VK Olomouc
2650392327

1-146914

Výběr a překlad pořízen z čtyřsvazkového vydání
Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault
Édition établie sous la direction
de Daniel Defert et François Ewald

VĚDECKÁ KNIHOVNA
V OLOMOUCI

© Editions Gallimard, 1994
© The University of Chicago Press, 1982,
a © Editions Gallimard, 1994,
pro text „Subjekt a moc"
Translation © Čestmír Pelikán,
Miroslav Petříček, Stanislav Polášek,
Petr Soukup, Karel Thein, 1996

03267 18-02-2004

PŘEDMLUVA K TRANSGRESI

Běžně se má za to, že sexualita v současné zkušenosti konečně nalezla svou přirozenou pravdu, jež musela dlouho a trpělivě čekat ve stínu a skrývat se pod nejrůznějšími převleky, které nám dovoluje dešifrovat teprve náš pronikavý pozitivní duch, takže teprve dnes má plné právo vystoupit do plného světla řeči. Avšak nikdy jindy neměla sexualita tak bezprostředně přirozený smysl a nebyla vyjádřena tak „šťastným" způsobem jako právě v křesťanském světě upadlého těla a hříchu. Dokazuje to celá mystika i všechna spiritualistická hnutí, která nebyla schopna oddělovat splývající formy touhy, oblouzení, pronikavého vhledu, extáze a vyčerpávajícího výlevu citů; zde všude se cítilo, že tato hnutí se nepřerušeně a bezmezně jedno za druhým vrhají do samého srdce božské lásky, do níž proudí a v níž je jejich pramen. Pro moderní sexualitu není tolik příznačné to, že od Sada až po Freuda objevila řeč svého rozumového zdůvodnění či své přirozenosti, jako spíše to, že násilnost jejich promluv sexualitu „denaturalizovala" a že ji vrhla do prázdného prostoru, kde naráží pouze na nepatrnou hranici, kde již nemá žádnou druhou stranu ani pokračování jiné, než je posedlost, v níž se rozpadá. Ne-

osvobodili jsme sexualitu, nýbrž přivedli jsme ji až k její hranici, která je hranicí našeho vědomí, poněvadž právě ona diktuje jediný možný způsob, jímž naše vědomí může číst naše nevědomí; k hranici zákona, poněvadž sexualita se ukazuje jako jediný absolutně univerzální obsah zákazu; a k hranici naší řeči: sexualita rýsuje onu zpěněnou čáru příboje, kam až smí na písečné pláži mlčení dosahovat. V sexualitě tedy již nekomunikujeme s nějakým uspořádaným a šťastně profánním světem zvířat; sexualita je naopak trhlina: nikoli však trhlina okolo nás, trhlina, která by nás izolovala a vymezovala, nýbrž je to trhlina, jež sleduje hranici v nás samých a jež nás samé rýsuje jako hranici.

Snad by bylo možné říci, že právě sexualita zakládá jediné ještě možné dělítko ve světě, v němž již neexistují věci, bytosti či prostory, které by se daly znesvěcovat. Ne že by dávala nějaké nové obsahy tisíciletým gestům, nýbrž proto, že nás zmocňuje pro znesvěcování bez předmětu, pro znesvěcování prázdné a k sobě obrácené, jehož nástroje se již obracejí pouze proti sobě. Ale není pak ve světě, který už nepřiznává posvátnému žádný pozitivní smysl, znesvěcování právě tím, co bychom mohli nazývat transgresí, překračováním? Neboť v prostoru, jejž naše kultura poskytuje našim gestům, předepisuje transgrese nejen jediný způsob nalézání posvátna v jeho bezprostředním obsahu, nýbrž právě tak i způsob, jak je opět poskládat v této jeho prázdné formě, v jeho nepřítomnosti, která je právě proto tak zřetelná. Co může na pozadí sexuality říci řeč, pokud je přísná, to není nějaké přirozené

tajemství člověka, to není nějaká jeho tichá antropologická pravda, nýbrž jen to, že je bez boha; slovo, které jsme udělili sexualitě, je časem i strukturou současné s tím, jímž jsme sami sobě zvěstovali, že bůh je mrtev. Řeč sexuality, která počínaje prvními slovy Sadovými v jediné promluvě vyplnila celý prostor, jehož se rázem stala svrchovaným pánem, nás vtáhla do noci, v níž je bůh nepřítomen a v níž se všechny naše skutky obracejí k této absenci právě ve znesvěcování, které tuto nepřítomnost označuje, zaklíná, které se v ní vyčerpává a je její zásluhou přivedeno k čiré prázdnotě transgrese.

Jistě, existuje i moderní sexualita: je to ta, která o sobě na povrchu mluví řečí přirozené a bezpečné animality, třebaže vskrytu se přitom obrací k Nepřítomnosti, k onomu vysoce položenému místu, na něž — po dobu trvání oné noci, která ještě dlouho nemá mít svůj konec — Bataille zavedl postavy své *Eponimy*: „V tomto napjatém tichu a přes mlhu mého opojení se mi zdálo, že vítr ustal; z nesmírnosti nebes vycházelo dlouhé ticho. Abbé tiše poklekl... Zdrceně a pomalu jako u mrtvého zpíval: *Miserere mei, Deus, secundum misericordiam magnam tuam.* Vzlykání této tak smyslné melodie bylo dvojznačné. Bylo to podivné vyznání úzkosti ze sladkých rozkoší nahoty. Abbé nás snad přemohl tímto svým odpíráním, což stvrzovala i jeho snaha vytrhnout se z naší společnosti; krása jeho zpěvu pod mlčícím nebem jej uzavřela do jeho hříšných představ... Toto šťastné, nekonečné volání, jež se však měnilo v zapomnění, mne v mém rozněžnění povznášelo. Ve chvíli, kdy

Eponima, probouzejíc se ze sna, do kterého byla pohroužena, spatřila abbého, začala se smát a smála se tak prudce, až se otřásala; obrátila se a opřena o zábradlí zmítala se smíchem jako malé děcko. Smála se, oběma rukama si držela tvář a abbé, jenž se konečně přestal chichotat, zdvihl s vysoko zdviženýma rukama hlavu před nahou zadnicí: vítr nadzdvihl Eponimě plášť, když už jej přemožena smíchem nedokázala podržet."[1]

