

3./Diferance

Promluvím tedy o písmeni.

O prvním písmeni, máme-li věřit abecedě a většině riskantních spekulací o ní.

Promluvím tedy o písmeni **a**, o tomto prvním písmeni, jež jsme místy považovali za nezbytné zavést do psaní slova **diference**, to vše při psaní o písmu a psaní, při psaní, jehož rukopis¹ svými rozmanitými trajektoriemi v určitých a přesně vymezených uzlech vždy protíná tuto hrubou pravopisnou chybu, nedostatek hřešící proti ortodoxii, jež usměrňuje pravopis, proti zákonu vládnoucímu nad psaným a přidržujícím jej v mezích slušnosti. Tento pravopisný nedostatek bychom vždy mohli smazat anebo jej redukovat, jak pokud jde o jeho fakt, tak co se týče jeho oprávněnosti, resp. jej případ od případu - který každý budeme analyzovat zvlášť, byť tyto analýzy vždy vyjdou nastejno - shledat vážným, nepřístupným, či dokonce, lze-li vůbec předpokládat takovou bezelstnost, zábavným. Snažíme-li se však tento přestupek přejít mlčením, lze zájem, který mu věnujeme, klasifikovat jako předepsaný mlčlivou ironií, jako neslyšný posun této permutace liter. Pokaždé bychom se totiž mohli chovat tak, jako by na této diferenci nezáleželo². Hned zpočátku musíme říci, že dnes nezamýšlíme tento mlčlivý nedostatek prohřešující se proti pravopisu legitimovat a tím méně omlouvat, nýbrž jeho hru naopak ještě akcentovat.

Budete mne ovšem muset omluvit, jestliže, byť jen implicitě, po-

ukáží k tomu či onomu textu, který jsem už publikoval. Neboť bych se právě chtěl pokusit - do jisté míry a ačkoli je to v principu a v celku z bytostných důvodů oprávněnosti nemožné - shrnout jaksi v jediném **trsu** různé směry, v nichž jsem se pokoušel zužitkovat (anebo použil jako vodítka) to, co jsem (neografismem) provizorně nazval slovem či pojmem **diferance** a co, jak uvidíme, doslova a do písmene není ani slovo ani pojem. Slova **trs** se tu přidržuji ze dvou důvodů: na jedné straně tu nepůjde - i když i to by bylo možno udělat - o popis historie, o vylíčení - text za textem, kontext za kontextem - jednotlivých etap, které by vždy ukázalo, jaká ekonomie vnutila tuto grafickou nepravdivost, nýbrž půjde o **všeobecný systém této ekonomie**³. A na druhé straně se slovo **trs** zdá nejprůhodněji naznačovat, že shrnutí této struktury zaplétání, protkávání a křížení, jež umožní rozložit různá vlákna a různé linie smyslu - či síly bude právě tak východiskem osnování linií nových.

Zcela předběžně tedy připomínám, že tento diskrétní grafický zásah, jehož úmyslem není pouze pohoršovat čtenáře či gramatika, vzešel ze zaznamenávání otázky po písmu. Ukazuje se, řekl bych de facto, že tato grafická diference (**ä** místo **e**), tato markantní diference mezi dvěma zjevně vokalickými notacemi, mezi dvěma hláskami, zůstává čistě grafickou: je psána, je čtena, ale není slyšet. Není jí rozumět⁴; dále ukážeme, v čem řád rozumění přesahuje. Dává se prostřednictvím němé značky, mlčlivého památníku a řekl bych dokonce pyramidy, vezmeme-li v úvahu nejen formu tohoto písmene (tiskne-li se majuskulí nebo minuskulí), nýbrž i onu pasáž Hegelovy *Encyklopedie*, kde se korpus znaku přirovnává k egyptské pyramidě. A této diference se nedá zaslechnout, je mlčlivé, tajemné a diskrétní jako hrobka: OIKÉISIS. Poznamenejme si již teď toto místo, rodné sídlo i hrob pravosti, kde se jakožto diferování děje **ekonomie smrti**. Tento kámen je nedaleko, pokud ovšem dokážeme dešifrovat legendu, postřehnout smrt vládce.

Hrobka, kterou ani nelze rozeznít. Neboť ani svým projevem, svou promluvou právě teď, kdy ji pronáším před Francouzskou filosofickou společností, vám vlastně nemohu dát nijak na vědomí, o ja-

ké diferenci mluvím, jakmile o ní mluvím. O této grafické diferenci mohu mluvit pouze tak, že budu mluvit oklikami o písmu a že pokaždé upozorním, zda míním diferenci s **ä** anebo s **e**. Což ovšem dnes věci nezjednoduší a máme-li si vůbec porozumět, způsobí to vám i mně mnoho nesnází. Tato ústní zpřesnění, která budu podávat - když budu říkat s **e** nebo s **ä** - budu vždy nevyhnutelně poukazovat k **psanému textu**, k textu dozírajícímu na můj projev, k textu, který mám před sebou, který budu číst a k němuž bude nutno vést vaše ruce a vaše oči. Nebudeme se tu moci obejít bez projití psaným textem, bez toho, že bychom se nespravovali bezprávím, k němuž tu dochází, a to je také to, na čem mně především záleží.

Toto pyramidální mlčení grafické difference mezi **e** a **ä** může nepochybně fungovat pouze uvnitř systému fonetického písma a v rámci jazyka či gramatiky historicky spjatých s fonetickým písmem, jakož i s celou kulturou, která je od něj neoddělitelná. Chtěl bych však říci, že právě toto mlčení, fungující pouze v rámci tzv. fonetického písma, signalizuje anebo velice vhodným způsobem připomíná, že v rozporu s jedním nesmírným předsudkem fonetické písma vlastně neexistuje. Tzv. fonetické písmo může, principiálně a de iure, tedy nejen z nějaké technické či empirické nedostatečnosti, fungovat pouze tehdy, připustí-li v sobě ne-fonetické "znaky" (interpunkce, mezery atd.); podíváme-li se však na jejich strukturu a nutnost, vidíme hned, že jsou s pojmem znaku jen obtížně slučitelné. Jinak řečeno: hra difference, o níž Saussure vždy připomínal, že je podmínkou možnosti a fungování znaku vůbec, je sama mlčenlivá. Difference mezi dvěma fonémy, která jediná jim umožňuje být a fungovat jako fonémy, je neslyšná. Neslyšné zpřístupňuje sluchu dva přítomné fonémy v jejich přítomnosti. A neexistuje-li tedy čistě fonetické písmo, neexistuje ani čistě fonetická FÓNÉ. Difference, profilující fonémy a zpřístupňující je našemu rozumění, sama zůstává neslyšnou.

Namítnete, že ze stejných důvodů se v temnotě ztrácí i difference grafická, že nikdy není na způsob plnosti smyslového termínu, nýbrž že rýsuje neviditelný vztah, linii nezjevného vztahování mezi dvěma zjevy. Ovšem. Avšak právě to, že z tohoto pohledu se difference mezi

e a **ä** vyznačená v "**dif/ /renci**" vymyká pohledu i sluchu, to možná šťastně naznačuje, že je tu třeba nechat se vést k řádu, který už nenáleží k sensibilitě. A tím méně k inteligibilitě, ideálně, jež je nikoli náhodou spřízněna s objektivitou THEOREIN čili rozumění; je třeba nechat se vést k řádu, který se vzpírá této základní filosofické opozici mezi smyslovým a inteligibilním. K řádu, který se vymyká této opozici a který se jí vymyká právě proto, že ji nese, a který se ohlašuje v pohybu **diferance** (s **ä**) mezi dvěma diferencemi či mezi dvěma písmeny, **diferance**, která nepatří ani k hlasu ani k písmu v běžném významu a která - jako podivný prostor, jenž nás tu bude na jednu hodinu shromažďovat - se rozpíná **mezi** promluvou a písmem, která vypadává z pokojné nenucenosti, s níž se stýkáme s jedním i druhým, a která nás ponechává v iluzi, že je tu cosi dvojího.

Avšak jak si mám vlastně počínat, jestliže chci mluvit o tomto **diferance**? Je zřejmé, že něco takového nelze **předvést**. Předvést lze pokaždé jen to, co se v určité chvíli může stát **přítomným**, zjevným, co se může ukázat, prezentovat, prezentovat se jako přítomné, jako přítomné jsoucno ve své pravdě, jako pravda přítomného anebo přítomnost přítomného. Nuže, pokud difference jest (a rovněž "jest" škr-tám) tím, co umožňuje prezentování přítomného jsoucna, sama se nikdy jako taková neprezentuje. Nikdy se nedává přítomnosti. Nikomu. Rezervujíc se a nepředvádějíc se, přesahuje právě v tomto bodě a jistým řízeným způsobem řád pravdy, aniž by se - podobna věci, podobna nějakému tajemnému jsoucnu - ztrácela v temnotách nepoznatelná či v průrvě, jejíž obrysy by bylo možno vymezit (např. v topologii kastrace). Každé předvedení by ji jakožto mizící vystavilo zmizění. Zjevujíc se, mizela by.

Okliky, periody a syntaxe, k nimž se nezřídka budeme muset uchýlovat, budou tedy k nerozeznání podobny oklikám, periodám a syntaxi negativní theologie. Bylo již nutné naznačit, že **diferance není**, že neexistuje, že **není přítomným** jsoucím (ON), ať jakýmkoli, a právě tak budeme muset naznačit i všechno to, **čím není**, což je **vše**, tedy že nemá existenci ani esenci. Nespadá pod žádnou kategorii jsoucna, ať přítomného či nepřítomného. A přece to, co se tu z **diferance**

rýsuje, není theologie, ani ta nejnegativnější theologie, která - jak víme - se vždy snažila nalézt supra-esencialitu přesahující konečné kategorie esence a existence, tj. přítomnosti, a která vždy spěchala zdůraznit, že nelze-li bohu připisovat predikát existence, znamená to poznávat v něm nejvyšší, neuchopitelný a nepostižitelný způsob bytí. O takový pohyb tu tedy nejde, ale to se ukáže teprve postupně. **Diferance** je nejen neredukovatelná na jakékoli ontologické či theologické - ontotheologické - přisvojování, nýbrž otevírajíc horizont, v němž ontotheologie - filosofie - teprve tvoří své systémy, objímá tento prostor, vypisuje jej a nenávratně jej přesahuje.

Z téhož důvodu nebudu vědět, kde začít trasovat tento trs či graf **diferance**. Neboť zde je právě problematizováno hledání oprávněného počátku, hledání absolutního východiska, principiální odpovědnosti. Problematiku psaní a písma otevírá problematizace hodnoty ARCHÉ. Proto se moje přednáška nebude jednoduše rozvíjet jako filosofický diskurs, který již pracuje s principem, postuláty, axiomy nebo definicemi a pohybuje se v lineární diskursivitě racionálního řádu. Všechno trasování **diferance** je strategické a dobrodružné. Je strategické, neboť totalitu tohoto pole nemůže teleologicky ovládat žádná transcendentní pravda přítomná vně pole písma. A je dobrodružné, protože tato strategie není prostou strategií v tom smyslu, v němž se např. říká, že strategie diriguje taktiku vzhledem k určitému konečnému cíli, vzhledem k TELOS anebo úkolu ovládnutí, zvládnutí a konečného přisvojení pohybu či pole. Mohli bychom tedy tuto slepou taktiku, toto empirické bloudění nazývat strategií záměrně nezáměrnou, kdyby ovšem hodnota empirie nečerpala veškerý svůj smysl ze své opozice k filosofické zodpovědnosti. Je-li v trasování **diferance** nějaké bloudění, pak se ovšem nedrží linie filosoficko-logického diskursu ani jeho symetrického a spřízněného rubu, diskursu empiricko-logického. Pojem **hry** je mimo tuto opozici; na prahu filosofie, ale ještě mimo ni, ukazuje k jednotě náhody a nutnosti v nekonečném kalkulu.

Do myšlení **diferance** vstupujeme tedy rozhodnutím a podle pravidel hry, chcete-li, tím, že tuto přednášku obracíme k sobě samé, tj.

vstupujeme do něj tématem strategie či strategické lsti. Chci zdůraznit, že pouze tímto strategickým ospravedlněním může a musí být jednou odhalena působnost tematiky **diferance**, že pouze takto musí jednou přistoupit ne-li na své nahrazení, tedy na své začlenění do kontextu, nad kterým nikdy nebude mít moci. Proto, opakují, není theologická.

Především chci říci, že **diferance**, která není slovem ani pojmem, mne ze strategických důvodů napadla jako nejvhodnější potud, pokud máme myslet (nikoli ovládnout) - neboť myšlení je zde to, co udržuje určitý nutný vztah k strukturálním limitám ovládnání - to, co je z naší "epochy" nejobtížněji redukovatelné. Strategicky tedy vycházím z místa a času, v němž jsme "my", ačkoliv toto mé východisko není v poslední instanci ospravedlnitelné a ačkoliv můžeme vznášet nárok na poznání toho, kdo a kde jsme a jaké jsou meze naší "epochy", pouze vyjdeme-li z **diferance** a její historie.

Třebaže **diferance** není ani slovo ani pojem, přesto se pokusíme o volnou a přibližnou sémantickou analýzu, která nás přivede k tomu, oč jde.

Víme, že sloveso "différer" (latinské "differe") má ve francouzštině dva, na první pohled jasně odlišené významy: např. v Littrého *Slovníku* jsou mu věnována dvě různá hesla. Latinské "differe" není tedy pouhým překladem řeckého DIAFEREIN, což pro nás nebude bez důsledků, neboť takto se naše přednáška váže na určitý jazyk, na jazyk, který bývá pokládán za méně původně filosofický než řečtina. Neboť distribuce smyslu v řeckém DIAFEREIN neobsahuje jeden ze dvou motivů latinského "differe", totiž odkládání na později, ohled na něco, ohled na čas a síly potřebné k nějaké činnosti, což implikuje ekonomickou kalkulaci, okliku, odklad, rezervu, představu, tedy pojmy, jež bych zde shrnul jediným slovem, slovem, jehož jsem doposud nepoužíval, které však lze do této řady vepsat: **temporizace**. "Diferovat" v tomto smyslu znamená vyčkávat, vědomě či nevědomě se uchýlovat k temporálnímu a pozdržujícímu prostředkování nějaké okliky, při němž se zadržuje naplnění či splnění "touhy" či "chtění", přičemž

se ruší či proměňuje jejich výsledek. Později ještě uvidíme, do jaké míry je tato temporizace čili odkládání zároveň temporalizací a specializací, zčasním prostoru a prostíráním času, "originární konstitucí" času a prostoru, jak by řekla metafyzika a transcendentální fenomenologie jazykem, který zde kritizujeme a ozvláštňujeme.

Druhý význam "diferování" je docela běžný a snadno identifikovatelný: nebýt identický, být jiný, rozlišitelný atd. Protože tu běží o "různice/různé" ("différen/t//d/s") - slovo lze ve francouzštině psát po libosti buď s koncovým **d** anebo **t**, to je jen otázka různosti nepodobného anebo různice alergie a polemiky - je nutné, aby mezi odlišenými elementy aktivně, dynamicky a s jistou setrvalostí v opakování působil interval, distance, **rozestup** či **rozmístění**⁵.

Nuže, slovo **différence** (s **e**) nemohlo nikdy poukazovat ani na "différent" jako na odkládání, ani na různici jako **POLEMOS**. Právě tento úbytek smyslu má - ekonomicky - kompenzovat slovo **differänce** (s **ä**). Toto slovo by mělo být schopno poukazovat na veškerou konfiguraci svých významů, je přímo a neredukovatelně polysémické, což vzhledem k ekonomii mého projevu nebude lhostejné. Poukazuje, jako ostatně každý význam, nejen k tomu, že se opírá o určitý diskurs či interpretační kontext, nýbrž také že se již nějak samo opírá o sebe, či alespoň že se snáze opírá samo o sebe než jakékoli jiné slovo, neboť ono **a** pochází přímo z přítomného participia francouzského "différent", a proto jsme velice blízko ději diferování, ještě předtím než ustavilo svůj výsledek, jímž je buď cosi rozrůzněného ("différent") anebo odlišnosti ("différence"). V klasickém pojmosloví s jeho postuláty bychom řekli, že **diferänce** označuje ustavující, tvůrčí a původní kauzalitu, proces štěpení a dělení, jehož odlišné termíny anebo odlišnosti jsou výsledné produkty či způsobené účinky. Ale jakmile pronikáme do infinitivního a aktivního jádra diferování, neutralizuje **diferänce** (s **ä**) to, co infinitiv označuje jako prosté aktivum, obdobně jako francouzské slovo "mouvance" neoznačuje prostý fakt pohybování, hýbání či bytí pohybovaným. Rezonance není akt rezonování. Musíme si tedy uvědomit, že koncovka "-ance" je právě uprostřed mezi aktivním a pasivním významem. Také uvidíme, že to,

co lze označit jako **diferänci**, není ani prostě aktivní ani prostě pasivní, že spíše naznačuje či připomíná cosi jako **médium**, že vyslovuje jakési konání, které není konáním, které nelze myslet ani jako trpnost ani jako činnost nějakého subjektu vzhledem k objektu, ani vzhledem k agens ani vzhledem k patiens či vůbec vzhledem k nějakému z těchto termínů. Avšak právě médium, tuto jistou non-tranzitivitu, se filosofie, ustavujíc se jeho potlačením, okamžitě snaží rozčlenit mezi aktivitu a pasivitu. *

Diferänce jako odkládání, **diferänci** jako rozmístění. Je mezi obojím nějaká souvislost?

Vyděme z problematiky, do které jsme již zasazeni, z problematiky znaku a písma. Znak, jak se běžně říká, se klade na místo věci samé, přítomné věci, "věci", která tu platí jako smysl i jako referent. Znak reprezentuje cosi přítomního v jeho nepřítomnosti. Zaujímá jeho místo. Nemůžeme-li uchopit či ukázat věc, tzv. přítomné, přítomní jsoucno, nereprezentuje-li se tato přítomnost, pak ji označujeme, dáváme se oklikou přes znak. Přijímáme anebo dáváme znaky. Vytváříme znak. Znak je tedy odložená (diferovaná) přítomnost. Ať jde o znak verbální či psaný, o delegaci volitelů anebo politické představitelů, cirkulace znaků vždy odkládá (diferuje) okamžik, kdy bychom se mohli setkat s věcí samou, zmocnit se jí, spotřebovat ji anebo vynaložit, dotknout se jí, mít ji přítomnou v názoru. Co zde popisují, abych v celé banalitě charakteristik definoval význam jako **diferänci** odkládání, je vlastně klasické vymezení znaku, jež předpokládá, že znak "diferující" přítomnost je myslitelný pouze tehdy, vyděme-li z něčeho přítomného, co znak odkládá, a **vzhledem** k odložené přítomnosti, které máme v úmyslu se znovu zmocnit. V klasické sémiologii je substituce věci **znakem sekundární a provizorní**: je sekundární vzhledem k původní a ztracené přítomnosti, z níž měl být znak odvozen; je provizorní vzhledem k této finální a chybějící přítomnosti, z jejíž perspektivy je znak pouze prostředkující pohyb.

Snažíme-li se uvést v pochybnost tuto provizorní sekundaritu substitutu, počne se ukazovat cosi jako **původní diferänce**; ale nebude me ji vlastně ani moci nazvat původní či finální, neboť hodnoty půvo-

du, ARCHÉ, ESCHATON atd. vždy označovaly přítomnost - USIA, PAROUSIA atd. Problematicizovat sekundární a provizorní ráz znaku, klást proti němu "originální" **diferanci** znamená:

1. že nebudeme moci uchopit **diferanci** pojmem "znaku", který vždy znamenal reprezentaci nějaké přítomnosti a utvořil se v rámci systému (myšlenkového či jazykového), organizovaného vzhledem k prezenci;

2. že se tím problematizuje autorita přítomnosti anebo jejího prostého symetrického protějšku, nepřítomnosti či chybění. Tážeme se tedy na mez, kterou jsme vždy sevřeni a která nás, obyvatele jazyka či myšlenkového systému, vždy nutí formovat smysl bytí jako přítomnost či nepřítomnost v kategoriích jsoucna či jsoucnosti (USIA). Zdá se tedy, že tento typ tázání, k němuž jsme takto vedeni, je - řekněme - heideggerovský, a že skrze **diferanci** jako bychom se tedy dostávali k onticko-ontologické diferenci. Dovolíte-li, ponechám zatím tuto souvislost stranou. Poznamenám pouze, že mezi diferencí jako odkladem (temporizací), který nelze myslet v horizontu přítomnosti, a tím, co v Sein und Zeit říká Heidegger o časovosti jako transcendentálním horizontu otázky po bytí, totiž že je ji třeba vymanit z metafyzické nadvlády přítomnosti a "ted", je těsná spojitost, třebaže není vyčerpávající a neredukovatelně nezbytná.

Ale zůstaňme ještě u sémiologické problematiky, abychom viděli, jak spolu souvisí **diferance** jako odkládání a **diferance** jako rozmístění. Většina sémiologických či lingvistických bádání buď svými výsledky anebo svou funkcí všeobecně uznávaného dominantního regulativního modelu genealogicky - ať už právem či neprávem - ukazuje k Saussurovi jako společnému původci. Nuže, Saussure je v prvé řadě tím, kdo principem obecné sémiologie a zejména lingvistiky učinil **arbitrérnost a diferenciální charakter znaku**. Tyto dva motivy, arbitrérnost a diferencnost, jsou podle jeho názoru, jak víme, navzájem neoddělitelné. Arbitrérnost je možná jen proto, že systém znaků je tvořen diferencemi, a nikoli pozitivní plností termínů. Významové elementy fungují nikoli díky kompaktním jádrům, nýbrž díky síti opozic, která je navzájem odlišuje a uvádí do vzájemných vztahů. "Arbitrérnost a diferencnost," praví Saussure, "jsou korelativní kvality."

Tento princip diference jako podmínka značení se ovšem týká **totality znaku**, tj. jak stránky označujícího, tak stránky označovaného. Stránka označovaného je pojem, ideální smysl; označující nazývá Saussure "obrazem", "psychickým otiskem" materiálního, fyzického (např. akustického) fenoménu. Nemůžeme se zde zabývat všemi problémy, které tyto definice nadhazují⁶. Ocitujme proto ze Saussura pouze to místo, které nás zajímá: "Je-li konceptuální část hodnoty vytvářena výlučně vztahy a rozdíly z hlediska ostatních termínů jazyka, lze totéž říci i o její materiální části. /.../ Všechno, co bylo až dosud řečeno, vede k závěru, že v jazyce existují pouze rozdíly/diference-doplnil M. P./ Ba co víc: určitý rozdíl obecně předpokládá pozitivní termíny, mezi nimiž se vytváří; avšak v jazyce existují pouze rozdíly bez pozitivních termínů. Ať už si všímáme označovaného nebo označujícího, jazyk nemá ani ideje ani hlásky, které existovali před systémem jazyka, ale jen konceptuální a fónické rozdíly, které z toho systému vyplynuly. To, co je na znaku z ideje, nebo fónického, není tak důležité jako to, co je v ostatních znacích, které jsou kolem něj."

Odtud vyvodíme první důsledek, že označovaný pojem není nikdy přítomný sám o sobě v přítomnosti dostačující sobě samé a pouze k sobě samé odkazující. Každý pojem je de iure a bytostně vepsán do řetězce či systému, v jejichž rámci odkazuje systematickou hrou diferencí mimo sebe k jiným pojmům systému. Tato hra, diferance, není tedy jednoduchý koncept či pojem, nýbrž je to sama možnost konceptuality, pojmového procesu a pojmového systému vůbec. Z téhož důvodu také **diferance**, která není pojmem, není ani jednoduchým slovem, tj. tím, co si představujeme jako strnulou a prezentní, sebevztahnou jednotu pojmu a zvuku. Později ještě uvidíme, jak je tomu se slovem vůbec.

Saussurova diference tedy sama není ani slovem ani pojmem mezi jinými. A fortiori bychom totéž mohli říci i o **diferanci**. Musíme tedy vyložit jejich vzájemný vztah.

Saussurova diference tedy sama není ani slovem ani pojmem mezi jinými. A fortiori bychom totéž mohli říci i o **diferanci**. Musíme tedy vyložit jejich vzájemný vztah.

V jazyce, v **systému** jazyka není nic než diference. Taxonomickou operací lze tedy provést jejich systematickou, statistickou a klasifikač-

ní inventarizaci. Avšak - tyto difference jsou ve vzájemné **sou-hře**: hrají spolu v jazyce právě jako v promluvě a rovněž ve směně mezi jazykem a promluvou. A na druhé straně jsou difference **výsledky**. Nespady z nebe jako hotové: nejsou zaznamenány v nějakém TOPOS NOÉTOS, ani předem zapsány v nějakém mozgovém vosku. Kdyby v sobě slovo "historie" neobsahovalo motiv konečné represe difference, mohli bychom říci, že pouze difference mohou být od počátku a veskrze "historické".

To, co se píše **diferance**, bude tedy pohyb hry, která "tvorí" - tvoří prostřednictvím něčeho, co není prostou aktivitou - tyto difference, tyto účinky **diferance**. Což ale neznamená, že **diferance** produkující difference je před nimi v nějaké jednoduché, v sobě nemodifikované, in-diferentní přítomnosti. **Diferance** je ne-plný, ne-jednoduchý "původ", původ sám strukturovaný a "diferující" difference. A tedy jí jméno původu naprosto nepřisluší.

Protože jazyk, o němž Saussure praví, že je klasifikací, nespady z nebe, protože byly difference vytvořeny, proto to jsou vytvořené účinky, avšak takové účinky, jež nemají svou příčinou ani subjekt ani substanci, nějakou věc vůbec, nějaké přítomné jsoucno, jež by se samo vymykalo hře **diferance**. Kdyby takové přítomné jsoucno v naprosto klasickém významu bylo implikováno ve všeobecném pojmu příčiny, pak bychom museli mluvit o účinku bez příčiny, což by nám vzápětí znemožnilo mluvit i o účinku samém. Východisko z klauzury tohoto schématu jsem se pokusil naznačit pomocí "stopy", která není výsledkem, protože nemá příčinu, ale která také není sama - vně textu - s to způsobit nutné překračování.

Protože neexistuje přítomnost před sémiologickou diferencí a mimo ni, můžeme na znak vůbec rozšířit to, co Saussure píše o jazyku: "Jazyk je nutný, má-li být promluva srozumitelná, a produkuje všechny její výtvoř; ale promluva je nezbytná, má-li se ustavit jazyk; z historického pohledu akt promluvy vždy předchází."

Podržíme ne-li obsah, tedy přinejmenším schema Saussurova principu, označíme jako **diferanci** takový pohyb, jímž se "historicky" ustavuje jazyk či každý kód, každý systém poukazů vůbec jako osnova

diferencí. "Ustavuje se", "vytváří se", "formuje se", "historicky", "pohyb" atd., všem těmto slovům je třeba rozumět mimo rámec jazyka metafyziky, v němž fungují se všemi svými implikacemi. Bylo by třeba ukázat, proč jsou pojmy **vytváření** stejně jako pojmy konstituce a historie z tohoto hlediska svázány s tím, co zde problematizujeme, ale to by mne dnes zavedlo příliš daleko - k teorii reprezentace "kruhu", v němž se zdáme být uzavřeni. Těchto i jiných pojmů používám zde i jinde pouze ze strategické příhodnosti, proto, aby bylo možné zahájit dekonstrukci jejich systému v aktuálně nejdůležitějším bodu. Poznámé - právě díky kruhu, jehož zajatci si připadáme - že **diferance** taková, jak se zde píše, není o nic více statická než genetická, o nic více strukturální než historická. Anebo o nic méně - ale to vše vůbec a především - neznamená číst tento nedostatek hřešící proti pravopisné etice jako snahu namítat proti ní ze stanoviska nejstarší z metafyzických opozic, např. prosazovat generativní hledisko proti hledisku strukturalisticky taxonomickému či naopak. Pro to, čím je **diferance** tak obtížně uchopitelná a velice nepohodlná, neznamenají tyto opozice vůbec nic.

Podíváme-li se nyní na řetězec, v němž lze **diferanci** (v závislosti na kontextu) nahražovat jistým počtem nesynonymních substitutů, lze si pak položit otázku, proč mluvit o "rezervě", "pra-písmu", "pra-stopě", "rozmístění", a dokonce i o "suplementu" anebo o FARMAKON, event. poukazovat na výrazy, jako je "HYMEN" anebo ve francouzštině řada "marge - marque - marche" atd.?

Odpovězme: **Diferance** je tím, co působí, že pohyb značení je možný pouze tehdy, pokud se každý tzv. přítomný prvek, zjevující se na scéně přítomnosti, vztahuje k něčemu jinému, než je on sám, zachovává v sobě stopu minulého prvku a přijímá do sebe vryp svého vztahu k prvku budoucímu; stopa se vztahuje právě tak k tomu, co nazýváme budoucím, jako k tomu, co nazýváme minulým, konstituující to, co nazýváme přítomným, právě svým vztahem k tomu, čím toto přítomné samo není: čím samo absolutně není, tj. co není ani minulostí či budoucností jako modifikovanými přítomnostmi. Pak ale musí přítomné oddělovat nějaký interval od toho, čím není, má-li být

sebou, a tento interval konstituující přítomné v jeho přítomnosti musí zároveň rozdělovat samu přítomnost a spolu s přítomností rozčleňovat vše to, co lze myslet z její perspektivy, tj. v našem jazyce metafyziky všechno jsoucno a zvláště substanci či subjekt. Tento konstituující se, dynamicky se dělicí interval možno nazvat **rozmístováním**: prostíráním času anebo zčasením prostoru. A tuto konstituci přítomnosti jako "originární", neredukovatelně ne-rozdílnou, tedy sensu stricto non-originární syntézu otisků, stop retencí a protencí (abychom zde, analogicky a provizorně, reprodukovali fenomenologický a transcendentální jazyk, který se vzápětí ukáže jako nedostatečný) navrhuji nazývat pra-písmem, pra-stopou anebo **diferanci**. Ta /jest/ /zároveň/ spacializace /a/ temporalizace.

Nebylo by však možno nazvat tento /aktivní/ pohyb /tvoření/ **diferance** bez původu zcela jednoduše a bez neografismu **diferenciace**? Nikoli, neboť toto slovo by kromě jiného sugerovalo jakousi organickou jednotu, původní a homogenní, která se případně člení, přijímá diferenci v nějaké události. A protože je tento výraz utvořen z francouzského slovesa "différencier", **diferencovat**, zanikl by ekonomický význam okliky, pozdržujícího odkládání, obsažený ve slovese "différer". Jen poznámku mimochodem. Napadla mne při četbě textu, který v roce 1934 v Revue d'histoire et de philosophie religieuse věnoval Alexandre Koyré "Jenskému Hegelovi" (článek je rovněž otištěn v jeho *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*). Koyré zde uvádí rozsáhlé německé citáty z jenské Logiky a navrhuje jejich překlad. Dvakrát se v Hegelově textu setkává s výrazem "differente Beziehung". Toto slovo s latinským kořenem (different) je v němčině dost vzácné a jen sporadicky se vyskytuje, myslím, i u Hegela, který častěji říká "verschieden", "ungleich", diferenci nazývá "Unterschied" a kvalitativní různost nazývá "Verschiedenheit". V jenské Logice používá slova "different" právě tehdy, běží-li o čas a přítomnost. Než si pozorněji všimneme Koyrého poznámky, uvedme několik Hegelových vět v překladu:

"Nekonečno v této jednoduchosti je, jakožto moment protikladný rovnosti, o sobě negativem, a ve svých momentech, pokud se pre-

zentuje sobě a v sobě, totalitou; je to ono vylučující vůbec, bod či mez, avšak právě tímto svým negováním se bezprostředně vztahuje k jinému a neguje sebe sama ..." V poznámce podává Koyré toto pozoruhodné upřesnění: "Diferentní vztah: differente Beziehung. Ale rovněž: diferencující vztah". Na následující stránce čteme v jiném Hegelově textu: "Diese Beziehung ist Gegenwart als eine differente Beziehung". K tomu poznámka Koyrého: "Termín 'different' zde v aktivním významu".

Výrazů "différent" a **diferance** (s ä) by tedy mohlo být - bez dalších poznámek či upřesňování - výhodně použito v případném překladu tohoto Hegelova textu, a to právě na tom místě, které má i pro jeho diskurs naprosto zásadní význam. Ovšemže si myslím, že výrazu **diferance** by se dalo použít i jinde: především proto, že naznačuje nejen "originární" diferenci, nýbrž i pozdržující okliku diferování a dále proto, že - přes hlubokou spřízněnost, kterou má takto psaná **diferance** s hegelovským diskursem, čteme-li jej správně - může v určitém místě s tímto diskursem ne skoncovat (to by nemělo smysl, ani naději na úspěch), nýbrž provést v něm určitý posun, zároveň nepatřičný i radikální, jehož prostor se snažím naznačit jinde a zde by bylo velice obtížné nějak jej popsat⁷.

Diference jsou tedy "utvořené" - diferované - diferanci. Avšak co je tím, co diferuje, anebo **kdo** diferuje? Jinak řečeno: **co** je **diferance**? Touto otázkou se dostáváme jinam a k jinému prameni problematiky.

Co diferuje? Kdo diferuje? Co je **diferance**?

Jestliže bychom odpověděli na tyto dvě otázky dříve, než je prozkoumáme jako otázky, než je zvrátíme a zpochybníme jejich formu, včetně jejich zdánlivé přirozenosti a nutnosti, ocitli bychom se znovu v zajetí toho, z čeho se chceme vytrhnout. Kdybychom přijali tuto formu otázky s jejím smyslem a syntaxí ("co je to ...", "kdo je to ..."), pak bychom museli připustit, že **diferance** je vzniklá a odvozená, ovládaná a řízená z místa přítomného jsoucna, jímž může být věc, forma, stav, síla ve světě, ať už mají jméno jakékoli, nějaké **co** anebo přítomné jsoucno jako **subjekt**, nějaké **kdo**. Zvláště v tomto posledním případě bychom implicity připouštěli, že toto přítomné jsoucno, např.

přítomné jako prezentní sobě, tj. vědomí, by eventuelně mohlo diferovat: buď pozdržovat anebo odvracet uspokojení "potřeby" či "touhy", anebo diferovat sebe. Ale v žádném z těchto případů by toto přítomné jsoucno samo nebylo "konstituované" **diferanci**.

Vraťme se ještě jednou k sémiologické diferenci: co zvláště zdůrazňuje Saussure? Že "jazyk / který se skládá z pouhých diferencí - J. D./ není funkcí promlouvajícího subjektu". To znamená, že subjekt (identita se sebou, vědomí identity se sebou, sebevědomí) je vepsán v jazyce, je "funkcí" jazyka a **promlouvajícím** subjektem se stává teprve tehdy, podřídí-li svou promluvu - a to i v tzv. "tvorbě", ba dokonce i v tzv. "porušování" - systému předpisů jazyka jako systému diferencí či alespoň obecnému zákonu **diferance**, tzn. řídí-li se principem jazyka, o němž Saussure praví, že je to "řeč minus promluva". "Jazyk je nezbytný proto, aby promluva byla srozumitelná, a produkuje všechny její výtvořiny."

Pokládáme-li hypoteticky opozici promluvy a jazyka za absolutně nezvratnou, nebude **diferance** pouze hrou diferencí v jazyce, nýbrž rovněž tak i vztah promluvy k jazyku, i oklika, kterou musím projít, abych mluvil, mlčenlivá zástava, kterou musím dát; to platí i pro obecnou sémiologii, jež reguluje všechny vztahy úzu ke schématu, zprávy ke kódu atd. (Jinde jsem se snažil ukázat, že tato **diferance** v jazyce a ve vztahu promluvy k jazyku zapovídá zásadní oddělování promluvy a písma, které chtěl na jiné rovině svého diskursu Saussure v souladu s tradicí provádět⁸. Praxe jazyka či kódu, jež předpokládá hru forem bez determinované a neměnné substance a jež v praxi této hry předpokládá retenci a protenci diferencí, rozmísťování a odkládání, souhru stop - toto vše musí být svého druhu písmo před písmem, písmo avant la lettre, pra-psaní bez prezentního počátku, bez ARCHÉ. Proto to stálé škrtání této ARCHÉ a transformace obecné sémiologie v gramatologii, která kriticky zpracovává všechno to, co v sémiologii a rovněž i v jejím zárodečném pojetí ještě zbývá z metafyzických předpokladů, neslučitelných s motivem **diferance**.)

Vnucuje se však tato námitka: Jistě, subjekt se stává **promlouvajícím**, pouze vztahuje-li se k systému jazykových diferencí: stává se **zna-**

čícím (obecně buď promluvou anebo znakem), pouze vepisuje-li se do systému diferencí. V tomto smyslu ovšem promlouvající či označující subjekt jistě nebude, jakožto promlouvající či označující, přítomný pro sebe bez hry jazykové či sémiologické **diferance**. Není však možno koncipovat přítomnost a přezenci subjektu pro sebe sama v mlčenlivém a intuitivním vědomí?⁹

Taková otázka předpokládá, že před znakem a vně znaku, tj. s vyloučením každé stopy a **diferance**, je možné něco takového jako vědomí. A že se dokonce vědomí ještě dřív, než distribuuje své znaky v prostoru a ve světě, může samo uchopit ve své přítomnosti. Ale - co je vědomí? Co chce říci, co "míní" výraz "vědomí"? Nejčastěji, právě formou tohoto "mínění", je ve všech svých modifikacích myšleno jako přezence u sebe, vnímání přítomného bytí sebou. A co platí o vědomí, platí i o tzv. subjektivní existenci vůbec. Jako není a nikdy nebylo možné myslet kategorii subjektu bez vztahu k přítomnosti chápané jako **HYPOKEIMENON** či jako **USIA** atd., právě tak se ani subjekt jako vědomí nikdy nemohl ukazovat jinak než jako přítomnost u sebe. Privilegovat vědomí tedy znamená privilegovat přítomnost. Dokonce i v tak hluboké deskripci transcendentální časovosti vědomí, jak ji provádí Husserl, se schopnost syntézy a ustavičného podržování stop nakonec připisuje "živé přítomnosti" /lebendige Gegenwart/.

Toto privilegium je éterem metafyziky, je živlem našeho myšlení jako vpjatého do jazyka metafyziky. Tuto klauzuru můžeme dnes delimitovat, pouze otřásáme-li hodnotou přítomnosti, jež je - jak ukázal Heidegger - ontotheologickým vymezením bytí; a otřásáme-li touto hodnotou přítomnosti pomocí takové problematizace, jejíž statut musí být naprosto jedinečný, pak se tážeme na absolutní privilegium této formy či vůbec této epochy přítomnosti, kterou představuje vědomí jakožto sebe-vědomé mínění, jakožto sebe-vědomé "chtít cosi říci".

Budeme tedy přítomnost - a zejména vědomí, bytí vědomí u sebe - chápat ne již jako zárodečnou formu bytí, nýbrž jako "určení" a jako "výsledek". Určení a výsledek v rámci systému, který již není systémem přítomnosti, nýbrž systémem **diferance**, a který nepřipouští

opozici aktivity a pasivity, příčiny a následku anebo indeterminace a determinace; označujeme-li tedy vědomí přesto jako výsledek či jako určení, přidržujeme se slovníku toho, co de-limitujeme, pouze ze strategických důvodů, jež mohou být více či méně uvážené a systematicky kalkulované.

Ale toto gesto, jež je u Heideggera tak radikální a výslovné, bylo již ovšem patrné rovněž u Nietzscheho a Freuda: oba, a dokonce velmi podobným způsobem, problematizovali vědomí v jeho skálopevné sebejistotě. Není však pozoruhodné, že přitom Nietzsche i Freud vycházeli právě z motivů **diferance**?

Neboť **diferance** vystupuje v jejich textech téměř pod svým vlastním jménem, a to právě tam, kde je ve hře vše. Nemohu se tomuto tématu věnovat do všech podrobností, připomenu pouze, že podle Nietzscheho je "každý grandiózní čin zásadně nevědomý" a že vědomí je výslednicí sil, jejichž podstata, způsoby a mody jsou vědomí cizí. Síla sama nikdy není přítomná, síla je souhra diferencí a kvantit. Bez difference mezi silami by vůbec nebylo síly: rozdíl kvantity zde váží více než obsah kvantity, než sama absolutní velikost. "Kvantita sama je tedy neoddělitelná od rozdílu kvantity. Podstatou síly je kvantitativní rozdíl, vztah síly k síle. Sen o dvou stejných silách, byť se jim přiznává opozice smyslu, je aproximativní a přibližný, je to statistický sen, jemuž se oddává živé, avšak chemie jej vyvrací" (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, str. 49). Není všechno Nietzscheovo myšlení kritikou filosofie jako aktivní indiference vzhledem k diferencí, jako systému redukce či a-diaforické represe? Což nevyklučuje, že podle stejné logiky, ba podle logiky vůbec, filosofie žije **uvnitř diferance** a z ní, zavírajíc oči před stejností, která není identická. Stejně, toť právě **diferance** (s ä) jako dvojnásobná a křivolaká cesta od rozdílného k rozdílnému, od jednoho termínu opozice k druhému. Takto bychom mohli vzít všechny dvojice opozit, na nichž je vybudována filosofie a z nichž žije i naše mluvení, a viděli bychom, že opozice nezaniká, nýbrž že se ukazuje nutnost nahlížet jeden z termínů jako **diferanci** druhého, jako diferované druhé v ekonomii stejného (inteligibilní jako diferovanou opozici smyslového, jako diferované smyslové; pojem

jako diferovaný - diferující názor: kulturu jako diferovanou - diferující přírodu; vše to, co je jiné než FYSIS, tj. TECHNÉ, NOMOS, společnost, svobodu, historii, ducha atd. jako diferovanou či diferující FYSIS, FYSIS v **diferanci**). (Zde se rovněž odkrývá místo reinterpretace MIMÉISIS v její údajné opozici k FYSIS.) S odhalením tohoto stejného jako **diferance** se však též ukazuje stejnost difference a opakování ve věčném návratu. To vše jsou témata, jež lze (u Nietzscheho) uvést do souvislosti se symptomatologií, diagnostikující oklikou anebo lstí instance, zastřené ve své **diferanci**, anebo s celou tematikou aktivní interpretace, jež permanentním dešifrováním nahrazuje odhalování pravdy jako prezentaci věci samé v její přítomnosti. Ale to je pak šifra bez pravdy čili systém šifer, jemuž nedominuje hodnota pravdy a jež se takto stává pouhou jeho obsaženou, vepsanou a opsanou funkcí.

Diferanci bychom tedy mohli nazvat tento "aktivní" a hybný nesvár diferentních sil a diferencí sil, který Nietzsche staví proti každému systému metafyzické gramatiky, vládnoucímu kultuře, filosofii i vědě.

Je historicky příznačné, že tato diaforistika jakožto energetika či ekonomie sil, která vyrůstá z problematizace primátu přítomnosti jako vědomí, je rovněž zásadním motivem myšlení S. Freuda. Zde je diaforistika, i zde teorie šifry (či stopy) a energetika. Problematizace autority vědomí je v první řadě a vždy diferenciální.

Freudova teorie spojuje dvě zdánlivě rozdílné hodnoty **diferance**: diferování jako rozlišitelnost, distinkci, odlišení, mezeru, tzn. **rozmísťování**, a diferování jako okliku, odsouvání, rezervu, odklad, **oddalování**.

1. Pojmy stopy (Spur), prorážení (Bahnung), sil prorážení jsou od Freudova Nástínu neoddělitelné od pojmu difference. Nelze popsat původ paměti a obecně psychismu vůbec jako paměti (vědomé či nevědomé), nevezmeme-li v úvahu difference mezi "Bahnungen". To říká Freud výslovně. Bez difference není "Bahnung" a bez stopy není difference.

2. Všechny difference ve vytváření nevědomých stop a v procesu otiskování (Niederschrift) možno též interpretovat jako momenty

diferance ve smyslu rezervování. Podle schematu trvale orientujícího Freudovo myšlení je pohyb stopy popisován jako snaha života zachovávat sebe sama **odsouváním** (diferováním) nebezpečných investic, tj. vytvářením rezervy (Vorrat). A všechny opozice pojmů, jež frázují Freudovo myšlení, vztahují pojmy k sobě navzájem jako momenty odkladu v ekonomii **diferance**. Jedno je "diferované" druhé, jedno "diferuje" druhé. Jedno je druhé v **diferanci**, jedno je **diferance** druhého. Proto je každá opozice, zdánlivě tak rigorózní a neredukovatelná (např. opozice primárního a sekundárního), v tom či onom okamžiku kvalifikována jako "teoretická fikce". Proto např. (ale takový příklad vládne všemu a je ve spojení se vším) diference mezi principem slasti a principem reality je pouze **diferance** jako odsunutí (Aufschieben, Aufschub). V knize *Mimo princip slasti* Freud píše: "Působením principu sebezáchovy já ustupuje princip slasti před principem reality, který působí, že - aniž bychom rezignovali na poslední cíl, jímž je slast - souhlasíme s odkladem jeho uskutečnění, s upuštěním od jeho určitých možností, které se nám v něm otevírají, a jsme svolni snášet okamžitě nepřijemnosti dlouhého odkladu (Aufschub), jehož se podjímáme, abychom došli slasti"¹⁰.

Zde se však dotýkáme velice temného bodu, samého tajemství **diferance**, toho, co právě její pojem dělí zvláštním rozlohem. Zde nelze pospíchat s rozhodnutím. Jak myslet **diferanci zároveň** jako ekonomický odklad, který chce v elementu stejného opět nalézt slast či přítomnost (ať vědomě či nevědomě) odsunutou (diferovanou), a **diferanci** jako vztah k nemožné přítomnosti, jako nekryté vydávání, jako neodvolatelnou ztrátu přítomnosti, nevratný úbytek energie, tzn. jako pud k smrti a jako vztah k naprosto jinému, jímž je na první pohled narušena všechna ekonomičnost¹¹? Je zřejmé, ba je to evidence sama, že nelze myslet **vjedno** ekonomično a non-ekonomično, stejnost a jinakost. Je-li tedy **diferance** toto nemyslitelné, pak ji patrně nelze ukvapeně přivádět k evidenci ve filosofickém živlu zřejmosti, evidence, jež by - s neomylností kalkulu nám již dobře známou, jehož místo, nutnost i funkci ve struktuře **diferance** jsme již poznali - vzápětí zastřel její zjev a její alogičnost. To, s čím počítala filosofie,

bylo vždy už sečteno v systému **diferance**, jenž se tu takto kalkuluje. Jinde - při četbě Bataille - jsem se pokusil naznačit¹² to, co by mohlo být rigorózním a v novém smyslu "vědeckým" **usouvztažením**, chtěli, "omezené ekonomie", která se nepodílí na nekrytém vydávání, nemá účasti na smrti a na vystavování se non-smyslu atd., a všeobecné ekonomie, která **počítá** s non-rezervou, lze-li to tak říci. Vztah mezi **diferanci**, která vychází, a **diferanci**, jíž vyrovnaný účet chybí, **kladení** čisté a bezztrátové přítomnosti spojující se s přítomností absolutní ztráty, smrti. Tímto usouvztažením omezené ekonomie a všeobecné ekonomie přesouváme a přepisujeme sám rozvrh filosofie v jeho privilegované hegelovské podobě.

Neboť ekonomický charakter diferance naprosto neimplikuje, že s odloženou přítomností se lze zase shledat, jako by tu šlo o investici pouze provizorně a beze ztrát pozdržující prezentaci přítomnosti, vněm zisku či zisk vněmu. V rozporu s metafyzickou, dialektickou, "hegelovskou" interpretací ekonomického pohybu diferance je zde třeba přijmout hru, v níž získává, kdo ztrácí, v níž vyhráváme a prohráváme současně. Je-li odsunutá prezentace definitivně a nenávratně odepřena, neznamená to, že cosi přítomného je skryto anebo absentní; diferance nás uvádí ve vztah k tomu, co přesahuje alternativu přítomnosti a nepřítomnosti a co jako takové nutně nevidíme. Každému procesu zpřítomňování, jímž bychom chtěli, aby se tato alterita ukázala, se právě ona vzpírá - alterita, jíž Freud dává jméno nevědomí. V tomto kontextu a pod tímto jménem "nevědomí", jak víme, není skrytá, tj. virtuální a potenciální přítomnost pro sebe. Nevědomí se odsouvá, diferuje, což také znamená: spřádá se z diferencí a současně poukazuje, deleguje své představitele, své zmocněnce; je však naprosto nemožné, aby jejich "zmocnitel" existoval, byl nějak přítomný, byl "sám sebou", a tím méně, aby se stal vědomým. V tomto smyslu a na rozdíl od pojmů starého sporu nevědomí není - zbavíme-li je všech metafyzických obsahů, které do něj byly vždy vkládány - ani "věc" ani nějaká jiná věc; není to ani věc, ani virtuální či maskované vědomí. Tato radikální jinakost vzhledem ke všem možným způsobům přítomnosti zanechává své stopy v neredukovatelnosti účinků dodateč-

nosti, odkládání. Máme-li je popsat, máme-li číst stopy “nevědomých” stop (“vědomá” stopa neexistuje), pak se jazyk přítomnosti a nepřítomnosti, metafyzický diskurs fenomenologie ukazuje jako neadekvátní. (Ale “fenomenolog” není jediný, kdo mluví touto řečí.)

Struktura dodatečnosti (Nachträglichkeit) totiž znemožňuje, aby chom odkládání (temporalizaci) chápali jako prostou dialektickou komplikaci živé přítomnosti¹³ jako originární a ustavičné syntézy, jež se neustále vrací k sobě, k já shrnujícímu a shrnutému z retenčních stop a protenčních anticipací. V případě alterity nevědomí nemáme co dělat s horizonty modifikovaných - minulých a budoucích - přítomností, nýbrž s “minulostí”, která nikdy nebyla přítomná a nikdy přítomná nebude, jejíž “budoucí” nikdy nebude **produkcí** či reprodukci formou přítomnosti. Pojem stopy je tedy nesouměřitelný s pojmem retence, s uplýváním do minulosti toho, co bylo přítomné. Stopu - a tedy ani diferanci - nelze myslet na základě přítomnosti či na základě přítomnosti přítomného.

Minulé, které nikdy nebylo přítomné: to je formulace, kterou Emmanuel Lévinas¹⁴ (přirozeně že cestami odlišnými od psychoanalýzy) kvalifikuje stopu a záhadu absolutní alterity: jiného. V těchto mezích a z tohoto hlediska je v myšlení diferance zahrnuta i celá kritika klasické ontologie, kterou podává Levinas. A pojem stopy jakož i pojem diferance rozmanitými stopami a rozdíly stop ve smyslu Nietzscheově, Freudově, Levinasově (tato “autorská jména” tu jsou pouhé indexy) organizuje tkanivo shrnující a prostupující naši epochu jako delimitaci ontologie (přítomnosti).

Tedy epochu jsoucna a jsoucnosti. A právě touto vládou jsoucna chce diferance všude otrásat, otrásat ve smyslu latinského “sollicitare”, které v tomto jazyce znamená: zachvívat vším, totálně rozrušovat. Myšlení diferance se tedy táže na vymezení bytí jako přítomnosti, jako jsoucnosti. Přirozeně taková otázka nemůže vyvstat a být srozumitelná, není-li nějak rozevřena diferance bytí a jsoucna. První důsledek: diferance není. Není přítomným jsoucnem, jakkoli význačným, jedinečným, principiálním či transcendentním. Ničemu nepřikazuje, ničemu nevládne a nemá žádnou autoritu. Nevyzrazuje se žádným

velkým písmenem. Nejenže neexistuje žádné království diferance, ale diferance dokonce podněcuje podvracení každého království. Právě proto je však zjevným ohrožením a spolehlivě děsí vše to, co v nás po nějakém království, po minulé anebo budoucí přítomnosti nějakého království, touží. Jen proto ji lze ve jménu království, totiž máme-li za to, že se rozpíná ve velkém začátečním písmeni, obviňovat z vlády-chtivosti.

Je tedy diferance zasazena do rozestupu onticko-ontologické diference, jak je myšlena, resp. jak ji myslí “epocha” “skrže”, lze-li to tak vůbec říci, neopominutelnou Heideggerovu úvahu?

Na takovou otázku není jednoduchá odpověď.

Jistým svým aspektem je diferance zajisté dějinným a epochálním **odhalením** bytí či ontologické diference. Ono ‘a’ diferance vyznačuje **pohyb** tohoto odhalování.

Avšak není myšlení **smyslu a pravdy** bytí, vymezení diferance jako onticko-ontologické diference, diference myšlená v horizontu otázky **bytí** nakonec stále jen účinkem diferance uvnitř metafyziky? Odhalení diferance však možná není jen pravda bytí či pravda epochálního bytí. Možná je třeba myslet tuto neslychanou myšlenku, to, co se mlčenlivě rýsuje: že dějiny bytí, do jejichž myšlení je zapojen řecký a západní logos, nejsou (jakožto dějící se v ontologické diferenci) leč jednou z epoch DIAFEREIN. Ale pak bychom tuto epochu ani nemohli nazývat “epochou”, neboť pojem epochality patří do dějin jako dějin bytí. Protože bytí nikdy nemělo “mysl”, nikdy nebylo myšleno či vyslovováno jako takové, pokud se neskrylo do jsoucna, /jest/ jistým velice cizím způsobem diferance “starší” než ontologická diference a než pravda bytí. V tomto věku ji lze nazvat hrou stopy. Stopy, jež již nenáleží do horizontu bytí a jejíž hra naopak nese a přesahuje smysl bytí: hra stopy či hra diferance, která nemá smysl a která není. Která nenáleží. Pro tuto šachovnici, jež nemá základ a v níž je ve hře bytí, není ani žádná držba, ale ani hloubka.

Možná právě proto se hra hérakleitovského HEN DIAFERÓN HEAUTO, jednoho diferujícího sebe jakožto diferentního k sobě, ztrácí jako stopa v určení DIAFEREIN jako ontologické diference.

Myslet ontologickou diferencí je bezpochyby stále obtížným úkolem, jehož znění zůstalo téměř neslyšeno. Avšak připravovat se za hranicemi našeho **logu** pro diferanci tím nepřírozenější, že ji nelze zachytit jako epochalitu bytí a ontologickou diferencí, neznamená, že se můžeme obejít bez průchodu pravdou bytí, ani že nějak "kritizujeme", "popíráme" a přehlízíme jeho neustálou nezbytnost. Je naopak třeba vytrvávat v obtížnosti tohoto průchodu, opakovat jej přísnou četbou metafyziky všude tam, kde normalizuje západní diskurs, tedy nejen v textech "dějin filosofie". Je nezbytné zcela přísně nechávat zjevovat se/mizet stopu toho, co přesahuje bytí. Stopu (toho), co se nikdy nemůže prezentovat, stopu, jež se sama nikdy nemůže předvádět v přítomnosti: zjevit se a manifestovat jako taková ve svém fenoménu. Stopu vně toho, co v hloubce spojuje fundamentální ontologii a fenomenologii. Stále se odsouvající stopa není nikdy jako taková jakožto prezentující sebe. Stírá se přítomnic, zmlká zvucíc - stejně jako se píše 'a' vpisující svou pyramidu do diferance.

Předzvěstnou a rezervovanou stopu tohoto pohybu lze odhalit v metafyzickém a zvláště současném diskursu, který - v pokusech, jimiž jsme se zabývali (Nietzsche, Freud, Levinas) - vyhledává uzavření ontologie. A především v diskursu Heideggerově.

Proto se tážeme na bytnost přítomného, přezenci přítomného.

Co je přítomné? Co znamená myslet přítomné v jeho přítomnosti?

Vezměme si k ruce např. text z roku 1946 nazvaný *Der Spruch des Anaximander*¹⁵. Heidegger tu upozorňuje na to, že zapomenutí bytí zapomíná diferencí bytí a jsoucna:

"Aber die Sache des Seins ist es, das Sein des Seienden zu sein. Die sprachliche Form dieses rätselhaft vieldeutigen Genitivus nennt eine Genesis, eine Herkunft des Anwesenden aus dem Anwesen. Doch mit dem Wesen beider bleibt das Wesen dieser Herkunft verborgen.

Nicht nur dies, sondern sogar schon die Beziehung zwischen Anwesen und Anwesendem bleibt ungedacht. Von früh an scheint es, als sei das Anwesen und das Anwesende je etwas für sich. Unversehens wird das Anwesen selbst zu einem Anwesendem. /.../

*Das Wesen des Anwesens und mit ihm der Unterschied des Anwesens zum Anwesenden bleibt vergessen. Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden.*¹⁶

Když Heidegger upozornil na rozdíl bytí a jsoucna (na ontologickou diferencí) jako diferencí přezence a přezentního, uvádí větu, dokonce celou řadu vět, které tu nechceme v nějaké ukvapené pošetiliti kritizovat, nýbrž naopak: chceme ukázat jejich provokativní sílu.

Postupujme však zvolna. Heidegger chce naznačit toto: diference bytí a jsoucna, ono zapomenuté metafyzikou zmizelo, aniž zanechalo stopu. Vytratila se sama stopa diference. Přidržíme-li se toho, že diferance /jest/ /jako taková/ jiné než absence a přezence, že diferance **trasuje** stopy, pak - jde-li o zapomenutí diference (bytí vzhledem ke jsoucnu) - bychom měli mluvit o zaniknutí stopy stopy. Zdá se, že to říká i následující pasáž z Heideggerova článku o Anaximandrově výroku:

*"Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins. Sie gehört so wesentlich in das Geschick des Seins, dass die Frühe dieses Geschickes als die Enthüllung des Anwesenden in seinem Anwesen beginnt. Das sagt: die Geschichte des Seins beginnt mit der Seinsvergessenheit, damit, dass das Sein mit seinem Wesen, mit dem Unterschied zum Seienden, an sich hält. Der Unterschied entfällt. Er bleibt vergessen. Erst das Unterschiedene, das Anwesende und das Anwesen, entbirgt sich, aber nicht als das Unterschiedene. Vielmehr wird auch die frühe Spur des Unterschiedes dadurch ausgelöscht, dass das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint und seine Herkunft in einem höchsten Anwesenden findet.*¹⁷

Protože stopa není přítomná, nýbrž je to fantom přítomnosti, která se dislokuje, posouvá, odkazuje se, která se nekoná, proto k její struktuře patří stírání. Nejen takové stírání, jež by mělo mít moc přistihnout ji, bez něhož by nebyla stopou, nýbrž nezničitelnou a monu-

mentální substancí, nýbrž stírání, jež ji od počátku konstituujíc jakožto stopu, které ji umísťuje ve změně místa a nechává ji zmizet v jejím jevu, vycházet ze sebe v jejím kladení. Stírání rané stopy /die frühe Spur/ diference je tedy "totéž", co její stopování v metafyzickém textu. Tento text má uchovávat vyznačení toho, co ztratil, rezervoval, dal stranou. Paradoxem této struktury je v řeči metafyziky tato inverze metafyzického pojmu, jež má za následek toto: přítomné se stává znakem znaku, stopou stopy. Prézentní není tím, k čemu nakonec odkazuje každý odkaz. Stává se funkcí v zobecněné struktuře poukazů. Je stopou, stopou setření stopy.

