

DESCOMBES

*Stejné a jiné*

*Čtyřicetpět let  
francouzské filosofie  
(1933-1978)*

VINCENT DESCOMBES, který patří k současným francouzským filosofům, podává ve své knize zasvěcený přehled francouzského filosofického myšlení v období mezi lety 1933-1978. Kniha vznikla na objednávku Cambridge University Press a byla původně určena anglickým čtenářům.

Výklad na téma *Stejně a jiné*, tj. na téma dialektiky, začíná rokem 1933, kdy Alexandre Kojève zahájil své přednášky o Hegelově Fenomenologii ducha. Pokračuje představením postav, které počínaje poválečným humanismem, přes strukturalismus let šedesátých a tužby roku 1968 až po perspektivismus let sedmdesátých zastupovaly filosofii před veřejností.

Takto se zabývá především J.-P. Sartrem a Merleau-Pontym, prvními strukturalisty, Foucaultem, Althusserem, Serresem, Derridou a nakonec Lyotardem a Deleuzem.

Kniha bude vítanou pomůckou při studiu i výuce francouzské filosofie.

Z ostatních autorových prací uvedme ještě *L'inconscient malgre lui* (1977), *Proust: philosophie du roman* (1987), *Philosophie par gros temps* (1989).

V EDICI OIKÚMENÉ DOSUD VYŠLO

PLATÓN

Prótagoras

Euthydémos, Menón

Gorgias

Symposion

Faidros

Kratylos

Filébos

Faidón

Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón

JAN PATOČKA

Úvod do fenomenologické filosofie

K. JASPERS

Filosofická víra

SLOVNÍK ŽIDOVSKO

-KŘESŤANSKÉHO DIALOGU

BŘETISLAV HORYNA

Úvod do religionistiky

K. R. POPPER

Otevřená společnost a její nepřátelé I, II

Bída historicismu

J. B. METZ

Úvahy o politické theologii

J. PIEPER

Základní formy sociálních pravidel hry

A. RICH

Etika hospodářství I, II

HANS-GEORG GADAMER

Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem

É. GILSON

Bůh a filosofie

E. LÉVINAS

Etika a nekonečno

R. BULTMANN

Dějiny eschatologie

*PŘIPRAVUJEME*

J. HELLER

Tři svědkové

ISE, edice OIKÚMENÉ  
Hennerova 223  
150 00 PRAHA 5

VINCENT DESCOMBES

## *Stejné a jiné*

*Čtyřicetpět let  
francouzské filosofie  
(1933-1978)*

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du *Ministère français des Affaires Etrangères* et de l'*Ambassade de France* en République Tchèque.

Toto dílo, zařazené do podpůrného programu F. X. Šalda, vychází s finanční podporou *Ministerstva zahraničních věcí Francouzské republiky* a *Francouzského velvyslanectví* v České republice.

© 1979 by Cambridge University Press  
Translation © Miroslav Petříček jr., 1995  
OIKOYMENH, 1995  
ISBN 80-85241-74-9

PRAHA  
1995

VINCENT DESCOMBES

## *Stejné a jiné*

*Čtyřicetpět let  
francouzské filosofie  
(1933-1978)*

Upozornění čtenáři:

Tato stránka je reprodukcí předchozí. Jakkoli *jiná*, je *stejná*.

Protože se chci vyhnout tomu, aby čtenář tuto druhou stránku považoval za nicotnou a aby ji např. připisoval nějakému nedopatření při vázání knihy, musel jsem sem vepsat toto upozornění, které se na první stránce nevyskytuje. Aby byla *stejná* musí být *jiná*.

PRAHA  
1995

## OBSAH

PŘEDMLUVA . . . . .	11
ÚVOD: FILOSOFIE VE FRANCII . . . . .	13
Poznámka o zkratkách . . . . .	19
1. HUMANIZACE NICOTY . . . . .	21
Interpretace Hegela . . . . .	21
Hledání konkrétní filosofie . . . . .	26
Námitka solipsismu . . . . .	30
Původ negace . . . . .	33
Konec dějin . . . . .	36
Negativita . . . . .	40
Identita a diference . . . . .	44
Problém výpovědi . . . . .	47
Příloha: NICOTA V „BYTÍ A NICOTĚ“ . . . . .	55
2. LIDSKÝ PŮVOD PRAVDY . . . . .	61
Duše a tělo . . . . .	62
Země se neotáčí . . . . .	64
Existuje odvrácená strana Měsíce? . . . . .	67
Fenomén . . . . .	70
Fenomenologie dějin . . . . .	73
3. SÉMIOLOGIE . . . . .	79
Intelektuální krajina 60. let . . . . .	79
Strukturalismus . . . . .	81
Co je strukturální analýza? . . . . .	85
Komunikace . . . . .	94
Struktury . . . . .	100
Spor o humanismus . . . . .	103
4. KRITIKA DĚJIN . . . . .	109
Nihilismus . . . . .	109
Marxismus v ohrožení . . . . .	115
Nadstavby . . . . .	123
Úvod do problému moci . . . . .	128

## PŘEDMLUVA

Nejeden čtenář by mohl být překvapen tím, že Předmluva ke knize, kterou francouzsky napsal francouzský filosof a jejímž tématem je francouzská filosofie, nese podpis britského filosofa.

Sluší se však upozornit, že kniha V. Descomba vděčí za svůj vznik prosbě britského nakladatelství C. U. P. (Cambridge University Press) a že je součástí nové ediční řady, nazvané Modern European Philosophy, v níž vyšla anglicky, jakmile byl dokončen její překlad. Uvedu zde alespoň část naší úvodní poznámky, která tuto řadu představuje:

„Po většinu tohoto století dělila ty, kdo byli vychováni v anglické a americké analytické tradici, hráz nevěděni a vzájemné nedůvěry od těch, kdo představovali hlavní filosofické školy na evropském kontinentu (zejména ve Francii a Německu). Dnes se tato situace pomalu mění; na obou stranách se začíná se zájmem hledět na to, co se děje na druhé straně této přehrady a obě strany si nezřídka s určitým překvapením začínají uvědomovat existenci společných problémů a snah, třebaže jsou velmi často formulovány značně odlišným způsobem ve značně odlišném intelektuálním kontextu.“

Ten, kdo bude číst tuto knihu v její francouzské verzi a kdo bude mít na mysli, že tento text je rovněž určen anglicky mluvícímu čtenáři, jehož vzdělání i filosofické předpoklady jsou velice často naprosto odlišné od vzdělání a předpokladů autorů, jimiž se tato kniha zabývá, vstoupí tímto způsobem do dialogu, který se z mnoha stran začíná rozvíjet mezi analytickou tradicí a evropským kontinentem.

Oxford, leden 1979

*Alan Montefiore*

## Úvod

### FILOSOFIE VE FRANCII

Je možné vylíčit barvu času? A kdo by dovedl říci, jaká byla tvář doby?

V okamžiku, kdy začínám tento výklad, musím vyznačit jeho nevyhnutelná omezení.

Francouzská filosofie je filosofie, která se vyjadřuje francouzským jazykem, byť i jen proto, aby touto řečí vyslovovala řecké, latinské, anglické či německé myšlenky. Francouzská filosofie se rodí ve chvíli, kdy Descartes svou *Rozpravou o metodě* a svými třemi *eseji o této metodě* usiluje rovněž ve francouzském jazyce odpovědět na Montaignovy *Eseje*. Avšak v této Descartově diskusi s Montaignem se nezrodila jen francouzská filosofie. Podle vzácně shodného mínění nejváženějších autorit, např. Hegela a Heideggera, je zkoumání pravdy, jež by měla ráz absolutní jistoty, počátkem moderní filosofie vůbec.

Následující stránky chtějí být *úvodem do současné francouzské filosofie*. Celkový výklad francouzské filosofie by začínal Descartem (který odpovídá Montaignovi). Stejným způsobem by byl uveden i výklad moderní filosofie. Avšak název knihy, jejíž první řádky právě čtete, naznačuje záměr skromnější: uvést do jazyka a do témat filosofické diskuse v dnešní Francii takového čtenáře, o němž hypoteticky předpokládám, že jsou mu naprosto cizí jak francouzská filosofická tradice, tak i její způsob filosofické práce.

„Současnou francouzskou filosofii“ není možné spojovat s nějakým *obdobím* filosofie ani s nějakou *školou*. Tato filosofie spadá vjedno se všemi různými způsoby filosofování, jež jsou v dnešní Francii živé a které veřejnost chápe jako filosofické rozpravy. To jsou průvodní okolnosti (místa, data), vymezující látku mého výkladu. Zprvu se bude zdát, že tyto okolnosti jsou vnější vzhledem k filosofii ve vlastním smyslu. A možná se i leckdo bude znepokojovat obavou o to, že se filosofie, rozpuštěná tímto způsobem v tvářnosti určité doby, redukuje na *mínění*.

Veřejnost není nutně dobrým soudcem. Z její definice dokonce plyne, že není neomylná. To je třeba zdůraznit tím spíše, že náš program lze přesněji vyjádřit takto: podat úvod *do toho, o čem se mluvilo* v určité oblasti a v určité době, tj. věnovat se vposled tomu, co vyvolalo jistý ohlas v nejširší veřejnosti. Tento *ohlasový přístup*



k filosofii je nutně nespravedlivý, neboť ponechává stranou to, co veřejnost nepochopila, anebo co nebylo pochopeno tak, jak by zasluhovalo. Budiž tedy zřejmé, že texty, jimiž se budu zabývat, nejsou nutně nejzajímavější z těch, které byly v současné době publikovány. Dokonce není ani jisté, že jsou všechny zajímavé. Neboť bibliografii všeho toho, k čemu všemu by bylo třeba přihlížet, lze rozdělit do čtyř skupin:

- I – texty, o nichž všichni mají za to, že si zaslouží (nebo že jsou hodny toho), aby byly citovány;
- II – texty, které všichni citují a které někteří považují za nevýznamné;
- III – texty, které citují jen někteří anebo pouze jediný člověk, které však tyto osoby pokládají za nadřazené těm, jež patří do předchozích skupin;
- IV – texty, které s výjimkou jejich autorů všichni ignorují.