Je možné, že sexualita, která se od Sada často spojuje s dalekosáhlým rozhodováním ve věci naší řeči, vděčí za svůj význam právě tomuto poutu, jež ji váže ke smrti boha. Ke smrti, kterou nesmíme chápat jako konec jeho historické vlády ani jako konečně vydané úřední osvědčení o jeho neexistenci, nýbrž jako prostor naší zkušenosti, který je od této chvíle zde. Smrt boha, která naši existenci připravuje o hranice Bezmezného, vede tuto existenci k takové zkušenosti, v níž již nic nedává tušit nějaký vnějšek bytí, tedy vede ji ke zkušenosti *vnitřní* a *svrchované*. Ale tato zkušenost, v níž se vyjevuje smrt boha, odhaluje jako své tajemství a své světlo právě bezmeznou vládu Hranice a prázdnotu transgrese, v níž se hranice ztrácí a mizí. V tomto smyslu je vnitřní zkušenost cele zkušeností *nemožného* (přičemž ono nemožné je tím, co zakoušíme a co tuto zkušenost vytváří). Smrt boha nebyla jen jistou „událostí", která zplodila současnou zkušenost v té podobě, kterou známe, nýbrž neurčitým způsobem nějak vyznačuje její základní obrys.

[1] Georges Bataille, *L'Abbé C.*, 2. část: *Récit de Charles C.*, Éd. de Minuit, Paris 1950, in: *Œuvres complètes*, Gallimard, „Collection blanche", sv. III, Paris 1971, s. 263–264.

Bataille si byl dobře vědom toho, jaké možnosti je tato smrt schopna otevírat našemu myšlení a k jakým nemožnostem je přivádí. Vždyť co jiného by mohla znamenat smrt boha, ne-li právě tuto podivnou spřízněnost mezi vyjevováním jeho existence a gestem, které ho usmrcuje? Co ale znamená usmrcování boha, jestliže bůh neexistuje, usmrcování boha, *který neexistuje*? Možná: usmrcovat boha, protože neexistuje, a zároveň jej usmrcovat proto, aby neexistoval — a to je totéž co smích. Usmrcovat boha proto, abychom existenci osvobodili od té, která ji limituje, ale také proto, abychom ji dovedli k hranicím, které tato bezmezná existence stírá (to je oběť). Usmrcovat boha, abychom jej uvedli do oné nicoty, kterou jest, a abychom jeho existenci vyjevili v samém srdci světla, jež tuto existenci rozzařuje jako přítomnost (to je extáze). Usmrcovat boha proto, abychom v ohlušující noci přišli o řeč a aby tato rána krvácela tak dlouho, dokud z ní nevytryskne „obrovské haleluja, ztracené v nekonečném tichu" (to je komunikace). Smrt boha nás tedy nevrací do ohraničeného a pozitivního světa, nýbrž vede do světa, který se rozuzluje ve zkušenosti hranice, tvoří a rozpadá v excesu, překračujícím tuto hranici.

Exces odhaluje, že sexualita a smrt boha jsou spojeny v téže zkušenosti; anebo ukazuje — jak je tomu v oné z „nejroztříštěnějších knih" —, že „bůh je děvka". Potud je, přinejmenším po Sadovi, avšak dotud

nikdy tak důrazně a tak nesnadným způsobem, myšlení boha a myšlení sexuality provázáno společnou formou. A pokud by bylo třeba dát erotismu v protikladu k sexualitě nějaký přesný smysl, byl by tento: zkušenost sexuality, v níž se ve vzájemném vztahu ocitá překračování hranice a smrt boha. „Co nemohl říci mysticismus (v okamžiku, kdy to má říci, umdlévá), to říká erotismus: Bůh není ničím, není-li překročením Boha v každém smyslu; ve smyslu vulgární bytosti, ve smyslu hrůzy i oplzlosti; nakonec i ve smyslu ničeho..."[2]

V základech sexuality, jejího pohybu, který nikdy nic neomezuje (poněvadž od svého počátku a ve svém celku je ustavičným setkáváním s hranicí) a v této rozpravě o bohu, kterou Západ tak dlouho vede — aniž by si byl kdy jasně vědom toho, že „není možné beztrestně připojovat k řeči slovo, které všechna slova přesahuje" —, se tedy rýsuje jedinečná zkušenost: zkušenost transgrese, překračování. Možná, že se jednoho dne tato zkušenost vyjeví jako stejně klíčová pro naši kulturu a právě tak zakořeněná v její půdě, jako byla kdysi pro dialektické myšlení zkušenost rozporu. Avšak navzdory tolika rozptýleným znakům se ona řeč, v níž transgrese nalezne svůj prostor a své osvětlené bytí, musí téměř celá teprve zrodit.

U Bataille však je nepochybně možné pozorovat zvápenatělé zbytky, doutnající popel této řeči.

[2] Georges Bataille, *Erotismus*, Herrmann & synové, Praha 2001, s. 335.

•

Transgrese je gesto, jež se týká hranice; zde, na této nepatrné dělící čáře, se vyjevuje v náhlém záblesku a možná tu i vyjevuje celý svůj průběh, dokonce i svůj počátek. To, co překřižuje, by mohlo být celým jejím prostorem. Zdá se, že tuto hru hranic a transgrese rozehrává jednoduchá neústupnost: překračování znovu a znovu překračuje linii, která se za ním vždy zavírá jako vlna zapomnění, jež se valí dál až k novému horizontu nepřekročitelného. Avšak tato hra je víc než pouhý pohyb těchto momentů; tato hra je všechny staví do nejistoty, do hroutících se jistot, v nichž se myšlení ocitá ve slepé uličce, jakmile se jich chce chopit.

Hranice a transgrese vděčí za hutnost svého bytí sobě navzájem: hranice, kterou by absolutně nebylo možné překročit, nemá existenci; transgrese, jež by překračovala pouze zdánlivou či stínovou hranici, by byla marností. Má snad hranice nějakou opravdovou existenci mimo ono gesto, které ji slavně překračuje a popírá? Vždyť čím by mohla být předtím a čím by byla potom? Nevyčerpává transgrese všechno to, čím jest, v okamžiku překračování hranice, která není nikde jinde než v tomto bodě času? A není tento bod, tato podivná křižovatka oněch bytostí, které mimo ni neexistují, nýbrž si v ní směňují naprosto vše, čím jsou, a rovněž to, co je ze všech stran přelévá? Tento bod působí jako oslava vylučujícího; hranice se násilím rozevírá do bezhraničného, je náhle unesena obsahem, jejž odmítá, a je uskutečněna touto podivnou plností,

která vniká do samého jejího nitra. Transgrese posouvá hranici až na samu hranici jejího bytí; probouzí ji k jasnému vědomí o hrozícím zaniknutí, k tomu, aby se spatřila v tom, co vylučuje (a ještě přesněji, aby zde samu sebe poprvé zahlédla), aby zkusila svou pozitivní pravdu v pohybu svého vytrácení. K čemu se v tomto pohybu čistého násilí transgrese odpoutává, není ale nic jiného než to, co ji poutá, hranice a to, co je v ní uzavřeno. Proti čemu směřuje její průlom a jaké prázdnotě vděčí za svobodnou plnost svého bytí, ne-li právě tomu, co překračuje svým násilným gestem a co chce zatarasit v oblasti, jejíž hraniční čáru smazává?

