

18. Jean Cocteau

## Síla a význam

„Může být, že už od Sofokla jsme všichni tetovanými divochy. Ale v umění je ještě něco jiného než správnost linií a hladkost povrchových ploch. Plastičnost stylu není tak rozsáhlá jako celá idea ... Máme příliš mnoho věcí, nemáme však dostatek forem.“

G. Flaubert, *Préface à la vie d'écrivain*

Kdyby se jednoho dne stáhla a zanechala svá díla a své znaky na plázi naší civilizace, strukturalistická invaze by se stala otázkou pro historika idejí. Možná dokonce objektem. Ale historik by se mýlil, kdyby k tomuhle dospěl: v samotném gestu, jímž by ji pojímal jako objekt, by zapomínal na její smysl a na to, že jde především o určité dobrodružství pohledu, o zvrát ve způsobu kladení otázek před jakýmkoli objektem. Zejména před objekty historickými – před jeho objekty. Mezi nimiž je i objekt velice neobvyklý – věc literární.

Analogicky: to, že univerzální reflexe dnes ve všech svých oblastech, na všech svých cestách a navzdory všem rozdílům zakouší úžasný pohyb zneklidnění týkajícího se jazyka – které může být jen zneklidněním jazyka samotného a v jazyce samotném –, to je zvláštní shoda, v jejíž povaze tkví, že nemůže být v celé své šíři rozestřena jako podívaná pro historika, kdyby se náhodou pokoušel rozpoznat v tom znamení určité epochy, módu určité sezóny nebo symptom určité krize. Ať je naše vědění v tomto ohledu jakkoli chudé, je jisté, že otázka týkající se znaku je sama o sobě více nebo méně než znakem doby, v každém případě něčím jiným. Snít o tom, že bychom ji na něj zredukovali, znamená snít o násilí. Zejména když se tato otázka, historická v jistém nezvyklém smyslu, blíží bodu, kdy

se čistě signitivní povaha jazyka jeví jako velmi nejistá, dílčí nebo nepodstatná. Snadno nám bude přiznáno, že analogie mezi strukturalistickou obsesí a zneklidněním řeči není něčím náhodným. Nebude tudíž nikdy možné podřídít strukturalismus dvacátého století (zejména strukturalismus literární kritiky, která se na této souhře živě podílí) díky jakési reflexi druhého nebo třetího řádu úkolu, který si jeden strukturalistický kritik vytyčil pro století devatenácté, totiž přispět k „budoucí historii imaginace a senzibility“.<sup>1</sup> Nebude také možné onu fascinující moc, kterou v sobě chová pojem struktury, zredukovat na jakýsi módní fenomén,<sup>2</sup> ledaže by se nově pochopil a vzal vážně smysl imaginace, senzibility a módy, což je nepochybně nanejvýš naléhavé. V každém případě, jestliže něco ve strukturalismu je věci imaginace, senzibility nebo módy v běžném smyslu těchto slov, nebude to nikdy v něm to, co je podstatné. Strukturalistický postoj a náš dnešní postoj k jazyku nebo v jazyce

1/ V *l'Univers imaginaire de Mallarmé* (s. 30, pozn. 27) J.-P. Richard skutečně píše: „Citili bychom se šťastni, kdyby naše práce mohla poskytnout určitý nový materiál pro onu budoucí historii imaginace a senzibility, která pro devatenácté století doposud neexistuje, ale která bezpochyby naváže na práce Jeana Rousseta o baroku, Paula Hazarda o osmnáctém století a André Monglonda o preromantismu.“

2/ „Zdá se,“ poznamenává Kroeber ve své *Anthropology* (s. 325), „že struktura je jen slabost pro určité slovo, jehož význam je dokonale definován, ale které se náhle a na nějakých deset let stává módně atraktivním – jako například slovo „aerodynamický“ – a u něhož je tendence používat je po dobu trvání jeho módní obliby bez rozlišení jen kvůli zalíbení v jeho zvuku.“

Má-li být postižena hluboká nutnost, kterou v sobě skrývá tento fenomén módy, ostatně nepopíratelný, je nejprve třeba postupovat „negativní metodou“: volba tohoto slova představuje především soubor – soubor strukturalní samozřejmě – určitých vyloučení. Vědět, proč se říká „struktura“, to znamená vědět, proč se už nechce nadále říkat „eidos“, „essence“, „forma“, „Gestalt“, „celek“, „skladba“, „komplex“, „konstrukce“, „korelace“, „totalita“, „idea“, „organismus“, „stav“, „systém“ atd. Je třeba pochopit, proč se každé z těchto slov ukázalo jako nedostačující, ale také proč pojem struktury od nich nadále přejímá jistý implicitní význam a nechává je v sobě pobývat.

nejsou jen momenty historie. Je to spíše údiv vyvolávaný řečí jako původem historie. Dějinnosti samotnou. Je to také tváří v tvář možnosti řeči a vždy už v ní konečně přiznané opakování – rozšířené konečně v dimenze světové kultury – určitého překvapení s ničím nesouměřitelného, které otrásl tím, co se označuje jako západní myšlení – myšlení, jehož celý osud spočívá v tom, že šíří svoji vládu úměrně tomu, jak Západ svoji vládu ztrácí. Svou nejnvtirnější intencí a tak jako každá otázka týkající se jazyka se takto strukturalismus vymyká klasické historii idejí, která už předpokládá možnost tohoto tážení, která naivně patří do sféry dotazovaného a vyvstává v ní.

Nicméně kvůli celé té neredukovatelné zóně toho, co je v něm nereflektovatelného a spontánního, kvůli bytostnému stínu toho, co zůstává nevysloveno, si strukturalistický fenomén zaslouží, aby byl pojednán historikem idejí. Dobře nebo špatně. Zaslouží si to všechno to, co v tomto fenoménu není průhledností otázky pro ni samu, všechno, co v účinnosti určité metody má co dělat s onou neomylností, jaká se připisuje náměsíčníkům a jež se v nedávné době přisuzovala instinktu, o němž se říkalo, že je tím jistější, čím je slepější. Nepatří k nejmenším pozitivům oné vědy o člověku, které se říká historie, že v činech a institucích člověka zkoumá přednostně onu nesmírnou oblast somnambulismu, to *skoro-všechno*, co není úplnou bdělostí, sterilní a mlčenlivou ostrostí otázky samotné, *skoro-ničím*.

Protože žijeme ze strukturalistické plodnosti, je příliš brzy na to, abychom bičovali svůj sen. Je v něm třeba myslet na to, co by mohl znamenat. Zítřka bude možná interpretován jako ochabnutí, ne-li lapsus, v pozornosti zaměřené na sílu, která je napětím síly samotné. Forma fascinuje, když už lidé nemají sílu chápat sílu v jejím vnitřku. To znamená tvořit. Proto právě je literární kritika strukturalistická v každém věku, svou podstatou a osudem. Dosud to nevěděla, nyní to chápe; myslí sebe samu ve svém pojmu; ve svém systému a ve své metodě. Ví napříště o sobě, že je odloučena od síly, na níž se někdy mstí tím, že s hloubkou a vážností ukazuje, že

separace je podmínkou díla, a nikoli jen diskursu o díle.<sup>3</sup> Takto si lze vysvětlit onen hluboký tón, onen melancholický patos, který lze občas rozpoznat za triumfálními výkřiky technické důmyslnosti nebo matematické subtility, jimiž jsou někdy doprovázeny jisté analýzy označované jako „strukturální“. Tyto analýzy jsou - podobně jako melancholie pro Giða - možné jen po jisté porážce síly a v pohybu opadajícího zanicení. V tom právě je strukturalistické vědomí prostě vědomím vůbec jakožto myšlením minulosti, chci říci faktu obecně. Je reflexí dovršeného, konstituovaného, zkonstruovaného.

3/ Pokud jde o téma *separace* spisovatele, srv. zejména třetí kapitolu úvodu J. Rousseta ke knize *Forme et Signification*, Paris 1962. - Delacroix, Diderot, Balzac, Baudelaire, Mallarmé, Proust, Valéry, H. James, T. S. Eliot, V. Woolfová tu dosvědčují, že separace je pravým opakem kritické nemohoucnosti. Když klademe důraz na tuto separaci mezi kritickým aktem a tvůrčí silou, označujeme tím jen nanejvýš banální esenciální nutnost - jiní by řekli strukturální nutnost -, která se pojí k dvěma gestům a k dvěma momentům. Nemohoucnosti tu není nemohoucnost kritika, nýbrž kritiky. To se někdy směšuje. Flaubert se tohoto směšování nevystříhal. Uvědomujeme si to, když čteme onen obdivuhodný soubor dopisů, který pod názvem *Préface à la vie d'écrivain* (Seuil, 1963) vydala Geneviève Bollémová. Flaubert obrací pozornost na to, že kritik reprodukuje, místo aby produkoval, a píše takto: „Člověk dělá kritiku, když nemůže dělat umění, stejně jako se někdo stane špiclem, když nemůže být vojákem ... Plautus by se byl smál Aristotelovi, kdyby ho byl znal! Corneille se pod jeho jhem zmítal. I sám Voltaire byl Boileauem zúžen. Bez W. Schlegela bychom byli zůstali ušetření mnohého z toho, co je v moderním dramatu špatného. A až bude dokončen překlad Hegela, bůhví kam dospějeme“ (s. 42). Naštěstí dokončen není, což vysvětluje Prousta, Joyce, Faulknera a některé jiné. Rozdíl mezi Mallarmém a těmihle spočívá možná v četbě Hegela. Že přinejmenším měl v úmyslu přiblížit se mu. Genialita má v každém případě ještě svůj čas a překlady mohou nebýt čteny. Flaubert měl ale pravdu, když se obával Hegela: „Lze doufat, že umění nepřestane, že se bude v budoucnosti vyvíjet a zlepšovat...“, ale „jeho forma přestala uspokojovat nejvyšší potřebu ducha.“ „Přinejmenším ve svém nejvyšším určení je pro nás věcí minulosti. Pozbylo pro nás své pravdy a svého života. Vyzývá nás k filosofické reflexi, která v žádném případě nepředstírá, že by jí šlo o jeho obnovu, nýbrž které jde o to, rozpoznat se vši přesností jeho bytností!“

Reflexí historickou, eschatickou a soumráčnou na základě samotné své situace.

Ale ve struktuře neexistuje jen forma a vztah a konfigurace. Existuje v ní také solidarita; a totalita, která je vždy konkrétní. V literární kritice je strukturální „perspektiva“ podle slov J. P. Richarda „interrogativní a celkovostní“.<sup>4</sup> Síla naší slabosti tkví v tom právě, že nemohoucnost separuje, vyvazuje a emancipuje. Je pak lépe postřehován celek, je možné panorama a panorografie. Panorograf, předobraz samotného strukturalistického nástroje, byl vynalezen v roce 1824, aby se, jak říká Littré, „bezprostředně dosáhlo na rovné ploše rozvinutí perspektivního pohledu na předměty obklopující horizont“. Díky schematismu a více či méně přiznávané specializaci se probíhá na rovné ploše a svobodněji pole opuštěné svými silami. Celek opuštěný svými silami, i když je celkem formy a smyslu, neboť jde pak o smysl znovu myšlený ve formě, a struktura je formální jednotou formy a smyslu. Řekne se, že tato neutralizace formou je předtím, než byla aktem kritikovým, už aktem autora, a alespoň v jisté míře - jde ale právě o tuto míru - to bude pravda. V každém případě je projekt myslet celek dnes vyhlašován snadněji, a takovýto projekt se také sám od sebe vymyká determinovaným celkům klasické historie. Neboť je projektem jejich přesažení Reliéf a linie struktur se takto vyjevují lépe tehdy, když obsah, který je živoucí energií smyslu, je neutralizován. Tak trochu jako architektura neobydleného nebo smeteného města zredukováná nějakou přírodní nebo umělou katastrofou na svoji kostru. Města, které už není obýváno ani není prostě jen opuštěné, nýbrž v němž spíše smysl a kultura jsou duchovité přítomné. Takováto přítomnost, která mu zde brání, aby se znovu stalo přírodou, je možná obecně způsobem přítomnosti nebo nepřítomnosti věci samé v čistém jazyce. V čistém jazyce, kterému by chtěla poskytnout přístřeší čistá literatura, objekt čistě literární kritiky. Není tudíž nic paradoxního

4/ *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, s. 14.

na tom, že strukturalistické vědomí je vědomím katastrofickým, současně destruovaným a destruktivním, *destrukturujičím*, jako je destrukturující každé vědomí, nebo alespoň jeho úpadkový moment, toto období vlastní každému pohybu vědomí. Strukturu postřehujeme při vyvstání *hrozby*, v okamžiku, kdy bezprostřednost nebezpečí soustřeďuje naše pohledy na svorník nějaké instituce, na onen kámen, v němž se soustřeďuje její možnost i její křehkost. Lze pak strukturu *metodicky* ohrožovat, aby byla lépe postřehována nejen ve svém žebroví, ale v onom skrytém místě, kde není ani vztyčením, ani zřícením, ale labilitou. Tuto operaci označují slova *soliciter* nebo *soucier* ve svém latinském významu. Jinak řečeno *otřás* takovým otřesem, který má vztah k *celku* (odvozeno od *sollus*, v archaické latině: celek, a od *citare*: uvádět v pohyb). Když se strukturalistická starost (*souci*) a provokování (*sollicitation*) stávají metodickými, dávají si jen iluzi technické svobody. Ve skutečnosti reprodukují v oblasti metody starost a otřes bytí, historicko-metafyzické ohrožení základů. To právě v epochách historické *dislokace*, kdy jsme vypuzováni z *místa*, se rozvíjí pro sebe samu tato strukturalistická vášeň, která je zároveň jakousi experimentální zbesilostí a rozmáhajícím se schematismem. Barokismus by toho byl jen jedním příkladem. Což se snad ve spojení s ním nemluvilo o „strukturalní poetice“ a o „poetice založené na rétorice“?<sup>5</sup> Ale také o „roztržité strukturaře“, o „rozkouskované básni, jejíž struktura se objevuje v explozivním rozpadu“?<sup>6</sup>

5/ Sr. Genette, G., Une poétique structurale, *Tel Quel* 7, podzim 1961, s. 13.

6/ Sr. Rousset, J., *La littérature de l'âge baroque en France. I. Circé et le paon*. – Můžeme tak číst zejména (s. 194) v souvislosti s jedním německým příkladem: „Peklo je svět rozpadlý na kusy, pustošení, které básně co nejdříve napodobuje tou směsí výkřiků, tím zježením muk zmateně rozhozených, ve vodorovném zvolání. Věta se redukuje na své dislokované prvky, rámec sonetu se tříští: verše příliš krátké nebo příliš dlouhé, čtyřverší s porušenou rovnováhou; básně exploduje...“

Svoboda, kterou nám zajišťuje toto *kritické* vyvázání (kritické ve všech významech tohoto slova), je tedy otřesením a otevřeností vůči celku. Co nám však tato otevřenost skrývá? Ne tím, co by nechávala stranou a mimo zorný úhel, nýbrž v samotném svém světle. Na to se nutně bez přestání ptáme, když čteme krásnou knihu Jeana Rousseta *Forma a význam. Eseje o literárních strukturách od Corneille po Claudela*.<sup>7</sup> Naše otázka není reakcí na to, co jiní nazvali „důmyslností“ a co se nám jeví být, až na některá místa, něčím, co je mnohem víc, a něčím mnohem lepším. Tváří v tvář této sérii brilantních a pronikavých cvičení, která mají ilustrovat určitou metodu, jde pro nás spíše o to, dát průchod jakémusi nezřetelnému znepokojení v tom bodě, kde není jen znepokojením našim, znepokojením čtenáře, nýbrž kde se, zdá se, setkává pod jazykem, postupy a nejzdařilejšími výsledky této knihy se znepokojením autora samotného.

Rousset zajisté uznává určité příbuznosti a filiace: Bachelard, Poulet, Spitzer, Raymond, Picon, Starobinski, Richard atd. Nicméně se nám *Forma a význam* přes tento dojem spřízněnosti, přes přejímky a četné projevy uznání zdá být v mnoha ohledech pokusem osamocným.

Za prvé určitou *záměrnou* rozdílností. Rozdílností, při níž se Rousset neizoluje tím, že by zaujímal distanci, nýbrž tím, že svědomitě prohlubuje určité společenství intence a že dává vyvstat hádankám skrytým pod hodnotami dnes akceptovanými a respektovanými, hodnotami nepochybně moderními, ale už dostatečně tradičními, aby se staly locus communis kritiky, a aby se o nich tedy začalo uvažovat a aby se stávaly předmětem podezření. Rousset formuluje svůj záměr v pozoruhodném metodologickém úvodu, který se spolu s úvodem k *L'Univers imaginaire de Mallarmé* stane významnou součástí diskursu o metodě v literární vědě. Když

7/ Rousset, J., *Forme et Signification. Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*. Éd. José Corti 1962.

zmnohonásobuje úvodní reference, Rousset svůj záměr neznejasňuje, nýbrž naopak sprádá síť, která pevněji vymezuje jeho originalitu.

Například: to, že v literárním faktu jazyk tvoří jednotu se smyslem, že forma patří k samotnému obsahu díla; že, podle slov G. Picon, „pro moderní umění dílo není výrazem, nýbrž kreací“,<sup>8</sup> jsou tvrzení, která jsou jednomyslně přijímána jen díky velmi nejednoznačnému pojmu formy nebo výrazu. Totéž platí o pojmu *imaginace*, této schopnosti zprostředkování nebo syntézy mezi smyslem a literou, která je společným kořenem univerzálního a singulárního – jakož i všech ostatních instancí navzájem takto odloučených – a skrytým původem oněch strukturálních schémat, onoho spříznění mezi „formou a obsahem“, které umožňuje dílo a přístup k jednotě díla; té imaginace, která v Kantových očích byla sama už „uměním“, uměním samým, jež původně nerozlišuje mezi pravdivým a krásným: *Kritika čistého rozumu* a *Kritika soudnosti* k nám přes všechny rozdílnosti hovoří o *téže* imaginaci. Je to zajisté umění, ale „umění skryté“,<sup>9</sup> které nelze „předvést zrakům nezastře-

8/ Poté co ocitoval (s. VII) tuto pasáž z G. Picon: „Před moderním uměním se dílo zdá být výrazem určité předchozí zkušenosti..., dílo říká to, co bylo myšleno nebo viděno; takže od zkušenosti k dílu je tu jen přechod k určité technice provedení. Pro moderní umění dílo není výrazem, nýbrž kreací: dává spatřit to, co před ním viděno nebylo, utváří, místo aby obráželo“ (Picon, G., *L'usage de la lecture*, vol. II, Paris 1961, s. 289), Rousset upřesňuje a rozlišuje: „Velký rozdíl a podle našeho názoru velký výtěžek moderního umění *nebo spíše výtěžek vědomí, kterého toto umění nabývá o tvůrčím procesu...*“ (zdůrazňujeme: to, o čem podle Rousseta *dnes* nabýváme vědomí, je tvůrčí proces *obecně*). Pro G. Picon se změna týká umění, a ne pouze moderního vědomí o umění. Jinde Picon píše: „Historie moderní poezie je celá historií nahrazování jazyka výrazu jazykem tvorby... jazyk má nyní vytvářet svět, jež už nemůže vyjadřovat.“ (*Introduction à une esthétique de la littérature. I. L'écrivain et son ombre*, 1953, s. 159.)

9/ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in: *týž, Werke*, Bd. II, Darmstadt 1966, s. 190. – Kantovy texty, na něž odkazujeme – a četné další texty, na něž se bu-

ně“.<sup>10</sup> Estetická idea může být nazývána *inexponibilní* představou obrazotvornosti (v její svobodné hře).<sup>11</sup> Obrazotvornost je svoboda, která se ukazuje výlučně ve svých dílech. Ta nejsou v přírodě, ale neobývají *jiný* svět, než je svět náš. „Obrazotvornost (jakožto produktivní poznávací schopnost) má totiž velkou moc tvořit jakoby nějakou druhou přírodu z látky, kterou jí poskytuje skutečná příroda.“<sup>12</sup> Právě proto nesmí být intelekt základní schopností kritika, když mu jde o poznání obrazotvornosti a krásna, o to, „co označujeme jako krásné a při čem intelekt (Verstand) je ve službách obrazotvornosti, a nikoliv obrazotvornost ve službách intelektu.“<sup>13</sup> Neboť „svoboda obrazotvornosti spočívá právě v tom, že schematizuje bez pojmu“.<sup>14</sup> Tento záhadný původ díla jakožto struktury a nedílné jednoty – a jako objektu strukturalistické kritiky – je podle Kanta „první věcí, na kterou musíme zaměřit pozornost“.<sup>15</sup> Rovněž tak podle Rousseta. Počínaje svou první stránkou spojuje „povahu literárního faktu“, vždy nedostatečně dotazovanou, s „rolí, jakou má v umění ona hlavní funkce, imaginace“, ohledně které „existuje mnoho nejistot a protichůdných názorů“. Tento pojem imaginace, která produkuje metaforu – to znamená všechno v řeči kromě slovesa *být* –, zůstává pro kritiky tím, co někteří filosofové dnes označují jako *naivně* používaný „operativní pojem“. Překonání této technicistní *naivitu* znamená reflektovat operativní pojem jakožto *pojem tematický*. Zdá se, že to je jedním z Roussetových záměrů.

deme odvolávat –, Rousset nevyužívá. Kdykoliv půjde o citace uvedené autorem, budeme pravidelně odkazovat přímo na stránky díla *Forme et Signification*.

10/ Tamtéž.

11/ Kant, I., *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek a W. Hansel. Praha, Odeon 1975, § 57, pozn. 1, s. 151.

12/ Srv. tamtéž, § 49, s. 130.

13/ Srv. tamtéž, § 22, s. 79.

14/ Tamtéž, § 35, s. 111.

15/ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, c. d., s. 117.

Abychom postihli z co největší blízkosti operaci tvůrčí imaginace, je tedy třeba obrátit se k neviditelnému nitru básnické svobody. Je třeba se separovat, abychom dospěli k slepému původu díla v jeho noci. Tato zkušenost konverze, která zakládá literární akt (psaní nebo četbu), je takového druhu, že i sama slova separace a exil, označující vždy roztržku a putování *uvnitř* světa, ji nemohou ukázat přímo, nýbrž mohou ji jen naznačit metaforou, jejíž genealogie by si sama o sobě zasloužila celou reflexi. Neboť tu jde o jakési vykročení mimo svět k místu, které není ani *ne-místem*, ani nějakým *jiným* světem, ani utopíí, ani nějakým alibi. Stvoření „univerza“, které se podle Focillonových slov citovaných Roussetem (s. 11) „připojí k univerzu“, a které tedy vyslovuje jen přesah všeho jsoucího, ono základní nic, díky němuž se všechno může zjevovat a utvářet se v jazyce a o němž nám hlas M. Blanchota připomíná s *naléhavostí* hloubky, že je samotnou možností psaní a literární *inspiratione* obecně. Jedině *čirá nepřítomnost* – nikoli nepřítomnost toho či onoho, nýbrž nepřítomnost všeho, v níž se ohlašuje jakákoli přítomnost – může *inspirovat*, jinak řečeno *pracovat* v nás a posléze dávat pracovat. Čistá kniha je přirozeně obrácena k vyvstávání této nepřítomnosti, která je za hranicemi nebo před hranicemi geniality veškerého bohatství jejím vlastním a prvním obsahem. Čistá kniha, kniha sama, musí být díky tomu, co v ní je nejnenahraditelnější, onou „knihou o ničem“, jak o ní snil Flaubert. Sen v negativu, v šedi, původ oné totální Knihy, která byla obsesi jiných imaginací. Tato prázdnota jakožto situace literatury je tím právě, co kritika musí rozpoznat jako specifickou svého objektu, *kolem níž* se napořád ovívá řeč. Svého zvláštního objektu, protože nic objektem není, je jím spíše způsob, jakým se toto nic *samo* determinuje a ztrácí. Je to přechod k determinaci díla jakožto zastření původu. Ale tento původ je možný a myslitelný jedině v zastření. Rousset nám ukazuje, v jaké míře duchové tak rozmanití jako Delacroix, Balzac, Flaubert, Valéry, Proust, T. S. Eliot, V. Woolfová a tolik ostatních o tom měli bezpečné vědomí. Bezpečné a jisté, ačkoliv principiál-

ně nemohlo být jasné a zřetelné, protože nebylo intuici něčeho. K těmto hlasům by bylo třeba připojit i hlas Antonina Artauda, vyjadřujícího se mnohem víc bez okolků: „Debutoval jsem v literatuře psaním knih, které říkaly, že nemohu vůbec nic psát. Když jsem měl co říci nebo napsat, moje myšlení bylo tím právě, co mi bylo nejvíce odepřeno. Neměl jsem nikdy žádnou ideu, a dvě kratičké knížky, každá o sedmdesáti stránkách, se točí kolem této hluboké, zakořeněné, endemické nepřítomnosti jakékoli ideje. Jsou to knihy *Pupek předpekli (Ombilic des limbes)* a *Nervoměr (Pèse-nerfs)* ...“<sup>16</sup> Vědomí, že člověk má mluvit, jakožto vědomí ničeho, vědomí, které není nuzné, nýbrž tísňené celou veškerostí. Vědomí ničeho, na jehož základě se jakékoli vědomí něčeho může obohatit, nabýt smyslu a tvaru. A na jehož základě jedině může jakákoliv řeč vyvstat. Neboť myšlení věci jako *toho, čím je*, už splývá se zkušeností čisté řeči; a ta se zkušeností *samotnou*. Nuže, což nevyžaduje čistá řeč zápis,<sup>17</sup> tak trochu stejným způsobem, jakým leibnizovská esence vyžaduje existenci a spěje k světu jako možnost k aktu? Jestliže úzkost psaní není, nemá být *určitým* patosem, je tomu tak proto, že bytostně není empirickou modifikací nebo empirickým afektem spisovatele, nýbrž odpovědností oné *angustia*, oné nutně těsné pasáže řeči, k níž se derou a kde si vzájemně překázejí v průchodu možné významy. Překázejí si, ale přivolávají se navzájem, provokují se také, nepředvídatelně a jakoby proti mé vůli, v jakési autonomní superkomposibilitě významů, schopnosti čiré význačnosti, vzhledem k níž se tvůrčí aktivita klasického Boha jeví stále ještě jako příliš chudá. Mluvení mi nahání strach, protože když neříkám nikdy dost, říkám také vždy příliš. A jestliže nutnost stát se dechem či ře-

16/ Citováno M. Blanchotem v *L'Arche* (27-28, září-říjen 1948, s. 153). – Není tatáž situace popsána i v Úvodu k metodě Leonarda da Vinci (Paul Valéry, Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, in: *Œuvres I*, Paris 1957)?

17/ Není konstituována tímto požadavkem? Není jakousi jeho privilegovanou reprezentací?

čí tísnivě svírá smysl – a naši odpovědnost za smysl –, psaní ještě víc svírá a donucuje řeč.<sup>18</sup> Psaní je úzkost hebrejského *ruach*, zakoušená na straně lidské samoty a lidské odpovědnosti; na straně Jeremiáše podřízeného božím diktátu („Vezmi si svitek knihy a zapíš do něho všechna slova, která jsem k tobě mluvil.“) nebo Báruka zapisujícího diktát Jeremiášův atd. (Jeremiáš, 36-2, 4); je to ta-

18/ Také úzkost dechu, který sám sebe zaráží, aby se vrátil do sebe, aby vdechl sám sebe a vrátil se k svému prvotnímu zdroji. Protože mluvit znamená vědět, že myšlení se *musí* učinit cizím sobě samému, aby se vyslovilo a zjevilo se samo sobě. Tím, že se dává, chce se tedy znovu uchopit. Proto také pod řeči autentického spisovatele, toho, který se chce udržet co nejbližší původu svého aktu, citíme gesto směřující k tomu, aby se vydechnuté slovo stáhlo zpátky. Inspirace je také toto. O původní řeči lze říci to, co Feuerbach říká o řeči filosofické: „Filosofie vychází z úst nebo z pera, jen aby se okamžitě vrátila k svému vlastnímu zdroji; nemluví pro požitky z mluvení – odtud její antipatie vůči prázdným frázím –, nýbrž proto, aby nemluvila, aby *myslila*... Dokazovat znamená zcela prostě ukázat, že to, co *říkám*, je *pravdivé*, znovu pojmut zvěšnění (Entäusserung) myšlenky do jejího *prazdroje*. Proto také význam důkazu nemůže být chápán beze vztahu k významu *řeči*. Řeč není nic jiného než *realizace rodu*, zprostředkování mezi já a ty, aby zrušením jejich individuální oddělenosti byla vyjádřena jednota rodu. Živlem slova je proto vzduch, nejspirituálnější a nejobecnější životní médium.“ (Feuerbach, L., *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), in: *týž, Sämtliche Werke*, Bd. II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1959, s. 169-170.)

Ale myslel Feuerbach na to, že *éterická řeč* zapomíná sebe samu? Že vzduch není živlem historie, jestliže nespočívá (neodpočívá) na zemi? Na těžké zemi, vážně a tvrdě. Na zemi, kterou člověk obdělává, kterou rozrývá, na kterou píše. Živel neméně univerzální, do něhož se vrývá smysl, aby trval.

Větší pomoc je nám tu schopen poskytnout Hegel. Neboť jestliže i on v jakési spirituální metaforice přírodních živlů myslí, že „vzduch je *trvalá*, rýze obecná, průhledná bytnost“, „voda“ pak „bytnost *ustavičně obětovaná*“ a „*oheň* jejich jednota, jež oduševňuje“, je pro něj nicméně nakonec „*země pevným uzlem* tohoto členění a *subjektem* těchto bytností i jejich procesu, jejich východiskem i místem jejich návratu“ (Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha 1960, s. 320).

Problém vztahů mezi psaním a zemí je také problémem možnosti takovéto metaforiky živlů. Jejeho původu a jejího smyslu.

ké ve vlastním smyslu lidská instance *pneumatologie*, vědy, jejímž předmětem je *pneuma*, *spiritus* nebo *logos*, a která se dělila na tři části: božskou, andělskou a lidskou. Je to okamžik, kdy je třeba se rozhodnout, jestli vyryjeme to, co slyšíme. A jestli vyrtí řeč zachraňuje, nebo hubí. Bůh, Bůh Leibnizův, neboť o něm jsme právě mluvili, neznal úzkost volby mezi možnostmi: možností myslél v aktu a jako s takovými s nimi disponoval v svém Rozumu nebo Logu; „nejlepší“ je to, co je ve všech případech upřednostňováno tísní onoho průchodu, jímž je *Vůle*. A každá existence nadále „vyjadřuje“ celost univerza. Neexistuje tu tedy tragédie knihy. Je jen jediná Kniha, tatáž Kniha, která se rozdílí ve všech knihách. V *Theodiceji* Theodor, jenž se „stal schopným snést božskou září Jupiterovy dcery“, je ji veden do „paláce Osudů“, kam Jupiter, který „před začátkem existujícího světa provedl přehlídku (možného)“, který „v souhrnu myslel možné světy“ a „vybral nejlepší ze všech“, „přichází někdy navštívit tato místa, aby si dopřál potěšení věci znovu přehlednout a znovu obnovit svoji volbu, z níž se může jediné těšit.“ Theodor je pak uveden do komnaty, která je „jedním světem“. „V této komnatě byla velká kniha; Theodor se nemohl ubránit, aby se nezeptal, co to znamená. Je to historie toho světa, kde jsme nyní na návštěvě, pravila mu bohyně. Na čele Sextově jsi viděl určité číslo, vyhledej v této knize místo, které označuje; Theodor je vyhledal a našel na něm Sextovu historii daleko podrobnější, než byla ta, kterou předtím viděl ve zkrácené podobě. Polož prst na kteroukoliv řádku, řekla mu Pallas, a uvidíš zpodobněno skutečně ve všech podrobnostech to, co ona řádka vyznačuje v úhrnu. Uposlechl a spatřil před sebou všechny jednotlivosti života onoho Sexta.“

Psát neznamená jen myslet Leibnizovu knihu jako nemožnou možnost. Nemožná možnost, limita pojmenovaná jako taková Mallarméem. V dopise Verlainovi: „Půjdu dál, řeknu: Kniha, přesvědčen, že v podstatě je jen jedna, o kterou se pokouší, bez svého vědomí, kdokoli píše, ba i sami géniové“ ... „osvětlit toto – že všechny knihy obsahují více nebo méně splývající soubor několika veskr-

ze opakovaných úryvků: dokonce by byla vlastně kniha jen jedna – nechť má svět svůj zákon – bible, jak ji simulují národy. Přičemž rozdíl od jednoho díla k druhému skýtá právě tolik předkládaných lekcí v obrovské soutěži mezi věky označovanými jako civilizované či literaturami o pravdivý text.“ Neznamená to jen vědět, že Kniha neexistuje a že jsou tu navždy jen knihy, v které se tříští, dříve ještě než se stal jednotou, smysl světa, který není myšlen absolutním subjektem; že nenapsané a nečtené nemůže být z bezedna převzato služebnou negativitou nějaké dialektiky, a že když jsme drceni tím, že je „příliš mnoho napsaného!“, želíme tak nepřítomnosti Knihy. Nejde jen o to, že jsme ztratili teologickou jistotu, s níž bychom viděli, jak se každá stránka sama od sebe vřazuje do jediného textu pravdy, do „knihy rozumu“, jak se kdysi říkalo deníku, do něhož se pro memoria zaznamenávaly účty (*rationes*) a zkušenosti, do genealogické sbírky, jež by tentokrát byla Knihou Rozumu, nekonečným rukopisem, jež by četl Bůh, který by nám s větším či menším časovým odstupem zapůjčoval svoje pero. Tato ztracená jistota, tato nepřítomnost božského písma, to znamená především židovského Boha, který příležitostně píše sám, nedefinuje pouze a neurčitě cosi jako „modernitu“. Jakožto nepřítomnost a navracející se představa božského znaku určuje celou moderní estetiku a kritiku. Není na tom nic překvapivého: „Ať vědomě nebo nevědomě,“ říká G. Canguilhem, „představa, jakou si člověk vytváří o své básnické schopnosti, odpovídá představě, kterou si tvoří o stvoření světa, a řešení, jaké dává problému radikálního původu věci. Je-li pojem stvoření dvojnásobný, ontologický i estetický, není tomu tak náhodou, ani v důsledku matoucího směšování.“<sup>19</sup> Psát neznamená jen vědět, že psaním, hrotem stylu neprochází nezbytně to nejlepší, jak si to

19/ *Réflexions sur la création artistique* selon Alain, *Revue de métaphysique et de morale* (duben-červen 1952), s. 171. – Z této analýzy je dobře patrné, že *Système des Beaux-Arts*, napsaný během první světové války (1. vyd. 1920; nově in: Alain, *Les Arts et les Dieux*, Paris 1958), je něčím víc než jen ohlášením

Leibniz myslel o božím tvoření, ani že tento průchod není něčím, co je řízeno *vůli*, ani že to, co je zapsáno, není tím, co nekonečně *vyjadřuje* univerzum, vždy se mu podobá a shrnuje je. Znamená to také nemožnost dosáhnout, aby psaní absolutně předcházelo jeho smysl: smysl sestupuje ze svého přednostního místa, ale zároveň s tím zápis stoupá. Věčné bratrství mezi teologickým optimismem a pesimismem: nic není více uklidňující, ale nic není více k zoufání, nic neničí naše knihy tolik jako leibnizovská *Kniha*. Z čeho by *knihy* žily, čím by byly, kdyby nebyly samy, tak samy, jako nekonečné a oddělené světy? Psát znamená vědět, že to, co nebylo ještě vyprodukováno v liteře, nemá žádný jiný příbytek, nečeká na nás jako *předpis* v nějakém τόπος οὐρανιος nebo v nějakém božím rozumu. Smysl musí čekat, až bude vysloven nebo napsán, aby mohl obývat sám sebe a stát se tím, čím je ve svém diferování od sebe sama: smyslem. To právě nás Husserl učí myslet v *Otázce po původu geometrie*. Literární akt nachází tak znovu ve svém zdroji svoji pravou moc. Merleau-Ponty ve fragmentu knihy, kterou hodlal zasvětit *Původu pravdy*, napsal: „Komunikace v literatuře není pouhým apelem spisovatele na významy, které by byly součástí jakéhosi *a priori* lidského ducha: daleko spíše je vyvolává strháváním nebo jakousi nepřímou akcí. U spisovatele neřídí myšlení řeč zvenku: spisovatel je sám jakoby nový idiom, který se utváří.“<sup>20</sup> „Má slova mne samotného překvapují a dávají mi poznat moje myšlení,“ řekl jinde.<sup>21</sup>

Právě proto že je *inaugurální* v nejranějším významu tohoto slova, je písmo nebezpečné a budí úzkost. Neví, kam spěje, žádná moudrost je neochraňuje před tímto bytostným vrháním se vstříc

zjevně neoriginálnějších témat „moderní“ estetiky. Zejména díky určitému antiplatónismu, který nevylučuje, jak dokazuje G. Canguilhem, hlubokou shodu s Platónem, přesahující platónismus „chápaný bez zlovůle“.

20/ Tento fragment je uveřejněn v *Revue de métaphysique et de morale* (říjen-prosinec 1962), s. 406-407.