Je jasné, že toto rozdělení by nemělo smysl v úvodu do *filosofie vůbec*, kde by o posouzení filosofické hodnoty textu, ať už je jeho čtenářstvo jakékoli, rozhodovalo pouze rozvíjení filosofické otázky. Avšak v úvodu do *současné francouzské filosofie* se můžeme zabývat pouze texty prvních dvou skupin. Odsouváme-li však stranou texty II. a IV. třídy, musíme si být vědomi toho, že nevyřazujeme pouze to, co je prostřední hodnoty anebo nevýznamné, nýbrž právě tak i texty, které mají přinejmenším mimo Francii své čtenáře, anebo je ještě mít budou či by je mít měly.

A konečně poslední omezení: (naštěstí) limitovaný prostor, který mám k dispozici, mi nedovoluje uvádět všechna jména a všechny tituly, o nichž veřejnost mluvila. Tato práce nechce být nějaké *Who's who* francouzské filosofie, ani její *Gothajský almanach*. Musel jsem proto rezignovat na vystižení odstínu, na drobné difference uvnitř školy a držet se vždy jediné verze daného filosofématu. I zde budu sledovat to, o čem se mluvilo nejvíce. Nebude to vždy nutně to, co má největší filosofickou hloubku. A samozřejmě se budu snažit uvádět jména těch, kdo podle mého osobního názoru by měli být, budou, anebo by jednou měli být slyšeni nejvíce. Netřeba si totiž zakrývat fakt, že rétorickým kritériem ve filosofii je povyk.

Zbývá ještě, byť ve zkratce, upřesnit časový a místní kontext.

Kam až sahá to, co se nám jeví jako naše přítomnost? Z mnoha ohledů by nebylo neoprávněné začít Francouzskou revolucí, ba Descartem. Nejlépe je tedy vyjít z *dneška*. Nuže, velkým úkolem určité generace je vyrovnat dluh zděděný po generaci předchozí. *Hříchy otců dopadají na syny*. Při tomto konání však každá generace vytváří překážky, na něž budou její potomci narážet. Abychom tedy

poznali, co je pro nás dneškem, je zapotřebí přihlídnout ke dvěma generacím: k současné, jež aktivně působí dnes, ale také ke generaci bezprostředně předcházející.

V současném vývoji filosofie ve Francii lze pozorovat přechod od generace „tří H“, jak byla po roce 1945 nazvána, ke generaci tří „mistřů podezírání“, jak se říkalo v roce 1960. Ona „tři H“ jsou Hegel, Husserl a Heidegger, a mistry podezírání jsou Marx, Nietzsche a Freud. To neznamená, že hegelovci anebo husserlovci po roce 1960 náhle zmizeli ze scény. Avšak ti, kdo se po tomto datu nadále dovolávají „tří H“, anebo alespoň jednoho z nich, budou první, kteří připustí, že jejich pozice již není dominantní. To je pak v diskusi nutí k tomu, aby brali v úvahu i obecnou *doxa* a předem odvraceli námitky, jež by jim mohly být adresovány ve jménu nové trojice. Úkol, který před námi stojí, je tedy nalézt příčiny této proměny. Proč byli mistři vládnoucí od roku 1930 do roku 1960 v 60. letech sesazeni ve prospěch nově příchozích? Uvidíme, že spojení autorit do trojic po sobě následujících je rétorický fakt: pečlivý dějepisec filosofie by sice mohl proti tomuto spojování vznášet různé druhy námitek, avšak nemůže popřít, že např. z toho, co tato generace četla z Hegela, Husserla a Heideggera, čerpala jisté společné poučení. Není lhostejné, že texty nejčastěji připomínané po roce 1930 jsou ponejvíc obtížně dostupné, buď proto, že v této době nebyly přeloženy (*Fenomenologie ducha* byla přeložena až v roce 1941 a *Bytí a čas* v roce 1978 stále ještě přeloženo není), anebo proto, že nebyly ani vydány (nejobdivovanějšími Husserlovými texty jsou právě *lovaňská inedita*). Tato zvláštní situace přeje – na straně čtenáře – produktivní transformaci citovaného myšlení, transformaci, kterou můžeme pozorovat vždy, rodí-li se nějaká autorita. Nemysleme si, že nějaké dílo se stává autoritativním proto, že bylo čteno, studováno a nakonec shledáno přesvědčivým. Je tomu naopak: čteme, protože jsme už přesvědčeni. Dilům předchází *pověst*. Jak píše M. Blanchot: veřejné mínění je úplně teprve v pověsti: míněním je například to, „co lze číst v časopisech, avšak nikoli v nějakém konkrétním časopise“; to je podstata pověsti, neboť to, „co se z pověsti dozvídám, to jsem již nutně slyšel říkat“.<sup>1</sup> Text, do něhož se *zamilujeme*, je na způsob platónského rozpomínání se ten, v němž se stále dozvídáme to, co jsme už věděli. To pochopil i Merleau-Ponty:

<sup>1</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard 1969, str. 26.

*Jednotu fenomenologie jakož i její pravý smysl objevujeme v sobě samých. Nejde tedy o to hromadit citáty, nýbrž spíše je třeba zachytit a objektivovat tuto fenomenologii pro nás; proto také, čtou-li mnozí z našich současníků Husserla anebo Heideggera, mají pocit, že se setkávají s novou filosofií, a nikoli že rozpoznávají něco, co očekávali.<sup>2</sup>*

Neklademe si zde ani otázku, jsou-li či nejsou-li interpretace Hege-la, Husserla a později Marxe či Nietzscheho věrné tomu myšlení, jemuž chtějí porozumět. Je zjevné, že se mu zpronevěří, nicméně tato zpronevěra je způsob, jak může vyvstat ono „nemyšlené“, které je v tomto myšlení obsaženo, jak o něm mluví Heidegger.

A konečně je také třeba zmínit se stručně o *prostoru cirkulace filosofických výpovědí*.

Tento prostor osvědčil pozoruhodnou stálost, přinejmenším do současného data, kdy se již ozývá praskot způsobený tím, že se ke komunikační síti existující od konce posledního století připojují mocné prostředky masové komunikace (televize atd.).

Pro *univerzitní* filosofické prostředí je charakteristické jeho koncentrické a silně centralizované uspořádání. Hlavní část publika zajišťují univerzitám lycea, z nichž vycházejí budoucí středoškolsí profesori. Lycejni profesory v zásadě rekrutuje stát pomocí konkur-sů. Protože program těchto konkursů (agregace, CAPES) odpovídá programu závěrečné třídy nazývané „filosofická“, proto je výuka filosofie ve Francii určena povahou a funkcí tohoto „programu filo-sofické třídy“. V souladu s oficiálním názorem by program, toto veledílo soudržnosti a přísnosti, měl být schvalován jednomyslnou shodou. Ve skutečnosti je však spíše výsledkem kompromisu mezi různými existujícími tendencemi, takže tak často oslavované veledílo je pravidelně podrobováno důkladnému přepracování. Rychle za sebou následující programy, jimž jedni vytýkají, že jsou nositeli reakčních ideologií, a druzí to, že ničí poslední zbytky autentické filosofie předchozích programů, obrazy okamžitý stav *politických sil*, a to nejen v učitelském sboru, nýbrž v celé zemi.

Je velice málo těch, kdo projevují spokojenost s tím, jak tento program vypadá, bezpočet je naproti tomu těch, kdo se dožadují jeho přepracování. Nicméně nezbytnost nějakého takového programu nezpochybňuje, zdá se, nikdo. Tento kult programu, jenž vždy vyvolává ohromení cizích pozorovatelů, lze vysvětlit láskou Fran-

couzů k instituci baccalaureátu, tohoto ztělesnění ideálu rovnosti. Baccalaureátská zkouška pro filosofii vypadá takto: v týž den, ve stejnou hodinu a po stejnou dobu mají všichni uchazeči na přísně identickém listu papíru vypracovat identicky upravenou disertaci, která se ještě do nedávné doby měla zabývat jedinou otázkou, odvozenou ze zmíněného programu. Tyto uniformní práce pak opravují profesori podle zvláštních pokynů, jimiž je při této příležitosti opatřuje ministerstvo. Aby bylo opravování nestranné, přecházejí profesori z města do města tak, aby examinátor osobně neznal žádného uchazeče. Odtud pak požadavek jednotného programu, stejného pro všechna francouzská lycea na planetě Zemi a pokud by to bylo třeba i jinde.