Transgrese se tedy nemá k hranici tak, jako se má černá k bílé, zakázané k dovolenému, vnějšek k vnitřku, vyloučené k chráněnému místu bydlení. Je spjata s hranicí spíše vztahem spirály, jejíž žádná otočka nedosahuje až k cíli. Snad je to něco podobného blesku v noci, který z hloubky času dává hutné a černé bytí tomu, co popírá, zevnitř je skrz naskrz osvětluje, a přitom právě jemu vděčí za svůj živý jas, za svou rozrývající a ustavující jedinečnost, když se zase ztrácí v prostoru, který označil svou svrchovaností, a když se odmlčuje, jakmile dal jméno temnému.

Pokoušíme-li se myslet tuto tak čirou a tak propletenou existenci, myslet ji na jejím vlastním základě a v prostoru, který ona sama rýsuje, je třeba oddělit ji od jejích podezřelých příbuzenských svazků s etickou oblastí. Oddělit ji od skandálního a subverzivního, to jest od toho, čemu vládne moc zápornosti. Transgrese

nestaví nic proti ničemu, nic nepřesouvá do hry směšnosti, nesnaží se otřásat pevností základů, nechce osvětlovat za neviditelnou a nepřekročitelnou mezí druhou stranu zrcadla. Právě proto, že není násilím v rozděleném světě (v etickém světě) a že nevítězí nad hranicemi, jež stírá (v dialektickém či revolučním světě), měří uvnitř hranice bezměrnou mírou onu vzdálenost, která se v ní rozevírá a rýsuje zářivou stopu, která jí dává bytí. V transgresi není nic negativního. Stvrzuje omezené bytí, stvrzuje toto bezmezné, do kterého se odráží, otevírajíc je poprvé pro jeho existenci. Ale můžeme také říci, že v tomto stvrzení není nic pozitivního: transgresi nemůže vázat žádný obsah, protože ji z definice nemůže zadržet žádná mez. Možná tedy není ničím jiným než stvrzováním dělby. Avšak znovu by zde bylo třeba zbavit toto slovo všeho, co by mohlo připomínat gesto nějakého zářezu anebo nějaké nastolení separace či míru odchylky, a ponechat mu pouze to, co v něm může označovat bytí diference.

Je možné, že jakmile současná filosofie objevila tuto možnost nikoli pozitivní afirmace, otevřela nestabilitu, jejímž jediným ekvivalentem by mohlo být Kantovo rozlišení *nihil negativum* a *nihil privativum*, rozlišení, které, jak víme, otevřelo cestu kritickému myšlení.[3] Soudím, že právě tuto filosofii nikoli pozitivní afirmace, to jest zkoušení hranice, definuje

[3] Immanuel Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Johann Jacob Kanter, Königsberg 1763. První část: Obecný výklad pojmu negativní veličiny.

Blanchot principem popírání. Zde nejde o nějakou všeobecnou negaci, nýbrž o takovou afirmaci, která nic nestvrzuje: plné prolomení tranzitivity. Popírání není snaha myšlení negovat existence či hodnoty, nýbrž je to gesto, jež všechny přivádí k jejich hranicím, a tedy k té Hranici, kde padá ontologické rozhodnutí: popírat znamená jít až k prázdnému nitru, kde bytost dosahuje své hranice a kde hranice definuje bytost. Zde, v překročené hranici, se opět ozývá „ano" popírání, které umlčuje ozvěnu onoho „i-a" nietzschovského osla.

Tímto způsobem se tedy rýsuje zkušenost, kterou chtěl Bataille na všech cestách i necestách svého díla obkružovat, zkušenost, jež má moc „neúnavně vším otřásat (vše zpochybňovat)" a jež tam, kde právě je, ukazuje v samé blízkosti sebe samé „bezodkladné bytí". Nic jí není vzdálenějšího než démoničnost, která právě „popírá vše". Transgrese se otevírá do jiskřícího a stále stvrzovaného světa, do světa bez stínu, bez soumraku a bez onoho plíživého „ne", zakusujícího se do plodů a vrážejícího vnitřní rozpor přímo do jejich srdce. Je slunečným rubem satanské negace; je spojena s božským, a ještě spíše: z oné hranice, kterou naznačuje posvátno, otevírá prostor, kde se pohybuje božské. Skutečnost, že filosofie, tázající se na bytí hranice, nalézá právě tuto kategorii, je zjevně jedním z početných znaků, že naše cesta je cestou návratu a že se den po dni stáváme více Řeky. Avšak nelze tento návrat chápat jako příslib původní země, prvotní půdy, na níž by se rodily, to jest na níž by se pro nás rozplývaly všechny protiklady. Filosofie po

Nietzschovi, která do samého centra myšlení opět klade zkušenost božského, ví anebo by měla vědět, že se táže na počátek bez pozitivity a na otevřenost, která nezná strpění záporu. Žádný dialektický pohyb, žádná analýza konstitucí a jejich transcendentální půdy nemůže být oporou, máme-li myslet tuto zkušenost anebo máme-li si k ní zjednat přístup. Není tato souhra hranice a transgrese, která probíhá v okamžiku, dnes bytostnou zkouškou myšlení „počátku", do něhož nás od prvních stránek svého díla zasvěcuje Nietzsche — myšlení, jež by absolutním způsobem a v jediném pohybu bylo Kritikou a Ontologií, myšlení, jež by myslelo konečnost a bytí?