21/ *Problèmes actuels de la phénoménologie*, s. 97.



smyslu, jež písmo konstituuje a který je především jeho budoucností. Vrtošivé je nicméně jen ze zbabělosti. Neexistuje tedy žádné zajištění proti tomuto riziku. Psaní je pro spisovatele, dokonce i když není ateistou, ale jestliže je právě spisovatelem, prvotní navigací, nad níž nebdí žádná milost. Hovořil svatý Jan Zlatoustý o spisovateli? „Bylo by třeba, abychom neměli zapotřebí pomoci písma, nýbrž aby se náš život naskýtal tak čistý, že by milost ducha nahradila v naší duši knihy a zapsala se do našich srdcí jako inkoust do knih. Protože jsme zapudili milost, je třeba používat psaní, které je jakousi druhotnou plavbou.“<sup>22</sup> Ale nespočívá i při vši víře nebo teologické jistotě zkušenost *druhotnosti* právě v tom zvláštním zdvojení, kvůli němuž se konstituovaný smysl – smysl psaný – prezentuje jako *čtený*, předtím nebo současně, takže je tu druhý, který bdí a činí neredukovatelným onen obousměrný pohyb, onu práci realizující se mezi psaním a četbou? Smysl není ani před aktem, ani po něm. Není to, čemu se říká Bůh, a co jakékoli lidské plavbě dává ráz druhotnosti, právě tímto přechodem: diferovanou recipiencí mezi čtením a psaním? Absolutní svědek, třetí jako průhlednost smyslu v dialogu, kdy to, co člověk začíná psát, je už čteno, to, co se začíná říkat, je už odpovědí. Zároveň Stvoření i Otec Logu. Cirkularita a tradicionalita Logu. Zvláštní práce konverze a dobrodružství, kde milost může být jediné nepřítomná.

Prostá předchůdnost Ideje či „vnitřního záměru“ oproti dílu, které by ji pouze vyjádřilo, by tedy byla takto předsudkem: předsudkem tradiční kritiky, označované jako *idealistická*. Není to žádná náhoda, jestliže teorie tohoto předsudku – mohli bychom tentokrát říci jeho teologie – se naplno rozvíjí v renesanci. Jako tolik jiných, dnes nebo včera, Rousset vystupuje jistě proti tomuto „platónismu“ nebo tomuto „novoplatónismu“. Nezapomíná však, že jestliže tvoření díky „formě plodné na ideje“ (Valéry) není čirou průhledností výrazu, je nicméně a současně zjevením. Kdyby tvoření nebylo

22/ Komentář k evangeliu svatého Matouše.

zjevením, kde by byla konečnost spisovatele a osamocenosť jeho ruky opuštěné Bohem? Boží tvoření by bylo uchováno proměněné v pokrytecký humanismus. Je-li psaní *inaugurální*, není tomu tak proto, že tvoří, ale díky jisté absolutní svobodě, s níž říká to, s níž dává vyvstat tomu, co tu již bylo, ve svém znaku, a přijímá jeho augurská znamení. Svoboda odpovědi, která uznává za jediný horizont svět-dějiny, a za jedinou promluvu tu, jež může říci: bytí vždy již započalo. Tvořit znamená odhalovat, říká Rousset, který se neobrací zády ke klasické kritice. Chápe ji a vede s ní dialog: „Předchozí tajemství a odhalování tohoto tajemství dílem: vidíme, jak se jistým způsobem smiřuje stará a nová estetika, neboť toto preexistující tajemství může odpovídat Ideji renesance, ale odpoutané od jakéhokoli novoplatónismu.“

Tato odhalovatelská moc pravého literárního jazyka jakožto poezie, toť jistě přístup k svobodné promluvě, té, kterou slovo „být“ (a možná to, co míníme pojmem „prvotního slova“ nebo „slova základního“ /Buber/) oprostuje od jejích signalizačních *funkcí*. Právě když napsané *odumřelo* jakožto znak-signal, rodí se jakožto řeč; říká pak to, co je, přičemž poukazuje jen samo na sebe, jakožto znak bez signifikace, hra nebo čiré fungování, neboť přestává být *používáno* jako přírodní, biologická nebo technická informace, jako přechod od jednoho jsoucího k jinému nebo od signifikantu k signifikátu. Paradoxně má tedy jediné zápis – ačkoliv má daleko k tomu, aby to dělal vždy – schopnost poezie, to znamená schopnost probouzet slovo z jeho spánku znaku. Když zaznamenává řeč, je jeho základním záměrem – a smrtelným nebezpečím, které takto na sebe bere – osvobodit smysl od vázanosti na celou aktuální sféru vnímání, od této přirozené vazby, při níž se všechno vztahuje k afektu náhodné situace. Proto také psaní nikdy nebude prostou „malbou hlasu“ (Voltaire). Vytváří smysl tím, že ho zaznamenává, že ho svěřuje vyryté brázdě, reliéfu, ploše, která má být donekonečna přenosná. Ne že se to tak vždy chce, že se to snad vždy tak chtělo; a písmo jakožto původ ryzí historičnosti, ryzí možnosti tradování

představuje jen telos určité historie písma, jejíž filosofie zůstane vždy něčím, co má teprve přijít. Ať se tento projekt nekonečné tradice naplní nebo nikoliv, je třeba jej uznat a respektovat v jeho smyslu projektu. To, že může vždy ztroskotat, to je právě znamením jeho čiré konečnosti a jeho čiré dějinnosti. Může-li hra smyslu přesáhnout signifikaci (signalizaci) zůstávající vždy uvnitř regionálních hranic přírody, života, duše, pak právě tento přesah je momentem chtění psát. Chtění psát se nedá chápat na základě nějakého voluntarismu. Psaní není dodatečnou determinací nějakého prvotního chtění. Psaní probouzí naopak volní smysl vůle: svobodu, roztržku s prostředím empirické historie kvůli shodě se skrytou bytností empirie, s čistou dějinností. Chtění psát, a nikoli přání psát, neboť nejde o afekci, nýbrž o svobodu a povinnost. Ve svém vztahu k bytí by chtění psát chtělo být jediným způsobem, jak se vymanit z afekce. Vymanění, k němuž se pouze cílí, a to ještě cílením, které si není jisté, že spása je možná, že je mimo afekci. Podléhat afekci, toť být konečný: psát by pořád ještě znamenalo pokoušet se konečnost obelstít a chtít dospět k bytí mimo jsoucí, k bytí, jaké *samo* nemůže být ani by na mne nebylo s to působit. Znamenalo by to chtít zapomenout na diferenci: zapomenout na písmo v přítomné řeči, v řeči takzvané živé a čisté.

V té míře, v jaké literární akt pramení především z tohoto chtění psát, je zajisté uznáním čistého jazyka, odpovědností vůči poslání „čisté“ řeči, která, jakmile je jednou slyšena, konstituuje spisovatele jako takového. Čisté řeči, o níž Heidegger říká, že ji nikdy nelze „myslet způsobem odpovídajícím její bytnosti“ tak, že by se vycházelo z její „znakovosti“ (*Zeichencharakter*), „ani možná z její významovosti“ (*Bedeutungscharakter*).<sup>23</sup>

Nevzniká tak nebezpečí, že dílo bude ztotožněno s původním psaním obecně? Že se rozplyne pojem umění a hodnota „krásy“, ji-

23/ Heidegger, M., „Brief über den ‚Humanismus‘“, in: *týž, Wegmarken*, Frankfurt/Main 1967, s. 158.

miž se literárno běžně odlišuje od litery obecně? Ale možná že právě tím, že estetickou hodnotu zbavujeme její specifičnosti, osvobozujeme naopak krásno. Existuje nějaká specifičnost krásna, a kdyby existovala, získalo by tím?

Rousset si to myslí. A právě proti pokušení zanedbávat tuto specifičnost (pokušení, jemuž podléhá podle něho například G. Poulet, který „věnuje málo zájmu umění“),<sup>24</sup> se definuje, alespoň teoreticky, strukturalismus vlastní J. Roussetovi, který zde má blíže k L. Spitzerovi a M. Raymondovi, a který chce dbát na formální autonomii díla, „nezávislého, absolutního organismu, který je soběstačný“ (*Force et signification*, s. XX). „Dílo je totalitou, a získává vždy tím, je-li zakoušeno jako takové“ (s. XII). Ale také zde se Roussetova pozice vyznačuje nesnadnou rovnováhou. Jeho pozornost je napořád zaměřena na jednotný základ disociace, a „objektivistické“ nebezpečí, o němž hovoří Poulet, obchází ve skutečnosti tím, že strukturu definuje způsobem, který není čistě objektivní nebo formální; nebo alespoň tím, že v principu neodlučuje od sebe formu a intenci, formu a samotný akt spisovatele: „Jako ‚struktury‘ budu označovat ty formální konstanty, ta spojení, v kterých se obráží určitý duševní svět a které každý umělec vynalézá znovu podle svých potřeb“ (s. XII). Struktura je zajisté jednotou určité formy a určitého významu. Je pravda, že forma díla nebo forma jakožto dílo je místy pojímána tak, jako kdyby neměla žádný původ, jako kdyby štěstí vytvoření nemělo v mistrovském díle (a Rousset se zajímá jen o mistrovská díla) žádnou historii. Žádnou vnitřní historii. Právě zde se strukturalismus ukazuje hodně zranitelný a Roussetův pokus se tu celou jednou svou dimenzí – která se zdaleka nekryje s jeho úhrnem – rovněž vystavuje riziku konvenčního platonismu. Legitimní intence chránit *vnitřní* pravdu a *vnitřní* smysl díla proti historicismu,

24/ S. XVIII. – „Právě z tohoto důvodu G. Poulet věnuje málo zájmu *umění*, dílu jakožto realitě ztělesněné v jazyce a ve formálních strukturách, podezírá je z ‚objektivity‘: kritik se vystavuje nebezpečí, že je bude pojímat zvenčí.“

biografismu nebo psychologismu (který ostatně číhá i za výrazem „duševní svět“) nese s sebou riziko, že člověk nebude už pozorný k vnitřní historičnosti díla samého, v jeho vztahu k subjektivnímu původu, který není prostě jen psychologický nebo duševní. Zřetel na to, aby klasické literární historii byla vymezena jen role „nepostradatelného“ „pomocného prostředku“ jakožto „prolegomenon a ochranné zábradlí“ (s. XII, pozn. 16), je spojen s rizikem, že se pomine jiná historie, obtížněji myslitelná, historie smyslu díla samého, historie jeho *operace*. Tato historičnost díla není pouze jeho *minulostí*, jeho předchůdností nebo jeho spánkem, jimiž předchází samo sebe v autorově intenci, nýbrž nemožností být vůbec kdy *přítomno*, být shrnuto v nějakou absolutní simultaneitu nebo okamžitost. Právě proto, ověříme to ještě, neexistuje žádný *prostor* díla, pokud se tím míní *přítomnost* a *synopse*. A uvidíme dále, jaké důsledky to může mít pro práci kritiky. Prozatím se nám zdá, že je-li „literární historie“ (i kdyby její techniky a její „filosofie“ byly obnoveny „marxismem“, „freudismem“ atd.) jen ochranným zábradlím vnitřní kritiky díla, pak zase strukturální moment této kritiky je sám ochranným zábradlím vnitřní genetiky, v níž hodnota a smysl jsou rekonstituovány a probuzeny ve své vlastní historičnosti a ve své vlastní temporalitě. Ty už nemohou být *objekty*, aniž by se staly absurdními, a jejich vlastní struktura se musí vymykat klasickým kategoriím.

Výslovným záměrem Roussetovým je zajisté vyhnout se této statické formy, kterou jako kdyby její dovršenost oprošťovala od práce, od imaginace, od původu, díky němuž nicméně jedině může nadále signifikovat. Tak když Rousset odlišuje svůj úkol od úkolu J. P. Richarda,<sup>25</sup> míří zajisté na tuto totalitu věci a aktu, formy a in-

tence, entelexie a dění, na tuto totalitu, kterou je literární fakt jako konkrétní formá: „Je možné zahrnout v témž pohledu zároveň imaginaci a morfologii, cítit je a postihnout je v simultánním aktu? O to právě bych se chtěl pokusit, nicméně s vědomím, že můj postup, předtím ještě než by mohl usilovat o jednotu, bude muset často být *alternativní* [zvýrazněno námi]. Ale sledovaným cílem je zajisté toto simultánní pochopení určité homogenní reality v sjednocující operaci“ (s. XXII).

Ale kritik, odsouzený k alternaci nebo ji rezignovaně přijímající, příznávající ji, je díky ní také osvobozen a zproštěn. A právě zde není už Roussetova diference ničím *uváženě řízeným*. Jeho osobnost, jeho *styl* se nebudou už prosazovat na základě metodologického rozhodnutí, nýbrž hrou kritikovy spontánnosti, ve svobodě „alternativy“. Tato spontánnost bude *de facto* narušovat alternaci, kterou si přitom Rousset stanovil jako teoretickou normu. Faktický posun, který dává také stylu kritiky – zde kritiky Roussetovy – jeho strukturální formu. Tato forma, C. Lévi-Strauss to konstatuje v souvislosti se společenskými modely a Rousset v souvislosti se strukturálními motivy v literárním díle, „se vymyká tvůrčí vůli a jasnému uvědomění“ (s. XVI). Jaká je tedy nerovnováha této preference? Jaká je tato převaha, spíše fakticky se prosazující než příznávaná? Zdá se, že je *dvojitá*.

25/ „Analýzy J. P. Richarda jsou tak inteligentní, jeho výsledky tak nové a tak přesvědčivé, že co se jeho samého týče, musí se mu dát za pravdu. Ale v souladu se svými vlastními perspektivami se zajímá především o imaginární svět básníka, o latentní dílo, spíše než o jeho morfologii a o jeho styl“ (s. XXII).

## II

„Existují linie, které jsou čímsi netvorným. Linie sama o sobě nemá význam; je zapotřebí linie druhé, aby se jí dostalo výrazu. Velký zákon.“  
(Delacroix)

„Valley, údolí, je častý ženský snový symbol.“  
(Freud)

Na jedné straně se struktura stává objektem samotným, literární věcí samou. Už není tím, čím jinde byla skoro vždy: buďto heuristickým nástrojem, metodou četby, kvalitou odhalující obsah, nebo systémem objektivních vztahů, nezávislých na obsahu a na jednotlivých členech; zpravidla obojím zároveň, neboť její plodnost nevyučovala, aby vztahová konfigurace existovala na straně literárního objektu, implikovala to naopak; určitý realismus struktury byl vždy praktikován více méně explicitně. Nikdy však nebyla struktura výlučným *terminem a cílem* kritického popisu. Byla vždy *prostředkem* nebo vztahem umožňujícím číst nebo psát, shromažďovat významy, rozpoznávat témata, pořádat stálosti a korespondence.

Zde se struktura, konstrukční schéma, morfologická korelace stává *de facto a navzdory teoretickému záměru* jediným předmětem kritikova zájmu. Jediným nebo skoro jediným. Není to už metoda v *ordo cognoscendi*, není to už vztah v *ordo essendi*, nýbrž bytí díla. Máme tu co činit s jakýmsi ultra-strukturalismem.

Na druhé straně (a v důsledku toho) je tato struktura jakožto literární věc tentokrát chápána *à la lettre*, nebo se s ní tak alespoň zachází. Nuže, *stricto sensu* pojem struktury poukazuje jediné k prostoru, k prostoru morfologickému nebo geometrickému, k řádu forem a míst. O struktuře se mluví v souvislosti s určitým dílem, organickým či umělým, především jako o vnitřní jednotě určité skladby, určité *konstrukce*; jde o dílo řízené sjednocujícím principem, o ar-

*chitekturu* zbudovanou a viditelnou ve své lokalitě. „Skvělé památníky lidské hrdosti, / Pyramidy, hrobky, jejichž vznešená struktura / Svědčila o tom, že umění může dík obratnosti rukou / A dík pilné práci zvítězit nad přírodou.“ (Scarron) Jedině metaforickým posunem tato *topografická* doslovnost přešla v aristotelický význam *topický* (jakožto teorie topoi v řeči a způsob zacházení s motivy nebo argumenty). Už v XVII. století se říká: „Výběr a uspořádání slov, *struktura* a harmonie kompozice, skromná velikost myšlenek.“<sup>26</sup> Nebo také: „Ve špatné *struktuře* je vždycky něco, co by se mělo přidat, nebo ubrat, nebo změnit, a nejenom co se týče místa, ale co se týče slov.“<sup>27</sup>

Jak je tato historie metafory možná? Stačí to, že řeč určuje jen tak, že specializuje, vysvětlit, že se musí na oplátku zase specializovat, jakmile označuje a reflektuje sama sebe? To je otázka, která vyvstává v případě každé řeči a každé metafory obecně. Avšak zde nabývá obzvláštní naléhavosti.

Pokud totiž *metaforický smysl* pojmu *struktury* není jako *takový* rozpoznán, to znamená také podroben otázce, a dokonce destrouván ve své figurativní schopnosti, aby byla probuzena ne-prostorovost či původní prostorovost v něm označovaná, riskujeme, že následkem jakéhosi posunu, o to *účinnějšího*, čím méně je postřehován, budeme směřovat smysl s jeho geometrickým nebo morfologickým modelem - v nejlepším případě s jeho modelem kinematickým. Bude tu *riziko*, že se budeme zajímat o figuru pro ni samu, na úkor oné *hry*, která se tu pomocí metafory hraje. (Slovo *figura* tu pojímáme jak ve smyslu geometrickém, tak i rétorickém. V Roussetově stylu jsou figury rétoriky vždy figurami geometrie, ostatně velmi pružné.)

Nuže navzdory svému deklarovanému záměru a přestože jako strukturu označuje jednotu formální struktury a intence, Rousset přiznává ve svých analýzách absolutní privilegium prostorovým mode-

26/ Guez de Balzac, VIII, dopis 15.

27/ Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, Paris 1647, T. II, s. 101.

lům, matematickým funkcím, liniím a tvarům. Dalo by se uvést mnoho příkladů, na něž se redukuje nejpodstatnější část jeho popisů. Uznává zajisté vzájemnou propojenost prostoru a času (s. XIV). Avšak čas sám je fakticky vždy redukován. V nejlepším případě na *dimenzi*. Je pouze prostředím, v němž se tvar nebo křivka mohou rozvinout. Je vždy zajedno s nějakou linií nebo plochou, vždy rozvinutý v prostoru, rovnoměrně rozestřený. Nabízí se měření. I když nenásledujeme C. Lévi-Strausse, když tvrdí, že „neexistuje žádné nutné spojení mezi pojmem míry a pojmem struktury“,<sup>28</sup> musíme uznat, že u určitých typů struktur – zejména u struktur literární ideality – je toto spojení principiálně vyloučeno.

V díle *Forma a význam* je geometrické nebo morfologické korigováno jen jakousi mechanikou, nikdy ne energetikou. *Mutatis mutandis* bychom mohli být v pokušení vytknout Roussetovi a jeho prostřednictvím nejlepšímu literárnímu formalismu to, co Leibniz vytykal Descartovi: že chtěl vše v přírodě vysvětlit figurami a pohyby, že neznal sílu, kterou směřoval s kvantitou pohybu. Nuže v oblasti řeči a psaní, která má více než tělesa „vztah k duším“, „pojem velikosti, figury a pohybu není něčím tak zřetelným, jak si to představujeme, a ... zahrnuje v sobě cosi imaginárního a relativního k našim vjemům.“<sup>29</sup>

Tato geometrie je pouze metaforická, řekne se. Jistě. Avšak metafora není nikdy nevinná. Orientuje zkoumání a dává definitivní podobu jeho výsledkům. Když je objeven prostorový model, když funguje, kritická reflexe v něm nachází spočinutí. Fakticky, a i když to nepřiznává.

Jeden příklad z tolika jiných.

Na začátku eseje nazvaného *Polyeukt aneb smyčka a spirála* (*Polyeucte ou la boucle et la vrille*) autor obezřetně upozorňuje, že

28/ Srv. *Anthropologie structurale*, s. 310.

29/ Srv. Leibniz, G. W., *Discours de métaphysique*, kap. XII.

když klade důraz na „schémata, která se mohou zdát přehnaně geometrická, je tomu tak proto, že u Corneille se více než u kohokoli jiného uplatňují symetrie“. Navíc „tato geometrie není pěstována pro ni samu“, „je v jeho hlavních dílech prostředkem podřízeným líčení vášni“ (s. 7).

Co nám ale fakticky předkládá tento esej? Jedině geometrii určitého divadla, které je přitom „divadlem zběsilé vášně, heroického entuziasmu“ (s. 7). Nejenže geometrická struktura *Polyeukta* mobilizuje všechny prostředky a veškerou pozornost autora, ale jí je podřízena celá teleologie Corneillovy umělecké dráhy. Všechno probíhá tak, jako by až do roku 1643 Corneille pouze pozahlédal či nezřetelně anticipoval nárys *Polyeukta*, který by takto splýval se samotným Corneillovým záměrem a nabýval tu významu entelechie, k níž všechno směřovalo. Corneillův vývoj a práce jsou nazřeny a teleologicky dešifrovány na základě toho, co je považováno za jejich vyústění, za jejich dovršenou strukturu. *Před Polyeuktem* jsou tu jen náčrty, v nichž se přihlíží pouze k tomu, co chybí, k tomu, co z hlediska budoucí dokonalosti je ještě neztvárněné a nedostatečné; nebo k tomu, co je pouze *předzvěstí* dokonalosti. „Mezi *Galerii Paláce* a *Polyeuktem* uplyne několik let. Corneille hledá a nachází sám sebe. Nebudu zde sledovat detailně jeho dráhu, během níž *Cid* a *Cinna* ukazují, jak vynalézá svou vlastní strukturu“ (s. 9). *Po Polyeuktovi?* O tom není řeč. Zrovna tak ani z předchozích děl se nijak nepřihlíží k jiným hrám, než je *Galerie Paláce* a *Cid*; a ani ony dvě nejsou v preformistickém stylu zkoumány jinak než jako strukturální prefigurace *Polyeukta*.

Takto v *Galerii Paláce* Célidéina nestálost ji vzdaluje od jejího milence. Znavena svou nestálostí (ale proč?) přiblíží se milenci, který sám zase předstírá nestálost. A oddalují se tedy navzájem, aby se spojili na konci hry. V příslušném nárysu: „Počáteční shoda, oddálení, středové přiblížení, ale nezdařené, druhé oddálení, symetrické k prvnímu, závěrečné spojení. Cílový bod je návratem k bodu výchozímu poté, co se prošlo drahou ve formě překřížené smyč-

ky“ (s. 8). To, co je tu charakteristické, je překřížená *smýčka*, neboť co se týče cílového bodu jakožto návratu k bodu výchozímu, neexistuje nic běžnějšího. Sám Proust... (srv. s. 144).

V *Cidovi* je schéma analogické: „Pohyb ve smyčce se středovým zkřížením je zachován“ (s. 9). Zde však vstupuje do hry nový význam, který panorografie ihned přepisuje v novou dimenzi. Totiž: „Na každém stupni okružového oběhu se milenci rozvíjejí a nabývají na mravní velikosti, nejen každý sám o sobě, nýbrž jeden skrze druhého a pro druhého podle zákona *velice corneillovského* (zdůraznění je naše) postupně odhalované solidarity; jejich spojení se utužuje a prohlubuje samotnými těmi roztržkami, které by je měly přervat. Zde už fáze oddálení nejsou fázemi separace a nestálosti, nýbrž zkouškami věrnosti“ (s. 9). Rozdíl mezi *Galerií Paláce* a *Cidem*, bylo by možno usoudit, není tedy už v nárysu a pohybu přítomnosti (oddálení-blízkost), nýbrž v *kvalitě* a vnitřní *intenzitě* zkušenosti (zkouška věrnosti, způsob, jakým jeden je pro druhého, síla roztržky atd.). Bylo by možno myslet, že tentokrát se díky samotnému obohacení hry strukturální metafora stává neschopnou postihnout kvalitativno a intenzitu, a že práce sil se už nedá převést na rozdíl formy.

To by však znamenalo podceňovat kritikovy prostředky. Náš analogický instrumentář bude doplněn o dimenzi *výše*. To, co postavy získávají na citovém napětí (kvalita věrnosti, smysl bytí-pro-druhého atd.), to získávají na *výši*; neboť hodnoty, jak známo, vytvářejí stupnice a Dobro je nejvýše. To, čím se „spojení prohlubuje“, je „spění k nejvyššímu“ (s. 9). *Altus*: hluboké je vysoké. A tehdy smyčka, která zůstává, se stala „vzestupnou spirálou“ a „šroubovitým stoupáním“. A horizontální plochost *Galerie* byla jen zdáním, které ještě skrývalo to, co je podstatné: pohyb vzestupu. *Cid* ho teprve začíná odhalovat: „Proto také cílový bod (v *Cidovi*), jestliže *zdánlivě* přivádí zpět k výchozímu spojení, naprosto není návratem k výchozímu bodu; situace se změnila a vystoupilo se výš. To, co je *podstatné*, je *tady* (zdůraznění je naše): *corneillovský pohyb* je pohybem energického vzestupu...“ (ale kde byla řeč o této energii a síle po-

hybu, která je něčím víc než jen jeho kvantitou nebo jeho směrem?)... „pohybem špení k nejvyššímu; ve spojení se zkrížující se drahou o dvou smyčkách rýsuje nyní vzestupnou spirálu, šroubovité stoupání. Tato formální kombinace dosáhne celého svého významového bohatství v *Polyeuktovi*“ (s. 9). Struktura byla čímsi přijímajícím a očekávajícím, jakoby zamilovaná do svého budoucího smyslu a připravena seždat se s ním a dát se jím oplodnit.

Byli bychom přesvědčeni, kdyby krásno, které je hodnotou a silou, mohlo být podřízeno pravidlům a schématům. Je třeba ještě dokazovat, že toto nemá smysl? Je-li tedy *Cid* krásný, je takový díky tomu, co v něm přesahuje schéma a intelekt. Jestliže je *Cid* krásný, nehovoří se tedy pomocí smyček, spirál a šroubovnic o něm samotném. Jestliže pohyb těchto linií není *Cidem*, nebude, když se ještě víc zdokonalí, *Polyeuktem*. Není *pravdou Cida* nebo *Polyeukta*. Není o nic víc psychologickou pravdou vášně, víry, povinnosti atd., ale – řekne se – touto pravdou podle Corneille; nikoli podle Pierra Corneille, jehož biografie a psychologie nás tu nezajímají: „pohyb k nejvyššímu“, nejdůvtipnější specifíčnost daného schématu, není ničím jiným než corneillovským pohybem (s. 1). Pokrok vyznačený *Cidem*, který rovněž spěje k výši *Polyeukta*, je „pokrokem v corneillovském smyslu“ (tamtéž). Nebylo by užitečné reprodukovat tu analýzu *Polyeukta*,<sup>30</sup> kde schéma dosahuje své největší dokonalosti a největší vnitřní komplikovanosti, s mistrovstvím, u něhož si na-

30/ Reprodukujeme alespoň syntetický závěr, bilanci eseje: „Určitá dráha a určitá metamorfóza, řekli jsme po analýze prvního a páteho dějství, jejich symetrie a variant. Nyní je k tomu třeba přidat další základní rys corneillovského dramatu: pohyb, který opisuje, je pohybem vzestupujícím k centru ležícímu v nekonečnu...“ (Čím ostatně se v tomto prostorovém schématu stává nekonečno, které je zde tím základním, nikoli pouze neredukovatelnou *specifíčností* „pohybu“, nýbrž jeho specifíčností *kvalitativní*?). „Je možno jeho povahu ještě upřesnit. Dráha o dvou smyčkách, kterou vyznačuje pohyb do výše, je šroubovitým stoupáním; dvě vzestupné linie se rozbíhají, kříží se, vzdalují se a opět se spojují, aby pokračovaly ve společné dráze za hranicemi hry...“ (ja-

pořád klademe otázku, zda je mistrovstvím Corneillovým, nebo Roussetovým. Řekli jsme už výše, že Rousset je příliš karteziánský a příliš málo leibnizovský. Upřesněme to. Leibnizovský je rovněž: myslí, jak se zdá, že u literárního díla je vždy třeba najít určitou linii, ať je jakkoli složitá, která vydává počet z jednoty, z totality jeho pohybu a bodů, kterými prochází.

V *Discours de métaphysique* (VI) Leibniz píše právě: „Neboť předpokládejme například, že někdo vyznačí zcela náhodně na papíře určitý počet bodů, jako to dělají ti, kdo praktikují směšné umění geomancie. Říkám, že je možné najít geometrickou linii, jejíž pojem je podle určitého pravidla konstantní a uniformní, a takovou, že tato linie prochází všemi těmito body, a to ve stejném pořadí, v jakém je ruka vyznačila.“

A jestliže by někdo narýsoval jedním tahem linii, která by byla hned přímá, hned kruhovitá a hned zase nějaké jiné povahy, je možné najít pojem nebo pravidlo nebo rovnici platnou pro všechny body této linie, podle níž by se měly odvíjet všechny tyto změny. A neexistuje na příklad obličej, jehož obrys by nebyl částí určité geometrické linie a nemohl by být narýsován v jednom tahu pohybem řídicím se určitým pravidlem.“

Ale Leibniz hovořil o božím tvoření a o boží inteligenci: „Používám těchto přirovnání, abych naznačil jistou nedokonalou obdobu boží moudrosti... Nemíním tím však naprosto vysvětlit ono velké tajemství, na němž závisí celý svět.“ Pokud jde o kvality, síly a hodnoty, ale také pokud jde o nikoli božská díla, čtená konečnými duchy, tato důvěra v matematicko-prostorovou *reprezentaci* nám při-

---

ký je strukturální smysl výrazu „za hranicemi hry“?). „Pauline a Polyeukt se setkávají a odlučují v prvním dějství; znovu se setkávají, těsněji a na vyšším stupni, v dějství čtvrtém, ale jen aby se znovu navzájem vzdálili; vystupují o další stupeň a ještě jednou se setkávají v pátém dějství, v této vrcholné fázi vzestupu, z níž se vzepnou k poslednímu skoku, který je spojí definitivně v nejvyšším bodě svobody a triumfu, v Bohu“ (s. 16).

padá (na úrovni celé jedné civilizace, neboť tu neběží o jazyk Roussetův, nýbrž o úhrn našeho jazyka a jeho důvěryhodnosti) *analogická* např. důvěře kanackých umělců<sup>31</sup> v rovinné zobrazení hloubky. Důvěře, kterou ostatně strukturalistický etnolog analyzuje s větší obezřetností a s menší bujarostí, než jak tomu bývalo dřív.

Neklademe tu – jakoby pouhým pohybem kyvadla, vyrovnávání nebo zvratu v opak – trvání proti prostoru, kvalitu proti kvantitě, sílu proti formě, hloubku smyslu či hodnoty proti povrchovosti figur. Právě naopak. Myslíme, že oproti této prosté alternativě, oproti pouhé volbě jednoho z členů nebo jedné ze sérií je třeba hledat nové pojmy a nové modely, určitou *ekonomii* vymykající se tomuto systému metafyzických protikladů. Tato ekonomie by nebyla nějakou energetikou čisté a beztvaré síly. Uvažované rozdíly by byly zároveň rozdíly míst i rozdíly síly. Jestliže se může zdát, že tu klademe jednu sérii proti druhé, je tomu tak proto, že uvnitř klasického systému chceme poukázat na privilegium, které je určitým strukturalismem pouze nekriticky přiznáváno druhé sérii. Náš diskurs patří neredukovatelně k systému metafyzických opozic. Přetržení této příslušnosti lze dát najevo jen určitou organizací, určitým *strategickým* uspořádáním, které uvnitř tohoto pole a jeho vlastních mocí, tím že se proti němu obracejí jeho vlastní *stratagémata*, vytváří jistou *dislokační sílu*, šířící se celým systémem, ve všech směrech jej štěpícím a veskrze jej *de-limitující*.

Jestliže bychom se tedy, abychom se vyhnuli „abstrakcionismu“, upnuli, tak jak to chce teoreticky Rousset, k jednotě formy a smyslu, bylo by tedy třeba říci, že aspirace k nejvyššímu v onom „posledním vzepětí, které je spojí ... v Bohu“ atd., aspirace vášnivá, kvalitativní, intenzivní atd., nachází svou formu ve spirálovitém pohybu. Řeklo se ale opravdu mnoho, když se řeklo, že toto spojení –

---

31/ Srv. např. Leenhardt, M., *L'Art océanien. Gens de la Grande Terre*, s. 99; *Do Kamo*, s. 19-21.

keré ostatně ospravedlňuje *jakoukoli* metaforu vzestupu – je *vlastní diferencí* Corneillovou, jeho idiomem? A kdyby podstata „corneillovského pohybu“ byla v tomhle, kde by byl Corneille? Proč je více krásy v *Polyeuktovi* než v „dráze o dvou smyčkách spojené s pohybem vzhůru?“ Síla díla, síla génia, a také síla toho, co obecně tvoří, je něčím, co se vzpírá geometrické metafoře, a právě to je vlastní objekt literární kritiky. Zdá se tedy, že Rousset, v jiném smyslu než G. Poulet, věnuje někdy „málo zájmu umění“.

Ledaže by Rousset byl přesvědčen, že každá linie, každá prostoro-  
vá forma (ale prostorová je každá forma) je *a priori* krásná, ledaže by tedy soudil, tak jako určitá středověká teologie (zejména *Considérans*), že forma je transcendentálně krásná, protože je a dává být a protože Bytí je Krásno, takže i sama monstra jsou podle toho krásná potud, že jsou díky určité linii, díky určité formě, která svědčí o řádu stvořeného světa a obráží boží světlo. *Formosus* znamená krásný.

Což neříká i Buffon ve svém *Dodatku k přírodopisu* (*Supplément à l'histoire naturelle*, díl XI, s. 410): „Většina monster je monstrózní symetricky, zdá se, že znetvoření částí se uskutečnilo na základě určitého řádu“?

Nuže nezdá se, že Rousset by ve svém teoretickém *Úvodu* předpokládal, že krásná je každá forma, nýbrž jen ta, která je ve shodě se smyslem, ta, kterou můžeme chápat, protože je bezprostředně se smyslem zajedno. Tak proč tedy pak to privilegium geometrična? A předpokládá-li se, v mezním případě, že krása je bezprostředně spjata s geometričnem nebo že je geometričnem vyčerpána, pak v případě vznešeného – a říká se, že Corneille je vznešený – geometr musí vykonávat určitý akt násilí.

Neztrácíme pak ale to, na čem záleží, ve jménu určitého esenciálního „corneillovského pohybu“? Ve jménu tohoto esencialismu nebo tohoto teleologického strukturalismu se totiž všechno to, co nedbá na geometricko-mechanické schéma, redukuje na nebytostné zdání: nejenom hry, které se nedají podřídít křivkám a šroubovnicím, neje-

nom síla a kvalita, které jsou smyslem samým, ale i *trvání*, to, co v pohybu je čistou kvalitativní různorodostí. Rousset chápe divadelní nebo románový pohyb tak, jak chápal Aristotelés pohyb vůbec: jako přechod v akt, který je klidem žádoucí formy. Vše probíhá tak, jako kdyby se v dynamice corneillovského smyslu a v každé Corneillově hře všechen pohyb dál se zaměřením na jakýsi závěrečný mír, mír strukturní *Επέργεια*: kterým je *Polyeukt*. Mimo tento mír, před ním a po něm je pohyb sám ve svém čistém trvání, v práci své organizace, jen náznakem nebo odpadem. Něčím nadbytečným, dokonce proviněním nebo hříchem ve srovnání s *Polyeuktem*, „prvním bezvadným úspěchem“. Rousset poznamenává v souvislosti se slovem „bezvadný“: „*Cinna* se v tomto ohledu ještě prohřešuje“ (s. 12).

Preformismus, teleologismus, redukce síly, hodnoty a trvání, tohle všechno tvoří jednotu s geometrismem, tohle vytváří strukturu. Strukturu *faktickou*, jež v tom či onom stupni řídí všechny eseje této knihy. Vše, co v raném Marivauxovi neohlašuje schéma „dvojího rejstříku“ (vyprávění a pohled na vyprávění), je „řadou mladických románových cvičení“, jimiž „připravuje nejen své zralé romány, ale i své dílo dramatické“ (s. 47). „*Pravý* Marivaux je tu ještě *téměř* nepřítomen“ (zdůraznění je naše). „V naší perspektivě si zaslouží zaznamenání jediný fakt ...“ (tamtéž). Následuje analýza a citace, z níž se vyvozuje: „Tento náznak dialogu přes hlavy postav, při přerušovaném vyprávění, v němž se střídá autorova přítomnost a nepřítomnost, toť náznak pravého Marivauxa... Takto se nastiňuje v první, rudimentární formě, která je ve vlastním slova smyslu marivauxovská, kombinace výjevu a diváka, nazíraného a nazírajícího. A uvidíme, jak se bude zdokonalovat...“ (s. 48).

Nesnáze se hromadí, a také naše výhrady, když Rousset upřesňuje, že „tato permanentní struktura Marivauxova“,<sup>32</sup> i když je v ra-

32/ Zde je několik *formulací* této „permanentní struktury“: „Kde je pravá hra? Je ve vzájemném prolínání a prolétání obou rovin, v posunech a výměnách,



ných dílech neviditelná nebo latentní, „tvoří součást“ burleskní tradice jakožto „záměrné narušení románové iluze“ (s. 50, srv. též s. 60). Originalitou Marivauxovou, který „podrzuje“ z této tradice jen „svobodný pohyb vyprávění ukazujícího současně práci autora i autorovu reflexi své práce...“, je „kritické vědomí“ (s. 51). Marivauxův idiom tedy není v takto popsané struktuře, nýbrž v intenci, která oživuje určitou tradiční formu a vytváří strukturu novou. Pravda takto obnovené obecné struktury *nepopisuje* marivauxovský organismus v jeho vlastních liniích. Ještě méně v jeho síle.

