

Mýtus dnes

Čím je v současné době mýtus? Bez otálení předložím okamžitou, velmi prostou odpověď, jež je v dokonalém souladu s etymologií: *mýtus je určitá promluva*.¹

MÝTUS JE PROMLUVA

Přirozeně nejde o ledajakou promluvu: aby se řeč stala mýtem, musí splňovat specifické podmínky, které si za chvíli probereme. Od počátku je však zapotřebí, abychom si uvědomili, že mýtus je systémem komunikace, že je sdělením. Díky tomu nám bude jasné, že mýtus nemůže být nějakým předmětem, pojmem či ideou; je to jistý modus signifikace, určitá forma. Později bude třeba stanovit její historická omezení, podmínky využití, znovu ji uvést do vztahu ke společnosti: to však nebrání tomu, abychom ji nejprve nepopsali jakožto formu.

Jak vidno, bylo by zcela iluzorní pomýšlet na nějaké substanciální rozlišování mezi mytickými předměty: mýtus je promluva, a proto mýtem může být vše. Mýtus podléhá pravomoci diskursu. Nedefinuje se předmětem svého sdělení, ale tím, jakým způsobem toto sdělení vyslovuje: existují formální meze mýtu, nikoli však meze substanciální. Mýtem tedy může být vše? Ano, jsem o tom přesvědčen, neboť univerzum skýtá neomezený počet možností. Každý předmět na světě může přejít z uzavřené, němé existence do orálního stavu, otevřeného přisvojení ze strany společnosti, protože žádný zákon, ať už přirozený či jiný, nezakazuje mluvit o věcech. Strom je strom. Ano, nepochybně. Avšak

strom, o kterém mluví Minou Drouetová, již není tak úplně stromem; je to strom přizdobený, přizpůsobený určité konzumaci, ověšený literárními příkrasami, revoltami, obrazy, zkrátka obsazený sociálním *užitím*, které se přidává k čisté materii.

O všem se pochopitelně nevyovídá současně: jisté předměty se stávají kořistí mytické promluvy jen na okamžik a poté zmizí, k mytičnosti mezitím dospějí předměty jiné a zaujmou jejich místo. Existují nějaké předměty, které jsou *fatálně* sugestivní, jak se Baudelaire domníval, že to platí o Ženě? Určitě ne: některé mýty jsou velmi staré, ale žádné nejsou věčné; přechod od skutečnosti k promluvě totiž zajišťují lidské dějiny a jedině tyto dějiny vládnou nad životem a smrtí mytické řeči. Mytologie, ať dávná či nedávná, může mít pouze historický základ, neboť mýtus je promluvou vyvolanou dějinami: nemůže se vynořit z „přirozenosti“ věcí.

Takováto promluva je sdělením. Může tedy být i jiná než orální; může být tvořena písmem či zobrazením: psaný jazyk, ale také fotografie, film, reportáž, sport, divadlo, reklama, to vše může posloužit jako opora pro mytickou promluvu. Mýtus nemůže být definován ani svým předmětem, ani svou materii, neboť jakákoli materie může být arbitrárně nadána signifikací: rukavice, kterou hodíme, abychom někoho vyzvali k souboji, je také promluvou. Na úrovni vnímání nepochybně nevyvolává kupříkladu obraz a písmo stejný typ vědomí a v obraze samém existuje mnoho způsobů četby: schéma se propůjčuje signifikaci mnohem snáze než kresba, imitace snáze než originál, karikatura snáze než portrét. Zde se však již právě nejedná o teoretický způsob zobrazování: jedná se o *tento* obraz, jemuž je dána *tato* signifikace – mytická promluva je vytvořena z materie, která je již zpracována s ohledem na příslušnou komunikaci: jestliže lze uvažovat o veškerém materiálu mýtu nezávisle na materii, z níž je utvořen, je tomu tak proto, že tento materiál, ať jde o materiál obrazový či grafický, předpokládá významnější vědomí. Tato materie není zanedbatelná: obraz jistě působí naléhavěji než pís-

mo, vnucuje signifikaci naráz, aniž ji analyzuje, aniž ji rozptýluje. To však již není konstitutivní rozdíl. Od okamžiku, kdy je nadán signifikací, se obraz stává jakýmsi písmem: stejně jako písmo vyžaduje určitou *lexis*.

Řečí, diskursem, promluvou atd. tedy budeme nadále rozumět jakoukoli – verbální či vizuální – signifikativní jednotku či syntézu: fotografie pro nás bude promluvou stejně jako novinový článek; předměty samy se budou moci stát promluvou, pokud něco označují. Tento generický způsob chápání řeči je ostatně ospravedlněn samotnou historií různých typů písma: předměty jako incké kipu anebo kresby, jako je tomu v piktogramech, byly vnímány jako standardní promluvy. To neznamená, že bychom museli s mytickou promluvou zacházet jako s jazykem: mýtus po pravdě řečeno spadá do oblasti obecné vědy, přesahující lingvistiku. Touto vědou je *sémiologie*.

MÝTUS JAKO SÉMIOLOGICKÝ SYSTÉM

Mytologie jakožto studium určitého typu promluvy je ve skutečnosti pouze zlomkem oné široké vědy o znacích, pro kterou Saussure před zhruba čtyřiceti lety navrhl pojmenování *sémiologie*. Sémiologie dosud není vybudována. Od dob Saussura samotného – a občas nezávisle na něm – se nicméně celá jedna část současného bádání neustále vrací k problému signifikace: psychoanalýza, strukturalismus, tvarová psychologie, jisté nové směry literární teorie, jejichž příkladem je třeba Bachelard, všechny tyto směry se zaměřují na určitý fakt pouze v případě, že něco značí. Postulovat signifikaci znamená obrátit se k sémiologii. Tím nechci říci, že by sémiologie rovným dílem vystihovala všechny tyto oblasti zkoumání: jejich obsahy jsou odlišné. Mají však společný status, všechny jsou vědami o hodnotách. Nespokojují se s tím, že narazí na nějaký fakt: definují a zkoumají jej jako *něco, co má hodnotu něčeho jiného*.

Sémiologie je vědou o formách, protože studuje signifikace nezávisle na jejich obsahu. Chtěl bych se zmínit o nutnosti a omezeních takovéto vědy o formách. Jde o onen typ nutnosti, který je vlastní jakémukoliv exaktnímu jazyku. Ždanov se vysmíval filozofu Alexandrovovi, jenž mluvil o „sférické struktuře naší planety“. „Doposud se zdálo, že kulatý může být pouze tvar,“ říká Ždanov. Měl pravdu: o strukturách nelze mluvit stejným způsobem jako o formách, a naopak. Je však docela dobře možné, že na úrovni „života“ existuje pouze nerozlišitelná totalita struktur a forem. Věda se však nemůže zabývat nevyřknutelným: pokud chce „život“ změnit, musí o něm mluvit. Proti jistému donkichotství, jež je ostatně pohříchu platonské, totiž donkichotství syntézy, musí veškerá kritika svolit k askezi, k úskoku analýzy; a v rámci analýzy si musí přisvojit metody a řeč. Historická kritika by možná byla méně sterilní, kdyby byla méně terorizována přízrakem „formalismu“; pochopila by, že specifické studium forem nijak neprotiřečí nutným principům totality a Dějin. Právě naopak: čím specifičtější je systém definován ve svých formách, tím více se poddává historické kritice. Mám-li parodovat jeden známý výrok, řekl bych, že trocha formalismu člověka od dějin odvádí, ale že mnoho formalismu ho k nim zase přivádí.² Existuje lepší příklad všestranné kritiky než onen současně formální i historický, sémiologický i ideologický popis svatosti v Sartrově *Svatém Genetovi*? Nebezpečí tkví naopak v tom, že budeme formy chápat jako nejednoznačné předměty, napůl formy a napůl substance, že formě připíšeme určitou substanci formy, jak to učinil kupříkladu ždanovovský realismus. V tom okamžiku, kdy jsou stanoveny její hranice, přestává sémiologie být metafyzickou léčkou: je vědou jako každá jiná, nutnou, ale ne postačující. Důležité je pochopit, že jednota explikace nemůže spočívat v tom, že se vybere ten či onen přístup, který k ní míří, nýbrž musí spočívat – jak říkal Engels – v dialektické koordinaci jednotlivých vědních oborů, které jsou při výkladu použity. Stejně je tomu s mytologií: tvoří zároveň součást sémiologie jakožto

formální vědy a ideologie jakožto vědy historické: studuje totiž ideje, jež mají určitou formu.³

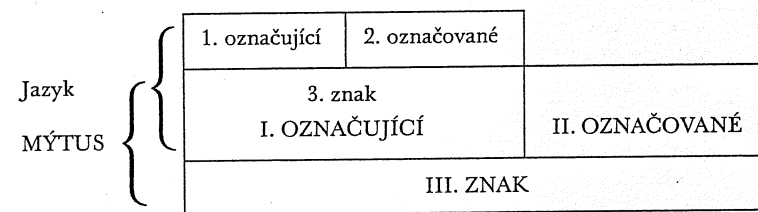
Připomenu tedy, že každá sémiologie postuluje určitý vztah mezi dvěma členy: označujícím a označovaným. Tento vztah se váže na předměty různého řádu, a právě proto není vztahem rovnosti, nýbrž ekvivalence. Je třeba si uvědomit, že narozdíl od běžné řeči, jež mi jednoduše říká, že označující *vyjadřuje* označované, mám v každém sémiologickém systému co do činění nikoli se dvěma, ale se třemi různými členy. Neboť to, co se pokoušíme pochopit, rozhodně není jeden člen následující za druhým, ale korelace, jež je spojuje: je zde tedy označující, označované a znak, který je celkem sdružujícím oba první členy. Vezměme si kytici růží: tato kytice *značí* mou vášeň. Máme tu snad pouze označující a označované, totiž růži a moji vášeň? Vůbec ne: po pravdě řečeno, jsou zde jen růže „obdařené vášní“. Na rovině analýzy se však setkávám se třemi členy; tyto růže obdařené vášní lze totiž důsledně a oprávněně rozložit na růže a na vášně: jedno i druhé existovalo předtím, než došlo k jejich propojení a k utvoření onoho třetího předmětu, jímž je znak. Je pravda, že na rovině prožívání nemohu odlišit růže od sdělení, jehož jsou nositelkami, ale právě tak platí, že na rovině analýzy nemohu směřovat růže jakožto označující a růže jakožto znak: označující je prázdné, znak je plný, je určitým smyslem. Anebo si vezměme černý oblézek: je to čisté označující a mohu mu dodat signifikaci různými způsoby; pokud ho však obdařím nějakým definitivním označovaným (například odsouzení k smrti v anonymním hlasování), stane se z něj znak. Mezi označujícím, označovaným a znakem samozřejmě existují tak úzké funkční implikace (jako implikace části v celku), že jejich analýza se může jevit jako zbytečná; za okamžik však uvidíme, že toto rozlišení má pro studium mýtu jakožto sémiologického schématu zásadní význam.

Tyto tři členy jsou samozřejmě čistě formální a lze jim dodat rozličné obsahy. Uvedu několik příkladů: podle Saussura, který pracoval se specifickým, ale metodologicky exemplárním sé-

miologickém systémem, totiž se systémem jazyka, je označovací konceptem, označující akustickým obrazem (psychické povahy) a vztah konceptu a obrazu je znakem (kupříkladu slovem).⁴ Podle Freuda – jak je všeobecně známo – je psychika určitou neproniknutelnou vrstvou ekvivalencí, prvků, *majících hodnotu něčeho jiného*. Jeden člen (zdržím se toho, abych jej nějak upřednostňoval) je tvořen manifestním smyslem chování, druhý je tvořen svým vlastním či latentním smyslem (například substrát snu); co se týká třetího členu, i zde jde o korelaci obou prvních členů: je to sen sám ve své celkovosti, chybný úkon či neuroza, jež jsou chápány jako určité kompromisy, jako ekonomické akty uskutečňované díky spojení jisté formy (první člen) a jisté intencionální funkce (druhý člen). Vidíme, nakolik je zde nutné odlišovat znak od označujícího: sen u Freuda není svou manifestní daností spíše než svým latentním obsahem, ale je funkční spjatostí obou těchto členů. A konečně podle sartrovské teorie (omezím se zde na tyto tři známé příklady) je označované konstituováno prvotní krizí subjektu (oddělení od matky u Baudelaira, pojmenování krádeže u Geneta); Literatura jakožto diskurs tvoří označující a vztah krize a diskursu definuje dílo, jež je signifikací. Toto trojrozměrné schéma, ať je, co se týče formy, jakkoli konstantní, se pochopitelně neuskutečňuje tímž způsobem: je proto nutno neustále opakovat, že sémiologie může nabývat jednoty jedině na úrovni forem, nikoli obsahů. Její pole je omezené, vztahuje se jen na jednu řeč a zná jen jediný úkon: čtení neboli dešifrování.

Trojdimenzionální schéma, o kterém jsem právě mluvil (označující, označované a znak), nacházíme i v mýtu. Mýtus je však specifickým systémem v tom ohledu, že je budován na základě sémiologického řetězce, který existuje před ním: je *sekundárním sémiologickým systémem*. Co je v primárním systému znakem (tj. celkem sdružujícím koncept a obraz), se v sekundárním systému stává prostým označujícím. Zde je třeba připomenout, že jakkoli se různé materie mytické promluvy (jazyk ve vlastním slova smyslu, fotografie, obraz, plakát, rituál, předmět atd.) mo-

hou na počátku lišit, jakmile jsou uchopeny ze strany mýtu, dospívají všechny k čisté funkci označujícího: mýtus v nich vidí jen jednu a tutéž surovinu; jejich jednota spočívá v tom, že jsou všechny redukovány na prostý statut řeči. Ať se jedná o literární nebo obrazovou grafickou expresi, mýtus v ní chce nahlížet jen určitý souhrn znaků, globální znak, výsledný člen primárního sémiologického řetězce. A právě tento poslední člen se stane prvním či dílčím členem rozšířeného systému, který buduje. Vše vyjadřává tak, jako by mýtus o stupínek posouval formální systém primárních signifikací. Protože tento přesun je pro analýzu mýtu zásadní, zobrazím jej následujícím způsobem, přičemž rozprostranění celého schématu je zde samozřejmě jen čistě metaforické:



Vidíme, že v mýtu existují dva sémiologické systémy, z nichž jeden je vyňat ze druhého: systém lingvistický, jazyk (nebo způsoby reprezentace, jež se mu připodobňují), který nazvu *řeč-předmětem*, neboť je právě onou řečí, které se mýtus zmocňuje, aby vystavěl svůj vlastní systém; a potom mýtus sám, který nazvu *metajazykem*, neboť je jazykem sekundárním, v němž vypovídáme o tom prvním. Když sémiolog uvažuje o metajazyce, nemusí si již klást otázky ohledně složení řeči-předmětu, nemusí již přihlížet k detailům jazykového schématu: stačí mu z něj znát pouze výsledný člen či globální znak, a to pouze v té míře, v níž tento člen bude podléhat mýtu. Proto má sémiolog právo zacházet s písmem a s obrazem tímž způsobem: podržuje si z nich fakt, že obojí je *znakem*, že obojí dospívá k prahu mýtu nadáno touž významovou funkcí a že obojí tvoří řeč-předmět.