Z jaké možnosti pochází toto myšlení, od něhož nás doposud všechno odvracelo, byť tak, aby nás přivedlo až k jeho návratu, a v jaké nemožnosti se pro nás podržuje jeho naléhavost? Nepochybně můžeme říci, že pochází z oné otevřenosti, kterou do západní filosofie prolomil Kant v okamžiku, kdy ještě poněkud záhadným způsobem zformuloval svůj metafyzický diskurs a svou reflexi na hranici našeho rozumu. Kant sám však zároveň skoncoval s touto otevřeností tím, že ji uzavřel do rámce antropologické otázky, k níž nakonec odkázal všechno kritické tázání; to bylo později pochopeno jako neurčitě doznaný odklad ve věci metafyziky, neboť dialektika nahradila tuto problematizaci bytí a hranice hrou rozporu a totality. Abychom se mohli probrat z těchto dřímot dialektiky a antropologie, bylo třeba nietzschovského pojetí tragična a jeho Dionýsa, smrti Boha, filosofova kladiva, nadčlověka, jenž přichází na holubičích nožkách, a

VĚDECKÁ KNIHOVNA

bylo třeba Navracení. Proč je však diskursivní řeč dnes tak málo vybavena, jde-li o to udržet tyto pojmy a setrvat v nich? Proč před nimi upadá téměř do němoty a proč je k tomu, aby byly nadále vyslovovány, třeba předat slovo tak extrémním podobám řeči, v níž zjednali tomuto myšlení v jeho výšinách domovské právo právě Bataille, Blanchot či Klossowski?

Bude jednou třeba uznat svrchovanost těchto zkušeností a pokusit se je shrnout: nikoli proto, abychom z nich vydobyli jejich pravdu — neboť pokud jde o tato slova, která jsou pro nás hranicí, byla by taková snaha směšná —, nýbrž abychom jejich pomocí osvobodili naši řeč. Spokojme se dnes s tím, že si položíme otázku, jaká je tato nikoli diskursivní řeč, která bezmála dvě staletí úporně přežívá v naší kultuře a láme se o ni, odkud pochází tato řeč, jež není ani završena, ani není pánem sebe samé, ačkoliv je pro nás svrchovanou a sestupuje k nám z výšky, jež někdy znehybní v pohledech, které jsme zvyklí nazývat „erotickými", a jež náhle vyprchává ve filosofickém varu, v němž jako by ztrácela samu svou půdu.

Učlenění filosofického diskursu a obrazu v díle Sadově se řídí zákony složité architektury. Je velice pravděpodobné, že jednoduchá pravidla střídání, kontinuity či kontrastu témat nestačí k tomu, aby bylo možné definovat prostor řeči, v němž se artikuluje to, co se ukazuje, a to, co se vykazuje, kde se provazuje řád důvodů s řádem rozkoší a kde jsou subjekty řeči zapojeny jak do pohybu rozpravy, tak do konstelace těl. Řekněme pouze, že tento prostor je cele pokryt dis-

kursivní (jakkoli zde běží o vyprávění), explicitní (a to i tehdy, kdy nepojmenovává), nepřetržitou (zejména pokud nit přechází z jedné osoby na druhou) řečí, řečí, jež ale nemá nějaký absolutní subjekt, jež nikdy neodhaluje toho, kdo má poslední slovo, a jež se *drží* slova od vyhlášení „triumfu filosofie" v prvním dobrodružství Justiny až do okamžiku, kdy Julietta beze smrti mizí a odchází na věčnost. Naopak Bataillova řeč se stále v samém nitru svého vlastního prostoru propadá, obnažujíc v nehybnosti extáze vytrvávající a viditelný subjekt, který se ji snažil zachytit, a je jí jakoby zavržen a vysílen leží na písku toho, co již nemůže říci.

Jak je tedy pod všemi těmito různými figurami možné toto myšlení, které se až příliš ukvapeně nazývá „filosofie erotismu" a v němž by spíše bylo třeba vidět (což je méně i mnohem více) zkušenost, která je pro naši kulturu po Kantovi a Sadovi zcela podstatná — zkušenost konečnosti a bytí, hranice a transgrese? Jaký je vlastní prostor tohoto myšlení a jakou řeč si může dát? Není pochyb o tom, že svůj model, svůj základ a pokladnici svého slovníku nemá toto myšlení v žádné z dosud definovaných forem reflexe, v žádném dosud vysloveném diskursu. Pomohlo by nám, kdybychom cestou analogie řekli, že pro transgresivitu by bylo třeba nalézt řeč, jež by pro ni byla tímtéž, čím byla dialektika pro rozpor? Možná však uděláme mnohem lépe, jestliže se pokusíme mluvit o této zkušenosti a necháme ji, aby promlouvala sama, v dutině zhroucení své řeči, právě tam, kde jí chybí slova, kde se subjekt, jenž mluví, začíná

ztrácet a kde se to, co se ukazuje, rozechvívá před pohledem, jenž se odvrací. Tedy tam, kde je podle Bataille místo pro řeč smrti. A teď, kdy nás tato smrt odkazuje k čisté transgresi jeho textů, protože ty jsou ochráncem každé snahy objevit řeč pro myšlení hranice. A možná jsou již trvalým místem tohoto projektu, který je v troskách.

•

Nepřichází k nám však možnost takového myšlení v řeči, která nám je právě jakožto myšlení bere a vede je až k samé nemožnosti? Až k té hranici, na které bytí řeči vzchází jako otázka? To pochází odtud, že řeč filosofie je mimo či téměř mimo všechnu paměť svázána s dialektikou; dialektika se od Kanta stala formou a vnitřním pohybem filosofie jen zdvojením toho tisíciletého prostoru, v němž nikdy nepřestala mluvit. Jak dobře víme, odkaz ke Kantovi nás vždy a úporně posílá k tomu, co je v řeckém myšlení nejranější. Nikoli ovšem proto, abychom zde opět nalezli ztracenou zkušenost, nýbrž proto, abychom si přiblížili možnosti ne-dialektické řeči. Věk komentářů, k němuž náležíme, toto historické zdvojení, jemuž se podle všeho nejsme s to vymknout, nepoukazuje k nějaké obratnosti naší řeči v poli, v němž již není nových filosofických předmětů a které je třeba ustavičně přehlížet zapomnětlivým a pokaždé znovu zmlazeným pohledem, nýbrž poukazuje mnohem spíše k ustrnutí, k hluboké němotě filosofické řeči, kterou novota jejího oboru vypudila z jejího přirozeného živlu, z její původní dialektiky. Dnešní filosofie se zakouší

jako různotvárná poušť nikoli proto, že by ztratila svůj vlastní předmět, anebo proto, že by její zkušenost pozbyla své svěžesti, nýbrž proto, že byla náhle připravena o řeč, jež je jí historicky „přirozená"; není to konec filosofie, nýbrž běží tu o filosofii, která se není s to chopit slova a v něm uchopit sebe jinak než na samém okraji svých hranic: v očištěném metajazyce anebo v hutnosti slov, uzavírajících se nad její nocí a nad její slepou pravdou. Tato neobyčejná distance, v níž se zjevuje naše filosofická rozptýlenost, měří nikoli zmatek, nýbrž hlubokou soudržnost: tato odchylka, tato reelní neslučitelnost je onou distancí, z jejíž hloubky k nám mluví filosofie. A právě k ní je také třeba obracet naši pozornost.

