slobodnejšom stave, ale preto, že sa vracajú k tomu, čo podnecuje jeho pozitivitu. Psychoanalýza a etnológia sú vzhľadom na „humanitné vedy“ skôr „antivedami“; to neznamena, že sú menej „racionálne“ alebo menej „objektívne“ než ostatné, ale že stúpajú proti ich prúdu, privádzajú ich späť k ich epistemologickej základni a neprestajne „rozkladajú“ toho človeka, ktorý v humanitných vedách utvára a znovuutvára

svoju pozitivitu. Konečne chápeme, prečo sa psychoanalýza a etnológia postavili proti sebe, späť s fundamentálnou koreláciou: nepochybne, od *Totemu a Tabu* sa ustanovením spoločného poľa, umožnením rozpravy, ktorá bez prerušenia prechádza od jednej k druhej, dvojitém skĺbením histórie jednotlivcov s nevedomím kultúr a historicity kultúr s nevedomím jednotlivcov otvárajú najvšeobecnejšie problémy, ktoré sa v súvislosti s človekom môžu vynoriť.

Možno si domyslieť, akú prestíž a aký význam by dosiahla etnológia, ktorá by sa už neobmedzovala ako doposiaľ na štúdium spoločnosti bez histórie, ale by svoj predmet zámerne hľadala medzi nevedomými procesmi charakterizujúcimi danú kultúru; historicitu, ktorá konštituuje etnológiu všeobecne, by sa takto preniesla do dimenzie, kde sa vždy rozvíjala psychoanalýza. To neznamena, že by tým mechanizmy a formy spoločnosti postavila na roveň s tlakom a potláčaním kolektívnych preludov, nachádzajúc tak v širšom meradle to, čo analýza odhaľuje na úrovni jednotlivcov; v podobe systému nevedomých kultúrnych faktorov by vymedzila súbor formálnych štruktúr, ktoré mýtickým rozpravám dávajú zmysel, pravidlám usmerňujúcim potreby dávajú súvislosť a nevyhnutnosť a normy života fundujú mimo prírody a čírych biologických funkcií. Možno si domyslieť, aký význam by na druhej strane dosiahla psychoanalýza, ktorá by prenikla do dimenzie etnológie, no nie nastolením „kultúrnej psychológie“, nie sociologickým vysvetľovaním fenoménov pozorovateľných na úrovni jednotlivcov, ale odhalením, že aj nevedomie má istú formálnu štruktúru, či skôr, že ňou je. Etnológia a psychoanalýza by sa tým ani nekládli jedna na druhú, ani nezlučovali, ale by sa križovali ako dve rozlične zamerané línie: jedna, ktorá od zdanlivej neprítomnosti označovaného v neuróze postupuje k medzere v označujúcom systéme, ktorou sa neuróza prejavuje; druhá, ktorá od analógie medzi mnohými označovanými (napríklad v mytológiách) postupuje k jednotnej štruktúre,

ktorej formálne transformácie plodia rozmanitosť rozprávaní. Psychoanalýza a etnológia sa teda neprepájajú jedna s druhou, ako sa zvyčajne predpokladá, na úrovni vzťahov medzi jednotlivcom a spoločnosťou; ak tieto dve formy vedenia susedia, nie je to preto, že jednotlivec je časťou skupiny a kultúra sa v jednotlivcovi odráža a prejavuje viac-menej skreslene. Popravde majú iba jeden spoločný bod, ten je však podstatný a nevyhnutný: v ňom sa v pravom uhle pretínajú, pretože označujúce zretazenie, pomocou ktorého vzniká jedinečná skúsenosť jednotlivca, je kolmé na formálny systém, na základe ktorého sa v kultúre vytvárajú významy. Štruktúra vlastná individuálnej skúsenosti v každej chvíli nachádza v spoločenských systémoch istý počet možných volieb (i možnosti, ktoré sú vylúčené); na druhej strane spoločenské štruktúry majú v každom zo svojich bodov výberu istý počet možných jednotlivcov (a ostatných, ktorí možní nie sú) — takisto ako lineárna štruktúra jazyka v každej danej chvíli umožňuje výber medzi viacerými slovami alebo fonémami (no všetky ostatné vylučuje).