Je načase předložit jeden či dva příklady mytické promluvy. První si vypůjčím z jedné Valéryho poznámky⁵: jsem žákem páteho ročníku francouzského lycea; otevřu latinskou gramatiku a přečtu si v ní větu, převzatou z Ezopa nebo z Phaedra: *quia ego nominor leo*. Zarazím se a přemyslím: v tomto výroku je jistá nejednoznačnost. Na jedné straně je smysl těchto slov jednoduchý: *nebot se jmenuji lev*. Na druhou stranu je zde tato věta zjevně proto, aby mi naznačila něco jiného: v míře, v jaké se obrací ke mně, žákovi páteho ročníku, mi jasně říká: jsem gramatický příklad, který má ilustrovat pravidlo predikační shody. Musím dokonce uznat, že tato věta pro mě vůbec *neznačí* svůj smysl, nikterak se nesnaží zpravit mě o lvu a o tom, jak se pojmenovává; její skutečnou a poslední signifikací je, že se mi vnucuje jako přítomnost určitého typu predikační shody. Docházím proto k závěru, že se ocitám tváří v tvář specifickému sémiologickému systému, systému rozšířenému, protože je širší než jazyk: zajisté zde existuje označující, ale toto označující je samo tvořeno jistým souhrnem znaků, samo o sobě je primárním sémiologickým systémem (*jmenuji se lev*). Pokud jde o zbytek, formální schéma se rozvíjí tak, jak má: je zde označované (*jsem gramatický příklad*) i celková signifikace, jež není ničím jiným než korelací označujícího a označovaného, neboť pojmenování lva ani gramatický příklad mi nejsou předloženy odděleně.

A nyní druhý příklad: jsem u holiče a podají mi číslo časopisu *Paris-Match*. Na obálce vidím mladého černocho, který je oblečen do francouzské uniformy a se zdviženými očima, jež jsou nepochybně upřeny na trojbarevný prapor, vzdává vojenský pozdrav. Takový je *smysl* obrázku. Ať už jsem však jakkoli naivní, dobře rozumím tomu, co mi naznačuje: že Francie je velká říše, že všichni její synové bez ohledu na barvu pleti věrně slouží pod její vlajkou a že pomlouvačům, ohánějícím se údajným kolonialismem, se nemůže dostat lepší odpovědi než nadšení, s jakým tento černocho slouží svým takzvaným utlačovatelům. I zde se tedy nacházím tváří v tvář zvětšenému sémiologickému systému:

je tu označující, jež je samo již tvořeno předchozím systémem (*voják černé pleti používá francouzský vojenský pozdrav*), je tu označované (v tomto případě záměrně utvořená směs francouzskosti a vojensství) a konečně je zde *přítomnost* označovaného skrze označující.

Než přejdu k analýze jednotlivých členů mytického systému, je záhodno dohodnout se ohledně terminologie. Nyní víme, že označující může být v mýtu nazíráno ze dvou hledisek: jako výsledný člen jazykového systému, nebo jako výchozí člen systému mytického: potřebujeme pro něj tedy dva názvy – na rovině jazyka (tj. jakožto výsledný člen primárního systému) nazvu označující *smyslem* (*jmenuji se lev, černocho používá francouzský vojenský pozdrav*); na rovině mýtu ho označím jako *formu*. U označovaného žádná možná nejednoznačnost neexistuje: ponecháme si pro něj výraz *koncept*. Třetím členem je korelace prvních dvou: v systému jazyka jde o *znak*, avšak toto slovo nelze převzít bez nejednoznačnosti, protože v mýtu (a v tom tkví jeho hlavní specifická) je označující již tvořeno jazykovými *znaky*. Třetí člen mýtu tedy nazvu *signifikací*⁶: toto slovo je zde tím vhodnější, že mýtus má vskutku dvojí funkci: označuje a dává na vědomí, vede k pochopení a cosi vnucuje.

FORMA A KONCEPT

Označující mýtu se prezentuje dvojnásobně: je zároveň smyslem i formou, na jedné straně je plné, na druhé prázdné. Označující jakožto smysl již postuluje určitou četbu, uchopuji je očima, má smyslovou podobu (narozdíl od označujícího jazykového, které má povahu čistě psychickou), je mu vlastní jistá bohatost: pojmenování lva a černochovo salutování jsou plauzibilními celky, disponujícími dostatečnou racionalitou; smysl mýtu jakožto souhrn jazykových znaků má svou vlastní hodnotu, tvoří součást nějakého příběhu, příběhu lva nebo příběhu černocho: v tomto smyslu je zde již vybudována určitá signifika-

ce, která by si mohla velmi dobře vystačit sama o sobě, kdyby se jí mýtus nezmocnil a rázem z ní neučinil prázdnou, parazitní formu. Smysl je již kompletní, postuluje jisté vědění, jistou minulost, paměť, komparativní řád faktů, idejí, rozhodnutí.

Jakmile se smysl stává formou, odsouvá svou nahodilost; vyprazdňuje se, ochuzuje, příběh se vytrácí, zůstává pouze litera. Máme zde paradoxní permutaci úkonů četby, abnormální regres smyslu k formě, jazykového znaku k mytickému označujícímu. Pokud větu *quia ego nominor leo* uzavřeme do čistě jazykového systému, dotyčný výrok v něm nalezneme plnost, bohatost, příběh: jsem zvíře, totiž lev, žiji v tom a tom kraji, vrátil jsem se z lovu, chce se po mně, abych se o kořist rozdělil s jalovicí, krávou a kozou; protože jsem ale nejsilnější, všechny díly si nechám pro sebe, a to z rozličných důvodů, z nichž ten poslední je docela prostě ten, že *se jmenuji lev*. Jakožto forma mýtu však tento výrok z tohoto dlouhého příběhu neobsahuje již takřka nic. Smysl obsahoval složitý hodnotový systém: příběh, určitou geografii, poučení, zoologii, literaturu. Forma mu celou tuto bohatost odňala: jeho nově vzniklá chudost si žádá signifikaci, která by jí zaplnila. Příběh lva je třeba odsunout daleko stranou, aby uvolnil místo pro gramatický příklad, černochovu biografii je třeba uzavřít, chceme-li osvobodit obraz a připravit jej k přijetí označovaného.

Klíčovým bodem toho všeho je ovšem skutečnost, že forma nepotlačuje smysl, pouze jej ochuzuje, oddaluje, nakládá s ním podle potřeby. Máme pocit, že smysl umírá, avšak jedná se o odročenou smrt: smysl ztrácí svou hodnotu, ale uchovává si život, z něž se bude vyživovat forma mýtu. Smysl bude pro formu něčím jako okamžitou rezervou příběhu, určitým bohatstvím, jež si podrobila a které je v jakémsi rychlém prostřídávání možno přivolat či odsouvat: je bez ustání třeba, aby forma mohla znovu zapustit kořeny ve smyslu a vyživovat z něj svou podstatu; a především je třeba, aby se v něm mohla skrýt. Právě tato zajímavá hra na schovávanou mezi smyslem a formou definuje mý-

tus. Forma mýtu není symbolem: salutující černochoch není symbolem francouzského impéria, na to je příliš viditelně přítomen; předkládá se jako bohatý, prožívaný, spontánní, nevinný, *nediskutovatelný* obraz. Tato přítomnost je však současně podřízená, oddálená, podávaná jako průhlednost, uhýbá trochu stranou, spolčuje se s konceptem, který k ní přichází v plné zbroji, totiž s konceptem francouzského imperialismu: stává se přítomností *převzatou*.

Podívejme se nyní na označované: onen příběh, odvíjející se mimo formu, je konceptem, který celou formu pohltí. Koncept je pevně vymezený: je zároveň historický i intencionální; je pohnutkou, díky níž je mýtus vyřknut. Gramatická příkladnost či francouzský imperialismus jsou samotnou hybnou silou mýtu. Koncept znovu ustavuje řetězec příčin a následků, pohnutek a intencí. Narozdíl od formy není koncept nijak abstraktní: je zaplněn jistou situací. Skrze koncept je do mýtu vsazen celý nový příběh: v případě pojmenování lva, předběžně zbaveném své nahodilosti, vyvolá gramatický příklad celou moji existenci: čas, díky němuž jsem se narodil v době, kdy se vyučuje latinská gramatika; dějiny, jež mne složitou hrou sociální segregace odlišují od dětí, které se latinu neučí; pedagogická tradice, na jejímž pozadí je tento příklad vybrán z Ezopa či Phaedra; mé vlastní jazykové zvyklosti, jež vidí v predikační shodě zaznamenáníhodný fakt, který si zaslouží být doložen příkladem. Totéž platí u salutujícího černochocha: jakožto forma je jeho smysl oslabený, izolovaný, ochuzený; jakožto koncept francouzského imperialismu je náhle znovu vpleten do celku světa: do dějin Francie, do jejích koloniálních dobrodružství, do jejích současných nesnází. Do konceptu se po pravdě řečeno nevkládá ani tak skutečnost jako spíš jisté poznání skutečnosti; přechodem od smyslu k formě obraz ztrácí vědění, ovšem jen proto, aby lépe přijal vědění skýtané konceptem. Vědění obsažené v mytickém konceptu je ve skutečnosti vědění zmateným, tvořeným nejasnými, neomezenými asociacemi. Tento otevřený charakter konceptu je třeba patřičně zdůraznit: rozhodně nejde o nějakou abstraktní, očiště-

nou podstatu; jedná se o beztvaré, nestálé, mlhavé zhuštění, jehož jednota a soudržnost spočívají především v jeho funkci.

V tomto smyslu lze říci, že základní charakteristikou mytického konceptu je to, že koncept je nějak *přizpůsoben*: gramatický příklad se specificky a výhradně týká určité školní třídy, francouzský imperialismus musí oslovovat tu a tu skupinu čtenářů, a ne jinou: koncept se úzce váže k jisté funkci, definuje se jako jistá tendence. To nám nemůže nepřipomenout označované v jiném sémiologickém systému, v systému freudovském: u Freuda je druhým členem systému latentní smysl (obsah) snu, chybného úkonu či neurózy. Freud si však dobře všímá, že vlastním smyslem chování je právě jeho sekundární smysl, že jde o smysl přizpůsobený složité, do hloubky zasahující situaci; tento smysl je stejně jako mytický koncept samotnou intencí chování.

Označované může mít vícero označujících: to je zejména případ jazykového nebo psychoanalytického označovaného. Stejně je tomu i v případě mytického konceptu: má k dispozici neomezené množství označujících: mohu najít tisíce latinských vět, které mi zpřítomní predikační shodu, mohu najít nespočet obrázků, které mi naznačí francouzský imperialismus. Znamená to, že z *kvantitativního* hlediska je koncept mnohem chudší než označující a často se pouze re-prezentuje. Postupujeme-li od formy ke konceptu, chudosti a bohatosti se dostává opačných proporcí: kvalitativní chudosti formy, depozitáři oslabeného smyslu, odpovídá bohatost konceptu otevřeného celým dějinám a kvantitativní přebujelosti forem odpovídá malý počet konceptů. Toto opakování konceptu skrze různé formy je pro mytologa mimořádně důležité, protože umožňuje dešifrování mýtu: právě setrvalost určitého chování vynáší na světlo jeho intenci. Tím se potvrzuje, že mezi objemem označovaného a objemem označujícího neexistuje žádný pravidelný vztah: v jazyce je tento vztah proporční a víceméně nepřesahuje slovo nebo přinejmenším konkrétní jednotku. V mýtu se naopak koncept může rozšířit skrze neobyčejně velký rozsah označujícího: celá kniha se napří-

klad stane označujícím jediného konceptu; a naopak velmi malá forma (slovo, gesto, třeba i gesto postranní, pod podmínkou, že si ho někdo všimne) bude moci sloužit jako označující pro koncept překypující nesmírně bohatým příběhem. Přestože tato disproporce mezi označujícím a označovaným v jazyce není obvyklá, uplatňuje se i jinde než v případě mýtu: kupříkladu chybný úkon u Freuda představuje označující, jež je nesmírně malé ve srovnání s vlastním smyslem, který vyzrazuje.

Řekl jsem, že u mytických konceptů neexistuje stálost: mohou se vytvářet, střídat, rozkládat, zcela mizet. Je tomu tak právě proto, že jsou dějinné, že dějiny je mohou velmi snadno potlačit. Tato nestálost nutí mytologa k používání příslušně uzpůsobené terminologie, o které bych se zde chtěl zmínit, neboť se často stává předmětem ironie: jedná se o neologismus. Koncept je konstitutivní prvek mýtu: pokud chci dešifrovat mýty, je třeba, abych byl s to pojmenovat koncepty. Některé z nich mi poskytuje slovník: Dobrota, Laskavost, Zdraví, Lidskost atd. Protože mi je však skýta právě slovník, tyto pojmy již z definice nejsou dějinné. Co potřebuji nejčastěji, jsou pojmy pomíjivé, spjaté s omezenými nahodilostmi: neologismy tu jsou nevyhnutelné. Čína je jedna věc, způsob, jakým si ji ještě přednedávnem mohl představovat francouzský maloburžo, je věc druhá: pro tuto specifickou směsici zvonečků, rikšů a opiových doupat nenacházím žádné jiné možné slovo než *čínskost* (*la sinité*). Že je to nehezké? Uklidněme se alespoň tím, že uznáme, že pojmový neologismus nikdy není arbitrární: je vytvořen na základě velmi smysluplného proporčního pravidla.⁷

SIGNIFIKACE

Víme již, že třetí člen v sémiologii není ničím jiným než sdružením dvou prvních: jako jediný je vidět plně a dostatečně, jako jediný je skutečně předmětem spotřeby. Nazval jsem ho signifi-

kací. Vidíme, že signifikace je mýtem samým, stejně jako je saussurovský znak slovem (či přesněji konkrétní entitou). Než však uvedu charakteristické rysy signifikace, je nutno popřemýšlet o tom, jak se připravuje, tj. o způsobech korelace mytického konceptu a mytické formy.