A přece ano: „Takto odhalený strukturní fakt – dvojí rejstřík – se jeví jako konstanta... *Odpovídá současně* (zdůraznění je naše) znalosti, jakou má marivauxovský člověk o sobě samém: ‚srdce‘ bez pohledu ocitající se v poli určitého vědomí, které je pouze pohledem“ (s. 64). Jak ale nějaký „strukturní fakt“ v této době tradiční (za předpokladu, že by byl, když je takto definován, dostatečně určitý a originální, aby mohl patřit určité době) může „odpovídat“ vědomí „marivauxovského člověka“? Odpovídá tato struktura nejvlastnější Marivauxově intenci? Není tu Marivaux mnohem spíše *dobrym příkladem* – a pak by bylo třeba ukázat, proč je *dobry* – dobové literární struktury? A jejím prostřednictvím i struktury doby

---

k nimž mezi nimi dochází a které nám skýtají subtilní požitky binokulárního pohledu a dvojí četby“ (s. 56). „... Z tohoto hlediska by se každá Marivauxova hra mohla definovat jako dvoustupňový organismus, jehož obě roviny se postupně sbližují až k úplnému propojení. Hra je u konce, když oba stupně splynou, to znamená, když se skupina nazíraných hrdinů vidí tak, jak je viděly postavy nazírající. Pravým rozuzlením není snatek, který je nám přísliben, když padá opona, je jim setkání srdce a pohledu“ (s. 58). „Jsme vyzýváni, abychom sledovali vývoj hry v obou těch rejstřících, které nám předkládají dvě paralelní křivky, ale křivky navzájem posunuté, odlišující se svým významem, svým jazykem a svou funkcí: jedna je letmo načrtnutá, druhá narysovaná v celé své složitosti, přičemž první nechává vytušit směr, jakým se bude vyvíjet druhá, která představuje její hloubkovou ozvěnu a definitivní smysl. Tato hra vnitřních zrcadlení přispívá k zajištění přísné a pružné geometrie Marivauxovy hry a úzce spojuje oba rejstříky, i pokud jde o pohyby lásky“ (s. 59).

samotné? Nezůstává nerozhodnuto tisícero metodologických problémů, které musí předcházet *individuálnímu* strukturálnímu studiu, monografii o určitém autorovi nebo o určitém díle?

Je-li *geometrismus* patrný zejména v esejích o Corneilleovi a Marivauxovi, pak u Prousta a Claudela triumfuje *performismus*. A tentokrát v podobě spíše organistické než topografické. Zde právě je také nejpłodnější a nejpřesvědčivější. Především proto, že látka, kterou umožňuje zvládnout, je bohatší a vnitřněji proniknuta. (Budiž nám dovoleno poznamenat: máme pocit, že co je nejlepší na této knize, není dáno metodou, nýbrž kvalitou určité pozornosti.) A potom proto, že proustovská a claudelovská estetika jsou v hloubi v souladu s estetikou Roussetovou.

U Prousta samotného – důkaz, který je nám o tom podán, by v této věci neponechal žádnou pochybnost, pokud by v nás vůbec ještě nějaká zůstala – byl strukturální požadavek stálý a vědomý; projevuje se v obdivuhodných příkladech symetrie (která není ani pravdivá, ani nepravdivá), návratnosti, cirkularity, zpětného objasňování, překrývání prvního a posledního, aniž by si byly adekvátní atd. Teleologie zde není projekcí kritika, nýbrž tématem autora. Implikace konce v začátku, zvláštní vztahy mezi subjektem píšícím knihu a subjektem knihy, mezi vědomím vypravěče a vědomím hrdiny, to všechno připomíná styl dění a dialektiku „my“ ve *Fenomenologii ducha*. To, oč zde běží, je zajisté právě fenomenologie určitého ducha: „Lze rozlišit ještě další důvody významu, který Proust připisoval této kruhové formě románu, jehož konec se propojuje se začátkem. Na posledních stránkách vidíme, jak i hrdina a vypravěč spolu splývají, po dlouhém putování, kdy hledali jeden druhého, kdy si byli občas velice blízcí a nejčastěji velmi vzdálení; ztožňují se v závěru, který představuje okamžik, kdy se hrdina stane vypravěčem, to znamená autorem svého vlastního příběhu. Vypravěč, toť hrdina odhalený sobě samému; je to také ten, jímž hrdina v průběhu celé své historie touží být, jímž ale nikdy být nemůže; ten zaujme nyní místo hrdiny a bude s to začít budovat to dílo,

jež se uzavírá, a především začít psát to *Combray*, které je na počátku právě tak vypravěče jako hrdiny. Konec knihy činí existenci knihy možnou a pochopitelnou. Tento román je pojat takovým způsobem, že jeho konec plodí jeho začátek“ (s. 144). Proustova kritická metoda a Proustova estetika nejsou zkrátka něčím vně díla, jsou samotným srdcem tvorby: „Proust učiní z této estetiky skutečné téma svého románového díla“ (s. 135). Stejně jako u Hegela není filosofické, kritické, reflexivní vědomí jenom pohledem na operace a na díla historie. To oč běží především, je historie tohoto vědomí. Nemýlil by se, kdo by řekl, že tato estetika se jako koncept díla kryje přesně s estetikou Roussetovou. A je zajisté, mohu-li to tak říci, *praktikovaným* preformismem: „*Poslední kapitola* posledního svazku, poznamenává Proust, byla napsána hned po *první kapitole* prvního svazku. Všechno, co je mezi nimi, bylo napsáno potom.“

Preformismem myslíme opravdu preformismus: dobře známou biologickou nauku, stojící v protikladu k epigenetismu, a podle níž je úhrn dědičných rysů zahrnut v zárodku in actu a ve zmenšeném měřítku, v němž se již přesto respektují formy a proporce budoucího dospělého jedince. V centru tohoto preformismu, který dnes vyvolává úsměv, byla teorie *inkluze*. Ale čemu se vlastně smějeme? Bezpochyby tomu dospělému jedinci v miniatuře, ale také tomu, že se přírodnímu životu přisuzuje víc než finalita: působící prozřetelnost a vědomé umění při utváření jejích děl. Když však jde o umění, které nenapodobuje přírodu, když umělcem je člověk a když tím, kdo plodí, je vědomí, preformismus už úsměv nevzbuzuje. Λόγος σπερματικός je ve své vlastní sféře, není už exportován, neboť je to pojem antropomorfní. Jen pohledně: poté co Rousset odhalil v proustovské kompozici nutnost *opakování*, píše: „Ať si kdo myslí cokoli o uměleckém triku, kterým je do díla včleněna *Swannova láska*, rychle je zapomenut, natolik úzké a organické je spojení, které svazuje část s celkem. Jakmile *Hledání* dočteme, všimneme si, že naprosto nejde o izolovatelnou epizodu; bez

ní by byl celek nepochopitelný. *Swannova láska* je románem v románu, nebo obrazem v obrazu..., připomíná ne snad ony vsouvané příběhy, které mnozí romanopisci XVII. nebo XVIII. století vřazují do svého vyprávění, nýbrž spíše ty vnitřní příběhy, které lze číst v Marianině životě, u Balzaca nebo u Gidea. Proust umísťuje na jeden ze vstupů do svého románu jakési vypuklé zrcadélko, které tento román obráží ve zmenšené podobě“ (s. 146). Metafora a operace zasouvání se tu nutně nabízely, i když jsou nakonec nahrazeny jemnějším, přiměřenějším obrazem, který ale znamená v podstatě stejný vztah implikace. Implikace tentokrát reflektující i reprezentativní.

Právě ze stejných důvodů je Roussetova estetika v souladu i s Claudelem. Proustova estetika je ostatně definována na začátku eseje o Claudelovi. A příbuznosti jsou přes všechny rozdíly evidentní. Tyto příbuznosti shrnuje téma „strukturální monotonie“: „A jak jsem znovu myslel na ten stejnorodý charakter Vinteuilových děl, vyložil jsem Albertině, že velcí spisovatelé vytvořili vždycky jen jediné dílo, nebo spíš zrcadlili skrze rozličná prostředí tutéž krásu, kterou přinášejí světu“ (s. 171).<sup>33</sup> Claudel: „*Atlasový střevíček* toť *Zlatohlav* v jiné formě. Je v tom rezumován zároveň *Zlatohlav* a *Polední obrat*. Je to dokonce vyústění *Poledního obratu* ... Básník nedělá téměř nic jiného, než že rozvíjí předem daný plán“ (s. 172).

Tato estetika, která neutralizuje trvání a sílu jako *rozdíl* mezi žaludem a dubem, není u Prousta a u Claudela autonomní. Vyjadřuje určitou metafyziku. „Čas v čistém stavu“ je Proustem označován také jako „nečasový“ nebo „věčný“. Pravda času není časová. Smysl času, čistá *časovost* není časová. Obdobným způsobem (ale pouze obdobným) je podle Claudela čas jako ireverzibilní sled jenom jev, epidermis, povrchový obraz základní pravdy Světa tak, jak je myšlen a stvořen Bohem. Touto pravdou je naprostá *simultánnost*. Tak

33/ *Hledání ztraceného času*, 5. svazek českého překladu, s. 381.

jako Bůh má tvůrce a skladatel Claudel „zálibu ve věcech, které existují současně“ (*Art poétique*).<sup>34</sup>

Tato metafyzická intence zdůvodňuje v poslední instanci skrze řadu zprostředkujících členů celý esej o Proustovi, všechny analýzy věnované „základní scéně claudelovského divadla“ (s. 183), „čistému stavu claudelovské struktury“ (s. 177) v *Poledním obratu*, a celý úhrn tohoto divadla, v němž, jak Claudel sám říká, „manipulujeme s časem jako s tahací harmonikou, jak se nám líbí“, a v němž „hodiny trvají a dny jsou eskamotovány“ (s. 181).

Nebudeme tuto metafyziku nebo teologii temporality ovšem zkoumat pro ně samotné. Bez nesnázi ovšem uznáme to, že jimi určená estetika je při interpretaci Prousta a Claudela oprávněná a plodná: je to jejich estetika, dcera (nebo matka) jejich metafyziky. Zrovna tak snadno nám bude uznáno, že zde jde o metafyziku implicitní každému strukturalismu nebo každému strukturalistickému gestu. Strukturální interpretace zejména předpokládá tuto teologickou simultánnost knihy, vždy se v momentu jí vlastním právě na ni odvolává, a cítí se být připravena právě o to, co je podstatné, když k ní nedospěje. Rousset: „V každém případě interpretace rozvíjející se v čase, má-li být globální, si bude muset zpřítomnit dílo současně ve všech jeho částech.... Kniha, podobná obrazu v pohybu, se odhaluje jen v po sobě následujících fragmentech. Úkolem náročného čtenáře je zvrátit tuto přirozenou tendenci knihy tak, aby se pohledu ducha prezentovala jako celek. Úplná je jenom ta

34/ Citováno na s. 189. Rousset právem komentuje: „Takovéto prohlášení, které není izolované, platí pro všechny řády skutečnosti. Vše podléhá zákonu kompozice, to je zákon umělce, stejně jako to je zákon Stvořitele. Neboť vesmír je simultánnost, díky které od sebe oddálené věci mají existenci navzájem sladěnou a tvoří harmonické propojení; metafoře, která je spojuje, odpovídá ve vztazích mezi bytostmi láska, pouto spojující odloučené duše. Pro Claudelovo myšlení je tedy přirozené připustit, že dvě bytosti oddělené vzdáleností jsou spojeny svou simultánností a zní pak jako dva tóny jednoho akordu v ‚nezahleditelném vzájemném vztahu‘, jako je tomu u Prouhèze a Rodrigua.“

četba, která přeměňuje knihu v simultánní síť vzájemných vztahů: tehdy právě vytrysknou překvapení...“ (s. XIII). (Jaká překvapení? Jak může simultánnost uchovávat v sobě překvapení? Jedná se zde spíše o to, anulovat překvapení nesimultánního. Překvapení vystávají z dialogu mezi nesimultánním a simultánním. To samo o sobě už říká, že strukturální simultánnost sama uklidňuje.) J.-P. Richard: „Obtížnost každého strukturálního rozboru je v tom, že je třeba popisovat postupně, v sledu to, co ve skutečnosti existuje zároveň, simultánně“ (op. cit., s. 28). Rousset zmiňuje tedy nesnáz dospět v četbě k simultánnímu, které je pravdou; J.-P. Richard zmiňuje nesnáz vyjádřit v psaní simultánní, které je pravdou. V obou případech je simultánnost mýtem totální četby nebo totálního popisu, vytyčeným jako regulativní ideál. Hledání simultánního vysvětluje onu fascinaci prostorovým obrazem: což není prostor „řádem koexistencí“ (Leibniz)? Ale když někdo řekne „simultánnost“ místo prostor, pokouší se čas *zkoncentrovat*, místo aby jej *zpomínal*. „Tak nabývá trvání iluzorní podoby homogenního prostředí a spojnicí mezi těmito dvěma členy – prostorem a trváním – je simultánnost, kterou by bylo možno definovat jako průsečík času s prostorem.“<sup>35</sup> Při tomto požadavku plošného a horizontálního to, co je pro strukturalismus nesnesitelné, je zajisté bohatství, implikace *objemu*, všechno to z významu, co nemůže být rozprostřeno v simultánnost určité formy. Je to však náhoda, že kniha je především objemem?<sup>36</sup> A což jestliže smyslem smyslu (v obecném významu smyslu, nikoliv ve významu signalizace) je nekonečná implikace? Neurčité odkazování signifikantu na signifikant? Co jestli

35/ Srv. Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Český překlad B. Jakovenka, *Čas a svoboda*, Praha, Filosofia 1994, s. 66.

36/ Pro člověka literárního strukturalismu (a možná strukturalismu vůbec) litera knih – pohyb, nekonečno, labilnost a nestabilita smyslu zavinutého do sebe v obalu, v objemu – ještě nenahradila (může to ale udělat?) literu rozestřeného, nastoleného Zákona: předpis na Deskách.

jeho silou je určitá čistá a nekonečná mnohoznačnost, která signifikovanému smyslu nedopřává žádného oddechu, žádného odpočinku a která ho zavazuje, aby se ve své vlastní *ekonomii* opět stal znakem a *diferoval*?..... Neexistuje žádná totožnost psaného se sebou samým, leda snad v *Knize irealizované* Mallarméem.

*Irealizované*: tím nemá být řečeno, že se Mallarméovi *nezdařilo realizovat* knihu, která by byla sama se sebou jedno - Mallarmé to prostě nechtěl. Irealizoval jednotu knihy tím, že otrásl kategoriemi, v nichž domněle měla být myšlena v dokonalé bezstarostnosti: i když hovoří o „totožnosti knihy se sebou“, zdůrazňuje, že kniha je zároveň „totéž i jiné“, neboť je „složena sama se sebou“. Nabízí se tu nejen k „dvoji interpretaci“, nýbrž díky jí, říká Mallarmé, „desetkrát rozsévám, aby se tak řeklo, zde a tam tento zdvojený volumen jako celek“.<sup>37</sup>

Je oprávněné ustavit jako obecnou metodu strukturalismu tuto metafyziku a tuto estetiku, které jsou tak dobře přizpůsobené Proustovi a Claudelovi?<sup>38</sup> To nicméně Rousset dělá v té míře, v jaké se rozhoduje - pokusili jsme se to alespoň ukázat - redukovat na bezvýznamné nahodilosti nebo jakési strusky všechno, co není pochopitelné ve světle „předem daného“ teleologického schématu a není vnímáno v své simultánnosti. Dokonce v esejích věnovaných Proustovi a Claudelovi, v esejích řízených nejobsáhlejší strukturou,

37/ K této „sebeidentitě mallarméovské knihy“ srv. Scherer, J., *Le „Livre“ de Mallarmé*, Paris 1957, s. 95 a list 94 a s. 77 a list 129-130.

38/ Tímto typem otázek se tu nebudeme blíže zabývat. Je to otázka banální, ale otázka, kterou je hodně těžké obejít a která ostatně vyvstává v každé etapě Roussetovy práce, ať jde o nějakého jednotlivě zkoumaného autora, nebo i o izolované dílo. Je tu pokaždé jen jediná základní struktura? A jak ji rozpoznat a dát jí přednost? Kritériem toho nemůže být ani empiricko-statistická akumulace, ani nějaká intuice esence. Je to problém indukce, který se klade strukturalistické vědě zabývající se díly, tzn. věcmi, jejichž struktura není apriorní. Existuje nějaké *materiální a priori* díla? Ovšem intuice materiálního a priori klade nesmírné prejudiciální problémy.

se musí Rousset rozhodnout, že bude vidět „nahodilosti geneze“ v „každé epizodě, v každé postavě“, u nichž by bylo nutno „konstatovat jejich eventuální nezávislost“ (s. 164) vůči „ústřednímu tématu“ nebo „obecné organizaci díla“ (tamtéž); cítí se nucen konfrontovat „pravého Prousta“ s „romanopiscem“, kterému ostatně může „nebýt práv“, poněvadž i pravý Proust může podle Rousseta rovněž špatně postihnout „pravdu“ lásky, atd. (s. 166). Zrovna tak jako je „pravý Baudelaire možná jedině v *Balkónu* a celý Flaubert v *Paní Bovaryové*“ (s. XIX), zrovna tak pravý Proust není simultánně všude. Rousset musí také dojít k závěru, že postavy *Rukojmí* jsou od sebe odděleny nikoliv „okolnostmi“, nýbrž „lépe řečeno“ na základě „požadavku claudelovského schématu“ (s. 179); musí vynaložit úžasnou důmyslnost, aby dokázal, že v *Atlasovém střevíčku* Claudel „nepopírá sám sebe“ a že se „nevzdává“ svého „stálého schématu“ (s. 183).

Nejvýznamnější je, že tato metoda, po některých svých stránkách, jak jsme řekli, „ultrastrukturalistická“, se tady zdá protičelit nejcennějšímu a nejoriginálnějšímu záměru strukturalismu. Ten v oblastech biologie a lingvistiky, kde se projevil nejdříve, hledí vždy na to, aby respektoval koherenci a úplnost každého celku v jeho vlastní úrovni. Zapovídá si brát v nějaké dané konfiguraci v úvahu především podíl nedovršenosti nebo nedostatečnosti, všechno to, kvůli čemu by se tato konfigurace jevila jenom jako slepá anticipace nebo mysteriózní deviace ortogeneze, myšlené na základě určitého telosu nebo ideální čisté normy. Být strukturalistou znamená věnovat pozornost nejprve organizaci smyslu, autonomii a vlastní rovnováze, zdařilé konstituci každého momentu, každé formy; znamená to odmítnutí odsouvat jako chybnou náhodu všechno to, co nějaký ideální typ neumožňuje pochopit. Samo patologično není pouhou nepřítomností struktury. Je organizované. Nelze je chápat jako nedostatečnost, opuštění nebo rozklad nějaké ideální krásné totality. Není pouhou porážkou telosu.

Je pravda, že odmítnutí finalismu je pravidlem de iure, metodickou normou, kterou strukturalismus může nesnadno aplikovat. Je

to slib nerespektování žádné piety ve vztahu k telosu, slib, který práce nikdy věrně nedodrží. Strukturalismus žije v diferenci a z difference mezi slibem a svou faktičností. Jak postihnout – ať jde o biologii, lingvistiku nebo literaturu – organizovanou totalitu, aniž by se vycházelo z jejího účelu? Přinejmenším z předpokladu jejího účelu? A jestliže je smysl smyslem jen v určité totalitě, jak by mohl vyvstat, kdyby totalita nebyla oživována anticipací určitého účelu, určitou intencionalitou, která ostatně není nezbytně a především intencionalitou nějakého vědomí? Jestliže existují struktury, jsou možné na základě oné základní struktury, díky níž se totalita otevírá a přesahuje, aby *nabyla smyslu* v anticipaci určitého telosu, který je zde třeba chápat v jeho nejneurčitější formě. Tato otevřenost je zajištěná to, co dává volnost času a genezi (ba dokonce s nimi splývá), je to ale také to, co se sebou nese riziko uzavřít dění tím, co mu dá určitou podobu. Riziko umlčet sílu pod formou.

Rozpoznáváme pak, že při oné nové četbě, k níž nás Rousset zve, je to, co zevnitř ohrožuje světlo, také tím, co ohrožuje metafyzicky každý strukturalismus: že se smysl skrývá v samotném aktu, kterým je odhalován. *Pochopit* strukturu nějakého dění, formu nějaké síly znamená ztratit smysl tím, že ho získáváme. Smysl dění a síly, v jejich čisté a vlastní kvalitě, toť poklid počátku a konce, mír nazíraného výjevu, horizontu nebo tváře. V tomto poklidu a v tomto míru je kvalita dění a síly zastřena smyslem samotným. Smysl smyslu je apollinský všim tím, co se v něm ukazuje.

Označit sílu jako původ jevu, znamená bezpochyby neřici nic. Když je vyslovena, síla je už jevem. Hegel dobře ukázal, že vysvětlení nějakého jevu silou je tautologií. Když se ale řekne toto, je třeba minit tím jistou neschopnost jazyka vyjít ze sebe, aby vyslovil svůj původ, a nikoliv *myslení* síly. Síla je tím, co je vůči jazyku jiné a bez čeho by jazyk nebyl tím, čím je.

Aby byl respektován v jazyku tento zvláštní pohyb, abychom její sami opět neredukovali, museli bychom se nadto pokusit obrátit znovu pozornost na onu metaforu stínu a světla (ukazování se

a skrývání se), která je zakladatelskou metaforou západní filosofie jako metafyziky. Zakladatelskou metaforou je nejen jakožto metafora fotologická – a v tomto směru jsou celé dějiny naší filosofie fotologii, což je pojmenování pro historii světla nebo pro pojednání o světle –, ale již jakožto metafora: metafora vůbec, přechod od jednoho jsoucna k jsoucnu jinému, nebo od jednoho signifikátu k signifikátu jinému, čerpající své oprávnění z výchozího *podřízení* a *analogického* přesunu bytí pod jsoucno, je bytostnou tíží, která diskurs nevyhnutelně zadržuje a zakotvuje v metafyzice. Osud, který by bylo trochu naivní pokládat za politováníhodnou a provizorní nahodilost určité „historie“; za jakýsi lapsus, za jakousi chybu myšlení v historii (in historia). Je to, *in historiam*, pád myšlení do filosofie, který historii *započíná*. Tím je také řečeno, že metafora „pádu“ vyžaduje uvozovky. V této heliocentrické metafyzice síla, přepouštějící místo eidosu (to znamená formě viditelné pro metaforické oko), byla již odloučena od *svého smyslu* síly, tak jako kvalita hudby je odloučena od sebe samé v akustice.<sup>39</sup> Jak pochopit sílu nebo slabost v pojmech jasu a temnoty?

To, že moderní strukturalismus vyklíčil a vyrostl ve více nebo méně přímé a přiznávané závislosti na fenomenologii, by samo už postačilo učinit ho poplatným nejčistší tradicionalitě západní filosofie, té, která Husserla přes jeho antiplatónismus přivádí zpátky k Platónovi. Ve fenomenologii by se ovšem marně hledal pojem, který by dovolil myslet intenzitu nebo sílu. Myslet pudící moc, a nikoliv jen směr, *tenzi*, a nikoliv jen ono *in* intencionality. Veškerá platnost je konstituována především teoretickým subjektem. Nic se nezískává nebo neztrácí jinak než v pojmech jasnosti a nejasnosti, evidence, přítomnosti a nepřítomnosti pro vědomí, v pojmech uvědo-

39/ „... Výchozí bod, který dovoluje tvrdit, že vše to, co je kvalitativní, je kvantitativní, leží v akustice ... (Teorie zvučících strun; vztah intervalů; dórská tónina)... Jde o to, nalézt pro naprosto neproniknutelné síly všude matematické formule.“ (Nietzsche, F., *Werke*, Bd. XIX, Leipzig 1913, s. 216-217.)

mění nebo ztráty vědomí. Průhlednost je nejvyšší hodnotou; a také jednoznačností. Odtud nesnáze, když jde o to, myslet genezi a čirou temporalitu transcendentálního ega, vydat počet ze zdařilého nebo nezdařeného ztělesnění telosu a z těch mysteriózních slabostí, které jsou označovány jako krize. A když Husserl místy přestává vidět ve fenoménech krize a v selháních telosu „nahodilosti geneze“, co si *nepodstatného* (*Unwesen*), je tomu tak jen proto, aby ukázal, že zapomnění je eideticky předeepsáno a jakožto „sedimentace“ nutné pro rozvoj pravdy. Pro její odhalení, pro její osvětlení. Proč ale tyto síly a slabosti vědomí a tato síla slabosti, která skrývá v samotném aktu, v němž odhaluje? Jestliže tato „dialektika“ síly a slabosti je konečností samotného myšlení v jeho vztahu k bytí, pak nemůže být vyslovena v jazyce formy, prostřednictvím stínu a světla. Neboť síla není temnotou, není skryta pod nějakou formou, jejíž by byla substancí, látkou, nebo kryptou. Síla se nemyslí na základě opozičního páru, to znamená na základě komplicity mezi fenomenologií a okultismem. Ani – uvnitř fenomenologie – jako *fakt* v protikladu ke *smyslu*.

Je tudíž třeba pokusit se oprostít od tohoto jazyka. Nikoliv *pokusit* se od něho oprostít, neboť to je nemožné, aniž bychom zapomněli na *naši* historii. Ale snít o tom. Nikoliv o tom, že se od něho *oprostíme*, což by nemělo žádný smysl a připravilo by nás o světlo smyslu. Ale o tom, že mu budeme jak jen možno čelit. Je v každém případě třeba nepoddávat se mu onou odevzdaností, která je dnes špatným opojením i nejjemněji odstíněného strukturalistického formalismu.

Má-li se kritika jednoho dne dorozumět s literárním projevem ve vzájemné výměně, nemůže vyčkávat, až by se tato resistance zorganizovala nejprve v určité „filosofii“, určující estetickou metodologii, od níž by převzala své principy. Neboť filosofie byla ve své historii určena jako reflexe básnické inaugurace. Když je myšlena ve svém odlišení, je soumrakem sil, to znamená jitem ozářeným sluncem, v němž promlouvají obrazy, formy, fenomény, jitem ideí a idolů,

v němž se reliéf sil stává klidem, zplošťuje svou hloubku ve světle a rozprostírá se v horizontalitě. Ale úkol je beznadějný, pomysleli-li na to, že literární kritika se již určila jako filosofie literatury, ať o tom ví, nebo neví, ať to chce, nebo nikoli. Jako taková, to znamená pokud výslovně nezahájí onu strategickou operaci, o níž jsme mluvili výše a která nemůže být prostě myšlena pod označením strukturalismu, kritika nebude mít ani prostředky, a hlavně ani motiv k tomu, aby se zřekla eurytmie, geometrie, privilegia pohledu, apollinské extáze, která „dráždí především oko, aby mu tak dala schopnost vidění“.<sup>40</sup> Nebude s to přesáhnout sebe samu tak, aby milovala sílu a pohyb, který linie přemísťuje, aby jej milovala jako pohyb, jako touhu v něm samém, a nikoliv jako náhodnou událost nebo epifanii linií. Přesáhnout se až v literární akt samý.

Odtud ona nostalgie, ona melancholie, ono odeznělé dionýství, o němž jsme mluvili na počátku. Mýlíme se snad, když je postřehujeme za onou chválou strukturální a claudelovské „monotonie“, kterou se uzavírá kniha *Forma a význam*?

Bylo by třeba dospět k závěru, ale debata je neukončitelná. Rozepře, *diference* mezi Dionýsem a Apollónem, mezi elánem a strukturou v historii nezaniká, neboť není v historii. Je také v určitém nezvyklém smyslu prapůvodní strukturou: otevřením historie, dějností samou. *Diference* není něčím, co by prostě patřilo historii nebo struktuře. Je-li třeba říci spolu se Schellingem, že „všechno je je-nom Dionýsos“, je třeba vědět – to znamená psát –, že jako čirá forma má v sobě Dionýsos kvas *diference*. Vidí a nechává se vidět. A vypichuje (si) oči. Má odevždy vztah k svému vnějšku, k viditelné formě, ke struktuře, jako ke své smrti. Jedině takto se zjevuje sobě samému.

40/ Nietzsche, F., *Götzendämmerung*, in: *týž, Werke*, Bd. 2, München 1956, s. 996.

„Formy nepostačují...“ říkal Flaubert. Jak tomu rozumět? Je to oslava toho, co je jiné než forma? Jakéhosi „příliš mnoho věcí“, které formu přesahují a vzdorují jí? Chvála Dionýsa? Tušíme zajisté, že nikoliv. Je to naopak povzdech znamenající „Žel bohu, forem není dost.“ Je to náboženství díla jakožto formy. Ostatně věci, pro které nemáme dost forem, to jsou již fantomy energie, „ideje“ „širší než plastika stylu“. Jde zde o špičku proti Lecontovi de Lisle, špičku míněnou srdečně, neboť Flaubert má „hodně rád tohoto chlápka“.<sup>41</sup>

Nietzsche se v tomhle nemýlil: „Flaubert, nové vydání Pascala, ale jakožto umělce, pro něhož je základem instinktivní soud: „Flaubert je vždy hoden nenávisi, člověk není nic, dílo je všechno...“.<sup>42</sup> Bylo by tudíž třeba volit mezi psaním a tancem.

Málo platné, že nám Nietzsche doporučuje tanec perem: „Umět tančit nohama, pojmy, slovy: je třeba ještě říci, že člověk musí umět tančit i perem? Že se psaní musí učit?“ Flaubert zajisté věděl – a měl pravdu –, že psaní nemůže být veskrze dionýské. „Myslet a psát se dá jenom vsedě,“ říkal. Veselý hněv Nietzsche: „Tady jsem tě chytil, nihilisto! Trpělivé sezení je právě hříchem proti Duchu svatému. Jedině vychozené myšlenky mají cenu.“

Nietzsche zajisté tušil, že spisovatel nebude nikdy státi, psaní je nejprve a provždy něco, nad čím se člověk sklání. Ještě spíše pak, když litery nejsou už plamennými šiframi na nebi.

Nietzsche to zajisté tušil, ale Zarathustra si tím byl jist: „Zde sedím a čekám, kol sebe staré rozražené desky i desky nové, zpola popsané. Kdy přijde má hodina? – hodina mého západu, zániku: ne-

41/ *Préface à la vie d'écrivain*, c. d., s. 111.

42/ Nietzsche, F., *Nietzsche contra Wagner*, tamtéž, Bd. II, s. 1048. Není snad bez zajímavosti srovnat tento Nietzscheův výrok s pasáží knihy *Forma a význam*: „Flaubertova korespondence má pro nás velkou cenu, ale ve Flaubertovi pišícími dopisy nepoznávám Flauberta romanopisce; když Gide prohlašuje, že prvnímu dává přednost, mám dojem, že volí špatného Flauberta, toho přinejmenším, kterého se romanopisec snažil všemi prostředky vyeliminovat“ (s. XX).

boť jedenkrát ještě k lidem chci jít.“<sup>43</sup> „*Die Stunde meines Niederganges, Unterganges.*“ Bude třeba sejít dolů, pracovat, sklonit se k vyrytí nové Desky, zanést ji do údolí, číst ji a dávat ji číst. Písmo je vyjití jakožto sestup mimo sebe do svébytlí smyslu: metafora-pro-druhého-se-zaměřením-na-druhého-zde-dole, metafora jako možnost druhého zde-dole, metafora jakožto metafyzika, v níž se bytí musí skrýt, chceme-li, aby se objevil druhý. Hloubení v jiném směrem k druhému, kde totéž hledá svoji žílu a pravé zlato svého fenomenému. Podřízení, v němž (se) vždy může ztratit. *Niedergang, Untergang*. Ale není ničím, není sebou (samým) před tímto rizikem ztráty (sebe). Neboť bratrský druhý není *předem* v míru toho, co se označuje jako inter-subjektivita, nýbrž v práci a nebezpečí dotázání, inter-rogace; není předem jistý v míru *odpovědi*, v níž se dvě tvrzení *zasnubují*, nýbrž je ve tmě volán hloubící prací tázání. Písmo je momentem tohoto prapůvodního Údolí druhého v bytí. Také momentem hloubky jako úpadku. Instancí a insistencí těžkého.

„Hle, zde jest nová deska: ale kde jsou moji bratři, aby ji nesli se mnou do údolí a do srdcí z masa?“<sup>44</sup>

43/ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*. Přel. Otokar Fischer. Praha, Odeon 1967, s. 182.

44/ Tamtéž, s. 185. Spojení „do masitých srdcí“ českého překladu měníme ve spojení „do srdcí z masa“.

# Cogito a dějiny šílenství<sup>1</sup>

... Okamžik Rozhodnutí je Šílenství...  
(Kierkegaard)

Stejně, bylo to strašně riskantní, tahle kniha.  
Průsvitný list ji dělí od šílenství.  
(J. Joyce o Odysseovi)

Tyto úvahy mají za své východisko, jak jasně ukazuje název této přednášky, knihu Michela Foucaulta *Šílenství a nerozum. Dějiny šílenství v klasickém věku*.<sup>2</sup>

Kniha v tolika ohledech obdivuhodná, kniha silná ve svém vzma-  
chu a ve svém stylu: u mne budící o to víc ostych, že jsem měl ještě  
nedávno to štěstí mít Michela Foucaulta za učitele a uchovávám si  
tak vědomí obdivujícího a vděčného žáka. Nuže vědomí žáka, když

---

1/ S výjimkou několika poznámek a jedné krátké pasáže (v závorkách) re-  
produkuje tato stať přednášku přednesenou 4. března 1963 na Collège philo-  
sophique. Když nám Jean Wahl nabídl otisknout ji v *Revue de Métaphysique et  
de Morale*, souhlasil s tím, aby si tento text uchoval svoji prvotní podobu mlu-  
veného slova s požadavky a hlavně s nedostatky, které jsou jí vlastní: jestliže  
obecně podle slov Platónova *Faidra* psaný text, postrádající „přispění svého o-  
ce“, křehký a pokleslý „obraz“ „živoucí a oživené řeči“, si nikdy nemůže „po-  
skytout pomoc“, není pak více než kdy jindy vydán všanc a bezbranný, když  
napodobuje improvizaci hlasu, a musí si tak odeprít dokonce i prostředky a lži  
stylu?

2/ Foucault, Michel, *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon  
1961 (sr. český překl. Dějiny šílenství v době osvícenství, přel. V. Dvořáková,  
Praha 1993).



ten s učitelem započíná neřeknu přit se, ale vést dialog, nebo spíš dávat výraz tomu nekonečnému a mlčenlivému dialogu, který ho právě dělal žákem, je vědomím nešťastným. Když začíná vést dialog na veřejnosti, to znamená „odmlouvat“, cítí se už provinile, jako dítě, infans, a jak to už toto jméno naznačuje, je per definitionem tím, kdo neumí mluvit a kdo zejména nesmí odmlouvat. A když je riziko, tak jako je tomu zde, že by tento dialog mohl být – neprávem – chápán jako spor, žák ví, že právě tím je už sám popírán oním hlasem učitele, který v něm jeho vlastnímu hlasu předchází. Cítí se být neurčitě popírán, nebo zamítán, nebo obviňován: jakožto žák je popírán oním učitelem, který v něm promlouvá dříve než on sám, aby mu vytkl, že vznáší tyto námitky, a předem je odmítl, neboť je rozvinul už před ním; jakožto učitel sídlící v jeho nitru je tedy popírán oním žákem, jímž je rovněž. Toto nekonečné neštěstí žáka tkví možná v tom, že neví nebo si ještě tají, že učitel, tak jako pravý život, je možná vždy nepřítomný.

Je tedy třeba prolomit ledy, nebo spíše ono zrcadlo, ono nekonečné uvažování a spekulování žáka o učiteli.

Protože cesta, kterou budou sledovat tyto úvahy, zdaleka nebude přímočará nebo vedená v jedné linii, vzdám se jakýchkoli úvodních poznámek a přistoupím rovnou k nejobecnějším otázkám, které budou v centru tohoto uvažování. K obecným otázkám, které bude třeba určit, specifikovat v průběhu cesty, a z nichž většina zůstane otevřena.

Mé východisko se může zdát málo významné a umělé. V této knize o 673 stránkách věnuje Michel Foucault tři stránky (54-57) – a to ještě v jakémś úvodu k její druhé kapitole – jisté pasáži první z Descartových *Úvah o první filosofii*, v níž šílenství, výstřednost, demence, duševní nemoc se zdají být – říkám právě *zdají být* – vyloučeny, ostrakizovány, odsunuty mimo okruh toho, co si zaslouží filosofické pozornosti, zbaveny filosofického občanského práva, práva na filosofické zvažování, odmítnuty, sotvaže jen byly Descartem předvolány před tribunál, před poslední instanci Cogita, které bytostně *nemůže* být šílené.

Když tvrdím – právem či neprávem, to posoudí čtenář –, že smysl celého Foucaultova projektu se může soustřeďovat v těchto několika aluzivních a poněkud záhadných stránkách, když tvrdím, že ona interpretace Descarta a karteziánského Cogita, která je nám zde předkládána, je rozhodující pro problematiku těchto *Dějin šílenství* v jejich úhrnu, z hlediska jejich záměru a podmínek jejich možnosti, budu tedy klást dvě řady otázek:

1. Za prvé otázka svým způsobem prejudiciální: Je oprávněná *interpretace* Descartovy intence? To, co tu označuji jako interpretaci, je určité spojení, určitý sémantický vztah, který tu Foucault předpokládá, mezi *na jedné straně* tím, co Descartes řekl – nebo o čem se myslí, že to řekl nebo chtěl říci – a *na druhé straně*, označme to prozatím záměrně hodně vágně, určitou historickou strukturou, jak se říká, určitou smysluplnou historickou totalitou, určitým totálním historickým projektem, o němž se tu soudí, že může být vyznačen *zejména* tím, co Descartes řekl – nebo o čem se soudí, že to řekl či chtěl říci. Když kladu otázku, jestli je tato interpretace oprávněná, budu se tedy už ptát na dvě věci, kladu si v jedné otázce dvě otázky prejudiciální:

a) Byl správně pochopen *znak* sám o sobě? Jinými slovy, bylo správně pochopeno to, co Descartes řekl a chtěl říci? Toto pochopení znaku samotného, v jeho bezprostřední materialitě znaku, mohu-li to tak nazvat, je pouze prvním momentem, ale je také nepostradatelnou podmínkou jakékoli *hermeneutiky* a jakéhokoli předpokládaného práva přejít od znaku k signifikátu. Když se obecně pokoušíme přejít od nějaké zjevné řeči k řeči latentní, je třeba nejprve zjednat si se vši přesností jistotu o smyslu zjevném.<sup>3</sup> Je na-

3/ Ve *Výkladu snů* (kap. II, 1) zmiňuje Freud v souvislosti se spojením, jaké existuje mezi snem a slovním výrazem poznámku Ferencziho: každý jazyk má svůj vlastní snový jazyk. Latentní obsah nějakého snu (a nějakého chování nebo nějakého vědomí obecně) komunikuje se zjevným obsahem pouze prostřednictvím jednoty určitého jazyka; jazyka, kterým tedy analytik musí být s to mluvit co možná nejlépe. (Srv. k tomu Lagache, D., „Sur le polyglottisme dans

příklad třeba, aby analytik mluvil nejprve stejnou řečí jako nemocný.

b) Druhá implikace první otázky: Jakmile je Descartova vyslovená intence pochopena – jako znak –, má s totální historickou strukturou, k níž ji Foucault chce vztáhnout, ten vztah, jaký jí chce připsat? *Má historický význam, který jí chce připsat?*

„Má historický význam, jaký jí chce připsat?“ To znamená opět dvě otázky v jedné:

– Má *ten* historický význam, který jí chce připsat, má *onen* význam, *takový* historický význam, jaký jí Foucault chce připsat?