Takto je metafyzický text **uzavřen**. Je čitelný; je dokonce ke čtení. Není obklopen, nýbrž protnut svou mezí, vyznačen ve svém nitru mnohotvárnou brázdou svého okraje. Stopa, jež **zároveň** předkládá pomník i přelud stopy, je stopa současně stopovaná i setřená, současně živá i mrtvá, živá, jako by neustále simulovala život i jeho chráněný zápis. Pyramida. Nikoli mezník, který jest překročit, nýbrž kamenný reliéf na zdi, jehož jinakost třeba dešifrovat: text bez hlasu.

Aniž bychom si protiřekli, ba aniž bychom protiřečení příkládali nějakou váhu, myslíme tedy vnímatelnost i nevnímatelnost stopy. Raná stopa diference se vytratila do nenávratného neviditelná, a přece je tato její ztráta chráněna, zachovávána, podržena a zadržena. V textu. Formou přítomnosti. Formou vlastního. Které je pouze účinkem psaní.

Poté, co Heidegger stvrdil setření rané stopy, může - v kontradikci bez kontradikce - spolupodepsat či potvrdit zapečetění stopy. O něco dále říká:

*"Der Unterschied des Seins zum Seienden kann jedoch nur dann als ein vergessener in eine Erfahrung kommen, wenn er sich schon mit dem Anwesen des Anwesenden enthüllt und so eine Spur geprägt hat, die in der Sprache, zu der das Sein kommt, gewahrt bleibt."*¹⁸

A ještě dále, když uvažuje o Anaximandrově TO CHREÓN, které překládá jako "Brauch", Heidegger píše:

"Der Brauch lässt, Fug und Ruch verfügend, in die Weile los und überlässt das Anwesende je seiner Weile. Damit ist es aber auch in die ständige Gefahr eingelassen, dass es sich aus dem weilenden Verharren in das blosse Beharren verhärtet. So bleibt der Brauch in sich zugleich die Aushändigung des Anwesens in den Un-Fug. Der Brauch fügt das Un."

Ve chvíli, kdy Heidegger identifikuje "Brauch" jako **stopu**, lze také položit otázku: je možné a do jaké míry je možné myslet tuto stopu a ono "**dis-**" diferance jako **Wesen des Seins**? Neodkazuje nás toto **dis-** diferance za dějiny bytí a stejně tak i za náš jazyk a vše, co jím lze pojmenovat? Nevyzývá, v řeči bytí, k nezbytně násilnému přetvoření tohoto jazyka jazykem naprosto jiným?

Upřesněme tuto otázku. A abychom tu vysledovali "stopu" (což je možné štvát, aniž bychom sledovali stopy?), přečtěme si ještě tento odstavec.

"Die Überbersetzung von TO CHREÓN durch "der Brauch" ist nicht aus einer ethymologisch-lexikalischen Überlegung entstanden.

Die Wahl des Wortes Brauch entstammt einem voraufgehenden Übersetzen des Denkens, das den Unterschied im Wesen des Seins zu denken versucht, in den geschicklichen Beginn der Seinsvergessenheit.

Das Wort "der Brauch" ist in der Erfahrung der Seinsvergessenheit dem Denken diktiert. Was im Wort "der Brauch" eigentlich zu denken

*bleibt, davon nennt vermutlich TO CHREÓN eine Spur, die im Geschick des Seins, das sich weltgeschichtlich als die abendländische Metaphysik entfaltet, alsbald verschwindet."*¹⁹

Jak myslet vnějšek textu? Např. ono jiné vzhledem k textu západní metafyziky. "Stopa, která vzápětí mizí v dějinách bytí ... jako západní metafyzice" se zajisté vymyká všem určením, všem jménům, jichž by se jí mohlo dostat v metafyzickém textu. V těchto jménech se skrývá, tedy zastírá. Nezjevuje se tu jako "sama" tato stopa. To je však proto, protože se nikdy nemůže jevit jako ona sama, jako taková. Heidegger rovněž říká, že diference se nemůže jevit **jako taková**:

“Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint.”

Neexistuje žádná bytnost diferance, neboť ta /jest/ nejen to, co nemůže být osvojeno v nějakém “jako takový” svého jména či svého zjevu, nýbrž především to, co ohrožuje autoritu onoho “jako takový” vůbec, přítomnosti věci samé v její bytnosti. A protože tedy není bytnosti diferance, znamená to, že není ani bytí ani pravdy oné hry psaní, pokud je v něm zapojena diferance.

Diferance tedy pro nás zůstává metafyzickým jménem a všechna jména, jimiž ji lze označovat v našem jazyce, jsou jako tato jména všechna metafyzická. Zejména vypovídají-li určení diferance jako diference přítomního vzhledem k přezenci (*Anwesen/Anwesend*), ale rovněž a především, obecněji řečeno, vypovídají-li určení diferance jako diference bytí a jsoucna.

Tato diferance, jež je “starší” než samo bytí, nemá v našem jazyce jméno. My však “již víme”, že je-li nepojmenovatelná, není to nic provizorního, není to proto, že náš jazyk ještě nenalezl či neobdržel toto **jméno** anebo proto, že je třeba hledat jej v jiném jazyce, vně onoho konečného systému našeho jazyka. Je to proto, že pro něco takového není **jména**, ani jména bytnosti či bytí, ani jména “diferance”, což není jméno, což není čistá nominální jednotka, a neustále se posouvá v řadě odkládajících substitucí.

“Pro něco takového není jména”: čtete tento výrok v celé jeho všednosti. Toto nepojmenovatelné není nějaké neuchopitelné bytí, k němuž se nemůže přiblížit žádné jméno: např. “bůh”. Toto nepojmenovatelné je hra, díky níž tu jsou nominální účinky, relativně jednotné či atomické jednotky, jež nazýváme jmény, řetězce substitucí jmen, v nichž je např. i nominální výsledek “diferance” zakotven, unášen, přepisován stejně tak, jako je chybný vstup či chybný výstup stále součástí hry, funkcí systému.

Co víme, co jsme věděli, jde-li tu prostě jen o vědění, je to, že nikdy nebudeme mít žádné jedinečné jméno, jméno-vládce. Proto myšlení tohoto písmena ‘a’ v diferanci není původní předpis ani profetic-

ké ohlášení nějaké nastávající a dotud neslýchané nominace. V tomto “slově” není nic kérygmatického, z čeho bychom mohli přijímat cosi jako vykleštění majuskulí. Pouze problematizuje jméno jména.

Nikdy nebude jediného jména a nebude jím ani jméno bytí. A to je třeba myslet bez **nostalgie**, tj. vně mýtu o čistě mateřském či otcovském jazyce, o ztracené vlasti myšlení. Naopak je třeba **přítakat**, v tom smyslu, v němž přichází s afirmací Nietzsche, tj. se smíchem na rtech a tanečním krokem.

Teprve s tímto smíchem a s tímto tancem, teprve s touto afirmací, která je každé dialektice podivná, přichází na pořad ona druhá stránka **nostalgie**, kterou bych nazval heideggerovskou **nadějí**. Uvědomuji si, čím může v této souvislosti toto slovo zarážet. Nicméně se jej odvažuji, nevyklučuji z něj žádnou z jeho implikací a uvádím je do souvislosti s tím, o čem si myslím, že Heideggerův text o Anaximandrově výroku podržuje z metafyziky: hledání vlastního a jedinečného slova. Když Heidegger mluví o “raném slovu bytí” (*das frühe Wort des Seins: TO CHREÓN*), píše:

“Die im Wesen des Anwesens selbst waltende Beziehung zum Anwesenden ist eine einzige. Sie bleibt schlechthin unvergleichbar mit jeder anderen Beziehung. Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst. So müsste denn die Sprache, um das Wesende des Seins zu nennen, als einziges, das einzige Wort finden. Daran lässt sich ermessen, wie gewagt jedes denkende Wort ist, das dem Sein zugesprochen wird. Gleichwohl ist dieses Gewagte nichts unmöglichen; denn das Sein spricht überall und stets durch alle Sprache hindurch²⁰.”

To je tedy problém: spojení řeči a bytí v jedinečném slově, v konečně vlastním jméně. To je tedy problém, o který běží v hravé afirmaci diferance. A ta se týká všech členů této věty: “Bytí / mluví / všude / a vždy / skrze / všechny / jazyky/.”

POZNÁMKY

¹ Franc. slovo "écriture" má význam jak písma, psaní, zápisu, tak způsob psaní, "stylu" (srv. R. Barthes, *L'écriture*, v čes. překladu jako Nulový stupeň rukopisu). /Pozn. překl./

² Výslovnost slov **différence** a **différance** je ve francouzštině stejná (v překladu naznačují dvojicí difference:diferance). /Pozn. překl./

³ U Derridy má výraz "ekonomie" význam rovněž hegelovský a především freudovský; jistě se v něm ovšem ozývá i Bataillovo myšlení (pojem "dépense", u Batailla klíčový, je rovněž "ekonomický"). Srv. např. Derridův článek *De l'économie restreinte et l'économie générale* in: *L'écriture et la différence*. /Pozn. překl./

⁴ Franc. "entendre" (z lat. **intendere**) znamená slyšet i rozumět. /Pozn. překl./

⁵ "Espacement", výraz, který se objevuje např. v Mallarméově Předmluvě k jeho "Vrhu kostek" (*Un coup de dés*). /Pozn. překl./

⁶ Blíže k tomu viz Derridovu knihu *De la grammatologie*, zvl. její 2. kapitolu (*Linguistique et grammatologie*). /Pozn. překl./

⁷ K tomu srv. např. *De l'économie restreinte à l'économie générale: Un hegelianisme sans réserve*, in: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967. /Pozn. překl./

⁸ Viz *De la grammatologie* (první část knihy má název *L'écriture avant la lettre*). /Pozn. překl./

⁹ Polemika s Husserlovou fenomenologií. K tomu srv. *La voix et le phénomène*, Paris, P. U. F 1967 a v *Marges de la philosophie* článek *La forme et le vouloir-dire*. /Pozn. překl./

¹⁰ K tomu srv. J. Derrida, *Freud et la scène de l'écriture*, in: *L'écriture et la différence*.

K této obtížné pasáži, v níž Derrida shrnuje svou interpretaci Freuda, je třeba upozornit i na to, že francouzská psychoanalýza byla do značné míry ovlivněna "strukturalistickým" výkladem Freudových textů v přednáškách

J. Lacana. Celou problematiku vykládá - snad přístupným způsobem - Moustafa Safouan v informativním článku *De la structure en psychanalyse. Contribution à une théorie du manque* in: O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safouan, F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris, Seuil 1968. /Pozn. překl./

¹¹ Termín "dépense" (vydávání, mrhání) je ústředním pojmem Bataillovým. Bataille staví neproduktivní a excesivní "mrhání" do protikladu ke "spotřební ekonomice" moderní společnosti a uvádí je rovněž do souvislosti s erotikou (*L'erotisme*, 1957), suverenitou a uznáním heterogenního, Jiného. K Bataillově "ekonomice" viz též M. Foucault, *Préface à la transgression*, in: *Critique*, srpen-září 1963. /Pozn. překl./

¹² *De l'économie restreinte à l'économie générale* in: *L'écriture et la différence*. /Pozn. překl./

¹³ "Živá přítomnost", "lebendige Gegenwart" je základní pojem Husserlových Přednášek o vnitřním vědomí času.

¹⁴ E. Levinasem se Derrida zabývá v rozsáhlé studii *Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: *L'écriture et la différence*. /Pozn. překl./

¹⁵ M. Heidegger, *Holzwege*. /Pozn. překl./

¹⁶ M. Heidegger, *Holzwege*, str. 335 - 336. /Pozn. překl./

"Věc bytí je být bytím jsoucna. Jazyková forma tohoto záhadně mnohoznačného genitivu jmenuje genezi, původ přítomného z přezence. S bytností obou je však skryta i bytnost tohoto původu. A nejen to: nemyšlen zůstává i vztah mezi přezencí a přítomným. Od raného prvopočátku se zdá, jako by přezence a přítomní bylo každé pro sebe. Přezence se nepozorovaně stává sama něčím přítomným. /.../ Bytnost přezence a spolu s ní i rozdíl přezence vzhledem k přítomnému je zapomenuta. Zapomenutost bytí je zapomenutím rozdílu bytí oproti jsoucímu."

¹⁷ M. Heidegger, *Holzwege*, str. 336. /Pozn. překl./

"Zapomenutí bytí patří do bytnosti bytí, která se sama zakrývá. Patří do údělu bytí natolik bytostně, že raně vysvitnutí tohoto údělu začíná jako odhalení přítomného v jeho přezenci. To znamená: dějiny bytí počínají zapomenutím bytí, tím, že bytí v sobě pozdržuje svou bytnost, svou diferenci

vzhledem ke jsoucnu. Diference schází. Je zapomenuta. Odkrývá se až rozlišené, přítomní a přezence, avšak nikoli jako rozlišené. Raná stopa diference je naopak zahlazena tím, že přezence se jeví jako cosi přítomního a shledává svůj původ v nejvýše přítomním.”

¹⁸ Str. 336.

“Diference bytí vzhledem ke jsoucnu se však jakožto zapomenutá může stát zkušeností jen tehdy, jestliže se již odhalila spolu s přezencí přítomního a zapečetila stopu, jež zůstává zachována v řeči, do níž vchází bytí.”

¹⁹ Ibid., str. 340.

²⁰ Ibid., str. 337 - 338.

4./Struktura, znak a hra v diskursu věd o člověku

*Mnohem více se zabýváme vykládáním
výkladů než vykládáním věcí.*

MONTAIGNE

V dějinách pojmu “struktura” došlo patrně k něčemu, co bychom mohli nazvat “událostí”, kdyby toto slovo nebylo nadáno právě tím smyslem, který má strukturální - či strukturalistický - přístup redukovat anebo problematizovat. Přesto však mluvmе o “události” a použijeme tohoto slova obezřetně a v uvozovkách. O jakou událost by tedy mělo jít? Pozorována zvnějšku měla by mít formu **zlomu a zdvojení**.

Snadno bychom mohli ukázat, že pojem a dokonce i samo slovo struktura jsou právě tak staré jako **epistémé**, tj. jako západoevropská věda i filosofie, a že svými kořeny zasahují hluboko do půdy běžného jazyka, v jehož základech je **epistémé** uchopuje, aby je v metaforickém posunu učinila součástí sebe samé. Nicméně až do oné události, kterou chci vytknout, byla struktura či strukturálnost struktury (ač neustále působící) vždy neutralizována, redukována: gestem, jímž jí bylo dááno určité centrum, jímž byla vztažena k určitému přítomnému bodu, k pevnému původu a počátku. Funkcí tohoto centra bylo nejen orientovat a vyvažovat, organizovat strukturu - neorganizovaná struktura je totiž nemyslitelná - nýbrž především zajistit, aby tento princip organizace omezoval to, co bychom mohli nazvat **hrou** struktury. Centrum struktury, jež orientuje a organizuje soudržnost systému, nepochybně připouští hru prvků uvnitř celkové formy. Dokonce

ještě i dnes je představa struktury zbavené jakéhokoli centra sama nemyslitelná.

Nicméně centrum, které hru otevírá a umožňuje, tuto hru rovněž uzavírá. Jakožto centrum je místem, kde již není možná substituce obsahů, prvků a termínů. Permutace či transformace prvků (jež, mimochodem řečeno, mohou být i strukturami uzavřenými ve struktuře) je v centru zapovězená. Lépe řečeno: vždy zůstávala **zapovězenou** (tohoto slova používám úmyslně). Centrum, jež je z definice jedinečné, tedy bylo vždy myšleno jako cosi, co v rámci struktury, které vládne, vytváří to, co se strukturalitě vymyká. Proto může klasické myšlení struktury paradoxně o centru říci, že je jak **uvnitř**, tak i **vně** struktury. Je v centru totality a přesto, poněvadž toto centrum totality nenáleží, má tato totalita **své centrum jinde**. Centrum není centrem. Třebaže tedy pojem centralizované struktury představuje samu soudržnost, podmínku **epistémé** jako filosofie anebo jako vědy, je to pojem soudržný kontradiktory. Avšak - ale tak je tomu vždy - soudržnost v kontradikci je výrazem silového pužení v přání. Pojem centralizované struktury je pojmem **fundovaným**, pojmem konstituovaným na základě zásadní nepohyblivosti a uklidňující jistoty, které samy stojí mimo hru. Touto jistotou lze pak ovládnout úzkost, jež se rodí vždy, je-li naše bytí nějak implikováno ve hře, jsme-li uchopeni hrou anebo jsme-li jako bytosti od počátku ve hře. Na základě toho, co nazýváme hrou a čemu se - právě proto, že může být právě tak vně jako uvnitř - dostává jména počátku i konce, **arché** i **telos**, jsou tedy všechna opakování, všechny substituce, transformace a permutace **uzavřeny** v dějinách smyslu, tj. v dějinách vůbec, jejichž počátek lze vždy oživit a jejichž konec lze vždy anticipovat formou přítomnosti. Právě proto je možno říci, že pohyb veškeré archeologie stejně jako pohyb veškeré eschatologie je spojencem této redukce strukturality struktury a struktury se vždy snaží myslet na základě plné přítomnosti, jež sama stojí mimo hru.

Je-li tomu tak, pak celé dějiny pojmu struktura před oním zlomem, o němž mluvíme, musíme myslet jako řadu substitucí jednoho centra za jiné, jako nepřerušovaný řetěz vymezení centra. Postupně a

řízeným způsobem se centru dostává různých forem či jmen. Dějiny metafyziky stejně jako celé dějiny Západu by tedy byly dějinami těchto metafor a těchto metonymií. Jejich matriční formou - pokud nedokazují a jsem příliš eliptický, je to jen proto, abych se rychleji dostal ke svému hlavnímu tématu - je vymezení bytí jako **přítomnosti** ve všech významech tohoto slova. Mohli bychom totiž ukázat, že všechna jména základu, principu či centra vždy označovala invariant přítomnosti (EIDOS, ARCHÉ, TELOS, ENERGEIA, OUSIA [esence, existence, substance, subjekt], ALETHEIA, transcendentalita, vědomí, bůh, člověk atd.).

Událost zlomu, přeryvu, o níž jsem mluvil na počátku, se patrně udála tehdy, kdy se ukázala nutnost myslet, tj. opakovat, strukturalitu struktury: proto jsem řekl, že tento zlom byl - ve všech významech tohoto slova - opakováním. Pak bylo ovšem nutno myslet jednak zákon, jež nějakým způsobem vládl přáním centra v konstituci struktury, a jednak proces označování, řídící své přesuny a své substituce s ohledem na tento zákon centrální přítomnosti - takové centrální přítomnosti, která nikdy nebyla sama sebou, která vždy již byla přesunuta ze sebe do svého substitutu. Substitut nesubstituuje nic, co by mu jakýmkoli způsobem bylo pre-existentní. Odtud pak myšlenka, že centrum vůbec není, že centrum nemůže být myšleno formou přítomného jsoucna, že centrum nemá žádné přirozené místo, že to není pevné místo, nýbrž funkce, jakési ne-místo, v němž se donekonečna odehrávají substituce znaků. A to je též chvíle, kdy do univerzálního problémového okruhu vstupuje řeč; chvíle, kdy - chybí-li centrum či počátek - se vše stává (shodneme-li se na tomto slovu) diskursem, tj. takovým systémem, v němž centrální, původní či transcendentální označované nikdy není absolutně přítomné a mimo systém diferencí. Absence transcendentálního označovaného donekonečna rozšiřuje pole a hru značení.

Kde a jak dochází k této decentralizaci, k myšlení strukturality struktury? Bylo by poněkud naivní spojovat tuto práci s nějakou událostí, naukou anebo autorským jménem. Neboť tento děj bezpochyby patří k totalitě té epochy, která je naší epochou: vždy již o sobě dával

vědět a vždy již **působil**. Kdybychom přesto chtěli alespoň naznačit některá "vlastní jména" a připomenout autory diskursů, v nichž byl tento děj formulován nejradikálněji, pak bychom ovšem museli uvést nietzscheovskou kritiku metafyziky, pojmů bytí a pravdy, jež byly substituovány pojmy hry, interpretace a znaku (znaku bez přítomné pravdy); freudovskou kritiku přítomnosti u sebe, tj. vědomí subjektu, identity se sebou samým, blízkosti k sobě či sebedržování; a - jako nejradikálnější - heideggerovskou destrukci metafyziky, onto-theologie, vymezení bytí jako přítomnosti. Nuže, všechny tyto destruktivní texty včetně těch, jež jsou jim analogické, se pohybují v kruhu. Tento kruh je jedinečný a popisuje formu vztahu mezi dějinami metafyziky a destrukcí dějin metafyziky: **nemá smyslu** otrásat metafyzikou, aniž bychom používali metafyzických pojmů; nemáme k dispozici žádnou řeč - žádnou syntaxi a žádný slovník - jež by byla cizí těmto dějinám; nemůžeme pronést jedinou destruktivní výpověď, která by se již nemusela připodobnit formě, logice a implicitním postulátům právě toho, co chtěla popírat. Alespoň jeden příklad za mnohé: metafyzikou přítomnosti lze otrást pomocí pojmu **znaku**. Avšak jakmile chceme ukázat (jak jsem to naznačil na začátku), že neexistuje transcendentální či privilegované označované, že tedy pole či hra značení nemá žádné meze, pak je třeba - což však učinit nelze - vzdát se pojmu i slova znak. Protože význam "znak" byl ve svém smyslu vždy chápán a vymežován jako znak něčeho, jako označující poukazující k označovanému, označující odlišné od svého označovaného. Smažeme-li radikální diferencí mezi označujícím a označovaným, pak je třeba vzdát se jako metafyzického pojmu i samého slova "označující". Mluví-li Lévi-Strauss v Předmluvě k *Syrovému a vařenému* o tom, že "se snažil transcendovat protiklad smyslového a inteligibilního a proto se od počátku postavil na rovinu znaků", nesmí nám nutnost, účinnost i oprávněnost tohoto jeho gesta zastrít, že pojem znaku nemůže sám o sobě tento protiklad smyslového a inteligibilního překročit. Je touto opozicí vymezen: ve všem všudy a v celých svých dějinách. Žil jen na základě těchto dějin a jejich systému. My se však nemůžeme obejít bez pojmu znaku, nemůžeme se vzdát této metafyzické závislosti,

aniž bychom se přitom nevzdali kritické práce, která směřuje proti této závislosti, aniž by nehrozilo, že se setře diference v identitě označovaného, které v sobě redukuje své označující, anebo - což je totéž - které toto označující prostě ze sebe vypuzuje. Neboť diferencí mezi označujícím a označovaným lze setřít dvěma heterogenními způsoby: klasický způsob tkví v tom, že se redukuje či odvozuje označující, tj. znak je nakonec **podroben** myšlení; druhý, který zde stavíme proti prvnímu, tkví v tom, že se problematizuje systém, v němž fungovala uvedená redukce: tedy problematizuje se v první řadě opozice smyslového a inteligibilního. **Paradox** je totiž v tom, že metafyzická redukce znaku potřebuje opozici, kterou redukovala. Tato opozice je systematicky spojená s redukcí. A co zde říkáme o znaku, to lze rozšířit na všechny metafyzické pojmy a výroky, zvláště pak na každý diskurs o "struktuře". Do zajetí tohoto kruhu se však lze dostat různými způsoby. Všechny jsou více anebo méně naivní, více anebo méně empirické, více anebo méně systematické, mají více anebo méně blízko k formulaci, tj. formalizaci tohoto kruhu. Tyto diference pak vysvětlují mnohost destruktivních diskursů i jejich vzájemný nesoulad. Nietzsche, Freud a Heidegger např. pracovali v pojmech zděděných z metafyziky. Protože však tyto pojmy nejsou prvky, atomy, protože jsou součástí určité syntaxe a určitého systému, proto s každou výpůjčkou přichází celá metafyzika. Proto se také tito bořitelé mohou destruovat navzájem: např. Heidegger pak může - a je v tom právě tolik zřejmosti a důslednosti jako neupřímnosti a nepochopení - pokládat Nietzscheho za posledního metafyzika, posledního "platonika". Totéž bychom pak mohli uplatnit i na Heideggera, na Freuda i na mnohé jiné. Mimochodem řečeno: tato zábava je dnes velmi rozšířená.

Jak je to s tímto formálním schematem, obrátíme-li se teď k tomu, co se nazývá "vědami o člověku"? Jedna z těchto věd dnes patrně zaujímá zcela privilegované místo. Zde mám na mysli etnologii. Dokonce lze mít za to, že etnologie jako věda se mohla zrodit pouze v okamžiku, kdy již mohla probíhat decentralizace; v okamžiku, kdy evropská kultura - a tedy dějiny metafyziky a jejich pojmů - byla disloková-

na, vyhnána ze svého místa, kdy byla nucena přestat myslet sebe samu jako referenční kulturu. Tento okamžik není v prvé řadě okamžikem filosofického a vědeckého diskursu, nýbrž je to též okamžik politický, ekonomický, technický atd. S naprostou jistotou lze říci, že není nic nahodilého na tom, jestliže kritika etnocentrismu jako podmínka etnologie je systematicky i historicky současná s destrukcí dějin metafyziky. Obojí patří k jedné a téže epoše.

Nuže, etnologie, stejně jako kterákoli jiná věda, se pohybuje v živlu diskursu. A především je to evropská věda, která - třebaže proti své vůli - používá tradiční pojmy. Ať tedy etnolog chce či nikoli (a to nezávisí na jeho vůli), akceptuje ve svém diskursu premisy etnocentrismu, a to i tehdy a právě tehdy, když je pranýřuje. Tato nutnost je neredukovatelná, není to historická nahodilost a bylo by třeba zamyslet se nad všemi jejími implikacemi. Jestliže se jí však nikdo nemůže vymknout, jestliže nikdo není zodpovědný za to, že jí, ať sebe méně, ustupuje, neznamená to, že všechny způsoby tohoto ustupování mají stejný dosah. Je totiž možné, že kvalita a plodnost diskursu se měří kritickou přesností, s níž myslí tento vztah k dějinám metafyziky a ke zděděným pojmům. Jde tu o kritický vztah k řeči věd o člověku a o kritickou odpovědnost diskursu. Jde o to výslovně a systematickým způsobem vytknout problém postavení takového diskursu, který čerpá prostředky nezbytné pro de-konstrukci jistého dědictví právě z tohoto dědictví. Což je problém **ekonomie** a **strategie**.

Obracíme-li se teď jako k příkladu k textům Clauda Lévi-Strausse, není to jen kvůli tomu, že etnologie dnes mezi vědami o člověku zaujímá privilegované postavení, ani proto, že Lévi-Straussovo myšlení velice silně ovlivňuje současnou teoretickou situaci. Je to především proto, že v práci Clauda Lévi-Strausse je deklarována jistá volba a že je tu vypracována jistá koncepce, která se **více či méně explicitně** týká jak kritiky řeči, tak této kritické řeči ve vědách o člověku.

Abychom v Lévi-Straussově textu mohli sledovat tento pohyb, zvolme si jako jedno z vodítek protiklad příroda/kultura. Přes všechny své aktualizace a převleky je tento protiklad právě tak původní jako filosofie. Je dokonce mnohem starší než Platón. Je přinejmen-

ším právě tak starý jako sofistika. Prostřednictvím protikladu FYSIS/NOMOS, FYSIS/TECHNÉ byl přenesen až k nám po historické linii, která proti "přírodě" klade zákon, instituci, umění, techniku, ale právě tak i svobodu, arbitrárnost, dějiny, společnost, ducha atd. Nuže, od prvních kroků svého bádání a od své první knihy (*Elementární struktury příbuzenství*) si Lévi-Strauss uvědomoval jak nutnost využívat tohoto protikladu, tak nemožnost jeho přijetí. V *Elementárních strukturách* vychází z tohoto axiómu či z této definice: to, co je **univerzální** a spontánní, to patří k přírodě a není závislé na žádné konkrétní kultuře, na žádné konkrétní normě. A ke kultuře naopak patří to, co je závislé na systému **norem**, jež řídí kulturu, a co se tedy může **měnit** od jedné společenské struktury k druhé; obě tyto definice jsou tradičního typu. Lévi-Strauss, jenž zpočátku tyto pojmy akceptoval, nyní od prvních stránek *Struktur* naráží na cosi, co nazývá **skandálem**, tj. na cosi, co takto přijatý protiklad netoleruje a co jako by **současně** vyžadovalo predikáty přírody i predikáty kultury. Tímto skandálem je **zákaz incestu**. Zákaz incestu je univerzální a v tomto smyslu bychom mohli říci, že je přirozený; avšak zároveň je to také zákaz, systém norem a příkazů - a v tomto smyslu bychom jej měli nazvat kulturním. "Předpokládejme tedy, že vše, co je v případě člověka univerzální, pochází z řádu přírody a vyznačuje se spontaneitou, a že vše, co je podrobena normě, patří ke kultuře a vykazuje atributy relativního a zvláštního. Pak ale stojíme před faktem či celou řadou faktů, které se ve světle předchozích definic jeví téměř jako skandál: neboť zákaz incestu, a to bez jakékoli dvojznačnosti, vykazuje obě charakteristiky, jež jsme chápali jako kontradiktorické atributy, pocházející ze dvou vylučujících se řádů: tento zákaz je jisté pravidlo, avšak je to také pravidlo, které jako jediné ze všech společenských pravidel má současně univerzální ráz" (str. 9).

Tento skandál je zjevně skandálem pouze **uvnitř** systému pojmů, akceptujícího diferenci přírody a kultury. Otevírá-li však Lévi-Strauss své dílo **faktem** zákazu incestu, situuje se do místa, v němž je tato diference, pokládaná vždy za cosi samozřejmého, setřena či popřena. Neboť jakmile již zákaz incestu nelze myslet protikladem příroda/

kultura, nelze o něm říci, že je to skandální fakt, neprůhledné jádro v tkanivu transparentních významů; není to skandál, s nímž se setkáváme anebo na který narážíme v oboru tradičních pojmů; je tím, co se těmto pojmům vymyká, co jim nepochybně předchází, a to jako podmínka jejich možnosti. Možná bychom tedy mohli říci, že všechny filosofické pojmy systematicky spjaté s protikladem příroda/kultura jsou vytvořeny tak, aby jimi nebylo možno myslet to, co je umožňuje, tj. původ zákazu incestu.

Tento příklad, který jsme zde takto zběžně připomněli, je pouze jeden z mnohých, nicméně jasně ukazuje, že řeč v sobě nese nutnost své vlastní kritiky. Tato kritika však může postupovat dvěma cestami, dvěma "způsoby". Ve chvíli, kdy pocítujeme mez protikladu příroda/kultura, můžeme se systematicky a striktně snažit o problematizaci dějin těchto pojmů. To je první gesto. Tato systematická a historická problematizace by nebyla ani filosofickým ani filologickým gestem v klasickém smyslu těchto slov. Pochybovat o základních pojmech veškerých dějin filosofie neznamená konat práci filologa či klasického historika filosofie. Vzdor všemu zdání je to bezpochyby nejdůležitější způsob, jak se pokusit o krok za filosofii. Vykročení "za filosofii" je mnohem obtížnější myšlenka, než si představují ti, kdo si myslí, že již tento krok dávno a s kavalířskou snadností učinili, a kdo jsou celou substancí diskursu údajně zbaveného metafyziky vesměs až po krk v metafyzice.

Druhá volba - která, jak se domnívám, více odpovídá Lévi-Straussovi - se chce vyhnout tomu, co by první gesto mohlo sterilizovat, chce v řádu empirického objevování zachovat všechny tyto staré pojmy - jako nástroje, jež by ještě mohly sloužit - třebaže tu a tam ukazuje jejich meze. Badatel jim nepřipisuje žádnou pravdivostní hodnotu ani žádný přesný význam, je ochoten okamžitě se jich vzdát, jakmile se jiné nástroje ukáží vhodnějšími. Mezitím využívá jejich relativní účinnosti a používá jich k tomu, aby bořil staré zařízení, k němuž patřily a jehož samy byly součástmi. Tímto způsobem se kritizuje řeč věd o člověku. Lévi-Strauss tedy soudí, že může oddělit **metodu** od **pravdy**, metodické nástroje a jimi intendované objektivní významy.

Mohli bychom skoro říci, že toto je první Lévi-Straussovo tvrzení; alespoň tak zní první slova *Elementárních struktur*: "Začínáme si uvědomovat, že při nedostatku přijatelného historického významu představuje rozlišení přírodního a společenského stavu (dnes bychom spíše řekli: přírodního a kulturního stavu) určitou hodnotu, která pro moderní sociologii plně opravňuje používání této opozice jako metodického instrumentu."

Tomuto dvojímu záměru: zachovat jako nástroj to, čeho pravdivostní hodnotu kritizuje, zůstane Lévi-Strauss vždy věrný.

Na jedné straně totiž nadále bude popírat hodnotu protikladu příroda/kultura. *Myšlení přírodních národů*, které vyšlo více než třináct let po *Elementárních strukturách*, věrně reprodukuje text, který jsem právě citoval: "Protikladu mezi přírodou a kulturou, který jsme kdysi zdůrazňovali, bychom dnes připisovali hlavně hodnotu metodologickou"¹. A této metodologické hodnoty se nijak nedotýká "ontologická" non-hodnota, jak bychom řekli, kdybychom tomuto pojmu přikládali nějaký význam). "Včleněním jednotlivých forem lidství v lidství obecné se však úkol ještě nekončí; tento první projekt navozuje projekty další ... které přísluší vědám exaktním a přírodním: začlenit opět kulturu do přírody a nakonec i život do souboru jeho podmínek fyzikálně-chemických."²

Na druhé straně však rovněž v *Myšlení přírodních národů* Lévi-Strauss pod označením "kutilství" /bricolage/ představuje něco, co bychom mohli nazvat diskursem této metody. Kutil říká, je ten, kdo používá to, "co má po ruce", tj. nástroje, které objevuje kolem sebe, které jsou již tu a které nejsou speciálně určeny k tomu, k čemu mají být použity a čemu se je kutil snaží pracně přizpůsobit; neváhá je přitom, je-li to nutné, změnit, současně jich zkouší několik, ačkoli jejich původ i forma jsou značně různorodé, atd. V podobě kutilství tu tedy máme před sebou jistou kritiku řeči, ba lze dokonce říci, že kutilství je kritická řeč sama, zvláště řeč literární kritiky: zde mám na mysli článek Gérarda Genetta *Strukturalismus a literární kritika*, který s věnováním Lévi-Straussovi vyšel v časopise *l'Arc* a v němž jeho autor tvrdí, že analýzu kutilství by bylo možné "téměř krok za krokem apli-

kovat” na kritiku a zvláště na “literární kritiku”. (Přetištěno ve *Figures*, du Seuil, str. 145.)

Označuje-li kutilství nezbytnost vypůjčovat si pojmy z textu předávaného více či méně souvislou či porušenou tradicí, pak je třeba říci, že každý diskurs je kutilský. Inženýr, jehož Lévi-Strauss staví proti kutilovi, by měl podle tohoto autora konstruovat celou totalitu své řeči, syntaxe i slovníku. V tomto smyslu je inženýr mýtem: subjekt, jenž by byl absolutním původem svého vlastního diskursu a který by jej vytvářel “úplně od základu”, by byl tvůrcem slova, ba byl by slovo samo. Idea inženýra, který by neměl nic společného s kutilstvím, je tedy theologická idea, a protože jinde Lévi-Strauss říká, že kutilství je mýtotvorné, mohli bychom se vsadit, že inženýr je mýtus, který stvořil kutil. Jakmile tedy přestaneme věřit v tohoto inženýra a v diskurs odtržený od historické recepce, jakmile připustíme, že každý konečný diskurs je spojen s určitou formou kutilství, že rovněž i inženýr a učenec jsou druhy kutilů, pak je ohrožena sama myšlenka kutilství a difference, z níž čerpala svůj smysl, se rozpadá.

To nás však již přivádí k druhému vodítku, jímž se musíme řídit v tom, co se zde odvíjí.

Počínání kutila popisuje Lévi-Strauss nejen jako intelektuální činnost, nýbrž rovněž jako mýtotvorbu. V *Myšlení přírodních národů* čteme: “Podobně jako takovéto “kutilství” ve sféře technické, tak i mytické myšlení ve sféře intelektuální může dosáhnout skvělých a nepředvídaných výsledků. Naopak zas bylo často konstatováno, že výkony dosažené všelijakými výpomocnými prostředky (kutilstvím) mívají mytickobásnický charakter.”³

Nuže, je pozoruhodné, že Lévi-Strauss se nejen snaží - zejména ve svých bádáních z poslední doby - koncipovat strukturální vědu o mýtech a mytologické činnosti, nýbrž tato jeho snaha, a řekl bych od samého počátku, se jeví i ve statutu, který připisuje svému vlastnímu diskursu o mýtech a tomu, co nazývá “mythologica”. V tomto okamžiku jeho diskurs o mýtu reflektuje a kritizuje sebe sama. Tato chvíle, tato kritická perioda je zajímavá pro všechny ony řeči, které spolupracují v oboru věd o člověku. Co říká Lévi-Strauss o svých “my-

tologikách”? Právě zde znovu objevujeme mýtopoetickou hodnotu kutilství. Nejzajímavější na tomto kritickém bádání s jeho novým statutem diskursu je totiž to, že se výslovně vzdává jakéhokoli vztahu k nějakému centru, k subjektu, k privilegované referenci, k absolutnímu původu či absolutní ARCHÉ. Téma této decentralizace bychom mohli sledovat v celé *Ouvertuře* zahajující jeho poslední knihu o *Syrovém a vařeném*. K tomu jen několik poznámek.

1. Od samého počátku si Lévi-Strauss uvědomuje že mýtus Bororů, jehož používá jako “referenčního mýtu”, tohoto označení vůbec nezasluhuje, že s ním nelze takto zacházet; běží tu o pochybné označení a takovéto používání tohoto mýtu je nevhodné. Stejně jako jiné mýty, ani tento si nezasluhuje referenčního privilegování: “Mýtus Bororů, jež budeme v dalším označovat jako referenční, totiž není, jak se pokusíme ukázat, ničím jiným než více či méně rozvinutou transformací jiných mýtů, které pocházejí buď ze stejné společnosti, anebo ze společností blízkých či vzdálených. Bylo by tedy naprosto legitimní zvolit jako východisko kterýkoli reprezentativní mýtus této skupiny. Referenční mýtus není z tohoto zorného úhlu zajímavý proto, že je typický, nýbrž spíše svým nepravidelným postavením v rámci skupiny” (str. 10).

2. Neexistuje jednota anebo absolutní pramen mýtu. Ohnisko či pramen jsou vždy neuchopitelné stíny a virtuality, které nelze aktualizovat a které neexistují. Vše počíná strukturou, konfigurací či relací. Diskurs o této a-centrální struktuře, kterou je mýtus, nemůže mít sám absolutní subjekt a centrum. Nemá-li mu vůbec uniknout forma a pohyb mýtu, musí se vyhýbat tomu, aby řeč popisující a-centrickou strukturu soustřeďoval kolem nějakého centra. Je tu tedy třeba vzdát se vědeckého či filosofického diskursu, oné EPISTÉMÉ, která absolutně požaduje, ba je sama absolutním požadavkem, vracet se k prameni, k centru, k základu, k principu atd. Na rozdíl od epistemického diskursu musí být strukturální diskurs o mýtech, myto-logický diskurs, sám diskurs mýtomorfni. Musí mít sám formu toho, o čem mluví. To říká sám Lévi-Strauss v *Syrovém a vařeném*; cituji teď odtud tento dlouhý a pozoruhodný odstavec:

“Zkoumání mýtů nás totiž staví před metodologický problém, neboť se nemůže podřizovat karteziánskému principu rozdělování obtíže na tolik částí, kolik je jich třeba k jejímu rozřešení. V analýze mýtů neexistuje žádný skutečně konečný bod, žádná skrytá jednota, kterou by bylo možno uchopit poté, co jsme provedli jejich dekompozici. Témata se donekonečna zdvojují. Kdykoli si myslíme, že jsme je již navzájem rozplekli a oddělili, vidíme, že se k sobě znovu připoutávají, přitahovány nepředvídanými afinitami. Jednota mýtu je tedy jen jednotou tendence a projekce a nikdy neodráží nějaký stav či moment mýtu. Tato jednota je imaginární fenomén implikovaný snahou o jeho interpretaci; její úlohou je vtisknout mýtu syntetickou formu a zabránit tomu, aby se rozpadl ve zmatku protikladů. Mohli bychom tedy říci, že věda o mýtech je **anaklastická**, chápeme-li tento starý výraz v širším smyslu, který se opírá o jeho etymologii a který do jeho definice zahrnuje zkoumání jak reflektovaných, tak lomených paprsků. Avšak na rozdíl od filosofické reflexe, jež chce pronikat až k původu, reflexe, o níž běží zde, se zabývá paprsky, které mají pouze virtuální ohnisko. ... Poněvadž naše práce, která je jak příliš krátká, tak i příliš dlouhá, chce imitovat tento spontánní pohyb mýtického myšlení, musí se sklonit před jeho požadavky a respektovat jeho rytmus. Je tedy tato kniha o mýtech svým způsobem rovněž sama mýtem.” O pár odstavců dále toto tvrzení Lévi-Strauss opakuje (str. 20): “Jako se mýty opírají o kódy druhého. řádu (kódy prvního řádu jsou ty, které tvoří řeč), je tato kniha pokusem o kód třetího řádu, jenž má zajišťovat vzájemnou překladatelnost různých mýtů. Proto není neoprávněné pokládat ji za mýtus: za svého druhu mýtus mytologie.” Hudební model, který Lévi-Strauss zvolil jako kompoziční princip své knihy, je legitimován absencí jakéhokoli reálného a pevného centra mýtického či mytologického diskursu. Absence centra je tu absencí subjektu a absencí autora: “Mýtus i hudební dílo jsou tedy jako dirigenti orchestru, jehož posluchači jsou mlčenliví skutečňovatelé. Tážeme-li se, kde hledat skutečné ohnisko díla, musíme odpovědět, že jeho určení je nemožné. Hudba a mytologie staví člověka před virtuální předměty, z nichž aktuální je pouze jejich stín ... mýty nemají autory...” (str.25).

Právě zde se etnografické kutilství vědomě chápe své mýtopoetické funkce. Současně však ukazuje filosofický či epistemologický požadavek centra jako mytologický, tj. jako historickou iluzi.

Nicméně i když se podvolíme nezbytnosti Lévi-Straussova gesta, nemůžeme ignorovat jeho úskalí. Je-li mýto-logika mýto-morfni, jsou pak všechny diskursy o mýtu ekvivalentní? A je tedy třeba vzdát se všech epistemologických požadavků, které nám dovolují rozlišovat různé kvality diskursů o mýtech? To je klasická otázka, otázka nevyhnutelná. Nelze ji zodpovědět - a mám za to, že ji nezodpovídá ani Lévi-Strauss - pokud není výslovně postulován problém vztahů mezi filosofematem či teorétem na jedné straně a mytétematem či mýtopoematem na straně druhé. A to není vůbec snadné. Není-li tento problém výslovně formulován, pak nevyhnutelně transformujeme údajné překročení filosofie v nepostřehnutou chybu uvnitř filosofie. Empiricismus by pak byl rod, jehož druhem by byly tyto chyby. Transfilosofické pojmy by se proměnily ve filosofické naivnosti. Toto úskalí by bylo možno ukázat na mnoha příkladech, na pojmech znaku, dějin, pravdy atd. Chci však zdůraznit pouze to, že krok za filosofii nespočívá v pouhém otočení stránky filosofie (neboť to často končí špatným filosofováním), nýbrž v ustavičném čtení filosofů **určitým způsobem**. Nebezpečí, o němž mluvím, hrozí Lévi-Straussovi stále, je to cena, kterou za svůj pokus platí. Řekl jsem, že empiricismus je matricí všech omylů hrozcících takovému diskursu, který - a to platí zvláště pro Lévi-Strausse - chce i nadále být vědecký. Jestliže bychom chtěli problém empirismu a kutilství uchopit do hloubky, nepochybně bychom velice záhy dospěli k absolutně rozporným tvrzením, pokud jde o statut diskursu ve strukturální etnologii. Strukturalismus se na jedné straně oprávněně prezentuje jako kritika empirismu. Současně však neexistuje žádná Lévi-Straussova kniha či studie, jež by nebyla prezentována jako empirický pokus, který vždy mohou doplnit či upevnit jiné informace. Strukturální schemata jsou vždy předkládána jako hypotézy vycházející z určitého konečného počtu informací, jež jsou podřízeny zkušenostnímu důkazu. Tento dvojí postulat lze demonstrovat na bezpočtu textů. Obrátme se ještě jednou k *Syro-*

věmu a vařenému, kde je dobře vidět, že je-li tento postulát dvojitý, je to proto, že tu běží o řeč o řeči: "Jestliže mi kritika vytýká, že jsem před analýzou mýtů neprovedl jejich vyčerpávající inventarizaci, hrubě nechápe povahu a úlohu těchto dokumentů. Soubor mýtů dané populace patří k řádu diskursu. Pokud tato populace fyzicky či morálně nezanikne, není tento soubor nikdy uzavřený. Právě tak byste mohli vytýkat jazykovědci, že popisuje gramatiku určitého jazyka, aniž zaregistroval všechny promluvy, jež byly proneseny od té doby, co tento jazyk existuje, a aniž zná všechna sdělení, která se po dobu existence tohoto jazyka realizují. Zkušenost ukazuje, že nepatrný počet vět ... dovoluje jazykovědci vypracovat gramatiku zkoumaného jazyka. Dokonce i dílčí gramatika či její náčrt jsou hodnotnou pomocí, zabýváme-li se neznámými jazyky. K tomu, aby se stala zjevnou syntaxe, není třeba, aby byla posouzena teoreticky neomezená řada událostí, neboť záleží v korpusu pravidel řídicích jejich vytváření. A právě takovou syntaxi jihoamerické mytologie jsme chtěli načrtnout. Pokud nějaké nové texty obohatí tento diskurs, bude možno ověřit či modifikovat způsob, jímž byly formulovány určité gramatické zákony, některých z nich se vzdát a jiné objevit. V žádném případě nám však nelze vnuccovat požadavek totálního mýtického diskursu. Neboť, jak jsme viděli, takový požadavek je nesmyslný" (str. 15 - 16). Totalizace je tedy definována jednak jako **zbytečná**, jednak jako **nemožná**. Je to bezpochyby dáno tím, že existují dva způsoby, jak myslet hranici totalizace. Opakuji, že tato dvě vymezení v Lévi-Straussově diskursu spolu implicitním způsobem koexistují. Totalizaci lze pokládat za nemožnou v klasickém stylu: v tomto případě se upozorňuje na empirické usilování subjektu či konečného diskursu, které je zahlceno nekonečným bohatstvím, jež nikdy nebude s to zvládnout. Je tu příliš materiálu a více, než lze říci. Non-totalizaci lze ovšem vymežit jinak: nikoli pojmem konečnosti, odkázaností na empirično, nýbrž pojmem **hry**. Nemá-li tedy totalizace smyslu, není to proto, že nekonečnost pole nelze obsáhnout konečným pohledem či konečným diskursem, nýbrž proto, že **povaha tohoto pole** - totiž řeči, konečné řeči - totalizaci vylučuje: toto pole je polem **hry**, tj. polem nekonečných

substitucí v rámci konečného souboru. Toto pole umožňuje nekonečné substituce právě proto, že je konečné, tj. právě proto, že - aniž by bylo nevyčerpateľné, jak tomu chce klasická hypotéza, aniž by bylo nezvládnutelně velké - mu cosi chybí, že mu chybí právě centrum, zadržující a fundující hru substitucí. A budeme-li používat tohoto slova, jehož skandální význam bývá nezřídka stírán, vskutku v přísném smyslu, můžeme říci, že tento pohyb hry, jenž je umožněn nedostatkem, absencí centra či původu, je pohybem **suplementarity**. Určit centrum a vyčerpání totalizaci nelze právě proto, protože znak, jenž centrum zastupuje, jenž je **supluje**, jenž v jeho nepřítomnosti zaujímá jeho místo, se připojuje, přistupuje jako **suplement**. Pohyb značení cosi připojuje, a proto je tu vždy více, avšak toto přidávání má nestálý ráz, neboť pouze nahrazuje, supluje nedostatek na straně označovaného. A i když Lévi-Strauss nepoužívá výrazu "**suplementární**" tak, aby v něm - jak se o to snažím zde - vyšly najevo oba významové aspekty, které jsou v něm zvláštním způsobem sdruženy, přesto není náhodou, používá-li tohoto slova dvakrát ve svém *Úvodu do díla Marcela Mause* tam, kde mluví o "nadbývání označujícího vzhledem k označovaným, k nimž se může vztahovat": "Při svém usilování o porozumění světa má tedy člověk k dispozici vždy nadbytek významu (který dává věcem v souladu se zákony symbolického myšlení, jehož zkoumáním se zabývají etnologové a lingvisté). Tato distribuce suplementární zásoby - lze-li se tak vyjadřovat - je absolutně nutná k tomu, aby označující, jež je k dispozici, a označované, k němuž ukazuje, byly - z pohledu celku - ve vzájemném komplementárním vztahu, který je nejvlastnější podmínkou symbolického myšlení." (Bylo by možno ukázat, že tato "ration supplémentaire", "suplementární zásoba", je původem **ratio** samé.) Slovo se objevuje dále ještě jednou, když Lévi-Strauss mluví o "tomto pohyblivém označujícím, v jehož područí je všechno konečné myšlení": "Jinak řečeno: v souladu s Maussovou zásadou, že všechny sociální fenomény lze připodobnit k řeči, vidíme v pojmech, jako je **mana**, **wakan**, **oranda** aj., vědomý výraz jisté **sémantické funkce**, jež symbolickému myšlení umožňuje, aby fungovalo navzdor kontradikci, která je mu vlastní. Tím se vysvětlují zdánlivě

neřešitelné antinomie spjaté s tímto pojmem ... současně síla i konání, kvalita i stav, substantivum, adjektivum i sloveso; abstraktní i konkrétní, všudypřítomné i lokalizované. Neboť **mana** je toto vše současně, přesněji vzato však tím vším není: je to prostá forma anebo lépe řečeno symbol v čistém stavu, schopný naplnit se jakýmkoli symbolickým obsahem? V tomto systému symbolů tvořícím celou kosmologii je to prostě **nulová symbolická hodnota**, tj. znak poukazující na nutnost symbolického obsahu **suplementárního** /prolož. J.D./ vzhledem k tomu, jímž je již označované nadáno, který však může mít jakoukoli hodnotu, pokud je tato hodnota stále ještě součástí oné disponovatelné zásoby a není, jak říkají fonologové, termínem souboru." (Pozn.: "Jazykovědci již hypotézu tohoto typu zformulovali. Např. nulový foném je v opozici ke všem ostatním francouzským fonémům potud, že neobsahuje žádný diferenční rys a žádnou konkrétní fonologickou hodnotu. Funkcí nulového fonému je tedy být protikladem absence fonému" /Jakobson a Lutz/.) Kdybychom chtěli schematizovat pojetí, které předkládáme, mohli bychom analogicky říci, že funkcí pojmů typu **mana** je být v protikladu k absenci významu, tj. bez toho, že by takový pojem obsahoval nějaký zvláštní význam.

Nadbývání označujícího, jeho **suplementární** ráz je tedy důsledek konečnosti, tj. nedostatku, který je třeba **suplovat**.

Rozumíme teď tomu, proč je u Lévi-Strausse pojem hry důležitý. Odkazy na různé druhy her, zejména na ruletu, jsou u něj velice časté, zvláště v jeho *Rozhovorech*, v *Rase a dějinách*, v *Mýšlení přírodních národů*. Avšak s těmito odkazy je vždy spojeno určité napětí.

V prvé řadě napětí ve vztahu k dějinám. To je problém klasický a v souvislosti s ním jsme na námitky zvyklí. Naznačím pouze to, co pokládám za formální aspekt problému: redukuje-li Lévi-Strauss dějiny, je to v souladu s pojmem, jenž byl vždy svázán s teleologickou a eschatologickou metafyzikou, tj. paradoxně s onou filosofií přítomnosti, k níž, jak se soudilo, je možné klást do protikladu dějiny. Jakkoli se zdá, že téma dějinnosti bylo do filosofie zavedeno poměrně pozdě, přece bylo vždy vyžadováno vymezením bytí jako přítomnosti. Ať již s pomocí etymologie, anebo bez ní a bez ohledu na klasický

antagonismus, který v klasickém myšlení klade tyto významy do protikladu, je možno ukázat, že pojem **epistémé** vždy vyžadoval pojem **historia**, jsou-li dějiny vždy jednotou vznikání jakožto tradice pravdy anebo jako vývoj vědy směřující k osvojení pravdy v přítomnosti a přítomnosti pro sebe, k vědění v sebevědomí. Dějiny byly vždy myšleny jako pohyb resumpce dějin, jako oklika mezi dvěma přítomnostmi. Je-li však legitimní pochybovat o tomto pojetí dějin, pak redukuje-li jej, aniž bychom tento problém výslovně položili, hrozí nám, že znovu upadneme do ahistorismu klasické formy, tj. do určitého momentu dějin metafyziky. Alespoň tak se mi jeví algebraicky-formální aspekt tohoto problému. Konkrétněji: v Lévi-Straussově díle je třeba uvědomit si, že ohled k strukturalitě, k vnitřní původnosti struktury vede k neutralizaci času a dějin. Např. objevení nové struktury, původního systému, se děje vždy - a to je sama podmínka jeho strukturální specifčnosti - zlomem či rozchodem s jeho minulostí, jeho původem a jeho příčinou. Zvláštní ráz dané strukturální organizace lze tedy popsat pouze tehdy, nebereme-li v okamžiku této deskripce v úvahu její minulé podmínky, tj. nedbáme-li problému přechodu od jedné struktury k druhé, suspendujeme-li dějiny. V tomto "strukturalistickém" okamžiku jsou pojmy náhody a diskontinuity nepostradatelné. A Lévi-Strauss se jich také vskutku často dovolává, např. i tehdy, jde-li o strukturu struktur, kterou je řeč, o níž v *Úvodu do díla Marcela Mausse* říká, že "se mohla zrodit pouze náraz". "Ať byly okamžik a podmínky jejího objevení v řadě animálního života jakékoli, řeč se mohla zjevit pouze náraz. Věci nemohly nabývat svého významu postupně. Po proměně, jejíž zkoumání nepatří do společenských věd, nýbrž do biologie a psychologie, došlo k přechodu od takového stadia, v němž nic nemělo smysl, do stadia jiného, v němž smysl mělo vše." To ovšem Lévi-Straussovi nebrání v tom, aby si byl vědom pomalosti, zrání a pracného postupování faktických transformací, dějin (např. v *Rase a dějinách*). Avšak ve shodě s gestem, jež bylo rovněž gestem Rousseauovým a Husserlovým, musí v okamžiku, kdy se snaží uchopit zásadní specifčnost struktury, "odsunout fakta stranou". Stejně jako Rousseau musí myslet původ nové struktury mode-

lem katastrofy - přirozeným otrěsem přírody, přirozeným přerušením přírodní řady, **odsunutím** přírody.

Napětí hry a dějin, ale také napětí hry a přítomnosti. Hra je rozložením přítomnosti. Přítomnost určitého prvku je vždy substitučním a významovým odkazem v systému diferencí a v pohybu propojených článků. Hra je vždy hra přítomnosti a nepřítomnosti, chceme-li ji však myslet radikálně, musíme ji myslet ještě před alternativou přítomnosti a nepřítomnosti; býtí je třeba myslet jako přítomnost a nepřítomnost na základě hry a nikoli naopak. Jestliže Lévi-Strauss lépe než jiní ukázal hru opakování a opakování hry, přece je u něj cítit svého druhu etika přítomnosti, nostalgie původu, archaické a přirozené nevinnosti, čistoty přítomnosti a přítomnosti u sebe v promluvě. Etika, nostalgie a dokonce i lítost, které nezřídka prezentuje jako motivaci etnologického rozvrhu, obrací-li se k archaickým, tj. v jeho očích exemplárním společností. Tyto texty jsou dobře známé.

Toto strukturalistické téma zpřetrhané bezprostřednosti, obrácené k - ztracené či nemožné - přítomnosti, je tedy smutnou, **negativní**, nostalgickou, provinilou, rousseauovskou tváří tohoto myšlení hry, jehož druhou tváří je **nietzscheovská afirmace**, hravé přitakání hře světa a nevinnosti vznikání, přitakání světu znaků, který je bez chyby, bez pravdy, bez původu, který je otevřen aktivní interpretaci. **Tato afirmace vymezuje non-centrum jinak než jako ztrátu centra**. Je to hra bez zajištění. Protože i **zajištěná** hra je možná: hra, jež se omezuje na **substituci daných a existujících, přítomných** elementů. V absolutní náhodě se však afirmace poddává i **genetické** neurčitelnosti, **seminálnímu** dobrodružství stopy.