Nejdříve je záhodno poznamenat, že první dva členy jsou v mýtu (narozdíl od ostatních sémiologických systémů) dokonale zjevné: jeden není „zakopán“ pod druhým, oba jsou dány zde (a nikoli jeden zde a druhý někde jinde). Jakkoli se to může zdát paradoxní, *mýtus nic neskrývá*: jeho funkcí je deformovat, a ne nechávat zmizet. Není zde žádná latentnost konceptu ve vztahu k formě: k vysvětlení mýtu nemáme nikterak zapotřebí nějakého nevědomí. Očividně máme co dělat se dvěma různými typy zjevnosti: přítomnost formy je doslovná, bezprostřední a navíc se jedná o formu rozlehlou. Důvod spočívá – to si je třeba neustále opakovat – v tom, že povaha mytického označujícího je již jazyková: protože toto označující je tvořeno již vytyčeným smyslem, může se předkládat pouze skrze určitou materii (zatímco v jazyce je označující psychické). V případě mluveného mýtu je tato extenze lineární (*neboť se jmenují lev*), v případě mýtu vizuálního je extenze mnohorozměrná (v centru se nachází černochova uniforma, nad ní tmavá pleť jeho tváře, nalevo vojenský pozdrav atd.). Prvky formy tedy mezi sebou udržují vztahy rozmístění, blízkosti: způsob přítomnosti formy je prostorový. Koncept se naproti tomu předkládá vcelku, je jakousi mlhovinou, více či méně nejasnou kondenzací jistého vědění. Jeho prvky jsou propleteny asociativními vztahy: nepodepírá jej rozlehlost, nýbrž nepřehlednost (přestože tato metafora je možná pořád ještě příliš prostorová): jeho způsob přítomnosti je paměťový.

Vztah, který spojuje koncept mýtu se smyslem, je bytostně vztahem *deformace*. Znovu zde nalzáme jistou formální analogii s takovým komplexním sémiologickým systémem, jakým je systém psychoanalytický. Stejně jako u Freuda latentní smysl chování deformuje jeho smysl manifestní, i v mýtu koncept deformu-

je smysl. Tato deformace je přirozeně možná jen proto, že forma mýtu je již konstituována jazykovým smyslem. V jednoduchém systému, jímž je třeba jazyk, nemůže označované vůbec nic deformovat, protože prázdné a arbitrární označující se mi nijak nestaví na odpor. Zde se však věci mají jinak – označující má v jistém smyslu dvě stránky: stránku plnosti, jež je smyslem (příběh lva či černošského vojáka), a stránku prázdnoty, která je formou (*neboť se jmenují lev; francouzský černošský voják zdravící třibarevný praporek*). Ze strany konceptu je očividně deformována stránka plnosti, totiž smysl: lev a černocho jsou zbaveni svého příběhu a proměněni na gesta. Tím, co je deformováno exemplárností v rámci latinské gramatiky, je pojmenování lva v celé své nahodilosti, a tím, co je znejasněno francouzským imperialismem, je rovněž primární řeč, faktický diskurs, který mi vyprávěl o salutujícím černochovi v uniformě. Tato deformace však není zrušením: lev i černocho tu zůstávají, protože koncept je potřebuje: jsou odstraněni jen z poloviny, odebírání se jim paměť, nikoli existence; jsou zde umíněně, mlčenlivě zakořeněni a zároveň jsou upovídání a vytvářejí promluvu, jež je cele k dispozici konceptu. Doslovně vzato koncept deformuje smysl, avšak neruší jej. Tuto kontradikci lze slovně výstižně vyjádřit: koncept smysl odcizuje.

Je nutné si stále znovu připomínat, že mýtus je podvojným systémem, že se v něm vytváří jakási všudypřítomnost: východisko mýtu je tvořeno vyvstáním určitého smyslu. Abych si podržel prostorovou metaforu, jejíž přibližný charakter jsem již zdůraznil, řeknu, že signifikace mýtu je tvořena jakýmsi ustavičným otáčivým pohybem, při němž se střídá smysl označujícího a jeho forma, řeč-předmět a metajazyk, čisté zvýznamňující vědomí a čisté vědomí obrazové; toto střídání je v jistém smyslu shromážděno v konceptu, který je využívá jako nejednoznačné, současně rozumové a imaginární, arbitrární a přirozeně označující.

Nechci předem usuzovat na morální implikace takového mechanismu, avšak nevykročím z objektivní analýzy, když pozna-

menám, že všudy přítomnost označujícího v mýtu velmi přesně reprodukuje fyziku *alibi* (víme, že toto slovo je prostorovým termínem): i v rámci *alibi* existuje plné a prázdné místo, propletené vztahem negativní identity („nejsem tam, kde si myslíte, že jsem; jsem tam, kde si myslíte, že nejsem“). Běžné *alibi* (například policejní) však má určité ukončení, jeho otáčivost je v jistém okamžiku zastavena skutečností. Mýtus je naproti tomu *hodnotou*, není sankcionován pravdou: nic mu nebrání v tom, aby byl setrvalým *alibi*: k tomu, aby vždy disponoval nějakým „jinde“, mu stačí, že jeho označující má dvě stránky: smysl je stále zde, aby *prezentoval* formu; forma je stále zde, aby *oddalovala* smysl. Mezi smyslem a formou nikdy nedojde ke kontradikci, konfliktu, roztržce: nikdy se neocitnou v tomtéž bodě. Je to stejné, jako když sedím v autě a dívám se okénkem na krajinu – podle libosti mohu zaostřovat pohled na krajinu a na okénko: tu zachytím přítomnost okénka a vzdálenost krajiny, tu zase průhlednost skla a hloubku krajiny, ovšem výsledek tohoto střídání bude konstantní: okénko pro mne bude současně přítomné a prázdné, krajina pro mne bude zároveň neskutečná a plná. Právě tak je tomu i u mytického označujícího: forma je v něm prázdná, leč přítomná, smysl je v něm nepřítomný, a přesto plný. Tento rozpor mě může udivovat jen tehdy, pokud toto otáčení formy a smyslu záměrně vyřadím, pokud zaostřím na každý z nich jako na předmět odlišný od toho druhého a pokud na mýtus aplikuji statický postup dešifrování, zkrátka pokud se ocitnu v rozporu s jeho charakteristickou dynamikou: jedním slovem, pokud přejdu ze situace čtenáře mýtu do situace mytologa.

A tato podvojnost označujícího bude také určovat charakteristické rysy signifikace. Nyní již víme, že mýtus je promluva definovaná svou intencí (*jsem gramatický příklad*) daleko spíše než svou doslovností (*jmenuji se lev*), ale že intence je v něm doslovností nicméně jakoby zafixována, pročištěna, zvěčněna, *z nepřítomněna*. (*Francouzské impérium? Ale my tu máme přece jen prostý fakt: toho statečného černouška, který salutuje jako skutečný francouzský hoch.*) Tato konstitutiv-

ní nejednoznačnost mytické promluvy bude mít pro signifikaci dva důsledky: signifikace se bude prezentovat zároveň jako upozornění a jako konstatování.

Mýtus má imperativní, interpelativní charakter: vyvstal z určitého dějinného konceptu, vynořil se přímo z nahodilosti (hodina latiny, ohrožené impérium), ovšem vyhledává právě *mne*: je obrácen ke mně, podléhám jeho intencionální síle, vyzývá mne, abych přijal jeho rozpínavou nejednoznačnost. Když se například procházím po španělském Baskicku⁸, mohu při pohledu na domy nepochybně konstatovat architektonickou jednotu, společný styl, který mne nutí rozpoznat baskický dům jako jasně vymezený etnický produkt. Tímto jednotným stylem se ovšem každopádně necítím osobně dotčen, ani takříkajíc napaden: až příliš jasně vidím, že tu byl přede mnou a beze mne; je to složitý produkt, jehož určení se nachází na úrovni velmi rozsáhlých dějin: nedovolává se mne, nenutí mne, abych jej pojmenoval, leda snad tehdy, když mne napadne zařadit jej do širokého kontextu venkovských obydlí. Pokud jsem ovšem v Paříži a na konci ulice Gambetta či Jean-Jaurès uvidím hezoučkový bílý domek s červenými střešními taškami, hnědým dřevěným obložení, asymetrickým sklonem střechy a bohatě vyzdobenou fasádou, mám pocit, že se mi dostává naléhavé a osobní výzvy, abych tento předmět pojmenoval jako baskický domek; a co víc, abych v něm viděl samu podstatu *baskičnosti*. Zde se mi totiž koncept vyjevuje v celé své přizpůsobenosti: vyhledává mne, aby mě přinutil rozpoznat soubor intencí, který jej motivoval, je zde vystaven jako značka určitého individuálního příběhu, jako jistá důvěrnost či výzva k účastenství: jde o skutečnou výzvu, již mi vlastníci domku adresují. A aby byla tato výzva naléhavější, propůjčila se ke všem možným ochuzením: vše, co ospravedlňovalo baskický dům na rovině technologie – stodola, vnější schodiště, holubník atd., to všechno jde stranou: je zde již pouze stručná, neoddiskutovatelná značka. A přizpůsobení je tak otevřené, že mám pocit, že tento domek byl stvořen na místě a *přímo pro mne* jako nějaký magic-

ký předmět, jenž se vynořil v mé přítomnosti bez jakékoli stopy dějin, které mu daly vzniknout.

Tato interpelativní promluva je totiž zároveň promluvou strnulou: v okamžiku, kdy ke mně dospěje, zarazí se, otočí se kolem sebe samé a *znovu nabývá* obecnosti: znehybňuje se, vybledává, stává se nevinnou. Přizpůsobenost konceptu je náhle od dálena doslovností smyslu. Máme zde jakési *zadrženi* ve fyzickém i právním slova smyslu: francouzský imperialismus odsuzuje salutujícího černocho k tomu, aby byl pouze instrumentálním označujícím, černocho mne oslovuje jménem francouzského imperialismu; v těžce chvíli však černochoův pozdrav tuhne, je jako by napuštěn průhledným lakem, fixuje se do věčného odůvodnění určeného k tomu, aby *dořádalo opodstatnění* francouzskému imperialismu. Na povrchu řeči se něco přestává hýbat: užití signifikace je zde schoulené za faktem a dodává mu ráz upozorňování; fakt ovšem současně paralyzuje intenci, dává jí jakousi tísnivou nehybnost: aby ji učinil nevinnou, zmrazuje ji. Je to proto, že mýtus je promluva *ukradená a navracená*. Ovšem promluva, která je vrácena, není tak úplně stejná jako ta, jež byla zcizena: při vracení nebyla umístěna na úplně stejné místo. Tato hbitá a drobná krádež, tento prchavý okamžik zfalšování vytváří onen aspekt strnulosti, jenž je mytické promluvě vlastní.

Zbývá nám ještě prozkoumat poslední prvek signifikace: její motivovanost. Víme, že v jazyce je znak arbitrární: není zde nic „přirozeného“, co by nutilo akustický obraz *strom* k tomu, aby označoval koncept *stromu*: znak je tu nemotivovaný. Tato arbitrárnost má nicméně určité hranice, které tkví v asociativních vazbách slova: jazyk může vyprodukovat fragment znaku na základě analogie s jinými znaky (ve francouzštině říkáme například *aimable*, a nikoli *amable*, na základě analogie s *aimer*). Mytická signifikace nikdy není zcela arbitrární, vždy je částečně motivována, nevyhnutelně obsahuje aspekt analogie. Má-li se exemplárnost v rámci latinské gramatiky setkat s pojmenováním lva, je třeba určité analogie, jež je tvořena predikační shodou; aby se

francouzský imperialismus zmocnil salutujícího černocho, je zapotřebí totožnosti mezi černochoovým pozdravem a pozdravem francouzského vojáka. Motivovanost je nutná pro samotnou podvojnost mýtu, hra mýtu probíhá na základě analogie smyslu a formy: bez motivované formy není mýtu⁹. Abychom pochopili sílu motivace mýtu, stačí se trochu zamyslet nad jedním vyhoceným případem: mám před sebou soubor předmětů, jenž je tak neuspořádaný, že u něj nemohu odhalit žádný *mysl*; zdálo by se, že forma zbavená předem stanoveného smyslu nemůže nikde zakořenit svou analogii a že mýtus tu není možný. Co však forma může vždy předkládat ke čtení, je tato neuspořádanost sama: může dodat signifikaci absurdnu, učinit z absurdna mýtus. Právě k tomu dochází, když kupříkladu zdravý rozum mytizuje surrealismus: mýtu není na obtíž dokonce ani absence motivovanosti, neboť tato absence sama bude dostatečně objektivována, aby se stala čitelnou: absence motivovanosti se nakonec stane sekundární motivovaností a dojde k ustavení mýtu.

Motivovanost je nevyhnutelná. Přesto však platí, že je také velmi fragmentární. Především není „přirozená“: analogie jsou formě poskytovány ze strany dějin. A kromě toho je analogie mezi smyslem a konceptem vždy pouze částečná: forma odsouvá mnoho analogií stranou a ponechává si z nich jen některé: zachovává nerovnoměrnou střechu, trámy, jaké mívají baskické domky, ale odsouvá schodiště, stodolu, patinu atd. Je dokonce nutné jít ještě dál: *celkovým* obrazem by byl mýtus vyloučen anebo přinejmenším přinucen uchopit v tomto obraze jen jeho celkovost: tento posledně jmenovaný případ je případem špatné malby, skrz naskrz vystavené na mýtu „zaplněnosti“ a „ukončenosti“ (je to opačný, leč symetrický případ, než jakým je mýtus absurdna: u absurdna forma mytizuje „absencí“, zde mytizuje přílišnou plnost). Obecně vzato však mýtus raději pracuje s pomocí chudých, nekompletních obrazů, v nichž je smysl již náležitě „přitesán“ a uzpůsoben signifikaci: karikatur, pastišů, symbolů atd. A konečně motivovanost je vybírána mezi jinými

možnostmi: francouzskému imperialismu mohu připsat řadu jiných označujících, než je černochoův vojenský pozdrav: francouzský generál vyznamenává jednorukého Senegalce, milosrdná sestra podává bylinkový čaj Arabovi upoutanému na lůžko, bílý učitel vyučuje pozorné černoušky; noviny nám den co den dokazují, že zásoba mytických označujících je nevyčerpatelná.