– Má *historický* význam, jaký jí chce připsat? Vyčerpává se tento význam její historičností? Jinak řečeno, je plně a veskrze historická v klasickém smyslu toho slova?

2. Druhá řada otázek (a zde překračujeme poněkud případ Descartův, případ karteziánského Cogita, který už nebudeme zkoumat sám o sobě, nýbrž jako index obecnější problematiky): Nebude ve světle oné reinterpretace karteziánského Cogita, kterou takto budeme muset navrhnout (nebo spíše připamatovat, neboť bude to, říkám rovnou, interpretace jistým způsobem neklasičtější, nejbanálnější, i když třeba nikoli nejsnadnější), nebude v tomto světle možno podrobit tázání *některé* filosofické a metodologické předpoklady této historie šilenství? Pouze některé z nich, poněvadž

---

l'analyse“, in: *La Psychoanalyse*, I, 1956). *Co možná nejlépe*: Protože pokrok v znalosti a praktikování určitého jazyka je přirozeně něčím donekonečna otevřeným (*především* kvůli původní a bytostné nejednoznačnosti signifikantu v řeči, alespoň v řeči „každodenního života“, kvůli jeho neurčitosti a onomu prostoru svobody, který umožňuje právě rozdíl mezi skrytým a tím, co je prohlášeno; *potom* kvůli bytostné a původní komunikaci různých jazyků mezi sebou v průběhu historie; a *konečně* kvůli hře, vztahu k sobě a „sedimentaci“ každého jazyka), není nejistota a nedostatečnost analýzy něčím principiálním či neredukovatelným? A není historik filosofie, ať jsou jakékoli jeho metoda a projekt, vystaven tímž hrozbám? Zvláště když se vezme v úvahu jisté zakořenění filosofického jazyka v jazyce ne-filosofickém.

Foucaultův projekt je příliš bohatý, poukazuje do příliš mnoha směrů, než aby mu mohla předcházet nějaká metoda, nebo dokonce nějaká filosofie v tradičním slova smyslu. A jestliže je pravda, jak to říká Foucault, jak to přiznává, když cituje Pascala, že o šilenství se dá mluvit jen ve vztahu k onomu „jinému způsobu šilenství“, který lidem umožňuje „nebýt šílení“, to znamená ve vztahu k rozumu,<sup>4</sup> bude snad možné nikoli snad k tomu, co Foucault říká, cokoli dodat, ale *zopakovat* snad ještě jednou v místě tohoto *rozmezí* mezi rozumem a šilenstvím, o němž Foucault hovoří tak dobře, smysl, jeden smysl tohoto Cogita, nebo *různých* Cogito, neboť Cogito karteziánského typu není ani první, ani poslední podobou Cogita; a zakusit, že tu jde o zkušenost, která ve svém nejjemnějším vyostření

---

4/ Že každá historie může být v poslední instanci pouze historií smyslu, to znamená Rozumu *obecně*, je něco, co Foucault nemohl nezakusit – k tomu se za chvíli vrátíme. Co nemohl nezakusit, je to, že nejobecnější význam určité nsnáže, kterou připisuje „klasické zkušenosti“, zůstává v platnosti i daleko za hranicemi „klasického věku“. Srv. např. s. 628: „A když šlo o to, vysledovat je v jeho nejskrytější esenci a vymezit je v jeho poslední struktuře, odhaloval se při jejím formulování jen *samotný jazyk rozumu*, rozvíjený v bezchybné logice deliria; a právě to, co je činilo přístupným, je míjelo jakožto šilenství.“ Samotný jazyk rozumu... ale co je jazyk, který by nebyl jazykem rozumu *obecně*? A jestliže neexistuje historie, která by nebyla historií racionality a smyslu obecně, znamená to, že filosofický jazyk, jakmile jen hovoří, si negativitu podřizuje – nebo ji zapomíná, což je totéž –, i tehdy když jí chce přiznat, uznat ji. Možná pak právě tehdy tím jistěji. Historie pravdy je tedy historií této *ekonomie* negativního. Je proto třeba, je snad na čase vrátit se k ahistoričnu ve smyslu radikálně protichůdném smyslu, jaký mělo pro klasickou filosofii: nikoli proto, aby se negativita zneuznávala, nýbrž tentokrát aby se – mlčky – přiznala. To ona, a nikoli pozitivní pravda, je nehistorickým základem historie. Šlo by pak o negativitu tak negativní, že by už ani nemohla být takto pojmenována. Negativita byla vždy určována dialektikou – to znamená metafyzikou – jako *práce* ve službách konstituce smyslu. Negativitu mlčky uznat, znamená dospět k disociaci neklasického typu mezi myšlením a jazykem. A možná mezi myšlením a filosofii jakožto diskursem; s vědomím, že toto schisma může být vysloveno – tak, že se ale přitom vytrácí – jedině ve filosofii.

není možná méně dobrodružná, nebezpečná, enigmatická, noční a patetická než zkušenost šílenství, a že je, domnívám se, ve vztahu k ní mnohem méně nepřátelská, obžalovatelská, obviňující, objektivující, než Foucault, jak se zdá, myslí.

V první etapě užijeme žánru *komentáře*, budeme provázet či sledovat tak věrně, jak jen nám to bude možné, Foucaultův záměr, vřídíme interpretaci karteziánského Cogita znovu do celkového schématu *Dějin šílenství*. To, co by se tedy v průběhu této první etapy mělo ukázat, je smysl karteziánského Cogita, tak jak je interpretován Foucaultem. K tomu je zapotřebí připomenout obecný záměr knihy; a in margine otevřít několik otázek, které mají zůstat otevřené a zůstat in margine.

Když psal historii šílenství, Foucault chtěl – a v tom je celá hodnota, ale také samotná nemožnost jeho knihy – psát historii šílenství *samého*. Šílenství *samého*. To znamená tak, že se mu přenechá slovo. Foucault chtěl, aby šílenství bylo *subjektem* jeho knihy; nejen tématem jeho knihy, ale i promlouvajícím subjektem, autorem jeho knihy, v níž šílenství bude mluvit samo o sobě. Napsat historii šílenství *samého*, to znamená tak, že se bude vycházet z jeho vlastní okamžiku, z jeho vlastní instance, a nikoli v jazyce rozumu, v řeči psychiatrie o šílenství – agonistická a rétorická dimenze tohoto *o* se zde překrývá –, o šílenství, které je už pod ní rozdraceno, ovládnuto, přemoženo, zavřeno, to znamená konstituováno jako objekt a vyhoštěno jako to, co je jiné oproti jazyku a určitému historickému smyslu, který chtěl být zaměňován s Logem samým. „Historie nikoli psychiatrie,“ říká Foucault, „nýbrž šílenství samého v jeho živoucnosti před jakýmkoli jeho zajištěním věděním.“

Jde tedy o to, uniknout objektivistické léčce nebo naivitě, která by spočívala v tom, že se bude v jazyce klasického rozumu, s užitím pojmů, které byly historickými nástroji zajetí šílenství, v uhlazeném a policejním jazyce rozumu, psát historie nezkráceného šílenství samého, takového, jak existuje a dýchá předtím ještě, než by-

lo chyceno a paralyzováno v sítích právě tohoto klasického rozumu. Vůle vyhnout se této léčce je u Foucaulta konstantní. Je tím, co je v tomto pokusu nejodvážnějším a nejsvůdnějším. Tím, co mu také dává jeho obdivuhodné napětí. Avšak je to také to – a říkám to, aniž bych si hrál se slovy –, co je na jeho projektu *nejšílenější*. A je pozoruhodné, že tato tvrdošíjná vůle vyhnout se léčce – to znamená té léčce, kterou klasický rozum nastražil šílenství, a té, kterou nyní nastražuje Foucaultovi, který chce psát historii šílenství samého, aniž by opakoval racionalistickou agresí –, že se tato vůle obejít rozum vyjadřuje *dvěma způsoby* na první pohled těžko smířitelnými. Toť říci, že se vyjadřuje s určitou tísní.

*Jednak* Foucault šmahem odmítá jazyk rozumu, který je jazykem řádu (to znamená zároveň systému objektivit nebo univerzální racionality, jejímž výrazem chce být psychiatrie, i řádu obce, přičemž filosofické občanské právo se prostě kryje s občanským právem jako takovým a filosofično funguje v jednotě určité struktury jako metafora nebo metafyzika politična). Pak píše věty tohoto typu (evokoval právě přerušení dialogu mezi rozumem a šílenstvím na konci 18. století, přerušení, jehož vyústěním bylo podrobení celku jazyka – a práva na jazyk – psychiatrickému rozumu, delegovanému rozumem společenským a rozumem státním; šílenství se odňala řeč): „Jazyk psychiatrie, který je monologem rozumu o šílenství, se mohl ustavit pouze na takovémto mlčení. Nechtěl jsem psát historii tohoto jazyka; spíše archeologii onoho mlčení.“ A celou knihou se vine toto téma, které spojuje šílenství s mlčením, se „slovy bez jazyka“ nebo „bez mluvícího subjektu“ – „tvrdošíjný šepot jazyka, který by se mluvil zcela sám, bez mluvícího subjektu a bez partnera, k němuž by se mluvilo, jazyka sesutého na sebe, přiškrceného, hroučícího se dřív, než dospěl k jakékoli formulaci, a vracejícího se nenápadně do onoho mlčení, od něhož se nikdy neoddelil. Zkalicovaný kořen smyslu.“ Psát historii šílenství samého znamená tedy uskutečnit archeologii určitého mlčení.

Avšak především, má mlčení samo nějakou historii? A pak, není

archeologie, i kdyby to byla archeologie mlčení, určitou logikou, to znamená organizovaným jazykem, určitým projektem, řádem, větou, syntaxí, určitým „dílem“? Nebude archeologie mlčení neúčinnějším, nejsubtilnějším znovupočítím, *opakováním* v nejneredukovatelněji dvojnásobném smyslu tohoto slova, aktu spáchaného proti šílenství, a to v samotném tom okamžiku, kdy je tento akt obviněn? Nehledě na to, že všechny *znaky*, jejichž prostřednictvím si Foucault dává ukázat původ tohoto mlčení, této odňaté řeči, všeho toho, co učinilo ze šílenství tuto přerušenu a zaraženou řeč, že všechny tyto znaky, všechny tyto dokumenty jsou bez výjimky přejaty z juristické sféry zákazu.

Lze si pak položit otázku – a v jiných okamžicích než v těch, kdy jeho záměrem je mluvit o mlčení, si ji Foucault klade rovněž (podle mne příliš laterálně a příliš implicitně): jaký bude zdroj a statut jazyka této archeologie, tohoto jazyka, který má být chápán rozumem, jenž není rozumem klasickým? Jaká je historická odpovědnost této logiky archeologie? Kam ji situovat? Stačí nástroje psychiatrie uzavřít do jakési uzamčené dílny, abychom znovu našli nevinnost a abychom přerвали všechnu komplicitu s oním racionálním nebo politickým řádem, který drží šílenství v zajetí? Psychiatr je jen delegátem tohoto řádu, jedním delegátem mezi jinými. Nestačí možná zavřít nebo vykázat do vyhnanství tohoto delegáta, odejmout slovo teď zase jemu; nestačí možná zřít se pojmového materiálu psychiatrie, abychom svůj vlastní jazyk zbavili viny. *Veškerý* náš evropský jazyk, jazyk všeho toho, co se účastnilo z blízka nebo z dálky na dobrodružství západního rozumu, je obrovskou delegací onoho projektu, který Foucault definuje v podobě zajetí či objektivace šílenství. *Nic* v tomto jazyce a *nikdo* z těch, kdo jím mluví, nemůže uniknout historické vině – existuje-li taková vina a je-li historická v klasickém smyslu –, jejíž proces Foucault chce, jak se zdá, zahájit. Ale je to možná proces nemožný, neboť vyšetřování a verdikt bez ustání opakují zločin samotným aktem svého vyslovení. Jestliže *Řád*, o němž mluvíme, je tak mocný, jestliže jeho moc

je svého druhu jedinečná, je tomu tak právě kvůli jeho předeterminované povaze a kvůli univerzální, strukturální, univerzální a nekonečné komplicitě, do níž vtahuje všechny ty, kdo ho slyší v jeho jazyce, když ten jim poskytuje dokonce ještě formu jejich denunciací. Řád je takto denuncován v řádu.

Proto také vymanit se *totálně z totality* onoho historického jazyka, který uskutečnil exil šílenství, oprostít se od něj, aby byla psána archeologie mlčení, je něčím, o co se lze pokusit jen dvojnásobným způsobem:

*Budto* mlčet určitým mlčením (*určitým* mlčením, které bude pořad ještě určeno jen v jistém *jazyce* a v jistém *řádu*, které mu umožní vyhnout se tomu, aby bylo kontaminováno libovolnou němotou), *anebo* sledovat šílence na cestě jeho exilu. Neštěstím šílenců, nekonečným neštěstím jejich mlčení je to, že jejich nejlepšími mluvčími jsou ti, kdo je nejlépe zrazují; je jim to, že když někdo chce říci jejich mlčení *samo*, přešel už k nepříteli a na stranu řádu, i když v řádu bojuje proti řádu a jestliže ho zpochybňuje v jeho původu. Neexistuje trójský kůň, s nímž by se Rozum (ve své obecnosti) nevypořádal. Nepřekročitelnou, nenahraditelnou, imperiální velikostí řádu rozumu, tím, co působí, že to není nějaký řád nebo struktura, které by byly dány jen *fakticky*, že to není určitá historická struktura, jedna struktura mezi jinými možnými, je to, že se proti němu lze odvolat jen k němu samému, že proti němu lze protestovat jedině v něm, že nám ponechává ve svém vlastním poli jen možnost uchýlit se k stratagenatu a strategii. Což v podstatě znamená předvolat jisté historické určení rozumu před tribunál Rozumu obecně. Revoluce proti rozumu – samozřejmě v jeho historické podobě rozumu klasického (ale ten je jen jedním určitým příkladem Rozumu obecně; a právě kvůli této jednosti Rozumu je výraz „historie rozumu“ nesnadno myslitelný, a nesnadno myslitelná je tudíž „historie šílenství“) –, tato revoluce proti rozumu se může uskutečnit jedině v něm, podle určité hegelovské dimenze, pro kterou jsem byl já osobně ve Foucaultově knize velmi vnímavý, a to i přes nepřítomnost nějaké zcela přesné reference k He-

gelovi. Poněvadž jakmile se revoluce proti rozumu vyslovuje, může působit pouze *uvnitř* rozumu, má tedy vždy omezený rozsah toho, čemu se říká právě v jazyce ministerstva *vnitř* agitace. Nelze bezpochyby psát nějakou historii, ba i nějakou archeologii proti rozumu, neboť přes všechno zdání pojem historie vždy byl pojmem racionálním. To, co by možná bylo nejprve třeba podrobit tázání, je význam „historie“ nebo „archie“. Psaní překračující hodnoty původu, rozumu, historie tím, že je podrobí otázce, by se nedalo zahrnout do metafyzické uzavřenosti nějaké archeologie.

Protože Foucault si jako první uvědomuje, ostře uvědomuje tuto sázku a nutnost mluvit, čerpat svůj jazyk ze zdroje rozumu hlubšího, než je ten, který se vynořuje v klasickém věku, protože pocíťuje nutnost mluvit, jež by se vymanila z objektivistického projektu klasického rozumu, nutnost mluvit byť i za cenu války vyhlášené jazykem rozumu tomuto jazyku samotnému, války, v níž jazyk by korigoval sám sebe, ničil by sám sebe nebo by ustavičně započínal gesto své vlastní destrukce, proto tedy nárok na archeologii mlčení, puristický, nesmlouvavý, ne-násilný, ne-dialektický nárok, je ve Foucaultově knize velmi často kompenzován, vyvažován, a skoro bych řekl popírán promluvou, jež není pouze přiznáním jisté nesnáze, nýbrž formulací určitého *jiného* projektu; který není nějakým východiskem z nouze, nýbrž projektem odlišným a možná ambicióznějším, účinněji ambiciózním než onen první projekt.

Přiznání obtížnosti by bylo možno najít ve větách, jako je mezi jinými tato, kterou prostě jen cituji, abych vás nepřipravil o její hutnou krásu: „Vnímání, které se je [jde o bolesti a šepoty šílenství] pokouší postihnout v nezkraceném stavu, patří nutně ke světu, který je už polapil v zajetí. Svoboda šílenství je chápána jen z výše oné pevnosti, která je vězni. Má takto k dispozici jen pochmurný statut jeho vězení, jeho němé zkušenosti pronásledovaného, a my o něm máme pouze popis uprchlého.“ A o něco dále Foucault mluví o šílenství, „jehož nezkracený stav nemůže být nikdy znovuobnoven sám o sobě“ a o „nepřístupné prvotní čistotě“ (s. VII).

Protože nesnáze se musí odrazit v jazyce, v němž je tato historie šílenství popisována, Foucault skutečně uznává nutnost udržovat svůj diskurs v tom, co označuje jako „nenapravitelnou relativitu“, to znamená bez opory v absolutnu nějakého rozumu nebo nějakého logu. Současná nutnost a nemožnost toho, co Foucault jinde označuje jako „jazyk bez opory“, to znamená odmítající v principu, ne-li fakticky artikulovat se na základě nějaké syntaxe rozumu. V principu, ne-li fakticky, ovšem zde fakt nemůže být snadno uzavřen do závorek. Fakt jazyka je bezpochyby jediný, který nakonec vzdoruje jakémukoliv uzávorkování. „Zde, v prostém problému vypovídání,“ říká ještě Foucault, „se skrývala a nacházela svůj výraz největší nesnáze vytyčeného úkolu.“

Lze možná říci, že řešení této nesnáze je spíše *praktikováno* než *formulováno*. Nevyhnutelně. Chci říci, že mlčení šílenství není *vysloveno*, nemůže být vysloveno v logu této knihy, nýbrž je přítomně nepřímo, metaforicky, mohu-li tak říci, v *patosu* – používám toto slovo v jeho nejlepší smyslu – této knihy. Nová a radikální chvála šílenství, jejíž intence nemůže být vyřčena, protože chvála nějakého mlčení se děje vždy v *logu*, v jazyce, který objektivuje; „mluvit dobře“ o šílenství, to by znamenalo pořád ještě anektovat je, zvláště když „mluvit dobře“ o něčem je v přítomném případě také moudrostí a štěstím „dobrého mluvení“.

Vyslovit nesnáze, vyslovit nesnáze vyslovením, neznamena ještě překonat ji; právě naopak. Především tím není řečeno, na základě jakého jazyka, jaké mluvící instance je nesnáze vyslovena. Kdo nesnáze postřehuje, kdo o ní vypovídá? Nedá se to udělat ani v nepřístupném a nezkraceném mlčení šílenství, ani prostě v jazyce vězňů, to znamená klasického rozumu, nýbrž v jazyce někoho, *pro koho* má smysl a *komu* se zjevuje dialog nebo válka nebo nedorozumění nebo konfrontace nebo dvojnásobný monolog stavící proti sobě v klasickém věku rozum a šílenství. Je tedy možné historické osvobození určitého logu, v němž oba monology, nebo ten přerušovaný dialog, nebo hlavně onen bod přerušování dialogu mezi *určitým* rozumem a *urči-*

tým šílenstvím mohly vyvstat a mohou dnes být pochopeny a vysloveny. (Alespoň za předpokladu, že vysloveny být mohou; ale stavíme se tím na stanovisko Foucaultovy hypotézy.)

Jestliže tedy Foucaultova kniha přes rozpoznání nemožnosti a nesnáze mohla být napsána, máme právo položit si otázku, oč Foucault v poslední instanci opřel tento jazyk bez útočiště a bez opory: kdo vyslovuje tuto bezpomocnost? kdo napsal a kdo má pochopit, v jakém jazyce a na základě jaké historické situace logu, tuto historii šílenství? Neboť není to náhoda, jestliže takový projekt mohl být pojat právě dnes. Je zajisté třeba předpokládat – aniž bychom zapomínali na smělost myšlenkového gesta v *Dějínách šílenství*, ba *právě naopak* –, že určité osvobození šílenství započalo, že psychiatrie se, ať jakkoli málo, otevřela, že pojem šílenství jakožto nerozumu, pokud se kdy vyznačoval jednotou, se rozpadl. A že právě v prostoru otevřeném tímto rozpadem mohl takový projekt nalézt svůj historický původ a svůj historický průchod.

Jestliže Foucault je vůči tomuto typu otázek citlivější a pozornější než kdokoli jiný, zdá se nicméně, že nebyl ochoten přiznat jim charakter metodologického nebo filosofického předpokladu. A je pravda, že jakmile by jednou tato otázka a tato nesnáze byla de iure pochopena, předběžná práce jim věnovaná by celé zkoumání sterilizovala nebo ochromila. Toto zkoumání může ve svém aktu prokázat, že pohyb řeči vztahující se k šílenství je možný. Ale není základ této možnosti pořad ještě příliš klasický?

Foucaultova kniha je z těch, které se neoddávají této prospektivní bujarosti zkoumání. Proto je třeba za přiznáním nesnáze týkající se archeologie mlčení dát vyvstat určitému *odlišnému* projektu, projektu, který je možná k projektu archeologie mlčení v protikladu.

Protože mlčení, jehož archeologie má být napsána, není němotou nebo původní neřečí, nýbrž je mlčením navozeným, řečí zaraženou *na rozkaz*, jde tedy o to, nechat uvnitř logu, který předchází roztržce rozum-šílenství, uvnitř logu, který dovoloval, aby v něm

probíhal dialog mezi tím, co bylo později označeno jako rozum a šílenství (nerozum), nechat v něm svobodně cirkulovat ve vzájemné výměně rozum a šílenství, tak jako se ve středověkém městě nechávali cirkulovat šílenci – jde o to, odhalit uvnitř tohoto logu svobodné výměny původ onoho ochránářství rozumu, kterému záleží na tom, aby si zajistil ochranu a vytvořil si zabezpečovací opatření, aby se sám konstituoval jako zabezpečovací opatření. Jde tedy o to, odhalit bod, v němž dialog byl přerušen, kde se rozdělil ve dvě samomluvy: to zkrátka, co Foucault označuje velice silným slovem *Rozhodnutí*. Rozhodnutí rozum a šílenství současně spojuje i odděluje: musí zde být pochopeno zároveň jako původní akt určitého rozkazu, určitého *fiat*, určitého dekretu, i jako roztržka, přerývka, separace, rozchod. Spíše než rozchod bych řekl *rozdvojení*, abych vyznačil, že jde o rozdělení sebe sama, o dělbu a vnitřní trýzeň smyslu *obecně*, logu obecně, o rozdělení v samotném aktu *sentire*. Jako vždy je rozdvojení vnitřní. Vnějšíšek (je) vnitřek, vyděluje se v něm a rozděljuje jej v souladu s rozvitím hegelovského *Entzweiung*.

Zdá se takto, že projekt odhalení prvotního rozdvojení logu je jiným projektem, než je projekt archeologie mlčení, a že klade odlišné problémy. Mělo by tentokrát jít o to, odhalit onu nedotčenou a jednotnou půdu, do níž nepozorovaně zapustil své kořeny akt rozhodnutí spojující a oddělující rozum a šílenství. Rozum a šílenství v klasickém věku měly společný kořen. Ale tento společný kořen, jímž je logos, tento jednotný základ je mnohem starší než ono středověké období Foucaultem brilantně, ale stručně evokované v jeho krásné úvodní kapitole. Musí tu být určitá zakládající jednotka, která nese už onu svobodnou výměnu středověku, a tato jednotka je už jednotou logu, to znamená určitého rozumu; rozumu zajisté historického, ale rozumu mnohem méně determinovaného, než jak bude determinován ve své formě takzvané klasické; nedostalo se mu ještě determinace „klasického věku“. Právě v živlu tohoto archaickeho rozumu rozchod, rozdvojení vyvstanou jako určitá modifikace, nebo chcete-li, jako převrat, či dokonce revoluce, ale revoluce

vnitřní, v sobě a na sobě. Neboť tento logos, který je na počátku, je nejen společným místem jakéhokoli rozdělení, ale také – a to je neméně důležité – samotnou atmosférou, v níž se pohybuje Foucaultův jazyk, ve kterém se dějiny šilenství v klasickém věku *de facto* vyjevily, ale byly také *de iure* narýsovány a vyznačeny ve svých mezích. Aby se vydal počet zároveň z původu (nebo možnosti) rozhodnutí *i* z původu (nebo možnosti) vyličení, bylo by tedy bývalo třeba začít zvažovat tento původní logos, v němž se odehrálo násilí klasického věku. Tato historie logu před středověkem a před klasickým věkem není, to snad ani není třeba připomínat, jakousi prehistorií noční a němou. Ať je jakákoli momentální roztržka mezi středověkem a řeckou tradicí, pokud nějaká byla, tato roztržka a tato proměna jsou něčím pozdním a dodatečným vzhledem k základní trvalosti logicko-filosofického dědictví.

To, že zakořenění rozhodnutí v jeho skutečné historické půdě bylo Foucaultem ponecháno v polostínu, vadí přinejmenším ze dvou důvodů:

1. Vadí to proto, že Foucault na začátku dělá trochu enigmatickou narážku na řecký logos, o němž říká, že na rozdíl od klasického rozumu „neměl žádný protiklad“. Čtu: „Řekové měli vztah k čemu, co označovali jako ὕβρις. Tento vztah neměl jen povahu odsouzení; dostatečně to ukazuje existence Thrasymachova a Kalliklova, i když jejich promluva je nám zprostředkována zahrnutá už do uklidňující dialektiky Sókratovy. Ale řecký logos neměl žádný protiklad.“

[Bylo by tedy třeba předpokládat, že řecký logos neměl žádný protiklad, to znamená zkrátka, že Řekové zůstávali bezprostředně u elementárního, prvotního a nerozděleného logu, v němž se jakýkoli rozpor vůbec, jakákoli válka, zde jakákoli polemika, mohly objevit jen dodatečně. Za tohoto předpokladu by bylo třeba připustit, což Foucault naprosto nedělá, že historie a následnictví „Sókratovy uklidňující dialektiky“ byly ve svém úhrnu už čímsi upadlým a vyhoštěným z tohoto řeckého logu, který neměl žádný protiklad. Ne-

boť jestliže sókratovská dialektika je uklidňující v onom smyslu, jak to chápe Foucault; znamená to, že už vypudila, vyloučila, objektivizovala, nebo což je kuriózně totéž, asimilovala si a ovládla jako jeden ze svých momentů, „zahalila v sobě“ to, co je oproti rozumu jiné, a že sama sebe uklidnila a ujistila v jakési předkarteziánské jistotě, v určité σοφροσύνη, v určité moudrosti, ve zdravém rozumu a rozumné obezřetnosti.

Je tedy třeba: a) *Bud'* aby sókratovský moment a celé jeho následnictví se bezprostředně podílely na tomto řeckém logu, který neměl mít žádný protiklad; a aby tedy sókratovská logika nebyla uklidňující (budeme mít možná za chvíli příležitost ukázat, že taková není o nic víc než karteziánské Cogito). V tomto případě, za tohoto předpokladu by ona fascinace presókratiky, k níž nás podnítili Nietzsche, poté Heidegger a někteří jiní, zahrnovala určitý díl mystifikace, jejíž historicko-filosofické motivace by bylo ještě třeba odhalit.

b) *Nebo* aby sókratovský moment a dialektické vítězství nad kalikleovskou *hybris* už znamenaly deportaci a vyhoštění logu mimo sebe sama a zranění, kterým ho poznamenalo určité rozhodnutí, určitá diference; a pak by se ona struktura vyloučení, kterou Foucault chce popsat ve své knize, nezrodila spolu s klasickým rozumem. Byla by ve filosofii uskutečněna a zajištěna a zklidněna už celá stiletí. Byla by čímsi podstatným pro celé dějiny filosofie a rozumu. Klasický věk by v tomto ohledu neměl ani žádnou specifičnost, ani žádnou privilegovanost. A veškeré znaky, které Foucault shrnuje pod titulem *Stultifera navis*, by se uplatnily jen na povrchu dávného rozdělení. Svobodná cirkulace šilenců, kromě toho, že není tak svobodná, jen tak prostě svobodná, by byla jen určitým socioekonomickým epifenomémem na povrchu rozumu rozděleného v sobě samém už na úsvitu svého řeckého původu. Co se mi zdá v každém případě jisté, ať se rozhodneme pro jakoukoli hypotézu ohledně toho, co je nepochybně jen falešným problémem a falešnou alternativou, je to, že Foucault nemůže zároveň zachránit tvrzení týkající

se uklidňující už dialektiky Sókratovy i svoji tezi předpokládající specifičnost klasického věku, jehož rozum by se měl zklidnit tím, že vyloučil to, co vůči němu bylo jiné, to znamená tím, že *konstituoval* svůj protiklad jako *objekt*, aby se před ním chránil a aby se ho zbavil. Aby ho internoval.

Chce-li někdo psát historii rozhodnutí, rozdělení, difference, vystavuje se riziku, že bude dělení konstituovat jako událost nebo strukturu, která vyvstává uprostřed jednoty určité původní přítomnosti; a že takto bude stvrzovat metafyziku v její základní operaci.

Po pravdě řečeno, aby jedna nebo druhá z těchto hypotéz byla pravdivá a aby bylo třeba mezi nimi volit, musí se *obecně* předpokládat, že rozum může mít nějaký protiklad, něco, co je vůči rozumu jiné, že může něco takového konstituovat nebo odhalit, a že opozice rozumu a toho, co je vůči němu jiné, je *symetrická*. V tom je podstata věci. Dovolte mi, abych se vůči ní držel v jisté vzdálenosti.

Ať je situace klasického rozumu interpretována jakýmkoli způsobem, zejména ve vztahu k řeckému logu, ať tento logos znal nebo neznal rozdvojení, *ve všech případech* se zdá, že určitá doktrína *tradice*, tradice logu (existuje vůbec nějak jiná?) je Foucaultovým projektem předem předpokládána. Ať je jakýkoli vztah Řeků k *hybris*, vztah, který nepochybně nebyl jen tak jednoduchý... Zde otevřu vsuvku a jednu otázku: ve jménu jakého neproměnného smyslu „šilenství“ Foucault sblíží navzájem šilenství a *hybris*, ať už je smysl tohoto srovnání jakýkoliv? Vyvstává určitý problém překladu, určitý filosofický problém překladu – a to je problém vážný –, dokonce i jestliže pro Foucaulta *hybris* není šilenství. Určit rozdíl předpokládá velice riskantní lingvistický přechod. Častá neopatrnost překladatelů v tomto ohledu nás musí učinit velice nedůvěřivými. (Mám na mysli zejména to, co se ve *Filébovi* (45e)<sup>5</sup> překládá jako

5/ Srv. rovněž např. *Symposion*, 217e, 218b; *Faidros*, 244b-c, 245a, 249; *Theaitétos*, 257e; *Sofisté*, 228d, 229a.

šilenství a zuřivost. A pak, jestliže šilenství má nějaký takový neproměnný smysl, jaký je jeho vztah k těm historickým modifikacím, k těm *a posteriori*, k těm *událostem*, které řídí Foucaultovu analýzu? Ten přese všechno, i jestliže jeho metoda není empirická, postupuje na základě informace a průzkumu. To, co dělá, je určitá historie, a odkaz na událost je tu v poslední instanci nepostradatelný a determinující, alespoň *de iure*. Nuže, což tento pojem šilenství, který není Foucaultem nikdy podroben tematickému dotazování, což tento pojem není dnes, mimo běžný a populární jazyk, který se vždy pozdívá déle, než by měl, za svým zproblematizováním vědou a filosofií, pojmem falešným, dezintegrováním pojmem, takže když Foucault odmítá psychiatrický materiál nebo materiál filosofie, která nepřestala šilence uvěžňovat, používá nakonec – a nemá jinou volbu – běžný, dvojnásobný pojem převzatý z určitého nekontrolovatelného fondu. To by nebylo nic vážného, kdyby Foucault tohoto slova používal jen v uvozovkách, jako jazyka druhých, těch, kteří ho v období, jež studuje, používali jako historického nástroje. Ale všechno probíhá tak, jako kdyby Foucault *věděl*, co „šilenství“ znamená. Všechno probíhá, jako kdyby určitě jisté a přesné předporozumění pojmu šilenství, přinejmenším jeho nominální definici, bylo trvale a v základě možné a už dosažené. Ve skutečnosti by bylo možné dokázat, že ve Foucaultově intenci, když ne v onom historickém myšlení, jež studuje, pojem šilenství zahrnuje vše, co je možné zařadit pod titul *negativity*. Lze si pak představit typ problémů, jaké klade takovéto použití pojmu. Otázky stejného typu by bylo možné klást v souvislosti s pojmem pravdy, který prochází celou knihou ...) Uzavírám tuto dlouhou vsuvku. Ať je tedy jakýkoli vztah Řeků k *hybris* a Sókrata k původnímu logu, v každém případě je jisté, že klasický rozum a již rozum středověký měly vztah k řeckému rozumu, a že dobrodružství nebo nešťastná role klasického rozumu se rozvíjely uprostřed tohoto dědictví více či méně bezprostředně postřehovaného, více či méně smíšeného s jinými tradičními liniemi. Jestliže rozdvojení je tu od Sókrata, pak by možná situace šil-



lence v sókratovském a postsókratovském světě – za předpokladu, že tehdy existovalo něco, co je možné označit jako šilence – zasluhovala stát se předmětem dotazování v první řadě. Bez toho – a protože Foucault nepostupuje způsobem čistě *apriorním* – jeho historický popis klade banální, ale nevyhnutelné problémy periodizace, vymezení geografického, politického, etnologického atd. Jestliže se naopak jednota logu bez protikladu a bez vylučování uchovala až do klasické „krize“, pak tato krize je, mohu-li to tak říci, krizí druhotnou a odvozenou. Netýká se celku rozumu. A v tomto případě, poznamenejme mimochodem, by sókratovský diskurs neměl tedy v sobě nic zklidňujícího. Klasická krize by se rozvíjela na základě a v rámci elementární tradice logu, který nemá protikladu, ale který chová v sobě a *vyslovuje* každý určitý protiklad. Tato doktrína tradice smyslu a rozumu by byla tím nezbytnější, že jedině ona může dát *obecně* určitý smysl a určitou racionalitu Foucaultovu diskursu a jakémukoli diskursu o válce mezi rozumem a nerozumem. Neboť tyto diskursy chtějí být něčím, co je chápáno.]

2. Řekl jsem před chvílí, že je ze *dvou důvodů* problematické ponechat v polostínu historii předklasického logu, historii, která nebyla jakousi prehistorií. Druhý důvod, který krátce zmíním, než přejdou k Descartovi, tkví v tom, že Foucault hlubokým způsobem spojuje rozlukou, rozdvojení se samotnou možností historie. Rozluka je samotným původem historie. „*Nutnost šílenství* je v průběhu celé historie Západu spjata s oním gestem rozhodnutí, jež vyděluje z pozadí hluku a jeho neustávající monotónnosti signifikativní jazyk, který je předáván a dovršuje se v čase; je zkratka spjata s *možností historie*.“

Tudíž jestliže rozhodnutí, jímž se rozum konstituuje tak, že vylučuje a objektivizuje svobodnou subjektivitu šílenství, jestliže toto rozhodnutí je opravdu původem historie, jestliže je dějinností samou, podmínkou smyslu a řeči, podmínkou tradice smyslu, podmínkou díla, jestliže struktura vyloučení je základní strukturou dějinnosti, pak „klasický“ moment tohoto vyloučení, ten moment, který popisuje Foucault, nemá ani absolutní privilegium, ani archety-

pální příkladnost. Je to příklad jako vzorek, a nikoli jako model. V každém případě k tomu, aby se ukázala jeho singularita, která je beze vši pochyby hluboká, bylo by možná třeba zdůraznit nikoliv to, v čem je strukturou vyloučení, nýbrž to, v čem, a především kvůli čemu se jeho *vlastní a modifikovaná* struktura vyloučení historicky odlišuje od jiných, od jakékoli jiné. A vytyčit problém její příkladnosti: jde o jeden příklad mezi jinými možnými, nebo o jakýsi „dobrý příklad“, o příklad výsadním způsobem odhalující? Problémy nesmírně nesnadné, obrovské problémy, které se vznášejí nad Foucaultovou knihou a které jsou přítomny víc v její intenci než v její faktické realizaci.