Jaká řeč se však může zrodit z takové absence? A především: kdo je pak oním filosofem, jenž se chápe slova? „Co se s námi stane, jestliže zbaveni otravy seznáme, co jsme? Ztraceni mezi žvanily v noci, v níž již můžeme pouze nenávidět zdání světla, které vydává žvást."[4] V oddialektizované řeči, v samém nitru toho, co říká, ale právě tak u kořenů své možnosti filosof ví, že „nejsme všechno"; zakouší však, že on sám neobývá svou řeč celou jako tajemný a vše-mluvný bůh; odhaluje, že vedle něho je tu řeč, která mluví a jejímž není pánem; řeč, která usiluje, která se tříští a která se odmlčuje a kterou filosof není již s to uvést do pohybu; řeč, kterou on sám kdysi mluvil a která

[4]Georges Bataille, *Somme athéologique*, 1. část: *L'Expérience intérieure* (1943), Gallimard, „Collection blanche", 6. vyd., Paris 1954, Avant-Propos, s. 10.

se teď od něho odtáhla a krouží ve stále mlčenlivějším prostoru. A především objevuje, že dokonce i v okamžiku, kdy mluví, není vždy usídlen v nitru své řeči stejným způsobem; že na místě promlouvajícího subjektu filosofie — jehož evidentní a upovídanou identitu nezpochybnil nikdo od Platóna až po Nietzscheho — se vyhloubila prázdnota, v níž se svazuje a rozvazuje, kombinuje a vylučuje mnoho promlouvajících subjektů. Kdo od přednášek o Homérovi až k výkřiku blázna v ulicích Turína mluvil touto nepřetržitou řečí, tak úporně stejnou? Poutník a jeho stín? Byl to filosof, anebo první z nefilosofů. Zarathustra, jeho opice, anebo již nadčlověk? Dionýsos, Kristus, jejich smířené podoby, anebo nakonec ecce homo? Zhroucení filosofické subjektivity, její rozptýlení uvnitř řeči, která ji vyvlastnila, a přitom ji zmnožuje v prostoru jejího chybění, je patrně jednou ze základních struktur současného myšlení. Ale ani zde nejde o nějaký konec filosofie. Spíše o konec filosofie jako svrchované a prvotní formy filosofické řeči. Možná bychom proti všem těm, kdo především usilují uchovat jednotu gramatické funkce filosofie — za cenu soudržnosti, ba samé existence filosofické řeči —, mohli postavit příkladný podnik Bataillův, jenž neúnavně vždy zevnitř prolamoval svrchovanost filosofujícího subjektu. Potud se mu také jeho řeč a jeho zkušenost staly jeho mukou. Prvním a reflektovaným rozkouskováním toho, kdo mluví filosofickou řečí. Rozhození hvězd, obstupujících půlnoční nebe, aby daly zrod bezhlesným slovům. „Jako stádo hnané nějakým nekonečným pastevcem bychom bečíce prchali, prchali

bez konce před hrůzou z toho, že se bytí převede na totalitu."[5]

Tato fraktura filosofického subjektu je v řeči našeho myšlení citelná nejen na základě toho, že se v ní vyskytují vedle sebe románová díla a reflexivní texty. Bataillovo dílo ji ukazuje mnohem důsledněji ustavičným přecházením mezi odlišnými rovinami promluvy a systematickým odpoutáním od vztahu k já, které se chopilo slova, připraveno rozvíjet je a ustavit se v něm: odtud odpoutávání v čase („napsal jsem toto" a „až půjdu touto cestou ještě jednou, vrátím se k tomu"), odpoutávání v distanci promluvy vzhledem k tomu, kdo mluví (deník, sešity, básně, vyprávění, úvahy, rozpravy), odpoutávání uvnitř svrchovanosti, jež myslí a píše (knihy, anonymní texty, předmluvy k vlastním textům, připojené poznámky). A právě uvnitř tohoto mizení filosofujícího subjektu postupuje filosofická řeč jakoby labyrintem nikoli proto, aby tento subjekt opět nalezla, nýbrž aby zakusila (prostřednictvím řeči samé) jeho ztrátu, a to na samé hranici, to jest v onom otevření samém, kde vzchází jeho bytí, avšak je již ztraceno, zcela vyhnané mimo sebe, ze sebe vyprázdněné až k absolutní prázdnotě — v otevření, které je komunikace: „Vypracování není v této chvíli nezbytné; hned a jakoby sám sebou stržen vcházím v úzkosti opět do noci zbloudilého děcka, abych se dále k tomuto vytržení opět vrátil; bez jiného cíle, než je vyčerpání, bez jiné mož-

[5] Georges Bataille, *Ibid.*, 2. část: *Le Supplice*, Gallimard, „Collection blanche", 6. vyd., Paris 1954, s. 51.

nosti zastavit se, než je bezvědomí. To je mučivá radost."[6]

To je přesný opak pohybu, který již od Sókrata nesl západní moudrost: filosofická řeč slibovala této moudrosti poklidnou jednotu subjektivity, jež v ní vítězila, když se v ní a skrze ni celá ustavila. Je-li však filosofická řeč tím, v čem se bez ustání opakuje trýzeň filosofa a kde je puštěna do větru jeho subjektivity, pak nejen moudrost není více než figura kompozice a rekompenzace, nýbrž pak se také osudovým způsobem v tomto pádu filosofického jazyka (to, nač padá — tvář kostky, a to, v čem padá: prázdno, do něhož je kostka vypuštěna) otevírá jistá možnost, totiž možnost filosofa–šílence. To jest toho, kdo nikoli vně své řeči (nějakou zvnějšku přicházející nahodilostí anebo přes nějaký výkon představivosti), nýbrž v sobě a v samém jádru svých možností objevuje transgresi svého bytí jako filosofa. To je nedialektická řeč hranice, jež se rozvíjí pouze v překračování toho, kdo mluví. A tato hra transgrese a bytí ustavuje filosofickou řeč, jež ji reprodukuje a jistě i produkuje.