Existuje ostatně jedno srovnání, které mytickou signifikaci náležitě vystihne: tato signifikace není o nic více a o nic méně arbitrární než ideogram. Mýtus je čistý ideografický systém, v němž jsou formy dosud motivovány konceptem, který reprezentují, přičemž ovšem ani zdaleka nepokrývají jeho reprezentativní celkovost. A stejně tak jako ideogram v průběhu dějin postupně opouští koncept, aby se sdružil se zvukem, čímž stále více pozbýval motivovanosti, i opotřebenosti mýtu se rozpozná podle arbitrárnosti jeho signifikace: v lékařově límečku je celý Molière.

ČETBA A DEŠIFROVÁNÍ MÝTU

Jakým způsobem je mýtus přijímán? Zde je třeba opět se vrátit k podvojnosti jeho označujícího, které je zároveň smyslem a formou. Podle toho, zda zaostřím na jedno, na druhé či na obou je současně, vzniknou tři různé typy četby.¹⁰

1) Pokud se soustředím na prázdné označující, nechávám koncept, aby bez dvojnásobnosti zaplnil formu mýtu, a ocitnu se před jednoduchým systémem, v němž signifikace opět začíná být doslovná: salutující černocho je *příkladem* francouzského imperialismu, je jeho *symbolem*. Tento způsob zaostření je vlastní například tomu, kdo mýtus vytváří, redaktorovi z novin, který vychází z konceptu a hledá pro něj nějakou formu.¹¹

2) Pokud se soustředím na plně označující, v němž jasně odlišuji smysl od formy, a vyjdu z deformace, kterou forma podro-

buje smysl, dekomponuji signifikaci mýtu a přijímám jej jako podvod: ze salutujícího černocho se stává *alibi* francouzského imperialismu. Tento typ zaostření je vlastní mytologovi: mytolog dešifruje mýtus, nahlíží v něm jistou deformaci.

3) A konečně pokud se soustředím na označující mýtu jakožto nerozlučné spojení smyslu a formy, přijímám nejednoznačnou signifikaci: odpovídám na konstitutivní mechanismus mýtu, na jeho vlastní dynamiku, a stávám se jeho čtenářem: salutující černocho již není ani příkladem, ani symbolem, a už vůbec ne *alibi*: je samotnou *přítomností* francouzského imperialismu.

První dva způsoby zaostření mají statickou, analytickou povahu; ničím mýtus buď tím, že zviditelňují jeho intenci, anebo tím, že ji demaskují: první je cynický, druhý demystifikační. Třetí způsob zaostření je dynamický, konzumuje mýtus v souladu se samotnými účely jeho struktury: čtenář prožívá mýtus jako pravdivý a současně neskutečný příběh.

Chceme-li přivést mytické schéma zpět k obecným dějinám, vysvětlit, jak odpovídá zájmu určitého společenství, zkrátka přejít od sémiologie k ideologii, musíme se pochopitelně postavit na rovinu třetího typu zaostření: je to sám čtenář mýtů, který musí odhalit jejich hlavní funkci. Jakým způsobem přijímá mýtus *v současné době*? Pokud ho přijímá nevinně, proč by se mu měl vůbec předkládat? A pokud je jeho četba reflektovaná, jako je tomu u mytologa, k čemu je *alibi*, které je mu prezentováno? Jestliže čtenář mýtu nevidí v salutujícím černochovi francouzský imperialismus, bylo zbytečné ho tím zatěžovat; a pokud jej vidí, potom mýtus není ničím jiným než loajálně vyslovenou politickou propozicí. Jedním slovem, buď je intence mýtu příliš temná, než aby byla účinná, nebo je příliš jasná, než aby jí někdo uvěřil. Kam se v obou případech poděla nejednoznačnost?

Jedná se však jen o falešnou alternativu. Mýtus nic neskrývá a nic neukazuje: mýtus deformuje; mýtus není lži ani přiznáním: je inflexí. Postavíme-li jej před alternativu, o které jsem před oka-

mžikem mluvil, najde si třetí východisko. Pokud podlehe prvnímu či druhému způsobu zaostření, hrozí mu, že zmizí, a proto se jim vyhne určitým kompromisem, ba co víc, sám je tímto kompromisem: protože jeho starostí je, aby jistý intencionální koncept „prošel“, setkává se v řeči pouze se zradou, poněvadž řeč může koncept pouze vymazat, pokud jej skrývá, anebo jej demaskovat, pokud jej vyřkne. Vypracování *sekundárního* sémiologického systému umožní mýtu, aby tomuto dilematu unikl: mýtus, dohnáný k tomu, aby koncept buď odhalil, nebo zlikvidoval, jej bude *naturalizovat*.

Ocitáme se u samotného principu mýtu: mýtus přeměňuje dějiny na přirozenost. Nyní chápeme, proč může intence a přízpůsobení konceptu zůstat z *hlediska konzumenta mýtů* zjevné, aniž by se nicméně jevílo jako předpojaté: důvod, kvůli němuž je mytická promluva proslovena, je naprosto explicitní, avšak okamžitě je zafixován do jakési přirozenosti; není čten jako pohnutka, nýbrž jako příčina. Čtu-li salutujícího černocho jako prostý symbol imperialismu, musím se zřeknout reality obrazu; tento obraz v mých očích ztratí vážnost a stane se nástrojem. Pokud naopak dešifruji černochoův pozdrav jako alibi kolonialismu, zničím mýtus s ještě větší jistotou – zhroutí se pod očividností pohnutky. Čtenář mýtu však má zcela jiné východisko: vše probíhá tak, jako by obraz *přirozeně* vyvolával koncept, jako by označující *zakládalo* označované: mýtus existuje právě od toho okamžiku, kdy se francouzský imperialismus dostane do stavu přirozenosti: mýtus je *excesivně* odůvodněná promluva.

Zde je další příklad, díky kterému jasně pochopíme, jak čtenář mýtu dospívá k racionalizaci označovaného skrze označující. Máme červenec a ve *France-Soir* čtu velký titul: CENA: PRVNÍ POKLES. ZELENINA: DOŠLO KE ZLEVNĚNÍ. Načrtněme si rychle sémiologické schéma: příkladem je věta, primární systém je čistě jazykový. Označující sekundárního systému je tu tvořeno jistým počtem akcidentů lexikálních (slova: *první, došlo, zlevnění*) nebo akcidentů typografických: obrovské

palcové titulky na místě, kde se čtenáři obvykle dostává nejvýznamnějších zpráv ze světa. Označovaným či konceptem je to, co je třeba pojmenovat barbarským, leč nevyhnutelným neologismem: *vládnost (gouvernementalité)*, vláda pojímaná denním tiskem jako sama podstata účinné působnosti. Signifikace mýtu z toho plyne jasně: ovoce a zelenina se zlevňují, *protože* o tom vláda rozhodla. Došlo ovšem k tomu – a celkem vzato je to dosti vzácný případ – že noviny samy buď ze sebejistoty, nebo z upřímnosti tento sotva vybudovaný mýtus o dva řádky níže rozbily, neboť dodávají (třebaže, pravda, malými písmeny): „Zlevnění je usnadněno návratem k sezonnímu přebytku.“ Tento příklad je poučný ze dvou důvodů. Jednak je na něm jasně vidět impozantní charakter mýtu: od mýtu se čeká bezprostřední účinek – nesejde příliš na tom, že je poté rozbit, jeho působnost je pokládána za silnější než racionální vysvětlení, která jej mohou o něco později vyvrátit. To znamená, že četba mýtu se vyčerpává jedním okamžikem. Narychlo přelétnu očima *France-Soir*, který drží můj soused: vydobudu z něj pouze jakýsi *mysl*, ovšem z tohoto smyslu vyčtu opravdovou signifikaci: stanu se *příjemcem* skutečnosti, že francouzská vláda působí na zlevnění ovoce a zeleniny. Toť vše; to stačí. Důkladnější četba mýtu nijak nevětší jeho dosah ani jeho neúčinnost: mýtus je současně nezdokonalitelný a neoddiskutovatelný: čas ani vědění k němu nic nepřidají a nic mu neuberou. A kromě toho je zde exemplárně předvedena naturalizace konceptu, kterou jsem uvedl jako klíčovou funkci mýtu: v primárním (výlučně jazykovém) systému jako by se doslovně vzato jednalo o přirozenou kauzalitu: klesá cena ovoce a zeleniny, protože je jejich sezona. V sekundárním (mytickém) systému máme kauzalitu umělou, falešnou, která ovšem jakýmsi způsobem vklouzává pod střechu přirozenosti. Z tohoto důvodu je mýtus prožíván jako nevinná promluva: ne proto, že jeho intence jsou skryté (kdyby byly skryté, nemohly by být účinné), nýbrž proto, že jsou naturalizované.

To, co čtenáři umožňuje nevinnou konzumaci mýtu, je ve skutečnosti fakt, že v něm nevidí systém sémiologický, ale induktivní: vidí jakýsi kauzální proces tam, kde je pouze ekvivalence: vztahy mezi označujícím a označovaným jsou v jeho očích přirozené. Tuto záměnu můžeme vyjádřit i jinak: každý sémiologický systém je systémem hodnot, avšak konzument mýtu pokládá signifikaci za systém faktů: mýtus je čten jako faktický systém, ačkoli je pouze systémem sémiologickým.

MÝTUS JAKO UKRADENÁ ŘEČ

Jaká je charakteristická vlastnost mýtu? Přeměňovat smysl na formu. Jinak řečeno, mýtus je vždy krádeží řeči. Salutujícího černocho, hnědobílý domek či sezonní zlevnění ovoce nekradu proto, abych z nich učinil příklady nebo symboly, ale proto, abych skrze ně naturalizoval francouzské impérium, svou zálibu v basických rekvizitách, vládu. Je každá primární řeč nevyhnutelně kořistí mýtu? Neexistuje žádný smysl, který by dokázal vzdorovat onomu uvěznění, jímž jej forma ohrožuje? Ve skutečnosti se před mýtem nemůže nic skrýt, mýtus může rozvinout své sekundární schéma na základě jakéhokoli smyslu a – jak jsme viděli – také na základě samotné jeho nepřítomnosti. Všechny řeči však nekladou odpor týmž způsobem.

Jazyk, tedy řeč, kterou mýtus krade nejčastěji, se vzpírá jen slabě. Sám o sobě obsahuje jisté mytické dispozice, nástin znakového aparátu, jehož účelem je vyjevovat intenci, kvůli níž je jej používáno; mohli bychom to nazvat *expresivitou* jazyka: rozkazovací způsob nebo konjunktiv jsou například formou specifického označovaného, odlišného od smyslu: označovaným je zde má vůle nebo mé přání. Proto někteří lingvisté definovali kupříkladu indikativ ve vztahu ke konjunktivu nebo imperativu jako nulový stav či nulový stupeň. Avšak v plně ustaveném mýtu se smysl nikdy nenachází na nulovém stupni, a proto může být deformován a na-

turalizován konceptem. Je třeba si znovu připomenout, že nepřítomnost smyslu vůbec nepředstavuje nějaký nulový stupeň: právě z tohoto důvodu se jí mýtus může velmi snadno zmocnit a dodat jí například signifikaci absurdna, surrealismu atd. Mýtus by v zásadě mohl odolávat pouze nulový stupeň.

Jazyk se propůjčuje mýtu jiným způsobem: jen velmi vzácně předkládá od samého počátku plný, nedeformovatelný smysl. Příčina tkví v abstraktnosti jeho konceptu: koncept *stromu* je vágní, podléhá četným nahodilostem. Jazyk nepochybně disponuje složitým přízpůsobovacím aparátem (*tento strom, strom, který* atd.). V okolí konečného smyslu však vždy zbývá jistá virtuální neprůhlednost, v níž se to hemží jinými možnými smysly: smysl může být téměř neustavičně *interpretován*. Dalo by se říci, že smysl, který jazyk mýtu předkládá, je smyslem porézním. Mýtus do něj může snadno vklouznout a nabobtnávat v něm: jde o kolonizační krádež (příklad: došlo ke *zlevnění* [*la baisse*]. Ale k jakému zlevnění? Díky sezoně, nebo díky vládě? Signifikace zde parazituje na členu [*la*], třebaže je to člen určitý.)

Když je smysl příliš plný na to, aby se jej mýtus mohl zmocnit, potom jej obrátí a uchvátí jako celek. To se stává u řeči matematiky. Tato řeč je sama o sobě nedeformovatelná, všemi možnými opatřeními se obrnila proti *interpretaci*: nemůže se do ní vkrást žádná parazitní signifikace. Právě proto ji mýtus zaplaví jako celek; vezme určitý matematický vzorec ($E = mc^2$) a učiní z jeho nezměnitelného smyslu čisté označující matematickosti. Vidíme, že mýtus zde krade právě odpor a čistotu. Mýtus může postihnout a nakazit všechno, dokonce i sám pohyb, jenž se mu zpěčuje, a to tak, že čím více řeč-předmět zpočátku odolává, tím je jeho konečná zaprodanost výraznější: to, co se bezvýhradně vzpírá, zde nakonec také bezvýhradně podléhá: Einstein na jedné straně, *Paris-Match* na straně druhé. Tento konflikt lze zobrazit časově: matematická řeč je řečí završenou, jež z této smrti, ke které přivolila, čerpá svou dokonalost; mýtus je naopak řečí, jež zemřít nechce: z různých smyslů, jimiž se vyživuje, čerpá živiny

k úskočnému, degradovanému přežívání, vyvolává v nich jakési artificální odročování, v němž se bez obtíží usazuje, činí z nich mluvící mrtvoly.

A zde je další typ řeči, který odolává mýtu, jak jen může: naše básnická řeč. Současná poezie¹² je *regresivním sémiologickým systémem*. Zatímco mýtus míří k *ultra-signifikaci*, k amplifikaci primárního systému, poezie se naopak pokouší nalézt *infra-signifikaci*, předsémiologický stav řeči; snaží se zkrátka zpětně přeměnit znak na smysl: jejím ideálem – k němuž lze pouze směřovat – by bylo dosáhnout nikoli smyslu slov, ale smyslu věcí samých.¹³ Proto poezie znejasňuje jazyk, co nejvíce vyhrocuje abstraktnost konceptu i arbitrárnost znaku a rozvolňuje vazbu označujícího a označovaného až k samým hraničním možnostem. Co nejdůsledněji se zde využívá „kolísavé“ struktury konceptu: v naději, že konečně dosáhne jakési transcendentní vlastnosti věci, jejího přírodního (a ne lidského) smyslu, se básnický znak narozdíl od prózy snaží zpřítomnit veškerý potenciál označovaného. Odtud esencialistické ambice poezie, přesvědčení, že pouze ona uchopuje *věc samu*, a to právě v té míře, v jaké chce být určitou antiřečí. Básníci jsou ze všech uživatelů promluvy celkem vzato nejméně formalističtí, protože jen oni se domnívají, že smysl slov není než formou, se kterou se realisté, jimiž sami jsou, nemohou spokojit. Proto se naše moderní poezie vždy stvrzuje jako vražda řeči, jako jakási smyslová, prostorová analogie ticha. Poezie stojí na pozici, která je protikladem mýtu: mýtus je sémiologický systém, který chce sama sebe překročit k systému faktickému; poezie je sémiologický systém, který se chce stáhnout do systému esenciálního.