Existují tedy dvě interpretace interpretace, struktury, znaku a hry. První se snaží dešifrovat, sní o rozšifrování takové pravdy a takového původu, které se vymykají hře a řádu znaku, a nezbytnost interpretace prožívá jako exil. Druhá, jež se již neobrací k původu, přitakává hře a snaží se překročit člověka a humanismus, neboť jméno člověka je jménem oné bytosti, jež v celých dějinách metafyziky či ontotheologie, tj. v celých svých dějinách, snila o plné přítomnosti, zajištěném základu, o počátku a konci hry. Tato druhá interpretace inter-

pretace, k níž nám ukázal cestu Nietzsche, nehledá v etnografii jako Lévi-Strauss, jehož *Úvod do díla Marcela Mause* ještě jednou ocitují, "inspirátorku nového humanismu".

Lze dnes zaznamenat nejjeden příznak toho, že tyto dvě interpretace interpretace - jež jsou absolutně neslučitelné, jakkoli je prožíváme simultánně a smiřujeme je v obskurní ekonomii - si mezi sebou rozdělují oblast toho, co se, problematicky, nazývá vědy o člověku.

Jakkoli tyto dvě interpretace nutně prohloubí svou odlišnost a vyhroťí svou neredukovatelnost, nemyslím si, že by dnes bylo třeba **volit**. Především proto, poněvadž tu stojíme v oblasti (řekněme, prozatímně, v oblasti **dějinnosti**), v níž se kategorie volby jeví jako dosti povrchní. Dále pak proto, poněvadž je **napřed** třeba myslet společnou půdu a **diferanci** této neredukovatelné difference. A protože je tu jistý typ otázky, řekněme: otázky stále ještě historické, jejíž **koncepti, formaci, utváření a práci** dnes teprve tušíme. Vyslovuji-li tato slova, pak mám ovšem před očima porodní proces - ale také ty, kdo ve společnosti, z níž nevylučuji ani sebe, tyto oči odvracejí před čímsi dosud nepojmenovatelným, jež již o sobě dává vědět, a kdo tak činí

právě proto, že pracuje-li se k porodu, děje se tak vždy
v podobě nepodoby, beztvary, němou, infantilní
a hroživou formou nestvůrnosti.

POZNÁMKY

¹ Myšlení přírodních národů, přel. J. Pechar, Praha 1971, str. 339.

² *Ibid.*, str. 339.

³ *Ibid.*, str. 37.

5./Bílá mytologie

Metafora ve filosofickém textu

Záhlaví

Z filosofie - rétorika. Z jediného svazku - přibližně, více či méně - učinit zde kytici, extrahovat ji, vystavit ji, anebo lépe: nechat, aby se ukázala, vzešla do světla - odvíjejíc se jakoby od sebe samé jako voluta, tato květina tvoří rytinu - učíc kultivaci po způsobu opracovávání kamene, trpělivostí...

Metafora ve filosofickém textu. Pokud rozumíme každému slovu této věty a usilujeme-li uchopit - zaznamenat - jistý obraz ve svazku způsobilém k filosofii, pak bychom se měli připravit na zcela zvláštní tázání: existuje metafora ve filosofickém textu? v jaké formě? do jaké míry? je tu podstatná? nahodilá? atd. Jistota rychle mizí: zdá se, že metafora se týká úzu filosofického jazyka jako celku stejně jako užívání tzv. přirozené řeči ve filosofickém diskursu, tj. používání přirozeného jazyka jako jazyka filosofického.

K tomu, sumárně vzato, je zapotřebí knihy: knihy o filosofii, o úzu čili o správném používání filosofie. Přitom běží spíše o to, co tato souvislost slibuje, než o to, co dává. Spokojíme se tedy pouze kapitolou a za úzus jako substituci - subtítulek - dosadíme slovo **usura**⁽¹⁾. A budeme se nejprve zabývat opotřebováním metaforické síly ve filosofické směně. Toto opotřebování se ovšem nedotýká energie tropů, jež má jinak zůstat nedotčena; tato energie naopak konstituuje samy dějiny a samu strukturu filosofické metafory.

Jak něco takového zpřístupnit **smyslům**, ne-li metaforou, v našem

případě metaforou opotřebování, **usura**? K opotřebování nějakého lingvistického fenoménu se totiž nedostaneme, pokud mu nedáme určitou obraznou reprezentaci. Co by mohlo být **vyčerpáním ve vlastním smyslu tohoto slova** nějakého výrazu, nějaké výpovědi, nějakého významu či textu?

Příklad (pouhý příklad, v němž třeba vidět běžný typ) této metafory opotřebování jsme se odvážili exhumovat ze **Zahrady Epikurovy**. V záhlaví⁽²⁾ této kapitoly ještě poznamenejme, že metafora - a filosofické vyčerpání tohoto obrazu - kterou jsme si vypůjčili u A. France, rovněž popisuje aktivní erozi tohoto "záhlaví".

Téměř na konci **Zahrady Epikurovy**¹ je krátký rozhovor mezi Aristem a Polyfilem, který nese podtitul "čili o mluvě metafyzické". Oba mluví se tu baví právě o smyslovém obrazu, který se skrývá a k nepoznání stírá v každém metafyzickém pojmu. V abstraktních pomyslech se vždy ukrývá smyslový obraz. Dějiny metafyzického jazyka jako by se potom kryly se stíráním jeho účinnosti a s opotřebováním jeho líce. Jakkoli tu slovo **usura** není vysloveno, přece je tu možné dešifrovat oba jeho významy: opotřebování otěrem, vyčerpání, rozdrobení, ale také: "lichva", tj. dodatečný zisk z kapitálu, směna, v níž se nejen neztrácí základní jmění, nýbrž která rozhojňuje jeho původní bohatství tím, že zvětšuje jeho výnosnost formou výtěžku, nabýváním úroku, lingvistické nadhodnoty - a přitom jsou obě tyto historie významu slova nerozlučitelné.

"POLYFIL: Bylo to pouhé snění. Uvažoval jsem, že se metafyzikové, když si vytvářejí řeč, podobají /obraz, přirovnání, figura označující obrazné vyjadřování/ brusičům, kteří by místo nožů a nůžek brousili medaile a mince, aby z nich zahladili nápis, letopočet a portrét. Když dospějí tak daleko, že na jejich pětifrancích není již vidět ani Viktorii, ani Viléma, ani Republiku, řeknou: "Na těchto penězích není nic anglického, ani německého, ani francouzského; vyňali jsme je z času a prostoru; nemají již hodnotu pěti franků; mají neodhadnutelnou cenu a jejich oběh je rozšířen do nekonečna." Mají pravdu, mluví-li takto. Tímto brusičstvím jsou slova přenesena z fyzického do metafyzického. Vidíme na první pohled, že tím ztrácejí; nevidíme hned, co získávají."

Nechceme zde čerpat z kapitálu tohoto snu, nýbrž studovat, jak se v implicitní logice tohoto textu rýsuje konfigurace našeho problému, jakož i teoretické a historické podmínky toho, že se tento problém vynořil. Jsou zde přinejmenším dvě hranice: 1. Polyfil chce zřejmě uchovat integritu kapitálu či spíše: chce ještě před akumulací kapitálu uchovat přirozené bohatství, původní sílu smyslového obrazu, zprzněného a pokaženého dějinami pojmu. Předpokládá tedy, což je klasický motiv, *locus communis* 18. století, že u původu řeči mohla být ještě v oběhu smyslově názorná řeč v celé své čistotě a že je vždy možné identifikovat **etymon** prvotního smyslu, jakkoli je skryt. 2. Tento etymologismus interpretuje degradaci jako přechod od fyzického k metafyzickému. Pracuje tedy s veskrze filosofickým protikladem, který má rovněž své dějiny, metafyzické dějiny, a na tomto základě chce určit, jak filosof nevědomky pracuje s metaforami.

Pokračování dialogu to potvrzuje: zkoumá totiž právě možnost obnovit či reaktivovat pod metaforou, jež zakrývá a zároveň samu sebe skrývá, "původní obraz" používané, otřelé mince, ohlazené během obíhání filosofického pojmu. Neměli bychom však mluvit o setření původního obrazu vždy, pokud by toto stírání stíralo samo sebe?

"U všech těchto slov, ať překroucených používáním nebo obroušených nebo dokonce ukutých pro nějakou myšlenkovou konstrukci, si můžeme představit jejich původní podobu. Chemikové vyrábějí reagenty, které na papíru nebo pergamentu zase vyvolávají vyškraabaný inkoust. Pomocí těchto reagentů se čtou palimpsesty. Kdybychom použili obdobný postup při metafyzických spisech, kdybychom vynesli na světlo prvotní a konkrétní smysl, který trvá neviditelný a přítomný pod smyslem abstraktním a novým, objevili bychom myšlenky velmi podivné a někdy možná poučné."

Prvotní smysl, původní obraz (*figura*), který je vždy smyslový a materiální ("všechna slova lidské řeči byla původně ražena podle nějaké hmotné podoby a ... všechna za své novosti představovala nějaký smysl viditelný obraz... osudný materialismus slovníku"), není v přísném slova smyslu metafora. Je to jakýsi transparentní obraz, jenž je ekvivalentní vlastnímu, doslovnému smyslu. Metaforou se stává teh-

dy, jakmile jej filosofický diskurs uvede do oběhu. Takto se současně zapomíná první smysl i první posun. Metafora se již nepozoruje a chápe se jako vlastní smysl. Tedy dvojí setření. Filosofie by pak měla být právě tímto procesem metaforizace, jenž se sobě samému ztrácí. Filosofická kultura je samou svou konstitucí vždy již sešlá.

Ekonomické pravidlo: aby toto otírání omezili, volili metafyzikové raději slova v přirozeném jazyce nejužívanější:

"...vybírají si k obroušení slova, která se jim zdají poněkud otřelá. Takto si ušetří dobrou polovinu práce. Někdy se ještě šťastněji chápou slov, na nichž dlouhým používáním není od nepamětných dob ani stín původní ražby."

Obdobně platí, že jsme bezděčnými metafyziky tou měrou, jak opotřebáváme svá slova. Aniž by problém výslovně tematizoval, nemůže se Polyfil vyhnout ani extrémnímu případu: **absolutnímu** opotřebování znaku. Co to je? Není tato ztráta - tj. tato neomezená nad-hodnota - tím, co metafyzik preferuje, volí-li např. pojmy v negativní formě, jako je **absolutno, ne-konečno, ne-dosažitelné, ne-bytí?**

"Na třech Hegelových stránkách, vzatých namátkou z jeho **Fenomenologie ducha** (zdá se, že kolem roku 1900 velmi málo citovaná kniha na francouzské universitě), jsem našel mezi šestadvaceti slovy, které jsou podměty sáhodlouhých vět, devatenáct záporných výrazů na sedm výrazů kladných... Tato **od**, tato **ne** pracují ještě vydatněji než brus. Setřou rázem slova nejvýraznější. Někdy, po pravdě řečeno, vám je jen obracejí a převracejí naruby."

Necháme-li žertování stranou, je nicméně třeba zkoumat vztah mezi metaforizací, která samu sebe zakrývá, a pojmy, jež mají negativní formu. Funkcí těchto pojmů, které ruší každé konečné vymezení, je zpřetrhat spojení se smyslem jakéhokoli konkrétního jsoucna, tj. s celkem toho, co jest. Takto ruší svou zjevnou metaforičnost. (Problém negativity budeme moci definovat lépe později, jakmile poznáme spřízněnost hegelovského překonání, **Aufhebung**, které je rovněž jednotou ztráty a zisku, s filosofickým pojmem metafory.)

"Takový je, pokud jsem byl s to vidět, způsob, jímž používají slova metafyzikové, lépe řečeno "metafyzikové", neboť je to podivnost,

kerou je třeba připojit k podivnostem ostatním, a to, že sama vaše věda má záporné jméno převzaté z pořadí, do něhož byly učleněny Aristotelovy knihy, a že jste se nazvali těmi, kdo přicházejí po fyzicích. Chápu dobře, že předpokládáte, že fyzikové jsou navrženi na sebe a že zaujmout místo za nimi znamená vystoupit nad ně. Přiznáváte tím aspoň, že jste mimo přírodu.”

Jakkoli metafyzická metafora převrátila všechn smysl naruby, jakkoli rovněž odstranila stohy fyzických rozprav, vždy musí být možné reaktivovat prvotní nápis a restaurovat palimpsest. Polyfil se do této hry pouští. Z díla, které “probírá soustavy, počínajíc starými Eleaty až po poslední eklektiky, a končí panem Lachelierem”, vybírá velmi abstraktní a velmi spekulativní větu: **“Duše vlastní Boha tou měrou, jakou se podílí na absolutnu.”** Podniká pak etymologickou či filologickou analýzu, jež má probudit všechny její dřímající obrazy. Nehledí přitom k tomu, co v této větě “je pravdy”, nýbrž soustředí se “jedině k slovní formě”. Když pak zjistil, že slova “Bůh”, “duše”, “absolutno” apod. jsou **symboly**, a nikoli **znaky**, přičemž to, co je symbolizováno, zachovává přirozenou vazbu k symbolu, takže dovoluje etymologickou reaktivaci (a arbitrárnost by pak nebyla nic jiného, než stupeň opotřebování symboličnosti, což je názor, k němuž se klonil i Nietzsche), předkládá Polyfil tyto výsledky své chemické operace.

“Proto jsem měl pravdu, když jsem pátral po smyslech obsažených ve slově **duše, Bůh, absolutno**, které jsou symboly a nikoli znaky. Duše vlastní Boha tou měrou, jakou se podílí na absolutnu.

Co je to jiného než seskupení malých symbolů, které byly, uznáváme, velmi setřeny, které pozbyly své zářivosti a své malebnosti, které však svou přirozeností jsou stále ještě symboly? Obraz tu byl zredukován na schema. Ale schema je stále ještě obraz. A mohl jsem, aniž jsem se dopustil nepřesnosti, nahradit jedno druhým. Takto jsem obdržel:

Duch sedí na tom, který září v měřici daru, kterou dostává v tom, co je zcela odvázáno (nebo vzdušné), z čehož snadno získáme: Ten, jehož dech je znamením života, člověk, zaujme místo (bezpochyby potom, až dech bude vydechnut) v Božím ohni, zřídle a ohnis-

ku života, a toto místo mu bude vyměřeno podle síly, která mu byla dána (démony, domnívám se), aby rozpínal tento teplý dech, tuto neviditelnou dušičku volným prostorem (nebeským ohněm, pravděpodobně).

A povšimněte si, že to vypadá jako úryvek vědského hymnu, že to má příchut' starého východního bájesloví. Neručím za to, že jsem obnovil tento prvotní mýtus přesně podle zákonů, které vládnou řeči. Na tom nesejde. Stačí, vidíme-li, že jsme objevili symboly a mýtus ve větě, jež byla v podstatě symbolická a mýtická, protože byla metafyzická.

Myslím, že jste to mým přičiněním dostatečně postřehl, Ariste: každý výraz abstraktní ideje může být jen alegorický. Bizarní hříčkou osudu jsou tito metafyzikové, kteří se domnívají, že unikají světu zdání, nuceni žít neustále v alegorii. Tito žalostní básníci stírají barvu z pradávných bájí a jsou jen sběrateli bájí. Pěstují bílou mytologii.”

V rozpravě nekonečně explikativní, která postupuje po způsobu pedagoga, se vyjevila jistá formule - stručná, hutná, ekonomická, téměř nemá, a to se všemi komickými účinky, k nimž vždy vede upovídaný a gestikulující překlad orientálního ideogramu. Parodie překladače, naivnost metafyzika či ubohého peripatetika, jenž nerozpoznává svůj vlastní obraz a neví, kam jej vede.

Metafyzika - bílá mytologie, která shrnuje a reflektuje kulturu Západu: běloch bere svou vlastní, indoevropskou mytologii, svůj **logos**, tj. **mythos** svého idiomu, za univerzální formu toho, co si stále přeje nazývat Rozumem. Což se neděje bez odporu. Aristes, obránce metafyziky (zásahem typografického omylu: Artistés), nakonec **odchází**, rozhodnut, že již nebude rozprávět s falešným hráčem:

“Odcházím nepřesvědčen. Kdybyste byl uvažoval podle pravidel, bylo by mi bývalo snadné vyvrátit vaše důvody.”

Bílá mytologie - metafyzika v sobě vyhladila bájně jeviště, které ji stvořilo a které je nadále aktivní, agilní, zapsané bílým inkoustem jako neviditelná a zakrytá kresba na palimpsestu.

Tento disymetrický - chybný - dialog nezasluhuje být uveden v záhlaví jen proto, že je trefný a protože podněcuje ducha i předsta-

vivost, takže se náš problém rýsuje jako divadelní obraz, **effigie**. Je k tomu kvalifikován i jinak. Velmi schematicky:

1. Polyfilovo tvrzení patří ke konfiguraci, jejíž historické i teoretické rozložení, hranice a vnitřní učlenění, jakož i posuny je teprve třeba interpretovat. Tato interpretace, která by sledovala problém rétoriky, by musela zkoumat jak texty Renanovy² a Nietzscheovy³ (kteří oba jako filologové křísili to, co chápali jako metaforický původ pojmu a zejména toho pojmu, který jako by podržoval vlastní smysl, **proprietas** toho, co je vlastní, pojmu bytí), tak texty Freudovy⁴, Bergsonovy⁵ i Leninovy⁶, kteří všichni si byli vědomi metaforické aktivity v teoretickém či filosofickém diskursu; usilovali proto, buď formou záměru anebo fakticky, množovat antagonistické metafory, aby bylo možné neutralizovat či kontrolovat jejich působení. Práce historické jazykovědy v 19. století zdaleka nestačí k vysvětlení zájmu o metaforickou sedimentaci pojmů. Je samozřejmé, že konfigurace těchto motivů nemá chronologicky či historicky lineární hranice. Dobře to ukazují jména, které jsme zde uvedli vedle sebe; zlomy, jež je třeba ještě definovat či uchopit, se nadto ukazují uvnitř textů, podepsaných jediným jménem. Ještě dříve než zodpovíme naznačené otázky, resp. současně s odpovědí na ně, musíme tedy nově vymezit jednotu daného souboru.

2. Číst v pojmu skryté dějiny jisté metafory znamená privilegiovat **diachronii** na úkor systému a stavět na oné **symbolistické** koncepci řeči, o které jsme se již mimochodem zmínili: vazba označujícího k označovanému měla být natrvalo a přesto, že je potlačena, vazbou přirozené nutnosti, analogické participace, podobnosti. Metafora byla vždy definována jako tropus podobnosti; nikoli jednoduché podobnosti mezi označujícím a označovaným, nýbrž mezi dvěma znaky, z nichž jeden označuje druhý. To je její nejobecnější charakteristika, proto pod toto označení můžeme shrnout všechny tzv. **symbolické** či **analogické** figury, jak je připomíná Polyfil (obrazné vyjadřování, mýtus, báje, alegorie). Zabývat se v této kritice filosofické řeči metaforou, touto konkrétní figurou, je již pozice symbolismu. Znamená to zajímat se především nikoli o syntaktický či systematický pol

řeči, nýbrž o sémantickou "hloubku", o atraktivitu podobného, tedy nikoli o poziční kombinaci, o "metonymickou" kombinaci v tom smyslu, jak ji definoval Jakobson, jenž⁷ ukazuje právě příbuznost převahy metaforična, symbolismu (a to jak ve významu literární školy, tak ve smyslu lingvistické koncepce) s romantismem (který je více historický, tj. historizující, a více hermeneutický). Rozumí se, že otázka metafory, jak ji zde opakujeme, nepatří k této problematice a nesdílí její předpoklady, nýbrž že má naopak vytknout její hranice. Nechceme symetrickým způsobem podpořit to, co Polyfil zvolil jako svůj terč, nýbrž dekonstruovat metafyzická a rétorická schemata, která fungují v jeho kritice, avšak nikoli proto, abychom je zavrhlí a odhodili, nýbrž abychom je jinak vypsalí a především abychom určili historicko-problémovou oblast, v níž bylo možné po filosofii systematicky požadovat metaforickou ryzost jejích pojmů.

3. K interpretaci by rovněž bylo třeba předložit samu hodnotu opotřebenosti, **usura**. Zdá se, že systematickým způsobem souvisí s metaforickou perspektivou. Najdeme ji všude, kde se privileguje téma metafory. A je to také metafora, která s sebou nese **předsudek kontinuity**: dějiny metafyziky bytostně nepostupují v přesunech, skrze zlomy, přepisem do heterogenního systému, mutacemi a odklony, jež nemají žádný původ, nýbrž rozvíjejí se jako postupná eroze, pravidelným sémantickým ztrácením, ustavičným vyčerpáváním prvotního smyslu. Tedy empirická abstrakce bez vytržení z rodné půdy. To neznámá, že by citovaní autoři pracovali veskrze ve shodě s těmito předsudky, avšak uchylují se k nim vždy, kdykoli je hledisko metafory dominantní. Toto charakteristické určení - pojem opotřebenosti - nepatří sice k užší historicko-teoretické konfiguraci, avšak bezesporu náleží k pojmu metafory samé a k dlouhé metafyzické řadě, kterou vymezuje a kterou je vymezován. Proto se budeme nejprve zabývat právě tímto charakteristickým určením.

4. Při označování metaforického procesu se s pozoruhodnou setrvalostí prosazovala paradigmata peněz, kovu, stříbra a zlata. Ještě dřív než metafora - efekt řeči - mohla nalézt svou metaforu v ekonomické efektivitě, musela směnu mezi těmito dvěma "regiony" organi-

zovat nějaká obecnější analogie. Analogie uvnitř řeči je reprezentována analogií mezi řečí a něčím jiným, než je řeč. Avšak to, co se zde zdá "reprezentovat", zobrazovat, je rovněž to, co otevírá širší prostor diskursu o obrazu (o "figuře") a co již nelze pojmut do nějaké regionální či konkrétní vědy, do jazykovědy anebo filologie.

Nápis na minci je nejčastěji křížovatkou, jevištěm této směny mezi lingvistikou a ekonomikou. Oba typy označujícího se navzájem suplementují v problematice fetišismu, a to jak u Nietzscheho, tak u Marx⁸. Spis **Ke kritice politické ekonomie** systematickým způsobem organizuje motivy opotřebování (**usura**), "ražby hovořící různými jazyky", vztahů mezi "rozdílem jména" a "rozdílu obrazu", proměny ražby ve "zlato beze slov", resp. idealizaci zlata, "jež se stává symbolem sebe sama a... nemůže sloužit jako symbol sebe sama" ("nic nemůže být svým vlastním symbolem" atd.)⁹. Reference je spíše ekonomická a metafora lingvistická. Jestliže Nietzsche, alespoň na první pohled, obrací orientaci této analogie, není to jistě bezvýznamné, avšak tento fakt nesmí zastírat obecnou možnost směňování termínů: "Co je to tedy pravda? Pohyblivá spousta metafor, metonymií, antropomorfismů, zkrátka suma lidských vztahů, jež byly básnický a rétorický povzneseny, transponovány a zkrášleny a jež se následkem dlouhého používání zdají lidu jako cosi неотředitelného, kanonického a závazného: pravdy jsou iluze, o nichž jsme už zapomněli, že to jsou iluze, opotřebované metafory, které přišly o svou smyslovou sílu / **die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind** /, mince, jež ztratily svůj obraz a neplatí již za mince, nýbrž za kov."¹⁰

Pokud bychom přijali toto saussurovské rozlišení, mohli bychom říci, že otázka po metafoře zde vychází z teorie **hodnoty**, a nikoli jen z teorie **významu**. Právě tehdy, když Saussure obhájí toto rozlišení, tvrdí, že v případě všech věd o hodnotě a pouze v nich je nutné, aby se synchronní osa křížila s diachronní (**Kurs obecné lingvistiky**, str. 108). Analogii mezi ekonomikou a lingvistikou podává Saussure takto:

"... Dualita, o níž tu mluvíme, zasahuje naopak velmi autoritativně do ekonomických věd. Na rozdíl od toho, k čemu dochází v předchozích případech, představují politická ekonomie a ekonomická histo-

rie dvě jasně oddělené disciplíny uvnitř jediné vědy... Při postupu v tomto rámci se člověk, aniž si je toho vědom, podřizuje jisté vnitřní nutnosti. A zcela podobná nutnost nás nutí rozdělit i lingvistiku na dvě části, každou se svým vlastním principem. A tak zde, stejně jako v politické ekonomii, stojíme před pojmem hodnoty; v obou těchto vědách jde o systém ekvivalence mezi věcmi různých řádů: v jedné mezi prací a mzdou, v druhé mezi označovaným a označujícím."

Jakmile je třeba definovat pojem hodnoty, ještě předtím než je specifikována jako hodnota ekonomická a jako hodnota lingvistická, podává Saussure popis obecných rysů, které dovolí metaforický či analogický přechod od jednoho řádu k druhému buď na základě podobnosti, anebo proporcionality. A znovu je metaforičnost na základě analogie konstitutivní pro každý z obou řádů a právě tak i pro jejich vzájemný vztah.

Náklady dokazování nese opět pětifranková mince:

"...Přesto však je třeba tuto otázku vyjasnit, jinak riskujeme, že se nám jazyk zredukuje na prostou nomenklaturu... Abychom si na tuto otázku mohli odpovědět, povšimněme si napřed toho, že i vně jazyka se všechny hodnoty, jak se zdá, řídí tímto paradoxním principem. Vždycky jsou utvářeny:

/1/ z nepodobné věci, kterou lze zaměnit za tu, jejíž hodnotu určujeme;

/2/ z podobných věcí, které lze srovnat s tou, o jejíž hodnotu jde.

Tyto dva faktory jsou pro existenci hodnoty nutné. Takže ke stažení toho, jakou hodnotu má pětifranková mince, je třeba vědět: 1) že ji lze vyměnit za určité množství jiné věci, například chleba; 2) že ji lze srovnat s podobnou hodnotou téhož systému, například s jedním frankem, nebo s mincí jiného systému (dolarem apod.). Stejně lze i slovo zaměnit za cosi nepodobného: za ideu. Navíc je lze srovnávat s něčím, co má stejnou povahu: s jiným slovem. Jeho hodnotu tedy ještě neurčíme tím, že se omezíme na prohlášení, že je lze zaměnit za ten a ten pojem, tj. že má ten a ten význam. Je třeba je také srovnat s podobnými hodnotami, s jinými slovy, která stojí k němu v protikladu. Jeho obsah je skutečně určen až souběhem toho všeho, co

existuje vně něj. Jelikož je součástí systému, je obdařeno nejen významem, ale také a především hodnotou, a to už je něco jiného". (str. 143)

Hodnota, zlato, slunce atd. je cosi, co - jak již dlouho víme - nese tíž tropický pohyb. Jejich směna ovládá pole rétoriky i filosofie. Saussurovu poznámku na stejné stránce lze tedy nahlížet z perspektivy Polyfilova překladu ("teplý dech", "boží oheň, zřídlo a ohnisko života" atd.). Tato Saussurova poznámka připomíná, že ani ona nepřirozenější, nejuniverzálnější, nejskutečnější a nejzářivější věc, kterou je slunce, tento zdánlivě tak maximálně vnější referent, se nevymyká obecnému zákonu metaforické hodnoty, pokud intervenuje (ale tak je tomu **vždy**) do procesu axiologické a sémantické směny:

"Hodnota jakéhokoli termínu je tedy určena tím, čím je obklopen; je nemožné stanovit dokonce i hodnotu označujícího "slunce", aniž bychom nevzali v úvahu jeho okolí; v některých jazycích není možné říci "s'asseoir au **soleil**", "usednout na slunce".

V téže konstelaci, avšak vzhledem k jejich neredukovatelnému umístění, by bylo rovněž třeba přechází ještě jednou¹¹ všechny Mallarméovy texty o lingvistice, estetice a politické ekonomii, vše, co napsal o znaku **or** ("zlato"), který počítá s takovým působením textu, jež narušuje protiklad doslovného a obrazného, metaforického a metonymického, figury a pozadí, syntaxe a sémantiky, promluvy a písma v klasickém pojetí, stejně jako protikladu více a méně. A to především

na oné stránce, která rozsévá či diseminuje svůj nadpis **Or** ve "fantasmagorických západech slunce".

Plus de métaphore⁽³⁾

Je-li zahlazena líc, jak potom ve filosofickém textu dešifrovat obraz, figuru řeči, a zejména metaforu? Na tuto otázku neodpovědělo žádné soustavné pojednání, což zajisté není bezvýznamná okolnost. Aniž bychom se zde chtěli pouštět do prolegomen k budoucí metaforice, pokusme se spíše zjistit principiální **podmínku nemožnosti** takového projektu. Hranice, pokud ji budeme formulovat způsobem co možná

nejjednodušším a nejabstraktnějším, by byla tato: metafora je spolu se všemi svými bytostnými charakteristikami klasické filosoféma, je to metafyzický pojem. Je tedy zasazena v půdě, kterou by chtěla ovládnout obecná filosofická metaforologie. Metafora vzešla z celého pletiva filosofémat, která sama odpovídají tropům a figurám a která jsou s nimi současná či systematicky propojená. Tato vrstva "zakládajících" tropů, tato rovina "primárních" filosofémat (předpokládejme, že uvozovky jsou tu dostatečným varováním) nemá vládu sama nad sebou. Nenechá si sama nad sebou vládnout, nedovoluje, aby jí vládlo to, co sama zplodila, čemu dala vyrůst na své půdě a co jako podklad sama podepírá. Uniká tedy pokaždé, kdykoli se nějaký z jejích výtvorů - v našem případě pojem metafory - marně snaží svým zákonem obsáhnout celé toto pole, k němuž jako výtvor patří. Kdybychom chtěli uchopit a utřídit všechny metaforické možnosti filosofie, přinejmenším jedna metafora by stále byla eliminována a setrvávala by vně tohoto systému: přinejmenším ta, bez níž by se neutvořil pojem metafory, neboli - abychom synkopicky zdůraznili celý tento řetězec - metafora metafory. Tato metafora, jež zůstává vně toho pole, které umožňuje vymežit, navíc extrahuje či abstrahuje sebe samu z tohoto pole, takže se z něj jakožto metafora odečítá. Následkem toho, co bychom mohli ekonomicky nazvat tropickou suplementaritou, protože jazykový obrat navíc se stává tím obratem, který chybí, není možné, aby účet taxonomie či dějin filosofických metafor byl kdy uzavřen. Neukončitelnému **pukání** (je-li možné zahradnit tu ještě s botanickou metaforikou) suplementu je napořád upřen stav či statut doplňku. Pole není nikdy saturováno.

Abychom toto tvrzení nějak demonstrovali, představme si, jak by mohl vypadat takový dějinný i systematický soupis filosofických metafor. V prvé řadě by musel být veden takovým striktním pojmem metafory, který je třeba v rámci všeobecné tropologie pečlivě odlišit od všech ostatních figurativních obrátů řeči, s nimiž bývá metafora často zaměňována. Předpokládejme, že již máme k dispozici tuto definici. Pak by bylo třeba zjistit v tzv. filosofickém diskursu import metafor jiného druhu, či přesněji: významů, které se stávají metaforický-

mi, jakmile jsou přeneseny mimo své vlastní sídlo. Takto bychom pak klasifikovali místa, z nichž metafory přicházejí, takže bychom měli metafory biologické, organické, mechanické, technické, ekonomické, historické, matematické - geometrické, topologické, aritmetické (pokud lze ovšem v přísném smyslu vůbec mluvit o matematických metaforách, ale to je problém, který musíme prozatím nechat stranou). Tuto klasifikaci, jež předpokládá domácí obyvatelstvo a migraci, běžně přejímají oni nemnozí autoři, kteří studovali buď metaforiku určitého filosofa, anebo konkrétního souboru textů.

Chceme-li klasifikovat metafory podle oblastí jejich původu, měli bychom - což se také dělalo - redukovat všechny "věřitelské" diskursy, diskursy původu, které jsou protikladné těm diskursům, jež si vypůjčují, na dva hlavní typy: na ty, jež se právě zdají být o sobě původnější¹², a na ty, jejichž předmět již pozbyl původnost, přirozenost, prvotnost. První dává fyzické, zvířecí, biologické metafory, druhý metafory technické, umělé, ekonomické, kulturní, společenské atd. Tento odvozený protiklad (z *fysis* k *techné* či z *fysis* k *nomos*) pracuje všude. Vodítko však často není deklarováno. Jindy se předstírá prolomení tradice. Výsledek je však týž. Tyto taxonomické principy nejsou odvozeny z konkrétního problému metody. Vládne jim pojem metafory a jeho systém (např. protiklad místa původu, *etymon* toho, co je vlastní, a toho, co je vzhledem k tomu všemu jiné) a pokud není otřeseno tímto pojmem, je metodologická reforma neúčinná. Např. Pierre Louis ve své disertaci **Platónovy metafory (Les métaphores de Plato, Rennes 1945)** říká, že se nebude přidržovat modelu "genealogické" či migrační klasifikace. Proto, jak sám říká, chce před vnějším kritériem oblasti původu dát přednost vnitřnímu principu organizace metafor. Je tedy třeba nechat se vést intencemi autora, tím, co má na mysli, tím, co označuje hra obrazného vyjadřování. Což je úmysl na první pohled tím legitimnější, pokud se zde zabýváme filosofickým diskursem neboli pojednáním jako takovým: jak každý ví, to, na čem zde záleží, je označovaný obsah, smysl, směřování k pravdě atd. Věnovat se platónskému myšlení, jeho smyslu a jeho vnitřní artikulaci, to je požadavek, který může jen stěží popírat ten, kdo má v úmyslu

rekonstituovat systém Platónových metafor. Velice záhy však postřehneme, že tato vnitřní artikulace není artikulace metafor samých, nýbrž že je to artikulace "filosofických" idejí, přičemž metafora, ať již autor tvrdí cokoli, tu hraje pouze roli pedagogického ornamentu. Ona ve vlastním smyslu filosofická konfigurace Platónova myšlení je pouze anachronistická projekce. Podívejme se nejprve na výklad metody:

"Tradiční metoda, pokud jde o tento typ zkoumání, záleží v tom, že se sestavují skupiny obrazů podle oblastí, z nichž je autor přejímá. Tato metoda může být vcelku vhodná tehdy, zabýváme-li se nějakým básníkem, u něhož jsou obrazy pouhými ozdobami, jejichž krása svědčí o výjimečném daru představivosti. Badatel se v tomto případě pramálo stará o hluboký smysl metafory či přirovnání a zajímá jej především její původní svěžest. Platónovy obrazy však neupoutávají pouze svou skvělostí. Každý, kdo je zkoumá, brzy přijde na to, že to nejsou pouhé ozdoby, nýbrž že všechny jsou určeny k tomu, aby vyjadřovaly ideje lépe, než je to možné dlouhým rozvíjením" (str. 13-14).

Tvrzení zároveň paradoxní i tradiční. Jen zřídka se totiž básnická metafora chápe jako vnější ozdoba, tím méně se klade do protikladu k metafoře filosofické. A jen zřídka se odtud vyvozuje, že právě proto filosofická metafora zasluhuje, aby byla zkoumána jako taková a že má svou vlastní identitu jen díky exterioritě svého označujícího. A naopak není nic klasičtějšího než právě tato "ekonomická" teorie metafor, podle které má metafora ušetřit "dlouhé rozvíjení"¹³ a především pak přirovnání. Louis se nicméně tváří tak, jako by se proti této tradici stavěl: "Je-li třeba nějakého kritéria, umožňujícího odlišit metaforu od přirovnání, pak bych spíše řekl, že přirovnání se vždy jeví spíše jako vnější doplněk, jež lze snadno oddělit, zatímco metafora je pro smysl dané věty naprosto nepostradatelná."¹⁴ Ekonomický postup zkracování by se tedy netýkal jiné figury, nýbrž přímo výrazu "ideje", smyslu, s nímž by pak metafora byla spjata vnitřní a bytostnou vazbou. Následkem toho přestane být ozdobou, přinejmenším "nadbytečnou ozdobou" (jako motto má tato disertace Fénelonův výrok: "Každá ozdoba, která je pouhou ozdobou, je navíc"). Nic ne-

smí být příliš v této vzácné ozdobě, kterou je metafora, nic tu nesmí přetěžovat nezbytný rozkvět ideje, přirozené rozvíjení smyslu. Odtud pak s neochvějnou logikou plyne, že metafora je takto více “navíc” než kdykoli jindy: protože se metafora ztotožňuje se svým poručníkem, s vedením označované ideje, nemůže se od ní odlišit, anebo se od ní odlišuje pouze pod tou podmínkou, že znovu degraduje na přebytečný znak, jenž vzápětí vybledne. Metafora, jež jsou jako výsledek “představivosti” vně myšlení, jsou všechny

“... určeny k tomu, aby vyjadřovaly ideje lépe než je to možné jejich dlouhým rozvíjením. Právě proto se mi však zdálo zajímavé zkoumat, jaké jsou tyto ideje. Což mne přivedlo k tomu, že jsem před klasickým tříděním dal přednost jiné metodě, s níž již ve své práci o Pindarovi pracoval F. Dornseiff (*Pindars Stil*, Berlin 1921). Tato metoda, která sdružuje metafory podle vyjadřovaných idejí, má velkou přednost v tom, že je možné uchopit způsob autorova myšlení, aniž bychom se příliš zabývali jeho imaginací. Protože tato metoda přesně vymezuje smysl každého obrazu, dovoluje rovněž postřehnout v jistých dialozích ústřední metaforu, která “protkává” celé jeho dílo. A konečně lze její pomocí rovněž ukázat vývoj v používání metafor, protože ukazuje nové obrazy, které mohou dialog od dialogu vyjadřovat jednu a touž ideu. Stručně řečeno: tato metoda dovoluje nejen klasifikaci, nýbrž pomáhá též lépe pochopit úlohu a hodnotu obrazů” (str. 14).

Protože badatelé nechtějí brát metaforu jako imaginativní či rétorickou ozdobu a protože usilují proniknout k vnitřní artikulaci filosofického diskursu, převádějí figury na způsob “vyjadřování” ideje. V nejlepším případě by takový postup mohl vést k imanentnímu zkoumání struktury, které do rétoriky transponuje - je to však principiálně možné? - metodu M. Guérouta, či ještě přesněji program V. Goldschmidta, obsažený v jeho knize *Paradigma v platónské dialektice (Le paradigme dans la dialectique platonicienne)*¹⁵ (když Louis cituje definici *paradigmatu* z Politiky, unikne mu zvolání: “Stačilo by *paradigma* nahradit výrazem *metafora*, a měli bychom Platónovu definici metafory!” (str.5)). V daném případě se však metodické

ospravedlnění opírá o celou implicitní teorii, jejíž základy jsou nedotázané: úkolem metafory má být **vyjadřovat ideu**, zvnějšňovat či reprezentovat obsah myšlení, který byl zcela přirozeně nazván “ideou”, jako by tato slova či pojmy neměly již za sebou dlouhé dějiny (v nichž Platón není cizincem) a jako by celá metaforika či obecněji tropika nezanechaly v těchto dějinách své stopy. V této úvodní klasifikaci vede údajný respekt k platónským artikulacím k těmto oddílům: dvě velké části, “Bádání a učení” a devět kapitol: Intelektuální činnost (reflexe a tvorba); Dialektika; Diskurs; Člověk; Duše; Teorie poznání; Morálka; Společenský život; Bůh a veškerenstvo. Což jsou vesměs anachronické kategorie a architektonické násilnosti, vnucované pod záminkou věrnosti myšlení právě tomu filosofovi, který nabádal, aby chom měli úctu k členění živého organismu, tedy k učlenění rozhovoru. Pokud tato rozlišení nemohla mít žádný smysl mimo platonismus, pak to ještě neznamená, že je lze bez dalšího aplikovat bezprostředně na platónský systém. A konečně tato rozlišení neodvrátila autora od toho, aby v Příloze nepřipojil seznam uspořádaný vzhledem k opozici, kterou jsme již konstatovali výše (**fysis/nomos, fysis/techné**). Kapitoly této Přílohy: Repertoár metafor a přirovnání seřazených podle oblastí, z nichž je Platón přejímá. I. Příroda; II. Člověk; III. Společnost; IV. Mytologické, historické a literární poukazy.

Kritéria klasifikace filosofických metafor jsou tedy vypůjčena ze sekundárního filosofického diskursu. To by mohlo být legitimní tehdy, pokud by veden vědomou úvahou vládl těmito obrazy nějaký identifikovatelný autor systému, anebo pokud bychom měli popsat nějakou filosofickou rétoriku, jež by sloužila jisté autonomní teorii, která se ustavila mimo svou vlastní řeč a před ní a která se svými tropy zachází jako s nástroji. Což je bezpochyby filosofický ideál, dokonce ideál “platónský”, jenž vzniká v oné distanci (či v onom řádu), která je podle Platóna mezi filosofií čili dialektikou na jedné straně a rétorikou (sofistikou) na straně druhé. Nicméně právě tuto distanci zde musíme, přímo či nepřímou, problematizovat.

Obtíže, jež jsme již naznačili, se ještě zvětšují, běží-li o “archaické” tropy, jež “zakládajícím” pojmům (**theoria, eidos, logos** atd.) vtiskly

určení "přirozeného" jazyka. Dokonce samy znaky (slova/pojmy), které tvoří tuto větu, počínaje "tropem" **arché**, jsou již nadány metaforičností. Hodnoty pojmu, základu, teorie jsou metaforické, vzpírají se jakékoli meta-metaforice. A nemusíme klást důraz jen na optickou metaforu, která v našem světě, ozářeném sluncem, otevírá každé teoretické hledisko. Ono "základní" odpovídá přání po pevné, poslední půdě, po bezpečném pozemku ke stavění jakožto opoře určité artifiční struktury. Jeho hodnota má své dějiny, jejichž interpretaci podal Heidegger¹⁶. A konečně v pojmu pojmu je nutně zahrnuto (třebaže se na ně neredukuje) schema aktu ovládnutí, brání a podržování, které objímá a uchopuje věc jakožto předmět. A to jak v latině, tak i v němčině. Hegel, jenž si rovněž povšiml této skutečnosti, podává definici našeho problému, resp. determinuje jej odpovědí, která se kryje s tezí jeho vlastní spekulativní a dialektické logiky:

"Metaforika má hlavní použití v jazykovém výrazu, který v tomto směru můžeme studovat po těchto stránkách:

aa) Za prvé má každý jazyk již sám o sobě spoustu metafor. Vznikají tím, že slovo, které zprvu znamená něco zcela smyslového (**nur etwas ganz sinnliches bedeutet**), je přeneseno (**übertragen wird**) na duchovno (**auf Geistes**). "Fassen", "begreifen", "chápati", "pojímání", vůbec četná slova, která sa vztahují na vědění, mají v poměru k svému vlastnímu významu (**eigentliche Bedeutung**) zcela smyslový obsah, který je však potom opuštěn a zaměněn duchovním významem; první smysl je smyslový (**der erste Sinn ist sinnlich**), druhý duchovní.

bb) Ponenáhlu mizí metaforický živel z užívání (**im Gebrauche**) takového slova, které se zvyklostí (**durch die Gewohnheit**) proměňuje z nevlastního (**uneigentliche**) výrazu ve vlastní (**eigentlichen Ausdruck**), poněvadž při nastalé zběhlosti vyčíst z obrazu jen význam se obojí již nerozeznává a obraz dává místo konkrétního názoru bezprostředně pouze abstraktní význam sám. Chceme-li vzít např. výraz "begreifen" "pojímání" v duchovním smyslu, pak nám v žádném směru nenapadá myslet přitom nějak na smyslové uchopení (**das sinnliches Anfassen**) do rukou. V živých jazycích konstatujeme snadno tento

rozdíl mezi skutečnými metaforami (**wirklicher Metaphern**) a takovými, které opotřebováním poklesly (**durch die Abnutzung**) ve vlastní výrazy (**eigentliche Ausdrücken**); naproti tomu u mrtvých je to těžké, protože pouhá etymologie zde nemůže podat poslední rozhodnutí - poněvadž zde neběží o prapůvod a další jazykový vývoj, nýbrž především o to, zdali slovo, které vypadá docela malebně líčící a znázorňující, v životě jazyka samo již neztratilo tento svůj prvotní smyslový význam a vzpomínku na něj užíváním v duchovním smyslu a zda jej nepřekonalo (**aufgehoben hatte**) ve význam duchovní" (Hegel G. W. F.: Estetika, Díl II., třetí kapitola, B a, str. 303).

Hodnotě opotřebování (**Abnutzung**), jejíž implikace jsme již poznali, zde odpovídá protiklad aktuálních a otřelých metafor. To je však v zásadě setrvalá charakteristika všech pojednání o filosofické metafoře: existují, tvrdí se obvykle, metafoery, které nejsou aktivní a které jsou nezajímavé, protože autor je **jako takové nemyslel** a protože účín metafor se zkoumá v oblasti toho, co je vědomé. Rozdílu mezi skutečnými a vybledlými metaforami odpovídá tradiční protiklad živých a mrtvých metafor¹⁷. Pohyb metaforizace (původ, pak setření metafoery, přechod od vlastního smyslového významu k vlastnímu významu spirituálnímu oklikou přes obraz) je především totéž co pohyb idealizace. A ten se chápe pomocí ústřední kategorie dialektického idealismu, pomocí kategorie **zrušení** či **překonání, relève (Aufhebung)**: paměť, která vytváří znaky, je zničující (**Erinnerung**) tím, že povznáší, potlačuje a uchovává smyslovou vnějškovost. Toto schema pracuje s protikladem, který chce myslet a vyřešit, s protikladem přírody/ducha, přírody/dějiny či přírody/svobody, jenž se genealogicky váže k protikladu **fysis** a toho, čím ona sama není, a současně k protikladu smyslového/duchovního, smyslového/inteligibilního, smyslového/smyslu (**sinnlich/Sinn**). Tento systém není nikde tak explicitní jako u Hegela. Je to popis prostoru možnosti metafyziky a do něj patří i takto definovaný pojem metafoery¹⁸.

Předpokládejme pro tuto chvíli, že by bylo možné důvěřovat těmto protikladům a uložit do nich program obecné filosofické metafoery. Nuže, při klasifikaci metafor původu (přirozených) bychom se

v takovém případě museli velice záhy uchýlit k mytologii čtyř živlů. Tentokrát by však nešlo o nějakou psychoanalýzu materiální imaginace, týkající se poněkud neurčitého souboru věcí, nýbrž o rétorickou analýzu filosofického textu - pokud vůbec máme po ruce bezpečná kritéria k tomu, abychom určitý text mohli identifikovat jako filosofický. Pak bychom se ale nemohli vyhnout tomu, aby se s touto klasifikací podle oblastí původu nezkřížila obecná mřížka, která se ustavila ne již na základě těchto elementárních oborů fenoménů (toho, co se jeví), nýbrž podle okruhů smyslového vnímání, receptivity. Ponecháme-li stranou matematický text (neboť není spjat s žádným ontickým regionem a nemá žádný empirický smyslový obsah), pak všechny regionální diskursy, pokud nejsou čistě formální, dodávají diskursu filosofickému metaforické obsahy smyslového typu. Odtud potom pokušení analyzovat tyto obsahy podle klasických pojmů smyslovosti. Obvykle se pak mluví o vizuálních, auditivních, taktilních (zde je problematika poznání ve svém živlu), a dokonce, byť zřídka, o olfaktivních¹⁹ či chuťových metaforách.

S touto empirickou estetikou smyslových obsahů by ovšem jako podmínka její možnosti měla korespondovat transcendentální a formální estetika metafor, jež by nás přivedla až k apriorním formám prostoru a času. Což nemluvíme zcela běžně o temporalizujících metaforách, tj. o takových, jež se dovolávají sluchu nejen v souladu s paradigmatem hudby, běžným od Platóna až k Husserlovi, nýbrž apelují rovněž na naslouchání a rozumění? A Nietzsche dokonce uvolňuje hranice metaforý natolik, že každé výpovědi pronášené hlasem přiznává schopnost metaforý: nepřenášíme do času mluvy to, co je vzhledem k němu heterogenní²⁰? A obráceně: neříkáme často, že každá metaforická výpověď rozevírá prostor, protože něco dává našemu představování, vidění a doteku? Bergson není ani zdaleka jediný, kdo nedůvěřoval prostorovým metaforám.

Jak ale provést tento poslední krok nazpět? Jak sestoupit k poslední opozici prostoru a času, aniž bychom v hloubce nenarazili na tento tradiční filosofický problém (a právě v souvislosti s transcendentální estetikou a čistými a apriorními formami smyslovosti by bylo možné

zabývat se rovněž matematickými metaforami)? Jak poznat, co znamená temporalizace a spacializace smyslu nějakého ideálního předmětu, nějakého inteligibilního obsahu, jestliže jsme předtím neosvětlili, co znamená "prostor" a "čas". A jak to osvětlit dřív, než víme, co to je "logos" anebo "znamenání", které samo temporalizuje-spacializuje všechno to, co vypovídá? Co je to logos jako metafora?

Protiklad smyslu (atemporálního a non-prostorového signifikátu jakožto smyslu a jakožto obsahu) vzhledem k jeho metaforickému signifikantu (protiklad, který je již uvnitř živlu smyslu, k němuž beze zbytku patří metafora)²¹ je vždy již sedimentován - jiná metafora - v celých dějinách filosofie. Nemluvě již o tom, že odlišení smyslu (označované) a smyslů (smyslově vnímatelné) se formuluje pomocí téhož kořene (**sensus**, **Sinn**). S Hegelem se můžeme podívat štedrosti tohoto zakládajícího původu a spekulativně dialekticky interpretovat jeho "zrušení", nicméně ještě předtím, než se uchýlíme k dialektickému pojmu metaforý, měli bychom klást otázku podvojného obratu, který otevřel metaforu i dialektiku, když **smyslem** umožnil nazvat to, co by mělo být smyslům cizí.

Obecná taxonomie metafor, zvláště tzv. metafor filosofických, by tedy již předpokládala, že důležité problémy, především pak problémy, jež tvoří filosofii jako dějinný celek, již byly vyřešeny. Metaforologie by tak byla odvozená vzhledem k tomu diskursu, jemuž chtěla dominovat, ať už by se přitom chtěla řídit explicitním vědomím filosofa, anebo systematickou a objektivní strukturou jeho textu, ať už by chtěla rekonstruovat významovou intenci, anebo dešifrovat jistý symptom, ať už by chtěla artikulovat či nikoli nějakou idiomatickou metaforiku (vlastní jistému filosofovi, jistému systému anebo jistému konkrétnímu souboru textů) na základě metaforiky obecnější, závaznější a trvalejší. Pojem metaforý, spolu se všemi predikáty, jež umožňují utřídit jeho rozsah a jeho chápání, je filosoféma.

To má dvojí a kontradiktorní důsledek. Na jedné straně je nemožné ovládnout filosofickou metaforiku jako takovou **zvnějšku** tak, že bychom přitom pracovali s pojmem metaforý, který je výtvozem filosofie. Zdálo by se, že jedině filosofie může mít ještě nějakou moc

nad svými metaforickými produkty. Avšak na druhé straně a ze stejného důvodu se filosofie sama zbavuje toho, co si dává. Protože její nástroje náleží k jejímu poli, není s to vládnout nad svou tropologií a metaforikou. Může ji vnímat pouze jako okolí své slepé skvrny anebo centra své hluchoty. Pojem metafory je sice deskripcí tohoto obrysu, avšak není jisto, podává-li vskutku popis organizujícího centra; tento formální zákon platí pro každé filosoféma. A to ze dvou, navzájem na sebe navazujících důvodů: 1. Filosof v tomto pojmu nikdy neobjeví nic více, než co do něj vložil anebo co se do něj jako filosof domníval vkládat. 2. K ustavení základních protikladů metaforologie (**fysis/techné, fysis/nomos**, smyslové/inteligibilní; prostor/čas, označující/označované) došlo během dějin metaforické řeči, anebo ještě lépe: prostřednictvím “tropických” pohybů, které - jakkoli je nelze nazvat filosofickým jménem metafory - netvoří nicméně z téhož důvodu nějakou “vlastní” čili doslovnou řeč. Pouze vně difference vlastního a nevlastního by bylo možné registrovat účinky vhodnosti ve vlastním smyslu a nevhodnosti v nevlastním smyslu. Z definice tedy neexistuje taková ve vlastním smyslu filosofická kategorie, jejíž pomocí by bylo možno kvalifikovat jisté tropy, které zapříčinily strukturaci tzv. “základních”, “strukturujících”, “původních” filosofických protikladů: “metafor”, které by mohly tvořit rubriky takové tropologie, je nesmírné množství a ani slova “obrat”, “tropus” anebo “metafora” nejsou výjimkou z tohoto pravidla. Abychom si mohli dovolit nedbat této **vigilie** filosofie, museli bychom předpokládat, že smysl intendovaný těmito figurami je jakási esence striktně nezávislá na tom, co je jejím nositelem, což je filosofická **teze**, ba mohli bychom říci: **jedinečná** teze filosofie, právě ta, jež ustavuje pojem metafory, protiklad vlastního a nevlastního, esence a akcidentu, názoru a textu, myšlení a řeči, inteligibilního a smyslového atd.

To je tedy východisko. Pokud je vůbec možné dosáhnout k tomuto tropickému či předfilosofickému zdroji (dotknout se jej, spatřit jej, pochopit jej?), nemůže mít archeologickou jednoduchost vlastního původu, neposkvrněnost dějin počátků. A víme již také, že nemůže být odvozen ani z nějaké **rétoriky** filosofie, ani z nějaké **metafiloso-**

fie, analogické tomu, co Bachelard v souvislosti s psychoanalýzou a materiální imaginací nazval **meta-poetikou**. Víme to již na základě zákona suplementarity (ve vztahu pojmu a oboru), uvažovaného v jeho zcela formální nutnosti. Chápejme pro tuto chvíli uvedený zákon jako hypotézu. Budeme-li se ji snažit verifikovat pomocí “příkladů”, možná se nám přitom podaří **naplnit** pojem metafory (přičemž musíme sledovat celou jeho tradici, filosofickou i rétorickou) a současně jako pravidlo jeho transformací vytknout hranici jeho tvárnosti.

Elipsa slunce: enigma, nepochopitelnost, neuchopitelnost

“Jednající se také mohou dopustit strašného skutku, ale tak, že to nevědí, jak je tomu v Sofoklově Oidípovi. Zde je čin ovšem vně dramatu (exó tou dramatos).”

(Poetika 1453 b 29)

“V jednáních (en tois pragmasin) nemá být nic nerozumného (alogon), a pokud, pak vně tragédie, jak je tomu v Sofoklově Oidípovi.”

(1454 b 6)

“Nemožnosti, která je pravděpodobná (adynata eikota), třeba dát přednost před nepravděpodobnou možností (dynata apithana). Příběhy (logos) nelze skládat z nerozumných částí (ek merón alogón); nesmí v nich být nic nerozumného, pokud to není vně látky (exó tou mytheumatōs), jak je to v případě Oidipa, jenž nevěděl (to mé eidēnai), jak zemřel Laios...”

(1460 a 26)

Ani **rétorika** filosofie, ani nějaká **metafilosofie** tu nejsou relevantní, zní tedy naše hypotéza. První otázka: proč ne rétorika jako taková?

Kdykoli rétorika definuje metaforu, pak vždy již implikuje nejen určitou filosofii, nýbrž i celé pojmové tkanivo, v němž se ustavila filosofie vůbec. Každá nit v tomto tkanivu nadto tvoří jistý **obrat** či - mohli bychom také říci, kdyby zde tento koncept nebyl již příliš odvo-

zený - metaforu. Definované je tedy zahrnuto v tom, co je v dané definici definujícím.

Rozumí se samo sebou, že tu nemůžeme požadovat nějaké homogenní kontinuum, které by tradici, a to jak tradici metafyziky, tak tradici rétoriky, stále vracelo sobě samé. Kdybychom však hned na počátku nevěnovali pozornost takovým nejsetrvalejším omezením, která působí na základě značně dlouhého systematického zřetězení, a kdybychom se nepokusili určit jejich všeobecný mechanismus, jakož i jejich faktické hranice, pak by nám hrozilo, že nejvíce odvozené účinky budeme považovat za původní rysy jisté historické podmnožiny, nějaké příliš brzo izolované konfigurace anebo imaginární či marginální mutace. A pokud bychom se nechali svést empiristickým či impresionistickým vyhledáváním údajných rozdílů, což jsou ve skutečnosti pouze v principu lineární a chronologické artikulace, postupovali bychom pak od jednoho objevu k druhému. Zlom na každém kroku! Tímto způsobem je pak možné jako fyziognomii rétoriky 18. století předvést celý soubor charakteristických rysů (k nimž by např. patřilo privilegium jména), tradovaných - jakkoli nikoli v přímé linii a se všemi možnými typy odchylek, resp. nesrovnalostí, které plynou z transformace - od Aristotela anebo od středověku. Zde jsme se však ocitli před programem nového vymezení souboru příslušných textů a nových signatur, před programem, který je třeba teprve rozpracovat.

Každá rozprava o metafoře má určitý kód či program, rétoriku, chcete-li: v souladu se zavedeným postupem je třeba **na prvním místě** připomenout Aristotelovu definici, přinejmenším jeho definici z **Poetiky** (1457 b). Nemáme zde v úmyslu tento zvyk porušit. Ovšem ani slovo, ani pojem metafory nevynalezl Aristotelés. Nicméně se zdá, že jako první vymezil její místo v systému, místo, které zůstalo zachováno v celých dějinách a mělo nesmírný historický vliv. Je nezbytné zkoumat půdu, na níž bylo možné formulovat aristotelskou definici. Ovšem toto zkoumání by bylo neprůkazné, pokud by mu nepředcházela a pokud by je nekontrolovala systematická a imanentní rekonstrukce textu, který máme přepisovat. Jakkoli běží o úkol dílčí a předběžný, není možné omezit jej na komentář pouhého povrchu textu. A není

mu předem zaručena žádná transparence. Vždy již totiž jde o aktivní interpretaci, jež uvádí do pohybu celý systém pravidel a anticipací.

“Metafora (**metafora**) je přenesení (**epifora**) na nějakou věc takového jména (**onomatos**), které patří nějaké jiné (**allogriou**), přičemž se přenáší buď z rodu na druh (**apo tou genous epi eidous**), anebo z druhu na rod (**apo tou eidous epi to genos**), či z druhu na druh (**apo tou eidous epi eidous**), anebo podle analogie (**é kata to analogon**).” (1457 b)

Tuto definici, jež je nepochybně nejexplicitnější, nejpřesnější a rozhodně nejobecnější²², by bylo možno analyzovat se zřetelem ke dvěma motivům. Je to na jedné straně filosofická teze o metafoře. Avšak zároveň je to filosofický text, jehož celý povrch je zbrzděn metaforami.