•

Tato skalnatá řeč, tato řeč, která se nedá obejít a které je vlastní zlom, sráz a rozdrásaný průběh, je tedy řeč kruhová, jež odkazuje k sobě samé a ohýbá se přes problematizaci svých hranic — jako by nebyla nic než malou lampou noci, z níž tryská podivné světlo, označující prázdnotu, z níž pochází a k níž osudově odka-

[6] *Ibid.*, s. 74.

zuje všechno to, co osvětlí a čeho se dotkne. Možná právě tato zvláštní konfigurace dává Oku to jeho výsadní postavení, které mu Bataille ustavičně přiznával. V celém jeho díle (od prvního románu až k *Larmes d'Éros*[7]) je figurou vnitřní zkušenosti: „Když v samém srdci úzkosti zlehka probouzím podivnou absurditu, tehdy se nahoře, uprostřed mé lebky otevře oko."[8] Neboť oko, tato malá bíla koule uzavřená kolem noci, rýsuje kruh hranice, kterou prolamuje pouze nájezd pohledu. A jeho vnitřní temnota, jeho černé jádro se rozlévá po světě jako pramen, který vidí, to jest který osvětluje; rovněž tak ale můžeme říci, že soustřeďuje všechno světlo světa do malé černé skvrny pupily a zde ji mění v jasnou noc obrazu. Je zrcadlem i lampou; rozlévá světlo kolem sebe a v pohybu, který možná ani není protikladný, vrhá právě toto světlo do průhlednosti svých studnic. Jeho globus má rozsah zázračného klíčku — jako je očko ve vejci, jež puká směrem k onomu středu noci a naprostého světla, jímž jest a jímž přestalo být. Je podobou bytí, které není než transgresí své vlastní hranice.

Ve filosofii reflexe oko může — právě proto, že je schopno dívat se — vnikat víc a více do svého nitra. Za okem, které vidí, je oko mnohem subtilnější, diskrétní, ale rovněž tak čilé, že jeho vpravdě všemocný pohled prohryzává bílou bulvu vlastního těla; za ním

[7] Georges Bataille, *Les Larmes d'Éros*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1961, in: *Œuvres complètes, op. cit.*, sv. X, 1987, s. 573–627.

[8] Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, in: *L'Expérience intérieure*, 3. část: „Antécédents du supplice ou la comédie", *op. cit.*, s. 101.

je nové a za ním další, stále jemnější, a jejich substancí již není nic než čirá průhlednost pohledu. Proniká do středu nehmotného, kde se rodí a váží nehmatatelné podoby pravdivého: to je srdce věcí, jež je jejich svrchovaným subjektem. U Bataille je pohyb obrácený: pohled, překračující kulovitou hranici oka, ustavuje toto oko v jeho okamžikovém bytí; vtahuje je do tohoto světelného šumotu (pramen, který se vylévá, slzy, jež tečou, brzy i krev), vrhá je mimo sebe, přivádí je k hranici, tedy až tam, kde tryská v plameni svého bytí, jenž vzápětí hasne a neponechává v rukou nic než malou, žilkami protkanou bílou kouli oka, které vystoupilo z očnice a jehož bílá hmota zhasila všechny pohledy. Na místě, kde vzcházel pohled, zůstává pouze prohlubeň lebky, noční lampa, před níž se vyrvané oko uzavírá do své sféry, zbavujíc ji pohledu, a současně s tím poskytuje této absenci výhled na nezničitelné jádro, které teď uvěznilo mrtvý pohled. V této distanci násilí a vytržení je oko viděno absolutně, avšak je mimo každý pohled; filosofický subjekt je vyvržen ze sebe sama, je pronásledován až do svých posledních koutů a z hloubky této distance, v bezmezné prázdnotě, která tu zbyla, když odtud vyšel subjekt, mluví svrchovanost filosofické řeči.

Je ale možné, že jakmile je oko vyrváno a odvedeno pohybem, který je znovu obrací k nočnímu a hvězdnému nitru lebky, takže mu zevnitř ukazuje jeho slepý a bílý rub, právě tehdy uskutečňuje to, co je v něm nejpodstatnějšího: uzavírá se před denním světlem v pohybu, jenž vyjevuje jeho vlastní běl (ale ta právě je obrazem jasu, jejím odrazem na povrchu, třebaže právě

proto s ním nemůže být ve styku a nemůže tuto běl ani sdělovat); okrouhlá noc pupily je posílá k ústřední temnotě, kterou osvětluje svým jasem, vyjevujíc ji jakožto noc. Obrácené oko je nejvíce uzavřené i nejvíce otevřené: když roztáčí okruh toho, k čemu dosahuje, takže zůstává stejným a na stejném místě, otřásá nocí a dnem, prolamuje jejich hranici, aby ji znovu objevilo na stejné čáře a na jejím rubu; ona bílá polokoule, jež se na okamžik ukazuje tam, kde se oční panenka otevřela, je jako bytí oka, překračujícího hranici svého vlastního pohledu — když překračuje tuto otevřenost do dne, kterou je definována transgrese každého pohledu. „Kdyby člověk nezavřel suverénně oči, neviděl by nakonec to, co stojí za to, aby bylo viděno."[9]

To, co stojí za to, aby bylo viděno, však není nějaké vnitřní tajemství, nějaký jiný, více noční svět. Oko, které je vytrženo z místa svého pohledu a obráceno směrem do své očnice, šíří teď své světlo pouze do této jeskyně z kostí. Jeho obrácená bulva neukazuje nějakou „smrt v malém", nýbrž smrt vůbec, a nechává ji zakoušet právě tam, kde jest, v tomto tryskání na místě, jež otevírá. Smrt není pro oko ona neustále vzdálená čára obzoru, nýbrž je tam, kde je oko samo, v křižovatce všech jeho možných pohledů, na oné hranici, kterou oko ustavičně překračuje, dávajíc jí vyvstat jako absolutní hranici v pohybu extáze, která mu dovoluje skok na druhou stranu. Vytržené oko odkrývá pouto mezi řečí a smrtí právě tehdy, když

[9] Georges Bataille, *La Litterature et le Mal. Baudelaire* (1957), in: *Œuvres complètes, op. cit.*, sv. IX, 1979, s. 193.