Stejně jako u řeči matematické se ovšem i zde sama rezistence poezie stává ideální kořistí pro mýtus: zdánlivá neuspořádanost znaků – básnické vyjádření esenciálního řádu – je podchytena mýtem a přeměněna na prázdné označující, jež bude sloužit k *označování* poezie. To vysvětluje *nepravděpodobný* charakter moderní poezie, která zuřivě odmítá mýtus, avšak se spoutanýma

rukama i nohama se mu vydává všanc. *Pravidelnost* klasické poezie naopak vytvářela mýtus dobrovolný, jehož do očí bijící arbitrárnost tvořila jistou dokonalost, neboť rovnováha sémiologického systému spočívá v arbitrárnosti jeho znaků.

Dobrovolné přitakání mýtu může ostatně definovat celou tradiční literaturu: z normativního hlediska je tato literatura mytickým systémem se všim všudy: máme zde smysl, totiž smysl diskursu; máme zde označující, kterým je tento diskurs jakožto forma či psaní; máme zde označované, kterým je koncept literatury; a máme zde signifikaci, jíž je literární diskurs. Tímto problémem jsem se zabíral v *Nulovém stupni rukopisu*, který nebyl konec konců ničím jiným než mytologií literární řeči. Rukopis či psaní jsem definoval jako označující literárního mýtu, tj. jako formu, jež je již naplněna smyslem a jež přejímá novou signifikaci od konceptu literatury.¹⁴ Tvrdil jsem, že dějiny – jež modifikují spisovatelovo vědomí – před zhruba sto lety vyvolaly morální krizi literární řeči: rukopis se odhalil jako označující a literatura jako signifikace: spisovatel odmítl falešnou přirozenost tradiční literární řeči a střemhlav se vrhl k určité protipřirozenosti řeči. Subverze rukopisu byla radikálním aktem, kterým se jistý počet spisovatelů pokusil popřít literaturu jako mytický systém. Každá z těchto revolt byla vraždou literatury jakožto signifikace: všechny postulovaly redukci literárního diskursu na jednoduchý sémiologický systém, anebo dokonce – v případě poezie – na systém předsémiologický: je to nezměrný úkol vyžadující radikální způsoby chování: je známo, že některé vedly až k docela prosté rezignaci na diskurs, ke skutečnému či transponovanému mlčení, ukazujícímu se jako jediná možná zbraň proti té nejvýznačnější stránce moci mýtu: jeho rekurenci.

Zdá se tedy nesmírně obtížné omezovat mýtus zvnitřku, neboť týž pohyb, jímž se snažíme od mýtu osvobodit, se sám stává jeho kořistí: mýtus může v poslední instanci vždy označovat odpor, který mu je stavěn do cesty. Nejlepší zbraní proti mýtu je možná po pravdě řečeno to, že jej budeme sami mytizovat, že

budeme produkovat *artifciální mýtus*: a tento rekonstituovaný mýtus bude opravdovou mytologií. Vzhledem k tomu, že mýtus je zlodějem řeči, proč neukrást mýtus sám? K tomu postačí učinit z něj výchozí bod třetího sémiologického řetězce, klást jeho signifikaci jako první člen nějakého druhého mýtu. Literatura skýtá několik velkých příkladů těchto artificiálních mytologií. Jako jeden z nich tu uvedu Flaubertova *Bouvarda a Pécucheta*. Jde v něm o cosi, co bychom mohli nazvat experimentálním mýtem, mýtem druhého stupně. Bouvard a jeho přítel Pécuchet reprezentují jistou buržoazii (jež se ostatně ocitá v rozporu s jinými vrstvami buržoazie): jejich výroky samy o sobě již tvoří mytickou promluvu. Jazyk těchto výroků má zajisté určitý smysl, ovšem tento smysl je prázdnou formou konceptuálního označujícího, který je zde jakousi technologickou nenasytností: setkání smyslu a konceptu tvoří v tomto primárním mytickém systému signifikaci, jíž je Bouvardova a Pécuchetova rétorika. A právě tady (pro potřeby analýzy provádím dekompozici) zasahuje Flaubert: na tento primární mytický systém, který je již sekundárním sémiologickým systémem, navrší třetí řetězec, jehož prvním článkem bude signifikace, tj. výsledný člen prvního mýtu: Bouvardova a Pécuchetova rétorika se stane formou nového systému; koncept zde bude produkován Flaubertem samotným, Flaubertovým pohledem na mýtus, který si zbuodovali Bouvard a Pécuchet: bude jím konstitutivní chvilkovost jejich zálib, jejich neukožitelnost, panické skákání mezi jednotlivými studijními obory, zkrátka to, co bych byl v pokušení pojmenovat (cítím však, jak se na obzoru stahují mračna) jako bouvard-a-pécuchetovitost. Pokud jde o výslednou signifikaci, je jí dílo, tedy to, čím je pro nás *Bouvard a Pécuchet*. Moc sekundárního mýtu spočívá v tom, že zakládá primární mýtus v podobě nahlížené naivity. Flaubert se pustil do opravdového archeologického restaurování mytické promluvy: je to Viollet-le-Duc jisté buržoazní ideologie. Byl však méně naivní než Viollet-le-Duc a okrášlil svou rekonstrukci suplementárními ornamenty, které ji demystifikují; tyto ornamenty

(jež tvoří formu sekundárního mýtu) mají povahu konjunktivu: setkáváme se zde se sémiologickou ekvivalencí mezi konjunktivní restitucí Bouvardových a Pécuchetových výroků a nestálostí jejich zálib.¹⁵

Flaubertovým velkým přínosem (a přínosem všech artificiálních mytologií: jejich pozoruhodné příklady najdeme třeba v Sartrově díle) je, že předložil otevřeně sémiologické řešení problému realismu. Tato zásluha je zajisté nedokonalá, neboť na Flaubertově ideologii, pro niž buržoa nebyl ničím jiným než estetickou ohyzdností, nebylo nic realistického. Přinejmenším se však vyhnul hlavnímu hříchu literatury, který spočívá ve směšování ideologické a sémiologické reality. Literární realismus jakožto ideologie vůbec nezávisí na jazyku, jímž spisovatel mluví. Jazyk je forma a nemůže být realistický nebo nerealistický. Může být maximálně mytický či ne-mytický, anebo proti-mytický – jako je tomu v *Bouvardovi a Pécuchetovi*. Mezi realismem a mýtem ovšem pohříchu neexistuje žádná antipatie. Víme, jak často je naše „realistická“ literatura mytická (byť třeba jen jako neotesaný mýtus realismu) a jak často má „nerealistická“ literatura alespoň tu zásluhu, že je mytická v malé míře. Bylo by očividně moudré definovat spisovatelův realismus jako problém povýtce ideologický. Ne snad že by neexistovala jistá odpovědnost formy vůči skutečnosti, to jistě ne. Tuto odpovědnost však lze poměřovat pouze sémiologickými termíny. Formu lze posuzovat (protože implikuje proces) jen jakožto signifikaci, nikoli jako expresi. Spisovatelova řeč nemá na starost reprezentovat skutečnost, nýbrž *značit* ji. Kritika by vzhledem k tomu měla být nucena používat dvou důsledně odlišených metod: se spisovatelovým realismem je třeba zacházet buď jako s ideologickou substancí (například marxistická témata v Brechtově díle), nebo jako se sémiologickou hodnotou (předměty, herec, hudba, barvy v brechtovské dramaturgii). Ideální by samozřejmě bylo tyto dva typy kritiky – ideologii a její metody, sémiologii a její metody – spojovat; soustavnou chybou je, že jsou směšovány.

BURŽOAZIE JAKO ANONYMNÍ SPOLEČNOST¹⁶

Mýtus podléhá dějinám ve dvou ohledech: svou formou, jež je motivovaná pouze relativně, a svým konceptem, který je od přirozenosti dějinný. Lze si tedy představit diachronní zkoumání mýtů, probíhající buď tak, že je podrobíme retrospektivě (což by potom znamenalo založit historickou mytologii), nebo tak, že budeme sledovat jisté dřívější mýty až k jejich dnešní podobě (což by znamenalo dělat prospektivní historii). Jestliže se zde omezují na synchronní nástin současných mýtů, má to objektivní důvod: naše společnost představuje výsadní pole mytických signifikací. Nyní je třeba říci proč.

Navzdory všem událostem, kompromisům, ústupkům a politickým dobrodružstvím, navzdory všem technickým, ekonomickým, nebo dokonce sociálním změnám, které nám dějiny přinášejí, je naše společnost pořád ještě společností buržoazní. Je mi jasné, že ve Francii se od roku 1789 u moci prostřídalo několik typů buržoazie; její hlubinný status, status určitého režimu vlastnictví, určitého řádu, určité ideologie však přetrvává. Jde-li ovšem o pojmenování tohoto režimu, vzniká pozoruhodný jev: jakožto ekonomický fakt se buržoazie *pojmenovává* bez nesnází: kapitalismus hlásá sama sebe.¹⁷ Jakožto politický fakt ji lze rozpoznat jen těžko: ve sněmovně nejsou žádné „buržoazní“ strany. A jako ideologický fakt se zcela vytrácí: buržoazie vymazala své jméno tím, že přešla od skutečnosti k její reprezentaci, od *homo economicus* k *homo mentalis*: uspořádává si fakta, ale nesladuje se s hodnotami, podrobuje svůj status úkonu opravdové *ex-nominace*; buržoazie se definuje jako *společenská třída, která nechce být jmenována*. „Buržoa“, „maloburžoa“, „kapitalismus“¹⁸, „proletariát“¹⁹ – to všechno jsou místa jakéhosi ustavičného krvácení: smysl odtéká mimo ně, až se nakonec jejich jména stanou zbytečnými.

Tento fenomén *ex-nominace* je důležitý a je třeba prozkoumat jej trochu podrobněji. K vykrvácení slova „buržoa“ dochází z politického hlediska skrze ideu *národa*. Ve své době šlo o ideu

pokrokovou, jež sloužila k potírání aristokracie; buržoazie se v současné době rozpouští v národě, ovšem s tím, že z něj vylučuje prvky, které prohlašuje za alogenní (komunisté). Tento cílený synkretismus buržoazii umožňuje získat spolehlivou záruku v podobě početných dočasných spojenců, jimiž jsou všechny střední třídy, tj. třídy „beztvaré“. Ani dlouhé používání nemohlo slovo *národ* depolitizovat v jeho jádru; politický substrát je stále zde, velmi blízko, a za té či oné okolnosti se náhle projeví: ve sněmovně existují „národní“ strany a nominální synkretismus tu vystavuje na odiv to, co měl v úmyslu skrývat: bytostnou různorodost. Vidíme, že již samotný politický slovník buržoazie postuluje existenci jistého univerzálna: politika je v rámci tohoto slovníku již určitou reprezentací, fragmentem ideologie.

Atť je univerzalistické úsilí jejího slovníku jakékoli, buržoazie politicky vzato nakonec narazí na rezistentní jádro, kterým je již z definice revoluční strana. Tato strana však může vytvářet pouze určitou politickou bohatost: v buržoazní společnosti neexistuje ani proletářská kultura, ani proletářská morálka, není zde žádné proletářské umění: vše, co není buržoazní, je z ideologického hlediska nuceno od buržoazie *přejímat*. Buržoazní ideologie tedy může všechno zaplnit a bez nebezpečí přijít o svoje jméno: nikdo jí zde toto jméno nenavrátil; bez odporu může zahrnout buržoazní divadlo, umění i člověka pod jejich věčné analogie; stručně řečeno, když již existuje jen jedna jediná lidská přirozenost, může buržoazie bez jakéhokoli dopadu uskutečnit svou vlastní *ex-nominaci*: vymazání slova „buržoazní“ je zde absolutní.

Jistě, dochází ke vzpourám proti buržoazní ideologii. Obecně je označujeme jako avantgardu. Tyto revolty však jsou sociálně omezené a lze si je přivlastnit. Je tomu tak především proto, že vycházejí ze zlomku buržoazie samé, z menšinové skupiny umělců a intelektuálů, kterým nenaslouchá nikdo jiný než právě ta třída, již zpochybňují, a kteří jsou závislí na jejich penězích, chtějí-li se vyjádřit. A kromě toho se tyto revolty vždy inspirují

velmi silným rozlišením mezi buržoazií etickou a buržoazií politickou: avantgarda zpochybňuje buržoazii v umění a v morálce, stejně jako za zlatých časů romantismu zpochybňuje šosáctví, filišťinství; o politickém zpochybňování však nemůže být ani řeči.²⁰ Avantgarda odmítá řeč buržoazie, nikoli její status. To neznamená, že by s tímto statutem nevyhnutelně souhlasila, ale uzávorkovává jej: ať je její provokování jakkoli divoké, nakonec přijímá opuštěného, a nikoli odcizeného člověka; a opuštěný člověk, toť stále ještě *Homo Aeternus*.²¹

Tato anonymita buržoazie se ještě prohlubuje, pokud přejdeme od buržoazní kultury ve vlastním slova smyslu k jejím rozšířeným, vulgarizovaným, užitným podobám, k tomu, co by bylo možno nazvat veřejnou filozofií, filozofií vyživující každodenní morálku, veřejné ceremonie, profánní rituály, zkrátka nepsané normy vztahového života v buržoazní společnosti. Je iluzorní redukovat dominantní kulturu na její invenční jádro: existuje rovněž čistě spotřební buržoazní kultura. Celá Francie se koupe v této anonymní ideologii: náš tisk, film, divadlo, literatura pro širokou veřejnost, ceremonie, justice, diplomacie, naše konverzace o počasí, zločin, který odsuzujeme, sňatek, který nás dojíhá, kuchyně, o které sníme, oblečení, které máme na sobě, to vše je v našem každodenním životě poplatné představě o vztazích člověka a světa, *již si buržoazie vytváří a již nám vnucuje*. Tyto „normalizované“ formy nepřitahují mnoho pozornosti, a to zcela úměrně svému rozsahu, ve kterém se může jejich původ snadno ztratit: využívají svého prostředního postavení: nejsou ani přímo politické, ani přímo ideologické a poklidně přežívají mezi činnostmi aktivistů a svárlivostí intelektuálů; protože aktivisté i intelektuálové je víceméně nechávají být, připojují se tyto formy k bezbřehé mase nerozlišenosti, ne-významovosti, zkrátka přirozenosti. Buržoazie ovšem prodchla Francii především svou etikou: buržoazní normy, praktikované v celonárodním měřítku, jsou vnímány jako evidentní zákony přirozeného řádu: čím více buržoazní třída šíří své představy, tím více se tyto představy na-

turalizují. Buržoazní výtvor se vstřebává do nerozlišeného univerza, jehož jediným obyvatelem je *Homo Aeternus*, tj. ani proletář, ani buržoazie.