Filosofická teze patří k onomu systému interpretace, v němž se spolu spojují **metafora**, **mimésis**, **logos**, **fysis**, **fóné**, **sémainein**, **onoma**. Aby bylo možno restituovat pohyb tohoto zřetězení, bylo by třeba pečlivě přihlídnout k **místu**, na němž je tento výklad metafory rozvíjen, a to jak v **Poetice**, tak ve III. knize **Rétoriky**²³. Místo, vyhrazené pro metaforu, je již samo o sobě signifikantní. V obou dílech patří do teorie **lexis**.

“Když jsme nyní promluvili o jiných součástech tragédie, třeba promluvit o slovním vyjádření a o myšlenkové stránce (**peri lexeós kai dianoiás**)” (1456 a. Podobně na počátku III. knihy **Rétoriky**).

“Myšlenková stránka” (zde **dianoia**), jakkoli je o ní zmínka teprve teď, zahrnuje vlastně celou oblast toho, co je dáno řeči anebo co se nám skrze řeč dává k myšlení, tedy příčinu, účinek či obsah řeči, nikoli však akt řeči sám (vypovídání, dikce, přednes, **lexis**). Takto vymezenou **dianoia** se zabývá **Rétorika** ve svých prvních dvou knihách. “Tím, co se týká myšlenky, je třeba se zabývat v pojednáních věnovaných rétorice” (1456 a). Rozdíl mezi **dianoia** a **lexis** vyplývá z toho, že první není zjevná sama sebou. Právě toto vyjevování, tedy akt mluvy, je podstatou tragédie, ba v něm tkví celé její jednání. Kdyby nebylo rozdílu mezi **dianoia** a **lexis**, nebylo by místa pro tragédii: “Vždyť co by pak bylo dílem (**ergon**) promlouvající osoby, kdyby její myšlenka

byla zjevná a nevyplynula by z její řeči (**ei fainoito hé dianoia kai mé dia ton logon**) (1456 b) (4). Tento rozdíl není dán jen tím, že osoba musí být s to říci něco jiného, než co si myslí. V tragédii existuje a jedná, pouze pokud mluví.

Rozprava o metafoře patří do pojednání **peri lexeós**. Existuje **lexis** a v jejím rámci metafora, pokud myšlení není samo sebou zjevné, pokud smysl toho, co je řečeno anebo myšleno, není fenoménem sebe sama. **Dianoia** jako taková nemá ještě žádný vztah k metafoře. Metafora existuje pouze tehdy, pokud předpokládáme, že někdo pomocí vypovídání vyjevuje myšlenku, která sama v sobě zůstává nezjevná, skrytá anebo latentní. Myšlení naráží či připadá na metaforu ve chvíli, kdy se smysl snaží opustit sebe sama, aby se vyslovil, vypověděl, vystoupil do světla jazyka. A přece - a v tom tkví náš problém - teorie metafor je teorie **smyslu** a vychází z jisté původní **přirozenosti** této figury. Jak je to možné?

Aristotelés odsunul stranou **dianoia** a odkázal ji do rétoriky. Poté definuje součásti **lexis**. Mezi nimi je i jméno. To je rámec, v němž se zabývá i metaforou (**epifora onomatos**). **Onoma** má v tomto kontextu zjevně dvojí hodnotu. Jednak stojí v protikladu ke slovesu (**rhéma**), které implikuje ideu času. Jednak oblast sloves do sebe zahrnuje, protože metafora jako přesouvání jmen pracuje i se slovesy, jak ukazují příklady uvedené v **Poetice**. Toto zaměňování umožňuje hlubší identita jména a slovesa: společné je jim totiž to, že jsou samy sebou srozumitelné, že mají bezprostřední vztah k předmětu, resp. k jednotě smyslu. Tvoří spolu řád **fóné sémantiké**, z něhož, jak ještě uvidíme, jsou vyloučeny členy, spojky, předložky a obecně všechny ty části řeči, které podle Aristotela nemají smysl samy ze sebe, jinak řečeno, které samy o sobě něco neoznačují. Adjektivum je možné substantivizovat a nominalizovat. Potud může patřit k **sémantickému** řádu. Zdá se tedy, že obor jmen (**onoma**) - a následkem toho i obor metafor jako přenášení jmen - není obor jména v přísném smyslu (jehož nabyde teprve později v rétorice), nýbrž že je oborem toho, **co lze nominalizovat**. Každé slovo, které se této nominalizaci vzpírá, by tedy nemělo mít nic společného s metaforou. Nominalizovat však můžeme pouze

to, co má mít - anebo chce mít - plný a nezávislý význam, co je samo sebou srozumitelné, a to i mimo jakékoli syntaktické vztahy. Převzeme-li zde tradiční opozici, s níž bude pracovat ještě i Husserl, pak by metafora byla přenášením kategorémat, a nikoli synkategorémat **jako takových**. Toto **jako takových** je třeba zdůraznit, neboť rovněž synkategoréma by mohlo být nominalizováno²⁴.

Du Marsais se snažil držet Aristotela doslova, když metaforu definoval jako "figuru, v níž se přenáší vlastní význam nějakého jména". Jestliže v dalším vydání nahradil **jméno slovem**, jestliže jeho původní formulaci kritizoval jak Laharpe, tak Fontanier a jestliže Fontanier již systematicky rozšířil pole metafor na všechna slova, to vše - přinejmenším v tomto bodě - ještě neznamená nějaký hluboký rozchod s aristotelskou tradicí. Na jedné straně jsou totiž podle Fontaniera pouze "jednoslovné" tropy tropy "ve vlastním smyslu". A na druhé straně, ale to je jen důsledek Fontanierova tvrzení, že všechny typy slov se mohou stát metaforami, musí z následujícího výčtu vyloučit synkategorémata, tzv. neúplné významy, spojovací články řeči:

"O tropech na základě podobnosti, tj o metaforách"²⁵: Tropý na základě podobnosti záleží v tom, že **předvádějí nějakou ideu pod znakem jiné, nápadnější anebo známější ideje, která však není spojena s první jinak než poutem určité podobnosti či analogie**. Jako rod je možné redukovat je na jediný, totiž na **metaforu**, jejíž jméno, které je velice známé, dokonce snad známější než věc sama, jak poznamenává Laharpe, již ztratilo všechnu svou scholastickou vážnost. Metafora se obvykle nedělí do druhů, jako jsou **metonymie** a **synekdocha**, avšak z toho nesmíme usuzovat, že má pouze jedinou formu, jedinou podobu a že je ve všech případech táž. Je naopak nadměru rozmanitá a zcela jistě má mnohem širší rozsah než **metonymie** a **synekdocha**, poněvadž do jejího oboru patří nejen jméno, nýbrž též adjektivum, participium, sloveso a nakonec i všechny druhy slov. Všechny druhy slov lze tedy užít či se jich skutečně užívá **metaforicky**; ne-li jako figur, tedy alespoň jako **katachrézí**. Druhy, jichž může být použito **metaforicky** jako **figur**, jsou jméno, adjektivum, participium, sloveso a snad též adverbium, ač to jen vzácně."

Avšak všechno to, co je z tohoto seznamu eliminováno, je na druhé straně vyhrazeno pro katachrézi metafory, pro tuto "nepravou figuru", která zahrnuje dokonce i citoslovce ("neboť je vskutku jen málo slov v každém druhu, která by nepodrobila své říši", str. 215; problém, k němuž se ještě vrátíme). Pravá metafora tak setrvává v hranicích aristotelského "jména". Což se ovšem zdá potvrzovat i celý systém rozlišení, který ve své všeobecné definici slov podává Fontanier. Ke slovům, kterým korespondují "ideje předmětu" - a která lze přirozeně nominalizovat - se řadí **jméno** a dále všechna slova "používaná substantivně" (**krásno, pravdivost, spravedlnost; požívání, pití, spaní; pro a kontra; ono přední a ono zadní; všechna proč a všechna jak; vnitřek, vnějšek; všechna ale, všechna jestliže a protože, všechna když**), jakož i aktivní či pasivní participia. První odpovídají **substantivním** ideám předmětů, druhá **konkrétním** idejím předmětu. Mezi slova, která korespondují s "ideami vztahu", se řadí sloveso ("**slovesem** zde ovšem rozumím jediné sloveso ve vlastním smyslu, totiž sloveso **být**, nazývané **abstraktním** čili **substantivním slovesem**, nikoli slovesa v nevlastním smyslu, slovesa **konkrétní**, která jsou utvořena kombinací slovesa **být** s **participiálním** tvarem: **miluji, čtu, jdu** namísto **jsem milující, jsem čtoucí, jsem jdoucí**"), předložka, adverbium a spojka. Asymetrie těchto protikladů je velice příznačná: nadřazení idejí předmětu nad ideje vztahů ("nepostizitelné ideje, jež jsme nechtěli oddělovat od jejich znaků v obavě, aby nám neunikly") a odpovídající nadřazenost substantiva. Toto nadřazené postavení se však neukazuje jen v případě slovesa **být**. Mezi všemi druhy slov se ty, které podléhají změnám ("ve svých formách, ve své flexi"), řídí ideou substantiva ("snadno vidíme, že je to právě idea substantiva, k jejímuž vyjádření více či méně přímo směřují a které jsou podřízeny..."). Ostatní druhy (předložka, spojka, adverbium, interjekce) "se nemění, jelikož nejsou bezprostředně spojeny s ideou substantiva, ba jsou od ní zcela odtrženy a nezávisí na ní; a poněvadž se zdá, že v zásadě nesouvisí s ničím jiným než s nazíráním našeho ducha, což však není nic jiného než určitý způsob vidění" (str. 46).

Všechno to, co je v teorii metafory uspořádáno s ohledem na tento systém rozlišení, resp. s ohledem na jeho princip, to vše jako by

náleželo k velkému, nehybnému řetězu aristotelské ontologie s její teorií analogie bytí, s její logikou, epistemologií a konkrétně pak se způsobem, jímž organizuje svou rétoriku a poetiku. Stačí se jen blíže podívat na Aristotelovu definici jména, tohoto vlastního živlu metafory. Jméno je první sémantická jednotka, je to nejmenší prvek nadaný významem. Je to složená **fóné sémantiké**, jejíž každý element je o sobě bez významu (**asémos**). To má jméno společné se slovesem, od něhož se liší pouze svou atemporalitou.

Ještě dřív, než dospěl ke jménu, však Aristotelés vypočetl všechny součásti **lexis** tvořené zvukem, který není nositelem významu (**fóné asémos**). Např. písmě, **stoicheion**, tento poslední element, je sice součástí **lexis**, avšak o sobě nemá žádný smysl. Písmě zde ovšem není nějaká grafická forma, nýbrž je to fonický element, jakoby atom hlasu (**fóné adiairetos**). Jeho bez-významnost není ovšem neurčitá. Není to jakýkoli hlasitý zvuk prostý smyslu, nýbrž je to zvuk, který ač beze smyslu, musí se moci "přirozeně" začlenit do formování či skladu nějaké **fóné sémantiké** (**ex hés pefyke syntheté gignesthai fóné**), musí již otevírat možnost jména či slovesa, být účasten na **vypovídání toho, co jest**. V tom také tkví rozdíl mezi zvířetem a člověkem: podle Aristotela mohou oba vydávat homogenní zvuky, avšak pouze člověk z nich dokáže tvořit písmě: "Písmě je nedělitelný zvuk, avšak nikoli každý, nýbrž pouze takový, který se ze své přirozenosti stává součástí složeného zvuku. Neboť i zvířata vydávají nedělitelné zvuky, avšak žádný z nich nenazývá písmenem" (1456 b). Aristotelés tento rozdíl neanalyzuje, nýbrž interpretuje jej teleologickou retrospektivou. Žádný vnitřní rys neodlišuje zvukový atom vydávaný zvířetem od písmene. Lidský hlas a zvířecí křik je tedy třeba rozlišit až na základě označující zvukové složeniny, na základě smyslu a reference. Smysl a reference je možnost označovat jménem. To, co je vlastní jménům, je skutečnost, že něco označují (**Ta de onomata sémainei ti, Rétorika III, kap. X**): nezávislé jsoucno, které je totožné samo se sebou a je míněné jako takové. Právě zde se však teorie jména, jak ji implikuje pojem metafory, kloubí s ontologií. Ponecháme-li stranou klasickou a dogmaticky vytyčenou hranici mezi zvířetem, kterému chybí **logos**,

a člověkem jako **zón logon echón**, ukazuje se zde jistá systémová neodlučitelnost hodnoty metafory od metaforického řetězce, kterým jsou spolu navzájem propojeny hodnoty řeči, hlasu, jména, významu, smyslu, napodobující reprezentace a podobnosti, neboli jinak řečeno (vyloučíme-li to, co sem překlady buď vnášejí anebo co naopak eliminují): hodnoty **logos**, **fóné sémantiké**, **sémainein**, **onoma**, **mimésis**, **homoiósis**. Definice metafory má své místo v **Poetice**, která začíná jako pojednání o **mimésis**. **Mimésis** ovšem nikdy není bez **theoretického** vněmu podobnosti či shodnosti, tj. toho, co se vždy bude předpokládat jako podmínka metafory. **Homoiósis** je nejen komponentou hodnoty pravdy (**alétheia**), jež vládne celému tomuto systému, nýbrž je rovněž tím, bez čeho je metaforická operace nemožná: "Tvořit dobré metafory znamená nahlížet podobné" (**to gar eu metaferēin to to homoion théorein estin**, 1459 a). Podmínka metafory (dobré a opravdové metafory) je podmínka pravdy. Proto je normální, že zvíře, jemuž chybí **logos**, **fóné sémantiké**, **stoicheion** atd., je rovněž neschopno **mimésis**. Takto vymezená **mimésis** náleží k **logos**, není to zvířecí opičení, gestická mimika, nýbrž souvisí s možností smyslu a pravdy v řeči, v diskursu. Na počátku **Poetiky** je **mimésis** uvedena jako možnost, která je nějak vlastní **fysis**. **Fysis** se odhaluje v **mimésis** neboli v básnictví, které je jejím druhem, na základě této nepřilíš zjevné struktury, která brání **mimésis** v tom, aby vynášela do vnějšku záhyb svého zdvojení. Patří tedy k **fysis** anebo, chcete-li, **fysis** zahrnuje svou vlastní exterioritu i její dubletu. V tomto smyslu je tedy **mimésis** "přirozený" pohyb. Aristotelés však tuto přirozenost redukuje a omezuje ji na mluvu člověka. Nicméně toto gesto zakládající metafyziku a humanismus je spíše než redukcí teleologickým vymezením: přirozenost vůbec se vyslovuje, shledává se, poznává samu sebe, zjevuje se, zrcadlí se a "napodobuje" **par excellence** a v **pravdě** v lidské přirozenosti. **Mimésis** je to, co je vlastní člověku. Jen člověka těší napodobovat, jedině člověk se učí napodobovat a učí se napodobováním. Schopnost pravdy jakožto odkrývání **fysis** pomocí **mimésis** patří jako cosi vrozeného k fyzické výbavě člověka, patří k antropofysice. Takový je přirozený původ básnictví a takový je i přirozený původ metafory:

"Vcelku se zdá, že básnictví vzniklo ze dvou přirozených příčin (**fysikai**). Neboť jednak je lidem napodobování (**mimēisthai**) přirozeně dáno (**symfyton**: to, co je vrozené) již od dětství - člověk se od ostatních živočichů liší právě tím, že má v nejvyšší míře tuto schopnost napodobovat (**mimētikótaton esti**) a že její pomocí nabývá svých prvních poznatků (**mathéseis prótas**) - a jednak všichni lidé mají z napodobování radost" (1448 b).

Oba tyto prameny básnictví potvrzují: **logos**, **mimésis**, **alétheia** tu jsou jedna a táž možnost. A **logos** je doma ve **fóné**. Zde je mu lépe než kdekoli jinde. Vždy v souladu s teleologickým určením: tak jako se příroda ve shodě se svým určením lépe napodobuje v lidské přirozenosti, právě tak je člověku více než kterékoli jiné živé bytosti vlastní schopnost napodobování a právě tak je i hlas tím orgánem, který se nejvíce hodí k napodobování. Ve III. knize **Rétoriky** označuje tuto povolanost stejné slovo (**mimetikótaton**): "... slova (**onomata**) jsou nápodoby a hlas se nejvíce hodí k napodobování (**hé fóné pantón mimetikótaton tón morión**)" (1. kap.).

Metafora, tento výkon **mimésis** a **homoiósis**, tato manifestace analogie, je tedy nástroj poznávání. Podřízený nástroj, avšak nepochybný. O metafoře lze říci totéž, co se říká o básnictví: je filosofičtější a vážnější (**filosofóteron kai spoudaioteron**) než historie (**Poetika** 1451 b), protože nelíčí pouze zvláštní, nýbrž vyslovuje obecné, pravděpodobné a nutné²⁶. Není ovšem natolik vážná jako filosofie sama a zdá se, že toto prostředkující postavení si zachovává v celých dějinách filosofie. Lépe řečeno: toto služebné postavení; správně utvořená metafora musí pracovat ve službě pravdy, avšak pravý mistr se s ní nesmí spokojit a musí dát před ní přednost řeči plné pravdy. Aristotelés např. vytýká Platónovi, že se uspokojil "básnickými metaforami" (**metaforas legein poietikas**) a že mluví prázdně (**kenologeín**), říká-li o idejích, že to jsou vzory, na nichž mají účast jiné věci (**Metafyzika** A 9, 991 a 20, M 5, 1079 b 25).

Ze stejného důvodu je i radost, tato druhá "příčina" **mimésis** a metafory, radostí z vědění, z učení se skrze podobnost, z poznávání stejného. Zde bude filosof **schopnější** více než kdokoli jiný. Neboť filosof je člověk **par excellence**:

“Příčinou je dále to, že učit se je největší z radostí, což platí nejen o filosofech, nýbrž i o jiných lidech, avšak jejich schopnost je omezenější. S radostí se díváme na obrazy (**eikonas**), protože se jejich prohlížením učíme a usuzujeme (**sylogizesthai**), co která věc představuje” (**Poetika** 1448 b 12-17).

Třetí kniha **Rétoriky** (1410 b 10-19) toto tvrzení dále upřesňuje - mezi stéblem a květinou:

“Snadné učení je přirozeně (**fysei**) pro každého člověka příjemné; slova (**onomata**) něco označují (**sémainei ti**), tedy jsou nejvíce příjemná ta slova, která nám umožňují poznat něco nového... Pomocí metafory můžeme poznat nejlépe. Nazývá-li básník stáří “strništěm” (**kalamen**), podává nám novou myšlenku, nový poznatek pomocí rodového pojmu: obojí je totiž cosi “odkvětého”. Stejný účinek mají básnické obrazy (**eikones**)... Obraz, jak jsem již řekl výše, je metafora, jež se od obrazu liší pouze připojením nějakého slova (**prothesei**), a protože je delší, je méně příjemný. Neříká, že ono je toto...” (**Rétorika** III, kap. 10.)

Metafora tedy přímo a živě předvádí to, co přirovnání, které je zdlouhavější, jen nepřímou rekonstruuje. Ukazovat, zobrazovat a živě působit, to vše jsou přednosti, které podle Aristotela patří k dobré metafoře a které zpravidla uvádí do souvislosti s hodnotou **energeia**; a víme, jak důležitou úlohu má tento pojem v jeho metafyzice a v metafyzice vůbec.

“Musíme ještě říci, co rozumíme názorností a jakými prostředky se jí dosahuje. Říkám, že nějaký výraz je názorný, když ukazuje věc v činnosti (**energounta sémainei**). Řekneme-li například, že řádný člověk stojí pevně na nohou (**tetragónon**), pak je to metafora. V obojím se myslí něco dokonalého, ale výrazy neoznačují činnost (**ou sémainei energeian**). Naopak ve výrazu “v rozkvětu všech svých sil” (**anthousan**) je obsažena představa činnosti.”²⁷

Tato metaforická aktivace či aktualizace záleží nejčastěji v oživení neživého, v přenášení do řádu “oduševněného” (tam.). (Protikladem živé/neživé se rovněž řídí klasifikace metafor u Fontaniera.)

Kompenzací za ekonomické rozvíjení sylogismu skrytého v meta-

foře, za teoretické vnímání podobnosti je tedy dividenda radosti, požitku. Energie této operace ovšem předpokládá, že podobnost není identitou. **Mimésis** působí potěšení jen tehdy, pokud **in actu** ukazuje to, co se nedává v aktu, nýbrž ve své velice podobné dubletě, ve svém **miméma**. Tuto otázku energetické absence, tj. tohoto enigmatického rozestupu, který tvoří příběhy i jejich jeviště, však nechávám prozatím otevřenou²⁸.

Sémantický systém (řád **fóné sémantiké** a pojmů s ním souvisejících) není oddělen od toho, co je vzhledem k němu jiné, nějakou jednoduchou a spojitou linií. Hranice neprochází mezi lidským a animálním. “Lidskou” řečí jako celkem prostupuje jiné rozdělení. Toto rozdělení není homogenní, není všude a stejnou měrou lidské. Určujícím kritériem je stále jméno: mezi prvky liter, mezi asémickými hlasovými projevy nejsou totiž jen písmena. Slabika náleží k **lexis**, avšak nemá samozřejmě žádný smysl sama v sobě. Nadto existují i úplná “slova”, která - jakkoli hrají nepostradatelnou úlohu při organizaci diskursu - jsou podle Aristotela nicméně zcela beze smyslu. Spojka (**syndesmos**²⁹) je **fóné asémos**. Totéž platí o členu, o artikulaci vůbec (**arthron**), o všem, co funguje **mezi** označujícími momenty, mezi jmény, substantivy anebo slovesy (**Poetika** 1457 a). Artikulace sama nemá smysl, protože neodkazuje - na základě jednoty kategorématu - k nějaké nezávislé jednotce, k nějaké jednotě substance či k nějakému jsovcu. Proto je vyloučena z oboru metafory jakožto oboru onomastiky. Následkem toho je anagramatičnost, která pracuje pomocí částí jmen, jež jsou rozkouskována, mimo obor metafory a právě tak je mimo něj i syntaktická hra artikulací.

Protože v metafoře je již implikována tato sémantická teorie, teorie **lexis** a jména, je přirozené, že definice metafory se řídí jejím výkladem. Tak je rozvržena i **Poetika**. Fakt, že definice metafory patří bezprostředně za definici **fóné sémantiké** a **fóné asémos**, naznačuje nejen jistou nutnost, nýbrž právě tak i jistou nesnáz. Metafora není pouhá ilustrace takto popsaných všeobecných možností. Metafora je s to rozrušit sémantickou plnost, k níž by měla náležet. Protože vyznačuje onen moment obratu či odvratu, v jehož průběhu smysl jako by

bloudil sám, odpoután od věci samé, kterou nicméně míní, od pravdy, která jej sladuje s jeho referentem, proto je metafora rovněž započítím dobrodružné poutě sémantiky. Neboť namísto toho, aby smysl jména označoval věc, kterou by toto jméno mělo obvykle znamenat, míří teď jinam. Říkám-li, že večer je stáří dne anebo že staroba je večer života, pak “večer”, třebaže má týž smysl, neoznačuje totéž. Svou schopností metaforického posunu jako by význam vešel ve stav disponovatelnosti mezi non-smyslem, jenž předchází řeči (ta má smysl), a pravdou řeči, která by vyslovila věc tak, jak jest sama v sobě, v aktu, způsobem jí vlastním. Tato pravda není jistá. Mohou existovat i špatné metafory. Jsou i ony metaforami? Na tuto otázku může odpovědět jen taková axiologie, která se opírá o nějakou teorii pravdy; patří dovnitř rétoriky. Nemůže být neutrální.

V non-smyslu se řeč ještě nezrodila. V pravdě se má naplnit, završit, stát se do té míry aktem, že - aniž by tu byla možná nějaká hra - sama zmizí před věcí (myšlenkou), která se teď manifestuje sama vlastním způsobem. **Lexis**, lze-li to tak říci, tu **jest** jako taková pouze tehdy, pokud se již smysl zjevil, avšak pravda ještě může chybět, pokud se věc ještě nemanifestuje v aktu. To je moment možného smyslu jakožto možnost ne-pravdy. Metafora jako moment okliky, kdy se pravda pokaždé ještě může ztratit, tedy náleží k **mimésis**, k onomu záhybu **fysis**, k onomu momentu, v němž příroda zahalujíc samu sebe se ještě neshledala se svou vlastní nahotou v aktu sebe-vlastnění ve vlastním smyslu, v aktu **proprietas**.

Pokud se však metafora, tato příležitost i toto riziko **mimésis**, pokaždé může minout s pravdou, musí vždy počítat s jistou absencí. Po všeobecné definici následuje u Aristotela rozlišení čtyř typů metafor. Zdánlivě nesouvislá řada příkladů jako by spojovala ledabyle sešité vyprávění. 1. Přenos z rodu na druh (**genos** → **eidos**): “Zde stojí moje loď” (Odyssea I, 185). Namísto slova “stojí”, jež je obecnější, by vlastním slovem bylo “kotví”, tedy jeho druh. (Veskrze tradiční poukaz k lodi, k jejímu pohybu, k jejím veslům a plachtám, který má zobrazovat onen “transportní prostředek”, jímž je metafora.) 2. Přenos z druhu na rod: “Na tisíc smělých skutků vykonal Odysseus” (Illias II, 272).

“Tisíc” je druh množství. 3. Přenos z druhu na druh: “Vyčerpav kovem jeho život” a “odděliv tvrdým kovem” (patrně z Empedoklových **Katharmoi**). “Vyčerpávání” a “oddělování” jsou dva druhy činnosti, která záleží v odebrání, vzetí (**afelein**). 4. Analogie: ta záleží v tom, že máme-li dvakrát dva termíny, vyslovíme čtvrtý namísto druhého a druhý namísto čtvrtého. Číše se má k Dionýsovi, jako se má štít k Areovi. “Štít Dionýsův” a “číše Areova” jsou metafory podle analogie. Stáří a život, večer a den pak u Empedokla dává “večer života” (srv. též **Rétorika** III, 4. kap.).

Analogie je metafora par excellence. To Aristotelés v **Rétorice** často zdůrazňuje. Zdařilé výrazy “mají svým pramenem zobrazující metaforu na základě analogie” (kap. 10).

“Ze čtyř druhů metafor jsou nejživější ty, které se zakládají na analogii (**kat' analogian**). O mládeži, která zahynula ve válce, takto např. Periklés řekl, že když zmizela z obce, bylo to jako by rok přišel o své jaro. A Leptinés o Lakedaimonských pravil, že Athénané neměli dopustit, aby Řecko přišlo o jedno své oko...” (10. kap.).

Avšak tímto privilegiem je Aristotelova metaforologie skloubena s obecnou teorií analogie bytí.

Ve všech těchto příkladech, v nichž se velice často objevuje nějaké braní, přetnutí či vyrvání (života, oka atd.), jsou ovšem všechny termíny buď přítomné anebo prezentovatelné. Vždy je možné sestavit všechny čtyři členy uspořádané do dvojic, tedy shromáždit celou rodinu, jejíž vztahy jsou zřejmé a jména známá. Skrytý termín není anonymní, netřeba jej nalézat a v záměně samé není nic hermetického či eliptického. Je to téměř přirovnání či zdvojené přirovnání. Nicméně, poznamenává Aristotelés, existují i takové případy, kdy jeden člen chybí. A je tedy třeba jej nalézt. Mimo nadání je dojem v takovém případě nejsilnější a často i pravdivější, básničtější: obrat je bohatší, plodnější, geniálnější. Aristotelés to osvětluje příkladem nadevše zářivým, který je ilustrací par excellence, neboť tu běží o záři vůbec nejpřirozenější. A právě v souvislosti s tvořivou silou tohoto příkladu se klade otázka chybějícího jména a je třeba suplemenovat jeden z členů příslušné čtveřice.

(V **Politei** /VI-VII/ se před přímkou, která vykládá ontologii pod-

le analogie proporcionality, a po ní zjevuje Slunce. Vzápětí mizí. Je zde, avšak jako neviditelný pramen světla, jakoby na způsob trvalého zatmění, více než bytostné, protože tvořící bytnost - bytí a zjevování - toho, co jest. Kdo na ně hledí přímo, tomu hrozí slepota a smrt. Trvající takto v zámezi toho, co jest, je figurou Dobra, jehož synem je smysly vnímatelné Slunce: pramen života a viditelnosti, símě a světla.)

V **Poetice** (1457 b) se to se Sluncem má takto:

“V některých případech analogie zvláštní jméno neexistuje, nicméně i to lze vyjádřit vztahem: např. činnost rozhazování zrna se nazývá “setí” (**speirein**), avšak k označení toho, jak Slunce vrhá své světlo, slovo není (**to de tén floga apo tou héliou anónymon**).” Jak suplementovat tuto anonymnost? “Stejným způsobem (**homoiós**) se má tento děj ke Slunci jako se má setí k zrně a proto se říká “rozsévaje božské světlo” (**speirón theoktistan floga**).”

Kde však kdo kdy **viděl**, že vztah mezi světlem a jeho paprsky je týž jako mezi rozséváním a zrnem? Pokud se tato analogie prosazuje - jak tomu také skutečně je - je to proto, že v řeči absolvuje cestu dlouhým a málo viditelným řetězcem, jehož první článek, a nejen pro Aristotela, je velice nesnadné ukázat. Nemáme tu tedy před sebou spíše než metaforu “enigma”, skryté vyprávění složené z několika metafor, rozměrné asyndeton či zastřenou konjunkci, jejíž podstata tkví v tom, že “řadí k sobě nespojitelné, vyslovujíc věci skutečné” (**ainigmatos te gar idea hanté esti, to legonta hyparchonta adynata synapsai**) (1458 a)?

Je-li každá metafora eliptické přirovnání či analogie, pak se v tomto případě jedná o metaforu par excellence, o metaforické zdvojení, o elipsu elipsy. Chybějící termín se však domáhá jména, které něco pojmenovává vlastním způsobem. Termíny, které jsou přítomné zde (slunce, paprsky, činnost rozsévání, zrno), nejsou podle Aristotela samy o sobě tropy. Metafora v tomto případě záleží v substituci vlastních jmen, která mají pevný smysl a pevný referent, zejména pokud jde o slunce, jehož referent je původní potud, že je vždy jedinečným, nezastupitelným původem, přihlédneme-li ke způsobu, jímž si je představujeme. V této soustavě je pouze jediné slunce. A vlastní jmé-

no je zde nemetaforickým prvním hybatelem metafory, otcem všech figur. Všechno se otáčí kolem něj, všechno se otáčí k němu.

A přece: jednou větou, závorkou, která se vzápětí zavírá, Aristotelés mimochodem nadhazuje případ takové **lexis**, která by byla veskrze metaforická. Přinejmenším v ní není přítomno žádné vlastní jméno, není tu jako takové zjevné. Hned po “slunečním rozsévání” přichází “číše bez vína”:

“Tohoto způsobu metafor lze používat také tak, že nějakou věc označíme jménem, jež patří něčemu jinému, avšak popřeme některou z kvalit spojovaných s tímto jménem; místo abychom číš nazvali “Areovou číš”, nazveme ji “číš bez vína”.”

Byť to již Aristotelés neříká, lze tento postup sledovat a komplikovat do nekonečna. Protože v takové metafoře není žádný referent pojmenován vlastním způsobem, figura je stržena do riskantního blouďení dlouhou implicitní větou, skrytého vyprávění, v němž nám nic nedává jistotu, že nás přivede nazpět k vlastnímu jménu. Metaforizace metafory, možnost bezedného zvrstvení jejích určení, jako by byla vepsána ve struktuře metafory samé, avšak jakožto její negativní stránka. Jakmile připustíme, že ve vztahu analogie jsou všechny termíny - jeden po druhém - vždy již zapuštěny v metaforickém vztahu, vše začíná fungovat nikoli již jako slunce, nýbrž jako hvězda, takže onen bodový zdroj pravdy, jakož i oné **proprietas**, zůstává neviditelný, nokturnální. Což ovšem v Aristotelově textu poukazuje k problému vlastního jména čili analogie **byti**³⁰.

Pokud slunce může “rozsévat”, je to proto, že jeho jméno je vepsané do systému vztahů, který je konstituuje. Toto jméno již není vlastním jménem nějaké jedinečné věci, k němuž by **přístupovala** metafora; toto jméno vždy již vyslovuje zmnožený, rozdělený původ všeho semene, oka, neviditelnosti, smrti, otce, “vlastního jména” atd. Nesleduje-li Aristotelés tento důsledek, pak zajisté proto, že popírá filosofickou hodnotu **alétheia**, vlastní zjevování toho, co jest, v tom, co je mu vlastní, každý systém pojmů, které jsou obsaženy ve filosofématu “metafora” a které je naplňují tak, že je delimitují. Zahrazující jeho pohyb: jako se potlačuje škrtnutím anebo jako se kordiluje

bezmezně plynoucí pohyb lodi, abychom mohli spustit kotvu tam, kde chceme. Každý onomatismus, jenž vládne teorii metafory, veškerá aristotelská nauka jednoduchých jmen (**Poetika** 1457 a) slouží jen a jen tomu, aby se zajistily přístavy pravdy a **proprietas**.

Stejně jako **mimésis** i metafora se **navrací** k **fysis**, k její pravdě a k její přítomnosti. Příroda se zde vždy shledává se svou vlastní analogií, se svou vlastní podobností sobě, a rozrůstá se zde výhradně ze sebe samé. Dává se v metafoře. Proto je na druhé straně schopnost metafory přirozený dar. V tomto smyslu je dán všem³¹ (**Rétorika** III, 2. kap.). Avšak podle schematu, s nímž se pravidelně setkáváme, příroda (se) dává jedněm více než druhým. Víc lidem než zvířatům, víc filosofům než jiným lidem. Protože vynalézání metafor je dar vrožený, přirozený, kongeniální, bude též rysem génia. Pojem přírody toto protirečení vyrovnává. V přírodě má každý svou přirozenost. Někteří v sobě mají víc přírody než jiní, více génia, více hojnosti, semena k rozsévání. Jestliže "jde o to, abychom vynikali v metaforách", pak někteří mají génia metafory, dovedou si lépe než jiní všimnout podobností a odhalovat pravdu přírody. Neuchopitelný pramen. "Vynikat v metaforách" "je to jediné, co nelze pochyť od někoho jiného, a je to též znak přirozených darů (**eufyias te sémeion esti**)" (**Poetika** 1459 a, srv. též **Rétorika** III, 2. kap.). Víme, anebo nevíme, můžeme, anebo nemůžeme. Neuchopitelné, toť zajisté génius postřehování skryté podobnosti, ale rovněž tak schopnosti nahrazovat jedno druhým. Génius **mimésis** je s to nechat vzniknout jazyk, kód řízených substitucí, talent jakož i rétorické postupy, imitaci génia, mistrovství neuchopitelného. Je tedy jisto, že mi lze vzít vše kromě schopnosti nahrazovat? Např. to, co se mi bere něčím jiným. A co je třeba k tomu,

abychom vždy měli nějaký obrat navíc - vyznali se? Měli dost zrna? A je možné, aby slunce vždy rozsévalo? A **fysis** se sama osévala?

Květy rétoriky: Heliotrop čili slunečnice

"Vracím se k filosofickému tónu, který žádá důvody, a nikoli přirovnání."

(DIDEROT, *Lettre sur les sourds et les muets*)

"Paní de l'Espinasse: Ale já si myslím, že je to moje hlava. - Bordeu: Celá vaše hlava? Paní de l'Espinasse: Nikoli, avšak podívejte, doktore, vysvětlím vám to přirovnáním, ženám a básníkům jsou přirovnání snad jediný způsob zdůvodňování. Představte si pavouka... D'Alembert: Kdo je to ... To jste vy, paní de l'Espinasse?"

(DIDEROT, *Le rêve de d'Alembert*)

"To vše bude mít jednou tolik a ne více ceny, než má dnes víra v to, že slunce je mužského či ženského pohlaví."

(F. NIETZSCHE, *Morgenröte*)

"Sen nedokáže vyjádřit **alternativu** buď anebo... Sny nejráději sjednocují protiklady anebo je podávají jako jedno a totéž... Táž kvetoucí snítka (srv. **des Mädchens Blüten** z Goetheovy básně **Der Müllerin Verrat**) představuje tedy sexuální nevinnost i její opak... Mechanismus snu dává přednost zejména jednomu z těchto logických vztahů: vztahu podobnosti (**Ähnlichkeit**), shody (**Übereinstimmung**), styku (**Berührung**), tedy vztahu "tak jako" (**Gleichwie**); k jeho reprezentaci má sen bezpočet prostředků."

Viz Aristotelovu poznámku o vlohách nezbytných k interpretaci, srv. str. 74, pozn. 2.

(S. FREUD, *Traumdeutung*)

"Podle Aristotela je nejlepším vykladačem snů ten, kdo se nejlépe vyzná v podobnostech."

"Rovněž zde mají obraty **expensive flowers, one has to pay for them** velmi reálný, pekuniární význam. Symbolika květin ve snu tedy zahrnuje symbol panenské ženskosti (**jungfräulichweiblicher**), symbol muže a náznak násilné deflorace... tím více klade důraz na vzácnost "středu" (jindy jej nazývá **a centre piece of flowers**) svého panství. Později ke svému snu dodává (**Nachtrag**): **there is a gap, a little space in the flowers.**"

(tamt.)

Metafora je tedy to, co je člověku vlastní. A řečeno správněji, tedy ve vlastním smyslu: každému člověku podle míry génia - přírody - která v něm **vládne**. Jak se to však má s touto vládou? A co zde znamená výraz "to, co je člověku vlastní", běží-li o takovou schopnost?

Ukázalo se, že je nezbytné, abychom zkoumali dějiny a systém této hodnoty **proprietas**. Což je ovšem nesmírný úkol, který předpokládá, že vypracujeme celou strategii dekonstrukce, jakož i protokolu četby. Lze předvídat, že tato práce, jakkoli je stále vzdálená, by se tím či oním způsobem měla zabývat tím, co se v Aristotelově textu překládá slovem "vlastní". Tedy přinejmenším třemi významy.

Aristotelova problematika metafory nespočívá na příliš jednoduchém, příliš jasném, totiž centrálním protikladu toho, co se bude nazývat vlastním či doslovným smyslem, a smyslu obrazného či figurativního. Neboť právě tak i metaforická **lexis** může být vlastní, tj. vhodná (**prepon**), příhodná, přijatelná, přiměřená a přiléhavá vzhledem k tématu, situaci i věcem³². Je ovšem pravda, že tato hodnota **proprietas** je stále značně vnější vzhledem k formě řeči, a metaforické či nikoli. To ale neplatí pro významy **kyrion** a **idion**, které se oba zpravidla překládají tímž slovem: **proprium**, to, co je vlastní. Třebaže Aristotelés nikdy tematicky nevykládá rozdíl mezi **kyrion** a **idion**, zdá se, že první koncept, jenž je v **Poetice** i **Rétorice** častější, označuje **proprietas** jména, použitého v jeho dominantním, hlavním, kapitálním smyslu. A nezapomínejme, že tento smysl svrchovanosti je vůbec protektorským smyslem výrazu **kyrion**. Jistým rozšířením se pak **kyrion** interpretuje jako původní smysl (proti smyslu odvozenému) a někdy se pokládá za smysl běžný, doslovný, známý (**do te kyrion kai to oikeion**, **Rétorika** III, 2. kap.): "Běžným (**kyrion**) nazývám takové jméno, kterého používá každý" (**Poetika** 1457 b). Je tedy na jedné straně odlišeno od jména "obzvláštního" (**glóttá**), vzácné se vyskytujícího, idiomatického, a na druhé straně od metafory. Výraz **idion**, který se v tomto kontextu vyskytuje spíše poskrovnu, se zdá zahrnovat dva jiné významy. Tak v **Rétorice** (III, 5. kap.) se říká, že používat vlastní jméno znamená vyhýbat se oklice přes opis (**tois idiois ono-**

masi legein, kai mé tois periékousin), což je postup vhodný. Kontaminace všech těchto tří hodnot je pak zjevně završena v ciceronském pojetí **verba propria** jako protikladu k **verba translata** (**De oratore** 2.4).

Zdá se ovšem, že hodnota **idion**, byť není v popředí, je nicméně základním pilířem celé této metaforologie. Víme např., že v **Topikách** má tato hodnota centrální úlohu v teorii toho, co je vlastní, v teorii esence a akcidentu. Pokud však má mít metafora (či **mimésis** vůbec) svým výsledkem nějaké poznání, nelze ji zkoumat mimo vztah k vědění, v němž běží o **definici**: o to, co je ve vlastním smyslu, bytostně či akcidentálně, ona věc, o níž se mluví. O tom, co věci vlastní není, např. o jejím akcidentu, lze nepochybně mluvit jak vlastním (vhodným), tak nevlastním (nevhodným) způsobem. Tyto dvě hodnoty vlastního/nevlastního zde tedy nemají stejně relevantní pozici. Nicméně: protože ideálem každé řeči, zvláště pak metafory, je dát poznat věc samu, je lepší takový obrat, jenž nás přivádí blíže k její bytostné či vlastní pravdě. Prostor řeči, její distanční pole, se otevírá právě diferencí mezi esencí, tím, co je vlastní, a akcidentem. Odtud pak naše tři předběžné opěrné body.

1. Jméno je vlastní, pokud má pouze jediný smysl. A řečeno ještě lépe: pouze v tomto případě je ve vlastním smyslu jménem. Jednoznačnost je esence anebo lépe: **telos** řeči. Žádná filosofie jako taková se tohoto aristotelského ideálu nikdy nevzdala. Tento ideál je sama filosofie. Aristotelés věděl, že slovo může mít více smyslů. To je fakt. Avšak tento fakt je oprávněn v řeči jen potud, pokud je tato polysémie konečná, pokud je počet diferentních významů uzavřený, a zejména pokud jsou všechny do té míry **rozlišené**, že každý zůstává jako jeden a jako identifikovatelný. Řeč je tím, čím je, tedy řečí, jen pokud je tímto způsobem s to ovládnout a analyzovat polysémii. Beze zbytku. Neovládnutelná diseminace, rozztrácení, už není polysémie a patří do vnějšku řeči.

"Je ovšem lhostejné, dávali se stejnému slovu více smyslů, pokud je jejich počet omezený, protože takto je možné přiřadit ke každé definici odlišné slovo: můžeme říci, že "člověk" má nikoli jeden, nýbrž více

smyslů, z nichž jeden bychom mohli definovat jako “dvounohé zvíře”; a mohlo by existovat ještě více jiných definic, pokud by byl jejich počet omezený, protože by bylo možné přiřadit ke každé z nich zvláštní jméno (co je tu přeloženo jako “zvláštní jméno”, je právě “vlastní jméno”, **idion onoma**; “definice” je zde **logos**). Jestliže by však toto množství bylo neohrazené a muselo by se říci, že významů je bezpočtu (**ei dé me /tetheie/ all'apeira sémainein faié**), pak by zjevně myšlení (diskurs, definice, **logos**) nebylo možné. Neboť neoznačovat nějakou jedinečnou věc znamená vůbec neznačit (**to gar mé hen sémainein outhen sémainein estin**), a jestliže by jména neoznačovala nic, uvažování spolu s druhými jakož i se sebou samým (**dialegesthai**) by bylo rozvráceno; není totiž možné myslet, nemyslíme-li jediné (**outhen gar endechetai noein mé noounta hen**); je-li to možné, pak lze této věci přiřadit jedno jméno. Tvrdíme tedy, jak jsme již řekli na začátku, že jméno má určitý význam a jediný význam (**sémainon ti to onoma kai sémainon hen**) (**Metafysika**, Gamma 1006 a 30 b 15)³³.

Kdykoli je polysémie neredukovatelná a jakmile tu není příslib nějaké jednoty smyslu, pak jsme již vně řeči. A tedy i vně toho, co je lidské. Neboť to, co je člověku vlastní, je zajisté schopnost tvořit metafory, avšak minit jimi nějakou věc a pouze jednu. V tomto smyslu je filosof, který nikdy neříká než jedno, mezi lidmi nejvíce člověkem. Ten, kdo jednoznačnost nepodřizuje tomuto zákonu, je vždy již trochu méně než člověk. Je to sofista, který dohromady vzato neříká nic, nic, co by bylo možno shrnout v jeden smysl³⁴. A v mezním případě tohoto “mínění ničeho” tu již snad před sebou nemáme ani živou bytost, nýbrž spíše rostlinu, třtinu, která nemyslí.

“Je ovšem záporně možné dokázat nemožnost toho, aby táž věc byla i nebyla, pokud ovšem odpurce něco říká. Neříká-li nic, pak je ovšem směšné snažit se rozmlouvat s někým, kdo nechce uvažovat o ničem: takový člověk, existuje-li, je podoběn rostlině (**homios gar fy-tó**)” (1006 a 10).

A tato metaforická rostlina (**fytos**) dokonce ani nepatří k **fyzis**, která se zpřítomňuje v pravdě prostřednictvím **mimésis**, **logos**, lidského hlasu.

2. Jakkoli je ono vlastní neodlučitelné od esence, není možné obojí zaměňovat. Neboť právě tento rozestup dovoluje hru metafory. Metafora je totiž s to vyjevovat vlastnosti, uvádět do vzájemného vztahu vlastnosti izolované z esence různých věcí a dát je poznat na základě jejich podobnosti, aniž by však přitom přímo, plně a vlastním způsobem vypovídala esenci samu, aniž by dávala vidět pravdu věci samé.

Přenesené významy jsou významy připisovaných vlastností, nikoli významy věci samé, subjektu či substance. Potud je metafora vždy zprostředkovaná a abstraktní. Má-li být možná, je třeba aby bylo možné navzájem nahrazovat vlastnosti, aby tyto vlastnosti náležely stejné esenci stejné věci anebo aby byly extrahovány z odlišných esencí, aniž by do této hry substitucí vstupovala věc sama. Nutnou podmínkou těchto extrakcí a tohoto zaměňování je to, aby esence konkrétního subjektu byla s to být nositelem více vlastností a aby - v živlu jakési quasi-synonymie - byla možná zvláštní permutace mezi esencí a jejími vlastnostmi (které jsou od ní neodlučitelné). Právě to nazývá Aristotelés **antikategoreisthai**: je možno vyměnit predikát esence a predikát její vlastnosti, aniž by se výpověď stala nepravdivou. “Vlastnost je něco, co sice neukazuje esenci věci, avšak náleží pouze jí a může se s ní zaměňovat jakožto predikát konkrétního subjektu (**antikategoreisthai**)”³⁵. Mohli jsme například říci, že metafora, schopnost tvořit metafory je člověku vlastní, že je to jeho vlastnost. Mějme teď konkrétní subjekt, Sókrata, jehož esencí je lidství: vypovídat vlastnost budeme vždy, kdykoli bude možno říci: “Je-li Sókratés člověk, pak má **logos**” a obráceně: “Má-li Sókratés **logos**, pak je člověk”, anebo: “Je-li Sókratés schopen **mimésis**, pak je člověk”, a naopak; anebo “dovedli Sókratés tvořit metafory, pak je člověk” a naopak atd. První příklad tohoto **antikategoreisthai**, který uvádějí **Topiky**, je gramotnost: to, co je člověku vlastní, jeho vlastností je gramotnost, člověk je bytost schopná naučit se číst a psát. Tato vlastnost patří k celé řadě vlastností člověka (**logos**, **fóné sémantiké**, **mimésis**, metafora atd.).

“Například být schopen čtení a psaní je vlastnost člověka” (**Hoion idion anthrópou to grammatikés einai deiktikon**); je-li tedy daný

subjekt člověk, pak je schopen čtení a psaní, a je-li schopen čtení a psaní, pak je člověk."³⁶

Co je vlastnost slunce? V **Topikách** se tato otázka uvádí jako příklad. Je to náhoda? A bylo to právě tak bezvýznamné i v **Poetice**? Stále, proti naší vůli nás strhává tento pohyb, jenž obrací slunce k metafoře, anebo nás přitahuje to, co filosofickou metaforu obrací ke slunci. Není tento rétorický květ (jako) slunečnice? To jest - avšak nejde tu o přesné synonymum - analogický heliotropu?

Co se v Aristotelově případě ukáže nejprve, je to, že heliotropní metafory mohou být metafory špatné. Není totiž snadné znát, co je vlastnost slunce ve vlastním smyslu: **smyslového** slunce. Plyne odtud, že žádná metafora, v níž je implikováno slunce (jako "tenor" anebo jako "vehikulum"), nám nedává jasné a jisté poznání.

"Neboť všechno vnímatelné se stává nezjevným, jakmile je mimo vnímání; neví se pak totiž, zda vnímatelné ještě náleží tomu, čemu se přisuzuje, protože se to poznává jedině vnímáním. To je vskutku pravda u takových vlastností, které neprovázejí s nutností vždy to, čemu se přisuzují. Např. ten, kdo uvedl, že zvláštní vlastností slunce je "být nejzářivějším nebeským tělesem, které se pohybuje nad zemí", použil pro vyjádření zvláštní vlastnosti toho, co se poznává vnímáním, totiž pohybu nad zemí, a proto neudal zvláštní vlastnost slunce správně. Neboť kdykoli slunce zapadá, neví se již, zda se pohybuje nad zemí, protože v té době je nevnímáme."³⁷

Odtud, zdá se, vyplývají dva důsledky, jež se sice mohou jevit jako rozporné, nicméně právě tento jejich protiklad utváří filosofický pojem metafory - a současně jej rozlamuje podle neustále se stvrzujícího zákona ambiguity.

První důsledek. Heliotropní metafory jsou vždy nedokonalé metafory. Dávají poznat velmi málo, protože jeden ze členů, přímo či nepřímě implikovaných v příslušné substituci (slunce vnímatelné smysly), nemůže být poznán v tom, co je mu vlastní. Což však rovněž znamená, že smyslové slunce známe vždy ne-vlastně a je vždy ne-vlastně pojmenované. Obor smyslového neomezuje poznávání z důvodů vnitřních vzhledem k **formě přítomnosti** smyslové věci, nýbrž proto,

že **aistheton** se **nemusí** vždy prezentovat: může se skrývat, být nepřítomné. Nedává se na rozkaz a jeho přítomností nelze vládnout. Nuže, slunce je z tohoto pohledu smyslově vnímatelný předmět par excellence. Je to paradigma všeho smyslového a metafory: otáčí (se) a pravidelně (se) skrývá. A protože metaforický tropus vždy zahrnuje jisté smyslové jádro anebo ještě lépe něco, co jako smyslová věc může vždy nebýt přítomno v aktu a osobně, a protože slunce je v tomto ohledu smyslový signifikant smyslového par excellence, má následkem toho smyslový model smyslového (Idea, paradigma neboli parabola smyslového), otáčení či obrat slunce vždy trajektorii metafory. Metafory špatné, takové, která podává pouze nepřiměřené, protože nikoli vlastní poznání. Jelikož však ani nejlepší metafora není nikdy absolutně dobrá, neboť pak by nebyla metaforou, nelze potom říci, že špatná metafora dává vždy nejlepší příklad? Metafora tedy chce říci: heliotrop - pohyb obracející se ke slunci a zároveň se od slunce odvracející.

Z toho však nesmíme uspěchaně usuzovat na nějakou pravdu metafory. Víte jistě, co je heliotrop?

Slunce však není jen příkladem, jakkoli ze všech nejpozoruhodnějším, smyslového bytí, které vždy může zmizet, uniknout pohledu, nebýt přítomné. Neboť sám tento protiklad zjevování a zanikání, celé lexikální pole **fainesthai** a **alétheia** atd., dne a noci, viditelného a neviditelného, přítomného a nepřítomného, to vše je možné pouze pod sluncem. Slunce jakožto to, co strukturuje metaforický prostor filosofie, reprezentuje přirozenost filosofického jazyka. Je tím, co se v každém filosofickém jazyce nechává zachytit přirozeným jazykem. V metafyzické alternativě, která formální či umělejší jazyk klade proti jazyku přirozenému, by nás "přirozenost" měla pokaždé dovést nazpět k **fysis** jako sluneční soustavě či - přesněji - k jistým dějinám vztahu země/slunce v systému vnímání.

Druhý důsledek. V našem diskursu se cosi převertilo. Výše jsme řekli: slunce je onen jedinečný, nenahraditelný, přirozený referent, kolem něhož a k němuž se má vše obracet. Sledující stejnou trajektorii, musíme teď toto tvrzení nicméně opět obrátit: slunce ve vlastním smyslu, smyslově vnímatelné slunce dává nejen pochybné poznání,

protože dává jediné špatné metafory, nýbrž samo je jediné metaforické. Protože, jak říká Aristotelés, si nemůžeme být jisti jeho smyslově vnímatelnými charakteristikami jako jeho "vlastnostmi", slunce vlastně v diskursu nikdy není přítomno. Kdykoli je tu metafora, je bezpochyby někde slunce, avšak kdykoli je tu slunce, počala již metafora. Je-li již slunce metaforické, vždy, pak není naprosto nic přirozeného. Vždy je to již lampa, **umělá** konstrukce, mohli bychom říci, pokud by ještě bylo možné brát vážně tento význam, když příroda zmizela. Neboť není-li již slunce přirozené, co je pak ještě v přírodě přirozeného? To, co je v přírodě nejpřirozenější, nese v sobě samém to, čím ze sebe vychází; připodobňuje se umělému slunci, mizí a zatmívá se, je svou elipsou, ono samo bylo vždy již jiné: otec, símě, oheň, oko, vejce atd., to jest tolik jiných věcí, a přitom dává míru dobrých a špatných metafor, metafor jasných a temných, a dokonce, v limitě, i míru toho, co je horší anebo lepší než metafora:

"Jedno hledisko (**topos**) týkající se nejasnosti se zakládá v přihlížení k tomu, zda výraz, jehož bylo použito, je s některým jiným stejnojmenný... Jiné hledisko spočívá ve zkoumání, zda nějaký výraz byl použit metaforicky, např. řeklo-li se, že vědění je **nezvratitelné (ametap-tóton)**, nebo že země je **chůva (tithenen)**, anebo že uměřenost je **souzvuk (symfonian)**: neboť vše, co se říká metaforou, je nejasné (**asafés**; metafora v kvalifikaci metaforu). Proti tomu, kdo řekl něco metaforicky, je možno se dopustit úskoku a brát jeho tvrzení tak, jako by je mínil doslovně (**hós kyriós**); pak totiž uvedené určení se nebude hodit pro to, co je určováno, jak to můžeme vidět např. u uměřenosti; neboť každý souzvuk je ve vlastním smyslu jen mezi tóny... Dále je třeba přihlížet k tomu, zda není užito neobvyklých slov, jako např. když Platón říká, že oko je **zastíněné obočím**... všechny neobvyklé výrazy jsou totiž nejasné. Některé výrazy nejsou užívány ani stejnojmenně, ani metaforicky, ani se nemíní doslova (**oute kyriós**), jako např. když se praví, že zákon je měrou anebo obrazem (**metron é eikon**) toho, co je přirozeně spravedlivé. Takové výrazy jsou ještě horší než výrazy metaforické. Metaforu totiž činí aspoň nějak známým to, co je jimi označováno (**to sémainomenon**), neboť se přitom využívá

podobnosti (**dia tén homoioitéta**); vždyť všichni ti, kteří užívají metaforických výrazů, činí tak na základě nějaké podobnosti; prve uvedená skupina výrazů však nečiní známým nic; neboť ani tu není podobnost, podle které by zákon mohl být měrou nebo obrazem v doslovném významu těchto výrazů, ani se tak obvykle nemluví. A tak, jestliže někdo říká, že zákon je měrou nebo obrazem v doslovném významu těchto výrazů, nemluví pravdu; neboť obraz je něco, co vzniká napodobením (**dia miméseós**), a to u zákona není. Jestliže se však výraz nemíní doslova, je zjevně vyjádřen nejasně a je horší než kterýkoli jiný výraz použitý metaforicky. Dále je třeba přihlížet k tomu, zda z uvedeného určení není jasné také určení protivy; neboť ti, kdo udávají určení správně, předznačují také zároveň protivy. Rovněž je třeba zkoumat, zda tím, že se udalo určení, se nestalo samo o sobě zřejmým, čeho určením se udává, ale zda je tomu tak, jako u starých malířů, kde se nemohlo poznat, co každá věc představuje, pokud se to k tomu nenapsalo (**ei mé ti epigrapsai**)" (**Topika** VI, 2, 139 b - 140 a; srv. též IV, 3, 123 a 30n.).

Sám tento odkaz na kritéria jasného a temného je dostatečným potvrzením toho, co jsme již uvedli výše: celé filosofické vymezení metaforu je již zkonstruováno a zpracováno "metaforami". Jak je možné v případě nějakého poznatku anebo nějaké řeči ve vlastním smyslu říci, že jsou jasné či temné? Všechny pojmy, které spolupůsobily při definici metaforu, měly samy vždy již "metaforický" původ a účín, můžeme-li zde ještě používat tohoto slova, které je při označování tropů, jež jsou stejně definující jako definované, teď již přísně vzato nevhodné³⁸. Jestliže bychom se ještě jednou vrátili ke každému z členů definice, jak ji podává **Poetika**, spatřili bychom v nich rovněž punc figury (**metafora** či **epifora** je také pohyb prostorového přemísťování; **eidos** je také viditelný obraz, obrys a forma, prostor daný aspektem či druhem; **genos** je také rodový původ, pokolení, původ kmenu či rodiny atd.). Je zřejmé, že všechny tyto tropy setrvávají a sedimentují se ve spleti svých kořenů. Nejde však o to převádět lineárním způsobem funkci pojmu na etymologii jména. Právě proto, aby- chom se tomuto etymologismu vyhnuli, velmi pozorně jsme zkou-

mali vnitřní, systematickou a synchronní artikulaci aristotelských pojmů. Protože však žádné z jejich jmen není nějaké konvencionální či arbitrární X, není ani historické či genealogické (neříkejme etymologické) pojítko, svazující označovaný pojem s jeho označujícím (s jazykem), nahodilost, kterou bychom mohli redukovat.