Je nasnadě, že přijímání profesorů, kterým se zde nemohu podrobně zabývat, postupuje podle analogických principů. AgregáčnÍ konkurs, jenž je pravým iniciačním rituálem, vytahuje uchazeče z toho, co se vágně pociťuje jako bída (provincie, oblasti, místní partikularismus), aby je přetvořil v misionáře veřejného ducha a stá-tu. Zde je též třeba podtrhnout dominantní úlohu předsedy agregáčnÍ komise. Tento předseda, který je jmenován přímo ministrem, vybírá ostatní členy komise, předsedá zkouškám a rozhoduje o programu konkursu (vycházejícího z programu filosofické třídy), který zase bude určovat programy vyučování na filosofických fakultách, jež tu budou chtít připravovat své studenty. To má neustále vliv na styl francouzské filosofie: když v osobě Léona Brunschvicga předsedal agregáčnÍ komisi novokantovec, obrovská většina studentů horlivě přijímala Platónovo, Descartovo a Kantovo myšlení, jež četla v tomto pořadí, jakožto pokrok vědomí k duchu; pokud jde o autory novokantovstvím zavržené, jako byl třeba Aristotelés anebo Hegel, bylo možno zůstat u povšechného vyvrácení. Fakt, že profesor flo-sofie je ve Francii státním úředníkem, vysvětluje, že výuka má nutně politické důsledky. Jsou-li méně citelné v obdobích stability, pak v okamžiku, kdy se stát zdá otfásat, mají určující význam. Na počát-ku III. republiky pověřil stát univerzitní filosofii určitým posláním: vštěpovat žákům legitimitu nových republikánských institucí. O tu-to funkci se ucházela dvě učení: sociologický pozitivismus Durkhei-mův a novokantovský racionalismus (jehož původcem byl Renou-vier a který později ztělesňoval Brunschvicg). Vítězství si nakonec odnesl druhý směr. Jakkoli jsou obě nauky protikladné, obě shodně učí, že lidstvo od svých nejranějších počátků neustále postupuje k vzájemné shodě všech lidských bytostí na základě rozumových principů: právě těch principů, které jsou rovněž principy republi-

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 1945.

## HUMANIZACE NICOTY

Generace tří H je první generace 20. století. Chronologie říká, že představitelé této generace se narodili na počátku století (Sartre v roce 1905, Merleau-Ponty 1908) a stali se známými v letech bezprostředně před II. světovou válkou. Starší a tehdy již známí autoři náleží 19. století: tak je tomu v případě bergsonovské generace (Bergson sám se narodil v roce 1858, svou disertaci vydal v roce 1889).

## Interpretace Hegela

*Je totiž možné, že budoucnost světa, a tedy i smysl přítomnosti a význam minulosti, skutečně nakonec závisí na tom, jakým způsobem dnes interpretujeme Hegelovy spisy.* (Alexandre Kojève, *Critique* č. 2–3, str. 366).

Je-li tu nějaký znak proměny ducha (vzpouira proti novokantovství, ústup bergsonismu), pak je jím nový vliv Hegela. Hegel, jenž byl novokantovci uvržen do klatby, se náhle a kuriózním způsobem stává avantgardním autorem, citovaným s úctou i v nejpokročilejších kruzích. Zdá se, že tato renesance má dvě hlavní příčiny. Jednou je znovuoživení zájmu o marxismus, které následovalo po ruské revoluci. Část prestiže, které se těšili bolševičtí vůdové, dopadá i na Hegela, zejména když např. Lenin horlivě doporučoval četbu jeho spisů. Druhou příčinou je přednáškový cyklus, který měl Alexandre Kojève na Ecole pratique des hautes études od roku 1933 a který pokračoval až do roku 1939. Text těchto přednášek, které sledovala většina protagonistů generace tří H, byl péčí Raymonda Queneaua vydán v roce 1947.<sup>1</sup>

Nic však není více charakteristické než proměna v používání slova *dialektika*. Před rokem 1930 se chápala pejorativně: pro novo-

<sup>1</sup> R. Queneau připomíná tuto dobu ve svém článku věnovaném G. Bataillovi: „První konfrontace s Hegelem“, *Critique* 1963, č. 195–96. Mezi posluchači, kteří docházeli na tyto Kojěvovy (či Koževnikovovy) přednášky, se uvádějí jména jako Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Erica Weil či R. P. Fressard; nesoustavně tu býval přítomen i André Breton.

kánských institucí! Uvidíme ještě, že východiskem generace 1930 byla právě vůle zbavit se tohoto optimistického nazírání na dějiny.

Úkolem filosofii je ovšem zajisté to, aby svůj filosofický význam šířily přímo ve *světských kruzích* (časopisy, revue, masová média). Zaujetí určitého politického postoje je ve Francii napořád rozhodující zkouškou, právě to má odhalit konečný smysl nějaké myšlenky. Zdá se, jako bychom se samého jejího nervu dotýkali tehdy, když od hypotézy, jež se týká jednoho a mnohého anebo povahy poznání, dojdeme k otázce příštích voleb anebo postoje komunistické strany. Vždy je zářežící, jak kratičký je tento závratný přechod od ideje dobra k smyslovému dobru. Avšak i přes toto zatěžování filosofických diskusí politickými záležitostmi nelze říci, že by byl patrný nějaký rozmach důležitých politických úvah ve vlastním smyslu tohoto slova. Významné knihy politické filosofie, které by byly napsány francouzsky, lze nakonec spočítat na prstech jedné ruky. Proto také např. existencialisté nešetřili politickými prohlášeními a postoji, nicméně marně bychom u nich hledali nějakou teorii státu anebo úvahu o moderních formách války. Zdá se, jako by určitou filosofickou výpověď bylo možné vzápětí připsat určité politické straně. Vznikají a opět zanikají bizarní mínění: epistemologie byla od roku 1968 spíše levicová a metafyzika pravicová; avšak po ekologickém zneklidnění se epistemologie zdá být reakcionářská, zatímco metafyzika začíná mít podvrtnou podobu. Tyto zvraty politických hodnot na burze mínění nikterak do diskusí nevňášejí jasno. Důležitější je ovšem toto: vztah filosofie k *mínění* je ve Francii především vztahem k *politickému* mínění a na druhém místě k *mínění literárnímu*, tj. k literárním skupinám (např. „nový román“, skupina *Tel Quel*). Protože však tyto skupiny rovněž deklarují určitá politická stanoviska, kříží se tu různé vztahy spojenectví i vzájemná opozice. Např. v určité chvíli je skupina *Tel Quel* stoupencem „podpory komunistické strany“: čtenář, jenž sdílí její názory na moderní literaturu, bude současně prokomunistický. Nicméně tento čtenář bude muset zavrhnout tuto koncepci literatury anebo přestat s „podporou KS“, jakmile bude o něco později skupina *Tel Quel* orientována pročínsky. A podle toho, koupíte-li *Tel Quel* v jedné či druhé z těchto fází, najdete v něm, nebo nenajdete článek podepsaný Jacquesem Derridou.

Můj výklad bude tedy muset tu a tam přihlížet i k politickým souvislostem. Přirozeně tehdy, bude-li tento kontext vyžadovat sám filosofický diskurs.

## Poznámka o zkratkách

Následující zkratky odkazují k těmto dílům:

AD	M. Merleau-Ponty, <i>Les aventures de la dialectique</i> , Gallimard 1955.
ACE	G. Deleuze, Guattari, <i>Capitalisme et schizophrénie</i> , sv. I, L'anti-Oedipe, Minuit 1972.
CRD	J.-P. Sartre, <i>Critique de la raison dialectique</i> , précédé de <i>Question de méthode</i> , sv. I, Théorie des ensembles pratiques, Gallimard 1960.
Dérive	J.-F. Lyotard, <i>Dérive a partir de Marx et Freud</i> , 10/18, 1973.
Disp. puls.	J.-F. Lyotard, <i>Des dispositifs pulsionnels</i> , 10/18, 1973.
DR	G. Deleuze, <i>Différence et répétition</i> , P. U. F. 1968.
ED	J. Derrida, <i>L'écriture et la différence</i> , Seuil 1967.
Eco. lib.	J.-F. Lyotard, <i>Economie libidinale</i> , Minuit 1974.
EN	J.-P. Sartre, <i>L'être et le néant</i> , Gallimard 1943.
G	J. Derrida, <i>De la grammatologie</i> , Minuit 1967.
HF	M. Foucault, <i>L'histoire de la folie à l'âge classique</i> , 1. vyd., Plon 1961.
Intr. Hegel	A. Kojève, <i>Introduction à la lecture de Hegel</i> , Gallimard 1947.
LC I a LC II	Althusser, Balibar, Establet, Macherey, Rancière, <i>Lire le Capital</i> , sv. I–II, Maspero 1965.
LS	G. Deleuze, <i>Logique du sens</i> , Minuit 1969.
Marges	J. Derrida, <i>Marges de la philosophie</i> , Minuit 1972.
MC	M. Foucault, <i>Les mots et les choses</i> , Gallimard 1966.
NPh	G. Deleuze, <i>Nietzsche et la philosophie</i> , P. U. F. 1962.
OG	E. Husserl, <i>L'origine de la géométrie</i> , překlad a úvod J. Derrida, P. U. F. 1962.
PM	L. Althusser, <i>Pour Marx</i> , Maspero 1965.
PP	M. Merleau-Ponty, <i>Phénoménologie de la perception</i> , Gallimard 1945.
SC	M. Merleau-Ponty, <i>La structure du comportement</i> , P. U. F. 1942; zde cituji podle 4. vyd. z roku 1960.
SNS	M. Merleau-Ponty, <i>Sens et non-sens</i> , Nagel 1948.
VP	J. Derrida, <i>La voix et le phénomène</i> , P. U. F. 1967.