Buržoazní ideologie tedy může nejspolehlivěji ztratit svoje jméno tím, že pronikne do středních tříd. Maloburžoazní normy jsou pozůstatky buržoazní kultury, jsou to degradované, okleštěné, komercializované, lehce archaické či – dalo by se říci – lehce zastaralé buržoazní pravdy. Politické spojenectví buržoazie a maloburžoazie již déle než jedno století rozhoduje o dějinách Francie: bylo porušeno zřídkakdy a pokaždé jen nakrátko (1848, 1871, 1936). S postupem času se toto spojenectví prohlubuje a poznenáhlu se z něj stává symbióza; může dojít k dočasným procitnutím, ale nikdy již nedochází ke zpochybnění společné ideologie: všechny „národní“ představy pokrývá totéž „přirozené“ zbarvení: okázalý buržoazní sňatek, vzešlý z určitého třídního rituálu (prezentace a spotřeba bohatství), nemůže mít žádný vztah k ekonomickému statusu maloburžoazie: s pomocí tisku, aktualit a literatury se z něj však postupně stává jediná norma – pokud ne norma prožívaná, tedy alespoň vysněná – pro maloburžoazní pár. Buržoazie do své ideologie bez ustání vstřebává široký pojem lidství, které nemá žádný hlubinný status a může jej prožívat pouze ve sféře imaginárna, tj. v jisté fixaci a ochuzenosti vědomí.²² Buržoazie šíří své reprezentace skrze složitý katalog kolektivních představ určených maloburžoazii, čímž posiluje iluzi nerozlišenosti společenských tříd: od okamžiku, kdy se sekretářka, jež vydělává pětadvacet tisíc franků měsíčně, *rozpozná* v okázalém buržoazním sňatku, dosahuje buržoazní ex-nomina-ce svého plného účinku.

Zrušení slova „buržoazie“ tedy není iluzorním, náhodným, vedlejším, přirozeným ani bezvýznamným jevem: je buržoazní ideologií samou, pohybem, jímž buržoazie přeměňuje skutečnost světa na obraz světa, Dějiny na Přirozenost. Na tomto obraze je pozoruhodné, že je obrazem převráceným.²³ Status buržoazie je specifický a historický: člověk, kterého buržoazie

zobrazuje, však bude univerzální a věčný; buržoazní třída vystavěla svou moc na technickém a vědeckém pokroku, na neomezené transformaci přírody: buržoazní ideologie naopak ustavuje představu nezměnitelné přírody: první buržoazní filozofové pronikali do světa signifikací a všechno podrobovali racionalitě tím, že ony signifikace prohlašovali za něco, co je určeno člověku: buržoazní ideologie bude scientistická či intuitivní, bude konstatovat fakta nebo vnímat hodnoty, avšak každopádně bude odmítat vysvětlení: řád světa bude postačující či nevyslovitelný, ale nikdy nebude signifikantní. A první myšlenka zdokonalitelného, pohyblivého světa posléze vyvolá obrácenou představu nehybného lidství, definovaného donekonečna znovu nastolovanou identitou. Jednoduše řečeno, v současné buržoazní společnosti se přechod od skutečnosti k ideologii vymezuje jako přechod od *anti-fysis* k *pseudo-fysis*.

MÝTUS JE DEPOLITIZOVANÁ PROMLUVA

A právě zde se opět setkáváme s mýtem. Sémiologie nás poučila, že úkolem mýtu je zakořeňovat dějinnou intenci v přirozenosti a nahodilost ve věčnosti. Nuže, tento postup je týž jako postup buržoazní ideologie. Pokud je naše společnost objektivně vzato privilegovaným polem mytických signifikací, je tomu tak proto, že mýtus je z formálního hlediska nejlépe uzpůsobeným nástrojem ideologického převratu, jenž tuto společnost definuje: mýtus uskutečňuje přeměnu *anti-fysis* na *pseudo-fysis*, a to na všech úrovních lidské komunikace.

Svět poskytuje mýtu historickou skutečnost, která je vymezena – ať se vrátíme v čase jakkoli daleko – způsobem, jímž ji lidé vytvořili či využívali, a mýtus naopak obnovuje *přirozený* obraz této skutečnosti. A stejně jako se buržoazní ideologie definuje zrušením slova „buržoazní“, mýtus je konstituován ztrátou dějinného charakteru věcí: věci v něm ztrácejí vzpomínku na to, jak

byly vyrobeny. Svět vstupuje do řeči jako dialektický vztah lidských aktivit a činů a vychází z mýtu jako harmonický obraz esencí. Došlo k jakémusi kouzelnickému triku, který obrátil skutečnost, vyňal z ní dějiny a naplnil ji přirozeností, vzal věcem jejich lidský smysl, a to tak, že je přiměl, aby značily nepřítomnost lidské signifikace. Funkcí mýtu je vyprazdňovat skutečnost: mýtus je doslova nepřestajným odtékáním, krvácením či – chceme-li – vypařováním, je zkrátka vnímatelnou absencí.

Nyní je možné doplnit sémiologickou definici mýtu v buržoazní společnosti: *mýtus je depolitizovaná promluva*. Slovo „politický“ je přirozeně nutno chápat v hlubokém slova smyslu jako soubor lidských vztahů v jejich reálné, sociální struktuře, a předponě *de* je především nutno dodat aktivní hodnotu: představuje zde pohyb určitého úkonu, bez ustání aktualizuje určité zrušení. Kupříkladu v případě černošského vojáka zajisté není odsunut stranou francouzský imperialismus (ten je právě naopak tím, co je třeba zpřítomnit), nýbrž nahodilý, historický, jedním slovem *fabrikovaný* charakter kolonialismu. Mýtus nepopírá věci, jeho funkcí je naopak o nich mluvit: mýtus je jednoduše očišťuje, činí je nevinnými, zakořeňuje je v přirozenosti a věčnosti, dodává jim jasnost, která není jasností vysvětlení, nýbrž konstatování: pokud *konstatuji* francouzský imperialismus, aniž jej vysvětluji, chybí již jen málo k tomu, abych jej shledal přirozeným a *samořejným*: a tím docházím klidu. Když mýtus přechází od historie k přirozenosti, uskutečňuje tím úsporný krok: ruší složitost lidských činů, dodává jim jednoduše esencí, potlačuje veškerou dialektiku, jakýkoli přesah vůči tomu, co je bezprostředně viditelné, uspořádává svět, v němž chybí kontradikce, neboť nemá žádnou hloubku, nabízí svět rozložený v evidenci a zakládá jakousi šťastnou jasnost: věci vypadají, jako by značily samy od sebe.²⁴

Dá se však pořád ještě tvrdit, že mýtus je depolitizovaná promluva? Jinak řečeno, je skutečnost vždy politická? Stačí mluvit o nějaké věci přirozeně, aby začala být mytická? Spolu s Marxem bychom mohli odpovědět, že i ten nejpřírodnější předmět obsa-

huje stopu politična, jakkoli může být slabá a rozptýlená, že vždy obsahuje více či méně zapamatovatelnou přítomnost lidského aktu, který jej vyprodukoval, poupravil, použil, podrobil či zamítnul.²⁵ Řeč-předmět, jež *vyslovuje věci*, může tuto stopu lehce vyjevit, zatímco pro metajazyk, který mluví *o věcech*, je to mnohem těžší. Mýtus je však vždycky na straně metajazyka: jím uskutečňovaná depolitizace často probíhá na pozadí, jež je již naturalizované a depolitizované obecným metajazykem, které je vytyčeno, aby věci *opěvovalo*, a ne aby na ně *působilo*: je samozřejmé, že v případě stromu musí mýtus k deformaci svého předmětu vynaložit mnohem menší úsilí než v případě Súdance: politický náboj je v tomto druhém případě velmi blízko a k jeho odpaření je potřeba velké množství umělé přirozenosti; v případě stromu je naopak daleko, je očištěn silnou sekulární vrstvou metajazyka. Existují tedy silné a slabé mýty; u silných mýtů je podíl politična bezprostředně přítomen a depolitizace je brutální, u mýtů slabých je politický charakter předmětu *vybledlý* jako nějaká barva, ale stačí nepatrně málo, aby opět náhle nabylo na svěžesti: co je *přirozenější* než moře? Co je však „političtější“ než ono moře, které opěvují autoři filmu *Ztracený kontinent*?²⁶

Metajazyk si ve skutečnosti vůči mýtu vytváří určitou rezervu. Vztah lidí k mýtu není vztahem pravdy, ale vztahem užitným: lidé depolitizují podle svých potřeb. Existují mytické předměty, které se nechají načas spát; potom se jedná pouze o vágní mytická schémata, jejichž politický náboj se zdá být takřka indiferentní. Běží tu ovšem výhradně o dočasnou záležitost závisející na situaci, a ne o strukturní rozdíl. To je případ našeho příkladu z latinské gramatiky. Je záhodno si všimnout, že mytická promluva tu působí na materii, která již byla velice dlouho pozměněna: věta z Ezopa náleží k literatuře a už od samého začátku je zmytizována fikcí (tj. učiněna nevinnou). Abychom však jasně nahlédli ono vyprázdňování reality, které mýtus uskutečňuje, stačí na okamžik přesunout výchozí článek řetězce do jeho přirozenosti řeči-předmětu: představme si pocity *skutečného* společenství zví-

řat, přeměněného na gramatický příklad, na přirozenost predikaci! Máme-li posoudit politický náboj nějakého předmětu a mytickou prázdnotu, jež s ním jde ruku v ruce, nesmíme se nikdy postavit na stanovisko signifikace, ale na stanovisko označujícího, tj. uloupené věci, a v rámci označujícího se musíme na celou záležitost dívat z hlediska řeči-předmětu, tj. smyslu: není pochyb o tom, že kdybychom si porozprávěli se *skutečným* lvem, potvrdil by nám, že gramatický příklad je stavem *silně* depolitizovaným, a jako čehosi plně *politického* by se dovolával jurisprudence, díky níž si přisvojí kořist, protože je nejsilnější, leda bychom snad měli co do činění se lvem buržoazním, který by svou sílu neopomněl zmytizovat tím, že by jí dal podobu určité povinnosti.

Jasně vidíme, že nepřítomnost politické signifikace mýtu zde spočívá v jeho situovanosti. Víme, že mýtus je určitou hodnotou: k důslednému upravování jeho důsažnosti stačí pozměnit jeho okolí, obecný (a nestabilní) systém, do něž je zasazen. Pole mýtu je zde zredukováno na pátý ročník francouzského lycea. Domnívám se však, že dítě *uchvácené* příběhem lva, jalovice a krávy, dítě, jehož představivost si našla cestu k samotné skutečnosti těchto zvířat, by zmizení tohoto lva přeměněného na predikaci přijalo s daleko menší nenuceností než my. Pokud tento mýtus pokládáme za politicky nesignifikantní, je to ve skutečnosti zcela prostě proto, že není utvořen pro nás.

MÝTUS V RÁMCI LEVICE

Jestliže je mýtus depolitizovanou promluvou, potom existuje přinejmenším jedna promluva, která se mu vzpírá, totiž promluva, jež *zůstává* politická. Zde se musíme vrátit k rozlišení mezi řeči-předmětem a metajazykem. Jsem-li drvoštěp a právě jsem pojmenoval strom, který porážím, potom tento strom vyslovuji, nemluvím *o něm*, ať je forma mé věty jakákoli. To znamená, že

moje řeč je aktivní, že je tranzitivně spjata se svým předmětem: mezi stromem a mnou není nic jiného než moje práce, tj. určitý čin. Tak řeč je politická, prezentuje mi přírodu pouze v té míře, v jaké ji přeměňuji, je to řeč, jež vyjadřuje moje *působení* na předmět; strom pro mě není obrazem, je prostě smyslem mého činu. Pokud ale drvoštěp nejsem, nemohu již o stromu promlouvat, nemohu než mluvit *o něm*. Již to není moje řeč, jež je nástrojem stromu, na který je působeno, nýbrž naopak opěvovaný strom se stává nástrojem mé řeči; můj vztah ke stromu je již pouze intranzitivní; strom již není smyslem skutečnosti coby lidského činu, je obrazem *dávajícím se k dispozici*. Oproti skutečné drvoštěpově řeči vytvářím sekundární řeč, metajazyk, v němž budu působit ne na věci, ale na jejich jména; metajazyk je pro primární řeč tím, čím je gesto vůči činu. Tato sekundární řeč není veskrze mytická, je však právě tím místem, na němž se mýtus usazuje; mýtus totiž může opracovávat pouze předměty, kterým se již dostalo zprostředkování primární řeči.

Existuje tedy řeč, jež není mytická: řeč člověka-výrobce. Kdykoli člověk mluví proto, aby skutečnost proměnil, a ne již aby ji zafixoval do obrazu, kdykoli spojuje svoji řeč s výrobou věcí, metajazyk je odkázán zpět k řeči-předmětu, mýtus je nemožný. Řeč, jež je ve vlastním slova smyslu revoluční, proto nemůže být řečí mytickou. Revoluce se definuje jako katarzní čin, určený k odhalování politického náboje světa: revoluce *tvorí* svět a její jazyk, celá její řeč, je co do své funkce v tomto konání absorbována. Revoluce vylučuje mýtus, protože produkuje promluvu jakožto promluvu *plnou*, tj. jako promluvu od začátku až do konce politickou, a nikoli po způsobu mýtu, jenž je promluvou na počátku politikou a na konci přirozenou. Právě tak jako buržoazní ex-nominační definuje současně buržoazní ideologii a mýtus, revoluční pojmenování ztotožňuje revoluci a nepřítomnost mýtu: buržoazie se jakožto buržoazie zamaskovává a tímto maskováním produkuje mýtus; revoluce se zviditelňuje jakožto revoluce a tímto zviditelňováním mýtus ruší.