Toto zahrnutí definovaného v definici, tato záhadná propast metafory se bude neustále zvrstvovat, prohlubovat a současně zpevňovat: je to (metaforické) světlo i (přesunuté) místo klasické rétoriky.

Svou definici metafory ilustruje Du Marsais takto:

“Mluvíme-li o **světle ducha**, bereme slovo **světlo** metaforicky; neboť stejně jako nám světlo ve vlastním smyslu dává vidět tělesné předměty, právě tak i schopnost vnímat a poznávat osvětluje ducha tak, že může správně usuzovat. Metafora je tedy druh tropu; slovo, jehož používáme v metafoře, je vzato v jiném smyslu, než je smysl vlastní; **jest** tak říkájíc **ve vypůjčeném příbytku**, jak říká jeden ze starých autorů, což je však společné všem tropům a je jejich podstatným rysem” (kap. II, X).

Tyto dva příklady, světlo a příbytek, nemají ovšem stejnou funkci. Du Marsais je přesvědčen o tom, že může prezentovat první metaforu jako jeden příklad z mnohých, jako jednu metaforu mezi jinými. My však již máme důvody věřit tomu, že tato metafora je nepostradatelná pro systém vůbec, do něhož je vepsán sám pojem metafory. Naproti tomu druhou metaforu, metaforu vypůjčeného příbytku, Du Marsais nechápe jako jednu z mnohých: je to metafora metafory - vyvlastnění, bytí mimo domov a přítom u sebe, kde je možné sebe nalézt, poznat se, usebrat se, shledat se se svou podobou: vně sebe v sobě. To je filosofická metafora jakožto oklika v opětném přisvojování, v parúsii, v přítomnosti ideje pro sebe ve světle (či s ohledem na tuto přítomnost). Metaforický pochod platónského **eidós** až k hegelovské Ideji.

Nicméně právě to, že se uchylujeme k metafoře, abychom podali “ideu” metafory, zapovídá definici a současně metaforicky vymezuje jisté zastavení, hranici, pevné místo: metafora/příbytek. Vůbec nezáleží na tom, připadl-li Du Marsais na oba tyto příklady zcela náhodně či nikoli; neboť každou metaforu je možné vždy dešifrovat zároveň

jako konkrétní figuru i jako paradigma samého procesu metaforizace: **idealizace a opětného přisvojování**. Všechno to, co v rozpravě o metafoře vede znakem **eidós** a celou jeho soustavou, se artikuluje v souladu s analogií mezi pohledem **nús** a pohledem smyslovým, mezi inteligibilním a viditelným sluncem. Určení pravdy bytí jako přítomností absolvuje okliku touto soustavou tropů. Přítomnost **ousia** jakožto **eidós** (bytí postavené před metafyzické oko) anebo jako **hypokeimenon** (bytí, které je základem fenoménů či viditelných akcidentů) je obrácena k theoretickému orgánu, který - jak připomíná Hegelova **Estetika** - nepohlčuje to, co vnímá, a ponechává být objekt přání. Filosofie jakožto teorie metafory je zprvu metaforou teorie. Tento kruhový pohyb nejen nevyloučil, nýbrž naopak umožnil a vyvolal přeměnu přítomnosti v přítomnost u sebe a pro sebe, v blízkost sobě takové subjektivity, která si je vlastní. To jsou dějiny “vlastního” smyslu, jejichž odvrát v navracení, jak jsme již řekli, je třeba sledovat.

“Idealizující” metafora, metafora, která je konstituens filosofématu vůbec, otevírá rovněž Fontanierovy **Figury řeči (Les figures du discours)**; odtud pak co možná největší obecnost jeho theoretického prostoru. Celé pojednání se totiž zabírá do rozestupu mezi označovaným a označujícím, smyslem a smyslovým, myšlením a řečí a především mezi **ideou** a **slovem**. Na samém počátku své knihy, kde vykládá své ústřední rozlišení slov a idejí, Fontanier jakoby z ničeho nic připomíná etymologii a zasutý původ slova “idea”:

“Myšlení sestává z idejí a výraz myšlení mluvou sestává ze slov. Podívejme se tedy nejprve, co jsou ideje samy v sobě; poté budeme zkoumat, co jsou slova, vztahující se k idejím, neboli, chcete-li, co jsou ideje jakožto představované slovy. A. IDEJE. Slovo **idea** (z řeckého **eidó**, vidět) znamená ve vztahu k předmětům, jak je vidí duch, totéž co **obraz**, a vzhledem k duchu, který vidí, totéž co něco **viděného** čili **vněm**. Předměty, jež vidí náš duch, jsou však buď fyzické či hmotné předměty, které působí na naše smysly, anebo to jsou metafyzické a čistě intelektuální předměty zcela mimo dosah našich smyslů.”

V dalším pak Fontanier třídí všechny ideje na fyzické či metafyzické (a morální), jednoduché či složené atd. To ale znamená: veškerá

stratifikace metafor a filosofických podepírá pojem toho, co má předcházet řeči či slovům, toho, co má být vzhledem k nim dřívější, vně a nad nimi, stejně tak jako by měl smysl předcházet před výrazem, reprezentované před reprezentujícím a **dianoia** před **lexis**. Metaforická **lexis** tedy již intervenuje v definici **dianoia**. Dala její **ideu**.

Jestliže zde připomínáme dějiny signifikantu "idea", není to nějaký ústupek etymologismu, který jsme výše odmítli. Jakkoli jsme si vědomi specifické funkce termínu v rámci jeho systému, nemůžeme nicméně označující pokládat za naprosto konvencionální. Hegelova Idea zcela jistě není ideou Platónovou; působení systému je tu bezpochyby neredukovatelné a tyto jeho účinky třeba číst jako takové. Slovo **idea** však není nějaké arbitrární X: importuje tradiční náklad, který Platónův systém prodlužuje do systému Hegelova; rovněž to je třeba ve stratifikovaném čtení zkoumat: ani čistá etymologie, ani čistý původ, ani homogenní kontinuum, ani absolutní synchronie či jednoduchá imanence systému v sobě samém. Musíme tedy kritizovat **současně** model transcendentálních dějin filosofie i model systematických struktur dokonale uzavřených do svého technického a synchronního fungování (to však bylo doposud možné pouze v konkrétních textových souborech, identifikovaných pomocí "vlastního" jména jistého podpisu).

Je možné, zněla naše otázka, pojmenovat ještě jako metafory ony definující tropy, jež předcházejí před každou filosofickou rétorikou a produkují filosofémata? Tímto tázáním by mohla být vedena četba Fontanierových analýz **katachréze** v jeho **Dodatku k teorii tropů**³⁹. Spokojme se zde tím, že tuto četbu pouze naznačíme. **Dodatek** se zabývá v prvé řadě násilnou, vnucenou, bezprávnou inskripcí znaku, vtištěním znaku takovému smyslu, který v jazyce svůj vlastní znak ještě neměl. Nemůže tu být tedy řeči o nějaké substituci, o nějakém přenašení vlastních znaků, nýbrž běží tu o prolamující rozšiřování vlastního znaku směrem k ideji, ke smyslu, jemuž chybí signifikant. Běží tu, slovem, o "sekundární původ":

"Poněvadž však naše principy, jež se týkají **katachréze**, jsou základem veškerého našeho tropologického systému, musíme tím spíše

usilovat o to, abychom je, pokud je to možné, osvětlili poněkud více. Připojíme zde proto několik nových pozorování k těm, která jsou již v hojném počtu obsažena v **Komentáři**. **Katachréze vůbec záleží v tom, že znak, který je již afikován nějakou první ideou, je afikován nějakou novou idejí, jež žádný znak neměla anebo již v jazyce žádný zvláštní nemá**. Katachréze je každý tropus vynuceného a nezbytného úzu, každý tropus, jehož výsledkem je čistě **rozšířený smysl**; tento doslovný, vlastní smysl sekundárního původu je uprostřed mezi **přímým vlastním smyslem a smyslem obrazným či figurativním**, avšak svou přirozeností má k prvnímu blíže než k druhému, jakkoli svým principem by právě tak mohl být **obrazný**. Tropus, jejichž výsledkem je čistě **rozšířený smysl**, jsou tři stejně jako ty, které dávají **smysl obrazný**, a stejně jako ony jsou určovány stejnými vztahy: **korespondenci, konexí či podobností** mezi idejemi a pracují stejným způsobem: **metonymií, synekdochou anebo metaforou**.⁴⁰

Fontanier podává teoretickou klasifikaci všech těchto iruptivních tropů, těchto "ne-pravých figur", jimž nemohl předcházet žádný kód sémantické substituce. Tato klasifikace však převezme své typy od velkých, známých forem. Tedy dvojí gesto: katachréze je zcela odsunuta stranou, přiznává se jí neredukovatelné původní místo a přesto je zahrnuta do běžné taxonomie, chápe se spíše jako fenomén spjatý s používáním (resp. nadužíváním) než s kódem, což je normální, protože kód je nucený, avšak také podivné, protože nadužívání již není forma úzu, nýbrž jistá aplikace kódu.

"Existuje tropus, který přijímáme podobně jako Du Marsais, avšak v naší Teorii jsme ani nevymezili jeho postavení, ani jsme mu nevěnovali zvláštní kapitolu. Tímto tropem je **katachréze**. Soudili jsme totiž na rozdíl od Du Marsaise, že není třeba chápat ji jako zvláštní druh, a to nejen jako zvláštní druh tropu, nýbrž dokonce figury, nýbrž pokládáme ji jako úzus toho či onoho z hlavních druhů tropů, které jsme již zkoumali, a to jako úzus nucený, jenž není-li původní, je přinejmenším běžný" (str. 213).

Nejdelší výklady **Dodatku** se zabývají katachrézí metafory. Teď však zejména proto, že v tomto případě se značně překračuje řád jména:

“Zde bychom mohli uvádět bezpočet příkladů, avšak nemusely by to být jen příklady jmen, nýbrž všech slovních druhů, pokud reprezentují ideje. **Metafora-figura** dosahuje stěží k adverbium, zatímco **metafora-katachréze** zahrnuje dokonce i interjekci. A vůbec lze říci, že v každém druhu je jen velice málo slov, které by katachréze nepodřídila své říši” (str. 215).

Interpretace metafor-katachrézí předložek (např. předložky “ř”) záleží vždy v definici smyslu jménem kategorématu (dispozice, místo či pozice, čas, poloha, odkaz, způsob, hybná příčina, určení atd., srv. str. 219), ba dokonce pouhým nominálním významem “tendance”, “jak ve své **Gramatice** velice pěkně ukázal Condillac”.

Příklady jmen a sloves, které uvádí Fontanier, jsou příklady v první řadě a vlastně výlučně příklady eminentně filosofických metafor-katachrézí (světlo, slepota; mít, být, dělat, brát, chápat). Živé tělo je “vehikulum” všech nominálních příkladů v řádu přírodním. **Světlo** je první - a jediný - příklad zvolený tehdy, jakmile rozprava přechází k řádu morálnímu.

“... a v řádu morálním: **Světlo** pro jasnost ducha, pro inteligenci anebo pro vysvětlování; **Zaslepení** pro zmatení čili zatemnění rozumu. První světlo, jež jsme poznali, je zajisté světlo denní, a pro ně bylo vytvořeno toto slovo. Není však rozum jako plamen, jež do nás vložil Tvůrce přírody, aby osvětlil naši duši, a není nám tato pochodeň ve vztahu k morálce právě tím, čím je nám denní světlo ve vztahu ke světu přírody? Bylo tedy nutné připsat mu světlo a mluvit o “světle rozumu” jako mluvíme o “denním světle” (str. 216).

Když potom stejným způsobem analyzoval i slovo **zaslepení**, klade Fontanier otázku: “A jak bychom bez těchto **nucených metafor**, bez těchto katachrézí mohli ony ideje vůbec vystopovat?” (str. 217). Má tedy zjevně za to, že tyto “ideje” již existovaly, že již byly v duchu jako stopa bez slova; avšak bez násilného pokroucení, které jde **proti úzu**, bez vlamování katachréze by nebylo možné je vystopovat, vysledovat a vyvést je na světlo. Katachréze nevychází z jazyka, nevytváří nové znaky, neobohacuje kód; a přesto mění jeho fungování. Se stejným materiálem pracuje na nových pravidlech směřování, na nových

hodnotách. Filosofický jazyk, tento systém katachrézí, kapitál “nucených metafor”, by tedy měl právě tento vztah k doslovnosti přirozeného jazyka, pokud - jak tvrdí Fontanier - něco takového jako přirozený jazyk existuje. A když Fontanier postuluje resp. předpokládá předchůdnost smyslu či ideje katachréze (která jen dosahuje již přítomný koncept), interpretuje tuto situaci filosoficky; právě tímto způsobem však filosofie vždy vykládala své silné katachrézy: jako zakřivené navrácení ke smyslu, který je vždy již zde, jako **tvoreni**, které je však **zjevováním**, odhalováním, ukazováním, pravdou. A právě proto “nucené metafory” mohou, ba musí být “oprávněné a přirozené” (str. 216).

Metafyzika - vyzdvižení z metafory

“A jakkoli velice sympatizuji s užíváním metafory (tato rétorická figura slouží mnohem víc lidské touze po nekonečnu, než si jsou obvykle ochotni představit ti, kdo jsou plni předsudků anebo - což je však totéž - nesprávných názorů), je nicméně právě tak pravda, že směšná ústa těchto venkovanů jsou pořád ještě dost veliká na to, aby dokázala spolknout tři vorvaně. Zkraťme naše myšlenky, buďme struční a spokojme se třemi právě narozenými slůňaty.”

(Les Chants de Maldoror, IV)

“Obecně vzato je nadmíru zvláštní tato přitažlivá síla, která nás vede k tomu, abychom hledali (a posléze i vyjadřovali) podobnosti a rozdíly, skryté v nejpřirozenějších vlastnostech předmětů co možná nejvíce navzájem protikladných a nezřídka též zdánlivě co možná nejméně příhodných k tomuto druhu sympaticky prapodivných kombinací, jež však, na mou čest, dávají stylu spisovatele, spokojujícímu se tímto osobním zadostiučiněním, onen nemožný a nezapomenutelný vzhled věčně vážné sovy.”

(Les Chants de Maldoror, V)

Klasická rétorika nemůže tedy ovládnout onu materii, z níž se utváří filosofický text, poněvadž je v ní sama zakotvena. Metafora není ve

filosofickém textu (a v rétorickém textu, který je s ním koordinován), neboť spíše je filosofický text v metafoře. A metafora již nemůže přijímat své jméno od metafyziky jinak než, chcete-li, prostřednictvím katachréze, jež by se vracela nazpět k metafoře skrze její filosofický fantóm, tedy jako “nepravdivá metafora”.

Je tedy ještě možné snít o nějaké “metafilosofii” o ještě obecnějším, nicméně stále filosofickém diskursu o metaforách “prvního stupně”, o těchto ne-pravdivých metaforách, jež otevřely filosofii? Práce, kterou by toto označení naznačovalo, by jistě nebyla nezajímavá. Znamenalo by to přenést do řádu filosofie bachelardovský program “metapoetiky” (Lautréamont, str. 55). Jaké by však byly meze této transpozice?

Bachelard je v tomto bodě věrný tradici: nedomnívá se, že metafora je nějakou buď jednoduchou, anebo nutnou překážkou filosofického poznání. Metafora může napomoci kritické rektifikaci pojmu, odhalit pojem jako špatnou metaforu a konečně být také “ilustrací” pojmu nového. Je ovšem pravda, že v procesu vědeckého poznání má “verbální překážka” často formu metafory (“metaforické rekvizity”, “zobecněný obraz”, “nedostačující, metaforický ráz výkladu”⁴¹ atd.). A je také pravda, že říše metafor přesahuje dokonce i řeč, pokud ji chápeme v užším smyslu slovního “vyjadřování”: “metafory svádějí rozum”⁴². Na jedné straně má tedy psychoanalýza objektivního poznání odhalovat především “bezprostřední metaforu” (“nebezpečí bezprostředních metafor při formování vědeckého ducha tkví v tom, že tyto metafory nejsou vždy přiměřené obrazy, prosazují se jako autonomní myšlenka; mají tendenci ucelovat se a završovat v říši obrazu”⁴³; jak ještě uvidíme, Bachelarda zajímá především **system** metafor); avšak na druhé straně je metafora nikoli bezprostřední, zkonstruovaná metafora užitečná tehdy, jestliže “ilustruje” takový poznatek, k němuž jsme dospěli na základě špatné metafory. Její hodnota je tedy bytostně “pedagogická”.

“Psychoanalýza objektivního poznání se tedy musí snažit odbarvovat, ne-li vůbec vymazávat tyto naivní obrazy. Jakmile toho abstrakce dosáhne, bude na čase **ilustrovat** (prolož. G. Bachelard) racionální schémata. Řečeno stručně: původní intuice je překážkou vědeckého

myšlení; vědeckému myšlení může být ku pomoci pouze taková ilustrace, jež působí vně pojmu a určitým způsobem zabarvuje jeho podstatné rysy”⁴⁴.

Na konci knihy o **Formování vědeckého ducha** se znovu setkáváme s nadmíru jasnými příklady, ilustrujícími tuto hodnotu **ilustrace**: nejen s příklady kruhu, oka a oválu⁴⁵, nýbrž i s příklady slunce, ohniška, středu, kruhu a elipsy. Uvedme zde pouze závěr.

“Dokonce i v jednoduché oblasti obrazů jsme se často pokoušeli hodnoty měnit. Tímto způsobem jsme pak dospěli k následující anti-tezi. Pro aristotelskou vědu je elipsa špatně utvořený, zploštělý kruh. Pro newtonovskou vědu je kruh ochuzená elipsa, tedy taková elipsa, jejíž středy spolu splynuly. Stal jsem se advokátem elipsy: střed elipsy je neužitečný, protože elipsa má dvě různá ohniška; v případě kruhu je zákon ploch banalita, v případě elipsy je to objev. Krok za krokem jsem se opatrně snažil vymanit ducha z jeho závislosti na privilegovaných obrazech ... Neváhal jsem vyložit přísnost jako psychoanalýzu intuice a algebraické myšlení jako psychoanalýzu myšlení geometrického. Dokonce i v oboru exaktních věd je naše představivost sublimací. Je užitečná, avšak může nás do té míry klamat, že nevíme, co a jak sublimujeme. Je cenná jen tehdy, pokud jsme psychoanalyticky prozkoumali její princip. Intuice nikdy nesmí být danost. Vždy musí být ilustrací” (str. 237).

Tato epistemologická ambivalence metafor, která vždy provokuje, retarduje, **sleduje** pohyb pojmu, má nepochybně svým vyvoleným polem oblast věd o životě, která žádá ustavičnou kritiku teleologického souzení. Zde je animistická či antropomorfní (technická, sociální, kulturní) analogie **jako** doma. Vždyť kde bychom mohli být více v pokušení **brát metaforu jako pojem**? A je snad v epistemologii a kritických dějinách vědy něco naléhavějšího než právě úkol rozlišit mezi slovem, metaforickým vehikulem, věcí a pojmem? Z mnoha různých příkladů si všimněme alespoň dvou, které analyzoval Georges Canguilhem. První se týká “vývoje buněčné teorie”, který je “větší či menší měrou podbarven afektivními a sociálními hodnotami kooperace a sdružování”⁴⁶.

“Pokud jde o buňku, všeobecně se zde uznávají velké zásluhy Hookovy. Hook tak trochu náhodou a ze zvědavosti, k níž ho zlákaly první mikroskopické objevy, nesporně věc objevil. Když provedl řez kouskem korku, pozoroval jeho přihrádkovou strukturu. A objevil rovněž slovo, když pod vlivem tohoto obrazu připodobnil rostlinný objekt k medové plástvi, která sama je živočišný výtvar připodobněný k lidskému dílu - buňka je totiž malá komůrka. Ale Hookův objev k ničemu nevede, není východiskem. Slovo samo se ztrácí a znovu se objeví teprve v následujícím století.

Přesto si však toto objevení věci a vynalezení slova žádá jistého komentáře. V případě buňky máme před sebou biologický objekt, který je zjevně determinován rovněž afektivně. Psychoanalýza poznání může od této chvíle na svůj účet připsat dost šťastných úspěchů, aby mohla usilovat o postavení takového oboru, jemuž je možné přiznat jistou přínosnost, jakkoli mu chybí systematickosti. Každý, kdo se rozpomene na své studium přírodních věd, najde ve svých vzpomínkách obraz buněčné struktury živých bytostí. Tento obraz má téměř kanonickou trvalost. Schematická představa epitelu je obraz medového plástu. Buňka, cellula, tedy komůrka, je představa, při které si nevybavujeme mnicha nebo vězně, nýbrž včelu. Haeckel upozornil na to, že voskové buňky vyplněné medem dokonale odpovídají živočišným buňkám vyplněným buněčnou šťávou. Zdá se nám však, že vliv, který má na lidského ducha pojem buňky, není způsoben touto korespondencí. Kdo totiž může vědět, zdali tehdy, když si lidský duch od stavby včelího úlu vědomě vypůjčil termín buňka, aby jím označil určitý element živého organismu, nepřevzal rovněž a téměř nevědomky i představu spolupráce, jejímž výtvozem je včelí plást. Stejně jako je alveola ve včelí plástvi prvkem jisté stavby, právě tak jsou i včely, podle Maeterlinckových slov, individua cele pohroužená v republice. Buňka je ve skutečnosti pojem jak anatomický, tak funkcionální, je to koncept, zahrnující elementární látku i individuální, dílčí a podřízenou práci” (str. 48-49).

Jak víme, Nietzsche dal této živočišné metafoře úlu, která je zde analyzována po stránce svého určitého působení na vývoj dané teo-

rie, emblematickou hloubku, a to právě tam, kde chce předvést metaforičnost pojmu, metaforu metafory, samu metaforu metaforické tvořivosti:

“... jen z neochvějné setrvalosti těchto praforem se vysvětluje možnost, že lze potom z metafor ustavit samu stavbu pojmů. Neboť tato stavba je napodobením časových, prostorových a číselných vztahů na půdě metafor.

Na stavbě pojmů, jak jsme již viděli, pracuje původně **jazyk**, v pozdějších dobách pak **věda**. A jako včela pracuje na buňkách a zároveň je plný medem, pracuje i věda ustavičně na tomto obrovském kolumbáriu pojmů, pohřebišti názoru, staví stále nová a vyšší patra, podepírá, čistí, renovuje staré buňky a především se snaží tuto nesmírně navršenou příhradovou stavbu zaplnit a zařadit do ní celý empirický, tj. antropomorfní svět. Zatímco jednající člověk svazuje svůj život s rozumem a jeho pojmy, aby nebyl smeten a neztratil se sám sobě, staví badatel svou chýši těsně k oné věžovité stavbě vědy, aby mohl napomáhat při jejím budování a našel ochranu pod postavenou již baštou. A této ochrany má také zapotřebí, neboť existují též strašlivé moci, které na něj stále útočí a proti vědecké pravdě staví “pravdy” jiného druhu s nejrozmanitějšími odznaky.”⁴⁷

Tento Nietzscheův postup (zobecnění metafory emblematickým prohloubením určité konkrétní metafory) je možný pouze tehdy, pokud riskujeme kontinuitu mezi metaforou a pojmem jako kontinuitu mezi animálním a lidským, instinktem a věděním⁴⁸. Abychom však tímto způsobem neskončili u nějaké empiristické redukce vědění a fantastické ideologie pravdy, bylo by samozřejmě třeba substituovat klasický protiklad (ať již podržovaný, anebo setřený) metafory a pojmu jinou artikulací. A tato artikulace, jež by ovšem nesměla importovat celou tuto metafyziku zmíněného klasického protikladu, by muse-la rovněž vysvětlit specifické odchytky mezi metaforickým a vědeckým působením, které nelze v epistemologii přehlížet. Není pochyb o tom, že Nietzscheův diskurs již nutnost této nové artikulace pojmenoval. To by pak mělo vést k novým posunům a novému vypsání hodnot vědy a pravdy a jistě i hodnot jiných.

Uvedená redistribuce by rovněž měla umožnit novou definici "figury", která dává svůj "znak" "pojmu" i po jeho rektifikaci, tedy i poté, když již jsme se vzdali takového modelu, "který celkem vzato patrně nebyl než metaforou"⁴⁹.

A tedy, vracíme-li se teď k druhému příkladu, ani tehdy, když biologický pojem **cirkulace** krve nahrazuje technický pojem **irigace**⁵⁰, ani tehdy rektifikace neredukuje všechnu obraznost. Neboť krevní **oběh**, jakkoli již není cosi jako zavlažování zahrady, jak je popsán např. v **Timaiu**⁵¹ anebo ve spise **De partibus animalium**, není ani putování v kruhu. Jakmile z kruhu podržíme určitý predikát (např. navracení k výchozímu bodu, jeho uzavřenost), ocitá se jeho význam v pozici tropu, tedy metonymie, ne-li metafory.

Běží tedy při této rektifikaci o napravení metafory pojmem? Nejsou přísně vzato všechny metafory pojmy anebo má **nějaký smysl** klást obojí proti sobě? Nepostupuje tato rektifikace, jak se o ni pokouší vědecká kritika, spíše od neúčinného tropu-pojmu, který je špatně utvořen, k operativnímu pojmu-tropu, který je jemnější a v daném oboru jakož i v určité fázi vědeckého vývoje efektivnější? Tím samozřejmě nedefinujeme nějaké kritérium tohoto vývoje či této mutace ("přelom", "přestavba" a jiné formy, které by ještě bylo třeba specifikovat), nicméně problematickou se teď jeví přinejmenším tato dvojí jistota: 1. že by toto kritérium muselo nutně pracovat s rétorickým hodnocením (např. "od metafory k pojmu"); 2. že by tropy nutně patřily k předvědecké fázi poznání.

Jinak řečeno: existuje rovněž **pojem metafory**; má své dějiny, je předmětem jistého vědění a je na epistemologii, aby jej konstruovala, rektifikovala, podala kritická pravidla jeho importace a exportace.

Vracíme se k naší otázce: je možné přenést do oboru filosofie bachelardovský program metapoetiky? Bachelard navrhuje postupovat pomocí **grup** a **diagramů**, vyjděme tedy nejprve odtud. Pomocí **grup**:

"Když jsme již provedli úvahu o svobodě metafor a o jejich hranicích, všímáme si, že jisté básnické obrazy se do sebe s velkou jistotou a přesností **projektují**, neboli že v **projektivní poezii** jsou jedním a

týmž obrazem. Když jsme např. studovali psychoanalýzu ohně, povšimli jsme si toho, že všechny "obrazy" vnitřního ohně, skrytého ohně, ohně doutnajícího pod popelem, slovem ohně, který nevidíme a který právě proto vyžaduje metafory, jsou "obrazy" života. Tato projektivní vazba je do té míry jednoduchá, že obrazy života bez nsnází překládáme do obrazů ohně a naopak, máme přitom jistotu, že toto porozumění je univerzální. Deformace obrazů pak přísně matematickým způsobem označuje **grupu** metafor. Jakmile jsme s to specifikovat různé grupy metafor konkrétního básnického díla, vidíme, že jisté metafory čas od času chybí, neboť byly připojeny navzdor soudržnosti grupy. Je ovšem přirozené, že vnímavá básnická duše reaguje sama od sebe na toto mylné sdružování, aniž by měla zapotřebí tohoto pedantského aparátu. Přesto však platí, že metapoetika bude muset klasifikovat metafory a že si dříve či později bude muset osvojit tento jediný a základní postup klasifikace, totiž určení grup."⁵²

A konečně pomocí **diagramů** (další matematická, či, abychom byli přesní, geometrická metafora, kterou v tomto případě zdobí květina, uvádějící meta-metaforické pole):

"Bude-li možné podržet tuto práci jako základ fyziky či chemie snění, jako nárys metody určování objektivních podmínek snění, pak by měla připravit nástroje objektivní literární kritiky v přísném slova smyslu. Měla by ukázat, že metafory nejsou prosté idealizace, vybuchující jako rakety, aby ozářily oblohu a ukázaly přitom svou vlastní bezvýznamnost, nýbrž že metafory se naopak navzájem plodí a že jsou spolu sladěny více než počítky, takže básnický duch není vlastně nic jiného než čistá syntaxe metafor. Každý básník by proto měl být představen **diagramem**, který by naznačoval smysl a symetrii jeho metaforických souřadnic právě tak, jako diagram květu vystihuje smysl a symetrii jeho funkce. Bez této geometrické konvence nemůže žádná **reálná květina** existovat. A stejně tak není básnické květnatosti bez jisté syntézy básnických obrazů. V tomto tvrzení však nesmíme vidět nějakou snahu omezit básnickou svobodu, vnucovat básníkovi tvoření nějakou logiku anebo, což je totéž, realitu. Teprve dodatečně, objektivně a až poté, co se květy rozevřely, objevujeme realismus

a intimní logiku básnického díla. Obrazy vskutku rozličné, jež jsme měli za protikladné, různorodé a nesoudržné, se pak slévají v jediný skvělý obraz. Nejpodivnější surrealistické mozaiky náhle prozrazují jednotné gesto..."⁵³

Je tato zcela nezbytná pozornost k **syntaxi**, k systematické logice metaforické tvorby, k "metaforám metafor" (str. 215), slučitelná ve své limitě s pojmem metafory? Můžeme být právi tomuto pojmu, aniž bychom opět neuvedli v pochybnost sémantickou, totiž monosémickou perspektivu metafory? Sám Bachelard interpretuje syntaktickou koordinaci jako tematický či sémantický svazek. Mnohost metafor je uspořádána vzhledem k "jedinému a témuž obrazu", jehož difrakce tkví pouze v použitém systému projekce. Hru syntaxe ovládá jednota, kontinuita smyslu. Výše jsme se pokusili ukázat, že tato subordinace syntaktického momentu je již vepsána v oněch rysech pojmu metafory, které jsou nejvíce invariantní; na jiném místě⁵⁴ pak vykazujeme zásadní meze tohoto tematismu.

Neodhaluje tato metaforologie, pokud ji přeneseme do pole filosofie, ze svého určení vždy totéž? Touž **fysis**, tíž smysl (smysl bytí jako přítomnosti anebo, **což je však totéž**, jako přítomnosti/nepřítomnosti), tíž kruh, tíž oheň téhož, ukazujícího se/skrývajícího se světla, totéž navracení slunce? A co **jiného** než tento návrat stejného můžeme také najít, pátráme-li po metafoře? Tedy po podobnosti? A jestliže se pokoušíme určit **dominantní metaforu** jisté grupy, jež nás poutá svou schopností shrnovat? Co jiného tu můžeme najít, ne-li metaforu **dominance**, kterou nadto posiluje její schopnost zastírání, díky níž uniká tomu, aby byla ovládnuta: Bůh anebo slunce?

Pokud bychom se např. pokusili vypracovat diagram metaforiky, jež je vlastní (anebo údajně vlastní) Descartovi, pak bychom i za předpokladu - **concesso non dato** - že je možno striktně vyčlenit soubor metafor spojených pod touto signaturou, museli pod vrstvou zdánlivě didaktických metafor (těch, které vyznačila Spoerriho psychologická a empirická analýza, tedy břechťanu a stromu, cesty, domu, města, stroje, základu či řetězu) ukázat ještě jinou stratifikaci, méně zjevnou, avšak právě tak soustavně organizovanou, jež by nebyla pouze

pod vrstvou předchozí, nýbrž by do ní byla vpletena. Zde bychom se pak setkali s voskem a perem, šatem a nahotou, lodí, hodinovým strojem, semeny a magnetem, knihou a holí. Rekonstruovat gramatiku těchto metafor by znamenalo artikulovat jejich logiku v takovém diskursu, který není pokládán za metaforický, tedy v tom, co zde nazýváme filosofickým systémem, smyslem pojmů a řádem rozumu, ale právě tak artikulovat ji pomocí schemat kontinuity a setrvalosti, systémů delších sekvencí; táž metafora může přitom místy fungovat odlišným způsobem. Respektovat však především filosofickou specifičnost této syntaxe znamená uznat její podřízení smyslu, významové intenci, pravdě filosofického pojmu, filosofickému signifikátu. Tenor dominantní metafory se vždy bude navracet k velkému signifikátu ontotheologie: ke kruhu heliotropu. Je jistě pravda, že metafory světla a kruhu, jakkoli jsou u Descarta důležité, nejsou organizovány stejným způsobem jako u Platóna anebo Aristotela, Hegela anebo Husserla. Pokud se však postavíme do nejkritičtějšího, v nejlastnější smyslu karteziánského bodu této kritické procedury, tedy pokud vstoupíme do hyperbolického pochybování a hypotézy zlomyslného démona, do bodu, na němž se pochybnost týká nejen idejí smyslového původu, nýbrž právě tak i idejí "jasných a zřetelných", jakož i matematických evidencí, pak víme, že to, co diskursu dovoluje nové rozvinutí a další pokračování, tedy jeho poslední pramen, je označeno jako **lumen naturale**. Přirozené světlo se všemi dalšími axiomy, jež toto světlo dovoluje vidět, není nikdy podrobena pochybnosti zcela radikální. Pochybování se rozvíjí **ve** světle.

"Co se nám odhaluje přirozeným světlem (např. že z mého pochybování plyne má existence apod.), nijak nemůže být pochybné" (III. meditace).

Mezi axiomy, jež mi přirozené světlo ukazuje jako pravdivé, je vždy, tedy v každé fázi, něco, co mi dovoluje z pochybnosti vyjít a postupovat dál v řádu rozumu a především pak dokázat existenci Boha, jenž neklame ("A tu přirozené světlo nám jasně ukazuje, že v celé působící příčině musí být nejméně tolik reality, kolik je jí v účinku této příčiny...") "Věta, že pojmy uchovávání a stvoření se liší

jen našim způsobem myšlení, je jedna z těch, které jsou zřejmě díky přirozenému světlu..." "Z toho dostatečně plyne, že Bůh nemůže klamat, neboť přirozené světlo nám říká, že klam má svůj zdroj nutně v nějakém nedostatku" atd.). Přirozené světlo tedy ještě před každou určitou přítomností, před každou reprezentativní idejí utváří sám éter myšlení a jeho vlastního diskursu. Jakožto přirozené má toto světlo svůj pramen v Bohu, jehož existence byla uvedena v pochybnost a posléze **dík tomuto světlu samému** demonstrována.

"Vždyť nemám důvodu ke stížnosti, že mi Bůh nedal větší rozumovou sílu nebo větší přirozené světlo, než nyní mám..." (IV. meditace).

I když se Descartes pečlivě vyhýbá logickému kruhu, který mu působil tolik starostí, přece celý řetěz důvodů vepisuje do kruhu přirozeného světla, které z Boha vychází a k Bohu se vrací.

Tuto metaforiku sice artikuluje zvláštní syntaxe, nicméně jakožto metaforika patří k syntaxi obecnější, k systému mnohem širšímu, k systému, který vymezuje rovněž platonismus; všechno je osvětleno sluncem této soustavy, sluncem přítomnosti a nepřítomnosti, zaslepujícím a zářivým, oslňujícím. Tak je tomu i na konci III. meditace, kde je existence Boha poprvé dokázána díky přirozenému světlu, které nám Bůh sám poskytuje, jakkoli předstírá, že mizí a že nás nechává, abychom sami hledali oslepující zdroj jasu:

"... chci tu ještě poněkud prodlet při úvaze o samém Bohu, uvažovat o jeho úžasných attributech, nazírat neporovnatelnou krásu tohoto nesmírného světla, pokud to snese oko mého zakaleného ducha, obdivovat se mu a modlit se k němu."

Zajisté tu běží o modlitbu filosofa a protože přirozené světlo je přirozené, nechápe Descartes svůj diskurs jako rozpravu theologa, tj. toho, kdo se spokojuje metaforami. A jemuž je třeba metafory ponechat:

"Autor by mohl uspokojivým způsobem vyložit podle své filosofie stvoření světa, jak je popsáno v Genesi...; vyprávění o stvoření, které tu nalzáme, je patrně metaforické, ponechme je tedy theologům... Proč se tu říká, že světlu předcházely temnoty?... Pokud jde o propastné vodopády, je to metafora, jejíž smysl nám uniká" (**Entretien avec Burman**).

Přítomnost, která zaniká ve své vlastní záři, skrytý pramen světla, pravdy a smyslu, zastření tváře bytí - setrvalé navracení toho, co metafyziku podrobuje metafoře.

Anebo metaforám. Neboť toto slovo se píše pouze v množném čísle. Kdyby totiž byla možná pouze jediná metafora, což je sen skrytý v základech filosofie, kdyby bylo možné redukovat hru metafor na rodinný kruh anebo na určitou grupu, to jest na nějakou "ústřední", "základní", "hlavní" metaforu, nebylo by pravé metafory, nýbrž byla by jen skrze pravou metaforu zajištěna čitelnost toho, co je vlastní. Avšak právě proto, že od samého počátku je metafora množná, právě proto nemůže uniknout syntaxi a právě proto dává i ve filosofii vzniknout **textu**, jenž se nevyčerpává dějinami svého smyslu (označovaného pojmu anebo metaforického "tenoru": **teze**) ve viditelné či neviditelné přítomnosti svého tématu (mysl a pravda bytí). Právě proto, že se metaforika neredukuje na syntaxi, nýbrž že naopak organizuje její členění, proto uniká sobě samé a tím, čím jest, může být pouze tehdy, pokud se stírá, pokud donekonečna konstruuje svou destrukci.

Tato auto-destrukce bude vždy moci sledovat **dvě** dráhy, které jsou téměř dotyčnice a přece jsou diferentní, neboť se opakují, napodobují a rozestupují v souladu s jistou zákonitostí. Jedna z těchto drah sleduje linii odporu a rozztrácení metaforična v syntaxi, zahrnujíc kdesi a od počátku neredukovatelnou ztrátu smyslu: to je metafyzické, překonávající vyzdvižení metafory ve vlastním smyslu bytí. Generalizace metafory může označovat tuto parúzii. Takto je metafora metafyzikou pojata jako to, co má vycházet na obzoru či z vlastního základu a končit tím, že znovu objeví původ své pravdy. Otáčení slunce se pak interpretuje jako spekulární kruh, návrat k sobě bez ztráty smyslu a nevratných nákladů. Tento **návrat k sobě** - toto zniternění - slunce vyznačuje nejen platónský, aristotelský, karteziánský atd. diskurs, nejen logickou vědu jako kruh kruhů, nýbrž rovněž a zároveň člověka metafyziky. Smysly vnímatelné slunce, jež vychází na Východě, se v podvečer svého běhu zniternuje v oku a srdci západního člověka. Shrnujícího, chápajícího a završujícího esenci člověka "osvětlenou pravým sluncem" (**fótizomenos fótí alethina**)⁵⁵.

Filosofický diskurs - jako takový - popisuje metaforu, jež se přesouvá a vstřebává mezi dvěma slunci. **Finis** metafory se nevykládá jako smrt či jako rozpuštění, nýbrž jako zniterňující anamnéza (**Erinnerung**), jako usebírající rozjímání smyslu, překonávající vyzdvižení živé metaforičnosti do živé **proprietas**, toho, co je vlastní. Toť ono nepotlačitelné filosofické přání shrnout - překonat - zniternit - dialektizovat - ovládnout metaforický rozestup mezi původem a sebou samým, orientální diferenci. Ve světě tohoto přání se metafora zrodila v Orientě, jakmile Východ promluví, začne pracovat, psát, pozdržovat svou slast, oddělovat se od sebe sama a jmenovat absenci: jest, co jest. Takové je alespoň filosofické tvrzení ve svých geotropických a historicko-rétorických výpovědích.

“Prvními lidskými pohnutkami k mluvení byly vášně, prvními výrazy byly tropy. Jako první se zrodila obrazná řeč, vlastní smysl byl objeven později.” A “génius východních jazyků” záleží v tom, že jsou “živé a obrazné”⁵⁶.

“Nejen řečníci filosofové jako Platón a Aristotelés, nebo řečníci a historikové, jako Thukydidés a Demosthenes, nýbrž i velcí básníci, Homér, Sofokles, setrvávají vcelku skoro úplně při vlastním výrazu (**eigentlichen Ausdrücken**), ačkoli se u nich vyskytují i přirovnání (**Gleichnisse**). Jejich plastická přisnost a ryzost netrpí žádné takové míšení, jaké obsahuje metafora, a nedovoluje jim, aby ze stejného živlu a jednoduše uzavřeného, dokonalého kusu se zatoulávali sem a tam, aby si natrhali takzvaných výrazových květů (**sogeannte Blumen des Ausdrucks aufzulesen**). Metafora je však vždy přerušením chodu představy (**Vorstellungsganges**) a stálým rozptylováním, neboť budí a staví vedle sebe obrazy, které nepatří bezprostředně k věci a významu a přetahují mysl právě tak od věci k příbuznému i cizorodému... Naproti tomu Orient, zvláště pozdější mohamedánská poezie, a na druhé straně poezie moderní, užívají nevlastního výrazu, a mají ho dokonce zapotřebí” (Hegel, G. W. F.: Estetika II., kap. III. b, II. a).

Filosofie tedy vymezuje metaforu jako provizorní ztrátu smyslu, jako ekonomii **vlastního**, v níž nedochází k nenahraditelným škodám, vymezuje ji jako nevyhnutelnou okliku, ale též jako dějiny vzhlé-

dem k horizontu a v rámci horizontu cirkulárního znovuosvojení vlastního smyslu. Právě proto bylo však filosofické hodnocení metafory vždy dvojnásobné: metafora je ohrožení a cosi cizího vzhledem k **názoru** (vidění a kontakt), **pojmu** (uchopení neboli vlastní přítomnost označovaného), **vědomí** (přítomnost u sebe a pro sebe jakožto blízkost), a přitom je zároveň ve spojení s tím, co ohrožuje, je pro ně nutná potud, že oklika jakožto obrat a odvrát je návratem řízeným funkcí podobnosti (**mimésis** a **homoiósis**) pod zákonem téhož. Protiklad názoru, pojmu a vědomí není již v tomto bodě relevantní. Tyto tři hodnoty přináležejí k rádu a pohybu smyslu. Jako metafora.

Pak ale celá teleologie smyslu, konstruující filosofický pojem metafory, přiřazuje tento pojem k manifestaci pravdy, k jejímu vycházení jako nezahalené přítomnosti, ke znovuosvojení plné řeči bez syntaxe, k povolnosti čisté nominace: bez difereční syntaktičnosti anebo alespoň bez - ve vlastním smyslu - **nepojmenovatelné** artikulace, kterou nelze redukovat na sémantickou **Aufhebung** čili dialektické zniternění.

Jiná auto-destrukce metafory by byla k nerozeznání podobna **filosofické**. Procházejíc a zdvojujíc onu první, pohybuje se v suplementu syntaktické rezistence, tedy ve všem tom, co (např. v moderní lingvistice) rozkládá protiklad sémantického a syntaktického a zvláště pak filosofickou hierarchii, v níž je syntaxe podřízena sémantice. Rovněž tato auto-destrukce bude mít formu jisté generalizace, avšak v tomto případě již nejde o to rozšířit a utvrdit nějaké filosoféma, nýbrž jeho neohrazeným rozvinutím je zbavit jeho ohrazení, z něhož se určuje jeho **proprietas**. A tedy rozbít důvěru vzbuzující protiklad metaforického a vlastního, v němž se jedno stále reflektuje v druhém a obojí k sobě svým vyzářováním poukazuje.

Metafora tedy v sobě vždy nese svou smrt. Tato smrt je rovněž smrt filosofie. Avšak tento genitiv je dvojí. Jednak je to smrt filosofie, smrt žánru příslušného k filosofii, která se v něm myslí a shrnuje, poznává a završuje. A jednak smrt určité filosofie, která nevidí, že umírá a není jí už možné ve filosofii najít.

Homonymie, v níž Aristotelés v převleku sofistů rozpoznal vlastní

figuru toho, co zdvojuje a ohrožuje filosofii: neboť tyto dvě smrti se opakují a vzájemně simulují v heliotropu. Na jedné straně heliotrop Platónův či Hegelův, na druhé Nietzscheův či Bataillův⁵⁷, máme-li zde použít metonymických zkratk. Tento květ v sobě vždy nese svého dvojníka, ať je to semeno anebo typ, náhoda jeho programu anebo nutnost jeho diagramu. Heliotrop se může vždy znovu zdvihnout. A vždy se může stát usušenou květinou v knize. V knize, která je nepřítomností zahrady, je květ vždy usušený; díky opakování, ve kterém se ustavičně prohlubuje jako emblematická propast, aniž by tento pohyb měl nějaký **finis**, nemůže v sobě žádná řeč redukovat strukturu antologie. A žádná antologie nikdy nebude s to redukovat tento suplement kódu, jenž prostupuje jejím polem, bez ustání přesouvaje jeho hranice, rozrušuje přímou a rozevíraje kruh.

Pokud však antologie není zároveň litografií. Heliotrop se také jmenuje kámen; kámen vzácný, nazelenalý a posetý červeným žilkováním, druh orientálního jaspisu.

POZNÁMKY

⁽¹⁾ **Usura** (a franc. ekvivalent **usure**) označuje jak "lichvu" (zisk pomocí neúměrných úroků), tak "opotřebování". Slovo tedy nerozlišeně konotuje jak "zisk", tak "ztrátu". (Poznámka překl.)

⁽²⁾ **Exergue** (z řec. **ex-ergon**): "vně díla", současně však označuje i místo na minci, které je vyhrazeno pro nápis. (Poznámka překl.)

¹ V tomto díle je rovněž svého druhu sen o figurách abecedy, o původních podobách některých jejích písmen ("Rozmluva o původu abecedy, kterou jsem dnes v noci měl s přízrakem"). Čes. překl. Praha 1955.

² Srv. např. **De l'origine du langage** (1848), V. kapitola v **Oeuvres complètes**, sv. VIII.

³ Např. **Die Geburt der Tragödie**.

⁴ Srv. např. Breuerův a Freudův text in: **Studien zur Hysterie**, 1895 (fr. překlad **Études sur l'hystérie**, str. 183 a 234-235); dále Witz (**Le mot d'esprit**, "Idées", N. R. F., str. 223-224), **Einführung in die Psychoanalyse**

(**Introduction**, Payot, str. 276; k metafoře předsíně), **Jenseits des Lustprinzips** (**Au-delà...**, konec VI. kapitoly), **Die Frage der Laienanalyse** (fr. překl. in: **Ma vie et la psychanalyse**, "Idées", N. R. F., str. 111). Pokud jde o zasahování rétorických schemat v psychoanalytickém diskursu, odkazují zde přirozeně k Lacanovým **Ecrits** (viz "Index raisonnée des concepts majeurs", který sestavil J. A. Miller), k Benvenistovu článku "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne" /1956/, in: **Problèmes de linguistique générale** a k Jakobsonovu pojednání "Deux aspect du langage et deux types d'aphasie" /1956/, in: **Essais de linguistique générale**.

⁵ Viz např. "Introduction à la métaphysique", in: **La pensée et le mouvant**, str. 185.

⁶ V **Sešitech**, které se týkají Hegelovy dialektiky, definoval Lenin vztah Marxův k Hegelovi nejčastěji jako "převrácení" (hlavou dolů), ale také jako "zbavení hlavy" (hegelovský systém minus všechno to, co mu vládne: absolutno, Idea, Bůh atd.), resp. jako rozvíjení "jádra" či "semene", ba dokonce jako "oloupání", které postupuje od slupky k jádru.

Pokud jde o místo metafory v četbě Marxe a vůbec v marxistické problematice, viz Althusser, "Contradiction et surdétermination", in: **Pour Marx, Lire le Capital**, str. 38-40, 58-60, 65-68 I. dílu a str. 75 a násl., str. 170 a násl. II. dílu; a dále "Les appareils idéologiques d'État", in: **La Pensée** č. 151, červen 1970, str. 7-9; Goux, "Numismatiques", I, II, in: **Tel Quel**, str. 35-36.

⁷ **Essais de linguistique générale**, fr. překl., str. 62.

⁸ Srv. např. **Das Kapital**, I. kniha: "Odkud např. pocházejí iluze peněžního systému? Zjevně z fetišistického charakteru, který peněžní forma vtiskuje vzácným kovům... Kdyby mohlo mluvit, zboží by řeklo: ... Nemá se snad za to, že ekonom čerpá svá slova ze samé duše zboží, když říká..."

⁹ Tyto texty pouze připomínáme. K tomu, abychom je analyzovali z perspektivy, jež nás zde zajímá (kritika etymologismu, tázání po dějinách a hodnotě toho, co je vlastní **-idion**, **proprium**, **eigen** -), by bylo zejména třeba pečlivě přihlídnout k tomuto: Marx spolu s jinými (Platón, Leibniz, Rousseau aj.) nejen kritizoval etymologismus jako nešvar či nevědecké poblouzení, jako chybnou etymologii v praxi. Jeho kritika etymologismu volí za příklad to, co je **vlastní**, **proprium**. Nemůžeme zde citovat celou kritiku Destutta de Tracyho, která hraje se slovy **propriété** a **propre** podobně, jako si "Stirner" pohrával se slovy **Mein** a **Meinung** ("můj", "mínění"; totéž je i u Hegela),

Eigentum a **Eigenheit** ("vlastnictví" a "svéráz"). Ocitujme pouze to, co se týká redukce ekonomické vědy na jazykovou hru a stratifikované specifčnosti pojmů na imaginární jednotu určitého **etymon**: "Svrchu zmíněný "Stirner" odmítl zrušení soukromého vlastnictví u komunistů tím, že je převedl na to, co člověk "má", a tvrdil, že sloveso "mít" je nepostradatelné, že je to věčná pravda, protože i v komunistické společnosti se může stát, že Stirner bude "mít" bolest břicha. Zcela stejným způsobem zdůvodňuje setrvalost soukromého vlastnictví; proměňuje je v pojem vlastnictví, využívá etymologické příbuznosti mezi "vlastnictvím" a tím, co je "vlastní", a prohlašuje, že termín "vlastní" je věčná pravda, protože dokonce i v komunistické vládě se může stát, že bolest žaludku mu bude "vlastní". Nuže, celý tento teoretický nesmysl, který hledá útočiště v etymologii, by byl nemožný, kdyby skutečné soukromé vlastnictví, jež komunisté chtějí odstranit, nebylo přeměněno na abstraktní pojem "vlastnictví". Jakmile tak učiníme, nemusíme už říci či zkoumat nic o skutečném soukromém vlastnictví a můžeme pak rovněž snadno objevovat rozpor v komunismu, poněvadž **poté**, co se odstranilo vlastnictví (**reálné**), lze tu samozřejmě objevovat mnohé, co lze zařadit pod označení "vlastnictví". (Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, 2. část "Jazyk vlastnictví".) Tato kritika - která otevírá nebo nechává otevřenými otázky, týkající se "reality" toho, co je "vlastní" - pokračuje dále pozoruhodnými příklady: "Například **proprietas** znamená zároveň **Eigentum** i **Eigenschaft**, **property** : **Eigentum** a **Eigentümlichkeit**, ono "vlastní" jak ve smyslu obchodním, tak ve smyslu individuality, hodnotu, **value**, **Wert** - **commerce**, **Verkehr** - **exchange**, **Austausch** atd., což jsou termíny, jichž se používá jak k vyjadřování kvalit, tak i vztahů mezi jednotlivci jako takovými. Totéž platí i v jiných moderních jazycích. Chce-li svatý Marx vážně pracovat s touto víceznačností, může nakonec učinit celou řadu skvělých objevů na poli ekonomie, aniž by cokoli věděl o politické ekonomii; neboť jeho nová ekonomická fakta, která ještě uvedeme, leží veskrze v rámci této synonymie."

¹⁰ Über Wahrheit und Lüge... Motiv vyhlazení, vyblednutí obrazu lze nalézt rovněž v **Traumdeutung**, avšak ani u Freuda ani u Nietzscheho nevymezuje jednoznačným či jednosměrným způsobem teorii metafory. Tato teorie je součástí obecnější agonistiky.

¹¹ O tuto četbu jsem se pokusil ve stati "La double séance", in: **La dissémination**.

³"Plus de métaphore" ve francouzštině znamená jednak "více metafory", jednak "již žádnou metaforu"; název této kapitoly se tedy těsně přimyká k motivu "zisku", který produkuje "ztrátu", což je paradox, který je podle D. rovněž vnitřním principem metafory. (Poznámka překl.)

¹² Ty, s nimiž se primárně **setkáváme** v přírodě, stačí pouze pozbírat jako květiny. Květina je vždy svěží, má nejbližší k přírodě a jitra života. Rétorika květiny, např. u Platóna, má vždycky tento smysl. Srv. **Symposion** 183 e, 196 ab, 203 e, 210 c, **Politeia** 474 e, 601 b, **Politikos** 273 d, 310 d atd.

¹³ Metafora a jiné figury řeči, zejména přirovnání, by pak byly homogenní a lišily by se pouze stupněm rozvíjení. Nejkratší z figur řeči, metafora, by byla rovněž nejobecnější a šetřila by všechny ostatní. Tato ekonomická teorie se může dovolávat Aristotela: "Přirovnání (či obraz: **eikón**) je rovněž metafora; rozdíl je nepatrný (**diaferai gar mikron**): říká-li Homér o Achillovi "vrhl se na ně jako (**hós**) lev", je to přirovnání; říká-li "lev se na ně vrhl", je to metafora." (**Rétoriké** III, 1406 b 20-26.) Týž motiv se znovu objevuje u Cicero (**De oratore** III, 38. 156; 39. 157. **Orator** XXVII 92-94), u Quintiliana (**Institutiones** VIII, 6, § 4), u Condillaca (**De l'art d'écrire**, II, 4), u Hegela ("Obraz je uprostřed mezi metaforou a přirovnáním (**Gleichnis**). Má totiž k metafoře tak blízko, že jej lze chápat jako rozvinutou (**ausführliche**) metaforu, takže se na druhé straně blíží k přirovnání (**Vergleichung**)" (**Vorlesungen über die Aesthetik** II, kap. III B 3, **Das Bild**). To je stále ještě živé pojetí ("Metafora je zkrácené přirovnání"; Vendryes, **Le langage**, 1921, str. 209). Co zde zasluhuje zkoumání, není ani tak sám ekonomický typ úvahy, jako spíše mechanický ráz výkladů, které z něj plynou (zkratka, svou kvantitou homogenní úspora, zkrácení času a prostoru atd.). Nadto zákon ekonomie je v tomto případě identifikován v pohybu od jedné ustavené figury k jiné, konstituované přinejmenším implicate, a nikoli ve vytváření figury jako takové. Ekonomie tohoto tvoření by nemohla být tak mechanická a vnější. Řekněme, že ozdoba navíc nikdy není neúčinná, neboli že to, co je neúčinné, může vždy sloužit. Nemáme zde ani čas ani místo na to, abychom mohli komentovat onu stránku ze **Spojitéch nádob** (**Vases communicants**, 1932), na níž Breton s jemným citem pro rétorické ekvivalenty zhuštění a přesunu analyzuje ozdobu: "Není pochyb, že mám "komplex", pokud jde o kravaty. Nenávídím tuto nepochopitelnou ozdobu mužského oděvu. Čas od času si vyčítám, že jsem podlehl tak ubohému zvyku a každé ráno si před zrcadlem (snažím se vysvětlovat psychoanalytikům) zavazuji na uzel kus lát-

ky, která má pomoci čehosi úpravně nicotného zvýraznit beztak již idiotský výraz ranního saka. Je to prostě zarážející. Nepřehlídím ostatně a nemohu si ani zakrývat, že stejně jako automaty na mince, tyto sestry dynamometru, na nichž vítězně cvičí Jarryho Nadsamec ("Pojďte, madam"), symbolizují sexuální - zmlzení mince ve šterbině - a metonymicky - část namísto celku - ženu, stejně tak i kravata (a třeba jen podle Freuda) zobrazuje penis, "nejen proto, že visí a že patří k muži, nýbrž i proto, že si ji lze vybrat podle vlastního vkusu, což je volba, kterou příroda člověku bohužel upřela" (**Traumdeutung**) (str. 53; k "práci zhušťování" a "zákonu **krajní zkratky**, který moderní poezii vtiskl jednu z jejich nejpozoruhodnějších charakteristik", srv. též str. 66 a násl.).

¹⁴ Str. 4. Louis se zde opírá o W. B. Stanforta, **Greek Metaphor**, Oxford 1936, a H. Konrada, **Etude sur le métaphore**, Paris 1939.

¹⁵ P. U. F., 1947. Srv. zejména III. kap., "Paradigme et métaphore", str. 104-110.

¹⁶ Po příkladu se "základem" sahá i Kant, když vykládá svou teorii "hypotyposy". Hypotyposa může být **schematická** (přímé znázornění názoru pro pojem rozvažování), anebo **symbolická** (nepřímé znázornění názoru pro čistě racionální pojem). "Doposud byla tato funkce studována jen málo, ačkoliv zasluhuje hlubokého zkoumání; zde však pro něco takového nemáme místo. V naší řeči je mnoho takových nepřímých znázornění (**Darstellungen**), utvořených podle analogie, v nichž příslušný výraz neobsahuje vlastní (**eigentlich**) schema pro pojem, nýbrž pouze symbol pro reflexi. Slova **základ** (**Grund**) (opora, **Stütze**, podklad, **Basis**), **záviset** (být zavěšen na něčem), **vyplývat** (namísto následování), **substance** (jak říká Locke: podklad akcidentů) a nesčetné jiné hypotyposy nejsou schematické, nýbrž spíše symbolické a vyjadřují obsahy pojmy bez přímého názoru, pouze skrze analogii k němu, tj. tak, že reflexi na předmět názoru (**mit... der Übetragung der Reflexion**) na jiný pojem, jemuž nemůže nikdy odpovídat přímo názor." (**Kritik der Urteilskraft**, § 59.)

¹⁷ Základní téma studie Th. Spoerriho, "La puissance métaphorique de Descartes" (Colloque de Royaumont 1957, éd. de Minuit). Srv. též **Traité de l'argumentation**, Perelman a Olbrechts-Tyteca, P. U. F., 1958.