Všechny uvedené knihy vyšly v Paříži.

kantovce je dialektika „logika jevů“, pro bergsonovce z ní nemůže vzejít nic jiného než čistě verbální filosofie. Naopak po roce 1930 se tohoto slova používá téměř vždy v pochvalném smyslu. K dobrému tónu napříště patří překonávat „analytický rozum“ (Kantův *Verstand*) či „mechanismus“ pomocí dialektiky. Dialektika se dokonce stává pojmem natolik vznešeným, že by nebylo spravedlivé požadovat jeho definici. Po třicet let bude něčím jako bůh v negativní theologii: je třeba vzdát se jeho vymezení a přibližovat se k němu lze pouze tím, že se vyloží, čím není. V roce 1960, po tolika letech dialektického myšlení, napíše Jean-Paul Sartre:

*Dialektika sama... nemůže být předmětem pojmu, poněvadž její pohyb všechny pojmy plodí a všechny rozkládá.<sup>2</sup>*

Tato prestiž dialektiky poklesne až v druhé generaci (po roce 1960), která bude ve své snaze zbořit dotud uctívané modly dialektiku demaskovat jako iluzi *par excellence*, od níž se bude chtít osvobodit, přičemž se teď bude opírat o Nietzscheho.

Ve zprávě o *stavu hegelovského bádání ve Francii*,<sup>3</sup> kterou pro hegelovský kongres v roce 1930 připravil Alexandre Koyré, tento autor přiznal hned na začátku malý rozsah svého referátu. Omluvil se, že nemůže říci nic více, než že ve Francii existuje hegelovská škola. V následujících deseti letech se však situace značně změnila, takže v roce 1946 už mohl Merleau-Ponty napsat tyto – dodnes překvapující – hegelovské řádky:

*Hegel je na počátku všeho toho, co bylo v posledním století ve filosofii vykonáno velkého – marxismus, Nietzsche, fenomenologie a německý existencialismus, psychoanalýza; Hegel je na začátku snahy o prozkoumání iracionálního a o jeho integraci do rozšířeného rozumu, což je stále ještě úkolem tohoto století... Nevzdáváme-li se naděje na pravdu, jež by stála mimo divergentní stanoviska, a jestliže spolu s nanejvýš živým citem pro subjektivitu trváme na požadavku nového klasicismu a organické civilizace, pak v řádu kultury není naléhavějšího úkolu než vrátit k jejich hegelovskému původu ony nevědecké koncepce, které se na něj snaží zapomenout.<sup>4</sup>*

<sup>2</sup> CRD, str. 106.

<sup>3</sup> Přetištěno v jeho *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (Armand Colin 1961, str. 205–230); v doslovu z roku 1961 Koyré konstatuje, že se ve Francii Hegelovo postavení „zcela a od základu změnilo“.

<sup>4</sup> SNS, str. 109–110.

Ve chvíli, kdy píše tyto řádky, si Merleau-Ponty jistě nemyslí, že vyslovuje nějaký paradox, nýbrž je přesvědčen o tom, že konstatuje cosi, co se obecně pocituje jako hotová skutečnost. Na základě jaké skryté genealogie je však Hegel na počátku oněch „nevědeckých koncepcí“, jimiž jsou Nietzscheho myšlení anebo psychoanalýza? K tomu se tehdy Merleau-Ponty nijak přesněji nevyslovil. A přece je pro nás tento soud, jakkoli je po stránce svého obsahu smělý, velice zajímavý. Ukazuje nám totiž bod, v němž se protínaly rozmanité poukazy oné doby, odhaluje nám příslib *společné řeči*, o níž se zdálo, že by měla být hegelovská.<sup>5</sup>

V roce 1930 byl Hegel romantický filosof, dávno již vyvrácený vědeckým pokrokem (tak soudil Brunschvicg, jehož ve své zprávě neopomněl citovat Koyré). V roce 1945 se Hegel stal vyvrcholením klasické filosofie a počátkem všeho nejmodernějšího. Potom se cesta znovu obrací. Na počátku své disertace z roku 1968 G. Deleuze inventarizuje „ducha doby“: nachází tu heideggerovskou „ontologickou diferencí“, „strukturalismus“, „nový román“ atd. Píše:

*Všechny tyto znaky lze připsat na účet obecnému antihegelovství: diference a opakování zaujaly místo identity a zápornosti, identity a rozporu.<sup>6</sup>*

Michel Foucault ve své Úvodní přednášce na Collège de France z roku 1970 konstatuje :

*Celá naše doba – at'v logice či epistemologii, at'prostřednictvím Marxe anebo Nietzscheho – se snaží vytrhnout z Hegelova vlivu.<sup>7</sup>*

V roce 1945 tedy všechno moderní pochází od Hegela a jediný způsob, jak spojit protikladné požadavky moderní doby, je podat určitou interpretaci Hegela. V roce 1968 je všechno moderní – tj. stále stejná jména: Marx, Freud atd. – vůči Hegelovi zaujato nepřátelsky. Rozdíl mezi oběma generacemi záleží v tomto obrácení znaménka, jímž se deklaruje vztah k Hegelovi: znaménko *minus* nahrazuje všude znaménko *plus*. Co se naopak nemění, je tento orientační bod, který je tu stále ve hře: v jednom případě je třeba

<sup>5</sup> Tyto „pravdy“ mají ovšem vytrvalý život. Ještě na kolokviu o Bataillovi, které skupina *Tel Quel* uspořádala v roce 1972 v Cerisy-la-Salle Sollers prohlašuje, že Nietzsche, Bataille, Lacana a marxismus-leninismus je třeba chápat jako výsledky „exploze hegelovského systému“ (*Bataille*, 10/18, str. 36).

<sup>6</sup> DR, str. 1.

<sup>7</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard 1971, str. 74.

přiblížit se k němu (navrátit se jako mamotratný syn do hegelovského domu), ve druhém se mu vzdálit (skoncovat s hegelovskou tyranii).

Toho, kdo v Hegelově díle vidí pomník racionalismu, bezpochyby udiví úcta, s níž se k němu přihlásí příští francouzští „existencialisté“: Je-li existence od základu absurdní, neospravedlnitelná, jak se srovnat s myšlením, jež tvrdí, že „všechno, co je skutečné, je rozumné“? Nuže, tuto situaci dobře vysvětluje právě diagnóza Merleau-Pontyho, kterou jsem již citoval. Rozšíření rozumu lze totiž chápat dvojím způsobem. Buď tak, že rozum rozšiřuje svou říši a ujímá se moci i v oblastech, které mu až dotud byly cizí (dějiny a jejich násilí, existence a její nahodilost, nevědomí a jeho nástrahy). Lze však vzít rovněž vážně onu kritiku existujícího rozumu, kterou výraz „rozšířit rozum“ naznačuje a vidět v tomto rozšiřování víc než pouhou extenzi, tedy skutečnou proměnu myšlení. Dvojnáčnost, s níž se zde setkáváme, je základní nesnáž, již musí čelit interpretace Hegela, která se všude požaduje, a to jak v pozitivním smyslu – „Hegel nás znovu spojí“ –, tak ve smyslu kritickém – „právě hegelianismu se chceme zbavit“. Nedialektické myšlení zůstane u protikladu racionálního a iracionálního, avšak myšlení, jež chce být dialektické, musí ze své definice otevřít pohyb rozumu k tomu, co je mu zásadně cizí, k *jinému*: oč v tomto pohybu běží, není nic jiného než toto: bude toto *jiné* převedeno na *stejné*, anebo se rozum bude muset proměnit, pozbyt své původní identity, *přestat být stejný a spolu s jiným se učinit jiným*, protože pouze tak bude možné obsáhnout současně racionální i iracionální, *stejně i jiné*. Ono jiné vzhledem k rozumu je však nerozum, šílenství. Vystává tedy problém, jak může rozum projít šílenstvím či poblouzením, neboť právě tato cesta je předpokladem dosažení autentické *moudrosti*.

Kojève, jenž mnohem raději mluvil o moudrosti než o racionalitě, se držel této druhé hypotézy. Hegel podle něj ve chvíli, kdy dosáhl absolutního vědění, málem propadl šílenství. Kojèveova interpretace, obecně řečeno, neklade takový důraz na racionální a pacifikující aspekt hegelovského myšlení, nýbrž s určitým zalíbením vyzdvihuje paradoxní, excesivní, násilné a zejména krvavé momenty. V průběhu událostí roku 1968 prý Kojève řekl: nebyla prolita krev, tedy se nic nestalo... Jeho komentář k *Fenomenologii ducha* podává toto dílo jako příběh univerzálních dějin, v nichž vše postupuje ke šťastnému závěru díky krvavým zápasům – a nikoli díky „rozumu“. Využívá každé příležitosti, aby se zmínil o kanonádě, kterou slyšel Hegel, když v Jeně dokončoval svůj rukopis. Tím se také vysvětluje, že mezi nejvěrnějšími posluchači Kojèveových přednášek nacházíme právě ty, kteří to nejpodstatnější z jeho arzenálu použijí na „obecně

antihegelovství“, které v roce 1968 všude pozoruje G. Deleuze: kromě jiných i Bataille, jehož Kojève ovlivnil rozhodujícím způsobem,<sup>8</sup> i Klossowski.<sup>9</sup> Hegelovo myšlení v té verzi, jakou mu dává Kojève, vykazuje určité rysy, jež mohou být svůdné pro stoupence Nietzscheho: je v něm cosi dobrodružného, riskantního, ohrožuje dokonce samu osobu myslitele, jeho *identitu*, směřuje mimo obecně přijímanou míru dobra a zla. Hegel řekl, že filosofická spekulace zamýšlí sjednotit a smířit „pracovní dny týdne“ s „nedělí života“, jinak řečeno *profánní* aspekty existence (práce, rodinný život, manželská věrnost, vážnost povolání, spoření atd.) s jejími aspekty *posvátnými* (hra, obětování, závratí, stavy básnického vytržení).<sup>10</sup> R. Queneau zvolil obrat „neděle života“ jako název jednoho ze svých románů (*Le dimanche de la vie*, česky jako *Koření života*). Není pochyb o tom, že pozornost veřejnosti poutal Kojèveův talent kompromitovat filosofii (v tom smyslu, v němž se mluví o „kompromitujících stycích“) tím, že ji zaváděl do takových oblastí existence, které doposud navštěvovala jen neochotně: politický cynismus, účinky krveprolévání a násilných činů, obecně: *nerozumný původ rozumného*. Tyto aspekty Hegelova díla, jež se dlouho pokládaly za onu část jeho filosofie, kterou je lépe skrývat, jsou teď díky Kojèveovu magickému líčení to jediné, co je na něm cenné. Skutečnost, toť zápas na život a na smrt, v němž se lidé utkávají o směšnost – člověk dává svůj život v sázku, aby bránil prapor, aby se mu dostalo zadostiučinění za urážku atd.; každá filosofie, která ignoruje tento základní fakt, je idealistická mystifikace: takové je v hrubé zkratce Kojèveovo učení.