Byla mi položena otázka, zda existují i mýty „v rámci levice“. Samozřejmě, a to právě v té míře, v níž levice není revolucí. Levicový mýtus se vynořuje právě v okamžiku, kdy se revoluce mění na „levici“, tj. svoluje k tomu, že se bude maskovat, bude zakrývat své jméno, produkovat nevinný metajazyk a deformovat se na „Přirozenost“. Tato revoluční ex-nominační může a nemusí být taktická – tady není namístě o tom diskutovat. V každém případě dříve či později začne být pocítována jako postup, jenž je protikladem revoluce, a revoluční dějiny vždy definují svá „úchylná“ více či méně ve vztahu k mýtu. Nadešel kupříkladu den, kdy sám socialismus definoval stalinský mýtus. Stalin jako vypovídaný předmět po dlouhá léta vykazoval konstitutivní charakteristiky mytické promluvy v čistém stavu: byl tu smysl, jež tvořil skutečný, historický Stalin; označující, tvořené rituálním vzýváním Stalina, *fatálním* charakterem přirozeně se tvářících přívlasků, kterými bylo jeho jméno obklopováno; označované, tvořené intencí ortodoxie, disciplíny a jednoty, již si *přizpůsobily* komunistické strany v určité vymezené situaci; a konečně i signifikace, kterou byl zposvátněný Stalin, jehož historická určení se zakořenila v přirozenosti a byla povznesena ve jméno Génia, tj. čehosi iracionálního a nevyjádřitelného: depolitizace je zde evidentní a otevřeně mýtus odhaluje.²⁷

Ano, mýtus existuje i u levice, ale vůbec nemá stejné vlastnosti jako mýtus buržoazní. *Mýtus levice je ne-podstatný*. Předmětů, jež uchopuje, především není mnoho – jde jen o několik politických pojmů – leda by se sám uchýlil ke složitému arzenálu mýtů buržoazních. Levicový mýtus nikdy nedospívá do bezmezného pole lidských vztahů k nesmírně rozlehlému povrchu „nesignifikantní“ ideologie. Každodenní život je pro něj nedostupný: v buržoazní společnosti nenajdeme „levicový“ mýtus týkající se sňatku, kuchyně, domácnosti, divadla, justice, morálky atd. A kromě toho se jedná o mýtus příležitostný, jehož využití není součástí strategie, jako je tomu v případě mýtu buržoazního, ale pouze určité taktiky nebo přinejhorším od-

chylky: když už vznikne, je to mýtus uzpůsobený pohodlnosti, a ne nutnosti.

A konečně a především běží o mýtus chudý, bytostně chudý. Není schopen bujení; protože je produkován na objednávku a v omezené časové perspektivě, nedostává se mu invence. Chybí mu jedna důležitá schopnost, totiž schopnost fabulace. Ať dělá, co chce, zůstává v něm cosi škrobeného a doslovného, jakýsi náznak heslovitosti: jak se výstižně říká, zůstává nasuchu. Najde se snad něco chabějšího než stalinský mýtus? Žádná invence, jen neobratné přizpůsobení: označující mýtu (ona forma, s jejíž nezměrnou bohatostí v buržoazním mýtu jsme se obeznámili) není nikterak obměňováno: redukuje se na litanii.

Odvázil bych se říci, že tato nedokonalost tkví v samotné povaze „levice“: jakkoli je tento termín neurčitý, levice se vždy vymezuje ve vztahu k utlačovanému, k proletáři nebo někomu, kdo je předmětem kolonizace.²⁸ Nuže, promluva utlačovaného může být pouze chudá, monotónní, bezprostřední: jeho bída je samotnou mírou jeho řeči: disponuje jen jednou řečí, stále stejnou řečí svých činů; metajazyk je přepych, který si dosud nemůže dovolit. Promluva utlačovaného je reálná tak jako promluva drvoštěpova, je to promluva tranzitivní: je takřka neschopná lži; lež je bohatstvím, předpokládá určité jmění, určité pravdy, určité formy směny. Tato bytostná chudost produkuje nepočtená a chabé mýty: buď jsou prchavé, anebo neohrabaně křiklavé; vystavují u sebe na odiv svou mytickou povahu, prstem ukazují na svou masku, přičemž tato maska je jen stěží maskou *pseudo-fysis*: tato forma *fysis* je pořád ještě bohatstvím, utlačovaný si ji může pouze vypůjčit; není s to vyprázdnit skutečný smysl věcí, dopřát jim luxus prázdné formy, otevřené vůči nevinnosti falešné přirozenosti. Dá se říci, že levicový mýtus je v jistém smyslu vždy mýtem artificiálním, mýtem rekonstituovaným: z toho pramení jeho neobratnost.

MÝTUS V RÁMCI PRAVICE

Statisticky vzato stojí mýtus na straně pravice. V oblasti pravice je mýtus podstatný: dobře živěný, naleštěný, rozpínavý, upovídáný, bez ustání sám sebe vynalézavě obnovuje. Zmocňuje se všeho: justice, morálky, estetiky, diplomacie, věcí souvisejících s domácností, Literatury, vizuálního umění. Rozlézá se stejnou měrou, v jaké probíhá buržoazní ex-nominace. Buržoazie chce zachovat skutečnost bez fikce: mýtus je tedy neomezeně podněcován samotnou negativitou buržoazní fikce, nekonečnou jako každá negativita. Utlačovaný není ničím, může pronášet jen jedinou promluvu, promluvu svého osvobození; utlačovatel je vším, jeho promluva je bohatá, mnohotvárná, ohebná, disponuje všemi možnými stupni důstojnosti: má výhradní výsadu metajazyka. Utlačovaný *tvorí* svět, disponuje jen aktivní, tranzitivní (politickou) řečí; utlačovatel jej uchovává, jeho promluva je úplná, intranzitivní, gestická, teatrální: je Mýtem; řeč utlačovaného míří k přeměňování, řeč utlačovatele míří ke zvěčňování.

Zahrnuje tato plnost mýtů Řádu (takto se buržoazie sama pojmenovává) nějaké vnitřní rozdíly? Existují kupříkladu buržoazní a maloburžoazní mýty? Základní rozdíly zde být nemohou, protože ať je konzumován jakoukoli vrstvou veřejnosti, mýtus postuluje nehybnost přirozenosti. Mohou zde však být různé stupně završení a rozpínání: jisté mýty lépe dozrávají v jistých společenských zónách - mikroklimata mají vliv i na mýtus.

Mýtus dítěte-básníka je kupříkladu *pokročilým* buržoazním mýtem: jen málo vyčnívá z invenční kultury (například Cocteau) a ke konzumní buržoazní kultuře přiléhá jen z boku (*L'Express*): část buržoazie jej dokonce může shledávat příliš invenčním, příliš málo mytickým, než aby si přiznala právo jej posvětit (celá jedna část buržoazní kritiky pracuje výhradně se spolehlivě mytickým materiálem): takový mýtus ještě není patričně vybroušený, neobsahuje ještě dost *přirozenosti*: aby se z dítěte-básníka stal prvek určité kosmogonie, je třeba se vzdát kategorie zázračnosti

(Mozart, Rimbaud atd.) a přijmout nové normy, normy psychopedagogiky, freudismu atd.: tento mýtus je dosud nezralý.

Každý mýtus může zahrnovat své dějiny i svou geografii: jedno je ostatně znakem druhého; mýtus dozrává, protože se rozpíná. Nemohl jsem se zde věnovat žádnému důkladnějšímu studiu sociální geografie mýtů. Je však velmi dobře možné vytyčit to, co by lingvisté nazvali izoglosami mýtu, linie vymezující sociální prostor, v němž je vypovídán. Protože tento prostor je pohyblivý, bylo by lepší mluvit o zavádění mýtu probíhajícím ve vlnách. Mýtus Minou Drouetové byl nastolen přinejmenším ve třech amplifikačních vlnách: 1) *L'Express*; 2) *Paris-Match*; 3) *France-Soir*. Některé mýty oscilují: dostanou se do denního tisku, k předměstskému rentiéroví, do kadeřnických salonů, do metra? Sociální geografii mýtů nebude snadné ustavit, dokud nám bude chybět analytická sociologie tisku.²⁹ Lze však říci, že již má své místo.

Nemůžeme-li dosud vymezit dialektové formy buržoazního mýtu, můžeme každopádně nastínit jeho formy rétorické. Rétorikou je zde třeba rozumět soubor ustálených, uspořádaných, přetrvávajících figur, do nichž se vřazují obměňované formy mytického označujícího. Tyto figury jsou průhledné, aby neznejasňovaly výmluvnost označujícího; jsou však již dostatečně konceptualizované, aby se přizpůsobily historické reprezentaci světa (stejně tak jako klasická rétorika může adekvátně postihnout reprezentaci aristotelského typu). Právě svou rétorikou buržoazní mýty načrtávají obecnou perspektivu oné *pseudo-fysis*, jež definuje sen současného buržoazního světa. Zde jsou její ústřední figury:

1) *Vakcína*. Uvedl jsem již několik příkladů této velmi obecné figury, která spočívá v přiznání nahodilé choroby určité třídní instituce, aby se tak lépe zamaskovala její nejzávažnější nemoc. Kolektivní imaginárno se imunizuje bezbolestným preventivním naočkováním dobře známé nemoci, čímž se zabraňuje riziku všeobecnější subverze. Tato *liberální* léčba by ještě před sto lety nebyla možná; v onom období nebylo buržoazní obecné blaho složeno z různých prvků, bylo velmi pevně zafixované; od té doby

notně zpružnělo: buržoazie již neváhá přiznat některé lokální subverze: avantgardu, dětské iracionálně atd.; nyní žije v určité kompenzační ekonomii: stejně jako v jakékoli dobře zbudované anonymní společnosti jsou zde velké části *de iure* (avšak nikoli *de facto*) kompenzovány částmi malými.

2) *Nepřítomnost dějin*. Mýtus zbavuje předmět, o kterém mluví, veškerých dějin.³⁰ Dějiny se v mýtu odpařují; mýtus je jakousi ideální služkou: přichystá, přinese, prostře, a když přijde pán, nehlučně zmizí; stačí si již jen užívat, aniž si člověk klade otázku, kde se ta hezoučká věc vzala. Anebo přesněji řečeno: může přicházet pouze z věčnosti; odjakživa byla taková věc vytvářena pro buržoazního člověka. Španělsko z turistického průvodce *Guide bleu* bylo odjakživa vytvořeno pro turistu, „primitivní národy“ odjakživa připravovaly své tance s ohledem na nějaké exotické představení. Vidíme, co všechno je této šťastné figurě na obtíž a co nechává zmizet: současně determinismus i svobodu. Nic není produkováno, nic není zvoleno: tyto nové předměty, u nichž byla odstraněna jakákoli znečišťující stopa původu či volby, již zbývá pouze vlastnit. Toto zázračné odpařování historie je jinou podobou pojmu, jenž je společný většině buržoazních mýtů, totiž lidské nezodpovědnosti.

3) *Identifikace*. Maloburžoza je člověk neschopný představit si Jinakost.³¹ Pokud se v dohledu objeví někdo jiný, maloburžoza zavře oči, ignoruje a popírá ho, anebo jej přemění na sebe sama. V maloburžoazním univerzu se všechny akty konfrontace stávají akty zrcadlení, vše, co je jiné, je redukováno na stejné. Vizualní umění, soudní tribunály, místa, na nichž hrozí vznik něčeho jiného, se stávají zrcadlem. Jinakost totiž představuje skandál útočící na esenci. Dominici či Gérard Dupriez mohou dosáhnout sociální existence jen tehdy, pokud jsou předem zredukováni na malá simulakra předsedy soudní poroty nebo hlavního prokurátora: tuto cenu je třeba zaplatit, aby byli odsouzeni se vši spravedlností, neboť justice je úkonem rovnováhy a rovnováha může vyvažovat pouze stejné stejným. V maloburžoazním vědomí se

nalézají malá simulakra darebáka, otcovraha, pederasta atd., které soudní orgány pravidelně vyjmou z jeho mozku, posadí na lavici obžalovaných, vychutnají si je a pak odsoudí: souzeny jsou vždy pouze analogie, které se *dostaly na scesti*: jde o otázku nesprávné cesty, ne o otázku přirozenosti, protože *člověk už je z takového těsta*. Občas - zřídka - se Jinakost ukáže jako neredukovatelná: nikoli díky záchvatu pochybnosti, ale proto, že odpovídá *zdravému rozumu*: tenhle nemá bílou pleť, nýbrž černou, další zase pije hruškový džus, a ne pernod. Jak asimilovat černochoči Rusa? Na pomoc přichází další figura: exotika. Jiný se stává čistým předmětem, podívanou, kašpárkem: je vykázán na hranice lidskosti, nestojí již úklady bezpečí naší domoviny. Tato figura je především maloburžoazní. Přestože totiž buržoazie nemůže Jinakost vystát, dokáže si alespoň představit její místo: říká se tomu liberalismus, jenž je jakousi intelektuální ekonomikou známých míst. Maloburžoazie není liberální (maloburžoazie produkuje fašismus, zatímco buržoazie ho využívá): buržoazním itinerářem prochází se zpožděním.

4) *Tautologie*. Ano, vím, není to hezké slovo. Ovšem dotyčná věc je také velmi ošklivá. Tautologie je verbální postup, spočívající v definování téhož s pomocí téhož („*Divadlo je divadlo*.“). Je možno v ní vidět jeden z oněch magických způsobů chování, jimiž se zabýval Sartre ve svém *Nástinu teorie emocí*: k tautologii se uchylujeme stejně jako ke strachu, hněvu či smutku, když se nám nedostává vysvětlení; nahodilý nedostatek řeči se magicky ztotožní s tím, co jsme se rozhodli považovat za přirozenou rezistenci předmětu. V tautologii se skrývá jakási dvojí vražda: zabíjí se racionálně, protože se nám zpěčuje; zabíjí se řeč, protože nás zrazuje. Tautologie je mdlota přicházející v pravou chvíli, je spásnou afází, smrtí či chceme-li komedií, rozhořčeným „představením“ *pravé* skutečnosti vůči řeči. Tato magie se samozřejmě musí schovávat za argument autority: tímto způsobem vyčerpání rodiče odpovídají dítěti žadonícímu o vysvětlení: „je to tak, protože to tak je“, nebo ještě lépe: „pro slepičí kvoč“. Je

to akt utajené magie, jenž zahazuje verbální pohyb k racionalitě, ale ihned jej opouští a věří, že se vyrovnal s kauzalitou, protože pronesl slovo, které k ní vede. Tautologie svědčí o hluboké nedůvěře k řeči: zamítáte řeč, protože se vám jí nedostává. Každé odmítnutí řeči je však určitou smrtí. Tautologie zakládá mrtvý, nehybný svět.