¹⁸ Tím se vysvětluje i nedůvěra, kterou má k pojmu metafory Heidegger. V knize **Der Satz vom Grund** zdůrazňuje zejména protiklad smyslové/non-

-smyslové; což je sice důležitý rys, nikoli však jediný, ani první anebo takový, který nejvíce určuje hodnotu metafory.

¹⁹ "Měli jsme za to, že je třeba začít čichem, neboť se ze všech smyslů zdá nejméně přispívat k poznatkům lidského ducha." Condillac, **Traité de sensations**, Úvod.

²⁰ Což, jakkoli je to velice zvláštní, znamená, že z každého označujícího činíme metaforu označovaného, zatímco klasický pojem metafory označuje pouze nahrazení jednoho signifikátu jiným, přičemž se jedno označované stává označujícím jiného. Nespočívá zde Nietzscheův krok v tom, že pod jménem metafory rozšiřuje na každý prvek diskursu to, co klasická rétorika chápala - neméně podivné gesto - jako zvláštní figuru, jako **metonymii znaku**? Neboť ta podle Du Marsaise znamená, že bereme "znak za označovanou věc". V seznamu pěti druhů metonymie, jak jej uvádí Du Marsais, se vyskytuje na posledním místě a Fontanier jí věnuje necelou stránku. Lze to vysvětlit tím, že znak zde studovaný je součástí označované věci a nikoli samou látkou figur řeči. Uváděné příklady jsou kromě toho příklady **symbolických** znaků, nikoli **arbitrárních** (žezlo jako hodnost krále, **hul** pro hodnost maršála, **klobouk** pro hodnost kardinála, **rapír** pro hodnost vojáka, talár pro hodnost soudece), "**meč** k označení muže a **přeslice** k označení ženy: **léno přecházející z meče na přeslici**, je léno, které přechází z mužských potomků na ženské", De Marsais, **Traité des tropes** (kap. ii, II).

²¹ Tato složitá struktura vede ke značným nejasnostem. Některým z nich se bylo možné vyhnout rozlišením **tenoru** a **vehikula** metafory, které navrhl I. A. Richards. Smysl, významovou intenci (**meaning, vouloir-dire**) "je třeba jasně odlišit od tenoru" (**The Philosophy of Rhetorics**, 1965, Oxford Univ. Press, N. Y., str. 100).

²² Tato všeobecnost klade určité problémy, jež byly, jak známo, nedávno jistým způsobem znovu oživeny. Vrátime se k nim v závěru. Aristotelés je však první, kdo chápe metaforu jako obecnou formu všech figur slov, ať už je metafora **zahrnuje** (jako je tomu v uvedených případech přenášení metonymií či synekdochou), je základem jejich **ekonomie** (zkrácené přirovnání), anebo tak, že její **nejlepší formou** je analogie proporčního vztahu (**Rétorika III**). Tato její všeobecnost je ovšem přímo úměrná jejímu velmi sporému určení. Což se Aristotelovi také již velmi záhy často vytýkalo, anebo se pro tento jeho postup hledala omluva. Dacier píše: "Staří učenci odsuzovali Aris-

totela za to, že pod jménem metafory uvedl tyto první dva případy, které jsou vlastně synekdochou; Aristotelés však mluvil všeobecně a nadto psal v době, kdy figury ještě nebyly vytrženy, takže je nemohl odlišit a dát každé jméno, které by lépe vykládalo její povahu. Cicero Aristotela hájí, když ve své knize *De oratore* píše: “*Itaque genus hoc Graeci apellant allegoricum, nomine recte, genere melius ille (Aristotelés) qui ista omnia translationes vocat*” (*Introduction à la poétique d’Aristote*, 1733). H. Blair: “Aristotelés chápe slovo metafora v tomto širším smyslu, aby do ní zahrnul všechny druhy obrazného smyslu, který dáváme slovu např. tehdy, když celek klademe na místo části, část na místo celku, rod na místo druhu anebo druh na místo rodu. Bylo by ovšem nespravedlivé vytýkat tomuto pečlivému a jemnému autorovi nepřesnost. V jeho době se ještě neznala četná další dělení a různá jména Tropů; to je totiž vynález teprve jistých autorů z nedávné doby” (*Rhétorique*, 1783, přednáška XV, franc. překlad Prévost 1808, II. díl, str. 42).

²³ Ke vztahům mezi *Rétorikou* a *Poetikou*, pokud je o tento problém a zvláště pokud jde o pojmy *metafora* a *eikon*, srv. Marsh H. McCall, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Harvard Univ. Press, 1969. “Není možné o žádném z těchto dvou děl prokázat, že je starší než druhé - je téměř jisté, že obě byla redigována a doplňována postupně. Podivná nepřítomnost *eikon* v *Poetice* zůstane patrně nevysvětlena” (str. 51). Tato nepřítomnost není ovšem naprostá (srv. přinejmenším 1048 b 10 a 15).

⁽⁴⁾ Derrida se v tomto místě Aristotelova textu přiklání ke čtení *dianoia*, nikoli *deoi*. (Pozn. překl.)

²⁴ Pozoruhodný případ takové *extenze* a *extrakce* podává Leibniz. Je třeba odkrýt skrytý pojem a skryté jméno, substantivní ideu skrytou v každém syntaktickém znaku, označujícím vztah. Tímto způsobem se určitá částice mění v úplný význam. Což vše je opět obsaženo ve filosofickém dialogu, jehož téma nemá ostatně daleko k tématu dialogu z *Epikurovy zahrady*. “THEOFIL: Nechápu, proč by nemohly existovat *privativní* myšlenky, existují-li negativní pravdy, protože akt popírání je kladný... FILATHES: Aniž bychom tuto věc probírali, bylo by mnohem užitečnější, máme-li se poněkud více přiblížit původu všech našich pojmů a poznatků, pozorovat, jakým způsobem slova, kterých používáme tehdy, tvoříme-li nějaká jednání či představy zcela vzdálené smyslovému poznání, vděčí za svůj *původ* smyslově přístupným idejím, z nichž jsou *přenesena* na mnohem temnější významy...

Odtud bychom se mohli domýšlet, jaké druhy představ měli ti, kdo jako první mluvili těmito jazyky, a jak příroda netušeným způsobem naznačuje samými jmény původ a princip všech jejich poznatků. THEOFIL: ...Nevždy se to uznává, poněvadž nejčastěji jsou právě etymologie zapomenuty... Bylo by nicméně třeba zkoumat tutu *analogii smyslových a nesmyslových věcí*, která byla základem *tropů*; což pochopíme lépe, prostudujeme-li velice rozšířené příklady, jako je např. používání předložek **k, s, od, před, v, bez, skrze, pro, o, za**, které všechny pocházejí z místa, vzdálenosti anebo pohybu a jsou pak přeneseny na různé druhy změny, uspořádání, pořadí, rozdílu, shody. **K** znamená přibližování, např. řeknu-li “jdu k tobě”. Chceme-li však něco připojit a proto je přibližujeme k tomu, s čím je chceme spojit, říkáme dokonce, že jedna věc je připojena **k** druhé. Jako by tu dokonce běželo o nějaké nehmotné spojení...” Tento důkaz se pak opakuje u každé předložky a závěr pak zní takto: “Protože tyto analogie jsou nesmírně proměnlivé a nezávislé na nějakých určitých představách, proto se různé jazyky v používání těchto *částic* a *okolností*, jež se těmito předložkami řídí anebo v nichž jsou obsaženy a zahrnuty pouze virtuálním způsobem, značně liší” (*Nouveaux essais sur l’entendement*, III. kniha, O slovech, kap. 1, § 5). Du Marsais: “Každý jazyk má zvláštní metafory... vlastní” (kap. I-X). “Jisté figury, řekne pak Fontanier, se od jednoho jazyku k druhému mohou lišit a některé se nevyskytují ve všech jazycích” (*Préface au Traité général des figures du discours autres que les tropes*, str. 275). Condillac, který byl podle Fontaniera stejně “pronikavý” jako Du Marsais, rovněž soudil že “ve všech jazycích jsou obsaženy ve všech jazycích” (*De l’art d’écrire*, II, IV).

²⁵ *Les figures de discours*, ed. Flammarion, úvod G. Genette, str. 99. Podobnost či analogie je charakteristický pramen metafory od Aristotela až po Fontaniera. Když definoval metaforu Du Marsais, mluvil ještě o “srovnání, které je v duchu”. Můžeme tedy říci: Aristotelés uchopil, jak jsme již viděli, metaforu jako velice široký druh, aby do ní mohl zahrnout všechny jiné figury jména včetně metonymie; Fontanier pole metafory omezil (a tedy omezil i pole analogie čili podobnosti), aby je mohl postavit do protikladu k metonymii; Du Marsais pak jako první uvolnil hranice metonymie, a to pomocí etymologie: “Slovo *metonymie* označuje přenesení či změnu jména: jedno jméno na místo jiného. V tomto smyslu tato figura zahrnuje všechny ostatní *tropy*; ježto ve všech tropech se slovo nebere ve významu, který je mu vlastní, probouzí ideu, která by mohla být vyjádřena jiným slovem. V dalším

se budeme zabývat tím, čím se vyznačuje metonymie na rozdíl od jiných tropů. Místrí omezují metonymii na tato použití....” (**Traité des tropes**, část II). 2. Condillac (jehož filosofie více než jiné anebo přinejmenším stejně jako jiné může být pokládána za pojednání o analogii) přichází s opačným, nicméně symetrickým tvrzením: “Co jsme řekli o přirovnáních, to třeba aplikovat na metafory. Poznamenám pouze, že přihlížíme-li k etymologii, pak jsou všechny tropy metafory, neboť metafora znamená slovo přenesené z jednoho významu k jinému” (**De l'art d'écrire**).

²⁶ “Metafory, jak již bylo řečeno, je třeba čerpat z věcí, která jsou si příbuzná, avšak nikoli zjevným způsobem (**apo oikeión kai mé fanerón**) - tak jako ve filosofii pronikavá mysl postřehne podobnosti (**to homoion ... theórein**) i ve věcech značně vzdálených” (**Rétorika III**, kap. 11).

²⁷ V souladu s mnoha souhlasnými Aristotelovými tvrzeními se ovšem zdá, že v prvním případě (“rovný”) jde sice o metaforu, avšak o metaforu rozvinutou, tj. o přirovnání, obraz (**eikón**).

²⁸ Radost zde pochází ze sylogismu, který je třeba doplnit. K tomu musí přihlédnout rétorika. “Protože učení se a údiv jsou něčím potěšujícím, plyne z toho, že radost rovněž přináší napodobování - např. malířství, sochařství, básnictví - a vůbec všechny druhy dovedných nápodob, i když třeba to, co je napodobováno (**auto to memimenón**), samo takové není, poněvadž toto potěšení nedává předmět jako takový, nýbrž musíme tu postupovat pomocí úvah (**sylogismoi**): toto je ono a tímto způsobem si něco nově osvojujeme. Potěšení rovněž skýtají dramatické obraty a vyhne-li se někdo šťastně nebezpečí... Líbí se nám všechno, co se s námi shoduje (**homoion**), anebo všechno s námi sourodé (**syngenés**)... A protože všichni máme jisté zalíbení v sobě (**filautoi**), všichni máme za potěšující takové věci, které nám patří, jako jsou např. naše skutky a naše řeči (**erga kai logous**). Proto se nám také líbí ti, kdo si nás zamilovali, své pocty a své děti, protože naše děti jsou naším vlastním dílem (**autón gar ergon ta tekna**). Stejně tak nás těší doplňovat to, co je neúplné (**ta ellipé**)... A podobně - protože zábava a různé druhy uvolnění, jakož i smích patří k tomu, co nás těší - jsou nám příjemné i věci směšné, ať už jde o lidi, slova či skutky. Směšné jsme odděleně (**chóris**) zkoumali v Poetice” (**Rétorika I**, 1371 b - 1372 a).

V souladu s eliptickým sylogismem **mimésis** se radost z vědění vždy vyrovnává s vyznačenou absencí svého předmětu. Rodí se z tohoto vyrovnávání. **Miméme** není ani věc sama, ani věc úplně jiná. Nic nemůže zhatit zákon této

radosti, který spočívá na ekonomii stejného a difference, ani - zejména - hrůza, ošklivost, nesnesitelná obscenita napodobované věci, pokud zůstává z dohledu, mimo dosah a mimo scénu. Bylo by zapotřebí sledovat celou nepřerušovanou řadu příkladů, které se všechny točí - od Aristotela až po Lessinga - kolem tohoto klasického **topos**. A kdykoli je ve hře tato mimetická elipsa, jsou na blízku i Oidipus, had a otcovražda. “...na tytéž věci, které jako skutečné pozorujeme s nelibostí, hledíme s potěšením, jsou-li přesně napodobeny: například podoby hnusných zvířat anebo mrtvá těla. ... Těšíme se při pohledu na obrazy, protože toto pozorování provází usuzující poznávání (**manthanein kai syllogizesthai**) toho, co která věc je, např. že tento člověk je ten a ten...” (**Poetika** 1448 b): “Il n'est point de serpent ni de monstre odieux / Qui par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux: / D'un pinceau délicat l'artifice agréable / Du plus affreux objet fait un objet aimable. / Ainsi pour nous charmer, la Tragédie en pleurs / D'Oedipe tout sanglant fit parler les douleurs / D'Oreste parricide exprima les alarmes, / Et, pour nous divertir, nous arracha des larmes.” Euripidův **Orestés** si přál, aby již nikdy neviděl ve spánku hlavu ježící se hady. Longinos verše z tohoto výstupu citoval a komentoval, Boileau je přeložil. Uvnitř stejného prostoru, stejného systému je tedy možné odmítnout nesnesitelné zalíbení v této představě. Viz **La poétique** Julesa de la Mesnardiera (1639): “Krásné popisy zajisté těší... Jakkoli jsou však tyto nádherné obrazy přitažlivé, měly by předvádět pouze věci příjemné či přinejmenším snesitelné. Třeba používat jemných barev pro náměty, které nejsou ošklivé, a neměli bychom pracovat jako oni bizarní malíři, kteří všechnu svou dovednost vynakládají na to, aby zobrazili nějakou užovku či hrozivého hada.”

²⁹ **Rétorika** se rovněž zabývá správným používáním spojek (III, kap. 5), jakož i účinky asyndeta, v němž je spojka potlačena (kap. 12).

³⁰ Nemůžeme se zde tímto problémem zabývat. Srv. zvláště P. Aubenque, **Le problème de l'être chez Aristote** (P. U. F., 1962-66), a J. Vuillemin, **De la logique à la théologie** (Flammarion, 1967).

³¹ “Pokud jde o tropy, řekli již Boileau a Du Marsais, jakož i mnozí jiní po nich, že se jich každý den mnohem více vytvoří na tržišti, než je jich v celé Aeneidě, anebo než se jich vytvoří na zasedáních Akademie... Nuže, není to očividný důkaz toho, že tropy jsou bytostnou součástí mluvené řeči, že stejně jako mluvená řeč nám byly dány přírodou proto, abychom jimi vyjadřovali své myšlenky a city, a tedy že mají stejný původ jako řeč a jazyky vůbec?” (Fontanier, cit. d., str. 157).

³² Srv. např. *Rétorika* III, 7. kap. K překladu **prepon** srv. Brunschwigovu poznámku k jeho překladu **Topik** (1. IV, str. 122 poznámka 3 ke str. 6).

³³ Srv. rovněž **Topiky** 1, 18. Du Marsais: "V řadě úvah je třeba brát slovo vždy v tomtéž významu, v němž jsme jej brali na počátku, jinak je úvaha nesprávná." Fontanier: "Všechna slova a každé z nich mohou v principu označovat pouze jedinou věc." (Cituje T. Todorov, *Littérature et signification*, str. 109-110.)

³⁴ Básník je uprostřed mezi oběma. Básník je člověk metafory. Zatímco filosofa nezajímá než pravda smyslu - mimo znaky a jména; zatímco sofista obratně zachází s prázdnými znaky a svého působení dosahuje skrze nahodilost označujících (odtud jeho záliba v nejednoznačnosti a především v homonymii, v této klamně identitě označujících), básník sice rozehrává mnohost označovaných, avšak jen proto, aby se znovu vrátil k jednotě smyslu: "... při používání slov jsou homonymie užitečné sofistům, protože jim umožňují jejich prohané podvody; básník bude pracovat se synonymy. Slovy vlastními a synonymy (*kyria te kai synonyma*) rozumím pak slova jako "jít" (*poreusthai*) a "kráčet" (*badizein*): obě jsou jak vlastní (*kyria*), tak i navzájem synonymní" (*Rétorika* III, 11. kap.).

³⁵ **Topiky** 1, 5, 102 a. J. Brunschwig ke svému překladu připojuje poznámku, která je pro nás důležitá. "V protikladu ke klasické interpretaci (která je ovšem v souladu s etymologií) neoznačuje slovo *antikategoreisthai* oprávněnost **transpozice subjektu a predikátu**, nýbrž oprávněnost **vzájemné substituce mezi dvěma predikáty**, pokud se vztahují k témuž konkrétnímu subjektu (označenému slovy *tou pragmatos*). Jinak formulováno: můžeme říci, že predikát P je vlastnost subjektu S nikoli tehdy, máme-li "S je P a P je S", nýbrž tehdy, když "pro každý konkrétní subjekt X platí: jestliže X je S, X je P, a jestliže X je P, X je S". Viz též pokračování této poznámky. K druhovým rozdílům "vlastnosti" (vlastnost v sobě - "říká-li se např. o člověku, že je smrtelné zvíře, schopné vědění" - anebo relativní; trvalá anebo dočasná) srv. také **Topika** V, 1. 128 b 30-35.

³⁶ 1, 5, 102. Srv. rovněž Brunschwigovu poznámku.

³⁷ **Topiky** V, 3, 131 b 20-30 (čes. překl. str. 101). Srv. rovněž G. Verbeke, "Pojem vlastnosti v **Topikách**" in: *Aristotle on Dialectics, The topics*, vyd. G. E. L. Owen, Oxford 1968. Autor zde zejména rozebírá důvody, pro něž "vlastnost nemůže být taková, aby její příslušnost k subjektu mohla být známa jedině ze smyslového vnímání" (str. 273).

³⁸ Obecnou formu této inkluze znají i **Topiky** a ilustrují ji tímto příkladem: "Druhý způsob je ten, užívá-li se v určení toho, co je určováno. Tato chyba však zůstává skryta, pokud se přímo nepoužije názvu toho, co je určováno; tak je tomu např. tehdy, určuje-li se slunce jako **nebeské těleso, které svítí za dne**; ten totiž, kdo užívá slova **den**, říká tím i **slunce**" (VI, 4, 142 a - 142 b).

³⁹ **Figures du discours**, část třetí, str. 207 a násl. Tento **dodatek (supplément)** obsahuje nové a jistě sdostatek jasné pohledy na důležité a zásadní téma **rozšířeného** smyslu neboli **katachréze**, tedy na téma mnohých rozprav polemizujících s Du Marsaisem v **Komentáři** k jeho Pojednání. Uvidíme také, v čem se tropy odlišují od jiných figur řeči, nazývaných **figurami**, takže se lépe naučíme tyto různé formy navzájem rozlišovat. Zejména je však v tomto **Dodatku** podáno to, čeho první idea chybí jak v Du Marsaisově **Pojednání**, tak i v **Komentáři** k němu, totiž způsob, jak prakticky poznávat a posuzovat tropy, redukované na své první principy.

⁴⁰ Str. 213-214. Tyto definice osvětlují a doplňují definice trojího smyslu (objektivního, doslovného, duchovního neboli intelektuálního), jak je podává první část knihy. Doslovné se tu zdá vcelku odpovídat aristotelskému **kyrion**, jež může být buď vlastní, buď tropologické, a které se někdy nesprávně překládá jako "vlastní". Fontanierova definice zní takto: "**Doslovný smysl** je ten, který se připíná ke slovům, pokud je bereme doslova, ke slovům, které chápeme tak, jak se jich běžně používá, tedy je to smysl, který se bezprostředně ukazuje těm, kdo rozumí danému jazyku. **Doslovný smysl**, který se váže pouze s jediným slovem, je buď **původní, přirozený a vlastní**, buď **odvozený**, je-li třeba o něm mluvit tímto způsobem, a **tropologický**. Posledně uvedený je dílem **tropů**, které mají několik rodů a druhů. Tropy se pak tvoří na základě nutnosti či **rozšiřováním**, pokud je v jazyce třeba suplovat chybějící slova pro určité ideje, anebo na základě volby či pomoci **figury**, pokud je třeba předvést ideje živějšími a nápadnějšími obrazy, než jsou jejich vlastní znaky. Odtud pak plynou dva odlišné druhy **tropologického** smyslu: **rozšířený tropologický smysl** a **obrazný tropologický smysl**. Je patrné, že první z nich stojí uprostřed mezi **původním** a **obrazným** smyslem a že jej nelze chápat jako nějaký nový druh **smyslu vlastního**" (str. 57-8). Zde nás zajímá právě toto vytváření vlastního smyslu, nového druhu vlastního smyslu násilím katachréze, jejíž střední statut se zdá vymkat protikladu původního a figurativního, neboť je "uprostřed" mezi obojím. A pokud střed jistého pro-

tikladu není průchozím místem prostředkování, je docela možné, že protiklad sám není relevantní. Což má neohraničitelné důsledky.

⁴¹ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Corti 1939, str. 74-75. Srv. též str. 15, 194 a 195.

⁴² Tamt. str. 78. Bachelard cituje Van Swindena: "Vyjádření, které říká, že železo je houba magnetického fluida, je tedy **metafora**, která se uchyluje od pravdy, nicméně všechny výklady spočívají na tomto vyjádření chápáním ve **vlastním, doslovném** smyslu. Sám za sebe však nepovažuji za nic exaktního... myslet si, že rozum naznačuje mylnost těchto způsobů vyjadřování, a přesto jich používat k vysvětlování zkušenosti" (1785). V jisté matoucí formě je Van Swindenovo myšlení velice přesné: nelze tak snadno, jak se často předstírá, odsouvat metafory pouze do oblasti vyjadřování. Ať chceme či ne, metafory svádějí rozum. Vzápětí pak Bachelard ukazuje, že "i velcí duchové jsou jakoby zablokováni v primární představitosti". Tak např. "Descartova metafyzika prostoru" byla metafora houby, "metafyzika houby" (str. 79).

⁴³ Tamt., str. 81. Naproti tomu však **Úvodní rozprava** díla pozitivně hodnotí konstruované a konstruktivní metafory, metafory, jež mají prostředkující postavení a které rozrušují smyslovou bezprostřednost a naivní realismus. Patří k řádu "**figurativní kvantity**, doprostřed mezi konkrétno a abstraktno, k pásmu prostředkování...." "Vědecké myšlení je tedy unášeno ke "konstrukcím" více metaforickým než reálným, k "prostorům konfigurace", jejichž je smyslově vnímatelný prostor pouhým ubohým příkladem" (str. 5).

⁴⁴ Tamt., str. 78. "...moderní věda používá analogie pumpy, aby **ilustrovala** (prolož. G. Bachelard) určité rysy elektrických generátorů, avšak pouze proto, aby osvětlila jisté **abstraktní** myšlenky... Vidíme zde ostrý kontrast dvojího myšlenkového postoje: ve vědeckém myšlenkovém postoji se hydraulická analogie dostává ke slovu až **po** teorii, v předvědeckém myšlenkovém postoji je její místo **před** ní" (str. 80).

⁴⁵ Tamt., str. 233 a násl. Zde je příležitost připomenout, že podle Bachelarda metaforická překážka není jen překážka epistemologická, která spočívá v tom, že v oboru vědy přežívají nevědecká schémata, pocházející z obecných představ či filosofické imaginace. Je to někdy i překážka filosofická, a to tehdy, jsou-li vědecká schémata importována bezdůvodně a násilně do filosofie. V tomto případě by bylo možno mluvit o **epistemologizující** pře-

kážce. Jistý druh naivního scientismu na straně filosofa může proměnit vědecký diskurs v bezbřehou zásobárnu metafor či "modelů", k nimž se mohou uchylovat teoretici, kteří se dostali do úzkých. "Věda se /filosofovi/ ukazuje jako nadmíru bohatá sbírka hotových a propojených poznatků. Jinak řečeno: filosof vyžaduje od vědy **příklady**." Příklady "se vždy připomínají, avšak nikdy nerozvíjejí. Někdy se vědecké příklady dokonce komentují tak, že se přitom filosofové drží principů, které nejsou principy vědeckými; odtud pak metafory, analogie, generalizace" (**La philosophie du non**, str. 3.). K tomu viz též konec kapitoly o "různých metafyzických výkladech vědeckého pojmu" a to, co Bachelard říká o analogickém snění jako snění matematizujícím tehdy, když matematika a aritmetika působí jakožto metafory (str. 38-40).

⁴⁶ **La connaissance de la vie**, Vrin, 2. vyd., str. 49. K problému metafory srv. též. **Études d'histoire et de philosophie des sciences**, zejména kapitoly nadepsané "Modèles et analogies dans la découverte en biologie" a "Concept et la vie" (zvl. str. 358 - 360).

⁴⁷ F. Nietzsche, **Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne**, in: F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (Colli/Montinari) I, str. 886.

⁴⁸ Právě proto, aby vyznačil tuto kontinuitu, popisuje Nietzsche tkanivo metafor utkané člověkem ("jedině v matematické přísnosti a neporušitelnosti představy prostoru a času", str. 885) jako pavučinu. To je zase nové vyznačení a generalizace určité konkrétní metafory, jejíž účinky je možno zjišťovat a určovat např. v dějinách věd. V souvislosti s Bichatovým **Traité des membranes** (1800) Canguilhem píše: "U termínu tkáň je třeba se zastavit. Tkáň, **tissu**, jak víme, pochází z **tistre**, archaické formy slovesa **tisser**, tkát. Jestliže se nám zdálo, že slovo "buňka" je přetíženo implicitními významy afektivního a sociálního řádu, lze říci, že rovněž slovo "tkáň" nese různé extra-teoretické implikace. "Buňka" evokuje včelu, nikoli člověka. Tkáň či tkanivo, **tissu**, nám zase připomíná spíše člověka než pavouka. Tkanina je lidský výtvar **par excellence**" (**La connaissance de la vie**, str. 64-65). Srv. též Marx: "Předpokládáme práci ve formě, v níž je výhradně vymožeností člověka. Pavouk provádí úkony, které se podobají úkonům tkalce, včela zahanbuje stavbou svých voskových buněk mnohého stavitele-člověka... Ale nejhorší stavitel se liší od počátku od nejlepší včely tím, že dřív než začne stavět buňku z vosku, vystaví ji už ve své hlavě. Na konci pracovního procesu vychází výsledek, který tu byl na jeho počátku již v dělníkově představě, tj.

ideálně. Dělník se liší od včely nejen tím, že mění formu toho, co je dáno přírodou: v tom, co je dáno přírodou, uskutečňuje zároveň svůj vědomý účel, který určuje jako zákon celý způsob a charakter jeho činů a kterému musí podřizovat svou vůli." (*Kapitál*, I, oddíl třetí 5. kapitola; čes. překlad Praha 1954, str. 197.)

⁴⁹ "V tomto bodě tedy experimentální embryologie a cytologie rektifikovaly pojem organické struktury, kterou Claude Bernard až příliš těsně spojoval se společenským modelem, který vcelku patrně nebyl než metaforou." "Celek a část v biologickém myšlení", in: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, str. 332.

⁵⁰ Srv. *La connaissance de la vie*, str. 22-23.

⁵¹ Z čistě rétorického hlediska ukazuje Condillac více přísnosti, pokud jde o figury, jichž používá Platón ("největší filosof a největší rétor"), když popisuje lidské tělo, které je mu "monstrem, jež se vymyká představitosti"; zejména říká-li, že "krev je výživou masa a aby, jak pokračuje, všechny části mohly přijímat živiny, jsou v nich podobné jako na zahradě vyhloubeny četné kanálky, takže cévní potoky, vycházející ze srdce jako svého pramene, mohou proudit těmito vlásečnicemi celým lidským tělem". Proti tomu staví Condillac Rousseauovo šestiverší a komentuje je takto: "Květy hojně vyrážející na kmeni zavlažované čistým proudem jsou krásným obrazem toho, co láska k nádhře plodí v povznesené duši" ("De l'art d'écrire", in: *Oeuvres philosophiques*, str. 555).

⁵² *Lautréamont*, ed. Corti 1939, nové vyd. 1956, str. 54-55. **Projektivní** model dovoluje v tomto případě poznat nejen syntaktickou koherenci metafor, nýbrž zejména původní a konečnou jednotu jejich tematu, střed jejich sémantického pole. Jeho demonstrace je ovšem velice pozoruhodná: mnohost obrazů (obrazů ohně, jimiž se tato metaforologie zabývá především) poukazuje reflektujícím způsobem týž soustředný obraz ("jeden a týž obraz"). Běželo tu však o skrytý oheň, "který nevidíme a který tedy vyžaduje metafory". Ono "tedy" znamená, že to, co není vidět, vyžaduje metaforu. To se zdá být samozřejmé. Sledujeme-li však analogickou ekvivalenci v tomto případě (skrytý oheň = to, co je skryto = život), všechny metafory jsou také metafory života jako zastřeného ohniska všech metafor, metafor *fysis*, pramene a metafor metafor. Tato cirkulace smyslu nás nevede příliš daleko, avšak opět končí u oné metafory téhož, jejíž stín teď již dobře známe. Proto jsme výše kladli takový důraz na nutnost, s níž jsou spolu spojeny hodnoty

života, metafory a metafory metafor. "Duch je tedy osvobozen pro **metaforu metafor**. To je pojem, k němuž dochází naše poslední kniha o **Psychoanalýze ohně**. Dlouhé zamyšlení nad Lautréamontovým dílem jsme podnikli pouze s ohledem na **Psychoanalýzu života**" (str. 155). V tom je třeba vidět přísné imperativy určitého programu. Úcta k "citlivým básnickým duším", které "samy sebou" reagují na nedůslednost metafor, je tedy v tomto programu již dávno předepsána (od Aristotela ke Condillacovi a Hegelovi), stejně jako jinde je předepsáno odhodlání "neomezovat básnickou svobodu" anebo "básnickou tvořivost".

⁵³ *La psychanalyse du feu*, str. 213-214.

⁵⁴ "La double séance", II, in: *La dissémination*.

⁵⁵ "V geografickém přehledu jsme ve všeobecných rysech naznačili cestu, kterou sledují světové dějiny. Slunce, světlo, vychází v Orientě. Světlo je však jednoduchý vztah k sobě, které v sobě samém je všeobecným světlem, avšak jakožto subjekt je zároveň ve slunci. Často se líčí scéna, když slepec, který by náhle začal vidět, spatří červánky, rodící se světlo a září vycházejícího slunce. Nekonečné zapomenutí sebe sama v tomto čistém jasu je první a naprostý údiv. Jakmile však slunce vystoupí výše, tento údiv slábné; člověk se rozhlíží po okolních předmětech, od nich pak pohled míří do vlastního nitra a postupuje pak ke vzájemnému vztahu obojího. Opouštíme nečinné prohlížení a přistupujeme k činnosti; vpodvečer tu již stojí stavba, kterou jsme zbudovali z vlastního vnitřního slunce; když pak večer hledíme na toto slunce, ceníme je výše než ono první, které bylo ještě vnější. Neboť teď je slunce ve vztahu k duchu člověka, tedy ve vztahu svobodném. V tomto obraze je tedy obsažen postup světových dějin, velké denní dílo ducha.

Světové dějiny kráčí od Východu na Západ, neboť Evropa je konec světových dějin povýtce, zatímco Asie je jejich počátek. Pro světové dějiny existuje Východ **kat exochén**, jakkoli Východ pro sebe je cosi zcela relativního; byť totiž Země tvoří kouli, dějiny nepostupují kruhem kolem ní, nýbrž mají svůj určitý východ, jímž je Asie. Zde vzchází vnější fyzické slunce a na Západě zapadá: právě proto zde však vzchází slunce sebevědomí, které šíří jas mnohem vyšší. Světové dějiny jsou kročením nespoutanosti přirozené vůle a jejím vzděláváním k všeobecné a k subjektivní svobodě" (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung (Einteilung)).

⁵⁶ J. J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*. Srv. též např. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, 1, kap. 10, § 103 a

zvl. **La logique**: "Zrod idejí a duševních schopností musel být v těchto jazycích (v původních jazycích lidu) smyslově přístupný, neboť jakmile bylo známé první používání slova, bylo možno analogií poznat všechny ostatní významy. Ve jménech bylo lze poznat ideje, které nebyly přístupné smyslům, neboť jména, z nichž tyto ideje vycházely, byla jména smyslových idejí; nechápala se však jako vlastní jména těchto idejí, nýbrž jako obrazné výrazy, ukazující jejich původ. Nikdo se např. neptal, znamená-li slovo **substance** něco jiného než to, co **leží pod**, zdali slovo **uvážovat** znamená něco jiného než **vážít, zvažovat, porovnávat váhy**. Stručně řečeno: nikoho ani nenapadlo klást otázky, které dnes kladou metafyzikové. Jazyky, které na ně na všechny odpovídaly již předem, totiž něco takového ani neumožňovaly. Dobrá metafyzika započala před jazyky. A ty jí také vděčí za všechno to, co je v nich lepšího. Tato metafyzika však byla spíše instinktem než vědou. Příroda tak vedla člověka bez jeho vědomí a metafyzika se stala vědou, jakmile přestala být dobrá" (Druhá část, kap. IV.). Srv. dále Fontanier, op. cit., str. 157.

⁵⁷ Kromě známých Bataillových textů srv. některé z "Premiers écrits", které vydal D. Hollier v I. svazku **Oeuvres complètes** (Gallimard 1970): "L'Anus solaire", "Le langage des fleurs", "La mutilation sacrificielle de l'oreille coupée de Van Gogh", "Le bas matérialisme et la gnose", "Soleil pourri", "Corps célestes" atd.

6./Signatura událost kontext

V zájmu jednoduchosti se vždy budeme držet mluvené výpovědi.

AUSTIN, *How to Do Things with Words*, str. 113.

Je vskutku jisté, že slovu **sdělování (komunikace)** odpovídá jediný, jednoznačný, dokonale uchopitelný a předavatelný, tj. komunikovatelný pojem? Zvláštní figura diskursu nás vede k tomu, abychom si především kladli otázku, zda slovo či označující "sdělování" sděluje určitý obsah, identifikovatelný smysl, popsatelnou hodnotu. Mám-li však moci artikulovat a klást tuto otázku, musel jsem již anticipovat smysl slova **sdělování**: musel jsem již předurčit komunikaci jako nositele, jako přenášení a jako průchodiště nějakého **smyslu, určitého smyslu**. Kdyby **sdělování** mělo více smyslů a kdyby tuto pluralitu nebylo možné redukovat, nebylo by vůbec legitimní definovat komunikaci vůbec jako předávání **smyslu**, a to ani tehdy, kdybychom se dokázali dorozumět o každém z těchto slov (předávání, smysl atd.). Nuže, slovo **sdělování**, jež jako slovo nemůžeme ze žádných důvodů hned zpočátku ignorovat a ochuzovat o jeho polysémičnost, právě otevírá takové sémantické pole, které není omezeno na sémantiku, sémiotiku a tím méně na lingvistiku. K sémantickému poli slova **sdělování** patří, že označuje právě tak i nesémantické aktivity. Již zcela provizorní pohled na běžnou řeč a dvojnásobnost přirozeného jazyka říká, že je např. možné **sdělovat pohyb**, že může být sdělován otřes, šok, přenášení **síly** - to jest, že je lze šířit a předávat. Rovněž se říká, že různá či odlehlá místa spolu mohou komunikovat prostřednictvím průchodu anebo otvoru. To, co se takto děje, co je předáváno či ko-

munikováno, to samozřejmě nejsou fenomény smyslu či významu. V těchto případech nemáme co dělat ani se sémantickým či pojmovým obsahem, ani se sémiotickou operací anebo jazykovou směnou.

Přesto však nebudeme tvrdit, že tento non-sémiotický smysl slova **sdělování**, s nímž se můžeme setkat v běžné řeči anebo v tzv. přirozených jazycích, tvoří **vlastní** anebo **prvotní** smysl, že tedy sémantický, sémiotický anebo lingvistický smysl je odvozený, rozšířený či redukován, že je korelátém nějakého metaforického posunu. Nebudeme tvrdit, ačkoliv se něco takového téměř nabízí, že sémio-lingvistické sdělování je nazváno "sdělováním", "komunikací" **more metaphoricco**, protože analogicky ke sdělování "fyzickému" anebo "reálnému" rovněž nechává cosi procházet, něco přenáší a předává, něco zpřístupňuje. Nebudeme to tvrdit:

1/ Protože hodnota doslovného, **vlastního smyslu** se dnes jeví problematičtější než kdykoli jindy;

2/ protože hodnota přenášení, předávání atd. je konstituens pojmu metafory, jímž má být pochopen sémantický posun od sdělování jako non-sémiotického fenoménu ke sdělování jako fenoménu sémio-lingvistickému.

(V závorce poznamenávám, že v tomto mém sdělení bude, ba dokonce již je tématem problém polysémie a komunikace, problém diseminace - kterou kladu do protikladu k polysémii - a komunikace. V určitém okamžiku musí intervenovat určitý pojem písma - aby transformoval sebe sama a snad i tuto problematiku.)

Zdá se být samozřejmé, že mnohoznačnost slova "sdělování", "komunikace" lze výrazně omezit hranicemi toho, co nazýváme **kontextem** (v závorce upozorňuji, že v tomto mém sdělení půjde o problém kontextu a o otázku písma v jeho vztahu ke kontextu). Např. při **filosofickém kolokviu**, jehož jednacím jazykem je **francouzština**, konvencionální kontext (tvořený implicitním, avšak strukturně neurčitým konsensem) předepisuje, že jsou zde přednášena "sdělení" o komunikaci, sdělení, která mají diskurzivní formu, orální kolokviální sdělení, jež se předkládají posluchačům k porozumění a mají podnítit anebo navazovat dialogy, rozvíjející se v horizontu inteligibility

a pravdivého smyslu tak, aby bylo nakonec dosaženo legitimního a všeobecného souhlasu. Tato sdělení musí procházet elementem "přirozeného jazyka" zvaného francouzština, jenž určuje konkrétní a značně speciální užití slova "communication" - **sdělování**. Zejména se ovšem téma těchto sdělení musí (z důvodů priority či privilegia) soustřeďovat kolem komunikace jako diskursu a samozřejmě jako označování. Aniž bych tedy vyčerpal všechny implikace a celou strukturu takové "události", k čemuž by bylo zapotřebí rozsáhlé předběžné analýzy, je snad zřejmé to, co jsem chtěl naznačit; kdyby snad někdo přesto pochyboval, stačí, aby si přečetl náš program.

Jsou ale všechny požadavky kontextu vskutku vždy absolutně determinovatelné? To je v nejobecnější formě vlastní problém, který se pokusíme rozvinout. Existuje přísně vědecký pojem **kontextu**? Neskryvá pojem kontextu za svou jistou nejasností velice určité filosofické předpoklady? Řečeno zkratkou: chci ukázat, proč kontext nikdy není absolutně determinovatelný, neboli do jaké míry jeho determinace nikdy není jistá a úplná. Tato strukturální nenasycenost bude mít za následek dvojí:

1/ Naznačuje teoretickou nedostatečnost **běžného pojetí kontextu** (jazykového i neязыkového), které přijímají četné vědecké obory, a rovněž i všech těch pojmů, s nimiž je toto pojetí systematicky spjaté;

2/ ukazuje nutnost jisté generalizace a určitého posunu v pojmu písma. Písmo nebudeme moci zahrnout pod kategorii komunikace, rozuměli se jí v užším smyslu předávání smyslu. A naopak: v takto definovaném obecném poli písma lze výsledky sémantické komunikace určit jako částečné, sekundární, vepsané a suplementární následky.

Písmo a telekomunikace

Přijmeme-li pojem písma v jeho běžném úzu - což vůbec není používání nevinné, prvotní anebo přirozené - pak ovšem musíme v písmu vidět **nástroj sdělování**. Dokonce velice mocný nástroj sdělování,

který značně, ne-li dokonce nekonečně, **rozšiřuje** pole ústní či gestické komunikace. To je jedna z banálních zřejmostí, na nichž se velice snadno shodneme. Nebudu zde popisovat všechny **způsoby** tohoto rozšíření v čase a prostoru. Zastavím se spíše u hodnoty **rozšiřování** samé, které jsem právě použil. Říkáme-li, že písmo **rozšiřuje** pole i možnosti ústní či gestické komunikace, nepředpokládáme přitom nějaký **homogenní** prostor komunikace? Dosah hlasu či gesta by v tomto prostoru byl limitován faktickou hranicí, byl by omezen v prostoru i čase; písmo by pak ve stejném prostoru a ve stejném čase tyto hranice uvolňovalo a **stejně pole** by značně rozevíralo. Smysl, sémantický obsah sdělení by tedy byl předáván či **komunikován** různými **nástroji**, technicky maximálně dokonalými prostředky, na značně velkou vzdálenost, avšak v prostředí, které je v zásadě sourodé a spojité, tj. v takovém homogenním živlu, v němž bytostně nic nemůže narušovat jednotu a integritu smyslu. Jakékoli narušování by tu pak mělo být pouze nepodstatné.

Systém této interpretace (což je jistým způsobem systém interpretace vůbec či přinejmenším systém interpretace hermeneutické), třebaže je běžný a zastupuje "zdravý rozum", je **reprezentován** celými dějinami filosofie. Tvrdím dokonce, že ve svém základě je to vlastní filosofická interpretace písma vůbec. Uvedu jediný doklad, ale jsem přesvědčen o tom, že v dějinách filosofie bychom nenašli jediný příklad opačný, jedinou analýzu, která by zásadně popírala to, co ve svém **Eseji o původu lidského poznání** vykládá Condillac, jenž se zde velice těsně přimyká k Warburtonovým názorům. Zvolil jsem tento příklad proto, protože **výslovná** úvaha o původu a funkci písma (v celých dějinách filosofie tento výklad chybí a bylo by třeba tázat se na podmínky jeho objevení i jeho zakrývání) je tu začleněna do filosofického diskursu, který podobně jako filosofie vůbec předpokládá jednoduchost počátku, kontinuitu ve všem odvozování, tvoření a analyzování, homogenitu všech řádů. Analogie je v Condillacově myšlení pojmem základním. A tento příklad jsem zvolil rovněž proto, protože analýza, jež chce "vystopovat" původ a funkci písma, je zde jistým nekritickým způsobem postavena pod **autoritu kategorie komunikace**¹. Jestliže

lidé píší, je to proto: 1/ protože spolu musí komunikovat; 2/ protože si musí sdělovat, komunikovat své "myšlenky", "ideje", své představy. Myšlení, které má charakter reprezentace, předchází a vládne komunikaci, přenášející "ideu", označovaný obsah; 3/ protože lidé spolu **vždy již** komunikují a sdělují si své myšlenky, jakmile (plynule navazující na tento stav) vynalézají onen nástroj sdělování, jímž je písmo. Následující citát pochází ze XIII. kapitoly Druhé části ("O jazyce a o metodě"), Oddíl první ("O původu a vývoji jazyka" - písmo je tedy modalita řeči a v bytostně jazykové komunikaci znamená její kontinuální rozvíjení), paragraf XIII "O písmu": "Lidé, kteří byli s to si sdělovat pomocí zvuků své myšlenky, pocítovali nutnou potřebu vynalezení nových znaků, které by byly schopny dodat těmto myšlenkám trvalosti a **dát je na vědomí nepřítomným osobám**" (podtrhuji tuto hodnotu **nepřítomnosti**, která - pokud bychom ji tematizovali novou otázkou - by ve stejnorodosti systému mohla otevřít určitou trhlinu; J.D.). Jakmile jsou již lidé s to "sdělovat si své myšlenky" a sdělovat si je pomocí zvuků (což je podle Condillaca druhá etapa, neboť artikulovaná řeč "supluje" řeč praktického jednání, jež je jediným a radikálním principem každé řeči), pak zrod i další vývoj písma sledují přímou, jednoduchou a spojitou linii. Dějiny písma budou stvrzovat zákon mechanické ekonomie: maximálně snadnou zkratkou získat co nejvíce prostoru a času; písmo ani v nejmenším neovlivní strukturu či obsah smyslu (idejí), jehož bude nositelem. Týž obsah, který byl dříve komunikován gesty a zvuky, bude nyní předáván písmem a různými způsoby záznamu, od obrázkového písma přes hieroglyfické písmo Egyptanů a ideografické písmo Číňanů až po písmo abecední. A Condillac pokračuje: "Představivost jim tedy prezentovala **stejně** obrazy, které již vyjádřili jednáním, a slovy, jež od počátku učinily jazyk obrazným a metaforickým. **Nejpřirozenějším prostředkem** bylo tedy nakreslit obrazy věcí. Zobrazili formu člověka či koně, aby **vyjádřili ideu jednoho či druhého**; první pokus písma byl jednoduchým malováním" (prolož. J.D.).

Reprezentativní ráz psané komunikace - písmo jako obraz, reprodukce či nápodoba svého obsahu - bude neměnným rysem celého

dalšího vývoje. Pojem **reprezentace** je zde, jak jsem v Condillacově textu zdůraznil, neoddělitelný od pojmů **komunikace** a **výrazu** (resp. **vyjadřování**). Zajisté, tato reprezentace se bude komplikovat, dostane se jí suplementárních přechodů a stupňů, v hieroglyfickém, ideografickém a později v abecedním písmu se stane reprezentací reprezentace, nicméně nikdy nebude opuštěna reprezentační struktura, již se vyznačuje první stupeň expresivní komunikace. Když Condillac podal popis dějin různých typů písma, jejich pozvolného odvozování z jediného společného kořene, který nikdy nebyl narušen a zajišťuje tak jakési společenství analogické participace mezi všemi písmi, dospívá nakonec k závěru (který je podobně jako téměř celá tato kapitola prakticky citací Warburtona): "Takové jsou obecné dějiny písma vedené přes **prosté stupňování** od stavu malování až do stavu písmen. Neboť písmena jsou **posledním krokem**, který zbývá učinit po čínských značkách, jež se na jedné straně podílejí na přirozenosti egyptských hieroglyfů a na druhé straně jsou součástí písmen, právě tak jako hieroglyfy se ve stejné míře podílely na mexické malbě a na čínských znacích. Tyto znaky jsou tak příbuzné našemu písmu, že abeceda **pouze zmenšuje** rozpaky nad jejich počtem a je jejich **stručnou zkratkou**."¹

Když jsme tímto způsobem ukázali tento motiv ekonomické redukce, která je **homogenní** a **mechanická**, vraťme se k pojmu **nepřítomnosti** v Condillacově textu, na který jsem již upozornil. Jak je tento pojem určen?

1/ V prvé řadě je to nepřítomnost adresáta. Píšeme, abychom něco sdělili těm, kdo jsou nepřítomni. Na nepřítomnost adresanta vzhledem ke značce, kterou zanechává, která se od něj odděluje a dále působí i mimo jeho přítomnost a mimo přítomnou aktualitu jeho mínění, tj. která působí i za jeho život, na tuto nepřítomnost, jež rovněž náleží ke struktuře písma - a, jak ještě doplním, k řeči vůbec - na tuto nepřítomnost se Condillac netáže.

2/ Nepřítomnost, o níž mluví Condillac, je naprosto klasickým způsobem určena jako kontinuální modifikace, jako postupné oslabování přítomnosti. Reprezentace pravidelným způsobem **supluje**

přítomnost. Jakkoli však artikuluje všechny momenty zkušenosti, jsou součástí značení (a pojem "suplovat", doplňovat, nahrazovat a zastupovat je v Condillacově Eseji jedním z nejdůležitějších a nejpoužívanějších operativních pojmů²), není tato suplementace vykázána jako prolomení přítomnosti, nýbrž jako nadstavba a jako plynulá, homogenní modifikace přítomnosti v reprezentaci.

Nemohu zde analyzovat všechno to, co v Condillacově filosofii i jinde předpokládá tento pojem nepřítomnosti jako modifikace přítomnosti. Zde si pouze povšimneme toho, že tento pojem je řídicí pro další operativní pojem (klasickým a příhodným způsobem zde používám opozice **operativní** vers. **tematický**), který je pro jeho Esej stejně zásadní, totiž pojem "tracer" a "retracer", **stopování** a **navrace-ní se po stopách, vybavování pomocí stop**. Stejně jako pojem suplování, rovněž pojem stopování by bylo možné vyložit jiným způsobem, než je Condillacův. Výraz "tracer" u Condillaca znamená "vyjadřovat", "reprezentovat", "připomínat", "zpřítomňovat" ("Malba pravděpodobně vděčí za svůj původ nutnosti vybavovat (tracer) takto naše myšlenky; a tato nutnost nepochybně přispěla k uchování primitivního jazyka jednání, který bylo lze nejsnáze líčit malováním" (O písmu, str. 128)). Znak se rodí současně s představivostí a pamětí, tehdy, když jej vyžaduje nepřítomnost předmětu vzhledem k přítomnému vněmu ("Jak jsme viděli, paměť spočívá pouze ve schopnosti rozpo-mínat se na znaky našich idejí či okolnosti, jež je doprovázely. Tato schopnost existuje jen potud, pokud předměty, jež si chceme znovu vybavit (retracer), souvisejí s některými z našich nynějších potřeb skrze **analogii znaků** (prokládám: tento pojem analogie, který řídí Condillacův systém, je garantem každé continuity a zejména continuity mezi přítomností a nepřítomností), které jsme si zvolili, a skrze řád, podle něhož jsme uspořádali naše ideje" (1, 11, kap. IV, § 39). To platí o všech rádech znaků, které Condillac rozlišuje (arbitrární, akcidentální a rovněž přirozené; v listě Cramerovi Condillac toto rozlišení ještě zjemňuje a v jistých bodech znovu otevírá). Filosofická operace, kterou Condillac rovněž nazývá "vybavování" (retracer), sleduje pomocí analýzy a ustavičného rozkládání pohyb genetického

odvozování, vedoucí od prostého počítku a vněmu něčeho přítomného ke složité stavbě reprezentace: od původní přítomnosti k jazyku maximálně formálního kalkulu.

Mohli bychom snadno ukázat, že tento typ analýzy významu spjatého s písmem v principu nezačíná ani nekončí Condillacem. Říká-li se dnes, že tato analýza je "ideologická", neznamená to, že jsou její pojmy kladeny do protikladu k pojmům "vědeckým", a rovněž to nepoukazuje na často dogmatické - a stejně tak bychom mohli říci "ideologické" - používání slova "ideologie", jež je dnes jen zřídka zkoumáno z hlediska své možnosti a svých dějin. Definují-li pojmy condillacovského typu jako ideologické, je to jen proto, že tyto pojmy, opírající se o rozsáhlou, mocnou a systematickou filosofickou tradici, v níž vládne evidence ideje (**eidos, idea**), strukturují pole reflexe francouzských "ideologů", kteří v Condillacových stopách rozpracovávají teorii znaku jako reprezentace ideje, jež samá reprezentuje vnímanou věc. Komunikace tedy přenáší reprezentaci jakožto ideální obsah (to, čemu se říká smysl) a písmo je druhem této všeobecné komunikace. Je jejím druhem: je to komunikace, představující určitou relativní specifičnost v rámci jediného rodu.

Položíme-li si nyní otázku, co je v této analýze podstatným predikátem této specifické difference, objevíme znovu **nepřítomnost**.

Předložím nyní dvě tvrzení či dvě hypotézy:

1/ Protože každý znak jak v "řeči praktického jednání", tak v řeči artikulované (ještě před prostředkováním písma v klasickém smyslu) předpokládá určitou nepřítomnost (kterou bude třeba ještě vymezit), musí být tato nepřítomnost v oboru písma originálního typu, neboť jinak by nebylo možno zjistit, jaká specifičnost přísluší psanému znaku;

2/ kdyby však měl být predikát, jímž je charakterizována nepřítomnost vlastní písma, použitelný pro každý druh znaku a komunikace, vedlo by to nutně k všeobecné přestavbě pojmů: písmo by již nebylo druhem komunikace a všechny pojmy, jejichž obecností by bylo písmo podřízeno (pojem sám jakožto smysl, idea anebo uchopení smyslu a ideje, pojem komunikace, znaku atd.), by se pak ukázaly ja-

ko nekritické, nesprávně utvořené či spíše určené k tomu, aby zajišťovaly autoritu a moc určitého historického diskursu.

Pokusme se nyní, stále vycházejíce z klasického diskursu, charakterizovat tuto nepřítomnost, jež se zdá zcela specifickým způsobem vystupovat ve fungování písma.

Psaný znak vzniká v nepřítomnosti adresáta. Jak kvalifikovat tuto nepřítomnost? Mohli bychom říci, že v okamžiku, kdy píše, může být adresát nepřítomný vzhledem k poli mého přítomného vnímání. Ale není tato nepřítomnost pouze vzdálená přítomnost, přítomnost suspendovaná anebo tak či ona idealizovaná v reprezentaci? Zřejmě nikoli, neboť má-li se konstituovat - existuje-li vůbec - struktura písma, pak tato distance, toto oddálení, pozdržení, tedy tato **différance** přinejmenším musí moci dosahovat jistého absolutna nepřítomnosti. Právě proto však **différance** jakožto psaní a písmo nemůže (být) modifikací (ontologickou) přítomnosti. Je třeba, chcete-li, aby moje "psané sdělení", má-li mít vůbec funkci písma, tj. má-li být čitelné, bylo čitelné i tehdy, zmizí-li jakýkoli určitý adresát vůbec. Je třeba, aby byla opakovatelná - iterovatelná - i v situaci absolutní nepřítomnosti adresáta či empiricky vymezené množiny adresátů. Tato opakovatelnost čili iterabilita (**iter**, "znovu" pochází z **itara**, "jiný" v sanskrtu; vše další lze číst jako využití této logiky, která opakování spojuje s jiností, alteritou) strukturuje samu psanou značku, ať je jakéhokoli typu (písmo piktografické, hieroglyfické, ideografické, fonetické, abecední, abychom použili těchto starých kategorií). Písemný projev, který by ze své struktury nebyl čitelný - iterovatelný - i po smrti adresáta, by nebyl písmem. Jakkoli je toto vše na první pohled zřejmé, nemíním se s touto evidencí smířovat a prozkoumám ještě poslední námitku, kterou lze proti tomuto tvrzení vznést. Představme si písmo, jehož kód je natolik idiomatický, že je jako nějaká tajná šifra běžný a známý pouze dvěma "subjektům". Můžeme říci, že po smrti adresáta, po smrti obou partnerů, je značka, kterou jeden z nich zanechal, stále ještě písmem? Ano, pokud je toto psaní řízeno určitým kódem, jakkoli neznámým a nonlingvistickým, tedy pokud je ve své identitě jakožto značka konstituováno svou iterabilitou v nepřítom-

nosti konkrétního a nakonec i jakéhokoli empiricky určitelného "subjektu". Z toho plyne, že neexistuje takový kód, organon opakovatelnosti či iterability, který by byl ze své struktury tajný. V každém kódu je zahrnuta rovněž možnost opakovat, tj. identifikovat značky, a tato možnost dává kódu charakter komunikovatelné, předavatelné a dešifrovatelné mřížky, kterou může opakovat či iterovat kdosi třetí, tedy právě tak i každý možný uživatel vůbec. Má-li být písmo písmem, musí moci fungovat i v situaci radikální nepřítomnosti jakéhokoli vymezeného adresáta vůbec. A tato nepřítomnost není plynulou modifikací přítomnosti, nýbrž je to prolomení přítomnosti, je to "smrt" či možnost "smrti" adresáta vepsaná ve struktuře značky (v tomto bodě, poznamenávám, se hodnota či "účinek" transcendentální nutně váže na možnost takto analyzovaného písma a "smrti"). Takový je tedy - patrně paradoxní - důsledek naší úvahy o iteraci a kódu: na konci analýzy je prolomení autority kódu jako konečného systému pravidel a zároveň radikální destrukce všeho kontextu jako protokolu kódu. K tomu se za okamžik ještě vrátíme.

Co platí o adresátovi, platí ze stejných důvodů i o adresantovi. Psát znamená vytvářet značku, která se vzápětí stane jakýmsi produktivním aparátem, jenž bude fungovat i po mém budoucím zániku a bude se otevírat novému čtení a opětnému přepisování. Říkám-li "můj budoucí zánik", chci tím pouze učinit své tvrzení srozumitelnějším. Právě tak mohu totiž zcela stručně říci: mé zmizení, moje nepřítomnost, např. nepřítomnost mé významové intence, významu, který mám na mysli, mého záměru něco sdělovat vzhledem k vysílání či produkování této značky. Aby byl psaný projev psaným projevem, pak musí "působit" a být čitelný i potom, kdy již tak zvaný autor psaného projevu nezodpovídá za to, co napsal, co sám i podepsal - ať proto, že je již mrtev, anebo prostě proto, že již svou přítomnou intencí či pozorností nestojí za plností významové intence, za tím, co jako by se psalo "jeho jménem". Zde bychom mohli zopakovat analýzu, které jsme před okamžikem podrobili adresáta. Situace pisatele a signatáře je v případě psaného projevu naprosto táž jako situace čtenáře. Co ve Faidru zavrhl Platón, to je právě toto zásadní draftování

písemného projevu vyplývající z písma jako iterativní struktury, odtržené od jakékoli absolutní zodpovědnosti, od **vědomí** jako poslední rozhodující autority, osiřelé a od narození bez dozoru otce. Je-li však, jak jsem přesvědčen, Platónovo gesto filosofickým pohybem par excellence, pak snad již chápeme, oč v této problematice běží.