Konečně *poslední otázka*: jestliže tato velká rozluka je samotnou možností historie, dějinností historie, co to pak znamená „psát historii této rozluky“? Psát historii dějinnosti? Psát historii původu historie? „*Hysteron proteron*“ by zde nebylo pouhou „logickou chybou“, chybou uvnitř určité logiky, určitého konstituovaného ratia. A poukázat na ně neznámá žádná mudrování. Jestliže existuje dějinnost rozumu obecně, pak historie rozumu není nikdy historií jeho původu, která ho *již* vyžaduje, nýbrž historií jedné z jeho určitých figur.

Tento druhý projekt, který by se snažil proniknout ke společnému kořenu smyslu a ne-smyslu a k onomu původnímu logu, jež společně sdílejí *určitý* jazyk a *určité* mlčení, naprosto není jakýmsi nouzovým východiskem vzhledem k tomu, co by mohlo být shrnuto pod titul „archeologie mlčení“. Archeologie, která chtěla a zároveň se vzdávala toho, vyslovit šílenství samo. Výraz „vyslovit šílenství samo“ je sám o sobě rozporný. Vyslovit šílenství, aniž bychom je vypudili do objektivy, znamená nechat je, aby se vyslovilo samo. Jenže šílenství je svou podstatou právě to, co se samo nevyslovuje: je to „nepřítomnost díla“, říká hlubokým způsobem Foucault.

Není to tedy nouzové východisko, nýbrž záměr odlišný a ambicióznější, který by měl vést k chvále rozumu (z bytostných důvodů existuje právě jen chvála rozumu), tentokrát ale rozumu hlubšího,

než je ten, který se staví do protikladu a determinuje se v nějakém určitém historickém kontextu. Opět Hegel, pořád on ... Není to tedy nouzové východisko, nýbrž tížádnost ambicióznější, i když Foucault píše toto: „Protože *chybí* tato nepřístupná prvotní čistota (šilenství samého), musí strukturální zkoumání sestoupit zpět k onomu rozhodnutí, které rozum a šilenství zároveň spojuje i odděluje; musí směřovat k tomu, aby odhalilo ustavičnou výměnu, temný společný kořen, ono původní střetnutí, které dává smysl právě tak jednotě jako opozici smyslu a nesmyslného.“ [Zdůrazněno mnou.]

Předtím než začne popisovat onen moment, kdy rozum v klasickém věku přiměje šilenství k mlčení tím, co Foucault označuje jako „zvláštní násilný převrat“, ukazuje, jak vyloučení a internace šilenství nalézá jakési strukturální vyhrazené místo připravené historií jiného vyloučení: vyloučení malomocenství. Nemohu se bohužel zastavit u těchto brilantních pasáží kapitoly nazvané *Stultifera navis*. Položily by nám také četné otázky.

Přicházím tedy k onomu „násilnému převratu“, k oné velké internaci, která spolu se zřízením internačních domů pro šilence a některé další osoby v polovině sedmnáctého století představovala podle Foucaulta nástup a první etapu onoho klasického procesu, který popisuje v celé své knize. Aniž bychom ostatně věděli, zdali událost, jakou je zřízení internačního domu, je jedním znakem mezi jinými, základním symptomem nebo příčinou. Tento typ otázek by se mohl zdát něčím vnějším vůči metodě, která chce být právě strukturalistická, to znamená, pro kterou je ve strukturálním celku všechno navzájem solidární a cirkulární, takže klasické problémy kauzality by měly za základ určité nedorozumění. Možná. Kladu si však otázku, zda, pokud jde o historii (a Foucault chce psát určitou historii), striktní strukturalismus je možný, a zda se především může vyhnout, třeba i jen kvůli řádu a v řádu svých deskripcí, každé etiologické otázce, řekněme každé otázce týkající se těžiště struktury. Když se někdo legitimně vzdává určitého stylu kauzality, nemá možná právo vzdát se jakéhokoli etiologického zkoumání.

Pasáž věnovaná Descartovi zahajuje právě kapitolu o *Velké internaci*. Zahajuje tedy knihu samu a její umístění v čele kapitoly je dost neobvyklé. Otázka, kterou jsem právě položil, se mi zde víc než kde jinde zdá nevyhnutelná. Nevíme, zda tato pasáž týkající se první z *Meditací*, kterou Foucault interpretuje jako *filosofickou* internaci šilenství, má jako předehra k historickému a politicko-sociálnímu dramatu udávat tón celému dramatu, které se odehraje. Je tento „násilný převrat“ popisovaný v dimenzi teoretického vědění a metafyziky symptomem, příčinou, jazykem? Co je třeba předpokládat nebo vyjasnit, aby tato otázka nebo toto rozlišení byly ve svém smyslu anulovány? A jestliže tento násilný převrat je strukturálně solidární s celkem dramatu, jaký je statut této solidarity? A konečně, ať je filosofii v této celistvé historické struktuře rezervováno jakékoli místo, proč ta volba jediného příkladu, Descarta? Jaká je Descartova příkladnost, když přece tolik jiných filosofů se v téže době zajímalo o šilenství nebo – což je neméně příznačné – je různými způsoby ponechávalo mimo svůj zájem?

Na žádnou z těchto otázek, sumárně evokovaných, ale nevyhnutelných, a které jsou víc než jen metodologické, Foucault přímo neodpovídá. Tento problém vyřídí jediná věta v předmluvě. Čtu ji: „Psát historii šilenství bude tedy znamenat: provádět strukturální zkoumání onoho historického souboru – pojmy, instituce, právní a policejní opatření, vědecké koncepty –, který drží v zajetí šilenství, jehož nezrocený stav nemůže být nikdy restituován tak, jak je o sobě.“ Jak se tyto prvky organizují v „historickém souboru“? Co je to „pojem“? Mají filosofické pojmy nějaké výsadní postavení? Jaký je jejich vztah k vědeckým konceptům? Vesměs otázky, které obléhají tento projekt.

Nevím, do jaké míry by Foucault souhlasil s tvrzením, že předběžnou podmínkou odpovědi na takovéto otázky je nejprve interní a autonomní analýza filosofického obsahu filosofického diskursu. Teprve když se mi celek tohoto obsahu stane zjevným ve svém smyslu (ale to je nemožné), budu jej moci zcela přesně situovat v je-

ho úplné historické formě. Teprve tehdy jeho vřazení nebude násilím na něm, bude to legitimní vřazení *tohoto* filosofického smyslu *samotného*. Speciálně pokud jde o Descarta, nelze odpovědět na žádnou historickou otázku, která se ho týká – která se týká skrytého historického smyslu jeho tvrzení, která se týká jeho příslušnosti k nějaké totální struktuře –, před rigorózní a vyčerpávající vnitřní analýzou jeho zjevných intencí, zjevného smyslu jeho filosofického diskursu.

Právě o tento zjevný smysl, který není čitelný v bezprostřednosti setkání, právě o tuto intenci ve vlastním smyslu filosofickou se budeme nyní zajímat. Nejprve ale tak, že budeme číst Foucaultovi přes rameno.

*Torheit musste erscheinen,  
damit die Weisheit sie ueberwinde...*  
(Herder)<sup>6</sup>

Tento násilný zvrát byl podle Foucaulta proveden Descartem v první z *Meditací* a měl spočívat velmi zhruba v povšechném vypuzení možnosti šílenství mimo myšlení samo.

Čtu nejprve Descartovu rozhodující pasáž, tu, kterou cituje Foucault. Pak budeme sledovat, jak tento text Foucault vykládá. Nakonec necháme Descarta a Foucaulta vést spolu dialog.

Descartes píše toto (a to v okamžiku, kdy hodlá upustit od všech názorů, v něž doposud věřil, a začít úplně znovu od základů: *a primis fundamentis*). K tomu mu stačí rozbít staré základy, aniž by musel zpochybnit své názory jeden po druhém, neboť rozbítí základů s sebou strhne celou zbývající stavbu. Jedním z těchto křehkých zá-

6/ Bláznovství se muselo vyjevit, aby ho moudrost překonala. (Pozn. překl.)

kladů poznání, základem nejpřirozeněji zjevným, je smyslovost. Smysly mne někdy klamou, mohou mne tedy klamat napořád: proto také budu pochybovat o veškerém poznání smyslového původu.): „Vše, co jsem dosud pokládal za nejpravdivější a jisté, jsem se dozvěděl od smyslů nebo pomocí smyslů. Avšak někdy jsem zakusil, že tyto smysly jsou klamavé, a obezřetnost velí nikdy zcela nedůvěřovat těm, kteří nás jednou oklamali.“

Descartes začíná nový odstavec.

„*Ale (sed forte...)* zdůrazňuji toto *forte*, které vévoda de Luynes nepřeložil, a jehož vynechání Descartes nepovažoval za nutné zkorrigovat, když překlad revidoval. Je tedy lépe, jak říká Baillet, při čtení *Meditací* „porovnávat francouzštinu s latinou“. Teprve ve druhém francouzském Clerselierově vydání nabývá toto *sed forte* celé své váhy a je přeloženo slovy: „ale možná že, i když...“. Poukazuji na tento bod, jehož význam se ještě ukáže). Pokračuji tedy ve své četbě: „Ale možná že, i když nás smysly někdy klamou v případě věcí *málo patrných a hodně vzdálených* (zdůraznění je moje), vyskytuje se možná mnoho dalších, o nichž nelze rozumně pochybovat, byť je známe jejich prostřednictvím...“ Existovaly by tedy, *možná že by existovaly* poznatky smyslového původu, o nichž by nebylo rozumné pochybovat. A Descartes pokračuje: „Například, že jsem zde, usazený u ohně v domácím oblečení, s tímto papírem v rukou, a o jiných věcech této povahy. A jak bych mohl popřít, že tyto ruce a toto tělo jsou moje? Ledáže bych se připodobnil těm pomatencům, jejichž mozek je natolik narušený a zakalený černými žlučovými výpary, že neustále tvrdí, že jsou králi, ačkoli jsou velice chudí, že jsou oděni do zlata a purpuru, ač jsou zcela nazí, nebo si představují, že jsou hliněnými džbány nebo mají skleněné tělo...“

A zde je věta ve Foucaultových očích nejvýznamnější: „Ale co, to jsou šílenci, *sed amentes sunt isti*, a já bych nebyl o nic méně pomatený (*demens*), kdybych se řídil jejich příkladem.“

Přeruším tuto citaci nikoliv na konci tohoto odstavce, nýbrž při prvních slovech odstavce následujícího, který vřazuje ty řádky, jež

jsem právě přečetl, do určitého rétorického a pedagogického pohybu, jehož artikulace jsou velmi těsně spjaté. Tato první slova jsou *Praeclare sane...* Přeloženo výrazem *nicméně*. A to je počátek odstavce, v němž si Descartes představuje, že může napořád snít a že svět může nebýt o nic skutečnější než jeho sen. A hyperbolicky zobecňuje hypotézu spánku a snu („Předpokládejme tedy nyní, že spíme...“), a tato hypotéza a tato hyperbola mu poslouží k rozvinutí pochybnosti založené na přirozených důvodech (neboť existuje také určitý hyperbolický moment této pochybnosti), aby tak ponechal mimo její dosah jen pravdy nesmyslového původu, především pravdy matematické, které jsou pravdivé, „ať už bdím, nebo ať spím“, a které povolí pouze umělému a metafyzickému útoku Zlomyslného démona.

Jak tento text vykládá Foucault?

Podle něho, když se takto *vedle* snu a všech forem smyslových omylů (a výraz *vedle* je Foucaultův) setkává se šílenstvím, Descartes s nimi nezachází, aby se tak řeklo, stejným způsobem. „V ekonomii pochybnosti,“ říká Foucault, „je základní nerovnováha mezi šílenstvím na jedné straně a omylem na straně druhé...“ (Mimochodem poznamenávám, že jinde Foucault často obviňuje klasické redukování šílenství na omyl...). Pokračuje: „Descartes se nevyhýbá nebezpečí šílenství takovým způsobem, jakým obchází eventualitu snění a omylu.“

Foucault pak stává vedle sebe dva následující postupy:

1. Ten, jímž podle něho Descartes dokazuje, že smysly nás mohou klamat, jen když jde o věci „málo patrné“ a „hodně vzdálené“. To je pro něho mez omylu smyslového původu. A v pasáži, kterou jsem právě četl, Descartes zajisté říkal: „Ačkoli nás smysly někdy klamou ve věcech málo patrných a hodně vzdálených, vyskytuje se možná mnoho dalších, o nichž nelze rozumně pochybovat...“ Le-daže bychom byli šílení, což je hypotéza, kterou Descartes, jak se zdá, v téže pasáži zásadně vylučuje.

2. Postup, kterým Descartes ukazuje, že představivost a sen nemohou vytvořit jednoduché a obecné prvky, z nichž skládají své vý-

tvory, jako např. „tělesnou přirozenost obecně a její rozlehlost, kvantitu, číslo atd.“, všechno to, co právě není smyslového původu a tvoří předmět matematiky a geometrie, které jsou pro přirozenou pochybnost nezranitelné. Je tedy lákavé uvěřit spolu s Foucaultem, že Descartes chce najít v *analýze* (pojímám toto slovo v jeho striktním smyslu) snu a smyslového vnímání určité jádro, určitý prvek vyznačující se blízkostí a jednoduchostí, které pochybnosti odolávají. To právě *ve* snu a *ve* smyslovém vnímání pochybnost překonávám, nebo jak říká Foucault, „obcházím“ a získávám znovu půdu jistoty.

Foucault takto píše: „Descartes se nevyhýbá *nebezpečí* šílenství takovým způsobem, jakým obchází *eventualitu* snu a omylu... Ani spánek naplněný obrazy, ani jasně vědomí, že se smysly mýlí, nemohou dovést pochybnost do krajního bodu její obecnosti; připusťme, že nás oči klamou, „předpokládejme nyní, že spíme“, pravda nesklozne celá do tmy. U šílenství je tomu jinak.“ A o něco dále: „V ekonomii pochybnosti je nerovnováha mezi šílenstvím na jedné straně a snem a omylem na straně druhé... Jejich situace je ve vztahu k pravdě a k tomu, kdo ji hledá, odlišná; sny nebo iluze jsou překonány ve struktuře pravdy; ale šílenství je vyloučeno subjektem, který pochybuje.“

Zdá se totiž skutečně, jako by Descartes zkušenost šílenství neprozkoumával až k určitému jádru, které je neredukovatelné, ale je v jeho nitru. O šílenství se nezajímá, jeho hypotézu nepřijímá, nebere ji v úvahu. Vylučuje ji jakoby dekretem. Byl bych pomatený, kdybych věřil, že mám skleněné tělo. Nuže to je vyloučeno, protože myslím. Foucault, anticipující moment Cogita, který bude muset ještě počkat během četných a ve svých důsledcích značně rigorózních etap, píše: „... nemožnost být šílený, která je čímsi bytostným nikoliv vzhledem k objektu myšlení, nýbrž k myslícímu subjektu“. Ze samotného nitra myšlení by šílenství bylo takto vypuzeno, odmítnuto, odhaleno v samotné své nemožnosti.

Foucault je první, pokud je mi známo, kdo takto oddělil v této *Meditaci* delirium a šílenství od smyslovosti a snů. Kdo je izoloval v jejich filosofickém smyslu a jejich metodologické funkci. V tom

tkví originalnost jeho interpretace. Ale jestliže klasičtí interpreti nepokládali za vhodné provést tuto disociaci, bylo tomu tak z nepozornosti? Než na tuto otázku odpovíme, či spíše dříve než ji znovu položíme, poznamenejme spolu s Foucaultem, že tento vylučující dekret, který ohlašuje politický dekret velké internace nebo mu odpovídá, překládá ho či ho doprovází, který je s ním v každém případě solidární, že tento dekret by byl nemožný např. pro takového Montaigne, o němž víme, do jaké míry ho zaměstnávala možnost, že by byl nebo že by se stal šíleným, v samotném aktu svého myšlení a veskrze. Karteziánský dekret vyznačuje tedy, říká Foucault, „vyvstání určitého ratio“. Ale protože vyvstání tohoto ratio se „nevyčerpává“ jen „pokrokem racionalismu“, Foucault tu Descarta opouští, aby se nadále zajímal o historickou (politicko-sociální) strukturu, vzhledem k níž je karteziánské gesto jen jedním z jejích znaků. Neboť „nejen znak“, říká Foucault, „prozrazuje onu klasickou událost“.

Pokusili jsme se číst Foucaulta. Nyní zkusme znovu přečíst naivně Descarta, a než zopakujeme otázku vztahu mezi „znakem“ a „strukturou“, zkusme se podívat, tak jak jsem to předem ohlásil, co může být *smyslem znaku samotného*. (Protože znak tu již má autonomii určitého filosofického diskursu, je už určitým vztahem signifikantu k signifikátu.)

Když znovu pročítám Descarta, postřehuji dvě věci:

1. Že v pasáži, o níž jsme mluvili a jež odpovídá fázi *pochybnosti* založené na *přirozených* důvodech, Descartes eventualitu smyslového omylu a snu *neobchází*, „nepřekonává“ je ve „struktuře pravdy“ z toho prostého důvodu, že je, zdá se, nepřekonává, ani neobchází v žádném okamžiku a žádným způsobem; a že v žádném okamžiku nevyklučuje možnost totálního omylu u *každého* poznání, jež má původ ve smyslech a v skladbě představ. Je tu zajisté třeba pochopit, že hypotéza snu je radikalizací, anebo chcete-li raději, hyperbolickým přepětím hypotézy, podle níž by mne smysly *někdy* mohly klamat. Ve snu je iluzorní *celek* mých smyslových obrazů. Z toho plyne, že jistota nezranitelná vzhledem k snu by byla *a fortiori* nezra-

nitelná vzhledem k *perceptivní* iluzi smyslového řádu. K tomu, abychom na úrovni, která je v této chvíli naší úrovní, na úrovni přirozené pochybnosti, pojednali o případu smyslového omylu obecně, stačí tedy prozkoumat případ snu. Nuže, jaká jistota, jaká pravda se vymyká vnímání, a tedy smyslovému omylu nebo imaginativní a snové skladbě? Jsou to jistoty a pravdy ne-smyslového a ne-imaginativního původu. Jsou to věci *jednoduché a inteligibilní*.

Jestliže totiž spím, všechno, co vnímám ve snu, může být, jak říká Descartes, „falešnou iluzí“, a zejména existence mých rukou, mého těla, a to, že otevíráme oči, že pohybujeme hlavou atd. Jinak řečeno to, co se výše zdálo, podle Foucaulta, vylučovat jako pomatečnost, je zde připuštěno jako možnost snu. A za chvíli uvidíme proč. Avšak předpokládejme, říká Descartes, že všechny mé snové představy jsou iluzorní. Dokonce i v tomto případě, v případě věcí tak přirozeně jistých jako moje tělo, mé ruce atd., nějaká představa tu nicméně existovat musí, ať je tato představa jakkoli iluzorní, jakkoli klamná, co se týče jejího vztahu k představovanému. V těchto představách, v těchto obrazech, v těchto idejích v karteziánském smyslu může všechno být falešné a fiktivní, jako jsou falešné a fiktivní obrazy oněch malířů, jejichž představivost je, říká Descartes výslovně, dostatečně „extravagantní“, aby vynalezla něco tak výslovně nového, že jsme nikdy předtím neviděli nic podobného. Ale alespoň je tu v případě malby určitý poslední prvek, který se nedá rozpustit v iluzi, který malíři nemohou předstírat, a to je *barva*. A tohle je pouze *analogie*, neboť Descartes nepředpokládá nutnou existenci barvy obecně: je to smyslová věc mezi jinými. Ale, *stejně tak* jako na obraze, ať je jakkoli vynalézavý a imaginativní, zůstává určitá část neredukovatelná a reálné jednoduchosti – barva –, *stejně tak* je ve snu určitá část nepředstírané jednoduchosti, předpokládané jakoukoli fantastickou skladbou a neredukovatelné jakoukoli dekompozicí. Avšak tentokrát – a právě proto byl příklad malíře a barvy pouze analogický – tato část není ani smyslová, ani imaginativní: je *inteligibilní*.

A to je bod, kterému Foucault nevěnuje pozornost. Čtu Descartovu pasáž, která je tu předmětem našeho zájmu. „...Vždyť malíři ani tehdy, když se snaží *co nejemělejším způsobem* zobrazit sirény a satyry v nejneobvyklejších a nejpodivnějších tvarech, nemohou jim nicméně dát formy a přirozenosti úplně nové, ale toliko jen skládají a mísí údy rozmanitých živočichů: anebo jestliže je snad *jejich představivost natolik výstřední*, aby našla něco tak nového, že vůbec nic podobného jsme dosud nespatriili, a že nám tedy jejich dílo představuje něco čistě vymyšleného a absolutně nepravdivého, pak aspoň musí být opravdové ty barvy, z nichž to skládají. A z téhož důvodu, i když ty obecné věci, totiž oči, hlava, ruce a jim podobné mohou být imaginární, přece nezbytně musíme přiznat, že jsou věci ještě jednodušší a obecnější, jež jsou pravé a existující a z jejichž směsi úplně stejně jako ze směsi opravdových barev jsou vytvořeny všechny ty obrazy věcí, jež jsou v naší mysli, ať jsou již pravdivé a reálné, nebo vymyšlené a fantastické. Tohoto druhu je tělesnost obecně a rozprostraněnost věcí, jejich kvantita nebo velikost a počet, stejně jako místo, na kterém jsou, čas, který vyměřuje jejich trvání, a jiné podobné. Právě proto z toho asi nevyvodíme nesprávný závěr, řekneme-li, že Fyzika, Astronomie, Lékařství a všechny ostatní vědy, které závisí na pozorování věcí složených, jsou značně pochybné a nejisté, avšak že Aritmetika, Geometrie a ostatní vědy této povahy, které pojednávají jen o věcech velice jednoduchých a velice obecných, aniž se příliš starají, jestli se vyskytují v přírodě, nebo v ní nejsou, obsahují něco jistého a nepochybného; neboť ať už bdím, nebo ať už spím, dvě a tři spojeny dohromady dají vždy číslo pět a čtverec nebude mít nikdy víc než čtyři strany a nezdá se možné, aby tyto tak zjevné pravdy mohly být podezírány z jakékoli nepravdivosti či nejistoty.“

A upozorňuji, že následující odstavec začíná rovněž slovem „*nicméně*“ (*verumtamen*), kterému za chvíli budeme muset věnovat pozornost.

Jistoty o této *inteligibilní* jednoduchosti nebo obecnosti – která bude krátce poté podrobena metafyzické, umělé a hyperbolické pochybnosti fikci Zlomyslného démona – není takto vůbec dosaženo souvislou redukcí, která by nakonec odhalila odolnost určitého jádra smyslové či imaginativní jistoty. Je tu přechod k jinému řádu a diskontinuita. Jádro je ryze inteligibilní a jistota, ještě přirozená a provizorní, které se takto dosahuje, předpokládá radikální rozchod se smysly. V tomto momentu analýzy *žádný* smyslový nebo imaginativní význam není jakožto takový zachráněn, není zakoušena *žádná* nezranitelnost smyslového vůči pochybnosti. *Každý* význam, *každá* „idea“ smyslového původu je *vyloučena* z oblasti pravdy *stejným právem jako šílenství*. A není na tom nic překvapivého: šílenství je jen určitým zvláštním případem, a ostatně nikoli nejzávažnějším, oné smyslové iluze, která je tu předmětem Descartova zájmu. Lze takto konstatovat, že:

2. s hypotézou pomatenosti se, jak se zdá, nezachází – v tomto momentu karteziánského řádu – žádným privilegovaným způsobem a není podrobena žádnému speciálnímu vyloučení. Přečtíme totiž znovu onu pasáž, v níž se objevuje pomatenost a kterou Foucault cituje. Znovu ji situujeme. Descartes právě poznamenal, že smysly nás někdy klamou, takže „obezřetnost velí nedůvěřovat nikdy zcela těm, kdo nás někdy oklamali“. Přechází k novému odstavci a začíná slovy *sed forte*, na něž jsem před chvílí obrátil vaši pozornost. Nuže celý následující odstavec vyjadřuje nikoli definitivní a ustálenou Descartovu myšlenku, nýbrž námitku a údiv ne-filosofa, nováčka ve filosofii, kterého tato pochybnost děsí a jenž protestuje a říká: připouštím, že pochybujete o určitých smyslových vjemech, týkajících se věcí „málo patrných a hodně vzdálených“, ale co ty ostatní, to, že sedíte zde u ohně a pronášíte tuto řeč s tímto papírem v rukou a jiné věci téže povahy! A tu Descartes přejímá údiv tohoto čtenáře nebo naivního partnera rozhovoru, předstírá, že ho bere na svůj účet, když píše: „A jak bych mohl popírat, že tyto ruce a toto tělo jsou mé? Ledaže bych se připodobnil k těm poma-

tencům, jejichž...“ atd. „A nebyl bych o nic méně pomatenější, kdybych se řídil jejich příkladem...“

Vidíme, jaký je pedagogický a rétorický smysl onoho *sed forte*, které je v čele celého tohoto odstavce. Je to „ale možná“ předstírané námitky. Descartes právě řekl, že všechny poznatky smyslového původu ho mohou klamat. Předstírá, že sobě samému adresuje udivenou námitku imaginárního ne-filosofa, kterého takováto odvaha děsí a který mu říká: ne, nikoli všechny smyslové poznatky, neboť jinak byste byl šílený a bylo by nerozumné řídit se šilencí, předkládat nám promluvu šilence. Descartes se činí *ozvěnou* této námitky: protože jsem zde, protože píšu, protože mne slyšíte, nejsem šílený, ani vy ne, jsme tu spolu jako lidé se zdravým rozumem. Příklad šílenství není tedy něčím, co odhaluje nespolehlivost smyslové ideje. Budiž. Descartes přitakává tomuto přirozenému hledisku, či spíše předstírá, že se uspokojil v tomto přirozeném pohodlí, aby se z něho lépe a radikálněji a definitivněji vymanil a zneklidnil svého partnera rozhovoru. Dobrá, říká, myslíte, že bych byl šílený, kdybych pochyboval, že sedím u ohně atd., že bych byl pomatený, kdybych se řídil příkladem šilenců. Předložím vám tedy hypotézu, která vám bude připadat mnohem přirozenější, která pro vás nebude tak cizí, protože se jedná o zkušenost běžnější a také obecnější, než je zkušenost šílenství: a to je hypotéza spánku a snu. Descartes rozvíjí tuto hypotézu, jež zničí *všechny smyslové* základy poznání a obnaží jediné *intelektuální* základy jistoty. Tato hypotéza především nebude unikát před možností bizarností – epistemologických bizarností – mnohem vážnějších, než jsou bizarnosti šílenství.

Tento odkaz ke snu není tedy nějakým couvnutím oproti možnosti šílenství, kterou by si Descartes nepřipouštěl, nebo kterou by dokonce vyloučil, je tomu právě naopak. Představuje v metodickém řádu, který je tu naším řádem, hyperbolické vystupňování hypotézy šílenství. Ta postihovala náhodným a dílčím způsobem jen určité oblasti smyslového vnímání. Descartovi tu ostatně nejde o to, určit pojem šílenství, ale použít běžného pojmu pomatenosti k úče-

lům juridickým a metodologickým, aby položil otázky oprávněnosti týkající se pouze *pravdivosti* idejí.<sup>7</sup> Co je tu třeba podržet v paměti, je to, že spící nebo snící je z *tohoto hlediska* šílenější než šilenc. Nebo alespoň je snící z hlediska problému poznání, který je tu předmětem Descartova zájmu, od pravdivého vjemu vzdálenější než šilenc. Právě v případě spánku, a nikoli v případě pomatenosti, se *absolutní totalita* idejí smyslového původu stává podezřelou. Je zbavena „objektivní platnosti“, podle výrazu M. Guéroulta. Hypotéza pomatenosti tedy nebyla dobrým příkladem, příkladem věci odhalujícím; nebyl to dobrý nástroj pochybnosti. A to přinejmenším ze dvou důvodů.

a) Nepokrývá pole smyslového vnímání v jeho *úhrnu*. Šilenc se neklame napořád a ve všem; neklame se dost, není nikdy dost šílený.

b) Je to příklad neúčinný a z pedagogického hlediska nešťastný, neboť naráží na odpor ne-filosofa, který nemá odvahu filosofa sledovat, když ten připouští, že by v okamžiku, kdy hovoří, mohl být šílený.

Dejme znovu slovo Foucaultovi. Vzhledem k situaci Descartova textu, jehož princip jsem právě vyznačil, by Foucault mohl – a tentokrát jen pokračuji v logice jeho knihy, aniž bych se opíral o jakýkoli text – připomenout *dvě pravdy*, které by v druhé čtbě jeho interpretaci ospravedlnily, přičemž tato interpretace by se pak od té, kterou jsem právě předložil, lišila jen zdánlivě.

1. Co se ukáže při této druhé čtbě, je především to, že u Descarta je šílenství myšleno jen jako případ smyslového omylu, a to

7/ *Šílenství, téma, nebo index*: příznačné je právě to, že Descartes v tomto textu v podstatě nemluví nikdy o šílenství samotném. Není jeho tématem. Pojímá je jako index pro otázku práva a epistemologické platnosti. Řekne se, že právě v tom je možná znak hlubinného vyloučení. Jenže toto mlčení v případě šílenství samotného znamená současně opak vyloučení, protože v tomto textu *nejde o šílenství*, protože o něm není řeč, byť i třeba jen kvůli tomu, aby bylo vyloučeno. Místem, kde Descartes mluví o šílenství samém, nejsou *Meditace*.

jeden případ mezi jinými, a nikoli nejvážnější. (Foucault by takto zaujal hledisko faktického určení pojmu šílenství u Descarta, a nikoli hledisko jeho využití k zvažení oprávněnosti.) Šílenství je jen určitou chybou smyslů a těla, o něco vážnější než ta, která číhá na každého bdícího, ale normálního člověka, avšak v epistemologickém ohledu mnohem méně závažnou než ta, které jsme napořád vydáni všanc ve snu. Neexistuje pak, řekl by nepochybně Foucault, v této redukci šílenství na určitý příklad, na případ smyslového omylu, jisté vyloučení, jistá internace šílenství a hlavně uchránění Cogita a všeho toho, co se týká intelektu a rozumu? Jestliže je šílenství jenom perverzí smyslů – nebo představivosti –, je věcí těla, je na straně těla. Reálné rozlišení substancí vypuzuje šílenství do temnot, které jsou vůči Cogitu vnější. Abychom převzali výraz, který Foucault předkládá jinde, je uzavřeno uvnitř vnějšku a vně vnitřku. Je tím, co je vůči Cogitu jiným. Nemohu být šílený, když myslím a když mám jasné a zřetelně odlišené ideje.

2. A když by Foucault přijal naši hypotézu za svoji, mohl by nám připomenout toto: když Descartes svou narážku na šílenství vepisuje do problematiky poznání, když z šílenství dělá nejenom věc těla, nýbrž určitý *omyl* těla, když se o šílenství zajímá jen jako o jistou modifikaci ideje, představy či soudu, neutralizuje šílenství v jeho originalitě. Byl by dokonce odsouzen k tomu, aby z něj dělal v mezím případně nejenom tak jako z každého omylu nedostatečnost epistemologickou, nýbrž nedostatečnost mravní, spojenou s ukvapeností vůle, která jediná může intelektuální konečnost vnímání vyhranit v omyl. Odtud by byl jen krok k tomu, aby se ze šílenství udělal hřích, krok, který byl čile učiněn, jak to Foucault ukazuje v dalších kapitolách.

Foucault by byl naprosto v právu, když by nám připomněl obě tyto pravdy, pokud bychom zůstali v naivní, přirozené a předmetafyzické etapě Descartovy cesty, v etapě vyznačené přirozenou pochybností, tak jak se vynořuje v pasáži Foucaultem citované. Nuže zdá se, že obě tyto pravdy se samy rovněž stávají zranitelnými, jak-

mile přistoupíme k té fázi pochybnosti, která je ve vlastním smyslu filosofická, metafyzická a kritická.<sup>8</sup>

1. Všimněme si nejprve, jak v rétorice první z *Meditací* po prvním „nicméně“, které ohlašovalo „přirozenou“ hyperbolu snu (když Descartes řekl, „ale co, to jsou šilenci, a nebyl bych o nic méně pomatený“ atd.), následuje na počátku dalšího odstavce další „nicméně“. Prvnímu „nicméně“, které vyznačuje *hyperbolický moment uvnitř přirozené pochybnosti*, bude odpovídat „nicméně“ vyznačující *absolutní hyperbolický moment*, který nám dává vyjít z hranic přirozené pochybnosti a dospět k hypotéze zlomyslného démona. Descartes právě připustil, že aritmetika, geometrie a nejzákladnější pojmy se první pochybnosti vymykají, a píše: „Nicméně už dávno mám v mysli mínění, že existuje Bůh, který může všechno ...“ atd. A to je počátek dobře známého pohybu, který vede k fikci zlomyslného démona.

Nuže, použití hypotézy zlomyslného démona zpřítomní, vyvolá možnost *totálního šílenství*, naprostého zešílení, které bych nebyl s to zvládat, protože jsem jím – podle předpokladu – postižen zvenčí a protože za ně už nejsem zodpovědný; naprostého zešílení, to znamená šílenství, které nebude už jen vadným řádem těla, objektu, těla-objektu mimo hranice *res cogitans*, mimo hranice spořáda-

8/ Aby se zdůraznila tato zranitelnost, abychom se dotkli největší obtíže, bylo by třeba upřesnit, že výrazy „chyba smyslů a těla“ nebo „omyl těla“ by pro Descarta neměly žádný smysl. Neexistuje omyl těla, zejména při chorobě nikoli: žloutenka nebo melancholie jsou jen *příležitostmi* k omylu, který se zrodí teprve souhlasem nebo stvrzením vůle v soudu, když „soudíme, že všechno je žluté, nebo když se na přeludy naší nemocné představivosti díváme jako na skutečnost“ (Pravidlo XII. Descartes na to klade velký důraz: i nejnemálnější smyslová nebo imaginativní zkušenost, když ji uvažujeme samu o sobě v její úrovni a v jejím vlastním momentu, nás nikdy neklame; nikdy neklame intelekt, „jestliže se tento intelekt omezuje na to, že má zřetelnou intuici toho, co se mu prezentuje takové, jak je má, buď v sobě samém, nebo v představivosti, a jestliže nesoudí navíc, že představivost reprezentuje věrně objekty smyslů, ani že smysly zachycují právě figury věcí, ani konečně že vnější skutečnost je vždycky taková, jakou se jeví“).



né a zajištěné myslící subjektivity, nýbrž šílenství, které podvrtně zasáhne do čistého myšlení, do jeho čistě inteligibilních objektů, do oblasti jasných a zřetelně odlišených idejí, do sféry matematických pravd, které přirozené pochybnosti unikaly. Tentokrát šílenství, pomatenost už nic neušetří, ani vnímání mého těla, ani vjemy čistě intelektuální. A Descartes postupně připouští:

a) to, o čem v rozmluvě s ne-filosofem předstíral, že to nepřipouští. Čtu (Descartes právě evokoval toho „jistého zlomyslného démona“, stejně lstivého a šalebného jako mocného): „budu myslet, že nebe, vzduch, země, barvy, figury, zvuky a všechny vnější věci, které vidíme, jsou jen iluzemi a šalbami, kterých používá, aby oklamal mou důvěřivost. Budu o sobě samém myslet, že nemám žádné ruce, žádné oči, žádné maso, žádnou krev, že nemám žádné smysly, nýbrž že mylně věřím, že mám všechny tyto věci ...“ Tato myšlenka bude zopakována v druhé z *Meditací*. Jsme tedy hodně daleko od onoho vyloučení pomatenosti, jak k němu došlo výše ...

b) to, co unikalo přirozené pochybnosti: „může být, že on (jde tu, předtím ještě než nastoupí hypotéza zlomyslného démona, o šálícího Boha) chtěl, abych se mýlil pokaždé, když sečítám 2 a 3, nebo když počítám strany čtverce atd.“<sup>9</sup>

Takto ani ideje smyslového původu, ani ideje původu intelektuálního nebudou v této nové fázi uchráněny před pochybností, a to, co bylo před chvílí odsunuto jako pomatenost, je nyní přijato do nebytostnější niternosti myšlení.

Jde o operaci filosofickou a juristickou (ale taková byla už i první fáze pochybnosti), o operaci, která už nejmenuje šílenství a která odhaluje možnosti *de iure*. *De iure* se nic nestaví proti oné subverzi, která byla při první pochybnosti označena jako pomatenost, i když fakticky a z přirozeného hlediska pro Descarta, pro

9/ Jde tu o pořadí důvodů, tak jak je sleduji *Meditace*. Víme, že v *Rozpravě o metodě* (*Discours de la méthode*, 4. část) pochybnost zcela prvotně postihuje „nejprošší součásti geometrie“, u nichž se lidé občas „dopouštějí chybných úsudků“.

jeho čtenáře a pro nás žádné přirozené zneklidnění, pokud jde o tuto subverzi jakožto faktickou, možné není. (Po pravdě řečeno, pokud by se mělo jít k podstatě věci, bylo by třeba zaměřit se přímo pro ni samu na otázku toho, co je ve vztazích Cogita a šílenství faktické, a co je *de iure*.) Pod tímto přirozeným pohodlím, pod touto důvěrou zdánlivě předfilosofickou, se skrývá uznání určité pravdy esenciální a *de iure*: totiž toho, že filosofický diskurs a filosofická komunikace (to znamená: řeč sama), mají-li mít inteligibilní smysl, to znamená mají-li být v souladu se svou esencí a posláním diskursu, musí šílenství unikat fakticky a současně i *de iure*. Musí v sobě nést normálnost. A toto není nějaké Descartovo selhání (i když Descartes otázku své vlastní řeči neotvírá<sup>10</sup>), není to nějaká vada nebo mystifikace spjatá s určitou danou historickou strukturou; je to nutnost bytostně univerzální, již žádný diskurs nemůže uniknout, protože patří ke smyslu smyslu. Je to esenciální nutnost, které nemůže uniknout žádný diskurs, ani takový ne, který denuncuje nějakou mystifikaci nebo nějaký násilný zákrok. A to, co tu říkám, je paradoxně striktně foucaultovské. Neboť nyní postřehujeme hloubku onoho Foucaultova tvrzení, které zajímavým způsobem zproštuje rovněž Descarta obvinění vznesených proti němu. Foucault říká: „Šílenství, toť absence díla.“ To je v jeho knize základní tón. Nuže dílo začíná nejelementárnějším diskursem, první artikulací smyslu, *větou*, prvním syntaktickým nárysem určitého „jako takové“,<sup>11</sup> protože vytvořit větu znamená *manifestovat* nějaký

10/ Tak jako Leibniz Descartes chová důvěru k „učenímu“ nebo „filosofickému“ jazyku, který není nezbytně tím, jemuž se učí ve školách (Pravidlo III) a který je také třeba pečlivě odlišovat od „výrazů běžného jazyka“, jež jediné nás mohou „zklamávat“ (*Meditace*, 2).