Kojève zůstavil svým posluchačům *teroristickou koncepci dějin*. S tímto motivem Teroru se opět setkáváme ve všech diskusích, které se dodnes tu a tam objevují: v názvu knihy, kterou v roce 1947 napsal Merleau-Ponty, aby ospravedlnil politiku „podpory komunistické strany“ i navzdory moskevským procesům (*Humanismus a teror*); v analýzách, jež Sartre ve své *Kritice dialektického rozumu* zasvětil francouzské revoluci (téma „bratrství – teror“) jakož i v jeho obranách násilí; a konečně i ve velké zkoušce svědomí intelektu

<sup>8</sup> Viz Bataillův článek o Kojèvevi (*Deucalion* 1955, č. 5, str. 21–43; „Hegel, smrt a oběť“).

<sup>9</sup> Přechod od Hegela k Nietzschemu vykládá Klossowski ve své knize *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France 1969, str. 32.

<sup>10</sup> Protiklad, který má centrální místo i u Bataille (srv. *La part maudite*, Minuit 1949).

tuální třídy, kterou hlas „nových filosofů“ přiměl v letech 1977–78 k tomu, aby doznala fascinaci, kterou intelektuály poutá nejkrvavější z mocí právě proto, že ji netíží žádné skrupule a má odvahu ukázat, kde je síla. André Glucksmann napíše knihu, v níž obviní všechny filosofy bez rozdílu z toho, že ve svých spekulativních dílech realizují svou touhu po nadvládě, čímž se vysvětluje spojení filosofů a tyranů.<sup>11</sup> Tato zjevně přemrštěná obžaloba ukazuje, nakolik bylo pochopeno Kojèveovo učení a nakolik ještě duchy ovládá. Neboť právě Kojève napsal: mezi filosofem a tyranem není podstatného rozdílu;<sup>12</sup> poněvadž je ovšem život příliš krátký, je nemožné, aby týž člověk byl současně filosofem i tyranem, nicméně rozdíl je pouze tento a tyran není než státník, jenž chce ve světě uskutečnit filosofickou myšlenku; pravda filosofické ideje se však, jak vysvětluje Kojève, měří jejím uskutečněním v dějinách, a proto filosof nemá co vyčítat tyranovi, jestliže utlačuje ve jménu nějaké ideje, jak je tomu v moderních tyraniích, v nichž se mocní vždy dovolávají nějaké ideologie. Základ teroristické filosofie tedy není, jak se domnívá Glucksmann, ani „touha po věděni“, nýbrž je to *pragmatická definice pravdy* („pravdivé je výsledek“), tedy definice, kterou filosofové zjevně nepřijímají jednomyslně. Tuto implikaci lze pozorovat i v následujícím citátu:

*Co je tedy nakonec Hegelovou morálkou?... Dobré je to, co existuje tak, jak existuje. Každé jednání jakožto negující existující danost, je tedy špatné: je to hřích. Ale hřích je možné prominout. Jak? – jeho úspěšností. Úspěch je rozhrěšení zločinu, poněvadž úspěch je nová skutečnost, která existuje. Jak však soudit úspěch? K tomu je třeba, aby Dějiny měly konec.*<sup>13</sup>

Právě proto jsou revoluce nezbytně krvavé.

## Hledání konkrétní filosofie

Generace roku 1930 mnohokrát vylíčila svá léta učednická. Revolující proti univerzitnímu idealismu, hlásí se k tomu, co nazývá „konkrétní filosofii“<sup>14</sup> a co později obdrží jméno existencialismus.

<sup>11</sup> A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Grasset 1977.

<sup>12</sup> A. Kojève, *Tyrannie et sagesse*, Gallimard 1954, str. 252.

<sup>13</sup> *Intr. Hegel*, str. 95.

<sup>14</sup> *CRD*, str. 23.

„Idealismus“ lze však chápat buď v běžném nebo v metafyzickém smyslu.

V běžném slova smyslu je idealistou člověk, jenž si pro svou životní orientaci volí nějakou „ideu“ či „ideál“. „Ideou“ třeba rozumět jistý „duchovní názor“, tedy vizi, která nemá nic společného se zrakem a kterou nelze redukovat na to, čemu „učí zkušenost“. To, čemu učí zkušenost, jsou, jak víme, začasté trpké lekce a spíše než k idealismu vedou k „realismu“ anebo „cynismu“. Chybou idealisty, je-li ovšem chybou být idealistou, by bylo to, že nebere v úvahu, čemu by jej mohl naučit život a že se chová tak, jako by se věci ve skutečnosti chovaly tak, jak by se měly chovat podle *ideje*, na jejímž základě si vytváří ideální svět. Idealistova chyba se tedy nazývá *abstrakce*. Idealista začíná tím, že nedbá neredukovatelného rozdílu, jenž odděluje rozumný svět, shodující se s dobrem, o němž mluví, od světa neklidného a rebelujícího proti důvodům, o nichž mluví mnohem méně. Svět, o němž hovoří, je svět, v němž se mluví: lidé si v něm vyměňují slova, a nikoli rány pěstí anebo výstřely z děla. Odtud pak přihlášení ke *konkrétní filosofii*, jež má skoncovat s idealistickou lží.

Mez této kritiky idealismu je ovšem hned zřejmá. Idealista je obviňován, že si počíná tak, jako by svět takový, jaký být má – svět civilizovaný a rozumný – byl již světem dneška. Idealista je tedy naivní snilek – pokud to není mazaný konzervatívec anebo profesor stížený univerzitní senilitou. Co se vyčítá idealistovi, tedy naprosto není jeho ideál. Neboť ten není pokládán za nic hloupého či fantastického, nýbrž za přesnou definici dobra. Ale idealistovi se předhazuje vira, že tento ideál je již uskutečněn a že se proto vzdává jakéhokoli jednání.

Následkem toho se vítězství konkrétní filosofie nad abstrakcí omezuje na chronologickou opravu: dobro ještě není dovršeno a idealista, jemuž se dnes vysmíváme, bude mít zítra pravdu. *Omyl dneška se promění v pravdu zítra*: „dialektický“ *tour de force*, který završí jednání, anebo jak se bude říkat termínem, který chce být marxistický, *praxe*. Ostatně slovo *praxe* je jedním z klíčových slov let 1950–1960. A jestliže se nyní říká *praxe* tam, kde se předtím říkalo *jednání*, je to nepochybně výsledek v této době pilné četby spisů mladého Marxe. Je to též setrvalé téma Merleau-Pontyho, kdykoli mluví o Marxovi: *praxe* je „místem smyslu“, toť obrovský Marxův objev.

*Co Marx nazývá praxí, je onen smysl, jenž se spontánně rýsuje tam, kde se protínají jednání, kterými člověk organizuje své vztahy k přírodě a jiným.*<sup>15</sup>

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard 1953, str. 69.

Ve svém nadšení *praxi* Sartre dokonce napíše:

*Všechno, co je skutečné, je praxe, a všechno, co je praxe, je skutečné.*<sup>16</sup>

Kvůli odlišení této verze „existencialismu“ od marxismu se po roce 1965 již nebude říkat „praxis“, nýbrž „pratique“. Např. psaní bude „la pratique signifiante“ a filosofie „pratique théorique“.

Vposled, to znamená *na konci dějin*, bude idealismus pravou filosofii. Prozatím je však tato filosofie chybná a lživá, poněvadž brání v jednání. A jednání tu může znamenat jediné: stavět se na odpor proti tomu, co působí, že skutečné ještě není ideální, jinak řečeno: útočit na *skutečnost skutečného*. Při své kritice idealismu zaujímá „konkrétní filosofie“ aktivistický postoj. Filosofie ve své vzpouře proti samé skutečnosti skutečného spadá vjedno s praktickým programem opozice. Ovšem slovo opozice je tu snad až příliš slabé; spíše by bylo třeba mluvit o *opozici uvnitř opozice*. Opozice, k níž se hlásí existencialista, mu ukazuje to, proti čemu je v opozici, skutečnost, z níž je mu nevolno a jež se nazývá měšťáctví, rodina, instituce atd. Cítí-li, že stávající řád považuje komunistickou stranu anebo Sovětský svaz za svého nejobávanějšího nepřítele, uspokojuje existencialista svou potřebu zrazovat tím, že ostantativně vyhláší své sympatie ke komunismu. Nemůže jít ovšem až tak daleko, že by se do strany přihlásil, poněvadž taková iniciativa by předpokládala přitakání tomu, co *skutečného* je v komunistických organizacích či socialistických zemích. Právě proto bude jednat opozičně uvnitř opozice tak, aby neustále probouzel její destruktivní síly. Stačí však, aby nepřítel existencialisty (totiž *on sám*, který se hnuje sám sobě skrze třídu, z níž vzešel, a pro své mravy) změnil svého privilegovaného protivníka, a celá existencialistická politika se obrátí. Existencialista pak bude odsuzovat organizace, které až dosud hájil, bude jim vyčítat zradu a nebude se tajit svými sympatiemi pro ty, kdo – v této chvíli – v jeho očích ztělesňují čistotu negace. Naděje spojené s existencialistickým *angažováním* tak postupně přešly od SSSR k Číně, od proletářského internacionalismu k nacionalismu bývalých kolonií, od Alžíru ke Kubě, anebo alespoň od dělníků ke studentům, od mužů k ženám apod. Tato rozporná, po každé však nezvratná stanoviska působí, že politika existencialistů je jako korouhvička, kterou otočí sebenepatrnější vánek. A tuto zásadní nerozhodnost vznešené odhodlanosti „angažovanosti“ veli-