Téma čírej teórie jazyka, ktorá sa tu vynára, by takto pochopenej etnológii a psychoanalýze poskytla formálny model. Disciplína, ktorá by potom vznikla, by svojím postupom zahrnula práve tak dimenziu etnológie, kde sa humanitné vedy vzťahujú na pozitívity, čo ich ohraničujú, ako aj dimenziu psychoanalýzy, kde sa vedenie o človeku vzťahuje na konečnosť, čo ho funduje. Lingvistika by bola vedou, ktorá je celkom konštituovaná poriadkom pozitívít, vonkajším vzhladom na človeka (keďže ide o číry jazyk) a ktorá, prenikajúc celým priestorom humanitných vied, vedie k otázke konečnosti (iba pomocou jazyka a v jazyku môže myslenie myslieť, a tak je v jazyku pozitivita, ktorá má základný význam). Nad etnológiou a psychoanalýzou alebo presnejšie povedané, vo zväzku s nimi by vystúpila tretia „antiveda“, aby prenikla celým poľom humanitných vied, oživila a znepokojila ho a prekračo-

vaním jeho rámcov tak na strane pozitívít, ako aj na strane konečnosti priniesla jeho najvšeobecnejšie sponchybnenie. Ako dve ostatné antivedy, aj ona by diskurzívnym spôsobom ukázala hraničné formy humanitných vied; ako ony dve, aj ona by svoju skúsenosť umiestnila do tých osvetlených a nebezpečných oblastí, kde vedenie o človeku rozohráva vo forme nevedomia a historickosti svoj vzťah k tomu, čo ich umožňuje. Všetky tri „predkladajú“ to, čo človeku umožnilo byť poznaný, a tým ho vystavujú nebezpečenstvu. Takto sa pred našimi očami odvíja, pravda, spätne, osud človeka; na týchto zvláštnych vretenách sa človek znovu dostáva k formám svojho zrodu, do vlasti, ktorá ho umožnila. Nie je to však spôsob, ako ho priviesť k jeho koncu? Veď o samom človeku nehovorí lingvistika o nič viac než psychoanalýza a etnológia.

Niekoľko možno povie, že lingvistika v tejto úlohe iba preberá funkcie, ktoré kedysi patrili biológii a ekonómii, keď v 19. storočí a na začiatku 20. storočia vznikali pokusy zjednotiť humanitné vedy pomocou pojmov vypožičaných z biológie alebo ekonómie. Lingvistika sa však podujíma na oveľa významnejšiu úlohu. A to z viacerých dôvodov. Predovšetkým preto, lebo umožňuje — v každom prípade sa usiluje umožniť — štrukturáciu samých obsahov; nie je teda teoretickým opakovaním poznatkov získaných inak, interpretáciou už uskutočneného čítania javov; nepredkladá „lingvistickú verziu“ faktov pozorovaných humanitnými vedami, je princípom prvotného dešifrovania; pred ňou vyzbrojeným pohľadom vecí dospievajú k existencii iba potiaľ, pokiaľ vytvárajú prvky označujúceho systému. Lingvistická analýza je skôr vnímaním ako vysvetľovaním, t. j. je konštitutívna pre sám predmet. Navyše týmto vynorením sa štruktúry (ako invariantného vzťahu v súbore prvkov) sa znovu a v novej dimenzii otvára vzťah humanitných vied k matematike; už nejde o to, či možno kvantifikovať výsledky, alebo či ľudské správanie možno zahrnúť do poľa merateľnej pravdepodob-

nosti; ide o to, či možno bez hry so slovami použiť pojem štruktúry, alebo aspoň či sa v matematike a v humanitných vedách hovorí o tej istej štruktúre: táto otázka je základná, ak chceme spoznať možnosti a práva, podmienky a hranice odôvodnenej formalizácie; vidno, že vzťah vied o človeku k osi formálnych a *apriórnych* disciplín — vzťah, ktorý nebol podstatný, kým ho chceli stotožniť s právom merať — sa oživuje a dnes, keď v priestore humanitných vied vystupuje do popredia vzťah tak k empirickej pozitívite jazyka, ako k analyticke konečnosti, sa azda stáva základným. Takto sa tri osi určujúce priestor humanitných vied takmer súčasne zviditeľňujú v otázkach, ktoré tieto vedy kladú. Napokon význam lingvistiky a jej aplikácie na poznanie človeka vedie k tomu, že sa v celej svojej záhadnej naliehavosti znovu objavuje otázka bytia jazyka, ktorá, ako sme videli, je tak úzko spätá so základnými problémami našej kultúry. Čoraz rozšírenejšie používanie lingvistických kategórií túto otázku iba sťažuje, pretože odteraz sa treba pýtať, čím má byť jazyk, aby mohol štruktúrovať niečo, čo samo osebe predsa nie je ani rečou, ani rozpravou, a aby sa skĺbil s čistými formami poznania. Po ceste, ktorá je oveľa dlhšia a nepredvídateľnejšia, sa takto znovu dostávame k miestu, na ktoré poukázal Nietzsche a Mallarmé, keď prvý položil otázku: Kto hovorí? a druhý zbadal, že odpoveď sa mihoce v samom Slove. Spytovanie sa na bytie jazyka má opäť naliehavý tón.