11/ To znamená, jakmile se více či méně implicitně *apeluje na bytí* (dokonce ještě před jeho určením jako esence a existence); což může znamenat jen to, že se *bytím necháváme oslovit*. Bytí by nebylo tím, čím je, kdyby mu promluva předcházela nebo je *prostě* pojmenovávala. Posledním ochranným zábradlím jazyka je smysl bytí.

možný smysl. Věta je bytostně normální. Chová v sobě normalitu, to znamená *mysl*, ve všech smyslech tohoto slova, zejména ve smyslu Descartově. Chová v sobě normalitu a smysl, ať je ostatně stav, zdraví nebo šilenství toho, kdo ji pronáší nebo kým prochází a na kom, v kom se artikuluje, jakýkoliv. Ve své nejchudší syntaxi je logos rozumem, a rozumem již historickým. A jestliže je šilenství mimo jakoukoliv umělou a determinovanou historickou strukturu obecně absencí díla, pak je zajisté svou bytností a obecně mlčením, promluvou přerušenu, v určité césuře a v určitém zranění, které *zasahují* zajisté život jako *historičnost obecně*. Mlčení nikoliv determinované, nikoli vnucené tomu okamžiku spíše než jinému, nýbrž bytostně spjaté s určitým násilným aktem, s určitým zákazem, které otevírají historii a řeč. *Obecně*. Je to v dimenzi historičnosti obecně, která nesplyvá ani s jakousi ahistorickou věčností, ani s nějakým empiricky determinovaným momentem historie faktů, ona část neredukovatelného mlčení, která nese řeč a je jejím vracejícím se stínem, a mimo níž jedině a *proti* níž jedině řeč může vyvstat; „proti“ tu přitom označuje zároveň pozadí, od něhož se forma násilně odpoutává, i protivníka, proti němuž se zajišťují, a zajišťují se násilně. I když mlčení šilenství je nepřítomností díla, není pouhým exergem díla, není něčím pro jazyk a smysl vedlejším. Je také jakožto ne-smysl jejich mezi a hlubokým zdrojem. Jestliže se šilenství takto esencializuje, riskujeme samozřejmě, že se rozplyne jeho faktická determinace v psychiatrické práci. To je permanentní hrozba, která by však neměla náročného a trpělivého psychiatra odrazovat.

A tak abychom se vrátili k Descartovi, každý filosof nebo každý mluvící subjekt (a filosof je pouze *mluvícím subjektem* povytce), který má evokovat šilenství *uvnitř* myšlení (a ne pouze uvnitř těla nebo nějaké vnější instance), může tak učinit jen v distanci *možnosti* a v jazyce fikce nebo ve fikci jazyka. Tím právě se také zajišťuje ve svém jazyce před šilenstvím faktickým – které se někdy může ukazovat jako velice hovorné, to je jiný problém –, zaujímá odstup, dis-

tanci nepostradatelnou pro to, aby mohl nadále mluvit a žít. Ale není to nedostatek nebo hledání zajištěného klidu, které by byly vlastní tomu či onomu historickému jazyku (například hledání „jistoty“ v karteziánském stylu), nýbrž jsou vlastní bytnosti a samotnému projektu jakéhokoliv jazyka obecně; a dokonce i jazyků zdánlivě nejšilenějších; a také a hlavně těch, které se chválou šilenství, komplícitou se šilenstvím poměřují se šilenstvím v nejbližší blízkosti s ním. Protože jazyk je samotným rozchodem se šilenstvím, je ještě víc v souladu se svou bytností a se svým posláním, rozchází se se šilenstvím ještě lépe, jestliže se s ním poměřuje svobodněji a jestliže se mu víc přibližuje; natolik přibližuje, že je od něho oddělen už jen oním „průsvitným listem“, o němž mluví Joyce, už jen sebou samým, neboť tato průsvitnost není ničím jiným než jazykem, smyslem, možností a *elementárním* odlišením jistého nic, které všechno neutralizuje. V tomto smyslu bych byl v pokušení vidět ve Foucaultově knize mocné gesto ochrany a uzavření. Karteziánské gesto pro XX. století. Znovuzískání negativity. To, co on sám zase uzavírá, je zjevně rozum, ale tak, jak to učinil Descartes, volí za svůj cíl rozum včerejší, a nikoli možnost smyslu obecně.

2. Pokud jde o druhou pravdu, kterou by Foucault mohl argumentovat proti nám, zdá se, že platí také jen pro přirozenou fázi pochybnosti. Nejenže Descartes ve fázi radikální pochybnosti nevykazuje šilenství ze dveří, nejenže dává jeho hrozivé možnosti místo v samotném nitru inteligibilního, ale nedovoluje ani žádnému určitému poznání, aby mu uniklo *de iure*. Pomatenost – hypotéza pomatenosti – ohrožující celek poznání, není nějakou jeho vnitřní modifikací. Poznání tedy nebude v žádném okamžiku samo o sobě s to šilenství ovládnout a zvládnout, to znamená objektivovat je. Alespoň dokud pochybnost nebude překonána. Neboť konec pochybnosti klade problém, ke kterému se za chvíli vrátíme.

Akt Cogita a jistota, že existují, zajisté poprvé šilenství unikají; ale kromě toho, že tu už nejde – poprvé – o poznání objektivní a reprezentativní, nelze už doslovně říci, že Cogito uniká šilenství proto, že

by se drželo mimo jeho dosah, nebo, jak to říká Foucault, že „já, který myslím, nemohu být šílený“, ale proto zajisté, že ve svém momentu, ve své vlastní instanci akt Cogita platí, *i jestliže jsem šílený, i jestliže* moje myšlení je šílené zcela a veskrze. Existuje určitá platnost a určitý smysl Cogita a existence, které unikají alternativě určitého šilenství a určitého rozumu. Tváří v tvář ostré zkušenosti Cogita je pomatenost, extravagance, jak říká *Rozprava o metodě*, nenapravitelně na straně skepticismu. Myšlení se tu pak už šilenství neobává: „Neextravagantnější předpoklady skeptiků nejsou s to jím otřást“ (*Rozprava*, IV. část). Takto dosažená jistota není ochráněna před uzavřeným šilenstvím, dospívá se k ní a je zajištěna i v šilenství samotném. Platí, *i jestliže jsem šílený*. To je nejzazší jistota, která, jak se zdá, nevyžaduje ani vyloučení, ani obejití něčeho. Descartes šilenství nikdy neuzavírá, ani v etapě přirozené pochybnosti, ani v etapě pochybnosti metafyzické. To, že je vylučuje, pouze předstírá v první fázi první etapy, v ne-hyperbolickém momentu přirozené pochybnosti.

Hyperbolická odvaha karteziánského Cogita, jeho šílená odvaha, kterou už možná dost dobře nechápeme jako odvahu, protože na rozdíl od Descartových současníků jsme se už příliš ujistili, příliš se obeznámili s jeho schématem, spíš než s jeho ostrou zkušeností, jeho šílená odvaha spočívá tedy v tom, že se vrací k určitému prvopočátečnímu bodu, který už nepřísluší k páru určitého rozumu a určitého nerozumu, k jejich opozici nebo k jejich alternativě. Ať jsem šílený nebo ne, *Cogito, sum*. Šilenství je tedy ve všech smyslech tohoto slova jen *případem* myšlení (v myšlení). Jde tedy o to, ustoupit zpět k bodu, kde se každá *určitá* kontradikce v podobě takové a takové faktické historické struktury může objevit a objevit se právě jako relevantní k tomuto nulovému bodu, kde se určitý smysl a určitý ne-smysl stýkají ve svém společném původu. O tomto nulovém bodu, určeném Descartem jako Cogito, by se možná z hlediska, které je v této chvíli hlediskem naším, dalo říci toto:

Jakožto nezranitelný vzhledem k jakékoli kontradikci mezi rozumem a nerozumem je bodem, počínaje kterým se historie urči-

tých podob této kontradikce, tohoto započatého nebo přerušeno dialogu může jako taková ukázat a být řečena. Je bodem nenarušitelné jistoty, v němž má své kořeny možnost foucaultovského vylíčení, stejně jako popisu totality či spíše *všech* určitých podob výměn mezi rozumem a šilenstvím. Je bodem,<sup>12</sup> v němž má své kořeny projekt myslet totalitu tak, že se jí zároveň unikne. Že se jí unikne, to znamená, že se totalita přesáhne, což je možné – v jsoucnu – pouze ve směru k nekonečnu nebo nicotě: neboť i jestliže totalita toho, co myslím, je postižena nepravdivostí či šilenstvím, i jestliže totalita světa neexistuje, i jestliže ne-smysl zachvátil totalitu světa včetně obsahu mého myšlení, myslím a jsem, zatímco myslím. Dokonce i jestliže zde *fakticky* nedospívám k totalitě, i jestliže ji fakticky nechápu a neobjímám, formuluji takovýto projekt a tento projekt má takový smysl, že se definuje jen vzhledem k před-porozumění nekonečné a neurčené totalitě. Právě proto v tomto excessu možného, práva a smyslu oproti reálnému, faktičnosti a jsoucnu je tento projekt šílený a rozpoznává šilenství jako svoji svobodu a svoji vlastní možnost. Právě proto není lidský ve smyslu antropologické faktičnosti, nýbrž metafyzický a démonický: rozpoznává se nejprve ve své válce s démonem, se Zlomyslným démonem ne-smyslu, a poměřuje se s jeho výší, vzdoruje mu tím, že v sobě redukuje přirozeného člověka. V tomto smyslu nic není méně zklidňujícího než Cogito ve svém inauguračním a vlastním momentu. Tento projekt překračování totality světa jakožto totality toho, co mohu obecně myslet, není víc zklidňující než Sókratova dialektika, když ta rovněž překračuje totalitu jsoucnosti a staví nás do světla skrytého slunce, jež je ἑπέκεινα τῆς οὐσίας. A Glaukón se nemýlil, když zvolal: „Apolóne, jaká to démonická nadsázka (δαμονίας ὑπερβολῆς)“, což se možná dost zploštěně překládá jako „úžasná transcendence“. Tato démonická hyperbola jde dále než vášeň ὕβρις, alespoň pokud

12/ Nejde ani tak o bod, jako spíše o časovou původnost obecně.

se v té vidí jen patologická modifikace jsoucna zvaného člověk. Taková ὕβρις zůstává uvnitř světa. Implikuje, předpokládáme-li, že je nezřízeností a nemírou, onu základní nezřízenost a nemíru hyperboly, která otevírá a zakládá svět jako takový tím, že ho překračuje. ὕβρις je excesivní a překračující pouze v prostoru otevřeném demonickou hyperbolou.

V té míře, v jaké se v pochybnosti a v karteziánském Cogitu vyhrocuje tento projekt neslýchaného a ojedinělého excesu směrem k ne-určenému, k Ničemu nebo k Nekonečnu, excesu přesahujícího totalitu toho, co lze myslet, totalitu určené jsoucnosti a určeného smyslu, totalitu faktické historie, v této míře každý pokus snažící se jej zredukovat, uzavřít ho do určité historické struktury, ať už sebeobsáhlejší, nese s sebou riziko, že se mine s tím, co je podstatné, že otupí sám jeho hrot. Nese s sebou riziko, že se teď zase vůči němu dopustíme násilí (neboť existuje též násilí vůči racionalistům a vůči smyslu, dobrému smyslu; to právě možná ukazuje nakonec Foucault, neboť oběti, o nichž hovoří, jsou vždy nositelé smyslu, *praví* nositelé skrytého pravého a dobrého smyslu, potlačeného zdravým rozumem jakožto *určitým* „správným smyslem“, smyslem „rozdělování“, smyslem, který se dost nesdílí a určuje se příliš rychle), nese s sebou riziko, že se teď zase vůči němu dopustíme násilí, a to násilí totalitního a historicistického stylu, které hubí smysl a původ smyslu.<sup>13</sup> Slovo „totalitní“ chápou ve strukturalistickém smyslu, avšak nejsem si jistý, že oba významy tohoto slova na sebe v historii navzájem nepoukazují. Strukturalistický totalitarismus by zde uskutečňoval určitý akt uzavření Cogita, který by byl téhož typu jako akty násilí klasického věku. Neříkám, že Foucaultova kniha je totalitní, protože klade alespoň na počátku otázku původu historičnosti *obecně*, a od historicismu se tak osvobozuje: říkám, že se někdy tomuto riziku vystavuje při reali-

13/ Nese s sebou riziko, že se zastře onen exces, jímž se každá filosofie (smyslu) vztahuje v nějaké oblasti svého diskursu k bezednu ne-smyslu.

zaci svého projektu. Rozumějme si dobře: když říkám, že vřadit do světa to, co v něm není a co svět předpokládá, když říkám, že takové „compelle intrare“ (moto kapitoly o „velké internaci“) se stává *násilím samým*, jakmile chce hyperbolu vřadit zpět do světa, když říkám, že tato redukce na nitrosvětstnost je původem a samotným smyslem toho, co nazýváme násilím, a umožňuje pak všechny svěřací kazajky, neodvolávám se tím k nějakému jinému *světu*, k nějakému alibi nebo únikové transcendenci. Šlo by tu o určitou jinou možnost násilí, které je ostatně komplicem onoho násilí prvního.

Myslím tedy, že je možno převést na určitou historickou totalitu všechno (u Descarta) kromě onoho hyperbolického projektu. Nuže tento projekt je na straně Foucaultova vyprávěcího vyprávění, a nikoli na straně vyprávění vyprávěného. A nedá se vyprávět, nedá se objektivovat jako událost v určité determinující historii.

Vím zajisté, že v onom pohybu, který se označuje jako karteziánské Cogito, není jen tento hyperbolický hrot, který by měl být jako obecně každé čiré šílenství mlčenlivý. Jakmile Descartes dosáhl tohoto vyhocení, snaží se ujistit sám sebe, garantovat Cogito samo v Bohu, identifikovat akt Cogita s aktem rozumného rozumu. A dělá to, jakmile Cogito vyslovuje a reflektuje ho. To znamená, jakmile musí temporalizovat ono Cogito, jež samo platí pouze v okamžiku intuice, myšlení pozorného k sobě samému, v tomto bodě či v tomto hrotu okamžiku. A právě na toto spojení mezi Cogitem a pohybem temporalizace by tu bylo třeba zaměřit pozornost. Neboť jestliže Cogito platí i pro nejšílenějšího šílence, je třeba nebyť šílený fakticky, aby je člověk refleктоval, podržel je, sděloval je, sděloval jeho smysl. A tady by spolu s Bohem a s jistou pamětí<sup>14</sup> začí-

14/ V předposledním odstavci šesté z *Meditací* je téma normálnosti propojeno s tématem paměti v okamžiku, kdy ta je ostatně garantována absolutním Rozumem jakožto „boží pravdivostí“ atd.

Obecně vzato, neznamená garantování vzpomínky na evidence Bohem, že jediné pozitivní nekonečno božího rozumu může absolutně smířit temporalizaci.

nalo bytostně „zahalování“ a bytostná krize. A tady by započínala ukvapená repatriace hyperbolického bloudění a šílenství, které hledá ochranu a zajištění v řádu rozumových důvodů, aby se znovu domohlo vlastnictví opuštěných pravd. V Descartově textu alespoň k uzavření dochází v tomto bodě. To tady se hyperbolické a šílené bloudění znovu stává cestovním plánem a metodou, „zajištěným“ a „rozhodným“ putováním po našem existujícím světě, který nám Bůh vrátil jako pevnou zemi. Neboť jedině Bůh dovolující mi vyjít z Cogita, jež ve svém vlastním okamžiku vždy může zůstat mlčenlivým šílenstvím, jedině Bůh nakonec mé představy a mé kognitivní determinace – to znamená můj diskurs – garantuje proti šílen-

tu a pravdu? Jedině v nekonečnu, mimo determinace, negace, mimo všechna „vyloučení“ a „uzavření“ dochází k onomu smíření času a myšlení (pravdy), o němž Hegel říkal, že je úkolem filosofie od 19. století, zatímco smíření mezi myšlením a prostorem bylo záměrem takzvaných „karteziánských“ racionalismů. Že boží nekonečnost je místem, podmínkou, jménem či horizontem obou těchto smíření, to nebylo nikdy popíráno žádným *metafyzikem*, ani Hegelem, ani většinou těch, kdo tak jako třeba Husserl chtěli myslet a pojmenovat bytostnou temporalitu a bytostnou historičnost pravdy a smyslu. Pro Descarta krize, o níž hovoříme, by měla vposledku svůj vnitřní (zde to znamená *intelektuální*) původ v času samém jakožto nepřítomnosti nutného spojení mezi částmi, jakožto nahodilosti a diskontinuitě přechodu mezi okamžiky; což předpokládá, že zde následujeme všechny interpretace, které jsou v protikladu k interpretaci Laportové, co se týče role okamžiku v Descartově filosofii. Jedině nepřetržitě tvoření, spojující uchovávání a tvorbu, které „se odlišují jen z hlediska našeho způsobu myšlení“, smíruje v poslední instanci temporalitu a pravdu. To Bůh vylučuje šílenství a krizi, to znamená „chápe“ je v přítomnosti, shrnující stopu a diferenci. Což znamená zároveň, že krize, anomálie, negativita atd. jsou neredukovatelné ve zkušenosti konečnosti nebo konečného okamžiku, určité *determinace* absolutního rozumu či rozumu obecně. Chtít to popírat a chtít zajistit pozitivitu (pravdivosti, smyslu, normy atd.) mimo horizont tohoto nekonečného rozumu (rozumu obecně a mimo jakékoli jeho determinace) znamená chtít vyloučit negativitu, zapomínat na konečnost v samotné chvíli, kdy teologismus velkých klasických racionalismů byl obviněn jako mystifikace.

ství. Neboť není vůbec pochyb o tom, že pro Descarta jedině Bůh<sup>15</sup> mě chrání proti šílenství, kterému by se Cogito *ve své vlastní instanci* mohlo pouze nejpohostinnějším způsobem otevírat. A Foucaultova interpretace se mi jeví jako silná a osvětlující nikoli v té etapě textu, který cituje, v etapě, která je oproti Cogitu předchozí a nižší, nýbrž počínaje okamžikem, který bezprostředně následuje po okamžikové zkušenosti Cogita v jeho nejostřejším vyhocení, kdy ro-

15/ Ale Bůh, toť jiné jméno pro absolutno rozumu *samého*, rozumu a smyslu obecně. A co by bylo s to vyloučit, zredukovat nebo – což znamená totéž – *absolutně pochopit* šílenství, ne-li rozum obecně, rozum absolutní a bez determinace, jehož jiné jméno je pro klasické racionalisty Bůh? Ty, kdo hledají – ať už jednotlivci nebo společnosti – proti šílenství pomoc v Bohu, lze obviňovat, že se pokoušejí *ochránit se*, zajistit si ochranné zábradlí, azylární hranice, jen když se z tohoto útočiště vytváří útočiště *konečné*, ve světě, jen když se z Boha dělá třetí nebo nějaká konečná moc, to znamená, jen když se propadne omylu; omylu nikoli pokud jde o obsah a efektivní finalitu tohoto gesta v historii, nýbrž pokud jde o filosofickou specifichost myšlení a jména Boha. Jestliže tu filosofie opravdu byla – což lze vždy zpochybnit –, pak jen v té míře, v jaké si vytýčila záměr myslet mimo jakýkoli konečný kryt. Když se popisuje historické ustavení oněch konečných ochranných mezí v pohybu jednotlivců, společností a všech konečných totalit obecně, lze v mezím případě popsat vše – a to je úkol legitimní, nesmírný, nutný – vyjma filosofický projekt samý. A vyjma projekt tohoto popisu *samého*. Nelze tvrdit, že filosofický projekt infinitistických racionalismů posloužil jako nástroj nebo alibi konečnému násilí historicko-politicko-sociálnímu, v světě (o čemž ostatně není pochyb), aniž bychom *nejprve* uznali a respektovali intencionální smysl tohoto projektu samotného. A ten ve svém vlastním intencionálním smyslu vystupuje jako myšlení nekonečna, to znamená toho, co se nedá vyčerpat žádnou konečnou totalitou, žádnou funkcí či instrumentální determinací, technickou nebo politickou. Vystupovat jako něco takového, v tom právě je, řekne se, jeho lež, jeho násilí a jeho myslifikace; nebo také jeho vnitřní nepoctivost. A je bezpochyby třeba přesně popsat strukturu, která spojuje tuto překračující intenci s konečnou historickou totalitou, je třeba určit její ekonomii. Avšak tyto ekonomické lsti jsou jako každá lest možné jen u konečných slov a úmyslů nahrazujících jednu konečnost jinou konečností. Nelze se, když se neříká *nic* (konečného nebo determinovaného), když se říká Bůh, Bytí či Nic, když člověk ve výslovném smys-

zum a šilenství nejsou ještě odděleny, kdy zaujmout stanovisko Cogita znamená nikoli zaujmout stanovisko rozumu jako rozumného řádu, ani stanovisko ne-řádu a šilenství, nýbrž vrátit se k onomu zdroji, na jehož základě rozum i šilenství se mohou určit a říci. Foucaultova interpretace se mi jeví jako osvětlující od okamžiku, kdy Cogito má být respektováno a vysloveno v organizovaném filosofickém diskursu. To znamená *skoro vždy*. Neboť jestliže Cogito platí i pro šilence, být šilený – jestliže, ještě jednou, tento výraz má nějaký jednoznačný filosofický smysl, čemuž nevěřím: říká pouze to, co je jiné oproti každé určité formě logu – znamená nebýt s to reflektovat a říci Cogito, totiž dát mu vyjevit se jako takové pro druhého; pro druhého, kterým mohu být já sám. Od chvíle, kdy Descartes vyslovuje Cogito, vpisuje ho do určitého systému dedukcí a protekcí, jež zrazují jeho živoucí zdroj a podrobují vlastní bloudění Cogita svému tlaku, aby se obešel omyl. Když Descartes přechází mlčením onen problém promluvy, který klade Cogito, zdá se v podstatě, že mlčky rozumí, že myslet a říkat jasné a zřetelně odlišné je totéž. *To, co se myslí, a to, že se myslí, lze říci, aniž by to bylo zrazeno.* Podobným způsobem – pouze podobným – viděl svatý Anselm v tom, kdo je *insipiens*, blázen, někoho, kdo nemyslí, protože nemůže myslet to, co říká. I pro něho bylo šilenství mlčením, žvanivým mlčením myšlení, které nemyslí svá slova. To také je bod,

---

lu svých slov neobměňuje konečné, když se říká nekonečno, to znamená, když se nechává nekonečno (Bůh, Bytí či Nic, neboť k smyslu nekonečna patří, že nemůže být ontickou determinací mezi jinými), aby se řeklo a myslelo se. Téma boží pravdivosti a rozdíl mezi Bohem a Zlovolným démonem se takto osvětlují světlem, které je nepřímé jen zdánlivě.

Descartes zkrátka věděl, že konečné myšlení nemá nikdy – bez Boha – *právo* vyloučit šilenství atd. Což znamená zároveň, že je vylučuje vždy pouze *fakticky*, násilně, v historii; nebo spíše, že toto vyloučení, tato *diference* mezi faktem a právem je dějinností, možností historie samé. Říká snad Foucault něco jiného? „*Nutnost šilenství ... je spojena s možností dějin.*“ Jednotlivá slova zdůraznil autor sám.

o kterém by bylo třeba rozvinout širší úvahu. V každém případě Cogito je dílem, jakmile se ujišťuje ve svém říkání. Ale před dílem je šilenstvím. Šilence, kdyby mohl zamítnout Zlomyslného demona, by si to v žádném případě nemohl říci. Nemůže to tedy říci. V každém případě Foucault má pravdu v té míře, v jaké záměr zvládnout bloudění byl už hybnou silou pochybnosti, která se vždy prezentovala jako metodická. Toto ztotožnění Cogita a rozumného – normálního – rozumu nemá ani zapotřebí – fakticky, ne-li de iure – čekat na důkazy existence pravdivého Boha jako na nejvyšší ochranné zábradlí. Toto ztotožnění vstupuje do hry od okamžiku, kdy Descartes *přirozené světlo* (které by ve svém nedeterminovaném zdroji mělo platit dokonce i pro šilence) *determinuje*, kdy se odděluje od šilenství tím, že určuje přirozené světlo řadou principů a axiomů (axiom kauzality, podle něhož musí být v příčině přinejmenším tolik reality jako v účinku; poté co tento axiom dovolil dokázat existenci Boha, axiom „přirozeného světla, které nás učí, že šalba nutně závisí na nějaké nedokonalosti“, dokáže pak boží pravdivost). Tyto axiomy, jejichž určení je dogmatické, pochybnosti unikají, nejsou ji dokonce nikdy podrobeny, jsou zdůvodněny jen *zpětně* na základě existence a pravdivosti Boha. Proto také spadají pod určitou historii poznání a pod determinované struktury filosofie. Proto akt Cogita v onom hyperbolickém okamžiku, kdy se poměřuje se šilenstvím, nebo se jím spíše nechává poměřovat, musí být opakován a odlišen od jazyka nebo od deduktivního systému, do něhož ho Descartes musí vepsat, jakmile ho předkládá inteligibilitě a komunikaci, to znamená jakmile jej reflektuje pro druhého, což znamená pro sebe. To právě v tomto vztahu k druhému jakožto druhému já se smysl zajišťuje proti šilenství a ne-smyslu... A filosofie, to je možná toto zajištění v největší blízkosti šilenství proti úzkosti, že bychom byli šilení. Tento mlčenlivý a specifický okamžik bychom mohli označit jako *patetický*. Pokud jde o fungování hyperboly ve struktuře Descartova diskursu a v řádu důvodů, naše interpretace je tedy navzdory zdání v hlubokém souladu s interpretací Foucault-

ovou. To Descartes – všechno to, co se označuje pod tímto jménem –, to onen systém jistoty je zajisté tím, co má především funkci kontrolovat, zvládnout a omezit hyperbolu tím, že je determinována v éteru přirozeného světla, jehož axiomy jsou od samého začátku pojaty jako vymykající se hyperbolické pochybnosti, a tím, že se z její instance udělá bod přechodu pevně zadržený v řetězci důvodů. Ale myslíme, že tento pohyb může být popsán ve svém vlastním místě a ve svém vlastním momentu pouze tehdy, jestliže se nejprve dalo vyniknout hrotu hyperboly, což Foucault, zdá se, neudělal. Není v onom prchavém a bytostně nezachytitelném momentu, kdy se vymyká ještě lineárnímu řádu důvodů, řádu rozumu obecně a determinacím přirozeného světla, karteziánské Cogito něčím, co se nechá až po jistý bod opakovat Cogitem husserlovským a onou kritikou Descarta, která je v něm implikována?

Byl by to jenom příklad, neboť jednoho dne bude zajisté odhaleno, jaká je ona dogmatická a historicky determinovaná půda – naše půda –, na níž kritika karteziánského deduktivismu, vzmach a šílenství husserlovské redukce totality světa musely najít spočinití a opadnout pak, aby mohly být řečeny. Bude možno u Husserla znovu udělat to, co Foucault udělal u Descarta: ukázat, jak neutralizace faktálního světa je právě jistou neutralizací (v tom smyslu, v němž neutralizovat znamená také zvládnout, zredukovat, nechat volným v jakési svěrací kazajce), neutralizací ne-smyslu, nejrafinovanější formou násilného zásahu. Husserl po pravdě skutečně stále více asocioval téma transcendentální redukce a téma normality. Zakořenění transcendentální fenomenologie v metafyzice přítomnosti, celá husserlovská tematika živé přítomnosti je hlubokým *zajištěním smyslu* v jeho jistotě.

Když v Cogitu odděluji *na jedné straně* hyperbolu (o níž říkám, že se nedá uzavřít do faktické a determinované historické struktury, neboť je projektem překročit každou konečnou a determinovanou totalitu), a *na druhé straně* to, co v Descartově filosofii (nebo zrovna tak i v té, která nese Cogito augustinské nebo Cogito hus-

serlovské) patří k určité faktické historické struktuře, nenavrhují oddělovat v každé filosofii dobré zrno od koukolu ve jménu nějaké *philosophia perennis*. Jde dokonce o přesný opak. Jde o to vydat počet ze samotné dějinnosti filosofie. Myslím, že dějinnost obecně by byla nemožná bez dějin filosofie, a myslím si, že dějiny filosofie by byly zase nemožné, kdyby tu byla na jedné straně jen hyperbola, nebo kdyby tu na druhé straně byly jen determinované historické struktury, konečné *Weltanschauungen*. Vlastní dějinnost filosofie má své místo a konstituuje se v tomto přechodu, v tomto dialogu mezi hyperbolou a konečnou strukturou, mezi překročením totality a totalitou uzavřenou, v diferenci mezi historií a historicitou; to znamená v místě nebo spíše v okamžiku, kdy Cogito a vše to, co zde symbolizuje (šílenství, nemíra, hyperbola atd. ...), se říkají, zajišťují se a upadají, nutně se zapominají až k jejich reaktivaci, jejich probuzení v jiném vyslovení excessu, které bude také později jiným úpadkem a jinou krizí. Promluva, podřízená tomuto časovému rytmu krize a probuzení, otevírá od svého prvního dechu svůj prostor promluvy pouze tak, že uzavírá šílenství. Tento rytmus není ostatně střídou, která by jen navíc byla časová. Je to pohyb temporalizace samé v tom, co ho spojuje s pohybem logu. Avšak toto násilné osvobození promluvy je možné a může pokračovat jen v té míře, v jaké se uchovává, v jaké je stopou onoho gesta původního násilí, a v té míře, v jaké se rezolutně, uvědoměle drží co nejbližší onomu zneužití, jímž je užití řeči, právě tak blízko, aby násilí *říkalo*, aby vedlo dialog se sebou jako neredukovatelným násilím, a právě tak daleko, aby *žilo* a žilo jako promluva. V tom právě krize nebo zapomenutí nejsou možná nahodilostí, nýbrž osudem promlouvající filosofie, která může žít pouze tak, že šílenství uzavírá, ale která by zemřela jako myšlení a pod násilím ještě horším, kdyby nová promluva v každém okamžiku neosvobozovala dřívější šílenství, zatímco ve své přítomnosti v sobě uzavírá šílenství přítomného dne. Právě jen díky tomuto potlačení šílenství může vládnout určité konečné myšlení, to znamená určitá historie. Aníž bychom zůstávali

u nějaké determinované historické chvíle, nýbrž tak, že tuto pravdu vztáhneme na dějinnost obecně, by bylo možno říci, že vláda nějakého konečného myšlení se může ustavit pouze na více či méně zastřeném uzavření a pokoření a spoutání a zesměšňování šilence v nás, šilence, který může být vždy jen šilencem určitého logu jakožto otce, jakožto pána, jakožto krále.

Ale tohle je jiné téma a jiná historie. Uzavřu ještě další citaci Foucaulta. Dlouho po pasáži o Descartovi, o nějakých tři sta stran dále, Foucault píše v hnutí jakési výčitky svědomí, když ohlašuje *Rameauova synovce*: „V okamžiku, kdy pochybnost dospívala ke svým hlavním nebezpečím, Descartes si uvědomoval, že nemůže být šilený – i když dlouho ještě a až k Zlovolnému démonovi uznával, že kolem jeho myšlení bděly všechny mocnosti nerozumu.“ Co jsme se pokusili udělat dnes večer bylo právě zaujmout pozici v intervalu těchto výčitek svědomí, výčitek Foucaultových a podle Foucaulta výčitek Descartových; v prostoru tohoto „i když dlouho ještě ... uznával“ jsme se pokusili nezhasit ono *druhé* světlo, ono černé a tak málo přirozené světlo: bdění „mocností nerozumu“ kolem Cogita. Pokusili jsme se *vyrovnat se* s oním gestem, jímž se Descartes sám vyrovnává s hrozícími mocnostmi šilenství, jako protichůdným původem filosofie.

Mezi všemi nároky, které Foucault má na moji vděčnost, je tedy i ten, že mi dal lépe vytušit, lépe svou monumentální knihou než svou naivní interpretací *Meditací*, do jaké míry filosofický akt už nemůže nebyť karteziánský ve své podstatě a ve svém projektu, do jaké míry už nemůže nebyť pamětliv karteziánství, jestliže být karteziánem, tak jak tomu bezpochyby rozuměl Descartes sám, znamená chtít být karteziánem. To znamená, jak jsem se to alespoň pokusil ukázat, chtít-říci-démonickou-hyperbolu, na jejímž základě se myšlení ohlašuje sobě samému, samo sebe *děsí* a *zajišťuje se* na svém nejvyšším vrcholku proti svému zničení nebo proti svému ztroskotání v šilenství a ve smrti. *Na svém nejvyšším vrcholku* je hyperbola, absolutní otevření, neekonomický výdaj, vždy znovu přejata a zachycena v *eko-*

*nomii*. Vztah mezi rozumem, šilenstvím a smrtí je ekonomii, strukturou diferace, jejíž neredukovatelnou původnost je třeba respektovat. Toto chtít-říci-démonickou-hyperbolu není nějakým chtěním mezi jinými; není to chtění, které by bylo příležitostně a eventuálně doplňováno vyřčením jako objektem, přímým předmětem volní subjektivity. Toto chtění říci, které není o nic víc antagonistické vůči mlčení, nýbrž je zajisté jeho podmínkou, toť původní hloubka každého chtění obecně. Nic by ostatně nebylo více nemohoucí při uchopování tohoto chtění než voluntarismus, neboť toto chtění jakožto konečnost a jakožto historie je také prvotní trpnou vášní. Uchovává v sobě stopu určitého násilí. Spíše se píše, než aby se říkalo, *ekonomizuje se*. Ekonomie tohoto psaní je řízeným vztahem mezi přesaňujícím a přesaňovanou totalitou: *diferací* absolutního excesu.

Definovat filosofii jako chtění-říci-hyperbolu znamená přiznat – a filosofie je snad právě tímto gigantickým přiznáním –, že v historicky řečeném, v kterém se filosofie uklidňuje a vylučuje šilenství, zrazuje samu sebe (nebo se zrazuje jako myšlení), vstupuje do krize a do zapomnění sebe samé, které jsou bytostnou a nutnou periodou jejího pohybu. Filosofuji pouze v *zděšení*, ale v *přiznaném* zděšení, že mohu být šilený. Přiznání je ve svém přezentu zároveň zapomněním i odhalením, ochranou i vystavením se: ekonomii.

Avšak tato krize, v níž je rozum šilenější než šilenství – neboť je ne-smyslem a zapomněním – a v níž je šilenství rozumnější než rozum, neboť je blíže živému, i když mlčenlivému a šepotajícímu zdroji smyslu, tato krize vždy už započala a je neukončitelná. To zároveň znamená, že jestliže je klasická, není taková snad ve smyslu *klasického věku*, nýbrž ve smyslu klasična bytostného a věčného, i když v jistém nezvyklém smyslu historického.

A nikde a nikdy nedokázal pojem *krize* obohatit a shromáždit všechny virtuality, veškerou energii svého smyslu tolik jako na základě knihy Michela Foucaulta. Zde je krize na jedné straně – v husserlovském smyslu – nebezpečím ohrožujícím rozum a smysl v podobě objektivismu, zapomnění na původ, v podobě znovupřekrytí



racionalistickým a transcendentálním odhalením samotným. Nebezpečí jako pohyb rozumu ohrožovaného svou jistotou samou, atd.

Krise je také rozhodnutím, onou cézurou, o níž hovoří Foucault, rozhodnutím ve smyslu řeckého κρίνειν, volby a rozdělení mezi oběma cestami oddělenými Parmenidem v jeho básni, mezi cestou logu a ne-cestou, labyrintem, „palintropem“, v němž se logos ztrácí; mezi cestou smyslu a cestou ne-smyslu; bytí a ne-bytí. Rozdělení, počínaje kterým, po kterém logos se v nutném násilí svého vpádu odděluje od sebe jako šílenství, ocitá se ve vyhnanství a zapomíná svůj původ a svou vlastní možnost. Není to, čemu se říká konečnost, možnost jakožto krize? Jistá totožnost vědomí krize a zapomenutí krize? Totožnost myšlení negativity a redukce negativity?

Krise rozumu konečně, přístup k rozumu a přístup rozumu. Neboť to, co nás Michel Foucault učí myslet, je to, že existují krize rozumu podivně spřízněné s tím, co svět označuje jako krize šílenství.