rozehrává hru hranice a bytí. Možná že důvod jeho privilegovaného postavení záleží právě v tom, že zakládá možnost dát řeč této hře. Velké scény, u nichž Bataillova vyprávění prodlévají, nejsou nic než ony výjevy erotických smrtí, kdy vytržené oči ukazují své bílé hranice a vrávorají do gigantických a prázdných očnic. Mimořádně přesně je tento pohyb podán v románu *Le Bleu du ciel*: jednoho z prvních listopadových dní, kdy svíce a světélka ozařují půdu německých hřbitovů, se vypravěč uložil ke spánku s Dorotheou mezi náhrobními kameny; když se miluje uprostřed mrtvých, vidí všude kolem sebe zemi jako jasné noční nebe. A nebe nad ním tvoří velkou prázdnou očnici, lebku, v níž poznává svůj pád, když ve chvíli, kdy slast uvede do pohybu tuto čtveřici očí, prochází kolem dokola svým pohledem: „Země pod Dorotheiným tělem byla otevřená jako hrob, její břicho se mi rozevíralo jako čerstvý hrob. Když jsme se milovali na hřbitově plném hvězd, zmocnilo se nás ochromení. Každé z těchto světel zvěstovalo kostlivce v hrobě; dohromady tvořila mihotavé nebe, jež bylo právě tak matoucí jako naše spletená těla... Rozepnul jsem Dorotheiny šaty, zašpinil její prádlo a její hruď čerstvou zemí, která mi zůstala na prstech. Naše těla se chvěla jako dvě řady zakusujících se zubů."[10]

Co však může znamenat tento obraz v samém nitru myšlenky? Co označuje ono stále se navracející oko, v němž jako by se shrnovalo to, co Bataille postupně

[10]Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1957, in: *Œuvres complètes, op. cit.* sv. III, 1971, s. 481–482.

nazýval *vnitřní zkušeností, krajností možného, komickým konáním* anebo jednoduše *meditací*? Nepochybně to není metafora v tom smyslu, v němž je u Descarta metaforické jasné vnímání pohledu anebo ono ostří ducha, které nazývá *acies mentis*. Vyhaslé oko neznamená u Bataille v jeho řeči nic právě proto, že je její hranicí. Ukazuje k okamžiku, kdy se řeč ocitá na pokraji sebe samé a vyráží mimo sebe, kdy vybuchuje a radikálně popírá sebe ve smíchu, v slzách, v očích, které extáze obrátila v sloup, v němé a krajní hrůze oběti, kdy takto prodlévá na hranici této prázdnoty, promlouvajíc o sobě druhou řečí, kdy nepřítomnost svrchovaného subjektu vykresluje její podstatné vyprázdnění a bezodkladně rozlamuje jednotu mluvy. Vytržené či obrácené oko je prostor Batailloy filosofické řeči, prázdnota, v níž se rozpíná a ztrácí, aniž by přestávala mluvit — podobně jako vnitřní, průzračný a osvětlený zrak mystiků a spiritualistů vyznačuje místo, v němž se tajná řeč modlitby zachycuje a dusí v zázračném sdílení, jež ji umlčuje. Stejně tak, třebaže obráceným způsobem, i Batailloo oko vykresluje prostor, kde řeč a smrt patří k sobě a kde řeč objevuje své bytí v prolamování svých hranic: je to forma nedialektické řeči filosofie.

V tomto oku, jež je základní figurou místa, z něhož mluví Bataille a kde jeho roztříštěná řeč nachází vždy své útočiště, objevují smrt boha (slunce, jež se otřásá, a velké oční víčko, které uzavírá svět), zkouška konečnosti (tryskání ve smrti, ohyb světla, jež hasne, jakmile zjišťuje, že nitro je prázdná lebka, ústřední nepřítomnost) a návrat řeči k sobě v okamžiku jejího

zemdlení jistou formu toho svazku, který předchází mluvě, svazku, jemuž se podobá pouze ono pouto, které znají jiné filosofie, totiž pouto mezi pohledem a pravdou, anebo mezi kontemplací a absolutnem. Co se odkrývá tomuto oku, jež obracejíc se zakrývá navždy sebe sama, je právě bytí hranice: „Nikdy nezapomenu na to, co násilného a zázračného je skryto ve vůli otevřít oči, pohlédnout do tváře toho, co jest, co se děje."

Je možné, že zkušenost transgrese právě v tomto pohybu, jenž ji vede do hluboké noci, ukazuje onen vztah konečnosti k bytí, onen moment hranice, k němuž antropologické myšlení od doby Kantovy ukazovalo jazykem dialektiky jen zdálky a zvnějšku.

•

Dvacáté století objevilo příbuzné kategorie mrhání, excesu, hranice, transgrese: zvláštní a neredukovatelnou formu oněch nenávratných gest, která spotřebovávají a stravují. V myšlení pracujícího člověka a člověka jako producenta — jež bylo myšlením evropské kultury od konce 18. století — se spotřeba definovala potřebou a potřeba měla svým jediným modelem hlad. Jakmile se hlad prodloužil do usilování o zisk (což je žádostivost toho, kdo nemá hlad), ocitl se člověk v dialektice výroby, v níž bylo možno číst jednoduchou antropologii: ve výkonech své práce a v předmětech, jež svýma rukama vytvořil, ztratil člověk pravdu svých bezprostředních potřeb, avšak právě zde byl na druhé straně schopen objevit svou podstatu a neurčité uspokojení svých potřeb. Je ovšem zcela zřejmé, že

hlad zde nesmí být chápán jako ono antropologické minimum, jehož je třeba pro definici práce, výroby a zisku; že potřeba má zajisté úplně jiný statut, anebo že se přinejmenším řídí režimem, jehož zákony jsou neredukovatelné na dialektiku výroby. Objevení sexuality, onoho nebe neurčité neskutečnosti, do něhož ji od počátku zasadil Sade, systémově podmíněné formy zákazu, o níž už dnes víme, že ve své síti drží sexualitu, transgrese, jejíž je sexualita ve všech kulturách předmětem i nástrojem, to vše je imperativ, který zcela jasně ukazuje, že je nemožné, abychom této zásadní zkušenosti, kterou je pro nás sexualita, vnucovali takovou řeč, jakou je tisíciletý jazyk dialektiky.