Ještě dřív, než si budeme podrobněji všimnout nutných důsledků těchto klíčových charakteristik písma (shrnuji: 1/ vytržení z horizontu komunikace jako sdělování obsahů vědomí či přítomností a jako lingvistické či sémantické přenášení významové intence; 2/ vyloučení písma z horizontu sémantiky a hermeneutiky, pochopíme-li je jako horizont smyslu, který lze pomocí písma rozrušit; 3/ nutnost odloučit určitým způsobem od pojmu polysémie pojem, který jsem jinde označil jako **diseminaci** a který je zároveň pojmem psaní; 4/ nepřiměřenost či omezenost pojetí "reálného" či "lingvistického" kontextu, jehož teoretické vymezení či empirické vyčerpání písmo znemožňuje a působí, že tento kontext nikdy nelze přísně determinovat), chtěl bych ukázat, že tyto charakteristiky, jež můžeme konstatovat v klasickém a úzce definovaném pojetí písma, je možné zobecnit. Platily by pak nejen pro všechny řády "znaků" a pro všechny řeči vůbec, nýbrž i za hranicemi sémio-lingvistické komunikace pro celou oblast toho, co filosofie nazvala zkušeností, zkušeností "bytí", tzv. **prézence**.

Nuže, jaké jsou hlavní predikáty minimálního vymezení klasického pojmu písma?

1/ Psaný znak v běžném smyslu tohoto slova je značka, která trvá, která se nevyčerpává v přítomnosti svého zápisu a může se stát východiskem iterace v nepřítomnosti a za hranicí přítomnosti empiricky determinovatelného subjektu, jenž ji v daném kontextu vyslal či vytvořil. Tím se alespoň tradičně rozlišuje "psaná" a "mluvená" komunikace.

2/ Ve znaku je zároveň zahrnuto potenciální zpřetrhání všech vazeb s jeho kontextem, tj. se souborem těch přítomností, jež formují okamžik jeho zapsání. Tato potence zlomu není nahodilý predikát, nýbrž je to sama struktura psaného projevu. Je tedy zřejmé, co z toho plyne pro tzv. "reálný" kontext. Součástí údajného reálného kontextu

tu je určitý “přítomný čas” zapsání, přítomnost pisatele v napsaném jakož i všechny obsah a celý horizont jeho zkušenosti a především pak intence, to, co “chce říci” a co by v dané chvíli mělo oduševňovat zápis. Ke znaku *de iure* náleží, že je čitelný i tehdy, kdy je již okamžik jeho utvoření nenávratně pryč, a dokonce i tehdy, když nevím, co jeho údajný autor a pisatel měl na mysli a co zamýšlel ve chvíli, kdy tento znak psal, tj. kdy jej přenechal jeho bytostnému driftování. Tato potence zlomu není o nic menší ani tehdy, jde-li o kontext sémiotický a vnitřní: díky bytostné iterabilitě psaného syntagmatu je vždy možné vytrhnout je z řetězce, v němž je začleněno a dáno, aniž by tím toto syntagma ztratilo svou možnou funkci či dokonce svou možnou “komunikovatelnost”. Jestliže je přepíšeme do jiných řetězců anebo jestliže je na jiné řetězce **naroubujeme**, můžeme v něm objevit jinou funkci a jiné “komunikace”. Žádný kontext jej nemůže uzavřít. A rovněž tak jej nemůže uzavřít žádný kód, jestliže kód znamená současně možnost i nemožnost psaní, jeho bytostné iterability (opakování/jinakost).

3/ Tato potence zlomu má svůj původ v prostorovém rozmístění, které je pro psaný text konstitutivní: prostorové rozmístění odděluje psaný znak od všech ostatních elementů vnitřního řetězce kontextu (odtud vždy otevřená možnost tento znak vyjmout a transplantovat) a právě tak i od ostatních forem přítomného referentu (minulého či budoucího v modifikované formě minulé či budoucí přítomnosti). Rozmístění není jednoduchá zápornost mezery, nýbrž teprve jím se rodí značka. A na rozdíl od práce negativy není ve službě smyslu, živého pojmu, *TELOS*, které lze **překonat** (vyzdvihnout a “zrušit”) a redukovat v dialektické **Aufhebung**.

Jsou, jak se tak často soudí, tyto tři predikáty a celý systém, který s nimi souvisí, vyhrazeny pouze “psané” komunikaci v užším smyslu tohoto slova? Nesetkáváme se s nimi v každé řeči, např. právě tak v řeči mluvené a **a limine** ve “zkušenosti” vůbec jako něčem, co není odtrženo od pole značky, tj. rovněž tak v mřížce stírání a difference, iterovatelných jednotek, jednotek oddělitelných od jejich vnitřního i vnějšího kontextu, oddělitelných od sebe samých, protože iterabilita,

ustavující jejich identitu, jim nikdy nedovoluje, aby byly jednotkou identickou se sebou samou?

Podívejme se na libovolný prvek mluvené řeči, na nějakou malou či velkou jednotku. První podmínka toho, aby mohla fungovat: musí být identifikovatelná s ohledem na nějaký kód. Protože bych tu však nerad pracoval s tímto pojmem kódu, který mně nepřipadá příliš zajištěný, řekněme pouze, že určitá identita tohoto prvku (značky, znaku apod.) se sebou samým musí umožňovat jeho rozpoznání a jeho opakování. Např. skrze empirické variace tónu, hlasu a příp. i určitého akcentu musí být možné identifikovat identitu určité, řekněme, označující formy. Proč je však tato identita paradoxně rozdělením či oddělením od sebe, díky němuž se z tohoto fonického znaku stává grafém? Je to proto, že tato jednota označující formy je konstituována výhradně její iterabilitou, možností být opakován v nepřítomnosti nejen jejího “referentu”, což je samozřejmé, nýbrž v nepřítomnosti jakéhokoli určitého označovaného či aktuální významové intence, jakož i každé aktuální komunikační intence. Domnívám se, že právě tato strukturální možnost být zbaven reference či označovaného (a tedy i komunikace a jejího kontextu) působí, že každá značka, třeba i mluvená, se obecně stává grafémem, to jest, jak ještě uvidíme, non-prézentní **zbývalostí (restance)** diferenční značky odtržené od svého domnělého “utvoření” či původu. A tento zákon bych rozšířil na celou “zkušenost” vůbec, pokud neexistuje zkušenost **čisté** přítomnosti, nýbrž pouze řetězců diferenčních značek.

Zůstaňme ještě u tohoto bodu a vraťme se k oné nepřítomnosti reference, dokonce i signifikovaného smyslu, tedy rovněž k nepřítomnosti korelativní významové intence. Nepřítomnost reference je možnost, jež se dnes vcelku bez odporu připouští. Tato možnost však není jen empirickou eventualitou. Z ní se skládá značka; eventální přítomnost reference v okamžiku, kdy je designována, nemění nic na stuktuře značky, která implikuje, že značka se může obejít i bez ní. Tuto možnost velice precizně analyzoval Husserl ve svých **Logických zkoumáních**. Má dva aspekty:

1/Výpověď, jejíž předmět není nemožný, nýbrž pouze možný, lze

snadno pronést i pochopit, aniž by její reálný předmět (její referent) musel být přítomen - či pro toho, kdo tuto výpověď tvoří, ať pro toho, kdo ji vnímá. Řeknu-li při pohledu z okna: "Obloha je modrá", je tato výpověď srozumitelná (a chcete-li, můžeme provizorně říci: je komunikovatelná) i tehdy, jestliže druhý tuto oblohu nevidí, a dokonce i tehdy, jestliže ji nevidím ani já sám, vidím-li ji špatně anebo chci-li svého partnera oklamat. Není tomu tak vždy, avšak ke struktuře možnosti této výpovědi patří, že může být utvořena a fungovat jako prázdňá reference resp. jako reference odtržená od svého referentu. Bez této možnosti, jež je současně obecnou, zobecnitelnou a zobecňující iterabilitou každé značky, by výpověď vůbec neexistovala.

2/ Nepřítomnost označovaného. Rovněž tu Husserl analyzuje. Pokládá ji za možnou, třebaže v souladu s axiologií a teleologií vládnoucí jeho diskursu ji považuje za možnost podřadnou, nebezpečnou či "kritickou": právě ona je totiž počátkem **krize** smyslu. Tato nepřítomnost smyslu může mít trojí formu:

A/ Mohu zacházet se symboly, aniž bych je aktivně a aktuálně oživoval pozorností a významovou intencí (krize matematického symbolismu podle Husserla). Husserl ovšem upozorňuje, že tato absence nebrání znaku v jeho fungování: krize či vyprázdnění matematického smyslu naprosto nestojí v cestě technickému pokroku (intervence písma je zde rozhodující, jak v **Původu geometrie** Husserl sám poznamenává).

B/ Jisté výpovědi mohou mít smysl, třebaže nemají **objektivní** význam. "Kruh je čtverhranný" je věta zbavená smyslu. Má však dost smyslu na to, abych mohl posoudit, je-li chybná či kontradiktorická (**widersinnig**, avšak nikoli **sinnlos**, jak říká Husserl). I tento příklad zahrnuji pod kategorii nepřítomnosti označovaného, přestože triáda označující/označované/referent jen nedostatečně vystihuje Husserlovu analýzu. "Kulatý čtverec" vyznačuje nepřítomnost referentu a rovněž nepřítomnost určitého signifikátu, avšak nikoli nepřítomnost smyslu. V obou případech je krize smyslu (nepřítomnost vůbec, nepřítomnost jako nepřítomnost referentu - vněmu - anebo smyslu - aktuální významové intence) vždy spojena s bytostnou možností psa-

ní a písma; tato krize není nic nahodilého, není to faktická a empirická anomálie mluvené řeči, nýbrž je to právě tak její pozitivní možnost a z vnějšího pohledu její "vnitřní struktura".

C/ A konečně je zde to, co Husserl nazývá **Sinnlosigkeit** neboli agramatičnost. Např. "zelená je anebo" či "abakadabra". K posledním případům Husserl uvádí svůj názor, že neexistuje taková řeč, přinejmenším řeč "logická", řeč poznání (kterou Husserl chápe teleologicky), řeč, jež by byla uzpůsobena pro možnost nazírání samodaných a **vpravdě** označovaných předmětů. Zde se ocitáme před zásadním problémem. Ještě než se však u něj zastavíme, předesílám - a týká se to i naší úvahy o komunikaci - že primárním záměrem Husserlovy analýzy, které se přidržuji (a kterou současně vyjímám z jejího kontextu neboli z jejího teleologického či metafyzického horizontu, což je operace, v souvislosti s níž si vždy musíme klást otázku, jak a proč je vždy možná), je snaha - a myslím, že snaha úspěšná - určitým způsobem přísně oddělit analýzu znaku či výrazu (**Ausdruck**) jako značícího znaku, který chce něco říci (**bedeutsame Zeichen**) od všech fenoménů komunikace³.

Vraťme se k případu agramatické **Sinnlosigkeit**. V **Logických zkoumáních** Husserla zajímá systém pravidel univerzální gramatiky nikoli z hlediska lingvistického, nýbrž z hlediska logického či epistemologického. V důležité poznámce II. vydání⁴ upřesňuje, že mu jde o čistě **logickou** gramatiku, tj. o univerzální podmínky možnosti morfologie významů v jejich vztahu k poznávání možného předmětu, a nikoli o čistou gramatiku **vůbec**, pojatou z psychologického či lingvistického hlediska. Věta "zelená je anebo" je tedy nepřijatelná pouze v tomto orientovaném kontextu, vymezeném určitou vůlí k poznání, epistemickou intencí, vědomým vztahem k předmětu jakožto předmětu poznání v horizontu pravdy. Protože však "zelená je anebo" či "abakadabra" netvoří samy svůj kontext, neznamená to, že by v jiném kontextu nemohly fungovat jako označující značka (či poukaz podle Husserla). A to nejen v takovém nahodilém případě, kdy se např. při překladu z němčiny do francouzštiny výrok "le vert est ou" může stát gramatickým, protože při poslechu se z "ou" (anebo) stane

“où” (označení místa, směru): “Où est passé le vert “ (o trávníku: kde je jeho zeleň), “Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire” (kam se poděla sklenka /**verre**: ve francouzštině homofonní s **vert**/, do které jsem vám chtěl nalít). Avšak i samo “le vert est ou” (“the green is either”) označuje **příklad agramatičnosti**. Právě tuto možnost chci podtrhnout: možnost vyzdvižení a citátového roubování patří ke struktuře každé, mluvené i psané, značky a konstituuje každou značku jakožto psaní ještě před jakýmkoli horizontem sémiolingvistické komunikace a bez ohledu na tento horizont; konstituuje je jakožto písmo, tj. jako možnost fungování do jisté míry odtrženého od jeho “původního” mínění a od jeho příslušnosti k saturovatelnému a determinujícímu kontextu. Každý znak, ať jazykový či nejazykový, ať mluvený či psaný (v běžném významu této opozice), ať jako velká či malá jednotka, může být **citován**, uveden v uvozovkách; díky tomu může zpřetrhat všechny svazky s jakýmkoli daným kontextem, donekonečna a nevyčerpateľným způsobem tvořit kontexty nové. V tom však není implikováno, že značka má nějakou platnost mimo kontext, nýbrž znamená to naopak, že existují pouze kontexty bez jakéhokoli absolutního centrálního zakotvení. Tato citovatelnost, tato duplikace či duplicita, tato iterabilita značky není nahodilá vlastnost anebo anomálie, nýbrž to (normální/anormální), bez čeho by značka nemohla fungovat způsobem, který označujeme jako “normální”. Čím by byla značka, kterou bychom nemohli citovat? A jejíž původ by se cestou nemohl ztratit?

Parazitě. Iter, o písmu: O tom, že možná neexistuje

Tuto otázku budu nyní rozebírat důkladněji, a to tak, že vyjdu z problematiky **performativu**, kterou však současně překročím. Tato problematika nás zde zajímá v několika ohledech.

1/ Především se zdá, že Austin svým důrazem na analýzu perloku-

ce a zvláště pak ilokuce chápe akty mluvy pouze jako akty komunikace. Naznačuje to i jeho francouzský překladatel, přičemž se opírá o citace z Austina: “Právě srovnání **konstativní** výpovědi (tj. “tvrzení” v klasickém smyslu, které se většinou chápe jako pravdivý či nepravdivý “popis” faktů) s výpovědí **performativní** (z angl. **performative**, což je taková výpověď, při níž promluvou něco vykonávám) přivedlo Austina k tomu, že **každou** výpověď, která si zaslouží být jako výpověď označena (tj. která je určena ke **komunikaci** - čím se např. eliminuje bezděčné zaklení), chápe především jako **akt promluvy**, který se realizuje v **celkové** situaci, v níž jsou zahrnuti všichni mluvčí” (**How To Do Things With Words**, str. 147) (G. Lane, Úvod k francouzskému překladu, str. 19).

2/ Tato kategorie komunikace je relativně původní. Austinovy pojmy ilokuce a perlokuce neoznačují přenášení či předávání smyslu jako nějakého obsahu, nýbrž cosi jako sdělování či komunikaci původního pohybu (který má definovat **obecná teorie jednání**), tedy jako jednání a dosahování určitého účinku. Existuje-li něco takového jako **performativní** promluva stricto sensu a v čisté podobě (v této fázi analýzy a v tomto momentu na tuto hypotézu přistupuji), byla by komunikace komunikováním jisté síly přenášené impulsem značky.

3/ Na rozdíl od klasického tvrzení, tedy konstativní výpovědi, nemá performativ svůj referent (nepochybně je zde toto slovo nevhodné, nicméně právě proto je tento objev zajímavý) mimo sebe - nemá svůj referent před sebou v časovém i prostorovém významu. Nepopisuje nějakou věc existující mimo řeč a před ní. Vytváří či přetváří situaci, jedná; a třebaže je možné říci, že rovněž konstativní výpověď cosi působí a že vždy mění situaci, nelze tvrdit, že to tvoří její vnitřní strukturu, její výslovnou funkci či její výslovné určení, jak je tomu v případě performativu.

4/ Austin musel vymanit analýzu performativu z autority **pravdivostní hodnoty**, tedy z protikladu pravda/nepravda⁵ přinejmenším v jeho klasické podobě a nahradit ji na některých místech hodnotou **síly** či rozdílu síly (**illocutionary** či **perlocutionary force**). (Avšak právě to se v této myšlence, která má samozřejmě daleko k nějakému

nietzscheovství, zdá ukazovat k Nietzschemu; Nietzsche ostatně nejednou připustil, že je mu blízký styl anglického myšlení.)

Přinejmenším z těchto čtyř důvodů by se mohlo zdát, že Austin rozbil pojem komunikace jakožto pojem čistě sémiotický, lingvistický či symbolický. Performativ je taková "komunikace", která se bytostně neomezuje na přenášení sémantického obsahu, který je již konstituován a je kontrolován s ohledem na svou pravdivost (tedy na **odkrývání** bytí toho, co jest, anebo na **adekvaci** mezi souzením a věcí samou).

A přece - a přinejmenším to se dnes pokusím naznačit - všechny potíže, s nimiž se setkává Austin při své trpělivé, otevřené, aporetické analýze, která se neustále proměňuje a je často plodná nikoli svými tezemi, nýbrž tím, že si uvědomuje své slepé uličky, všechny tyto potíže mají podle mne jediný společný kořen. A sice: Austin nebere v úvahu to, co je již obsaženo v samé struktuře **lokuce** (tedy ještě před jejím vymezením jako ilokučního či perlokučního aktu) jakožto systémem těch predikátů, které nazývám **obecně grafematickými** a co právě proto rozrušuje všechny další opozice, jimž se Austin marně snažil dát nějakou setrvalost, čirost a přísnost.

Abych toto tvrzení nějak demonstroval, musím jako z věci známé a samozřejmé vyjít z toho, že trvalým předpokladem Austinových analýz je hodnota **kontextu**, kontextu de iure a teleologicky vyčerpávajícím způsobem determinovatelného: dlouhý seznam nezdarů (**infelicities**) různého typu, které mohou ovlivňovat událost performativní výpovědi, má pokaždé svým základem to, co Austin nazývá totálním kontextem⁶. Jedním z bytostných momentů - který není jen jedním z mnohých - je naprosto klasickým způsobem vědomí stále uvědomovaná přítomnost intence promlouvajícího subjektu vzhledem k totalitě příslušného lokučního aktu. Právě tím se však z performativní komunikace opět stává komunikace intencionálního smyslu⁷, byť tento smysl nemá referent formou věci či faktu, který by byl vnější a předchůdný. Vědomá přítomnost mluvčích či posluchačů zúčastněných na performaci, jejich vědomá a intencionální přítomnost účast v tomto výkonu jako celku však teleologicky implikuje, že této totalitaci v přítomnosti neuniká žádný **zbytek**. Nikde - ani v definici poža-

dovaných konvencí, ani ve vnitřním a lingvistickém kontextu, ani v gramatické formě či sémantickém vymezení použitých slov - nikde není neredukovatelná polysémie, žádné "roztrácení" smyslu, jeho "diseminace", jež by se vymykala horizontu jednoty smyslu. Cituji z prvních dvou přednášek z **How to Do Things with Words**: "Obecně řečeno je vždy nezbytné, aby **okolnosti**, za nichž jsou slova vypovídána, byly určitým způsobem (či více způsoby) **přiměřené**, a je obvykle nutné, aby mluvčí či jiné osoby **rovněž** vykonávali jistá **jiná jednání** - ať "fyzická" či "mentální" - aneb takové akty, při nichž vypovídají další slova. Tak např. mám-li pokrýt nějakou loď, je bezpodmínečně nutné, abych byl k tomu určenou osobou; mám-li se oženit (křesťanský), je bezpodmínečně nutné, abych již nebyl ženat s nějakou žijící, duševně zdravou či rozvedenou ženou atd. Aby byla uzavřena sázka, je obecně nezbytné, aby podmínky této sázky přijal partner (který musí něco učinit, např. říci: "Plati"), a sotva mohu mluvit o daru, **říkám-li**: "Dávám ti to", aniž bych příslušnou věc vydal. Potud je tedy vše jasné" (str. 8-9).

V Druhé přednášce, když - jak je u něj obvyklé - nechal stranou gramatické kritérium, zkoumá Austin možnost a původ nezdarů či "nehod" performativní výpovědi. Definuje šest nepostradatelných, byť nikoli dostačujících podmínek úspěšnosti. Za hodnotami "konvencionality", "správnosti" a "soudržnosti", vystupujícími v této definici, však opět, a to nutně, nalézáme hodnoty vyčerpávajícím způsobem definovatelného kontextu, svobodného vědomí, přítomného u výkonu v jeho totalitě, absolutně plného mínění, které má sebe samo ve své moci: celá oblast, jejímž setrvalým organizujícím centrem je **intence**, je pod jurisdikcí teleologie⁸. Austinův postup je pozoruhodný a typický pro tuto filosofickou tradici, s níž chtěl mít společného co možná nejméně. Tato tradice uznává, že možnost negativního (v tomto případě: **infelicities**) je zajisté možnost strukturní, že nezdar je podstatným rizikem uvažovaných jednání, avšak vzápětí gestem téměř **bezprostředně současným** a ve jménu jakési ideální regulace toto riziko eliminuje jakožto riziko nahodilé, vnější, které se nijak nedotýká studovaného fenoménu řeči. To je podivné a strictu senso

neudržitelné tím spíše, že Austin ironicky demaskuje “fetiš” opozice **value/fact**.

Tak např. v souvislosti s konvencionalitou, bez které by nebylo performativu, Austin připouští, že **všechny** konvencionální akty jsou **vystaveny** nezdaru: “...především je zřejmé, že nezdar - jakkoli nás začal živě zajímat (anebo nikoli) v souvislosti s akty, které (zcela či zčásti) záleží ve **vypovídání slova** - je neduh, jenž hrozí **všem** aktům, které mají obecně rituální a ceremoniální ráz: tedy všem **konvencionálním** aktům. Což samozřejmě neznamená, že **každý** rituál je vystaven všem formám nezdaru (a ostatně to neplatí ani pro všechny performativní výpovědi)” (str. 18-19; prolož. Austin).

Necháme-li stranou otázky, které vnucuje tento historicky natolik obtížný pojem “konvence”, je zde třeba poznamenat alespoň toto:

1/ Zdá se, že právě na tomto místě bere Austin v úvahu pouze onu konvencionalitu, která utváří **okolnost** výpovědi, její kontextové okolí, a nikoli jistou vnitřní konvencionalitu toho, co tvoří lokuci samu, to, co lze ve zkratce a poněkud problematickým způsobem shrnout jakožto “arbitrárnost znaku”; to ale celou nesnáz ještě rozšiřuje, vyhrocuje a radikalizuje. “Rituál” není eventualita, nýbrž jakožto iterabilita je to strukturální charakteristika každé značky;

2/ hodnota rizika či možného nezdaru, byť - jak uznává sám Austin - může a priori ovlivňovat totalitu konvencionálních aktů, se nezkoumá jako bytostný predikát čili jako **zákon**. Austin si neklade otázku, jaké důsledky vyplývají z faktu, že něco možného - možné riziko - je možné **vždy**, že je to v jistém smyslu možnost nutná. A pokud uznáme tuto nutnou možnost nezdaru, je-li i potom neúspěch cosi akcidentálního. Co je zdar, tvořil-li jeho strukturu stále možnost nezdaru?

Protiklad zdar/nezdar v případě ilokuce či perlokuce se zde zdá být značně nedostatečný a odvozený. Předpokládá obecné a systematické vypracování struktury lokuce, které by se vyhnulo této nekonečné alternaci esence a akcidence. Nuže, je příznačné, že tuto “obecnou teorii” Austin odmítá, že ji v 2. přednášce dvakrát výslovně odsouvá. První takovou eliminaci ponechám stranou. (“Nechci se tu pouštět

do obecné teorie; v mnoha případech tohoto druhu můžeme dokonce říci, že akt je “prázdný” /anebo sporný, a to buď na základě nějakého omezení anebo nevhodného ovlivnění/ atd.; předpokládám, že mnohem obecnější teorie by mohla zahrnout v jediné nauce jak to, co jsme nazvali nezdary, tak i jiné “nešťastné” případy, k nimž při realizaci aktů dochází /v našem případě těch, v nichž je zahrnuta performativní výpověď/. Nechme stranou tento druh nehod a připomeňme si pouze, že takové případy mohou kdykoli nastat, že dokonce **de facto** ve všech případech, o nichž jsme mluvili, **k nim dochází stále**. Mohli bychom je řadit do rubriky “omlouvající okolnosti” anebo “faktory omezující anebo anulující odpovědnost jednajícíchho” etc. (str. 21, prolož. J. Derrida)). Našeho tématu se bezprostředněji dotýká druhý akt této eliminace. Jde totiž o to, že každá performativní výpověď (a a priori i každá jiná) může být “citována”. Právě tuto eventualitu však Austin vylučuje (a stejně tak i obecnou teorii, která by ji brala v úvahu) a přitom se v jeho argumentaci objevuje - byť pouze v pozadí - nadmíru příznačná zarputilost. Austin důrazně vysvětluje, že tato možnost je **nenormální, parazitární**, že je to cosi jako oslabení, agónie řeči, od níž je nezbytně třeba se distancovat a ignorovat ji. Pojem “běžného”, tedy “běžné řeči”, o který se Austin opírá, je ovšem charakterizován právě touto eliminací. Tím spíše je však tento pojem problematický - avšak ještě dřív, než se toto tvrzení pokusím dokázat, ocituji zde následující odstavec z této 2. přednášky:

“ II. Za druhé: jakožto **vypovídání** jsou naše performativy otevřeny **právě tak i** jiným neblahým pádům, které mohou hrozit **všemu** vypovídání. Tyto neduhy - které by ovšem mohla vykládat obecnější teorie - chceme teď z našeho tématu explicitně vyloučit. Na mysli mám třeba toto: performativní vypovídání je jalové či vyprázdňené **speciálně** tehdy, pokud je např. formuluje herec na jevišti anebo je-li součástí básně či je-li proneseno, mluví-li někdo sám k sobě. To ale analogicky platí pro jakékoli vypovídání - každé může za zvláštních podmínek zakusit tuto proměnu scény (**sea-change**). Řeči se za takových okolností - rozumí se - neuzívá **vážně** (prolož. J.D.), nýbrž tu jde o **parazitární** užívání vzhledem k normálnímu úzu; je to parazitis-

mus, jehož zkoumání náleží do oblasti **vysilování** řeči. To vše tedy z našeho zkoumání vylučujeme. Naše performativy, ať už jsou provázeny zdarem či nikoli, třeba chápat tak, jak jsou vyslovovány za běžných okolností” (str. 21-22). Spolu s tím, co nazývá “sea-change”, tedy Austin vylučuje rovněž vše “ne-vážné”, “parazitismus”, “vysilování”, “ne-běžné” (včetně každé obecné teorie, jež by na toto vše reflektovala a nebyla by pak budována na těchto opozicích), tedy to, co nicméně vidí jako otevřenou možnost v případě jakéhokoli vypovídání. Rovněž písmo chápala filosofická tradice vždy jako “parazita” a tato blízkost tu naprosto není náhodná.

Kladu teď následující otázku: Je tato obecná možnost nutně možností neúspěchu anebo pasti, do které může řeč **upadnout** anebo se v ní ztratit jako v propasti, která se prostírá mimo ni a před ní? Jak se to má s **parazitismem**? Jinak řečeno: **obklopuje** všeobecnost rizika, kterou Austin připouští, řeč jako nějaký **příkop**, jako místo vnější propadlosti, kam lokuce nikdy nesmí vstoupit, které se může vyhnout tím, že zůstane u sebe, pod ochranou své bytnosti či svého TELOS? Anebo je toto riziko naopak její vnitřní a pozitivní podmínka možnosti? A tento vnějšek jejím vnitřkem, její silou a zákonem jejího vyoření? Co by však v tomto případě znamenala “běžná” řeč, byla-li by definována eliminací zákona řeči samé? A jestliže Austin, který chce popsat fakta a události běžné řeči, vylučuje obecnou teorii tohoto strukturálního parazitismu, nechce nám tím vnutit jako toto “běžné” určení teleologické a etické (jednomyslnost výpovědi - o níž na jiném místě říká, že zůstává filosofickým ideálem (str. 72-73) - přítomnost kontextu pro sebe a v celku, transparence intencí, přítomnost toho, co chce mluvíci říci, v absolutně singulární jedinečnosti **řečového** aktu atd.)?

Není totiž nakonec to, co Austin vylučuje jakožto anomálii, výjimku, “nevážnost”⁹, není **citace** (na jevišti, v básni anebo při samomluvě) pouze jistou modifikací obecné citovatelnosti - obecné iterability - bez níž by nebylo ani “zdrábného” performativu? A tedy - což je sice paradoxní, nicméně nevyhnutelný důsledek - není to tak, že zdařilá performativní výpověď je nutně “nečistá”, abychom použili slova, je-

hož bude Austin používat později, když připustí, že vlastně “čistý” performativ neexistuje (str. 152, 144, 119)¹⁰

Podívejme se teď na věc z perspektivy pozitivní možnosti, nejen z hlediska neúspěšnosti: byla by performativní výpověď možná, kdyby citátové zdvojení neštěpilo čistou singularitu události a neoddělovalo ji od sebe samé? Kladu otázku tímto způsobem, abych předešel případné námitce. Někdo by mi totiž mohl říci: nemůžete přece chtít vysvětlovat tzv. grafematickou strukturu lokuce na základě jediného případu, kdy performativní výpověď neuspěla, jakkoli jsou takové “nehody” reálné a jakkoli velká či obecná je jejich možnost. Nelze popírat, že tu jsou i performativní výpovědi “šťastné” a ty že je třeba vyložit: otevírají se zasedání - např. dnes to učinil P. Ricoeur; říkáme “kladu otázku” - lidé se sází, vyzývají, křtí lodě a uzavírají sňatky, dokonce několikrát. Takové události, zdá se, se skutečně dějí. A jestliže se jediná z nich jednou uskutečnila, bylo by třeba, abychom ji dokázali vyložit.

Odpovím: možná. Napřed je ale třeba domluvit se o tom, co znamená “dít se” a co dělá událost událostí, jež ve svém údajně přítomném a jedinečném vyvstání předpokládá intervenci výpovědi, která sama v sobě musí být nadána opakovací či citátovou strukturou, anebo - protože tato slova by mohla svádet k nepochopení - lépe řečeno: která má strukturu iterovatelnosti. Opět se tedy vracím k bodu, který považuji za zásadní a který se teď týká statutu události vůbec, statutu události promluvy či události vyvolané promluvou, zvláštní logiky, kterou předpokládá a která často zůstává nepostřehnutá.

Mohla by být performativní výpověď zdařilá, kdyby její formulace neopakovala nějakou “kódovanou” či iterovatelnou výpověď, jinak řečeno, kdyby formule, kterou pronáším, abych zahájil zasedání, pokřtil loď anebo uzavřel sňatek, nebyla identifikovatelná jako něco, co je **ve shodě** s iterovatelným modelem, tedy kdyby určitým způsobem nebyla identifikovatelná jako “citace”? Což neznamená, že by tu běželo o citování stejného druhu, jako je citát v divadelní hře, filosofický odkaz anebo recitování básně. Proto se performativy vyznačují, jak říká Austin, pouze relativní specifičností, “relativní čistotou”. Tato

relativní čistota však není odlišena **proti** citovatelnosti či iterabilitě, nýbrž proti jiným druhům iterace v rámci iterability obecné, která se vkrádá do údajně přísné čistoty každé události mluvy či každého **speech act**. Citaci či iteraci nelze tedy klást do protikladu k non-iteraci události, nýbrž je třeba vytvořit diferenční typologii forem iterace - pokud je něco takového vůbec proveditelné a pokud je možné takový program realizovat vyčerpávajícím způsobem, což je problém, který zde nechávám stranou. V této typologii sice nezmizí kategorie intence, i zde bude mít své místo, avšak nebude z tohoto místa moci dominovat celému poli a systému vypovídání. Především tu však budeme mít co dělat s odlišnými typy značek či řetězců iterovatelných značek, nikoli s protikladem citačních výpovědí na jedné straně a výpovědí jakožto singulárních a původních událostí na straně druhé. Prvním důsledkem by pak bylo toto: vycházíme-li z této struktury iterace, pak intence oživující výpověď nikdy nebude cele sama pro sebe a ve svém obsahu přítomná. Iterace, jež ji a priori strukturuje, do ní vnáší bytostnou puklinu a zlom. "Nevážnost", **oratio obliqua** pak není možné, jak si přeje Austin, z "běžné" řeči eliminovat. Pokud se však předpokládá, že běžná řeč neboli běžná situace řeči vylučuje citovatelnost čili iterovatelnost jako takovou, neznamená to pak, že tato "běžnost" - a to jak věc, tak pojem - skrývá jistou teleologickou past vědomí, jejíž motivaci, nezrušitelnou nutnost i systematické účinky by ještě bylo třeba zkoumat? Zejména když tato bytostná absence intence vzhledem k aktualitě výpovědi, toto strukturální nevědomí, chcete-li, zneumožňuje, aby kontext mohl být kdykoli saturován. K tomu, aby byl kontext vyčerpávacím způsobem determinovatelný v tom smyslu, jak to požaduje Austin, by bylo přinejmenším třeba, aby vědomá intence byla cele pro sebe přítomná a aktuálně sobě i jiným transparentní, protože je určujícím ohniskem kontextu. Pojem či postulát "kontextu" tedy, jak se zdá, trpí stejnou teoretickou a motivovanou neurčitostí jako pojem "běžného", který má stejný metafyzický původ, totiž etický či teleologický diskurs vědomí. Četba konotací Austinova textu by potvrdila četbu jeho popisů; naznačím její princip.

Diferance, neredukovatelná nepřítomnost intence či asistence

u performativní výpovědi, výpovědi s maximálním podílem "události", je tím, co mne vede k tomu, abych (vezmeme-li v úvahu predikáty, které jsem právě uvedl) postuloval obecnou grafematickou strukturu každé "komunikace". Nechtěl bych však z této struktury vyvozovat, že výkony vědomí či promluvy (jako protikladné písmu v tradičním slova smyslu) nemají žádnou relativní specifickou, že neexistuje nic takového jako výkon performativního aktu anebo že přítomnost a diskursivní událost (**speech act**) nemají žádnou skutečnost. Skutečnost těchto výkonů však na obecné rovině nevyklučuje to, co je možno klást jako jejich protiklad, který naopak, asymetricky, předpokládají jako obecný prostor své možnosti.

Signatury

Tímto obecným prostorem je v prvé řadě specializace, rozmístění jakožto rozlamování přítomnosti ve značce, rozmístění, tedy to, co zde nazývám **écriture**, psaním či písmem. Náznak toho, že všechny potíže, na které Austin naráží, se sbíhají v tomto bodě, vidím v oné části 5. přednášky, kde se objevuje rozdvojená instance **signatury (seing)**.

Je to náhoda, je-li Austin nucen poznamenat: "Znovu musím upozornit, že se dostáváme na nejistou půdu. Cítíme-li, že se zachvívá pevná půda předsudků, můžeme se radovat, nicméně odvěta na sebe ne nechá dlouho čekat" (str. 85). O něco dříve se již ukázala "slepá ulička", do které se dostáváme "vždy tehdy, hledáme-li **jednoduché a jediné** kritérium gramatického a lexikologického řádu", abychom mohli rozlišit performativní a konstativní výpovědi. (Musím říci, že v Austinově zkoumání je pro mne nejzajímavější a nejpřesvědčivější právě tato kritika lingvisticismu a autority kódu, kritika postavená na analýze řeči.) Nonlingvistickými důvody se pak Austin snaží legitimovat, proč v dosavadní analýze performativních aktů dával přednost formě první osoby indikativu přítomného aktiva. Ospravedlnění první osoby aktiva tkví v tom, že poukazuje k tomu, co Austin nazývá **prame-**

nem výpovědi. Pojem pramene - a je zcela zřejmé, oč v tomto pojmu běží - se později objevuje velice často a řídí celou analýzu právě v té její fázi, kterou sledujeme. Nuže, Austin nejen nepochybuje o tom, že pramen orální výpovědi v první osobě indikativu přítomného času (v aktivu) je přítomen u vypovídání a u toho, co se v něm vypovídá (pokusal jsem se vysvětlit, proč máme důvody věřit, že tomu tak není), ale nemá ani pochyb o tom, že ekvivalent této vazby k prameni v psaných výpovědích záleží a je zabezpečen jednoduše a evidentně v **podpisu**: “Kde jazyková formulace výpovědi **neodkazuje** pomocí zájmena **já** (anebo jeho vlastním jménem) k mluvčímu, tedy k jednájícímu, je vztah k němu realizován dvěma následujícími způsoby:

a/ Ve verbálních výpovědích tím, že **autorem je ona osoba, která vypovídá** (tj. je **pramenem** aktu vypovídání - což je termín, jehož se obecně používá v systému souřadnic mluvené výpovědi);

b/ v psaných výpovědích (čili zápisech) tím, že **autor připojuje svůj podpis**. (To je nutné učinit, protože psané výpovědi nejsou spjaty s pramenem tak, jako výpovědi mluvené)” (str. 83-84). Analogickou funkci Austin přiznává rovněž formuli “tímto...” v oficiálních listinách.

Pokusme se z této perspektivy analyzovat podpis, jeho vztah k přítomnosti a k prameni. Vycházím přitom z toho, že všechny predikáty, které následující analýza vypracuje, budou platit právě tak i pro mluvený “podpis”, jímž je či spíše má být přítomnost “autora” jakožto “vypovídající osoby”, jakožto původu, “pramene” tvoření toho, co výpověď vypovídá.

Psaný podpis ex definitione implikuje aktuální či empirickou nepřítomnost signatáře. Lze ovšem namítnout, že podpis nutně vyznačuje a jakoby podržuje jeho bytí přítomnost v minulém teď, jež zůstane budoucím teď, tedy v teď vůbec, v transcendentální formě přítomnění teď. Toto podržující přítomnění teď je nějak vepsáno či otištěno do přítomné puntuality - napořád zjevné a napořád jedinečné - formy podpisu. V tom tkví záhadná původnost každé parafy. Aby došlo k tomuto svázání s pramenem, je tedy třeba, aby byla podržena absolutní singularita události podpisu a formy podpisu: čistá reprodukovatelnost čisté události.

Existuje něco takového? Naskýtá se kdy něco takového jako absolutní singularita události podpisu? Existují vůbec podpisy - signatury?

Ovšemže, dokonce zcela běžně. Výkon podpisu je věc zcela všední. Avšak podmínka možnosti těchto výkonů je současně - opět - podmínkou jejich nemožnosti, nemožnosti jejich přísné neporušenosti. Aby mohl podpis fungovat jako podpis, tj. aby mohl být čitelný, musí mít opakovatelnou, iterovatelnou, imitovatelnou formu; musí se moci odloučit od jedinečné intence přítomné při jeho vytvoření. Avšak právě tato jeho totožnost, která falšuje jeho identitu a jeho jedinečnost, láme jeho pečť. Princip této analýzy jsem již naznačil výše.

Proto na závěr jen stručný SUKUS:

1/ Komunikace (budeme-li se držet tohoto slova) jakožto písmo, **écriture**, není nástroj předávání smyslu, směřování intencí a významových záměrů, rozprava a “komunikace mezi vědomími”. Není to **finis** písma, jež by - podle ideologického podání McLuhana - obnavovalo transparentci či bezprostřednost společenských vztahů; jsme spíše svědky stále silnějšího historického odhalování **écriture générale**, písma jakožto všeobecného: systém mluvy, vědomí, smyslu, přítomnosti, pravdy atd. je pouze jeho účinkem a jako tento účinek musí být zkoumán. Na jiném místě jsem tento zproblematizovaný účinek nazval logocentrismem.

2/ Sémantický horizont, který obvykle orientuje pojem komunikace, je překročen či prolomen intervencí písma, tj. **diseminace**, onoho roztrácení smyslu, které nelze redukovat na **polysémii**. Písmo se čte, neumožňuje nějaké hermeneutické dešifrování “v poslední instanci”, odtajnění smyslu či pravdy.

3/ Navzdory obecnému posunu v klasickém, “filosofickém”, západním atd. pojmu písma se nicméně zdá být nutné provizorně a strategicky zachovávat **staré jméno**. V tom je implikována celá logika **palaeonymie**, kterou zde nemohu rozvíjet¹¹. Řečeno velice schematicky: opozice metafyzických pojmů (např. mluva/písmo, přítomnost/nepřítomnost) nikdy není pouhá konfrontace dvou termínů, nýbrž hierarchie a řád subordinace. Dekonstrukce se nemůže omezit na pouhou neutralizaci anebo k ní prostě jen přejít: dekonstrukce naopak

musí - dvojným gestem, dvojnou vědou, dvojným psaním - **převracet** klasické opozice a **přestavovat** systém jako takový. Pouze za této podmínky si dekonstrukce vytvoří nástroje **intervence** v celém tomto poli opozic, které kritizuje a které je rovněž polem non-diskursivních sil. Každý pojem na druhé straně náleží do systematické řady a sám tvoří systém určitých predikátů. Neexistuje metafyzický pojem o sobě. Existuje jediné práce - at metafyzická či nikoli - na těchto systémech pojmů. Dekonstrukce nepřechází od jednoho pojmu k jinému, nýbrž převrací a přestavuje pojmový řád, jakož i řád nonkonceptuální, kterým je pojmový řád artikulován. Např. písmo jako klasický pojem zahrnuje predikáty, jež byly subordinovány, eliminovány anebo odsunuty silami a nároky, které je třeba analyzovat. Právě tyto predikáty (z nichž jsem některé připomněl) však uvolňují moc obecnosti, zobecnování a generování, pokud jsou naroubovány na "nový" pojem písma, který rovněž odpovídá tomu, co vždy **rezistovalo** vůči staré organizaci sil, co bylo stále **zůstatkem**, neredukovatelným na dominantní sílu, jež organizovala danou hierarchii - stručně řečeno: logocentrickou hierarchii. Ponecháváme-li tomuto novému pojmu jeho staré jméno písma, podržujeme strukturu roubu, přechod i přilnutí, které jsou nezbytné k tomu, aby bylo možno účinně **intervenovat** v historicky ustaveném poli. A všemu tomu, co se rozehrává v aktu dekonstrukce, dáváme příležitost i moc, schopnost **komunikace**.

Jistě chápete - zejména jsme-li zde na filosofickém kolokviu: tento výkon diseminace, roztrácení smyslu v **distanci** vzhledem k přítomnosti (bytí) ve všech jejích modifikacích, toto písmo - je-li jaké - možná komunikuje, avšak tolik je jisto, že neexistuje. Anebo jen stěží - tímto a formou zcela pochybné signatury.

(Poznámka: psaný text této ústní přednášky byl ještě před zasedáním odeslán Sdružení francouzských filosofických společností. Taková zásilka musela být ovšem signována. Což jsem učinil a zde napodobuji. Kde? Tady. J. D.)



J. DERRIDA

POZNÁMKY

¹ Rovněž rousseauovská teorie řeči a písma je zahrnuta pod obecné označení **komunikace**. ("O různých prostředcích sdělování našich myšlenek", tak zní nadpis první kapitoly **Eseje o původu jazyků**.)

[Český překlad - mírně upravený - in: **E. B. de Condillac**, *Esej o původu lidského poznání*, Praha 1974, str. 197 a 200. Pozn. překl.]

² Řeč **supluje** jednání či vněm, artikulovaná řeč supluje řeč akce, písmo supluje artikulovanou řeč atd.

³ "Až dosud jsem se zabýval výrazy ve funkci sdělování. To však spočívá podstatně na tom, že výrazy fungují jako poukazy. Avšak výrazy hrají rovněž značnou roli v duševním životě, který je mimo vztah sdělování. Je zřejmé, že tato modifikace funkce se nedotýká toho, co dělá výraz výrazem. Výrazy mají i nadále své **Bedeutungen**, stejné **Bedeutungen** jako v rozmluvě" (E. Husserl, **Logische Untersuchungen**, 1, kap. 1, § 8). Moje výklady zde implikují interpretaci tohoto husserlovského motivu, kterou jsem podal na jiném místě. Dovoluji si tedy odkázat ke své knize **La voice et le phénomène**.

⁴ "V prvním vydání jsem mluvil o "čisté gramatice", což je označení, které bylo utvořeno analogicky ke Kantově "čisté přírodovědě", na což jsem také explicitně upozornil. Poněvadž však nelze říci, že čistá morfologie **Bedeutungen** zahrnuje veškeré a priori univerzální gramatiky, neboť např. vztahy komunikace mezi psychickými subjekty, které jsou pro gramatiku velice důležité, mají vlastní a priori, je lépe používat výrazu **čistě logická gramatika...**" (E. Husserl, **Logische Untersuchungen** sv. 2, část 22, kap. IV).

⁵ "... dva fetiše, které bych rád, přiznávám, rozbil na kusy, totiž 1/ fetiš pravdivé/neppravdivé, a 2/ fetiš hodnota/fakt" (J. L. Austin, **How to Do Things with Words**, New York: O.U.P., 1962, str. 150).

⁶ Str. 52 a 147. V úvodu k francouzskému vydání str. 15, 16, 19, 20, 25, 26.

⁷ Což občas Austina nutí k tomu, aby do popisu performativů opět zaváděl kritérium pravdy. Viz např. str. 51-52 a 89-90.

⁸ Str. 12-16.

⁹ Velmi podezřelá hodnota "nevážného" je tu velice častý odkaz (viz. např. str. 104, 121). Podstatným způsobem souvisí s tím, co na jiném místě říká Austin o **oratio obliqua** (str. 70-71) a o **mimé**.

¹⁰ Z tohoto hlediska je možné zkoumat fakt, který uznává i Austin, totiž že “táz věta se používá za různých okolností vypovídání **oběma** způsoby, performativním i konstativním. Mohlo by se tedy zdát, že věc je od samého počátku beznadějná, máme-li vypovídání ponechat taková, **jaká jsou**, a hledat nějaké kritérium” (str. 67). Je to však právě grafematický kořen citovatelnosti (iterability), který vyvolává tuto záměnu a “znemožňuje”, jak říká Austin, “abychom vypracovali seznam všech možných kritérií” (ibid.).

¹¹ Srv. **La dissémination a Positions**.

7./Edmond Jabès a otázka knihy

Sbíрку **Je bâtis ma demeure**¹ bude třeba číst napříště lépe. Jako by nějaký břechtan skrýval její smysl, vdechoval jej a obracel k sobě. Humor a hříčky, smích, tance a písně se tu půvabně ovijely kolem mluvy, jež se poddávala větru, protože si ještě nezamilovala svůj opravdový kořen. Ještě se nenarovnala, aby vypovídala pouze přímostí a přísností básnické povinnosti.

Ve sbírce **Le Livre des questions**² se hlas nemění, opuštěn není ani záměr, avšak prohlubuje se důraz. Je odkryt mocný a prastarý kořen a na něm obnažena nestárnoucí rána (Jabès nás učí právě tomu, že kořeny mluví, že slova chtějí růst a že básnická promluva je **počata ve zranění**): běží tu o jistý judaismus jakožto zrození a trpnou vášeň písma. Vášeň psaní, láska a setrvalost písmene, o němž nelze říci, je-li jeho **subjektem** Žid anebo Písmo samo. A možná i společný kořen národa a písma. Osud v každém případě nesouměřitelný, který dějiny

“rasy vzešlé z knihy”

zasazuje do radikálního původního smyslu jakožto litery, tj. do dějinnosti jako takové. Neboť dějiny by nemohly existovat bez vážnosti a namáhavé práce písemnictví. Bolestné sebeohýbání, kterým dějiny reflektují samy sebe, udávající svou šifru. Tato reflexe je jejich počátek. Jediné, co počíná reflexí, jsou dějiny. A tento ohyb, toto zvlnění, je Žid. Žid, jenž zvolil písmo, které vyvolilo Žida; v této smě-

ně pravda cele přechází do dějinnosti a dějiny si dávají sebe ve své empiričnosti.

“...obtíž být Židem, která jde ruku v ruce s obtíž psát; neboť judaismus a písmo jsou totéž očekávání, tatáž naděje a otírání.”

Že tato směna mezi Židem a písmem je čistá a zakládající, že je to směna bez výsad, v níž původní výzva je v jiném smyslu tohoto slova **svoláváním**, je tvrzení, které se v *Le Livre des questions* objevuje s úpornou setrvalostí.

“Tys ten, kdo píše a kdo je psán.”

...

“A reb Ilde: Jaký je rozdíl mezi slovy “zvolit” a “být zvolen”, jestliže nemůžeme jinak než podřídit se volbě?”

Situace Židů se tichým posunem k esenci, díky němuž je tato kniha jedinou dlouhou metonymií, stává příkladem situace básníka, člověka slova a písma. Avšak právě ten je samou zkušeností své svobody vydán řeči a osvobozen slovem, jehož je nicméně pánem.

“Slova si volí básníka...”

...

“Umění spisovatele záleží v tom, že slova postupně vede k tomu, aby se zajímala o jeho knihy.” (Je bâtis ma demeure)

Běží tedy o práci, o rození a pomalé vznikání básníka v básni, které je otcem.

“Krok za krokem mne kniha dokončí.” (L'espace blanc)

Básník je tedy vskutku **subjektem** knihy, její substancí a jejím mistrem, jejím služebníkem a jejím tématem. A kniha je vskutku **subjektem** básníka, této promlouvající a poznávající bytosti, která v knize píše o knize. Ale tento pohyb, jímž se kniha, **artikulována** hlasem básníka, ohýbá přes sebe a váže k sobě, stává subjektem v sobě a pro sebe, tento pohyb není spekulativní anebo kritická reflexe, nýbrž je to především poezie a jsou to dějiny. Neboť subjekt se tu třští a otevírá se v něm tím, že se reprezentuje. Písmo se při své vlastní reprezentaci píše, avšak též propastně rozevívá. Uvnitř knihy, jež donekonečna reflektuje sebe samu, jež se rozvíjí jako bolestné tázání po své vlastní možnosti, pak forma knihy reprezentuje samu sebe. “Román

Sáry a Jukela, vyprávěný v různých rozmluvách a úvahách, připisovaných imaginárním rabínům, je vyprávění o lásce zničené lidmi a slovy. Má rozměr knihy a hořkou úpornost bloudící otázky.”

Ještě uvidíme: v jiném směru metonymie - avšak do jaké míry je jiný? - popisuje *Le Livre des questions* rození samého Boha. Moudrost básníka tedy završuje svou svobodu v této trpné vášni: poslušnost vzhledem k zákonu slova obrátit v autonomii. Bez toho, a pokud se tato vášň stane porobou, běží o bláznovství.

“Blázen je oběť rebelie slov.” (Je bâtis ma demeure)

Jakmile Jabès pochopil tento poukaz kořene a nechal se inspirovat tímto příkazem Zákona, vzdal se možná **zanícení**, tj. **překotnosti** svých prvních děl, aniž se však vzdal své svobody slova. Uvědomil si dokonce, že svoboda musí být věc země a kořene, nemá-li být do větru:

“Učení, jež reb Zelé přeložil tímto obrazem: “Myslíš si, že svoboda je pták. Mýlíš se; je to květina...””

“A reb Lima: “Svoboda se probouzí zvolna, podle toho, jak si uvědomujeme svá místa, podobni spáči, který přichází ke smyslům; teprve pak mají naše skutky konečné jména.””

Svoboda se šíří a směňuje s tím, co ji zadržuje, s tím, co přijímá z potlačeného původu, s tíží, která situuje její střed a její místo. Místo, jehož kult není nutně pohanský. Pokud ovšem toto Místo není nějaké umístění, ohrada, výlučná lokalita, provincie anebo ghetto. Pokud Žid anebo básník proklamují Místo, není to deklarace války. Připomínají nám z druhé strany paměti, že toto Místo, tato země jsou vždy Tam. Místo není empirické a národní Zde určitého území. Je nepamětné a tedy je rovněž budoucností. A ještě lépe: je to tradice jako dobrodružná cesta. Svoboda se snáší s ne-pohanskou Zemí, jen je-li od ní oddělena Pouští Slibu. To jest Básni. Jakmile se Země dá vyslovit básnickou promluvou, vždy je už vyhrazena, mimo každou blízkost, **illic**.

“Nikdy ses necítil dobře ve své kůži, Jukeli, nikdy jsi nebyl ZDE, nýbrž JINDE.”

“Nač myslíš? - Na Zemi. - Ale vždyť jsi na Zemi. - Myslím na Ze-

mi, na které teprve budu. - Ale vždyť spolu mluvíme tváří v tvář. A nohama stojíme na Zemi. - Zním pouze kamení na cestě, která prý vede k Zemi.”

Básník a Žid se nenarodili **zde**, nýbrž **tam**. Bloudí, odloučení od svého pravého zrodu. Jsou pouze autochtonními obyvateli mluvy a písma. “**Rasa vzešlá z knihy**”, neboť synové Země, která teprve přijde.

Autochtonní obyvatelé Knihy. Ale také, jak jsme již řekli, autonomní obyvatelé. Což ovšem předpokládá, že svou promluvu a svůj zákon básník prostě jen nepřejímá od Boha. Heteronomie judaismu si nevadí s přímlovou básníka. Poezie se má k prorocství jako modla k pravdě. Možná právě proto se nám zdá, že v Jaběsovi je básník a Žid zároveň spojen i rozpojen a že celá **Le Livre des questions** je také spor s židovskou obcí, která žije v heteronomii a k níž básník vpravdě nenáleží. Básnická autonomie, jež se nepodobá žádné jiné, předpokládá, že Desky jsou rozbité.

“A reb Lima: “Svoboda byla původně desetkrát vyryta do Desek Zákona, avšak my jsme si ji zasloužili tak málo, že je Prorok ve svém hněvu rozbil.””

Mezi kusy této roztráštěné desky vyráží báseň a zakořeňuje se tu právo na mluvu. Jako ničemný plevel se znovu začíná dobrodružství textu: mimo Zákon, daleko od “**vlasti Židů**”, která “**je posvátný text uprostřed komentářů...**” Nutnost komentáře jakožto nutnost básnická je sama formou promluvy v exilu. Na počátku je hermeneutika. Básník a rabín však tuto **společnou** nemožnost návratu **doprostřed** posvátného textu, tuto **společnou** nezbytnost exegeze a tento imperativ interpretace vykládají rozdílně. Diference mezi horizontem původního textu a exegetickým písmem působí, že diference mezi básníkem a rabínem je neredukovatelná. A jestliže se nikdy nemohou znovu spojit, jakkoli jsou si navzájem blízko, jak by pak měli opět vejít do tohoto **středu**? Původní otevření interpretace bytostně značí, že vždy budou rabíni a básníci. A dvojí interpretace interpretace. Zákon se tak stává Otázkou a právo na slovo jde ruku v ruce s povinností tázat se. **Knih**a člověka je kniha otázek.

“Na každou otázku odpovídá Žid otázkou.” **Reb Léma.**

Je-li toto právo absolutní, je to proto, že nezávisí na ničem, co se přihodilo v dějinách. Rozlomení Desek vypovídá především o rozlomu v Bohu jako původu dějin.

“**Nezapomínej, že jsi jádrem zlomu.**”

Bůh se oddělil od sebe, aby nás nechal mluvit, žasnout a tázat se. Neučinil to tak, že promluvil, nýbrž tak, že se odmlčel, že připustil, aby mlčení prolomilo jeho hlas a jeho znaky, že dopustil rozbití Desek. V **Exodu** toho Bůh litoval a řekl to přinejmenším dvakrát: před prvními a před novými Deskami, mezi původní promluvou a původním písmem a v Písmu pak mezi počátkem a opakováním (32-14; 33-17). Písmo je tedy původně hermetické a druhotné. Naše Písmo, zajiště, avšak již Jeho, které počíná zlomeným hlasem a zakrytím Tváře. Tato diference, tato zápornost v Bohu je naše svoboda, transcendence a slovo, které se navrací k čistotě svého záporného počátku pouze v možnosti otázky. Otázka “ironie Boha”, o níž mluvil Schelling, se tedy nejprve - jako vždy - obrací k sobě samé.

“Bůh se ustavičně bouří proti Bohu.”

“...Bůh je otázka Boha.”

Kafka řekl: “Jsme nihilistické myšlenky, jež se rodí v boží hlavě.” Jestliže však Bůh otevírá tázání v Bohu, je-li Bůh samo rozevření otázky, pak není žádné **jednoduchosti** Boha. To, co bylo nemyslitelné pro klasické racionalisty, se zde stává evidencí. Bůh pocházející z duplicity své vlastní problematizace nekoná nejjednoduššími způsoby; není věrohodný, není upřímný. Prostá upřímnost, která je jednoduchostí, je prolhaná ctnost. Naproti tomu je třeba pozdvihnout se ke ctnosti lži.

“**Reb Jakob, jenž byl mým prvním učitelem, věřil ve ctnost lži, poněvadž, jak říkal, neexistuje písmo bez lži a poněvadž písmo je cesta Boha.**” Cesta pokroucená, klikatá, dvojznačná, cesta, kterou si Bůh sám od sebe **vydlužil**. Boží ironie, lest, nepřímá, z Boha vzešlá cesta, cesta k Bohu, jejíž však člověk není prostou oklikou. Nekonečná oklika. Cesta Boha. “**Jukeli, vyprávěj nám o tom člověku, jenž je lež v Bohu.**”

Tato cesta, kterou nepředchází žádná pravda, aby jí předepsala svou přímou, je cestou v Poušti. Písmo jakožto moment oddělení je moment pouště. Naznačuje to již jeho aramejské jméno: farizejové - tito nepochopení, tito mužové litery, byli také "oddělení". Bůh k nám již nemluví, přerušil se a je třeba vzít na sebe slova. Je třeba oddělit se od života a od obcí, svěřit se stopám a stát se člověkem pohledu, protože jsme přestali slyšet hlas v bezprostřední blízkosti zahrady. "**Sáro, Sáro, čím začíná svět? - Promluvou? - Pohledem?...**" Písmo se přesouvá na zlomenou linii mezi slovem ztraceným a slovem příslibným. **Diference** mezi mluvou a písmem, toť pochybení, hněv Boha, jenž opouští sebe, je to ztracená bezprostřednost a namáhavá práce vně zahrady. "**Zahrada je mluva, poušť písmo. V každém zrnku písku překvapuje znak.**" Židovská zkušenost jakožto reflexe, oddělení života a myšlení, označuje přechodnost knihy jako **nekonečné** anachoreze mezi dvěma bezprostřednostmi a dvěma identitami sebe se sebou samým. "**Kolik stránek, Jukeli, které musíš žít a umřít, tě odděluje od tebe sama, od knihy, aby ses vzdal knihy?**" Kniha pouště je z písku, z "bláznivého písku", z nekonečného písku, nespočetného a marného. "**Naber trochu písku, napsal reb Ivri... a poznáš marnost slova.**"

Židovské vědomí je nešťastné vědomí a **Le Livre des questions** je jeho básní; je zapsána na okraji fenomenologie ducha, s níž chce Žid projít pouze kus cesty, bez její eschatologické provize, aby neopustil svou poušť a nezhojil svůj křik. "**Označ červeným znamením první stránku knihy, protože na jejím počátku je zapsána rána.**" Reb Alcé.