Na tomto mieste, kde sa otázka jazyka opäť vynára s takou silnou naddetermináciou a kde, ako sa zdá, zo všetkých strán obklopuje figúru človeka (tú figúru, ktorá kedysi zaujala miesto klasickej Rozpravy), pracuje súčasná kultúra na významnej úlohe svojej prítomnosti a možno aj budúcnosti. Na jednej strane sa náhle v tesnej blízkosti všetkých týchto empirických oblastí objavujú otázky, ktoré boli doposiaľ od nich dosť vzdialené: sú to otázky všeobecnej formalizácie myslenia a poznania. Vo chvíli, keď sa zdalo, že sa vzťahujú len

na logiku a matematiku, otvorili sa možnosti a aj úlohe očistiť starý empirický rozum vytvorením formálnych jazykov a uskutočniť druhú kritiku čistého rozumu na základe nových foriem matematického a priori. Na druhom konci našej kultúry sa však otázka jazyka zblíži s tou formou reči, ktorá ju nepochybne vždy kládla, no teraz ju prvý raz kladie sama sebe. V tom, že literatúru našich dní fascinuje bytie jazyka, nie je ani znak konca, ani dôkaz radikalizácie: je to jav, ktorého nevyhnutnosť korení vo veľmi rozsiahlej konfigurácii, kde sa načrtáva celá žilnatina nášho myslenia a vedenia. Kým však otázka formálnych jazykov zvýrazňuje možnosť alebo nemožnosť štruktúrovania pozitívnych obsahov, literatúra zasvätená jazyku zvýrazňuje základné formy konečnosti v ich empirickej životnosti. Zvnútra jazyka, zakúšaného a prebádaného ako jazyk, v hre jeho možností rozvinutých až do krajnosti, sa ohlasuje, že človek je „konečný“ a že dospejúc k vrcholu každej možnej reči, nedostal sa k jadrú samého seba, ale na okraj toho, čo ho ohraničuje: do oblasti, kde obchádza smrť, kde zhasína myslenie, kde sa prísľub počiatku nekonečne vzdaluje. Bolo potrebné, aby diela ako Artaudove a Rousselove a ľudia ako oni tento nový modus bytia literatúry odhalili; u Artauda je jazyk, odmietnutý v podobe rozpravy a obnovený v mnohotvárnej údernosti, prinavrátený ku kriku, k telesným útrapám, k materiálnosti myšlienky, k telu; u Roussela jazyk, premenený sústavne pripravovanou náhodou na prach, donekonečna rozpráva o návrate smrti a o záhadе rozdvojených počiatkov. A akoby pre svoju neznesiteľnosť alebo nedostatočnosť (možno jej nedostatočnosť bola neznesiteľná) prejavila sa táto skúška foriém jazyka vnútri šialenstva — figúra konečnosti sa takto ukázala v jazyku (ako to, čo sa v ňom odhaľuje), ale aj pred ním, mimo neho, ako tá neforemná, nemá a nič neznačiacca oblasť, kde sa jazyk môže oslobodiť. A práve v tomto odkrytom priestore literatúra najskôr (a ešte v dosť zamaskovanej forme) vďaka

surrealizmu, neskôr čoraz častejšie vďaka Kafkovi, Bataillovi a Blanchotovi vystupuje ako skúsenosť: ako skúsenosť so smrťou (a v živle smrti), s nemysliteľnou myšlienkou (a v jej nedosiadnuteľnej prítomnosti), s návratom (pôvodnej nevinnosti, ktorá je vždy jazyku najbližšia i najvzdialenejšia); ako skúsenosť s konečnosťou (v jej otvorenosti i obmedzenosti).