<sup>16</sup> Cituje Merleau-Ponty v *AD*, str. 179.

ce dobře vysvětluje formulace, na kterou připadl Merleau-Ponty ve své knize *Humanismus a teror*: komunisté mají určité hodnoty i navzdor sobě samým, a proto je podporujeme. Jinak řečeno: důvody k přijímání a posléze k zavržení jsou vnější vzhledem k tomu, co je předmětem těchto postupných soudů. Po roce 1968 např. Sartre sovětskému socialismu vyčítá, že je byrokratický. Takový však byl i tehdy, když jej Sartre obhajoval ve třicátých letech, tedy za Stalina. Co se mezitím změnilo, není ani SSSR ani Sartre, nýbrž světová politika (přechod od studené války k mírové koexistenci).

Dík samému svému principu postrádá tato nauka o *praxi* jakákoli vodítka, jimiž by se jednání mohlo orientovat a být posuzováno. Tvrdí, že ideál idealisty je dnes mystifikace, že však zítra bude mít smysl. Abychom mohli jednat, je tedy třeba spoléhat se na „realistickou morálku“ čerpající ze zkušenosti. Od filosofie nelze žádná pravidla jednání požadovat. Filosofii *praxe* nemůže v jejím jednání vést žádná *idea*, kromě té, že je třeba jednat. Jednání se tak stává naprosto neurčeným. Revolta proti idealistické abstrakci rodí pouze *abstraktní* apologii jednání i násilí. Rozhodl jsem se jednat proti zlu vůbec, avšak ve zvláštní situaci – a každá situace je zvláštní – mohou stejné premisy de facto legitimovat jakékoli rozhodnutí. Sartrova divadelní tvorba i jeho politické články tuto nesnáz sdostatek ilustrují. Četné spory uvnitř redakčního kolektivu časopisu *Les temps modernes* byly vždy politické, nikdy filosofické: myšlení se musí principiálně angažovat v konkrétním a vyústit v zaujetí určitého politického stanoviska; ve skutečnosti bylo však toto myšlení ještě abstraktní, neboť bylo s to dokázat jak *pro* tak *proti*, aniž by cokoli měnilo na svých premisách.

Chápeme-li slovo „idealismus“ v metafyzickém smyslu, pak je označením nauky, pro kterou je *bytí* a *poznané bytí* ekvivalentní. Definice, kterou podává Brunschvicg v Lalandově Filosofickém slovníku v hesle „idealismus“,<sup>17</sup> zní takto:

*Idealismus tvrdí, že metafyzika se redukuje na teorii poznání. V základu afirmace bytí leží určení bytí jako bytí poznaného, což je obdivuhodně jasná teze (až na další analýzu slova poznání) ve srovnání s realismem, v jehož základu je intuice bytí jakožto bytí.*

<sup>17</sup> Tento *Slovník* (Presses Universitaires de France), který byl několikrát doplněn a přepracován, je nepostradatelný dokument stavu jazyka a smýšlení před vpádem existencialismu.



Protože idealismus klade rovnítko mezi *bytí* a *poznané bytí*, je možno nalézt první znak existenciální revolty proti abstrakci v oné kritice, již Kant podrobil ontologický důkaz boží existence. Velmi známá je jeho analýza příkladu 100 tolarů. Ve 100 skutečných (*wirklich*) tolařech není víc než ve 100 tolařech možných. Suma je v obou případech táž. Skutečné tedy neobsahuje více než prostá možnost. Ano, ale je to ještě třeba upřesnit: neobsahuje více z hlediska pojmu, z hlediska logiky. 100 tolarů, o nichž mluvím, stěžují si na to, že je nemám, je stejných 100 tolarů, které bych chtěl mít v kapse. *Poznané bytí* těchto 100 tolarů je v obou případech stejné. Octne-li se však nakonec těchto 100 tolarů v mé kapse, budou to právě ty, po jejichž přítomnosti jsem toužil. Pojem se tedy nijak nemodifikuje přechodem možného (pojem) ve skutečné (existence), avšak modifikuje se můj majetek. Jejich *bytí* tedy není stejné. A bytí není identické s *poznáním bytím*. Díky kantovské definici existence – kterou bez dalšího zkoumání jednomyslně převzala existencialistická generace – existence není predikát věci. Vymyká se pojmu a přesouvá se do oboru neuchopitelného. Odtud příbuznost existence se všemi podobami neuchopitelného: nahodilost, náhoda, nespravedlnitelné, nepředvídatelné atd. A protože největší důraz je třeba klást na rozdíl mezi tím, mám-li či nemám-li 100 tolarů, mezi nepřítomností a přítomností, plyne z toho, že pojem je lhostejný k nezákladnějšímu rozdílu. *Stejný* pojem platí pro věc přítomnou i nepřítomnou: ignoruje tuto *jinakost*. Proto je třeba opustit pojem a přihlásit se k tomu, co je skutečně ve hře: existence anebo neexistence, být anebo nebýt. Odtud i rekurs k literárním (fiktivním) formám diskursu proti jeho teoretickým formám: k dramatu, autobiografickému vyznání, románu atd.

### Námitka solipsismu

Znamená-li „být“ „být poznáván“, pak vyvstává otázka po tom, kdo toto bytí poznává. Jsem to já, zvláštní individuum odlišné od svých bližních? Je to kdokoli? Idealismus tu naráží na námitku solipsismu. Mnozí mu vytýkají, že musí připustit absurdní tezi, podle níž ten, kdo říká *cogito*, nemůže nedojít k závěru: moje existence je jistá, tvoje mnohem méně a – řečeno ještě radikálněji: „jsem, tedy ty nejsi“.

Na jednom zasedání Francouzské filosofické společnosti (*Société française de philosophie*), při němž Brunschvicg rozvinul argumenty idealistické teze, mu jeden z přítomných, André Cresson, položil

otázku po existenci druhého. Lze-li bytí tvrdit pouze potud, pokud je poznané, jaké je potom bytí druhého? Jaká je pro poznávající subjekt, např. pro Léona Brunschvicga, ona existence, kterou je třeba připisovat bližnímu, např. André Cressonovi? V referátu tohoto zasedání čteme následující diskusi:

*BRUNSCHVICG: Představa, kterou mám o svém vědomí, je moment v systému mých existenčních soudů.*

*CRESSON: Naprosto nesouhlasím s tím, že bych mohl být redukován na nějaký existenční soud vědomí pana Brunschvicga, a myslím, že nikdo z přítomných to není ochoten připustit o sobě. Kdyby měl být pan Brunschvicg důsledný, měl by zajisté prohlásit, že jeho vědomí je jedinečné vědomí a že jediným cílem poznání je vytvořit z jeho představ harmonickou soustavu pro jeho osamělé já.<sup>18</sup>*

Lze-li proti idealistické metafyzice vznášet námitku „plurality vědomí“, jak se říká, pak je ovšem zřejmé, že byla nedostatečně vymezena povaha tohoto poznávajícího subjektu, jenž je v důsledku toho, že se ztotožňuje bytí a bytí poznávaným, vytyčen jako míra bytí. Takto by mohl Brunschvicg také říci: dějiny Egypta jsou dějinami egyptologie. Egypťané by pak naposled vděčili za svou existenci egyptologům. Obecně řečeno: slabostí novokantovství bylo to, že se dovolává neurčitěho Ducha, jehož bychom si mohli představovat více či méně jako společenství lidí dobré vůle, aniž bychom přesně řekli, co by pak mohlo být základem světa. Podobal by se tento poznávající subjekt společnosti učenců anebo společnosti národů (OSN)? Anebo bychom si jej měli představovat na základě nějakých společných rysů společnosti kandidátů Nobelovy ceny? A byl by takový princip světa vůbec s to nést jeho váhu?

Jestliže bychom dali slovo plnicímu peru anebo Brunschvicgovu pracovnímu stolu, pak by tyto předměty, jejichž statut je v jeho nauce roven statutu fenoménů zahrnutých do souboru existenčních soudů, bezpochyby protestovaly stejně rozhodně jako André Cresson, aby byly redukovány na tento čistě intencionální statut. Jediným privilegiem toho, kdo rozmlouvá s idealistickým filosofem, je tedy možnost vyjadřovat s ním svými slovy svůj nesouhlas. Fenomén protestuje proti syntetickým soudům a priori! Představa, kterou si tento partner utvořil o své vlastní osobě, se naprosto neshoduje s tou, kterou mu předkládá idealista. Existence druhého vědomí

<sup>18</sup> *Bulletin de la Soc. fr. de philosophie*, 1921, str. 51.

tak problematizuje idealistickou rovnici, neboť není možné říci, zdali *bytí poznáným* tohoto druhého vědomí je poznání, jež o něm má první vědomí, anebo zda je to poznání, jež má o sobě samém.