## „Geneze a struktura“ a fenomenologie

Musím začít určitou *obezřetnou* výhradou a určitým *přiznáním*. Když jsme se kvůli tomu, abychom se přiblížili nějaké filosofii, vybrojili již nejen jistou dvojicí pojmů - v našem případě pojmy „struktura a geneze“ -, které dlouhá problematická tradice často fixovala nebo přesytila reminiscencemi, ale také spekulativní mřížkou, v níž se již objevuje klasická figura určitého antagonismu, je nebezpečí, že operativní debata, kterou se chystáme zahájit uvnitř nebo na základě této filosofie, se bude spíše než pozornému naslouchání podobat jakémusi výslechu, to znamená jakémusi pochybenému vyšetřování, které předem vnáší do věci to, co chce najít, a znásilňuje vlastní fyziologii určitého myšlení. Nepochybně pojednání určité filosofie, do níž se vnáší cizí prvek rozbírající debaty, může být účinné, může vydat nebo uvolnit smysl jisté latentní práce, avšak započíná jistou agresí a jistou nevěrností. Na to nesmíme zapomenout.

V tomto konkrétním případě je to pravda ještě více než obvykle. Husserl projevoval vždy averzi vůči debatě, dilematu, aporii, to znamená vůči uvažování na způsob alternativ, při němž filosof chce na konci určitého zvažujícího posouzení dospět k určitému závěru, tj. otázku uzavřít, fixovat očekávání nebo pohled v určité volbě, v určitém rozhodnutí, v určitém řešení; což by vyplývalo z postoje spekulativního nebo „dialektického“, alespoň v tom smyslu, jaký Husserl vždy dával tomuto slovu. Tímto postojem se provinují nejenom metafyzikové, ale také, často nevědomky, zastánci empirických věd: jedni i druzí by takto propadali vrozenému hříchu explikativismu.

Naopak fenomenolog je „pravým pozitivistou“, který se vrací k věcem samým a ustupuje, aby uvolnil místo originalitě a původnosti významů. Proces věrného pochopení či věrné deskripce, kontinuita explicitace rozptylují fantom volby. Dalo by se tedy možná říci jako něco předem platného, že svým odmítnutím systému a spekulativní uzavřenosti je již Husserl ve svém stylu myšlení pozornější k historičnosti smyslu, k možnosti jeho dění, že více respektuje to, co ve struktuře zůstává otevřené. A i když se nakonec myslí, že otevřenost struktury je „strukturální“, to znamená bytostná, přešlo se už k řádu, který je vůči prvnímu řádu heterogenní: *diférence* mezi strukturou nižšího řádu – nutně uzavřenou – a strukturalitou otevření, to právě je možná ono nesituovatelné místo, kde jsou kořeny filosofie. Především, když vyslovuje a popisuje struktury. Takto se předpoklad nějakého konfliktu mezi přístupem genetickým a přístupem strukturálním zdá od samého počátku překrývat specifíčnost toho, co se nabízí nepředpojatému pohledu. A kdyby otázka „struktura, nebo geneze“ byla *ex abrupto* položena Husserlovi, vsadím se, že by byl velmi udiven, že je vtahován do takovéto debaty; asi by odpověděl, že to závisí na tom, o čem se hodlá hovořit. Existují danosti, které se musí popisovat v termínech struktury, a jiné zase v termínech geneze. Existují vrstvy významů, které se objevují jako systémy, jako komplexy, jako statické konfigurace, uvnitř kterých jsou ostatně možné pohyby a geneze, a ty se budou muset řídit speciální zákonitostí a funkčním významem uvažované struktury. Jiné vrstvy, někdy hlubší, někdy povrchovější, se dávají v bytostném způsobu tvorby a pohybu, inauguračního počátku, dění nebo tradice, což vyžaduje, aby se o nich hovořilo jazykem geneze, za předpokladu, že takový jazyk existuje nebo že je takový pouze jeden.

Obraz této věrnosti tématu deskripce nacházíme v tom, jak Husserl zůstává věrný sobě samému, nebo se takový alespoň zdá, v průběhu celé své dráhy. Abych to ukázal, zaměřím se na dva příklady.

1. Přechod od genetických zkoumání v jediné knize, od jejíž metody či určitých psychologických předpokladů (myslím na *Philosophie der Arithmetik*) se Husserl distancoval, k *Logickým zkoumáním* zejména, v nichž šlo hlavně o to, popsat objektivnost ideálních objektivit v jisté nečasové stálosti a v jejich autonomii vzhledem k jistému subjektivnímu dění; tento přechod má kontinuitu explicitace – Husserl je si tím tak jist, že téměř čtyřicet let poté napíše:<sup>1</sup>

„Důsledné zaměření pozornosti na to, co je formální, a první pochopení jeho smyslu jsem si osvojil už díky své *Filosofii aritmetiky* (1891), která při vši své nezralosti prvotiny přece jen představovala první pokus získat návratem k spontánním aktivitám koligace a numerace, v nichž jsou kolekce („totality“, „množiny“) a čísla dány původně produktivním způsobem, jasnost o vlastním a autenticky původním smyslu základních pojmů teorie množin a teorie čísel. Bylo to tedy, řečeno mým pozdějším vyjadřovacím způsobem, fenomenologicko-konstitutivní zkoumání...“, atd.

Namítne se, že věrnost je tu snadno vysvětlitelná, protože jde o to, nově uchopit v dimenzi „transcendentální geneze“ intenci, která se zprvu naivněji, ale s nepochybným znepokojením, upínala na genezi psychologickou.

2. Ale totéž nelze říci o přechodu – tentokrát uvnitř fenomenologie – od strukturálních analýz statické konstituce v *Ideen I* (1913) k analýzám konstituce genetické, jež následovaly a jež jsou někdy velice nové ve svém obsahu. A přesto je tento přechod stále ještě pouhým pokrokem, který neimplikuje žádné „překonání“, jak se říká, a ještě méně nějakou volbu, a rozhodně ne nějaké odčiňování. Je to prohloubení práce, které ponechává nedotčeno to, co bylo odhaleno, určité odkryvy, při nichž osvětlení genetických zákla-

1/ Husserl, E., *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, s. 76 (franc. překlad: Bachelard, S., *Logique formelle et logique transcendantale*, s. 119).

dů a původní produktivity nejenže neotřásá ani nepodtrývá žádnou z povrchových struktur již vyložených, nýbrž dává znovu vystoupit eidetickým formám, „strukturálním apriori“ – to je výraz Husserlův – geneze samotné.

Takto by tu, alespoň v Husserlově duchu, neexistoval nikdy problém „struktura-geneze“, nýbrž jen přednost jednoho či druhého z obou těchto operativních pojmů podle sféry popisu, podle *quid* nebo *quomodo* danosti. V této fenomenologii, v níž na první pohled, a necháme-li se inspirovat tradičními schématy, motivy konfliktů nebo tenzí se zdají být četné (je to filosofie esencí nazíraných stále v jejich objektivitě, jejich nedotknutelnosti, jejich aprioritě; ale v témže gestu je to též filosofie zkušenosti, dění, časového proudu prožitku jakožto poslední reference; je to též filosofie, v níž pojem „transcendentální zkušenosti“ vyznačuje samo pole reflexe, v projektu, který by například v Kantových očích měl co dělat s teratologií), by tedy nebylo žádných srážek a fenomenologovo mistrovství v jeho práci mělo tedy Husserlovi zajistit dokonalou spolehlivost při užívání obou operativních pojmů, vždy navzájem komplementárních. Fenomenologie by tedy ve své jasné intenci byla naší předběžnou otázkou zamlžována.

Poté, co jsem takto zaujal určité obezřetné stanovisko, co se týče Husserlova záměru, musím nyní přiznat záměr svůj. Chtěl bych se totiž pokusit ukázat:

1. že pod poklidným užíváním těchto pojmů probíhá jistá debata, která řídí a rytmuje chod popisu, která mu dává jeho „živoucí pohyb“ a jejíž nedokončení, ponechávající každou velkou etapu fenomenologie v nerovnováze, vyžaduje vždy novou redukci a novou explicitaci;

2. že tato debata, ohrožující v každém okamžiku samy principy metody, nutí Husserla, jak se zdá – říkám právě „jak se zdá“, neboť tu jde o určitou hypotézu, která, pokud se nepotvrdí, by mohla alespoň dovolit zvýraznění originálních rysů Husserlova úsilí – , překročit čistě deskriptivní sféru a transcendentální nárok jeho zkou-

mání směrem k určité metafyzice historie, v níž by mu spolehlivá struktura určitého *Telos* dovolila znovu si přivlastnit, tím že ji bude esencializovat a že jistým způsobem předejde její horizont, nezvládnutou genezi, která se vnucovala stále imperativněji a zdála se stále méně slučitelnou s fenomenologickým apriorismem a s transcendentálním idealismem.

Budu střídavě sledovat níž debaty probíhající uvnitř Husserlova myšlení i boje, který Husserl musel podvkrát vést na hranici pole svého vlastního zkoumání, mám na mysli dvě polemiky, které ho postavily do protikladu k oněm filosofiím struktury, jimiž jsou *diltheyanismus* a *gestaltismus*.

Husserl se tedy neustále snaží smířit požadavek *strukturalistický*, který vede k chápajícímu popisu určité totality, určité formy nebo funkce, organizované podle vnitřní zákonitosti, a v níž prvky mají smysl pouze v solidaritě jejich souvztažnosti nebo jejich opozice, s požadavkem *genetickým*, to znamená s hledáním původu a fundace struktury. Dalo by se nicméně ukázat, že sám fenomenologický projekt vzešel z prvního ztroskotání tohoto pokusu.

Ve *Philosophie der Arithmetik* je objektivita určité struktury, objektivita čísel a aritmetických řad – a korelativně k tomu aritmetického postoje – vztažena ke konkrétní genezi, která ji má umožňovat. Husserl již odmítá a vždy bude odmítat přijmout inteligibilitu a normativitu této univerzální struktury jako manu spadlou z nějakého „nebeského místa“ (topos uranios)<sup>2</sup> nebo jako nějakou věčnou pravdu stvořenou nekonečným rozumem. Usilovat o postižení subjektivního původu aritmetických objektů a hodnot zde znamená sestoupit k vnímání, k perceptivním souborům, k pluralitám a totalitám, které se tu naskýtají v předmatematické organizaci. Svým stylem tento návrat k vnímání a aktům koligace nebo numerace pod-

2/ Srv. Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1968, Bd. II, I, § 31, s. 101.

léhá tehdy častému pokušení, které se dost vágním slovem označuje jako „psychologismus“.<sup>3</sup> Avšak v nejednom bodě zaujímá určitou distanci a nikdy nedochází k tomu, aby *faktickou* genetickou konstituci pokládal za *epistemologickou validaci*, jak měli sklon dělat Lipps, Wundt a někteří další (je pravda, že kdyby byli čtení pozorně a kvůli nim samým, ukázalo by se, že jsou obezřetnější a méně simplističní, než bychom byli v pokušení si myslet podle Husserlových kritik).

Husserlova originalita se rozpozná v tom, že: a) rozlišuje číslo od pojmu, to znamená od určitého *constructum*, od psychologického artefaktu; b) zdůrazňuje neredukovatelnost matematické nebo logické syntézy na *řád* – v obojím smyslu slova – psychologické temporality; c) opírá celou svou psychologickou analýzu o již *danou* možnost objektivního *etwas überhaupt*, které Frege bude kritizovat jako *bezkrvný příznak*, které však již označuje intencionální dimenzi<sup>4</sup> objektivní, transcendentální vztah k objektu, který žádá psychologická geneze nebude moci založit, nýbrž bude ho moci pouze předpokládat v jeho možnosti. V důsledku toho respekt k aritmetickému *smyslu*, k jeho *idealitě* a k jeho *normativitě* již Husserlovi zakazuje jakoukoli psychologickou dedukci čísla v samotné té chvíli, kdy by ho jeho proklamovaná metoda a dobové tendence

3/ Jde o to, říká tehdy Husserl, „připravít řadou psychologických a logických zkoumání vědecké základy pro budoucí výstavbu matematiky a filosofie“ (*Philosophie der Arithmetik*, Husserliana, Bd. XII, Den Haag 1970, s. 5). V *Logische Untersuchungen* píše: „Vyšel jsem z vládnoucího přesvědčení, že filosofické objasnění má logika deduktivní vědy stejně jako logika obecně očekávat od psychologie“ (tamtéž, Bd. I, s. VI). A ve stati o něco málo pozdější než *Philosophie der Arithmetik* Husserl ještě prohlašuje: „Myslím, že mohu tvrdit, že skutečností není s to být práva žádná teorie souzení, která se neopírá o hlubší studium deskriptivních a *genetických* vztahů mezi intuicemi a reprezentacemi“ („Psychologische Studien zur elementaren Logik“, in: *Philosophische Monatshefte*, Bd. XXX, Berlin 1894, s. 187).

4/ *Philosophie der Arithmetik* je dedikována Brentanovi.

měly k ní tlačit. Zůstává nicméně fakt, že intencionalita předpokládaná pohybem geneze je ještě Husserlem myšlena jako určitý *rys*, určitá *psychologická struktura vědomí*, jako rys a stav jisté faktičnosti. Jenže bez intencionality určitého faktického vědomí se smysl čísla velice dobře obejde. Tento smysl, to znamená ideální objektivita a normativita, toť právě tato nezávislost vůči jakémukoli faktickému vědomí; a Husserl bude rychle donucen uznat oprávněnost Fregeho kritik: podstata čísla závisí na psychologii asi tolik jako existence Severního moře. Na druhé straně ani jednotka, ani nula nemohou být vytvořeny na základě určitého množství pozitivních aktů, faktů nebo událostí psychických. Co platí o aritmetické jednotce, platí i o jednotě každého předmětu obecně.

Jestliže vzhledem ke všem těmto nesnázím pokusu vysvětlit strukturu ideálního smyslu na základě faktické geneze Husserl upouští od psychologické cesty,<sup>5</sup> odmítá ovšem právě tak i logistický závěr, k němuž ho jeho kritikové chtěli dotlačit. Ať už byl tehdy plátónského nebo kantovského stylu, tento logicismus se upínal hlavně na autonomii logické ideality vzhledem k jakémukoli vědomí obecně či jakémukoli vědomí konkrétnímu a neformálnímu. Husserl naproti tomu chce *uchovat* zároveň normativní autonomii logické nebo matematické ideality vzhledem k jakémukoli faktickému vědomí i její původní závislost na subjektivitě *obecně*; pojmávané *obecně*, avšak *konkrétní*. Bylo tedy třeba, aby proplul mezi dvojím úskalím

5/ Když se zmiňuje o *Philosophie der Arithmetik*, Husserl v předmluvě k *Logische Untersuchungen* poznamenává: „Psychologická zkoumání zaujímají v prvním (a jediném publikovaném) svazku mé filosofie aritmetiky rozsáhlé místo. Tato psychologická fundace mi v jistých souvislostech nikdy nepřipadala opravdu dostačující. Tam, kde šlo o otázku po původu matematických představ nebo o formování praktických metod skutečně psychologicky určené, mi výsledky psychologické analýzy připadaly jasné a poučné. Jakmile se však přešlo od psychologických souvislostí myšlení k logické jednotě myšlenkového obsahu (tj. k jednotě teorie), k žádné kontinuitě ani jasnosti se nedalo dospět.“ (Tamtéž, Bd. I, s. VII.)

logistického strukturalismu a psychologického genetismu (i v důmyslné a zhojbné podobě „transcendentálního psychologismu“ připisovaného Kantovi). Bylo třeba, aby razil nový směr filosofické pozornosti a aby dospěl k tomu, že se mu odhalí konkrétní, ale ne empirická intencionalita, „transcendentální zkušenost“, která by byla „konstituující“, to znamená zároveň jako každá intencionalita produktivní i odhalující, aktivní i pasivní. Původní jednota, společný kořen aktivity i pasivity, taková je pro Husserla velmi záhy samotná možnost smyslu. Bude se vždy znovu shledávat, že tento společný kořen je také společným kořenem struktury a geneze a že je dogmaticky předpokládán všemi problematikami a všemi disociacemi *vytvářajícími* v souvislosti s nimi. Přístup k tomuto společnému základu, to je to, co se Husserl pokusí zajistit různými „redukcemi“, které se budou prezentovat nejprve jako neutralizace psychologické geneze, a dokonce každé faktické geneze obecně. První fáze fenomenologie je ve svém stylu a ve svých objektech strukturalističtější, protože se chce nejprve a především uchránit před psychologismem a historicismem. Ale to, co je vyřazeno, není genetická deskripce obecně, nýbrž jen ta, která svá schémata přejímá od kauzalizmu a naturalismu, ta, která se opírá o vědu „faktů“, tedy o empirismus; a tedy, jak Husserl uzavírá, o relativismus neschopný zajistit svoji vlastní pravdu; a tedy o skepticismus. Přejít k fenomenologickému postoji se tedy stává nutným kvůli nemohoucnosti či filosofické vratkosti genetismu, když ten se domnívá, v důsledku pozitivismu, jenž nechápe sám sebe, že se může uzavřít do „vědy o faktech“ (*Tatsachenwissenschaft*), ať je to věda přírodní nebo duchovně. Právě oblast těchto věd zahrnuje výraz „mundánní geneze“.

Pokud není objeven fenomenologický prostor, pokud se nepřikročilo k transcendentálnímu popisu, nemá tedy problém „struktura-geneze“, zdá se, žádný smysl. Ani idea struktury, která izoluje různé sféry objektivního významu, u nichž respektuje jejich statickou originalitu, ani idea geneze, která uskutečňuje nepřiměřené pře-

chody od jedné oblasti k druhé, se nezdaří vhodné k tomu, aby osvětlily problém *založení objektivnosti*, který je už Husserlovým problémem.

Mohlo by se zdát, že to není nijak závažné: cožpak by si totiž nebylo možné představit metodologickou plodnost obou těchto pojmů v různých oblastech přírodních věd i věd o člověku v té míře, v jaké tyto vědy ve svém vlastním pohybu a ve svém vlastním momentu, ve své skutečné práci nemusí klást počet ze smyslu a platnosti své objektivnosti? Naprosto ne. I nejnaivnější použití pojmu geneze, a především pojmu struktury předpokládá přinejmenším přesnou delimitaci přírodních oblastí a sfér objektivnosti. Nuže, tato předběžná delimitace, toto vyjasnění smyslu každé regionální struktury může vyplýnout jen z fenomenologické kritiky. Ta je vždy *de iure* primární, protože pouze ona může odpovědět, ještě před jakýmkoli empirickým zkoumáním a proto, aby takové zkoumání bylo možné, na otázky tohoto typu: co je fyzický objekt, co je psychologický objekt, co je historický objekt atd. atd.? – otázky, jejichž zodpovězení bylo více či méně implikováno strukturálními nebo genetickými technikami.

Nezapomínejme, že jestliže *Philosophie der Arithmetik* je současná s nejambicióznějšími, neystematičtějšími a neoptimističtějšími psychogenetickými pokusy, Husserlova první fenomenologická díla vznikají přibližně ve stejné době jako první strukturalistické projekty, jako ty alespoň, které vyhláší strukturu za výslovné téma, neboť by nebylo nijak neschopné ukázat, že určitý strukturalismus byl vždy nejspontánnějším gestem filosofie. Nuže, proti těmto prvním filosofiím struktury, diltheyismu a gestaltismu, vznášejí Husserl námitky, které jsou ve svém principu totožné s těmi, jež formuloval proti genetismu.

Strukturalismus *Weltanschauungsphilosophie* je v Husserlových očích historicismem. A přes Diltheyovy vehementní protesty Husserl bude vždy myslet, že strukturalismus tak jako jakýkoliv historicismus navzdory své originalitě neuniká ani relativismu, ani skept-

ticismu.<sup>6</sup> Neboť ztotožňuje normu s historickou fakticitou a směřuje nakonec, abychom použili jazyka Leibnizova a jazyka *Logische Untersuchungen*,<sup>7</sup> pravdy faktické a pravdy rozumu. Čistá pravda nebo nárok na čistou pravdivost jsou něčím ve svém významu nepostiženým, jakmile se někdo pokouší, tak jak to činí Dilthey, vydat z nich počet uvnitř určité historické totality, tj. totality faktické, totality konečné, jejíž všechny kulturní projevy a výtvořky jsou strukturálně solidární, koherentní, řízené stejnou funkcí, stejnou konečnou jednotou nějaké totální subjektivity. Tento smysl pravdy nebo nároku na pravdivost, toť požadavek absolutní, nekonečné všečarovosti a univerzality, bez omezení jakéhokoli druhu. Idea pravdy, to znamená idea filosofie nebo vědy je ideou nekonečnou, ideou v kantovském smyslu. Jakákoli totalita, jakákoli konečná struktura je jí neadekvátní. Nuže, idea nebo projekt, které ožívují a sjednocují každou určitou historickou strukturu, každou *Weltanschauung*, jsou konečné:<sup>8</sup> na základě strukturálního popisu určitého světového názoru je tedy možné vydat počet ze všeho, kromě nekonečné otevřenosti pravdě, to znamená kromě filosofie. Ostatně právě něco jako *otevřenost* je tím, na čem strukturalistický záměr bude vždy ztroskotávat. To, co nemohu v nějaké struktuře nikdy pochopit, to je to, díky čemu není uzavřena.

6/ Husserl skutečně píše: „Nechápu však [Dilthey] věřit, že na základě své tak instruktivní analýzy a typologie *Weltanschauung* získal rozhodující důvody proti skepticizmu“ (Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt/Main 1965, s. 53). Historicismus je samozřejmě odsuzován jen v té míře, v níž je nutně spjat s empirickou historií, s historií jakožto *Tatsachenwissenschaft*. „Historie, empirická duchověda vůbec,“ píše Husserl, „není s to svými vlastními prostředky rozhodnout v pozitivním ani v negativním smyslu o tom, zda je třeba rozlišovat mezi náboženstvím jako kulturním útvarem a náboženstvím jako ideou, tj. platným náboženstvím; zda je třeba rozlišovat mezi uměním jako kulturním útvarem a platným uměním, mezi historickým a platným právem a konečně mezi historickou a platnou filosofií“ (tamtéž, s. 52).

7/ Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1968, Bd. I, s. 188.

8/ *Philosophie als strenge Wissenschaft*, c. d., s. 61.

Jestliže Husserl houževnatě protestoval proti diltheyismu,<sup>9</sup> bylo tomu tak proto, že jde o pokus *svůdný*, o lákavý omyl. Diltheyovi přísluší skutečně zásluha, že vystoupil proti pozitivistické naturalizaci života ducha. Akt „rozumění“, který staví proti vysvětlení a objektivaci, musí být první a hlavní cestou duchověd. Husserl tedy vzdává čest Diltheyovi a staví se velmi vstřícně vůči: 1. myšlence principu „rozumění“ či znovuporozumění, „znovuprožití“ (*Nachleben*), což jsou pojmy, které je třeba uvést zároveň v souvislost s pojmem *Einfühlung*, který Husserl převzal od Lipse a transformoval, a s pojmem *Reaktivierung*, což je aktivní znovuprožití minulé intence nějakého jiného ducha a probuzení tvorby smyslu; jde tu o samu možnost duchovědy; 2. myšlence, že existují celostní struktury vyznačující se jednotou vnitřního smyslu, jakési duchovní organismy, kulturní světy, jejichž veškeré funkce a projevy jsou navzájem solidární a jimž korelativně odpovídají *Weltanschauungen*; 3. rozlišení mezi fyzickými strukturami, u nichž principem vztahu je vnější kauzalita, a strukturami ducha, u nichž principem vztahu je to, co Husserl bude označovat jako „motivaci“.

Toto obnovení však není fundamentální a hrozbu historicismu jen stupňuje. Historie nepřestává být empirickou vědou „faktů“ jen proto, že zreformovala své metody a své techniky a že kauzalizmus, atomismus a naturalismus nahradila rozumějším strukturalismem a stala se pozornější vůči kulturním totalitám. Její nárok založit normativitu na lépe chápané fakticitě se proto nestává legitimnějším, stupňuje pouze její schopnosti filosofického svodu. Za dvojnásobnou kategorií historična se skrývá konfuze mezi platností a existencí; a ještě obecněji konfuze mezi všemi typy skutečností a všemi typy ideality.<sup>10</sup> Teorii *Weltanschauung* je tedy třeba zredukovat a vykázat do

9/ Polemika pokračuje i po *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Srv. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*.

10/ Husserl, evokující pocit moci, který může dávat historický relativismus, píše: „Trváme naproti tomu samozřejmě na tom, že i principy takových relativ-

striktních mezi její vlastní oblasti; její kontury jsou narýsovány jistým *rozdílem* mezi moudrostí a věděním; a jistým etickým předjímáním, etickým spěchem. Tato neredukovatelná diference tkví v nekonečné *diferenci* teoretického založení. Naléhavosti života vyžadují, aby se určitá praktická odpověď zorganizovala v poli historické existence a aby přešla absolutní vědu, na jejíž závěry nemůže čekat. Systém této anticipace, struktura této vynucené odpovědi je tím právě, co Husserl označuje jako *Weltanschauung*. S určitou obezřetností by bylo možné říci, že tomuto světovému názoru přiznává situaci a smysl jistě „provizorní morálky“,<sup>11</sup> ať je to morálka osobní nebo kolektivní.

Až doposud jsme se zajímali o problém „struktura-geneze“, tak jak se Husserlovi vnutil nejprve mimo hranice fenomenologie. Právě radikalizace předpokladů psychologie a historie učinila nutným přechod k fenomenologickému postoji. Pokusme se nyní postihnout tentýž problém v poli fenomenologie, s přihlédnutím k Husserlovým metodologickým premisám a zejména k „redukci“ v její formě eidetické a transcendentální. Po pravdě řečeno nemůže jít, jak uvidíme, o *tenýž* problém, nýbrž pouze o problém analogický, Husserl by řekl

nich hodnocení spočívají v ideálních oblastech, které hodnotící historik, jenž nechce pochopit jen pouhý faktický vývoj, může pouze předpokládat, nikoli ale - jako historik - zdůvodnit. Norma matematická spočívá v matematice, norma logická v logice, etická v etice atd.“ (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, s. 54).

11/ ... „Moudrost či *Weltanschauung* přísluší ke kulturnímu společenství a k určité době a ve vztahu k jejím nejvyhranějším formám má dobrý smysl mluvit nejen o kultuře a o *Weltanschauung* určitého jedince, nýbrž i o kultuře a *Weltanschauung* epochy ...“ Tato moudrost je tím, pokračuje Husserl, co „podává relativně nejdokonalejší odpověď na záhady života a světa; vede totiž nejlepším možným způsobem k rozřešení a uspokojivému objasnění teoretických, axiologických i praktických rozporů života, které zkušenost, moudrost, pouhý názor na svět a na život mohou překonat jen nedokonale“ (tamtéž, s. 58-59). „Při tlaku života, při praktické nutnosti zaujmout určitý postoj nemohl člověk čekat, až tu - třeba po tisíciletích - bude věda, a to i za předpokladu, že vůbec již ideu přísné vědy znal“ (tamtéž, s. 64).

„paralelní“, a smysl tohoto pojmu „paralelismu“, u něhož se ihned pozastavíme, neklade problémy nejméně nesnadné.

Je-li první fáze fenomenologického popisu a „konstitutivních analýz“ (fáze, jejíž nejpropracovanější stopou jsou *Ideen I*) ve svém zá- měru rezolutně statická a strukturální, zdá se, že je tomu tak při- nejmenším ze dvou důvodů. A) V reakci na historicistický nebo psy- chologický genetismus, s nímž nadále zápasí, Husserl systema- ticky vylučuje *jakýkoli* genetický zřetel.<sup>12</sup> Postoj, proti kterému tak- to vystupuje, kontaminoval možná a nepřímou určil jeho vlastní po- stoj: všechno probíhá tak, jako kdyby v této době pokládal *jakou- koli* genezi za asociativní, kauzální, faktickou a mundánní. B) Husserl, jehož starost se soustřeďuje na formální ontologii a objek- tivitu obecně, se zaměřuje hlavně na artikulaci mezi objektem obecně (ať je jeho regionální příslušnost jakákoliv) a vědomím obecně (*Ur-Region*), definuje formy evidence obecně a chce tak dospět k nejzazší kritické a fenomenologické jurisdikci, jíž bude později podřízen i nejambicióznější genetický popis.

Jestliže tedy rozlišuje na jedné straně mezi strukturou empiric- kou a strukturou eidetickou a na druhé straně mezi empirickou strukturou a strukturou eideticko-transcendentální, neučinil v této době dosud stejný krok, pokud jde o genezi.

Uvnitř čisté transcendentality vědomí by náš problém v této fá- zi deskripce vzal na sebe přinejmenším - protože musíme volit - dvoji formu. A v obou případech jde o problém *uzavřenosti* nebo *otevřenosti*.

1. Na rozdíl od matematických esencí esence čistého vědomí ne- jsou, principiálně nemohou být *exaktní*. Je znám rozdíl, jaký Hus- serl činí mezi *exaktností* a *přesností*. Deskriptivní eidetická věda, ja- kou je fenomenologie, může být přesná, nutně je však neexaktní - řekl bych spíše „anexaktní“ - a v tom nesmí být spatřován žádný

12/ Viz zejména *Ideen I*, Husserliana, Bd. V, I, § 1, pozn. 1, s. 10.

nedostatek. Exaktnost je vždy odvozeným produktem určité operace „idealizace“ a „přechodu k limitě“; tato operace se může týkat jen nějakého abstraktního momentu, *abstraktní eidetické komponenty* (například prostorovosti) věci materiálně určené jako objektivní těleso, poté co se abstrahovalo právě od ostatních eidetických komponent tělesa obecně. Právě proto je geometrie věda „materiální“ a „abstraktní“. <sup>13</sup> Z toho vyplývá, že nějaká „geometrie prožívaného“, nějaká „matematika fenoménů“ je nemožná: je to „falešný projekt“. <sup>14</sup> To znamená speciálně, z hlediska, které nás tu zajímá, že esence vědomí, tedy esence „fenoménů“ obecně nemohou patřit struktuře a „multiplicitě“ matematického typu. Nuže, co charakterizuje takovou multiplicitu v Husserlových očích a v této době? Jedním slovem, možnost *uzavřenosti*. <sup>15</sup> Nemůžeme se tu zabýrat interními matematickými nesnáze, které nepřestávala tato Husserlova koncepce matematické „definitnosti“ vyvolávat, zvláště když byla konfrontována s pozdějším vývojem axiomatiky a s objevy Gödelovými. Tím, co Husserl chce tímto srovnáním mezi exaktní vědou a vědou morfologickou zdůraznit, to, na co se tu musíme

13/ Srv. *Ideen I*, 9, s. 25; a § 25, s. 53-54.

14/ Tamtéž, § 71 a § 72, s. 164-165.

15/ „S pomocí axiomů, tj. prvotních eidetických zákonů je (geometrie) s to odvodit *všechny* formy „existující“ v prostoru, tj. ideálně možné prostorové útvary a veškeré k nim patřící eidetické vztahy, formou exaktně určujících pojmů, které zastupují esence, jež zůstávají naší intuici obecně cizí. Generická bytnost geometrické sféry, resp. čistá esence prostoru je takové povahy, že geometrie si může být naprosto jista, že svou metodou skutečně a s exaktností zvládne všechny možnosti. Jinými slovy, multiplicita prostorových útvarů obecně má pozoruhodnou základní logickou vlastnost, pro kterou zavádíme označení „*definitní multiplicita*“ či *matematická multiplicita v pregnantním smyslu*. Ta je charakterizována tím, že *konečný počet pojmů a vět ... úplně a jednoznačně určuje úhrn všech možných útvarů této oblasti na způsob čisté analytické nutnosti, takže principiálně nezůstává v této oblasti už nic otevřeno*“ (tamtéž, § 72, s. 166-167).

soustředit, je principiální, esenciální, strukturální nemožnost strukturální fenomenologii uzavřít. Tato nekonečná otevřenost prožívaného, vyznačovaná v několika momentech Husserlovy analýzy odkazem na *ideu v kantovském smyslu*, tento vpád nekonečna do vědomí je tím, co dovoluje sjednotit jeho časový proud, stejně jako sjednocuje objekt a svět, anticipativně i navzdory neredukovatelné neukončenosti. Právě zvláštní *přítomnost* této ideje dovoluje každý přechod k limitě a produkci jakékoli exaktnosti.

2. Transcendentální intencionalita je v *Ideen I* popsána jako původní struktura, *Ur-Struktur*, se čtyřmi póly a dvěma korelacemi: korelací či strukturou noeticko-noematickou a korelací či strukturou morfé-hyletickou. To, že tato komplexní struktura je strukturou intencionality, to znamená strukturou původu smyslu, otevřenosti světu fenomenality, to, že uzavřenost této struktury je ne-smyslem samým, je vyznačeno přinejmenším dvěma znaky: A) Noese a noema, intencionalní momenty struktury, se liší navzájem v tom, že noema nepatří *reálně* vědomí. *Vě* vědomí obecně je určitá instance, která k němu *reálně* nepatří. To je nesnadné, ale rozhodující téma *ne-reální* inkluze noematu. <sup>16</sup> Noema, které je objektivitou objektu, smyslem a „takovostí“ věci pro vědomí, není ani určitou věcí samou v její nepodmaněné existenci, jejímž jevením se noema právě je, ani momentem čistě subjektivním, „reálně“ subjektivním, protože nepochybně vystupuje jako objekt pro vědomí. Nepatří ani ke světu, ani k vědomí, nýbrž je světem nebo něčím ze světa *pro* vědomí. Nepochybně může být *de iure* odhaleno, jen když se vychází od intencionalního vědomí, ale nepřejímá se z něho to, co by bylo možno metaforicky, tak, že se vyhneme tomu, abychom vědomí činili něčím reálným, označit jako jeho „látku“. Tato reální nepřislušnost k jakémukoliv regionu, třeba i k *Ur-Regionu*, tato *anarchie* noematu je kořenem a samou možností objektivitu a smyslu. Tato ire-

16/ Srv. *Ideen I*, 3. oddíl, zejména III. a IV. kapitolu.



gionálnost noematu, otevřenost „takovosti“ bytí a determinaci úhrnu všech regionů obecně, nemůže být *stricto sensu a prostě* popsána na základě určité regionální struktury. Proto právě by se transcendentální redukce (v té míře, v níž musí zůstat redukcí eidetickou, aby se vědělo, o čem se nadále bude mluvit, a abychom se vyhnutí empirickému idealismu nebo idealismu absolutnímu) mohla zdát zakrývající, protože dává ještě přístup k určitému regionu, ať je jeho zakládající privilegium jakékoliv. Bylo by možné myslet, že jakmile byla ne-reálnost noematu jednou jasně rozpoznána, bylo by bývalo konsekventní celou fenomenologickou metodu přeměnit a opustit spolu s redukcí i celek transcendentálního idealismu. Ale neznamenalo by to pak odsoudit se k mlčení – což je ostatně vždy možné – a v každém případě se vzdát rigoróznosti, kterou může zajistit jedině eideticko-transcendentální *limitace* a jistý „regionalismus“? V každém případě transcendentální otevřenosti je zároveň původem i porážkou, podmínkou možnosti i jistou nemožností jakékoli struktury a jakéhokoli systematického strukturalismu. – B) Zatímco noema je komponentou intencionální a ne-reální, hylé je reální, ale ne-intencionální komponentou prožívaného. Je smyslově vnímanou (prožívanou a nikoli reálnou) materií afektu před jakýmkoli oživením intencionální formou. Je to pól čisté pasivity, oné ne-intencionality, bez níž by vědomí nepřijímalo nic, co by bylo vůči němu *jiné*, a nemohlo by uplatnit svoji intencionální aktivitu. Tato receptivnost je také bytostnou otevřeností. Jestliže na úrovni *Ideen I* se Husserl vzdává toho, aby popisoval a činil předmětem tázání hylé samu o sobě a v její čisté svébytnosti, jestliže se vzdává toho, aby zkoumal možnosti zahrnuté pod označením *materie bez formy a formy bez materie*,<sup>17</sup> jestliže zůstává u konstituované hylé-morfické korelace, je tomu tak proto, že jeho analýzy se odvíjejí ještě (a nebude tomu tak jistým způsobem vždy?) uvnitř tempora-

17/ Tamtéž, § 85, s. 209.

lity konstituované.<sup>18</sup> Nuže, ve své největší hloubce a ve své čisté specifčnosti je hylé nejprve materie časová. Je možností geneze samé. Takto by se na obou těchto pólech otevřenosti a v samotném nitru transcendentální struktury každého vědomí ukazovala nutnost přejít ke genetické konstituci a k oné nové „transcendentální estetice“, která bude ustavičně ohlašována, ale vždy odkládána, a v níž témata Druhého a Času měla odhalit svoji neredukovatelnou komplicitu. Konstituce druhého a času odkazuje totiž fenomenologii na oblast, v níž její „princip principů“ (podle našeho mínění její princip *metafyzický: původní evidence* a bezprostřední *přítomnost* věci samé) je radikálně zpochybněn. V každém případě není nutnost tohoto přechodu od strukturálního ke genetickému, jak vidíme, ani zdaleka nutností zlomu nebo konverze.

18/ V paragrafu věnovaném *hylé a morfé* Husserl píše zejména: „Na té úvahové rovině, na kterou se až na další omezujeme a která nedovoluje, aby se sestoupilo do temných hlubin posledního vědomí konstituujícího veškerou temporalitu prožívaného...“ (tamtéž, § 85, s. 208). O něco dále: „Tato pozoruhodná dualita a jednota *smyslové* ὕλη a intencionální μορφή v každém případě hraji v celé fenomenologické oblasti (v celé: to znamená *uvnitř roviny konstituované temporality*, na které je třeba stále se držet) základní roli“ (tamtéž, s. 208-209). O něco předtím, poté co srovnal prostorovou a časovou dimenzi *hylé*, Husserl takto vyznačuje a zdůvodňuje meze statické deskripce a nutnost přejít pak k deskripci genetické: „Čas je ostatně, jak vyplývá z pozdějších zkoumání, titul pro zcela uzavřenou *problémovou oblast*, a to oblast mimořádně obtížnou. Ukáže se, že naše dosavadní rozborů do jisté míry celou jednu dimenzi vědomí zamlčely a zamlčet nutně musely, abychom uchránili před konfuzí to, co je nejprve viditelné jen ve fenomenologickém postoji... Transcendentální ‚absolutno‘, které jsme vypreparovali redukcí, není ve skutečnosti posledním slovem, je to něco, co se samo konstituuje v jistém hlubším a zcela svérázném smyslu a co má svůj prazdroj v posledním a pravém absolutnu“ (tamtéž, § 81, s. 197-198). Bude toto omezení vůbec kdy ve vypracovaných dílech odstraněno? Výhrady tohoto typu nalezneme ve všech hlavních pozdějších knihách, zejména v *Erfahrung und Urteil* (Hamburg 1948, s. 72, 116, 194 atd.), a pokaždé, když Husserl ohlašuje „transcendentální estetiku“ (Závěr knihy *Formale und transzendente Logik* a § 61 v *Karteziánských meditacích*).