Je možné, že vynoření sexuality v naší kultuře je událost, která má různé hodnoty; je spjata se smrtí Boha a s onou ontologickou prázdnotou, kterou tato smrt otevřela na hranicích našeho myšlení; je spjata rovněž s oním stále ještě němým a tápavým objevováním takové formy myšlení, při němž zkoumání hranice nahrazuje zkoumání celku a v němž gesto transgrese nahrazuje pohyb rozporu. A konečně je spjata se zproblematizováním řeči touto řečí samou v kruhovosti, kterou „skandální" násilnost erotické literatury sice neprolamuje, nicméně ukazuje ji už ve způsobu, jímž pracuje se slovy. Neboť sexualita má rozhodující význam pro naši kulturu pouze ve slově a pokud je slovem. Není to tak, že naše řeč byla po dvě století erotizována, nýbrž po Sadovi a po smrti boha je naše sexualita pohlcena univerzem řeči, které ji zbavuje její přirozenosti a klade ji do onoho prázdna,

v němž zakládá svou svrchovanost a v němž toto univerzum řeči klade jako Zákon hranice, které překračuje. Vyjevení sexuality jako základního problému v tomto smyslu vyznačuje přechod od filosofie pracujícího člověka k filosofii bytosti nadané řečí; stejně jako byla filosofie dlouho sekundární vzhledem k vědění a práci, je třeba říci, že dnes je sekundární — ač nikoli kvůli nějaké krizi, nýbrž na základě podstatné struktury — vzhledem k řeči. Sekundární však neznamená, že by byla odkázána na nějaké opakování či na komentář, nýbrž znamená to, že zakouší sebe samu a hranice své řeči v této transgresi řeči, jež ji podobně jako Bataille přivádí k bezmoci promlouvajícího subjektu. Od toho dne, kdy naše sexualita začala mluvit a stala se mluvenou, řeč přestala být momentem odhalování nekonečna; konečnost a bytí zakoušíme nyní právě v hutnosti řeči. V jejím temném sídle se setkáváme s nepřítomností Boha a s naší smrtí, s hranicemi a jejich překračováním. Možná však, že se tato řeč rozsvěcuje těm, kdo své myšlení zcela oprostili od dialektické řeči, právě tak, jako se nejednou rozzářila Bataillovi, jakmile v samém srdci noci zakoušel, že se mu jeho řeč ztrácí. „Co nazývám nocí, není nějaká temnota myšlení; noc má moc světla. Noc je samo mládí a opojnost myšlenky."[11]

Tato „zástava mluvy", v níž uvázla naše filosofie a jejíž všechny rozměry Bataille prošel, možná není tou ztrátou řeči, kterou se zdál naznačovat konec dialektiky: spíše jde o zatažení filosofické zkušenosti do řeči a o objev, že v řeči a v pohybu, jímž řeč vyslovuje to, co nemůže být vysloveno, se uskutečňuje zkušenost hranice v té podobě, v níž je úkolem dnešního myšlení.

[11] Georges Bataille, *Le Coupable. La Divinité du rire. III: Rire et Tremblement*, in: *Œuvres complètes, op. cit.*, sv. V, 1973, s. 354.

Je možné, že řeč definuje prostor oné zkušenosti, v níž promlouvající subjekt vystavuje sebe sama, místo aby se vyjadřoval, a v níž směřuje k setkání s vlastní konečností, takže jej každé slovo odkazuje k jeho vlastní smrti. To je prostor, jenž každé dílo mění v jedno z oněch gest „býčího zápasu", jak o něm mluvil Leiris, když uvažoval sám o sobě, avšak nepochybně měl přitom na mysli i Bataille.[12] V každém případě to byla právě bílá pláž arény (gigantické oko), kde měl Bataille tuto zkušenost, jež je pro něj podstatná a která charakterizuje celou jeho řeč, totiž že smrt se *sděluje sdělováním* a že vyrvané oko, tato bílá a němá koule, se může stát mocným zárodkem v noci těla a zpřítomňovat onu nepřítomnost, o níž stále mluví sexualita a díky níž její mluva stále pokračuje. Ve chvíli, kdy se býčí roh, smrtící a oslepující (blýskavý meč, chápající se noci v pohybu, který je pravým opakem světla, vystupujícího z noci oka), zaráží do očnice toreadora, učiní Simona ono gesto, jež jsme již poznali, a pozře bledé a z kůže stažené semeno, navracejíc jeho prapůvodní noci velkou světelnou mužnost, završující její vraždu. Oko je přivedeno ke své noci, okrouhlost arény se rozpadá a hroutí, avšak právě v té chvíli se

[12] Michel Leiris, *De la littérature considérée comme une tauromachie*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1946.

bezodkladně zjevuje bytí a *gesto, jež překračuje hranici, se dotýká nepřítomnosti samé*: „Dvě koule stejné barvy a povahy se navzájem oživovaly opačnými a současnými pohyby. Bílé varle býka vniklo do černého a růžového těla Simonina; z hlavy mladíka vyhřezlo oko. Tato shodnost, nadosmrti spojená s močením nebes, mi připomněla Marcelu. V tomto neuchopitelném okamžiku se mi zdálo, že se jí dotýkám."

MYŠLENÍ VNĚJŠKU

LŽU, MLUVÍM

Řecká pravda se kdysi otřásla pod tímto jediným tvrzením: „Lžu." „Mluvím" podrobuje zkoušce celou moderní literaturu.

Obě výpovědi nemají ovšem stejnou sílu. Víme, že Epimenidův argument se dá zvládnout, jestliže v rámci promluvy, jež se umně vztahuje k sobě samé, rozlišíme dva výroky, z nichž jeden je předmětem druhého. Gramatická konfigurace tohoto paradoxu sice může obejít tuto podstatnou dvojitost (zejména je-li vázána na jednoduchou formu „Lžu"), ale nemůže ji potlačit. Každá výpověď musí být vzhledem k tomu, co jí slouží jako objekt, nadřazeného „typu". Skutečnost, že výrok–předmět je rekurentní vzhledem k tomu, co označuje, že upřímnost Kréťana je v okamžiku, kdy mluví, zkompromitována obsahem jeho tvrzení, že docela dobře může lhát, mluví-li o lži, to vše není tak nepřekonatelnou logickou překážkou jako důsledek jistého čistého a prostého faktu: promlouvající subjekt je týž jako ten, o kterém se mluví.

Ve chvíli, kdy nevyslovuji nic než „já mluvím", žádné z těchto nebezpečí mi nehrozí: obě tvrzení, jež jsou skryta v jediné výpovědi („mluvím", „říkám, že

michel Foucault

MYŠLENÍ VNĚJŠKU

HERRMANN & SYNOVÉ, 2003