5) *Ani-ani-smus (le ninisme)*. Takto nazývám mytologickou figuru, spočívající v kladení dvou protikladů a ve vyvažování jednoho druhým takovým způsobem, že jsou oba odmítnuty (Nechci *ani* tohle, *ani* tamto.). Jedná se spíše o figuru mýtu buržoazního, neboť se týká moderní podoby liberalismu. Znovu se tu setkáváme s figurou vyvažování: skutečnost je nejprve zredukována na analogie, potom se tato skutečnost zvažuje a nakonec konstatujeme, že protiklady jsou totožné, a skutečnosti se tak zbavíme. I tady se chováme určitým způsobem magicky: možnosti, mezi nimiž bylo obtížné si zvolit, šmahem smeteme ze stolu; před nenesitelnou skutečností prcháme tak, že ji zredukujeme na dva protiklady, jež jsou rovnovážné pouze v té míře, v jaké jsou zformalizovány, zbaveny své specifické váhy. Ani-ani-smus může nabýt pokleslých podob: v astrologii například po nepříznivých událostech následují stejné významné události příznivé; nepříznivé události jsou vždy s rozvahou předpovídaný v jisté perspektivě kompenzace: hodnoty, život, osud atd. jsou znehybněny konečnou rovnovážností, není již nutno si volit, nýbrž pouze přijímat.

6) *Kvantifikace kvality*. Tato figura volně prochází všemi figurami předchozími. Tím, že mýtus jakoukoli kvalitu redukuje na kvantitu, uskutečňuje skrytý ekonomický úkon: zmocňuje se skutečnosti s menšími náklady. Uvedl jsem již několik příkladů tohoto mechanismu, který buržoazní - a zejména maloburžoazní - mytologie neváhá aplikovat na estetická fakta, o nichž na druhou stranu prohlašuje, že se podílejí na nehmotné esenci. Buržoazní divadlo je dobrým příkladem tohoto rozporu: na jedné straně je divadlo prezentováno jako esence neredukovatelná

na jakoukoli řeč a odhalující se pouze srdci či intuici, přičemž z této kvality čerpá jakousi nedotknutelnou důstojnost (mluvit o divadle *vědecky* je zakázáno jako zločin „urážky na esenci“, anebo jinak, jakýkoli intelektuální přístup k divadlu bude zdiskreditován jakožto scientismus či pedantské vyjadřování); na druhé straně však buržoazní dramatické umění spočívá v čisté kvantifikaci efektů: složitý okruh vyčíslitelných zdánlivostí ustavuje kvantitativní rovnováhu mezi penězi zaplacenými za lístek a hercovým kvílením či honosností kulis: to, co u nás kupříkladu nazýváme hercovou „nestrojeností“, je především dobře viditelnou kvantitou efektů.

7) *Konstatování*. Mýtus tíhne k tomu, aby měl podobu přísloví. Právě sem vkládá buržoazní ideologie své hlavní zájmy: univerzalismus, nechuť k vysvětlování, nezměnitelnou hierarchii světa. Je však opět třeba odlišovat řeč-předmět od metajazyka. Lidové, po předcích zděděné rčení se dosud podílí na instrumentálním uchopování světa jakožto předmětu. Když se na venkově setkáme s konstatováním typu „je hezky“, uchovává si toto konstatování reálnou vazbu na užitečnost krásného počasí, je to konstatování implicitně technologické; slovo zde navzdory své obecné a abstraktní formě připravuje určitou činnost, vkládá se do ekonomie fabrikace: venkovský člověk nemluví *o hezkém počasí*, staví se k němu po způsobu jednání, vtahuje je do své práce. Všechna naše lidová úsloví takto představují aktivní promluvu, jež se postupně zpevnila v promluvu reflexivní, přičemž ovšem běží o reflexi zkrácenou, omezenou na konstatování, o reflexi takříkajíc plachou, opatrnou, velmi úzce vázanou k empirismu. Lidové úsloví daleko spíše předvídá než tvrdí, zůstává promluvou lidství, které se utváří, a nikoli prostě jest. Buržoazní aforismus naopak náleží k metajazyku, je to sekundární řeč, vztahující se na již připravené předměty. Jeho klasickou formou je maxima. Konstatování tu již nemíří ke světu, který je nutno utvářet; musí pokrýt svět, jenž je již utvořen, pohrbit stopy této produkce pod věčnou evidencí: jde o anti-vysvětlení, o vznešený ekvivalent tau-

tologie, o ono rozkazovačné *protože*, kterým rodiče, jimž se nedostává vědění, mávají nad hlavami svých dětí. Základem buržoazního konstatování je *zdravý rozum*, tj. pravda zastavující se na svévolný rozkaz toho, kdo mluví.

Tyto rétorické figury jsem uvedl bez pevného pořádku a kromě toho je možné najít mnoho dalších: některé se mohou opotřebovat, jiné se mohou teprve zrodit. Vidíme však, že ve stavu, v jakém jsou, se seskupují pod dvě velká záhlaví, které představují něco jako zodiakální znaky buržoazního univerza: Esence a Rovnováha. Buržoazní ideologie soustavně přeměňuje dějinné produkty na esenciální typy; tak jako sépie vylučuje inkoustovitou tekutinu, aby se chránila, ideologie ustavičně zneviditelnuje setrvalou fabrikaci světa, ustaluje jej do podoby předmětu neomezeného vlastnění, inventarizuje a balzamuje své jmění, vstříkne do skutečnosti jakousi očisťující esenci, která zastaví proměňování takového předmětu, jeho unikání k jiným formám existence. A její vlastnictví, takto zafixované a ustrnulé, se konečně stane vyčíslitelným: buržoazní morálka bude bytostně úkonem vážení: esence budou umístěny na misky vah, jejichž nehybným vahadlem bude buržoazní člověk. Nejvlastnějším účelem mýtů je totiž znehybňovat svět: je třeba, aby mýty sugerovaly a napodobovaly univerzální ekonomii, která jednou provždy ustálila hierarchii vlastnictví. Člověk se takto dennodenně a všude střetává s mýty, které ho odkazují k onomu nehybnému prototypu, jenž zabírá jeho místo, který ho rdousí jako nějaký obrovský vnitřní parazit a vytyčuje jeho aktivitu úzké hranice, v nichž je mu dovoleno trpět, aniž může se světem pohnout: buržoazní *pseudo-fysis* člověku otevřeně zakazuje, aby vynalézal sám sebe. Mýty nejsou ničím jiným než oním neustálým, neúnavným podněcováním, lstivým a neúprosným požadavkem, který se domáhá, aby se všichni lidé rozpoznali ve svém věčném, a přesto zastaralém obraze, který byl jednoho dne vytvořen a tváří se, jako by tu musel být navěky. Přírozenost, v níž jsou lidé uvězněni-

vání pod záminkou zvěčňování, je totiž pouze určitou Zvyklostí. A právě tuto zvyklost – ať je jakkoli silná – musí vzít do rukou a změnit.

NUTNOST A LIMITY MYTOLOGIE

Na závěr je ještě třeba říci pár slov o mytologovi samém. Tento termín je velmi okázalý, velmi sebevědomý. Mytologovi, pokud se jednoho dne nějaký najde, je nicméně možné prorokovat jisté nesnáze, pokud ne metodologické, tedy alespoň pocitové. Nebude mít samozřejmě žádné potíže s pocitem sebeospravedlnění: vzdor jejímu tápavému bloudění je jisté, že mytologie se podílí na utváření světa: pokládá za nezpochybnitelné, že člověk v buržoazní společnosti je v každém okamžiku vnořen do falešné přirozenosti, a pokouší se za nevinnostmi toho nejnaivnějšího vztahového života znovu nalézt ono hluboké odcizení, které mají dotyčné nevinnosti za úkol kamuflovat. Odhalování, které provádí, je tedy politickým aktem: je založeno na odpovědně pojaté představě řeči, čímž postuluje její svobodu. Je jisté, že mytologie je v tom smyslu *přítakaním* světu, a to nikoli světu, jaký je, nýbrž světu, který se chce utvářet (Brecht to označoval působivě nejednoznačným výrazem *Einverständnis*, tedy zároveň rozumové chápání skutečnosti i spojenectví s ní).

Toto přitakání mytologie skýtá mytologovi ospravedlnění, ale neuspokojuje ho: jeho status v hloubi pořád ještě zůstává statusem vyloučení. Mytolog je ospravedlněn politikou, ale přesto je politice vzdálen. Jeho promluva je metajazykem, na nic nepůsobí; přinejlepším cosi odhaluje, jenže pro koho? Jeho úkol vždy zůstává úkolem nejednoznačným, obtížným svým etickým původem. Revoluční čin může prožít pouze *per procuram*: odtud převzatý charakter jeho funkce, odtud ona trocha strnulosti a horlivosti, zmatkování a přespřílišné zjednodušenosti, která poznamenává každé intelektuální chování explicitně založené na poli-

tice (politicky „nezáinteresovaná“ literatura je neskonale elegantnější; v metajazyce nachází své pravé místo).

A kromě toho se mytolog vylučuje ze skupiny všech konzumentů mýtu, a to není maličkost. Dosud platí za příslušníka specifického typu veřejnosti.³² Protože však mýtus postihuje celou společnost, chceme-li jej zviditelnit, musíme se vzdálit celému společenství. Každý jen trochu obecný mýtus je účinným způsobem nejednoznačný, protože reprezentuje dokonce i lidskost těch, kdo nic nemají a museli si ji vypůjčit. Dešifrovat Tour de France či mýtus dobrého francouzského vína znamená odhlédnout od těch, jimž tyto mýty přinášejí rozptýlení a vzpruhu. Mytolog je odsouzen k tomu, aby prožíval společenskost teoreticky: být členem společnosti pro něj v nejlepším případě znamená mluvit pravdu: jeho největší socialita spočívá v jeho největší mravnosti. Jeho vztah ke světu má sarkastickou povahu.

Je třeba jít dokonce ještě dál: mytolog je v jistém smyslu vyloučen právě z těch dějin, jejichž jménem chce působit. Destrukce, kterou vnáší do kolektivní řeči, je pro něho absolutní, jeho úkol je jí beze zbytku prodchnut: musí ji prožívat bez naděje na návrat, bez vyhlídky, že se mu kdy dostane odměny. Je mu zakázáno představovat si, jak se změní hmatatelná stránka světa, až předmět jeho bezprostřední kritiky zmizí; utopie je pro něj nepřipustným přepychem: silně pochybuje o tom, že zítřejší pravdy budou přímým opakem dnešních lží. Dějiny nikdy nezajišťují prostý triumf protikladu nad jeho opakem; tím, že se tvoří, odhalují dosud nepředstavitelná východiska, nepředvídatelné syntézy. Mytolog se nenachází dokonce ani v postavení Mojžíše: nevidí žádnou zaslíbenou zem. Pozitivita zítřka je pro něho zcela zakryta negativitou dneška; všechny hodnoty jeho snahy mu jsou dány jako akty ničení: ony hodnoty se s těmito akty přesně překrývají, nic nepřesahuje. Toto subjektivní uchopení dějin, v němž mocný zárodek budoucnosti *není než* nejhlubší apokalypsou přítomnosti, vystihl zvláštním výrokem Saint-Just: „To, co vytváří Republiku, je naprostým zničením všeho, co stojí proti

ní.“ Myslím, že bychom to neměli chápat v banálním významu, totiž že „nejdřív je třeba bourat, abychom mohli znovu stavět“. Kopula zde má vyčerpávající smysl: takový člověk žije v subjektivní temné noci dějin, v níž se budoucnost stává esencí, esenciálním zničením minulosti.

Mytologovi hrozí ještě jedno vyloučení: neustále podstupuje riziko, že způsobí zmizení skutečnosti, kterou má v úmyslu chránit. DS 19 je technologicky definovaným předmětem vně jakékoli promluvy: dosahuje jisté rychlosti, jistým způsobem vzdoruje větru atd. A o této skutečnosti mytolog nemůže mluvit. Mechanik, inženýr, a dokonce i uživatel tento předmět *vyslovují*: mytolog je odsouzen k metajazyku. Tomuto vyloučení se již dostalo jména: je tím, co se nazývá ideologismem. Ždanovismus ho energicky odsuzoval (aniž ovšem dokázal, že by se mu *v daném okamžiku* bylo možno vyhnout) u raného Lukácse, v Marrově lingvistice či kupříkladu v pracích Bénichouových nebo Goldmannových a stavěl proti němu zásobárnu skutečnosti nepřístupné ideologii, stejně jako tomu bylo u Stalinova pojetí řeči. Je pravda, že ideologismus řeší kontradikci odcizené skutečnosti určitým odebráním, a nikoli syntézou (ždanovismus ji však neřeší vůbec): víno je objektivně vzato dobré, ale „dobrost“ vína je zároveň také mýtem: to je celá aporie. Mytolog se s ní vyrovnává podle svých možností: bude se zabývat „dobrostí“ vína, a ne vínem samým, stejně jako se historik bude zabývat Pascalovou ideologií, a ne samotnými *Myslenkami*.³³

Zdá se, že tu běží o nesnáz související s dobou: v současnosti doposud existuje jen jedna možná volba a tato volba se může vztahovat jen na dvě stejnou měrou excesivní metody: buď postulovat skutečnost, jež bezvýhradně propouští dějiny, a tedy ideologizovat; anebo naopak postulovat skutečnost, jež je *vposledku* nepropustná, neredukovatelná, a v takovém případě to znamená poetizovat. Stručně řečeno zatím nevidím žádnou syntézu mezi ideologií a poezií (poezii chápou velmi obecně, jako hledání neodcizitelného smyslu věcí).

Fakt, že se nám nepodařilo překročit nestabilní uchopování skutečnosti, je nepochybně měrou našeho současného odcizení: bez ustání přelétáme mezi předmětem a jeho demystifikací a nejsme schopni postihnout jeho celkovost: pokud totiž pronikneme k předmětu, osvobodíme jej, ale zároveň jej zničíme; a pokud mu ponecháme jeho váhu, budeme jej sice respektovat, ale zároveň jej obnovíme v jeho mystifikované podobě. Zdálo by se, že jsme na jistou dobu odsouzeni k tomu, abychom o skutečnosti mluvili vždy *excesivně*. Je to proto, že ideologismus i jeho protipól jsou nepochybně stále ještě magickými typy chování, terorizovanými, oslepanými a fascinovanými rozpolceností společenského světa. A přesto musíme hledat právě tohle: smíření lidí a skutečnosti, popisu a vysvětlení, předmětu a vědění.

Žáří 1956