Vidno, že tento „návrat“ jazyka nemá v našej kultúre význam náhleho prerušenia; vôbec to nie je prudké odhalenie dlho ukrytej evidencie; vôbec to nie je známka myslenia, ktoré sa zbavilo každého obsahu a stiahlo sa do samého seba, ani narcizmu literatúry, ktorá sa konečne oslobodila od toho, o čom by mala hovoriť, a hovorí už iba o tom, že je obnaženým jazykom. Popravde tu ide o prísne rozovretie západnej kultúry podľa nevyhnutnosti, ktorú si sama určila na začiatku 19. storočia. V tom všeobecnom príznaku našej skúsenosti, ktorý možno nazvať „formalizmom“, by bolo chybou vidieť znak vysušenia, rozriedenia myslenia, neschopného zachytiť plnosť obsahov; nemenej chybné by bolo razom ho umiestniť na horizont nového myslenia a vedenia. Táto terajšia skúsenosť je možná iba vnútri značne zovretých a súdržných osnov modernej *epistémy*, ktorá ju svojou logikou podnietila, naskrze konštituovala a znemožnila jej existenciu. To, čo sa odohrало v Ricardovej, Cuvierovej a Boppovej dobe, forma vedenia, ktorú zaviedla ekonómia, biológia a filológia, myšlienka konečnosti, ktorú Kantova kritika predpísala filozofii ako úlohu — to všetko i naďalej utvára bezprostredný priestor našej reflexie. Na tomto mieste myslíme.

A predsa vzniká dojem završenia a konca, nejasný pocit, ktorý unáša, oživuje a svojimi lákavými príslubmi možno aj ukolísava naše myslenie, pocit, ktorý v nás prebúdzá vleru, že práve začína čosi nové, prezrádzajúce sa iba nepatrným prísvitom na horizonte — a tento pocit a tento dojem možno nie sú neopodstatnené. Nieкто možno povie, že jestvujú a neprestaj-

ne sa nanovo vytvárajú už od začiatku 19. storočia; nieкто možno povie, že už Hölderlin, Hegel, Feuerbach a Marx boli presvedčení, že sa v nich jedno myslenie a možno aj jedna kultúra završujú a zo vzdialenosti, ktorá možno nie je neprekonateľná, sa približuje iné myslenie a iná kultúra — v náznakoch úsvitu, v žiari poludnia alebo v rozháranosti končiaceho sa dňa. No táto hrozivá blízkosť, ktorej príznakov sa dnes obávame a ktorú prijímame ako nebezpečenstvo, je nepochybne inej povahy. Kedysi táto predzvesť poverovala myslenie vytvoríť pre človeka trvalé sídlo na tejto zemi, odkiaľ bohovia odišli, alebo boli odstránení. Dnes — a Nietzsche tu opäť naznačuje bod obratu — sa netvrdí ani tak neprítomnosť alebo smrť boha, ako skôr koniec človeka (ten maličký, nepatrný posun, ten odstup vo forme totožnosti, ktorým sa z konečnosti človeka stáva jeho koniec); potom sa ukazuje, že smrť boha je spätá s posledným človekom: či ten, kto vyhlasuje, že zabil boha, a kto tým svoj jazyk, svoje myslenie a svoj smiech umiestnil do priestoru už mŕtveho boha, no vystupuje ako taký vrah boha, ktorého existencia pripúšťa slobodne sa rozhodnúť pre túto vraždu, nie je posledným človekom? Posledný človek sa teda zrodil pred smrťou boha i po nej; keďže zabil boha, je sám zodpovedný za svoju vlastnú konečnosť; ale keďže hovorí, myslí a jestvuje v smrti boha, sama jeho vražda je predurčená umrieť; noví, takí istí bohovia už vzdávajú budúci Oceán; človek čoskoro zanikne. Nietzscheho myšlienka zvestuje ani nie tak smrť boha, ako následný a s ňou hlboko spätý koniec jeho vraha; zvestuje roztrieštenie sa ľudskej tváre v smiechu a návrat masiek; rozptýlenie hlbinného toku času, ktorým sa človek cítil byť unášaný a ktorého tlak, ako sa nazdával, vychádza zo samého bytia vecí; totožnosť Návratu Rovnakého a úplného rozptýlenia človeka. Počas celého 19. storočia sa koniec filozofie a príslub budúcej kultúry zjednocovali s myšlienkou konečnosti a objavením sa človeka vo vedení; dnes to, že filozofia ešte

stále speje ku koncu, a to, že možno v nej, no ešte skôr mimo nej a proti nej sa v literatúre ako vo formálnej reflexii vynára otázka jazyka, nepochybne dokazuje, že človek čoskoro zanikne.