„Problém druhého“, který tvoří hlavní kapitoly spisů francouzských fenomenologů, není v první řadě ničím jiným než zvláštním případem redukce bytí na představu. *Bytí, esse* druhého stejně jako *esse* vůbec se tu redukuje na *percipi*. Obtíž tkví v tom, že tento druhý, a to i tehdy, pokud bychom přijali idealistickou tezi, bude pro sebe reklamovat privilegia onoho *percipiens* a bude požadovat, aby byl uznán nejen jako logický subjekt existenčního soudu v něčím vědomí, nýbrž jako subjekt vědomí, v němž se tento soud vypovídá. Jak patrně, námitku solipsismu je možné vznášet s dvojím, protikladným záměrem: buď proto, abychom popřeli premisy idealismu tím, že ukážeme absurdní důsledky, k nimž vede, anebo proto, abychom popřeli optimismus idealismu a požadovali, aby součástí své nauky učinil rovněž tuto dramatickou konsekvenci. A právě tato druhá možnost vymezuje „konkrétní filosofii“ třicátých let.

Válka vědomí je v jádře již v karteziánském *cogito*. V tom, co se bude nazývat „filosofií vědomí“, tj. v karteziánské tradici, v onom „myslím, tedy jsem“, je totiž jak *začátek*, tak i *pravidlo* jakékoli pravdy. Je to první pravda, je to pravda, jež je principem všech ostatních a konečně je to sám příklad pravdy. Ono *ego*, jak je dáno v *ego cogito, ego sum*, je *absolutno*, vzhledem k němuž je vše *relativní*: jako pravda, která nezávisí na žádné jiné, podmiňuje všechny ostatní. Právě slovo „absolutno“, jemuž je předurčena zářná kariéra v moderní filosofii, je oním slovem, jehož používá Descartes ve svých *Regulae ad directionem ingenii*. Nuže, současně nemůže existovat více absoluten. Druhé absolutno (druhý) nutně označuje soka onoho prvního absolutna (já, ego). Přejít od *cogito* ke *cogitamus* naprosto není přechodem od „já“ osamělé meditace k „my“ nějaké Republiky duchů. Absolutna v množném čísle pouze *pretendují* na absolutno, jsou to konkurenti, kteří se perou o trůn.

Hranice toho, oč usilovala konkrétní filosofie, jsou zřejmé. Jestliže se kvalifikovala tímto způsobem, dobře naznačila uměřenost své revolty proti svým profesorům, neboť převzala podstatnou část jejich učení, totiž právě ono *cogito*, tedy východisko, které se pro všechnu filosofii pokládá za nevyhnutelné. Vždyť čím je vlastně ona „konkrétní filosofie“, ne-li absolutní filosofii, doplněnou právě o to, od čeho abstrahuje? Nuže, univerzitnímu idealismu chybělo právě to, že nebral v úvahu ono soupeření, jež tkví v samém pojmu *subjektu*. Statut subjektu se napříště jeví jako ohrožená pozice, vždy znovu

dobývaná nově příchozími, která se musí bránit proti vetřelcům. Nová verze příběhu o setkání Robinsona Crusoe s Pátkem, fenomenologie druhého, neustále ukazuje různé fasety rozporu: druhý je *pro mne* fenoménem, avšak já, také já, jsem fenoménem *pro něj*; zjevně je tu pro tuto roli subjektu jeden z nás navíc a měl by se spokojit s tím, aby byl *pro sebe sama* tím, čím je *pro jiného*. Tím si lze vysvětlit úspěch hegelovské analýzy „pána a raba“, které se generace roku 1930 neustále dovolává a z níž Kojève učinil klíč své interpretace *Fenomenologie ducha*.

## Původ negace

V konkrétní filosofii nemůže již být vědomí popisováno jako řada představ, kterou – jak říkal Kant – doprovází „já myslím“. Vědomí již není jednoduchou reprezentací sebe sama, nýbrž je to představa sebe sama jako bytí popíraného vnějším světem, jehož identita je křehká a jež musí o svou existenci zápasit. *Jiné* uvádí do nebezpečí to, co je *stejně*, totožné. Tento nový statut vědomí pak shrnuje jediné slovo: *negativita*. Mluví se teď o tom, že vědomí je uchopeno jako „dialektické“ bytí.

Tento problém negativna je pro vývoj francouzské filosofie velmi charakteristický. Bude tedy na místě, naznačíme-li různé způsoby, jimiž se ve 20. století kladl. Negativno se bezpochyby objevuje v soudu jakožto zápor – „ne“. Problém však je, odkud tato negace, toto „ne“ vůbec může vzcházet. Mějme např. výrok: „Jana tu není.“ V čem je založena možnost takové výpovědi? Buď vycházíme z toho, že statut negace není odlišný od statutu afirmace: v obou těchto případech je soud výpovědí o tom, jak se věci mají. Při této hypotéze by bylo třeba připustit negativní stavy věcí, tedy fakt, že něco chybí anebo že něco není, který lze konstatovat. Anebo popřeme, že negace je jednoduchá registrace faktické situace, např. toho, že Jana skutečně není tam, kde se nachází ten, kdo pronáší tento záporný soud. V této druhé hypotéze by negace vyjadřovala konflikt mezi pozorovatelným stavem věcí a stavem nepřijemným, které stojí proti sobě v hlavě toho, kdo popírá. Pak je ale třeba přiznat nebytí paradoxní možnost *prezentovat* se nám, anebo člověku přiznat schopnost zavádět nebytí tím, že uplatňuje schopnost stavět se proti tomu, co jest, jež je vlastní duchu. Na počátku našeho století je nejčastější ten přístup, který nicotu odvozuje z negace. Nic, které je naprosto ničím, nemůže být součástí věcí. Negativnímu soudu – typu „to je nic“ – neodpovídá nic záporného ve způsobu bytí či jevení se této věci. Věc je prostě taková, jaká jest: pokud jde o ono

„nic“, jeho původ by bylo třeba hledat ve svobodě ducha, ve svobodě, která by pak měla být definována jeho schopností klást „ne“ proti všemu tomu, co je jednoduše dané. To je klasická teze pokantovského idealismu, jejímž příkladem – předjímajícím Sartrovy výklady – je např. následující citát z pera Lachelierova:

*Znamená-li existovat být kladen duchem, pak stejně svobodně může duch klást nějaké bytí anebo odmítnout klást cokoli (anebo se pomocí abstrakce chápat jako nic nekladoucí, uchopit svou vlastní svobodu mimo jakékoli aktuální vykonávání této svobody).<sup>19</sup>*

Pozitivita bytí, lidský původ nicoty, negativní podstata svobody: tyto tři teze jsou od sebe neoddělitelné. Metafyzika (nauka o bytí) idealismu je pozitivismus: „bytí“ znamená, že něco „jest tak a tak“, je to „bytí pozorovatelné danosti“. Pokud jde o negaci, ta svědčí o schopnosti ducha *sesadit* to, co jest de facto, tj. to, o čem duch sám vynesl soud, že se to má „tak a tak“, a *klást* naproti tomu to, co není (možné, budoucí, to, co si přeji). Tato svoboda, která umožňuje odkládat pozitivitu, ukazuje, že *danost* je nejhrouběji cosi *kladeného*, že její pozitivita vychází z nějakého původního kladu: danosti se lze v každém okamžiku zřici (popřít ji), za své bytí vděčí původní afirmaci, kterou duch provádí z důvodů, jejichž jediným soudcem je on sám. Bytí se tedy nakonec dostává jen tomu, co se ve zkoušce subjektu ukázalo být hodným takové kvality. Není nesnadné vystopovat karteziánský původ všech těchto tří tezí.

Bergson, jenž šel v této anihilaci nicoty ještě dále, zasvětil ve svém *Tvořivém vývoji* (1907) bezmála třicet stránek pronásledování této „pseudo-ideje“. Když atakuje „falešné problémy“, které podle něj předkládá Metafyzika, ukazuje, že jejich předpokladem je to, že negativní ideje mají nějaký smysl. To tedy znamená: problém účelnosti – jak vysvětlit, že existuje řád? – předpokládá, že je možný ne-řád. Leibnizova formulace metafyzického problému: proč je vůbec něco, a nikoli spíše nic, velmi dobře ukazuje, že metafyzika klade *nic* na roveň s *něčím*, ba že mu připisuje jistou prioritu. Avšak, jak vysvětluje Bergson, toto *nic* je ve skutečnosti účinek jazyka. Ještě než začneme mluvit, jsme ponořeni v přítomnosti a zabýváme se pouze tím, co jest. Teprve řeč převrací tento vztah k *přítomnému*, protože na základě negace dovoluje mluvit o *neprítomnosti*. Říkáme „stůl není bílý“, a přitom vidíme stůl, který je černý, hnědý či červený; stůl však nikdy našemu zraku neukazuje nějakou „ne-bílou“ barvu. Odtud Bergsonův závěr: v ideji ničeho je více než v ideji něčeho, neboť zprvu je

<sup>19</sup> Heslo „Nicota“ v Lalandově *Slovníku*.

tu idea něčeho a potom je tu výsledek určité operace, jež je právě tak pozitivní a jež záleží v tom, že toto něco vytlačuje, aniž přesně říká, čím je nahrazeno. Nicméně toto místo nikdy nezůstává prázdné.