Než budeme sledovat tento vnitřní pohyb fenomenologie a přechod ke genetickým analýzám, zastavme se na okamžik u druhého hraničního problému.

Všechna problémová schémata, na která jsme právě poukázali, patří k transcendentální sféře. Ale nemohla by si psychologie obnovená pod dvojitým vlivem fenomenologie a *gestaltpsychologie*<sup>19</sup> a distancující se od asocianismu, atomismu, kauzalizmu atd. činit nárok na to, že se sama vyrovná s takovou deskripcí a s takovými problémovými schématy? Jedním slovem, může se určitá strukturalistická psychologie, jestliže usiluje o nezávislost na transcendentální fenomenologii, ne-li na fenomenologické psychologii, uchránit před výtkou psychologismu adresovanou svého času klasické psychologii? Myslet si to bylo tím lákavější, že Husserl sám požadoval vytvoření fenomenologické psychologie, samozřejmě apriorní, ale mundánní (protože nemůže vyloučit tezi oné věci světa, kterou je *psyché*) a striktně *paralelní* s transcendentální fenomenologií. Ale překročení této neviditelné difference, která odděluje paralely, není něčím nevinným: je to nejdůmyslnější a nejambicióznější gesto psychologického zneužití. To je principem kritik, které Husserl ve

19/ Tento pokus podnikli zejména Köhler, podle něhož se psychologie má zaměřit na fenomenologickou deskripci, a Husserlův žák Koffka, který ve svých *Principles of Gestalt Psychology* chce ukázat, že psychologie tvaru díky svému strukturalismu uniká kritice psychologismu.

Spojení fenomenologie a „tvarové psychologie“ se dalo snadno předvídat. Nikoli snad ve chvíli, kdy Husserl musel v *Krisis* „převzít“ pojem „konfigurace“, a dokonce i *Gestalt*, jak nadhazuje M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, s. 62, č. 1), nýbrž naopak proto, že Husserl vždy s jistým zdáním oprávněnosti tvrdil, že *gestaltpsychologie* od něho převzala jeho vlastní koncepty, zejména koncept „motivace“ (srv. *Ideen I*, § 47, s. 112 a *Karteziánské meditace*, § 37), který se objevil už v *Logische Untersuchungen*, a koncept organizované totality, sjednocené plurality, vyskytující se už ve *Philosophie der Arithmetik* (1887-1891). Pokud jde o všechny tyto otázky, odkazujeme na významné dílo A. Gurwitsche *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer 1957.

svém *Nachwort* k *Ideen I* (1930) vznáší proti psychologickým strukturám nebo celostnosti. Míří výslovně na *gestaltpsychologii*.<sup>20</sup> Nestačí uniknout atomismu, abychom se vyhnuli „naturalismu“. Aby se vyjasnila *vzdálenost*, která musí oddělovat fenomenologickou psychologii od transcendentální fenomenologie, bylo by třeba učinit předmětem tázání ono *nic*, které jim brání splynout, onu paralelnost, která uvolňuje prostor pro transcendentální otázku. Toto *nic* je tím, co umožňuje transcendentální redukci. Transcendentální redukce je tím, co obrací naši pozornost k tomuto *nic*, v němž celek smyslu a smysl celku odhalují svůj původ. Tedy podle Finkova výrazu *původ světa*.

Kdybychom na to měli čas a prostředky, museli bychom nyní obrátit zřetel na gigantické problémy genetické fenomenologie, tak jak se vyvíjí po *Ideen I*. Zmíním pouze následující body.

Hluboká jednota této genetické deskripce se rozvíjí, aniž by se rozpadala, ve *třech směrech*.

A) *Logická* cesta. Úkolem spisů *Erfahrung und Urteil*, *Formale und transzendentale Logik* a četných s nimi souvisejících textů je „zredukovat“ nejen superstruktury vědeckých idealizací a hodnoty objektivní exaktnosti, ale také veškerou predikativní sedimentaci patřící ke kulturní vrstvě subjektivně-relativních pravd v *přirozeném světě* (*Lebenswelt*). To proto, aby bylo možné postihnout a „reaktívovat“ vystávání predikace obecně – teoretické i praktické – na základě nejnespoutanějšího předkulturního života.

B) *Egologická* cesta. V jednom smyslu je už dána v základech cesty předchozí. Především proto, že fenomenologie zcela obecně může a smí popisovat vždy jen intencionální modifikace *eidos ego* obecně.<sup>21</sup> A pak proto, že genealogie logiky zůstávala ve sféře pří-

20/ Tamtéž, s. 156 an.

21/ „Protože *ego*, konkrétní ve smyslu monády, zahrnuje také veškerý skutečný a potenciální život vědomí, je jasné, že *problém fenomenologického výkladu tohoto monadického ego* (problém jeho konstituce pro sebe) musí v sobě zahr-

slušných *cogitata* a aktů *ega*, poněvadž jeho vlastní existence a jeho vlastní život byly interpretovány jen na základě znaků a noematických rezultatů. Nyní, jak se prohlašuje v *Karteziánských meditacích*, jde o to, sestoupit, mohu-li to tak říci, před dvojicí *cogito-cogitatum*, aby se postihla geneze *ega samotného*, tak jak existuje pro sebe a „ustavičně sebe samo konstituuje jakožto existující“.<sup>22</sup> Kromě delikátních problémů *pasivity a aktivity* narazí tato genetická deskripce *ega* na meze, které bychom měli sklon pokládat za definitivní, které však Husserl samozřejmě pokládá za provizorní. Spočívají v tom, říká Husserl, že fenomenologie je teprve ve svých počátcích.<sup>23</sup> Genetická deskripce *ega* vytyčuje skutečně v každém okamžiku obrovský úkol *univerzální* genetické fenomenologie. Ten se ohlašuje ve třetí cestě.

---

novat všechny konstitutivní problémy vůbec. V dalších důsledcích se fenomenologie této sebekonstituce kryje s *fenomenologií vůbec*“ (*Karteziánské meditace*, § 33).

22/ „Teď však musíme upozornit na jednu velkou mezeru našeho podání. *Ego* samo existuje *pro sebe* v kontinuální evidenci čili jako něco, co se *vnitřně samo v sobě kontinuálně konstituuje jako jsoucí*. Dosud jsme se dotkli pouze jedné stránky této sebekonstituce, všimali jsme si pouze *proudícího cogito*. *Ego* se nezachycuje pouze jako proudící život, nýbrž jako *já*, který mám zážitky o tom či onom a prožívám to či ono *cogito* jako *tenýž* já. Dosud jsme se zaměřovali na intencionální vztah vědomí a předmětu, *cogito* a *cogitatum* ...“ (tamtéž, § 31, s. 56).

23/ „Velmi obtížné jsou přístupy k poslední obecnosti eideticko-fenomenologické problematiky a tím také k *poslední genezi*. Začínající fenomenolog je nedobrovolně vázán exemplárním východiskem od sebe sama. Sám sebe nachází transcendentálně jako *ego* a pak jako *ego vůbec*, jež už má ve vědomí svět, a to svět našeho všeobecně známého ontologického typu, s přírodou, kulturou (vědami, krásným uměním, technikou atd.), s personalitami vyššího řádu (stát, církev) atd. Dosud vypracovaná fenomenologie je pouze *statická*, její deskripce jsou analogické deskripcím přírodopisným, jež popisují jednotlivé typy a v každém případě je systematicky pořádají. Otázky univerzální geneze a genetické struktury univerzálního *ego*, struktury přesahující fakt časové formace, nejsou dosud dotčeny, neboť jsou to de facto otázky vyššího řádu. Ale dokon-

C) *Historicko-teleologická* cesta „...teleologický rozum prostupuje celou dějinnost“,<sup>24</sup> především ale „jednotu univerzální geneze *ego*“.<sup>25</sup> Tato třetí cesta, která má otevřít přístup k *eidos* dějinnosti obecně (to znamená k jejímu *telos*, neboť *eidos* dějinnosti, tedy pohybu smyslu, pohybu nutně racionálního a duchovního, může být jedině nějaká norma, spíše hodnota než esence), tato třetí cesta není jednou cestou mezi jinými. Eidetika historie není jednou eidetikou mezi jinými: objímá celek jsoucen. K vpádu *logu*, k vyvstání ideje nekonečného úkolu rozumu v lidském vědomí nedochází totiž jen řadou revolucí, které jsou zároveň obratem k sobě, rozerváním předchozí konečnosti, které odhaluje skrytou moc nekonečna a dává znovu hlas *δύναμις* určitého mlčení. Tyto zlomy, které jsou zároveň odhaleními (a také opětovnými překrytími, neboť původ se bezprostředně skrývá pod odhalenou nebo vytvořenou novou sférou objektivity), tyto zlomy se *vždy už ohlašují*, konstatuje Husserl, „v konfuzi a tmě“, to znamená nejen v nejelementárnějších formách lidského života a historie, ale postupně už i v animalitě a v přírodě obecně. Jak takové tvrzení, jehož nutnost je dána fenomenologií samotnou a v ní, může v ní být úplně zajištěno? Neboť se už netýká jen fenoménů a prožívaných evidencí. Zabraňuje to, že se může se vši přísností *ohlašovat* jen v elementu fenomenologie, aby nebylo už - nebo ještě - tvrzením určité metafyziky artikulující se na podkladě fenomenologického diskursu? To jsou otázky, u nichž se tu omezím jen na jejich položení.

---

ce i tenkrát, jsou-li nadhozeny, děje se to v jisté vázanosti. Neboť i podstatné zkoumání se bude zprvu tázat na *ego* vůbec, a to potud, pokud už pro ně existuje jistý konstituovaný svět. I to je nutný stupeň, z něhož teprve odkrytím zákonitých forem příslušné geneze můžeme vyzřít možnosti, jež platí pro eidetickou *fenomenologii nejvyšší obecnosti*“ (tamtéž, § 37, s. 75-76).

24/ Husserl, E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Přel. O. Kuba. Praha 1972, příloha 3, s. 409-410. Překlad upraven, aby vyhovoval kontextu.

25/ *Karteziánské meditace*, § 37, s. 106.

Rozum se tedy sám odhaluje. Rozum, říká Husserl, je *logos*, který se utváří v historii. Ten prostupuje bytím se zaměřením na sebe sama, aby se vyjevil sobě samému, to znamená, aby se jakožto *logos* sám vyslovil a sám se uslyšel. Je řečí jako sebeafekcí: slyšením se mluvit. Vystupuje ze sebe, aby se v sobě, v „živoucí přítomnosti“ svého sebezpřítomnění znovu uchopil. Slyšení se mluvit, když takto vystupuje ze sebe sama, se konstituuje jako historie rozumu oklikou přes *písmo*. *Diferuje se takto, aby si samo sebe znovu přivlastnilo*. *Původ geometrie* popisuje nutnost této expozice rozumu v mundánním zápisu. Expozice nepostradatelné pro konstituci pravdy a ideality objektů, která však také znamená ohrožení smyslu vnějškovosti znaku. Znak se může v momentu písma vždy „vyprázdnit“, uniknout probuzení a „reaktivaci“, může navždy zůstat uzavřený a němý. Stejně jako pro Cournota je zde písmo „kritickou epochou“.

Je třeba být tu velmi pozorný k faktu, že tato řeč není *bezprostředně* spekulativní a metafyzická, jakými se Husserlovi právem či neprávem zdály být některé podobně znějící věty Hegelovy. Neboť tento *logos*, který sám sebe interpeluje jako *telos* a jehož δύναμις směřuje ke své ἐνέργεια či ke své ἐντελέχεια, tento *logos* se neutváří v historii a neprochází bytím jako nějakou cizí empiričností, v níž by jeho metafyzická transcendence a aktualita jeho nekonečné esence sestupovaly a podvolovaly se jí. *Logos není nic* mimo historii a bytí, protože je diskursem, nekonečnou diskursivitou, a nikoliv aktuální nekonečností; a protože je smyslem. Nuže, nerealita či idealita smyslu byla fenomenologií odhalena jako její vlastní premisy. Naopak zase žádná historie jakožto sebetradování a žádné bytí by neměly smysl bez *logu*, který je *smyslem*, jenž sám sebe projikuje a vyslovuje. Přes všechny tyto klasické pojmy nedochází tedy k žádnému *sebezřeknutí se* fenomenologie ve prospěch klasické metafyzické spekulace, která by naopak měla podle Husserla ve fenomenologii rozpoznat jasnou energii svých vlastních intencí. To znamená zároveň, že když fenomenologie kritizuje klasickou metafyziku,

ku, uskutečňuje nejhlubší projekt metafyziky. Husserl to sám uznává, nebo to spíše nárokuje, zejména v *Karteziánských meditacích*. Výsledky fenomenologie jsou „metafyzické, je-li pravda, že poslední poznatky o bytí je třeba nazývat metafyzickými. Avšak o nic zde nejde méně než o metafyziku v obvyklém smyslu, totiž o metafyziku degenerovanou v průběhu historie, která ničemu neodpovídá méně než tomu smyslu, s nímž byla metafyzika jako ‚první filosofie‘ původně založena“. „... fenomenologie ... vylučuje pouze každou naivní metafyziku ... nikoli však metafyziku vůbec.“<sup>26</sup> Neboť uvnitř nejuniverzálnějšího *eidosu* duchovní historičnosti by proměna filosofie ve fenomenologii byla takto posledním stadiem diferenciace (stadiem, to znamená *Stufe*, strukturálním stupněm nebo genetickou etapou).<sup>27</sup> Předcházejícími dvěma stadii by bylo nejprve stadium předteoretické kultury a poté stadium teoretického či filosofického projektu (moment řecko-evropský).<sup>28</sup>

Přítomnost *telosu* či *Vorhaben* - nekonečné teoretické anticipace, která se současně staví jako nekonečný praktický úkol, ve fenomenologickém vědomí je vyznačována pokaždé, když Husserl hovoří o ideji v kantovském smyslu. Ta se dává ve fenomenologické evidenci jako evidence bytostného přesahu evidence aktuální a adekvátní. Bylo by tedy třeba prozkoumat blíže tuto intervenci ideje v kantovském smyslu v různých bodech Husserlovy dráhy. Možná

26/ *Karteziánské meditace*, § 60 a 64, s. 133 a 149.

27/ Tyto výrazy pozdního Husserla se řadí k sobě stejně jako v aristotelovské metafyzice, kde *eidós*, *logos* a *telos* určují přechod od potence k aktu. Ale stejně jako jméno Bůh, jež Husserl označuje také jako Entelechii, tyto pojmy jsou opatřeny transcendentálním indexem a jejich metafyzická síla je neutralizována fenomenologickými uvozovkami. Ale možnost této neutralizace, její čistoty, jejich podmínek nebo její „nemotivovanosti“ nepřestane ovšem nikdy být problematickou. Nepřestala ostatně takovou být nikdy ani pro Husserla samého jako možnost samotné transcendentální redukce. Ta si uchovává bytostnou příbuznost s metafyzikou.

28/ Srv. *Kříze evropských věd a transcendentální fenomenologie*, c. d., s. 542-543.

by se pak ukázalo, že tato idea je samotnou ideou či samotným projektem fenomenologie, tím, co jí umožňuje, když překračuje její systém evidencí nebo aktuálních určení, když jej přesahuje jako jeho zdroj nebo cíl.

Protože *telos* je plně otevřený, protože je otevřenost sama, říci, že je nejmocnějším strukturálním *apriori* historičnosti, neznamená označit jej jako statickou a určitou hodnotu, která by formovala a uzavírala genezi bytí a smyslu. Je konkrétní možností, samotným zrodem historie a smyslem dění vůbec. Je to tedy strukturálně geneze sama, jako původ a jako dění.

\* \* \*

Všechny tyto úvahy byly možné díky výchozímu rozlišení mezi různými neredukovatelnými typy geneze a struktury: genezí mundánní a genezí transcendentální, strukturou empirickou, strukturou eidetickou a strukturou transcendentální. Položit si historicko-sémantickou otázku: „Co znamená, co vždy znamenal pojem geneze *obecně*, z něhož mohl vyvstat a být pochopen Husserlův posun? Co znamená a co vždy znamenal při všech svých přesunech pojem struktury *obecně*, na jehož základě Husserl provádí své operace a rozlišuje mezi dimenzí empirickou, eidetickou a transcendentální? A jaký je historicko-sémantický vztah mezi genezí a strukturou *obecně*?“ - položit tuto otázku neznamená pouze položit určitou předběžnou otázku lingvistickou. Znamená to položit otázku jednoty historické půdy, na jejímž základě je transcendentální redukce možná a může si sama dávat svoji motivaci. Znamená to položit otázku jednoty světa, z něhož se vyprošťuje sama transcendentální svoboda, aby dala vyjavit se jeho původu. Jestliže Husserl nepoložil tyto otázky v pojmech historické filologie, jestliže se nedotazoval nejprve na smysl svých operativních nástrojů *obecně*, nebylo tomu tak z naivity, z dogmatické a spekulativní ukvapenosti nebo proto, že by byl zanedbal historickou zátěž jazyka. Bylo tomu tak pro-

to, že tázat se na smysl pojmu struktury nebo geneze *obecně* před rozlišeními, která zavádí redukce, znamená tázat se na to, co transcendentální redukci předchází. Ta je však pouze svobodným aktem otázky, která se vymaňuje z celku toho, co jí předchází, aby byla s to k tomuto celku, a zejména k jeho historičnosti a k jeho minulosti najít přístup. Otázka možnosti transcendentální redukce nemůže na své zodpovězení čekat. Je to otázka možnosti otázky, otevřenost sama, ona zející otevřenost, z níž *transcendentální já*, které Husserl byl v pokušení označovat jako „věčné“ (což v jeho myšlení v žádném případě neznamená ani nekonečné, ani ahistorické, právě naopak), je povoláváno, aby se dotazovalo na vše, zvláště na možnost nezvládnuté a nahé faktičnosti ne-smyslu, v daném případě například své vlastní smrti.

## *Poznámky k překladu*

### *Násilí a metafyzika*

#### **Str. 15:**

Citát použitý jako moto zní v překladu takto: „Hebraismus a helemismus – mezi těmito dvěma body vlivu se pohybuje náš svět. Jednou pociťuje mocněji přitažlivost jednoho z nich, jindy druhého; a měl by být, i když nikdy není, rovnoměrně a šťastně mezi nimi vyvážen.“ (Matthew Arnold, *Kultura a anarchie*.)

#### **Str. 21:**

*nenásilného vztahu k nekonečnu jako k tomu, co je nekonečně jiné, k druhé bytosti* – výrazem „druhá bytost“ (nebo „druhý člověk“) překládáme slovo „autrui“ (k němu viz též pasáž na str. 54-55). To se v textu často vyskytuje ve stejném významu jako slovo „autre“, pokud to znamená „druhý“; právě už zde se však uplatňuje i další význam slova „autre“, totiž „jiný“, „jiné“: tak slovům „nekonečně jiné“ odpovídají v originále slova „infiniment autre“.

#### **Str. 24:**

*máme-li pro jednu věřit hlavnímu obžalovanému, proti němuž je v této knize veden proces, výsledek není ničím bez onoho dění, kterým se k němu dospívá* – myšlenka je Hegelova, a on je tedy nejspíše míněn oním „hlavním obžalovaným“.

## Str. 26:

ἑπέκεινα τῆς οὐσίας – za hranicemi jsoucna; jde, jak říká Lévinas, o platónskou formuli kladoucí dobro mimo bytí, viz *Ústava* 501 c, 1.

v nichž absolutno druhého je nutně totéž – výrazem „le même“ (totéž) označuje Lévinas sféru, která patří vlastnímu já a proti níž je v protikladu „druhý“ (autre). Tento výraz poukazuje zároveň k pojmu „totožnosti“; zatímco český překlad Lévinasova díla ho překládá slovem „stejný“, používáme zde i na jiných místech textu slova „totéž“, „týž“.

## Str. 32:

Lévinas nás tedy vybízí k druhé otcovraždě – nářážka na pasáž z Platónova dialogu *Sofisté* (241), v níž elejský host, který chce „podrobit zkoušení nauku otce Parmenida“, prosí Theaitéta, aby si o něm kvůli tomu „nemyslil, že se stává/m/ jakoby nějakým otcovrahem“.

## Str. 33:

Pasáž z úvodu k *Was ist Metaphysik (Co je metafyzika)* zní v překladu takto: „Co znamená ‚existence‘ v *Sein und Zeit*? Toto slovo pojmenovává určitý způsob bytí, a sice bytí toho jsoucího, které se udržuje otevřené pro otevřenost bytí, v níž stojí, tím, že ji vydrží.“

*il y a* – francouzský výraz označující podobně jako německé „es gibt“, že (něco) je; „neutralita“ je v něm vyznačena zájmenem středního rodu, které ovšem v češtině zůstává zamlčeno: „(ono) je“.

## Str. 37:

Tento pojem touhy je také jak jen možné antihegelovský – srv. kapitulu Já a žádostivost v Hegelově *Fenomenologii ducha*, čes. překl. J. Patočky, NČSAV 1960, str. 151; protože Hegelův výraz Begierde je do češtiny překládán jako „žádostivost“, je tedy jeho odlišnost od Lévinasova pojmu „touhy“ bezprostředně zřejmá, zatímco ve francouzštině oběma slovům, „Begierde“ i „touha“, odpovídá slovo „désir“.

## Str. 38:

Lévinas tu přes svoje protesty proti Kierkegaardovi souzní s tématy *Bázně a chvění* – zmíněná kniha vyšla v čes. překl. M. Mikulové, S. Kierkegaard, *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti*, Svoboda-Libertas 1993.

*Nikoliv snad vědomím separace jakožto židovským vědomím, jakožto vědomím nešťastným* – srv. kap. Neštěstí vědomí v Hegelově *Fenomenologii ducha*, cit. překl. J. Patočky, str. 167 an. Na to, že onen moment, kdy „nešťastné vědomí“ se pro sebe „vynořuje jako opak neměnné bytosti“, pro Hegela odpovídá židovskému náboženství, upozorňuje Patočka v poznámce 28 na str. 504.

## Str. 40:

*věci naskytající se práci nebo žádostivosti* – v hegelovském smyslu – výrazem „žádostivost“ tu překládáme francouzské „désir“, viz pozn. ke str. 38.

*klasická disymetrie téhož a jiného* – se zmíněným klasickým rozlišením se setkáváme v Platónově dialogu *Sofisté* (256), kde je ovšem protiklad k „témuž“ označen slovem „různé“, zatímco my tu slovo „autre“ překládáme jako „jiné“.

**Str. 41:**

Čím je tedy toto setkání s absolutně-jiným? – výrazu „absolutně jiné“ odpovídá v originálu „absolument-autre“. Dále však v celém odstavci bylo nutno překládat „autre“ jako „druhý“, protože označuje „druhého člověka“, viz poznámku ke s. 26 (na s. 262).

**Str. 45:**

ἄρχή – význam řeckého slova je: „počátek“, „původ“, „princip“, ale také „vláda“.

**Str. 47:**

*jak by to naznačoval původ francouzského slova visage* – v originálu pouze „jak to chce původ slova“; to ovšem platí právě jen o francouzském výrazu (který souvisí se slovesem vidět), nikoli o českém slovu „tvář“.

**Str. 48:**

*Je samotnou mezí žádostivosti (a snad právě proto jejím zdrojem jakožto touhy)* – v originálu oběma slovům „žádostivost“ a „touha“ odpovídá totéž slovo „désir“, viz pozn. ke str. 38.

**Str. 50:**

*prosopopeia* – zosobňující evokace

**Str. 51:**

*tvář on nicméně nezná a neví, že bohem vojsk je Tvář* – českému slovu „tvář“ v originálu odpovídá v prvním případě slovo „visage“, v druhém případě „Face“. Podobně ani na jiných místech není me-

zi oběma výrazy v překladu rozlišováno jinak než velkým počátečním písmenem v případě Tváře boží.

*v souladu s oněmi slovy ve Faidrovi, jež míří proti Theutovi (či Hermovi)* – v závěru tohoto Platónova dialogu se vypráví o Theutovi jako o vynálezci písma; král, kterému svůj vynález předloží, jej odmítá slovy: „Kdo se mu naučí, přestanou si cvičit paměť a tím budou zapomínat, neboť spoléhající na písmo nebudou se rozpomínat sami od sebe zevnitř, nýbrž jen zevně, podle cizích znaků...“ Derrida častěji zmiňuje tuto pasáž jako doklad preference živé řeči, chápané jako výraz bezprostředně zakoušené pravdy, před písmem.

**Str. 54:**

*neviditelnost Gygyva* – podle řecké báje byl lýdský Gygés vlastníkem prstenu, který ho mohl učinit neviditelným.

**Str. 55:**

*k Descartovu Cogitu ve třetí z Meditací* – používáme označení Meditace, třebaže toto dílo bylo do češtiny přeloženo jako *Úvahy o první filosofii*.

**Str. 56:**

*Francouzské označení „Autrui“* – výraz „autrui“, který překládáme zpravidla jako „druhý člověk“, nemá v češtině obdobu, o níž by platilo to, co platí o slovu francouzském, proto bylo nutno ponechat je ve francouzském znění (podobně to byl nucen udělat i německý překladatel tohoto textu).



*tak jak je tomu je u kategorie jiného obecně jakožto ἕτερον* – zde je zvlášť zřejmé, proč je nutno pro slovo „autre“ používat vedle překladu slovem „druhý“ i překladu slovem „jiné“.

*Jaký původ má tento casus smyslu v jazyce* – slovo casus je tu použito ve smyslu gramatického pádu: slovo „autrui“ chová právě ve svém smyslu pozůstatek toho, že vzniklo z předmětného pádu latinského slova.

**Str. 57:**

*před židovsko-křesťanským určením bližního (autrui)* – zde bylo ovšem nutno použít při překladu slova „bližní“, kterému se jinak vyhýbáme, protože by byl v rozporu s onou radikální jinakostí, která podle Lévinase druhého charakterizuje. O několik řádek níže je ostatně povaha lévinasovského pojetí druhého výslovně vyznačena, když je „bližní“ charakterizován jako „vzdálený cizinec“ (německý překladatel Derridova textu užívá pro „autrui“ dokonce napořád překladu „der Fremde“, „cizinec“).

*proti důvěrné reciprocitě Já-Ty postavil magistrální výši Vy* – způsob, jakým je toto Vy chápáno, je dán i tím, že ve francouzštině je druhá osoba plurálu také oslovením Boha.

**Str. 58-59:**

*Nuže nekonečno (nekonečně jiné) nemůže být objektem* – v originále „infīni/ment/ /autre/“.

*Rétorika může znovu upadnout do násilnictví teorie, která druhého redukuje, když ho vede* – zde nebylo možno napodobit určitou hru se slovy, spočívající v tom, že obě slovesa jsou ve francouzštině tvořena od stejného kmene: réduit – conduit.

**Str. 61:**

*A neodkazujeme tu na témata známá pod pojmenováním psychoanalýzy, ani na embryologické či antropologické hypotézy o strukturálně předčasném zrození lidského mláděte* – tyto hypotézy vycházely z faktu, že fetus opic je člověku bližší než narozené opičí mládě; o nehotovosti lidského mláděte v okamžiku zrození hovoří i Freud a byla obzvláště zdůrazněna J. Lacanem.

*Promluva je rozmluvou s Bohem* – originál tu má stejná substantiva: Le discours est discours avec Dieu.

**Str. 64:**

*rozchod s klasickým způsobem užívání řeckých kategorií Téhož a Jiného* – v českém překladu Platóna je ovšem tato dvojice označována slovy „totéž“ a „různé“.

**Str. 66:**

*neredukovatelnosti Druhého jako zcela jiného* – takto rozvádíme francouzské „l'irréductibilité du Tout-Autre“, neboť u slova Autre se tu uplatňují právě oba jeho významy, „druhý“ i „jiný“.

**Str. 68:**

*Prostor jako zranění a konečnost zrození (zrození jako takového)* – slovy „jako takového“ jsme se tu pokusili vystihnout význam, který je ve francouzštině vyjádřen zdůrazněným určitým členem: la naissance.

**Str. 72:**

*počátek, který nemá smysl, je-li oddělen od svého genitivu* – zjedno-

dušujeme tu francouzskou formulaci, která využívá zpodstatnělé pádové předložky: qui n'a aucun sens avant le *de*, qui ne peut être séparée de la génitivité.

**Str. 74:**

*A jestliže, jak Lévinas říká, jediné promluva (a nikoliv intuitivní kontakt) může být spravedlivá* – v této větě překládáme slovem „promluva“ francouzské „discours“, abychom vyloučili jeho chápání jako nezávazné debaty; v celé další pasáži jsme naproti tomu použili překladu „diskurs“, protože se nám zde už nesprávné chápání zdá vyloučené.

**Str. 78:**

*Sinnggebung* – termín, kterým je u Husserla označován akt, jímž vědomí dává smysl holému smyslovému počitku.

**Str. 80:**

*To, čemu se říká filosofie ..., nemůže myslet to, co je špatné, nepravé* – dvěma slovy tu překládáme adjektivum „faux“, protože ve spojení „le faux infini“ označuje „špatné nekonečno“. Hegelovo, které je však „špatné“ proto, že je nekonečnem nepravým; a francouzský výraz „faux“ má zároveň význam „nepravé“, „nepravdivé“.

**Str. 82:**

*Zdá se nám ostatně nepopíratelné a zdůrazňujeme to na jiném místě, že témata ne-přítomnosti (temporalizace a alterity) jsou v protikladu k tomu, co činí fenomenologii metafyzikou přítomnosti* – oním jiným místem je především Derridova studie *La voix et le phénomène* (Hlas a fenomen) z roku 1967, přeložená do češtiny M. Petříčkem v knize J. Derrida, *Texty k dekonstrukci*, Bratislava 1993.

**Str. 85-86:**

Citace z *Karteziánských meditací* se v našem textu poněkud liší od textu vydaného českého překladu: zdá se zejména, že poslední věta v něm nebyla přeložena úplně přesně.

**Str. 89:**

*Parmenidés Básně nám dává na srozuměnou, že se skrze vložená historická fantasmata vícekrát dopustil otcovraždy* – „otcovraždou“ se tu nepochybně míní popírání názorů předchůdců, v narážce na pasáž Platónova dialogu *Sofisté*s, viz naši poznámku ke str. 32.

**Str. 90:**

*Kdyby byl oproštěný, nebyl by víc Druhým, Jiným, nýbrž Týmž* – zde jsme pokládali za žádoucí přeložit slovo „l'Autre“ dvěma výrazy („Druhý“, „Jiný“) vyjadřujícími jeho dvojí smysl.

**Str. 91:**

*mým bližním jakožto cizincem* – „mon prochain comme étranger“ – výrazu „mon prochain“, které jako jeho český překlad obsahuje představu blízkosti, je tu užito zcela ojedinele právě proto, že je současně vyznačena jeho povaha „cizince“.

**Str. 94:**

diferace – takto překládáme Derridův výraz *différance*, v němž je písmeno *e* nahrazeno písmenem *a*, aniž se to projeví ve výslovnosti slova.

**Str. 109:**

*lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst* – česky: prosvětlující-skrývající příchod bytí samého.

**Str. 115:**

ἄγαθόν – dobro

**Str. 121:**

*téma nějakého nacionalismu nebo nějakého barrèsismu* – M. Barrès, který činil právě „vykořeněnost“ soudobého člověka odpovědnou za jeho mravní selhávání, je ve francouzské literatuře prototypem nacionalismu opírajícího se o pojem „zakořeněnosti“.

**Str. 122:**

*Misto tedy není nějaké empirické Zde, nýbrž vždy Illic* – latinské slovo má právě význam „tam“.

**Str. 137, pozn. pod čarou:**

*Abraháma ... zakazujícího svému služebníkov, aby dokonce ani jeho syna nevodil tam, odkud vyšel* – viz 1. Kniha Mojžíšova 24, 8.

νόστος – návrat

*Síla a význam*

**Str. 144:**

*slova solliciter nebo soucier ve svém latinském významu* – jeden z významů latinského slovo „sollicitare“ (které má v Derridově textu po francouzštelou podobu) je „rozviklávat“; francouzské slovo „soucier“, které má význam „znepokojoval“, „zneklidňovat“, je tu zřejmě nahliženo z hlediska své latinské etymologie. V originále věta zní: *Cette opération s'appelle (en latin) soucier ou solliciter.*

**Str. 147:**

*proto nesmí být intelekt základní schopností kritika* – v originále je užito slova „intelligence“, a tak je také v překladu Kantovy *Kritiky soudnosti* překládáno slovo „Verstand“.

**Str. 148:**

*původ oné totální Knihy, která byla obsesí jiných imaginací* – především imaginace Mallarméovy, viz pozn. ke str. 176.

**Str. 150:**

*Psaní je úzkost hebrejského ruach* – slovo „ruach“ označuje v hebrejském myšlení ducha (v Novém zákoně mu odpovídá slovo pneuma). Podle *Biblického slovníku* A. Novotného, Kalich 1956, označovalo v četných rčenicích „stvořitelkou svrchovanost na rozdíl od pomíjitelnosti a podřazenosti všeho stvořeného bytí“.

**Str. 151:**

*limita pojmenovaná jako taková Mallarméem* – viz pozn. ke str. 176.

**Str. 160:**

*Nikdy však nebyla struktura výlučným termínem a cílem kritického popisu* – slovy „termínem a cílem“ překládáme jediné slovo „terme“, o němž Derrida říká, že tu má být chápáno ve svém obojím smyslu: „la structure n'était, au double sens de ce mot, le terme exclusif de la description critique“.

*ordo cognoscendi* – řád poznání, *ordo essendi* – řád bytí

**Str. 161:**

„*Skvělé památníky lidské hrdosti ...*“ – tyto verše Scarronovy, francouzského básníka 17. století, tu překládáme bez zřetele k tomu, že mají formu rýmovaného alexandrinu.

**Str. 166:**

*ti, kdo praktikují směšné umění geomancie* – věštění, při němž se na stůl rozhodila hlína nebo písek, a zkoumaly se pak vzniklé tvary.

**Str. 168:**

*Formosus znamená krásný* – latinské slovo pro krásu je právě odvozeno od slova „forma“.

**Str. 172:**

λόγος σπερματικός – stoický pojem pro tvůrčí zárodky, které v sobě obsahují účel svého rozvití.

**Str. 176:**

*v Knize irealizované Mallarméem* – kniha, o jejímž vytvoření Mal-

larmé snil, měla spočívat v stranách, které by mohly být opakovaně předčítány vždy ve změněném pořadí; předjímá tak svým způsobem vlastně i některé postupy takzvané konkrétní poezie.

**Str. 176, pozn. pod čarou č. 38:**

*materiální a priori* – u Husserla je materiální a priori odlišeno od a priori formálně logického a jeho příkladem může být třeba nutnost, aby barva byla vždy spojena s určitou rozlehlostí.

*Cogito a dějiny šílenství*

**Str. 197:**

*v samotném aktu sentire* – latinské sloveso znamená zároveň myslet i cítit.

*hegelovského Entzweiung* – německý výraz má význam „rozdvojení“, „roztržka“.

**Str. 198:**

*existence Thrasymachova a Kalliklova* – první vystupuje v Platónově *Ústavě*, druhý v dialogu *Gorgias*.

**Str. 203:**

*hysteron proteron* – logická chyba, při níž se v důkazu předpokládá to, co má být dokázáno.

**Str. 221:**

vidět ve Foucaultově knize *mocné gesto ochrany a uzavření* – slovem „uzavření“ tu překládáme výraz „enfermement“, který je jinde, v konkrétnějších souvislostech přeložen jako „internace“. To je třeba mít na zřeteli všude, kde se v dalším objevuje toto slovo nebo tvary slovesa „uzavírat“.

**Str. 223:**

ἑπέκεινα τῆς οὐσίας - viz pozn. k studii *Násilí a metafyzika*, str. 26.

což se možná dost zploštěně překládá jako „úžasná transcendence“ - týká se ovšem překladů francouzských, nikoli překladu českého.

**Str. 234:**

*palintropos* - to, co se navrácí zpět.

*„Geneze a struktura“ a fenomenologie*

**Str. 238:**

v projektu, který by například v *Kantových očích měl co dělat s teratologií* - teratologie je nauka o zrudách. Tento výraz tu metaforicky označuje nepřijatelnost pojmu „transcendentální zkušenosti“ z hlediska Kantových koncepcí.

## **Násilí a metafyzika**

*Jacques Derrida*

Z francouzského originálu *L'écriture et la différence*,  
vydaného nakladatelstvím Editions du Seuil v roce 1967

přeložili pod vedením Jiřího Pechara

Alena Bakešová, Marcela Sedláčková,

Petra Stehliková, Jiří Olšovský, Otakar Vochoč,

Tomáš Jeníček a Přemysl Maydl.

Obálku navrhl Václav Tomek

Odpovědná redaktorka Marta Landová

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba

Lubica Kurucová, Hostouň 89

Vydal Filosofický ústav AV ČR

ve svém nakladatelství

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako svou 141. publikaci,

v ediční řadě

*Základní filosofické texty* svazek 6

Vytiskl ÚJI, a.s.,

Elišky Přemyslovny 1335,

Praha 5-Zbraslav

Vydání první

Praha 2002

Stran 276