Totíž celá moderná *epistéma* — tá, ktorá sa vytvorila na konci 18. storočia a ešte stále je pozitívnou základňou nášho vedenia, tá, ktorá konštituovala osobitý modus bytia človeka a možnosť jeho empirického poznania — bola spätá so zánikom Rozpravy a jej jednotvárnej vlády, s presunom jazyka na stranu objektívnosti a s jeho mnohorakým znovuobjavením sa. Ak tento jazyk čoraz nástojčivejšie ukazuje svoju jednotu, ktorú musíme, no ešte nevieme pochopiť, nie je to znamením, že celá táto konfigurácia dospieva teraz k rozvráteniu a že so silnejšou žiarou bytia na našom horizonte sa človek približuje k svojmu skonu? Či človek, ktorý sa vytvoril vtedy, keď bol jazyk odkázaný rozptýliť sa, nesmeruje k svojmu rozptýleniu, keď sa jazyk znovu zjednocuje? A ak je to pravda, nie je potom chyba — a to hrubá chyba, pretože nám zakrýva to, o čom by sme teraz mali rozmýšľať — vykladať súčasnú skúsenosť ako aplikáciu foriem jazyka na ľudský poriadok? Nebolo by skôr na mieste rezignovať na pochopenie človeka alebo, presnejšie povedané, premyslieť čo naj dôkladnejšie toto zmiznutie človeka — a základ možnosti všetkých vied o človeku — v súvislosti s naším záujmom o jazyk? Či netreba pripustiť, že keď je tu znovu jazyk, človek sa musí vrátiť k tomu pokojnému nebytiu, kde ho kedysi udržiavala panovačná jednota Rozpravy? Človek bol figúrou medzi dvoma modmi bytia jazyka; alebo lepšie povedané, konštituoval sa až vtedy, keď sa jazyk, ktorý bol predtým umiestnený vnútri reprezentácie a akoby v nej rozložený, od nej za cenu rozkúskovania oslobodil: človek svoju vlastnú figúru zložil v medzerách roztriešteného jazyka. Zaiste, toto všetko nie sú tvrdenia, ale nanajvýš otázky, ktoré sa nedajú zodpovedať; treba ich nechať nevyrie-

šené tam, kde vznikajú, a uvedomiť si len to, že možnosť položiť ich nepochybne otvára cestu k budúcemu mysleniu.

6

V každom prípade je isté, že človek nie je ani najstarším, ani najtrvalejším problémom ľudského vedenia. Zamerajúc sa na pomerne krátky časový úsek a obmedzený zemepisný výrez — na európsku kultúru od 16. storočia, je možné sa presvedčiť, že človek je v nej nedávnym vynálezom. Nebol to on, ani jeho tajomstvá, okolo ktorých vedenie dlho tápavo blúdilo. Skutočne, medzi všetkými zmenami, ktoré poznačili vedenie o veciach a ich poriadku, vedenie o totožnostiach, rozdielloch, charakteristických znakoch, ekvivalenciách, slovách — skratka, medzi všetkými epizódami tejto hlbínnej histórie *Rovnakého* vyjavila figúru človeka iba jedna, tá, ktorá sa začala pred pol druhu storočím a možno sa práve uzatvára. A vôbec to nebolo oslobodenie sa od starého nepokoja, prechod od tisícročnej starosti k jasnému vedomiu, prístup k objektívnosti, ktorá bola dlho v zajatí viery alebo filozofie: bol to následok zmeny základných usporiadaní vedenia. Archeológia nášho myslenia poľahky ukazuje, že človek je nedávnym vynálezom. A že sa blíži k svojmu koncu.

Ak tieto usporiadania musia raz zaniknúť, tak ako sa objavili, ak ich raz nejaká udalosť, ktorú zatiaľ nanajvýš tušíme ako možnú, no jej formu a prísľub nepoznáme, rozvráti, ako bolo na konci 18. storočia rozvrátené klasické myslenie — potom sa možno bez obáv staviť, že človek sa vytratí ako tvár z piesku na brehu mora.