Je-li absence duší otázky, nemůže-li oddělení vzejít leč v rozlomu Boha - spolu s Bohem - lze-li nekonečnou distancí Jiného **respektovat** pouze v písku knihy, v níž je vždy možné bloudění a prelud, pak **Le Livre des questions** je neukončitelný zpěv absence a zároveň kniha o knize. Absence se snaží ustavit v knize a ztrácí se, jakmile se vysloví; ví, že se ztrácí a že je ztracena, a potud zůstává neuchopitelná a nedosažitelná. Proniknout k ní znamená minout ji, ukázat ji znamená zakrýt ji; vyznat ji znamená zalhat ji. "**Nic, toť naše hlavní starost,**" pra-

vil reb Idar. Ale Nic - stejně jako Bytí - se může pouze odmlčovat a skrývat.

Absence tedy. A především **absence místa.** "**Sára: Řeč ruší distanci, bere naději místa. Formulujeme ji my, anebo je to ona, kdo modeluje nás?**" "**Absence místa**" je název básně ze sbírky **Je bâtis ma demeure.** Začíná takto: "**Pustý kraj, posedlá stránka.**" **Le Livre des questions** setrvává odhodlaně v tomto pustém kraji, v tomto ne-místě mezi místem a pouští, v němž kořen buď chybí anebo je učiněn neplodným. V písku anebo v mezerách dlažby kromě slov neroste nic. Město a poušť, které nejsou ani země, ani krajina, ani zahrada, obléhají Jabèsovu poezii a jeho výkřikům zabezpečují nutně nekonečnou ozvěnu. Město a poušť zároveň, tj. Káhira, z níž Jabès pochází a jenž tedy rovněž prožil svůj odchod z Egypta. Příbytek, který si "**dýkami odcizenými andělům**" staví básník, je lehký stan ze slov na poušti, kde je nomádský Žid zasažen nekonečnem a písmenem. Roztříštěn rozbitým Zákonem. Tedy rozčlenění v sobě samém. (Řečtina by nám mohla říci mnohé o zvláštním vztahu zákona, bloudění a ne-identitě se sebou samým, o společném kořeni - NEMEIN - dělení, "nomie" a nomadismu.) Básník písma se nemůže než zasvětit oné "bídě", kterou Nietzsche svolává na ty (a slibuje těm), "kdo v sobě ukrývají poušť". Básník - anebo Žid - chrání poušť, která chrání jeho mluvu, jež nemůže promlouvat jinde než na poušti; která chrání jeho psaní, jež může brázdit pouze poušť. To jest tak, že vynalézá jedinou cestu, kterou není možné ani najít ani ustanovit a jejíž přímota a počátek nám nemůže zjednat žádná karteziánská rezoluce. "**Kde je cesta? Cesta se musí stále nacházet. Bílá stránka je plna cest... Stejnou cestou půjdeme desetkrát, stokrát...**" Písmo, aniž ví, rýsuje a současně poznává neviditelný labyrint v poušti, město v písku. "**Stejnou cestou půjdeme desetkrát, stokrát... A všechny tyto cesty mají své vlastní cesty. - Jinak by nebyly cestami.**" Celou první část Jabèsovy **Le Livre des questions** lze číst jako zamyšlení nad cestou a písmenem. "**K polednímu se nalézal na bílé stránce před nekonečnem. Zmizely všechny stopy kroků i všechny dráhy. Pohřbené v písku.**" A k tomu ještě onen přechod od pouště k městu, ona hranice, která je jediným pří-

bytkem písma: **“Když opět našel svou čtvrť a své obydlí - jistý nomád jej na hřbetu velblouda dovedl k nejbližšímu strážnímu bodu, kde usedl do vojenského vozu, směřujícího k městu - ucházela se o něj spousta slov. On se však zatvrdil a snažil se jim vyhnout.”**

A také **absence** spisovatele. Psát znamená vzdálit se. Spisovatel však neodchází do svého stanu, aby psal, nýbrž odchází od svého psaní. Vystavuje se zániku stranou své řeči, aby ji emancipoval anebo jí ustoupil a nechal ji, aby šla opuštěna sama svou cestou. Přenechal mluvu jí samé. Být básníkem znamená nechat mluvu jí samé. Dopustit, aby mluvila sama, což však nemůže jinak než v tom, co je napsané. (Jak říká Faidros, je-li řeč zůstavena “bez pomoci svého otce”, těká slepě kolem dokola a “povahuje se každá všude, stejně u lidí znalých, jako u těch, jichž se netýká”; bloudí, ztrácí se, byť zde nikoli proto, že je napsána v písku, nýbrž - ale to je totéž - “na vodě”, jak říká Platón, který rovněž nevěří na “zahrádku písmen” a nedůvěřuje těm, kdo by chtěli osévat třtinovým písátkem.) **Zůstat písmo** znamená nebýt tu pro nic jiného než pro to, abychom mu dali průchod a byli průhledným živlem jeho vycházení: být všechno a nic. Vzhledem k dílu je spisovatel všechno i nic. Jako Bůh:

“Myslí-li někdy, napsal reb Servi, že tě Bůh nevidí, je to proto, že se učinil tak nepatrným, že jej můžeš zaměnit za mouchu, která bzučí na skle tvého okna. V tom je však důkaz Jeho všemoci; neboť je zároveň Všechno i Nic.”

Spisovatel právě tak jako Bůh.

“Když jsem jako dítě poprvé napsal své jméno, byl jsem si vědom toho, že počínám knihu.” Reb Stein.

“Já však nejsem ten člověk,
neboť ten člověk píše,
ale spisovatel není nikdo.”

.....

“Já, Serafi nepřítomný, jsem se narodil, abych psal knihy.”

(Jsem nepřítomný, protože jsem vypravěč. Skutečné je pouze vyprávění.)

A přece (avšak to je pouze jeden příklad protirečících si tvrzení,

kteřá ustavičně rozdírají stránky této **Le Livre des questions**: vždyť již Bůh protirečí sobě samému) pouze napsané mi dává existovat tím, že mne pojmenovává. Je tedy pravda, že věci nabývají existence a zároveň ji ztrácejí, jakmile jsou pojmenovány. Obětování existence slovu, podle jednoho výroku Hegelova, avšak právě tak i posvěcení existence slovem. Ostatně nestačí být napsán, neboť k tomu, abychom měli nějaké jméno, musíme psát. Je třeba, abychom se povolali. To ale předpokládá, že **“mé jméno je otázka...”** Reb Eglal. **“Bez svých spisů jsem anonymnější než prostěradlo ve větru, průsvitnější než tabulka skla.”**

Této nutnosti směřovat svou existenci s písmenem a za písmeno - ztrácet ji a získávat - podléhá i Bůh. **“Nehledám tě, Sáro. Našel jsem tě. Tebou se vracím k původu znaku, k neupravenému písmu, které črtá vítr v písku a v moři, k divokému písmu ptáků a čtveračivých ryb. Bůh, Pán větru, Pán písku, Pán ptáků a ryb čekal od člověka knihu, kterou člověk čekal od člověka; jeden proto, aby byl konečně bohem, druhý aby byl konečně člověkem.”**

“Všechna písmena utvářejí nepřítomnost.

Také Bůh je dítkem svého jména.” Reb Tal.

Mistr Eckhart řekl: “Bůh vzhází teprve tam, kde jej vyslovuje tvorstvo.” Toto přispění, jež lidské písmo skýtá Bohu, není v rozporu s tím, že písmo není s to “pomoci sobě samému” (Faidros). Neproznamuje se v této svrchované nouzi písma právě božské - zmizení člověka?

Absenci nelze redukovat písmem, poněvadž absence je jeho éterem a respirací. Písmo je oddělení a mez tam, kde se smysl uvolňuje z vězení aforistické samoty. Protože všechno napsané je aforistické. Žádná “logika”, žádné proplétání spojujících lián není s to dojít ke konci jeho bytostné diskontinuity a bytostné ne-skutečnosti, geniality jeho **zamlčeného** ticha. Na smyslu původně spolupracuje jiné. Mezi významy je esenciální **lapsus**, který není jednoduchým a pozitivním klamem slova, a dokonce ani noční paměť řeči. Snaha redukovat jej vyprávěním, filosofickou rozpravou, řádem důkazů anebo dedukce prozrazuje jak nepochopení řeči, tak i toho, že řeč **sama** je

prolomení totality. Fragment není styl ani nezdar, nýbrž forma psané. Pokud nepíše Bůh sám - ale i pak by to musel být Bůh klasických filosofů, jenž si nekladl otázky a nepřerušoval se, jenž se neoddělil od dechu jako Bůh Jabèsův. (Avšak právě Bůh klasiků, jehož skutečná nekonečnost nemohla strpět tázání, neměl živoucí potřebu písma.) Na rozdíl od leibnizovského Bytí a Knihy se racionalita logu, jemuž odpovídá naše písmo, řídí principem přetržitosti. Cézura totiž nejen ukončuje a vymezuje smysl. "Aforismus," říká Nietzsche, "sentence, v níž jsem jako první z Němců mistrem, jsou formy věčnosti." Především však cézura dává smyslu vzházet. Jistě, nikoli sama a jako taková, avšak bez přeryvu - mezi literami, slovy, větami, knihami - by žádný význam nemohl procitnout. **Vycházíme-li** z toho, že příroda nemiluje **skoky**, pak je zřejmé, že Písmo nikdy nebude Příroda. Písmo postupuje pouze skoky. Proto je nebezpečné. Mezi písmeny se prochází smrt. Psaní, to, co je jako psaní povoláno, předpokládá přístup k duchu odvahou ke ztracení života, ke smrti přírodou.

Jabès je velice vnímavý pro tuto štědrá distanci mezi znaky.

"Světlo je v jejich nepřítomnosti, kterou čteš..."

"... Všechna písmena utvářejí absenci."

Absence je povolení udělené slovům, aby se slabikovala a aby značila, avšak v zakřivení řeči k sobě je to též **to**, co písmena říkají: písmena vyslovují poskytnutou svobodu a prázdeň, to, co "utvářejí" tím, že je uzavírají do svého síťoví.

A konečně absence jako dech písmene, protože písmeno **žije**. "Jméno musí klíčit, jinak je falešné," říká A. Breton. Písmo, označující absenci a oddělení, žije jakožto aforismus. Je samotou, říká samotou a žije ze samoty. Vně difference a pokud by zrušilo samotou a distanci, úctu, vztah k jinému, tj. jistý ne-vztah, bylo by mrtvou literou. Existuje tedy cosi takového jako animalita písmene, jež nabývá forem jeho přání, jeho neklidu a jeho samoty.

"Tvá samota

je abeceda veverek

k užitku lesů." (Clef de voute v **Je bâtis ma demeure**)

Les, ve kterém se to hemží ustrašenými znaky, stejně jako poušť a

město vypovídá ne-místo a riskantní bloudění, absenci předepsaných cest, osamělé vzpřímení zacloněného kořene, ke kterému nedosahuje slunce a který se tyčí ke skrývajícimu se nebi. Avšak kromě strohých přímek, stromů, jichž se zachycují omámená písmena, také dřevo zraňované básnickým vrypem.

"Vrývali plod do bolesti stromu
osamění..."

...

Jako námořník roubující své jméno
na jméno stěžně
jsi ve znaku sám."

Strom vrypu a štěpu již nepřináleží k zahradě; je to strom lesa anebo strom stěžně. Strom se má ke stěžni jako se má poušť k městu. Stejně jako Žid, stejně jako básník, stejně jako člověk, stejně jako Bůh mohou i znaky volit pouze mezi samotou přírody a samotou instituce. Tehdy jsou znaky a jiné je možné.

Animalita písmene se ovšem zprvu jeví jako **jedna** z metafor. (Např. ve sbírce **Je bâtis ma demeure** je samohláska pohlaví atd.; anebo: **"Slova často za pomoci nějakého spojence měla pohlaví a duši,"** nebo také: **"Pod jejich perem se samohlásky podobají hubám ryb, vytaženým na háku z vody; souhlásky oškrabaným šupinám. Žijí skrovně ve svých činech, v inkoustových chatrčích. Sužovány nekonečnem..."**) Především je to však metafora **vůbec a jako taková**, původ řeči jako metafory, v níž Bytí a Nic, tato podmínka i druhá strana metafory, nikdy nevyslovují samy sebe. Metafora čili animalita písmen je primární a nekonečná nejednoznačnost přírody či mluvy, která se opět stala přírodou. Tato přemoc jakožto život označujícího se děje v neklidu a bloudění řeči, jež je vždy bohatší než vědění a nikdy jí nechybí pohyb k tomu, aby mohla jít dál než pokojná a usedlá jistota. **"Jak říci to, co vím, / slovy, jejichž význam / je mnohý?"**

Uspořádaná moc zpěvu, kterou **Le Livre des questions** již zrazuje, se drží z dosahu komentáře. Nicméně je snad možné tázat se na její původ. Nerodí se zde, vlastně, z výjimečného soutoku, doléhajícího na hráz slov, na bodovou singularitu zkušenosti Edmonda Jabèse,

na jeho hlas a jeho styl? Ze slévání, ve kterém se spojuje, zhutňuje a připomíná utrpení, tisíciletá reflexe lidu, tato **“bolest”**, **“jejíž minulost a kontinuita se kryje s minulostí a kontinuitou písma”**, osud, jenž interpeluje Žida a staví jej, oplakávajícího ztracený hlas slzami černými jak stopy inkoustu, doprostřed mezi hlas a šifru. **Je bâtis ma demeure** je verš ze sbírky **Voix de l'encre** (1949). A **Le Livre des questions**: **“Tušíš, že příkládám velkou cenu tomu, co je řečeno, možná větší než tomu, co je psáno; neboť v napsaném chybí můj hlas, v němž věřím. - Slyším hlas tvořící, nikoli hlas spoluvinný, jenž je služební.”**

(Stejně váhání, stejně neklidný pohyb v rozdílu mezi sókratismem a hebraismem, bídou a svrchovaností litery, pneumatičností a gramatičností, bychom však našli i u E. Lévinase.)

V původní afázii, v níž chybí hlas Boha či básníka, je třeba spokojit se těmito náměstkami mluvy: křikem a písmem. Toť **Le Livre des questions**, básnická revoluce našeho věku, výjimečná reflexe člověka, který se dnes konečně - a provždy marně - usiluje všemi prostředky, všemi cestami znovu ujmout své vlastní řeči, jako by to mělo smysl, a vzít na sebe odpovědnost za ni proti Otcí Logu. Proto v **Le Livre des questions** např. čteme: **“Rozhodující bitva, ve které přemožení, zrazení svými ranami, klesající popisují stránku písma, již vítězi věnují vyvolenci, který ji nevěda otevřel.”** Zápas se vlastně odehrává proto, aby se stvrdila svrchovanost slova nad člověkem, slova nad slovem. Je **Le Livre des questions** tento soutok?

Nikoli. Zpěv by nezpíval, kdyby jeho napětí plynulo jen z tohoto slévání. Soutok musí opakovat původ. Tento křik tedy zpívá, protože ve své záhadnosti dává vyprýstit vodě z puklé skály, z tohoto jedinečného pramene, jenž je jednotou tryskající z rozlamování. Teprve pak tu jsou **“proudy”**, **“přítoky”** a **“vlévání”**. Básni sice hrozí, že bude beze smyslu, ale nic by nebylo bez tohoto nebezpečí. Má-li Jaběsova poezie riskovat smysl, anebo má-li alespoň její **otázka** riskovat nějaký smysl, je třeba předpokládat pramen, jakož i to, že jednota není následkem setkání, nýbrž že se dnes pod tímto setkáním vrací setkání jiná. Původní setkání a především setkání jedinečné, protože bylo odlouče-

ním stejně jako odloučení Jekela a Ráchel. Setkání **jest** odloučení. Tento výrok, který protičeří **“logice”**, rozlamuje jednotu bytí, a to právě v křehkém článku **“jest”**, protože v prameni smyslu podržuje jiné a diferenci. Avšak - namítnete možná - není vždy již třeba myslet bytí, aby bylo možné vypovídat tyto věci, setkání a odloučení, setkání s kým a odloučení od koho, to, že setkání **jest** odloučením? To je pravda. Nicméně toto **“vždy je již třeba”** označuje právě původní exil vně království bytí, exil jako myšlení bytí a rovněž i to, že bytí **samo** není ani se **samo** neukazuje, že nikdy není **přítomné**, teď, vně difference (ve všech významech, které dnes toto slovo má). Bůh - ať už je bytím, anebo pánem jsoucím - Bůh sám **jest**, zjevuje se jako to, co **jest**, v diferenci, tj. jakožto difference, a v zakrytí.

Pokud bychom tak, jak se o to pokoušíme, chtěli k nesmírné básni připojit pár ubohých náčrtů a redukovat ji na její tzv. **“tematickou strukturu”**, pak bychom museli konstatovat, že nic v ní není originálního. Otázka v Bohu, zápornost v Bohu jako uvolnění dějinnosti a lidské mluvy, lidské písmo jako přání a otázka (ještě dřív, než se stane gramatickou kategorií, je dvojí genitiv ontologický: jak ontologie, tak gramatika mají svůj kořen v **grafein**), dějiny a diskurs jako hněv Boha vystupujícího ze sebe atd. atd., to vše jsou motivy sdostatek známé: a vůbec nejsou vlastní jen Böhmovi, německé romantice, Hegelovi a pozdnímu Schelerovi. Neboť zápornost v Bohu, exil jakožto písmo a konečně i život litery, to vše je již Kabbala. To **jest** Tradice jako taková. Jabès přirozeně ví o kabbalistických ozvucích ve své knize. A ne jednou si s nimi dokonce pohrává (srv. např. **Le Livre de l'absent**, 12).

Tradicionalismus ovšem není ortodoxie. Jiní budou možná ukazovat na všechny ty stránky, jimiž se Jabès odděluje **rovněž** od židovské obce, pokud má tento pojem ještě nějaký, tj. svůj klasický význam. Neodděluje se však od ní jenom tím, co souvisí s dogmaty, nýbrž mnohým hlouběji. Jaběsovi, který přiznává, že jistou příslušnost k judaismu objevil teprve velice pozdě, je Žid pouze alegorie utrpení. **“Vy všichni jste Židé, dokonce i antisemité, neboť jste byli předurčení k mučednictví.”** Proto musí diskutovat i s pokrevními bratry a

rabíny, kterým chybí představivost. Ti všichni mu budou vyčítat tento vyprahlý univerzalizmus, esencialismus, tento alegorismus a tuto neutralizaci události v symbolickém a imaginárním živlu:

“Moji pokrevní bratři se ke mně obrátili a pravili:

Ty nejsi Žid. Nechodíš do synagogy...

...

Rabíni, jejichž slova cituješ, jsou šarlatáni. Existovali vůbec?

A ty ses živil jejich bezbožnými řečmi...”

“Jsi Židem pro druhé, ale ne pro nás.”

“Nejroznější z mých pokrevních bratří se ke mně obrátil a pravil: “Nerozlišovat mezi Židem a tím, kdo jím není, neznamená to již nebytí Židem?” Oni však připojili: “Bratrství je dávat, dávat a dávat, ale dávat můžeš pouze to, co jsi.” Udeřiv se do prsou, pomyslel jsem si: / “Nejsem nic. Sřáli mi hlavu. / Nemá však člověk cenu člověka? / Bezhlavý, věřící.”

Jabès není obžalovaný v tomto rozhovoru, nýbrž tento rozhovor a toto popírání nese v sobě. V této ne-shodě sebe se sebou samým je více i méně Židem než Žid. Možná však identita Žida se sebou samým vůbec neexistuje. A “Žid” by pak bylo jméno této nemožnosti být sebou. Žid je rozlomený především do dvou dimenzí písma: alegorie a doslovnosti. Jestliže by se etabloval a etatizoval v diferenci a doslovnosti, byly by jeho dějiny pouze jedny empirické dějiny z mnoha jiných. A jestliže by se vysiloval v algebře abstraktní univerzality, neměl by dějiny žádné.

Mezi příliš živým tělem události a chladnou kůží pojmu proudí smysl. Takto přechází do knihy. Vše je, vše se odehrává v knize. Všechno by mělo obývat knihu. I knihy. Proto kniha nikdy není ukončena. Setrvává v utrpení a v bdělosti.

“Na mém stole je lampa a dům je v knize.

Konečně budu obývat dům.”

...

“Kde je místo knihy?

- V knize.”

Všechno vycházení z knihy se odbývá v knize. Konec psaní je bez-

pochyby vně písma. **“Písmo, které dosahuje až k sobě samému, je jen projev neporozumění.”** Není-li písmo stvrzením sebe sama směrem k jinému v doznání nekonečného oddělení, je-li sebezalíbením, radostí z psaní pro psaní a uspokojením umělce, hubí sebe sama. Překrývá se v okrouhlosti vejce a plnosti identického. Je pravda, že mířit k jinému znamená také negovat sebe sama a že smysl procházející písmem se odcizuje sobě samému. Intence přesahuje samu sebe a vymyká se sobě samé, aby se vyslovila. **“Nenávidím to, co již bylo řečeno a v čem již nejsem.”** A právě tak jako konec psaní musí přecházet za písmo, není ani jeho původ v knize. Spisovatel, tento stavitel a strážce knihy, stojí u domovního vchodu. Spisovatel je ten, kdo převádí na druhou stranu a jeho osud má vždy význam úvodu.

“Kdo jsi? - Strážce domu - ... Jsi v knize?”

- Moje místo je na prahu.”

Avšak - a zde jsme u základu věcí - všechna tato exteriorita ve vztahu ke knize, všechna tato zápornost knihy se odbývá **v knize**. Vykročení z knihy, jiné i práh, to vše se vypovídá **v knize**. Jiné a práh se může psát a vyznávat pouze v ní. Z knihy se vychází pouze v knize, neboť Jabèsova kniha není ve světě: svět je naopak v knize.

“Svět existuje, neboť existuje kniha...” “Kniha je dílo knihy.”

“... Kniha zmnožuje knihu.” Psát, to je bytí v knize, jakkoli bytí není ona stvořená pravda, kterou středověk často nazýval Knihou Boží. Bůh sám vzchází v knize, jež takto svazuje člověka s Bohem a bytím pro sebe. **“Pokud Bůh jest, pak proto, že je v knize.”** Jabès ví, že kniha je vydána všanc a v ohrožení, že její **“odpověď je stále ještě otázkou, že tento příbytek je ustavičně ohrožován”**. Knihu však nemůže ohrožovat než nic, ne-bytí, ne-smysl. Jakmile by se této hrozbě dostalo **bytí** - jak je tomu zde - byla by již přiznaná, vyslovená, domestikovaná. Byla by již součástí domu a knihy.

Tuto báseň nekončícího tázání tedy souží všechen dějinný neklid, všechen básnický neklid, všechen židovský neklid. Všechna tvrzení a všechny negace, všechna protiřečící si tázání jsou zde sebrána do jediné knihy, do logiky, která je nesrovnatelná s jakoukoli jinou, totiž do

Logiky. Spíše by však bylo třeba říci: jsou sebrána do Gramatiky. Nespočívá však tento neklid a tato válka, toto rozpoutání všech živlů nakonec přece jen na pokojném a mlčenlivém základě ne-tázání? A není psaní otázky - z rozhodnutí, z odhodlání - počátkem spočinutí a odpovědi? Prvním násilím vzhledem k otázce? První krizí a prvním zapomenutím, nutným počátkem dobrodružného bloudění jakožto dějin, tj. jakožto zakrytí tohoto bloudění samého?

Ne-tázání, o němž mluvíme, není ještě dogma; víme ostatně, že vyznání víry v knize může předcházet před vírou v Bibli. A také ji přežít. Ne-tázání, o kterém mluvíme, je nerozrušená jistota, že bytí je Gramatika a svět skrzskrz kryptogram, který je třeba básnickým zápisem či dešifrací konstituovat či rekonstituovat, že kniha je původní, že všechno **přináleží knize** ještě dřív, než jest **na světě a na svět** přichází, že nic se nemůže zrodit než tím, že **dostoupí** ke knize, a nemůže zemřít než tím, že ztroskotá **s pohledem** na knihu; že nepřístupný břeh knihy je vždy **příchod**.

Co však není-li Kniha než - ve všech významech tohoto slova - **epochou** bytí (končící epochou, která dává vidět Bytí v zákmitech své agonie anebo tehdy, když uvolňuje své sevření, která jako poslední nemoc, jako upovídáná a neodbytná hypermnézie některých umírajících zmnožuje knihy o mrtvé knize)? Jestliže již forma knihy není modelem smyslu? A jestliže je bytí radikálně vně knihy, vně její litery? A jestliže je mu vlastní taková transcendence, které již není možné dotknout se zápisem a významem, která se již neukládá do stránky, nýbrž povstala před ní? Jestliže se bytí v knihách ztrácí? A knihy jsou rozptylováním bytí? Jestliže se bytí světa, jeho přítomnost, smysl bytí odhaluje jedině v nečitelnosti, v radikální nečitelnosti, jež již není spojencem ztracené či hledané čitelnosti, se stránkou, která ještě není v nějaké božské encyklopedii? Jestliže svět není, jak říká Jaspers, "rukopis jiného", nýbrž ono jiné vzhledem ke všem možným rukopisům? A jestliže je vždy brzo na to říci, že "**revolta je zmačkaná stránka v koši...**"? Vždy brzo na to říci, že zlo je následkem jistého **lapsus calami** neboli **nedošifrovatelné** Boží kakografie a že "**náš život ve Zlu má formu převráceného, vyloučeného písmene, které je v Knize**

Knih nečitelné”? A jestliže se smrt **sama** nenechává zapsat v knize, do které - jak víme - Bůh Židů psal každý rok jména těch, kdo mohou žít. A jestliže je mrtvá duše buď více či méně, v každém případě však něco jiného než mrtvé písmeno, které je vždy možné probudit k životu? Jestliže kniha není leč nejjistějším zapomenutím smrti? Zakrytím písmem mnohem staršího anebo mnohem mladšího, písma jiného věku než kniha, než gramatika a než vše, co se ohlašuje pod jménem smyslu bytí? Písma ještě nečitelného?

Radikální nečitelnost, o které tu mluvíme, není iracionalita, zoufalý non-smysl, vše to, co může působit úzkost z nepochopitelného a alogického. Taková interpretace - anebo determinace - nečitelného náleží stále ještě ke knize, je ještě svázána s možnostmi svazku. Původní nečitelnost není moment, jenž by byl prostě uvnitř knihy, uvnitř rozumu anebo logu; ale není to ani jeho opak, protože nemá žádný vztah k symetrii, s níž je tato nečitelnost nesouměřitelná. Jako to, co knize předchází (ve smyslu nikoli chronologickém) je tedy možností knihy a v ní potomního a eventuálního protikladu "racionalismu" a "iracionalismu". Bytí, jež se proznamenává v nečitelném, je mimo tyto kategorie; zapisujíc se, je mimo své vlastní jméno.

Bylo by ovšem směšné předhazovat Jabèsovi, že tyto otázky nejsou v **Le Livre des questions** vysloveny. Neboť ty mohou v literárním aktu, který potřebuje jak jejich život, tak jejich letargii, pouze dřímat. Jak čistá bdělost, tak prosté smazání otázky by byly smrtí písma. Neznamená psát směšovat ontologii a gramatiku? Onu gramatiku, do níž se stále ještě vepisují všechny dislokace mrtvé syntaxe, všechny agresivní výpady mluvy proti jazyku, všechna problematizace písmene vůbec? Všechny napsané otázky adresované literatuře, všechny tortury, jimž byla vystavena, jsou v ní a skrze ni vždy transfigurovány, oslabeny a zapomenuty; stávají se v ní a skrze ni modifikacemi jí samé, umrtvením a tedy jako vždy lstí života. Život se nepopírá v literatuře, aby lépe přežil. Aby lépe byl. Nepopírá se v ní stejně jako se v ní nestvrzuje. Diferuje se a zapisuje jako diferance. Knihy jsou vždy knihy **života** (archetypem by tu byla **Kniha života**, kterou vede Bůh) či **pře-žití** (archetypem by zde byla **Kniha mrtvých**, kterou vedli

Egyptané). Píše-li M. Blanchot: "Je člověk **schopen** radikálního tázání, tj. - nakonec - je člověk **schopen** literatury?" mohli bychom na základě jisté myšlenky života v obou případech říci "neschopen". Pokud nepřipustíme, že čistá literatura je non-literatura anebo sama smrt. Otázka po původu knihy, absolutní tázání, tázání na všechna možná tázání, "otázka Boha" nikdy nebude patřit do žádné knihy. Pokud nezapomene sebe samu v artikulaci své paměti, v čase tázání, v čase a tradici své **fráze**; pokud z ní paměť sebe sama a syntaxe, která ji svazuje s ní samou, neučiní zastřené tvrzení. Kniha otázky, vzdalující se vždy již svému původu.

A nebylo by tedy třeba k tomu, aby Bůh - jak říká Jabès - byl vskutku **tázání** Boha, přeměnit poslední tvrzení v otázku? Potom by však literatura nebyla nic jiného než náměsíčné posouvání této otázky:

"Je kniha Boha, kterou se táže Bůh, a je kniha člověka, jejíž mírou je kniha Boha." **Reb Rida.**

POZNÁMKY

¹ E. Jabès, **Je bâtis ma demeure** (Básně 1943 - 1957), Gallimard 1959. Sbírka je uvedena obdivuhodnou předmluvou Gabriela Bounoura. K autorovu dílu již mezitím vyšly některé významné studie: M. Blanchot, **L'interruption**, N. R. F., květen 1964; G. Bounoure, "Edmond Jabès, la demeure et le livre", **Mercure de France**, leden 1965; "Edmond Jabès, ou la guérison par le livre", **Les Lettres nouvelles**, červenec-srpen 1966.

² Gallimard 1963.

Biografie

1930 narozen v El Biar (Alžír)

1943-47 divoká školní léta, hodně času věnoval sportu (kopaná, běžecké závody; sní o kariéře profesionálního fotbalisty); neúspěch u maturity v roce 1947; nemoc a čtenářská posedlost (Rousseau, Gide, Nietzsche, Valéry, Camus)

1949 v internátu Ludvíka Velikého; pobyt v tomto ústavu mu přináší bolestné zkušenosti

1952 - 53 École normale supérieure. Okamžitě se seznamuje s Luisem Althusserem

1953 - 54 Pobyt v Husserlově archivu v Lovani. Zde také napsal *Problém geneze* v Husserlově fenomenologii (vyšlo až v roce 1990). Přátelí se s M. Foucaultem

1956 - 57 Agregace, navštěvuje Harvard a Cambridge; překládá Husserlův *Původ geometrie* a píše k němu úvod. Četba J. Joyce. V červnu 1957 sňatek s Margueritte Aucouturierovou

1957 - 59 Vojenská služba v Alžíru

1960 - 64 Vyučuje na Sorbonně, asistentem G. Canguilhema, P. Ricoeura, J. Wahla. CNRS, potom École normale (na pozvání Hyppolitova a Althusserovo); zde setrvává až do roku 1984

1968 Zdrženlivý k Máji, ale účastní se pochodů a organizuje shromáždění na École normale

1972 Rozchází se se skupinou autorů kolem časopisu *Tel Quel*, s nimiž předtím spolupracoval

- 1974 Účastní se na založení GREPH, Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique
- 1975 Začíná přednášet v USA (nejprve univerzita Johna Hopkinse, později Yale (spolu s P. de Manem a Hillisem Millerem)); počátek "Yaleské školy" dekonstrukce (H. Bloom, P. de Man, G. Hartmann, H. Miller)
- 1980 Thèse d'État na Sorbonně
- 1981 Spoluzakládá Association Jan Hus (pomoc disidentům v Československu) a stává se jejím viceprezidentem. Přijíždí do Prahy, aby se zúčastnil neoficiálního filosofického semináře; zadržen poté, co mu tajná policie podstrčila do zavazadla podivný prášek, obviněn z pašování drog a po intervenci F. Mitteranda a francouzské vlády vyhoštěn z Československa
- 1983 Zakládá Collège international de philosophie; účast na přípravě výstavy Umění proti apartheidu; profesorem filosofie na École des Hautes Études en Sciences Sociales
- (Podrobné životopisné údaje a další informace viz G. Bennigton, J. Derrida, Seuil 1991)

Bibliografie

- Edmund Husserl. L'origine de la géométrie.** Překlad a úvodní studie, P. U. F., 1962.
- De la grammatologie.** Minuit, 1967 (angl. Of Grammatology, přel. Gayatri Chakravorty Spivak, John Hopkins U. P., 1976).
- L'écriture et la différence.** Seuil, 1967 (ang. Writing and Difference, přel. A. Bass, University of Chicago Press, Routledge & Kegan Paul, London, 1978).
- La voix et le phénomène.** P. U. F., 1967 (angl. Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs, přel. D. B. Allison, Northwestern U. P., 1973).
- La dissémination.** Seuil, 1972 (angl. Dissemination, přel. B. Johnson, University of Chicago Press; London: Athlone Press, 1981).
- Marges - de la philosophie.** Minuit, 1972 (angl. Margins of Philosophy, přel. A. Bass, University of Chicago Press; Brighton: Harvester Press, 1982).
- Positions.** Minuit, 1972 (angl. Positions, přel. A. Bass, University of Chicago Press; London: Athlone Press, 1981).
- L'archéologie du frivole.** (Úvod ke Condillacovu Essai sur l'origine des connaissances humaines.) Galilée, 1973.
- Glas.** Galilée, 1974 (angl. Glas, přel. J. P. Leavey a R. Rand, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1986).
- Economimesis.** In: Mimesis des articulations. Aubier Flammarion, 1975.
- L'archéologie du frivole. Lire Condillac.** Denoel/Gonthier, 1976.

- Limited Inc., a, b, c.** The John Hopkins University Press, Baltimore, 1977.
- Scribble.** (Předmluva k: Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes.*) Aubier-Flammarion, 1978.
- Eperons. Les styles de Nietzsche.** Flammarion, 1978 (angl. *Spurs: Nietzsche's Style*, přel. B. Harlow, University of Chicago Press, 1979).
- La vérité en peinture.** Flammarion, 1978 (angl. *The Truth in Painting*, přel. G. Bennington a I. McLeod, University of Chicago Press, 1987).
- Living On (Survivre).** In: *Deconstruction and Criticism*, Seabury Press, New York, 1979.
- La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà.** Flammarion, 1980.
- L'oreille de l'autre.** Montréal. VLB, 1982.
- D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie.** Galilée, 1983.
- Signéponge/Signsponge.** Columbia University Press, Seuil, 1988.
- Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre.** Galilée, 1984.
- La Filosofía como institución.** Juan Granica, Barcelona, 1984.
- Lecture de Droit de regards, de M.-F. Plissart.** Minuit, 1985.
- Préjugés - devant la loi.** In: *Faculté de juger.* Minuit, 1985.
- Des tours de Babel (sur Walter Benjamin In: Art des confins. P. U. F., 1985).**
- Schibboleth.** Galilée, 1986.
- Forcener le subjectile. Etude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud.** Gallimard, 1986.
- Mémoires - for Paul de Man.** New York, Columbia University Press, 1986.
- Parages.** Galilée, 1986.
- Point de folie - maintenant l'architecture.** In: B. Tschumi, *La case vide.* Architectural Association, London, 1986.
- Chora.** In: *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant.* EHESS, 1987.
- De l'esprit. Heidegger et la question.** Galilée, 1987.
- Feu la cendre.** Des femmes, 1987.
- Psyché. Invention de l'autre.** Galilée, 1987.
- Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce.** Galilée, 1987.

- Limited Inc.** Evanston Illinois. Northwestern University Press, 1988.
- Mémoires - pour Paul de Man.** Galilée, 1988.
- Some Statements and Truism about Neo-logisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other small Seismisms.** In: *The States of "Theory"*, ed. D. Carrol. Columbia University Press, 1989.
- Che cos' è la poesia?** Brinkmann und Bose, Berlin, 1990.
- De droit à la philosophie.** Galilée, 1990.
- Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines.** Louvre. Réunion des musées nationaux, 1990.
- Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl.** P. U. F., 1990.
- Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais.** Flammarion, 1990.
- Choral Work (s Peterem Eisenmanem).** Architectural Association, London, 1991.
- L'autre cap.** Minuit, 1991.
- Circonfession.** In: Geoffrey Bennington et Jacques Derrida: *Jacques Derrida.* Seuil, 1991.
- Donner le temps. 1. La fausse monnaie.** Galilée, 1991.

Literatura o Derridovi a dekonstrukci

- Jean GREISCH, *Herméneutique et Grammatologie*, CNRS, 1977.
- Manfred FRANK, *Das Sagbare und das Unsagbare*, Suhrkamp, 1980.
- Philippe LACOUÉ-LABARTHE, J.-L. Nancy /vyd./, *Les fins de l'homme*, Galilée, 1981.
- Geoffrey H. HARTMAN, *Saving the Text*, John Hopkins U. P., 1981.
- Jonathan CULLER, *On Deconstruction*, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Manfred FRANK, *Was ist Neostukturalismus*, Suhrkamp, 1983.
- Sarah KOFMAN, *Lectures de Derrida*, Galilée, 1984.
- J. SMITH, W. KERRIGAN /vyd./, *Taking Chances. Derrida, Psychoanalysis and Literature*, University of Nebraska Press, 1984.

- Henry STATEN, *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press, 1984.
- R. BERNASCONI, D. WOOD, *Derrida and Differance*, Parousia Press, 1985.
- J. F. GRAHAM /vyd./, *Difference in Translation*, Cornell U. P., 1985.
- D. IHDE, H. SILVERMAN /vyd./, *Hermeneutics and Deconstruction*, State University of New York Press, 1985.
- Mark C. TAYLOR, *Errance: Lecture de Derrida*, Le Cerf, 1985.
- Gregory L. ULMER, *Applied Grammatology*, John Hopkins U. P., 1985.
- Rodolphe GASCHÉ, *The Tain of the Mirror*, Harvard U. P., 1986.
- Michel LISSE, *Auteurs contemporains, Patrick Modiano, Jacques Derrida, Maurice Blanchot*. Hatier, Bruxelles, 1986.
- David CARROLL, *Paraesthetics. Foucault, Lyotard, Derrida*. Methuen, 1986.
- Christopher NORRIS, *Derrida*, Harvard U. P., 1987.
- J. SALLIS /vyd./, *Deconstruction and Philosophy*, University of Chicago Press, 1987.
- Ernst BEHLER, *Derrida - Nietzsche, Nietzsche - Derrida*, Schöning, 1988.
- Heinz KIMMERLE, *Derrida. Zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1988.
- Christoph MENKE, *Die Souveränität der Kunst*, Athenäum, 1988, Suhrkamp, 1991.
- Kevin HART, *The Trespass of the Sign*, Cambridge U. P., 1989.
- D. MICHELFELDER /vyd./, *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, 1989.
- H. SILVERMAN /vyd./, *Derrida and Deconstruction, Continental Philosophy II*, Routledge & Kegan Paul, 1989.
- David WOOD, *The Deconstruction of Time*, Humanities Press, 1989.
- Geoffrey BENNINGTON, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991.
- Richard J. BERNSTEIN, *The New Constellation*, MIT Press, 1991.
- Richard WOOD /vyd./, *Derrida: A Critical Reader*, Blackwell, 1992.

PONUKA VYDAVATEĽSTVA ARCHA

ROGER SCRUTON: **Krátke dejiny novovekej filozofie***(Od Descarta po Wittgensteina)*

Scrutonove stručné dejiny sa výrazne líšia od bežných, takzvaných školských dejín filozofie. Vyznačujú sa najmä tým, že nesledujú dejiny ideí, ktoré sú často iba sterilnými míľnikmi pri rozvíjaní filozofického myslenia. Autor sa naopak zameriava práve na metódu, na spôsob, akým sa myšlienkové koncepcie utvárali. Nešlo mu len o bežné zhrnutie informácií, ale najmä o inšpiráciu a prípravu na samostatné myslenie.

Knihu Rogera Scrutona dopĺňa štúdia Jaroslava Martinku pod názvom *Dominanty vývoja gréckej antickej filozofie*.

Anglický filozof a spisovateľ Roger Scruton patrí k najvýznamnejším mysliteľom a predstaviteľom prúdu, ktorému v politickom slovníku prináleží pojem konzervatizmus. Scruton je však zároveň autorom próz, esejí o hudbe, literatúre, umení a jeho knihy sú vďaka vysokej literárnej úrovni napriek svojej intelektuálnej náročnosti aj čitateľským zážitkom. Roger Scruton prednáša filozofiu na Birkbeck College na Londýnskej univerzite.

KARL MANNHEIM: **Ideologie a utopie***Přednášky a eseje*

Novodobé dejiny a dnešný svet nemožno pochopiť bez toho, aby sme pochopili podstatu ideologických systémov, v mene ktorých sa budovala "nová", "beztriedna" spoločnosť, v mene ktorých sa formoval "nový človek" a budoval "pevný", individu nadradený štát. Dnešný svet je epochou konfliktu medzi vševedúcimi ideológiami, epochou ideologickej neznašanlivosti so strašnými a pre ľudské osudy tragickými dôsledkami. Kniha, ktorú držíte v rukách, je klasickým dielom, ktoré po prvý raz a s doposiaľ neprekonanou hĺbkou a dôslednosťou rozobralo podstatu ideológií ako takých a príčiny ich vzniku.

Kniha vyšla po prvý raz v roku 1929 v Nemecku, v tom istom čase, keď objavili Nielsa Bohra a Wernera Heisenberga rozbíjali ľudskú istotu o povahe fyzikálneho sveta. V tom istom čase, keď moderná fyzika uvažovala práve o obmedzenosti nášho vnímania sveta v prírodovednej sfére, uvažuje Karl Mannheim o obmedzenosti a podmienenosti nášho poznania spoločenského sveta. Akoby "doba", "spoločenská situácia" kládla nutkavé otázky, ktoré sa dožadujú odpovede od prírodovedcov i sociológov. Bohr, Heisenberg a Mannheim ponúkli jednu možnú odpoveď, Hitler, Stalin a Mussolini druhú.

Karl Mannheim je významným reprezentantom sociologického smeru, ktorý by sa dal nazvať kritikou ideológie, kritikou ideologického a utopického spôsobu myslenia. Narodil sa v roku 1883 v Budapešti, v Berlíne študoval sociológiu a filozofiu, no tesne pred začiatkom prvej svetovej vojny sa vrátil do Maďarska. Na rozdiel od významnej časti mladej maďarskej inteligencie sa nepripojil k marxistickému prúdu a neustúpil do komunistickej strany. Po porážke Kunovej revolúcie sa vrátil do Nemecka a ďalej pokračoval v štúdiu filozofie u Mar-

tima Heideggera. Nástup fašizmu ho prinútil emigrovať do Londýna, kde žil až do svojej smrti. V roku 1947 pôsobil na London School of Economics. V roku 1940 vyšlo jeho posledné dielo "Man and Society in an Age of Reconstruction".

RALF DAHRENDORF: **Moderný sociálny konflikt**

Eseje o politike slobody

Toto je kniha myšlienok a analýz. Je to pokus ukázať modernú spoločnosť vo svetle skúseností autora, ktorý si spoločenské znalosti dlho zdokonaľoval na základe praktických skúseností, ako napríklad víťazstvo vo voľbách a riadenie inštitúcií.

... niektorí ľudia venujú svoju energiu tvorbe bohatstva, iní rozširovaniu občianskych práv, a tieto dve strany častejšie vedú spor, než sa dohodnú. Je to čudné, pretože to nie je nevyhnutné. Sloboda potrebuje jedno i druhé, prosperitu i občianstvo, hoci snáď občianske práva pre všetkých sú podmienkou pretrvávanía bohatstva národov.

Možno slovo "moderný" v názve tejto knihy zdvihne obočie tých, čo tak ako ja nemajú radi nálepky. Jeho účel je vyslovene praktický.

Táto esej je o súčasnosti a nie o minulosti.

Toto je esej o politike slobody. Jej politický oblúk je celkom zjavný.

Analýza sa neuspokojuje ani s opisom rovnováhy trhov, ani s vyvolávaním neusporiadaných spoločenských síl. Bude zjajne uprednostňovať slobodu. Som zástancom ústavného liberizmu, ktorý sa zaoberá tak metódou pokroku, ako aj ďalšími krokmi na tejto ceste.

Ralf Dahrendorf

Ralf Dahrendorf je jedna z veľkých postáv dnešnej sociológie a jeho knihy patria k tým, ktoré nájdete vo väčšine knižníc európskych a amerických intelektuálov. Jeho akademická a politická kariéra sa začala v rodnom Nemecku, kde bol profesorom na univerzitách v Hamburgu, Tübingene, Konstanci, členom Bundestagu a ministrom vlády. Po štvorročnom pôsobení vo funkcii European Commissioner v Bruseli sa stal riaditeľom London Schools of Economics. V súčasnosti je dekanom St. Antony's College v Oxforde.

JAROSLAV FRANEK: **Judaizmus** (II. vydanie)

Kniha o židovskej kultúre, histórii a náboženstve

Svetová literatúra obsahuje veľké množstvo kníh, ktoré sa zaoberajú fenoménom židovstva z najrôznejších uhlov pohľadu, zväčša však predpokladajú základné znalosti o tejto téme. Slovenský čitateľ doteraz nemal možnosť zoznámiť sa s pojmom judaizmus inak ako nepriamo a väčšina informácií bol zatažená rôznymi ideológiami či antisemitizmom.

Jaroslav Franek napísal túto knihu tak, aby bola prístupná aj ľuďom, ktorí sa s touto témou stretávajú po prvý raz. Nájdú v nej základné predstavy, ktoré tvoria židovské náboženstvo, kapitoly o Talmude, sviatkoch, židovských dejinách od čias patriarchov až po dnešok, o sionizme, štáte Izrael, o fenoméne antisemitizmu a jeho historických koreňoch. Knihu dopĺňajú ukážky z próz židovských autorov a malý slovník s encyklopedickým výkladom pojmov a mien, ktoré sa v judaistickej literatúre vyskytujú najčastejšie.

Po polstoročí mlčania na tému židovstvo dostáva teda slovenský čitateľ prvú serióz-

nu informáciu o judaizme, ktorý tvorí súčasť európskych, teda aj našich dejín.

Jaroslav Franek /1946/ je vzdelaním vedec a učiteľ. Pracuje ako odborný asistent na Katedre teoretickej a experimentálnej elektrotechniky STU.

Narodil sa rok po ukončení druhej svetovej vojny, ktorá priniesla väčšine slovenských Židov smrť v koncentračných táborech. Patrí k jedným z mála Židov na Slovensku, ktorí po tejto tragédii prejavili hlbší záujem o poznanie zdrojov židovstva. Jeho kniha je výsledkom dlhoročného štúdia Biblie, židovskej histórie, etiky, literatúry a rôznych aspektov židovského náboženského života.

Je hovorcóm Ústredného zväzu židovských náboženských obcí v Slovenskej republike.

MICHEL FOUCAULT, JEAN FRANÇOIS LYOTARD, GILLES DELEUZE,

GIANNI VATTIMO, PAUL K. FEYERABEND, RICHARD RORTY,

KARL-OTTO APEL, JÜRGEN HABERMAS

Za zrkadlom moderny

Filozofia posledného dvadsaťročia

Filozofia dlho predstupovala pred modernú dobu ako stelesnenie jej racionality.

Chcela byť obrazom, či skôr predobrazom moderného rozumu. Vstupujeme však do obdobia, keď moderná racionalita začína vo filozofii a v kultúre všeobecne vzbudzovať nedôveru. Stále síce nachádza svojich obhajcov, no pribúdajú tí, čo k nej zaujímajú odstup, aby mohli vkročiť do krajiny za jej zrkadlom a pozrieť sa na projekty moderny zvonka. Zborník prekladov, ktorý čitateľovi ponúkame, prináša hlasy z jednej i druhej strany.

Názory ôsmich súčasných filozofov (M. Foucault, G. Deleuze, F. Lyotard, G. Vattimo, P. Feyerabend, T. Rorty, J. Habermas a K.-O. Apel) približujú mnohorakosť prístupov k sporu o charakter modernej doby a jej racionality. Sú to úryvky z diskusií o vede a viere, poznaní a hodnotení, o skrytom spojení vedenia a moci, o pravde a ilúzii pravdy, o všetkom, čo tvorilo a možno ešte vždy tvorí našu prítomnosť.

RAYMOND ARON: **Esej o svobodách**

Zkoumání moderní civilizace

Tato kniha vznikla z přednášek proslavených v dubnu 1963 na Kalifornské univerzitě v Berkeley. Autor si vybral jako téma svobodu a předsevzal si zabývat se znovu starým rozporom mezi *svobodami formálními* a *svobodami reálnými*.

Raymond Aron (1905 - 1983) představuje v duchovních dějinách moderní Francie a Evropy jeden významný typ sociologického a politologického myšlení, jehož závažnost dnes již prověřil kritik nejneúprosnější - čas. Aron nevytváří žádný uzavřený sociologický systém ani nesofistikuje sociologické pojmy, ale filozoficky a sociologicky poučeně reaguje na neaktuálnější problémy své doby, a to na úrovni jak vysoce obecné, tak konkrétně analytické. Autor slavných knih *Opium intelektuálů*, *Demokracie a totalitarismus*, či *Esej o svobodách* díky své intelektuální a mravní poctivosti, díky hlubokému poznání a vědomí o lidské, sociální a historické podmíněnosti všeho našeho usilování, odolal veškerým ideologickým svodům dvacátého století. Díky té-

to poctivosti a životní zkušenosti si mohl také dovolit, aby jeho díla byla svrchovaně "neakademická", protože, jak vtípně poznamenává Aronův životopisec, zatímco Aronův přítel z mládí Jean Paul Sartre objevoval Heideggera a Husserla, Aron pozoroval Hitlerův nástup k moci.

"Tato malá knížka patří, stejně jako ty předchozí, k mému zkoumání moderní civilizace, jemuž se věnuji již dlouhá léta. Vypůjčuji si od myslitelů minulosti otázky, které zůstávají aktuální, protože jsou trvalé, ale hledám odpovědi v pozorování skutečnosti."

(Raymond Aron)

Filozofia prirodzeného jazyka

Antológia (zostavila, preložila a úvodnú štúdiu Od metafyziky k filozofii jazyka napísala Marianna Oravcová) obsahuje práce autorov: G. Ryle, J. Wisdom, J. L. Austin, S. Hampshire, P. F. Strawson, L. Linsky, P. Grice, J. R. Searle, J. O. Urmson, J. Passmore, P. T. Geach, M. Black.

V osobitej tvorivej atmosfére oxfordských colleges sa v rámci analytickej filozofie profiloval špeciálny spôsob filozofovania - lingvistická filozofia, či filozofia objasňovania pojmov alebo, povedané s J. L. Austinom, lingvistická fenomenológia.

V intenciách Wittgensteinových maxím - "Nech ťa o význame slov poučí ich použitie", "Filozofia nijakým spôsobom nesmie narušiť faktické používanie jazyka, môže ho koniec-koncov iba opísať", "Nejestvuje jedna metóda filozofie, jestvujú rozličné metódy ako rozličné terapie" - si filozofia prirodzeného jazyka kladie za cieľ vyriešiť filozofické problémy tým, že spríehľadní jazyk a jeho používanie najmä vo filozofii. V tomto zväzku chceme slovenskému čitateľovi predstaviť prúd analytickej filozofie, v literatúre bežne označovaný aj ako oxfordská filozofia. Pretože ťažiskom práce jej predstaviteľov boli štúdie a série prednášok, texty sme vybrali a usporiadali tak, aby sa ukázala po prvé ich tematická orientácia; po druhé ich problémová nadväznosť a v jej rámci určité špecifikum, ktorým je ustavičné kritické hodnotenie parciálnych výdobytkov, akýsi trvalý dialóg medzi autormi na jednej strane a medzi nimi a predchádzajúcou tradičnou filozofiou alebo - ako ju oni nazývajú - metafyzikou na druhej strane, ktorý je zreteľný od vzniku tejto filozofie a vinie sa celým jej vývojom; po trete aby ilustrovali celkovú osobitosť tohto prúdu.

PETER L. BERGER: Kapitalistická revoluce

"Tato skvělá kniha zkoumá široké rozpětí literatury a údajů, aby vydělila podstatné rysy kapitalismu a aby je označila a odlišila od účinků modernizace."

(Milton Friedman, laureát Nobelovy ceny za ekonomii, Hooverův institut)

Při rozvíjení argumentace této knihy bude formulován soubor propozic (celkem padesáti). Chci co nejnáléhavěji zdůraznit, že každou z těchto propozic je třeba chápat jako hypotézu pro další empirické zkoumání. V této knize jsou předloženy prima facie důkazy těchto propozic. Z toho ovšem plyne, že každá propozice je v principu vyvrátitelná. Můj osobní názor na pravděpodobnost takového vyvrácení se v jednotlivých případech různí. Některé propozice mi připadají velmi dobře podloženy a byl bych velmi překvapen, kdyby byly předloženy důkazy, které je popírají. V jiných případech jsem poněkud nejistý ohledně vitality některých propozic a cítil bych se lépe, kdyby je další poznatky tím či oním způsobem vyjasnily. Jsou zde

těž předloženy některé propozice, které se mi vůbec nelíbí, takže bych vřele uvítal, kdyby někdo přišel a vyvrátil je. Rozhodně by mělo být jasné, že vše, co je zde navrženo, je hypotetické, otevřené a nedogmatické. Použijeme-li právníckou analogii, připravil jsem "obžalobu" založenou na předložených důkazech, "verdict" musí být teprve vynesen - zasedající "porotou", kterou tvoří společenství vědců dodržujících pravidla empirického zkoumání.

(Peter L. Berger)

Peter L. Berger působí jako univerzitní profesor na Institutu pro studium ekonomické kultury na univerzitě v Bostonu (Institute for the Study of Economic Culture), jehož je zároveň ředitelem. Je autorem mnoha knih z oblasti politologie a sociologie, mezi jinými také dnes už klasického díla *Pozvání k sociologii* (Invitation to Sociology).

PRIPRAVUJEME:

ANTHONY GIDDENS: Sociológia - stručný, ale kritický úvod

Jeden z mála úvodov do sociológie, ktorý je rovnako cenný pre profesionálov, študentov ako pre laikov. Autor reaguje na súčasnú bohatú diskusiu o sociálnej teórii a porovnáva ju s výsledkami posledných výskumov v sociológii.

O slobode a spravodlivosti

(Liberalizmus dnes)

Zostavili E. Gál, F. Novosad

Liberalizmus patrí medzi myšlienkové prúdy, ktoré mali najväčší podiel na ideovej príprave a priebehu dramatických politických a ekonomických premien východoeurópskych spoločností v rokoch 1989-1990.

Zborník prekladov o slobode a spravodlivosti predstavuje prvý raz v slovenskom jazyku výber z reprezentatívnych prác najvýznamnejších mysliteľov súčasného liberalizmu: J. Rawls, R. Nozick, R. Rorty, R. Dworkin, A. McIntyre, I. Berlin, J. Buchanan a J. S. Fishkin.

Politická sila liberalizmu, zdôrazňujúca nenahraditeľnosť individuálnej ľudskej slobody, sa najviac zaslúžila o civilizačné úspechy otvorených demokratických spoločností a má stále nezastupiteľné miesto pri hľadaní demokratických odpovedí na otázku o vízii moderného sveta.

GIOVANNI SARTORI: Teória demokracie

Čo je to demokracia? Čo nie je demokracia? Giovanni Sartori je jedným z najvýznamnejších teoretických mysliteľov v USA a jeho kniha sa začína týmito, zdanlivo nainými otázkami. V rozsiahlej publikácii nájde čitateľ podrobné filozofické analýzy napísané štýlom plným drsného a štvatného humoru, nájde v nej všetky choroby,

výhody, nevýhody, protirečenia, ale aj vývoj tohto spoločenského zriadenia od dôb antiky až podnes.

Na pulpoch našich kníhkupectiev bude táto kniha prvým dôkladným rozborom a uceleným dielom o demokracii po päťdesiatich rokoch. Bude ozdobou a pilierom knižnice každého demokrata.

Táto vynikajúca kniha podstatne prispela k štúdiu politiky - je nesporne najvýznamnejšou teoretickou analýzou demokracie od skončenia druhej svetovej vojny. Nestáva sa často, aby sa na akademickej pôde zrodilo dielo, v ktorom sa harmonicky doplnia empirická skúsenosť z oblasti politológie s klasickými textami politickej filozofie, alebo v ktorom sa snúbi filozofická analýza s historickým nadhľadom.

S. E. Finer, Univerzita Oxford

JACQUES LE GOFF: **Nový historizmus**

(Zborník štúdií viacerých autorov školy Nového historizmu pod vedením Jacquesa Le Goffa)

Nový historizmus sa vyvinul z historiografickej školy, ktorá sa sústreďovala na otázky ekonomických dejín, aby neskôr rozšírila svoj záber na civilizáciu a dejiny spoločností a zrušila celú tradičnú koncepciu dejín ako chronografie. Sleduje všetky prejavy ľudskej činnosti ako príznaky dlhodobých civilizačných tendencií, napríklad neoficiálne zdroje, takzvané nízke písomnosti, druhotnú literatúru, materiálnu kultúru a neslovesné prejavy, všetko to, čo už tradične vypadávalo zo zoznamu oficiálnych dokladov istej kultúry či civilizácie. Zborník je programovo interdisciplinárny, obsahuje právnické, demografické, kultúrno-teoretické i umeno-vedné aspekty. Je zostavený veľmi prehľadne, analyzuje základné metodologické kategórie a termíny, ktorými Nový historizmus narába.

Inštitút základů vzdělanosti UK Praha



4230600978

Knihy si môžete objednať na adrese:

ARCHA, Staromestská 6, 811 03, Bratislava, tel.: 315 609

871-