Je možné, že tímto způsobem se celá nesnáž pouze odsouvá. Je-li intelekt schopen pouze kladného souzení, afirmace, jak chce proti svým idealistickým kolegům prokázat Bergson, jestliže stvrzuje buď formou přímou („stůl je černý“), nebo formou neurčitou, zdánlivě negativní („stůl není bílý“), jak by se potom mohl intelekt vůbec mýlit a klást jako jsoucí to, co jsoucím není? Odpověď na tuto námitku se jmenuje *žádostivost*. Je-li jazykový výkon záporu nějak užitečný, je to pro nebezpečí, v němž se ocitá duch, jemuž hrozí, že bude zaměňovat přítomný stav věci se stavem již minulým (lítost) anebo budoucím (naděje). Negace je tedy jakási výstraha proti klamu a svým způsobem je rovněž druhem přístupu k reálnému.

Pro kantovce stejně jako pro Bergsona je původem nicoty negace. Jaký je však původ negace? Bergsonův výklad je podle všeho zdání eskamotérský trik. Neboť negativno tu není, jak Bergson slibuje, eliminováno, nýbrž je pouze obratně skryto. *Neprítomnost* něčeho se napřed promění v *negativní soud* o afirmaci přítomnosti tohoto něčeho („stůl není bílý“ = „chybovali byste, kdybyste říkali, že je bílý“) a nato se *negativita* této negace promění v *pozitivitu* žádostivosti, odpovědné za zdánlivě negativní chování: marné očekávání, nostalgie, omyl. Jde však o to, lze-li tuto žádostivost nazvat pozitivní a do jaké míry byla *nicota* – nikoli vytvořena, nýbrž pouze *humanizována*. Jestliže by totiž žádostivost byla jen převlekem nicoty, pak by negace, která má *nicotu* plodit, sama musela pocházet z *nicoty*.

Je žádostivost pozitivní, anebo negativní? Toť půda, na níž Deleuze povede svůj boj proti dialektice. To, co se bude po roce 1970 nazývat „filosofie žádostivosti“ (désir) a čeho klasickým dilem se stane *Anti-Oidipus*, se bude dovolávat Nietzscheho a od něj též převezme své heslo: „převrátit platonismus“. Neboť Deleuze staví afirmativní pojetí produktivní a tvořivé žádostivosti proti „platonické“ a později „křesťanské“ interpretaci žádostivosti jako nedostatku, nouze, utrpení. Nicméně tato diskuse o povaze žádostivosti bude spíše vyřizováním účtů mezi Bergsonovým žákem, jímž je v tomto případě Deleuze, a hegelovci, mezi nimiž jsou v první řadě Sartre a Lacan, než sporem mezi Nietzschem a Platónem. Víme, že Platón chápe žádostivost jako cosi smíšeného: *Erós* je sice synem *Penie*, *chudoby*, avšak jeho otcem je *Poros*, „le Bon Moyen“, bůh zdaru. *Erós* je tedy nedostatek *zde*, vyvolaný něčím přítomným *jinde*. Něco jiného je žádostivost podle Hegela: slovo „désir“ (žádostivost, touha), je v Kojěvově komentáři překladem německého výrazu *Begierde*, který

se objevuje ve IV. kapitole *Fenomenologie*. A protože IV. kapitola je podle Kojève klíčem k celé této knize, lze teď dialektickou filosofii definovat jako takové myšlení, které ztotožňuje žádostivost s čistou negativitou a vidí v ní nikoli negaci, nýbrž negaci negace.

## Konec dějin

Alexandre Kojève měl nesmírné nadání vypravěče. V jeho komentáři se strohá Hegelova *Fenomenologie* mění v jakýsi filosofický román na pokračování, v němž se střídají dramatické scény: střetávají se tu pitoreskní postavy, náhlé obraty se zasluhují o napětí a čtenář, dychtivý dozvědět se, jak celá historie skončí, se domáhá dalšího pokračování.

Obecně řečeno, Kojève podal *antropologickou verzi* hegelovské filosofie. To je pro Francouze novinka, alespoň v oné době, neboť z Hegela se znal pouze „absolutní idealismus“ a „panlogismus“ a jen velice málo tzv. „levý hegelianismus“. Závěrečná scéna této humanistické verze hegelovské dialektiky ukazuje rovněž její princip. Poslední epizoda tohoto historického vyprávění má totiž odpovídat konečné fázi lidských dějin samých, po níž se již nestane nic nového. Kojève stále zlomyslně zdůrazňoval šokující důsledky tohoto tvrzení: dějiny skončily, vstupujeme teď do post-historie:

*Konec lidského Času čili Dějin, tj. konečné znicotnění Člověka ve vlastním smyslu neboli svobodného a dějinného individua, zcela jednoduše znamená, že ustává všechno Jednání v silném smyslu tohoto slova. Což ale prakticky znamená: vymizení krvavých válek a revolucí. A také zaniknutí Filosofie; poněvadž se totiž člověk nijak bytostně nemění, není již ani důvodu měnit (pravdivé) principy, jež jsou základem jeho poznávání světa i sebe sama. Vše ostatní se však může do nekonečna definovat dál: umění, láska, hra atd.; stručně řečeno: vše to, co činí člověka šťastným.<sup>20</sup>*

Nuže, „konec dějin“ není nic jiného než překlad toho, co se ve filosofické řeči nazývá absolutním věděním, do figurativní a narativní řeči. Absolutní vědění je věda o *identitě* subjektu a objektu (nebo myšlení a bytí). Tato metafyzická teze, jež je bezesporu temná a nesporně „idealistická“, pojednou nabízí snadný smysl a vypadá „realisticky“, ne-li přímo „materialisticky“. Identita subjektu

<sup>20</sup> *Intr. Hegel*, str. 435 (poznámka).

a objektu v tomto vyprávění znamená, že člověk (subjekt) nenachází mimo sebe (v objektu) nic, co by bylo překážkou završování jeho projektů. Jinak řečeno: příroda je ovládnuta a společnost pacifikována: člověk, který žije ve světě jako v rozkvetlé zahradě a ve svých bližních má pouze své přátele, odchází na odpočinek, vzdává se dějinné práce a mění se v epikurejského mudrce, oddávajícího se všemu tomu, „co činí člověka šťastným“ (hra, láska, umění atd.). Konec dějin je konec *protivenství*, což je slovo, jímž bychom mohli přeložit hegelovskou *Gegenständlichkeit*. Tvrzení o identitě subjektu a objektu, které bylo až dotud „ideologické“ (mystifikující), se stalo pravdivým.

*... Absolutní Vědění, tj. Moudrost, předpokládá naprostý zdar negujícího Jednání člověka. Toto Vědění je možné pouze: 1) v univerzálním a homogenním Státu, v němž žádný člověk není vnější vzhledem k druhému; a 2) v přírodě zkrácené práci Člověka, tedy v Přírodě, která již není pro člověka něco cizího, protože se nestaví proti člověku.<sup>21</sup>*

Nemohu se zde zabývat otázkou, zda Kojève, jenž podává toto převyprávění *Fenomenologie*, deformuje Hegelovo myšlení, anebo zda v něm objevuje hlubší smysl. Jeho interpretace chce být humanistická v tom, že lidské dějiny chápe jako místo, na němž se má rozhodovat o všem, co předvádí nějaký smysl. Pravda je pouze v dějinách. Neexistují tedy žádné věčné pravdy, neboť svět se v průběhu dějin stále modifikuje, nýbrž existují pouze omyly, jež mají dočasně zdání pravdy, a omyly, jež se dialekticky mění v pravdy. Např. vládce antického města, který tvrdí: „V celém městě jsou pouze páni a otroci“, se zdá říkat pravdu, neboť jeho výpověď se potvrzuje v celém antickém světě, a přesto ji lidské dějiny, během nichž se otroci osvobodí, „vyvrátí“. A na druhé straně otrok, který v antické polis říkal: „Jsem svobodný člověk“ – tedy otrok, který by byl stoikem – by podle všeho vyslovoval nesprávný soud, a přitom se tento jeho omyl díky dějinám změnil v pravdu. O pravdě a nepravdě tedy rozhoduje jednání. A proto se také dialektika, tj. v klasickém smyslu zvrát pravdy v nepravdu a nepravdy v pravdu, pokládá napříště za nejvlastnější rys myšlení dějin či jednání.

Pravidlo pravdy dává jednání, a nikoli bytí. Tento aktivismus se nicméně liší od prostého historismu, neboť historický relativismus pravdu pouze zapouští do dějin, vzdávaje se tak jakéhokoli jejího

<sup>21</sup> *Intr. Hegel*, str. 301.

kritéria. Kojève ovšem takové kritérium zná: pravdivé je to, co se zdaří, nepravdivé, co neuspěje. Toto kritérium je uvnitř dějin, je „imanentní“, a nikoli „transcendentní“, jak se tehdy říkalo. Proto Kojève dává své tezi jméno *atheismus* a definuje ji jako přesnou *anti-tezi* křesťanské theologie. Je třeba pochopit toto: pro Hegela

*je všechno to, co říká křesťanská theologie, absolutně pravdivé, pokud je to aplikováno nikoli na imaginárního transcendentního Boha, nýbrž na reálného Člověka, jenž žije na světě.*<sup>22</sup>

Theolog si představuje, že theologický diskurs je takový, v němž člověk (subjekt) mluví o Bohu (objektu), zatímco je to diskurs, v němž Bůh mluví o sobě, tj. o *člověku*, avšak není si toho vědom. To je pak poslední význam absolutního sebevědomí čili moudrosti: autor theologického diskursu objevuje, že *Jiné*, o němž mluvil, je *stejně* jako on sám, kdo o něm mluvil. Rozpoznává sebe sama v tom, co pokládá za někoho jiného, a tímto způsobem skoncoval s *odcizením*.

Klasický atheismus odmítl božské atributy a nazval je nepochopitelnými, protože jsou nekonečné a navzájem neslučitelné. Humanistický atheismus reklamuje tyto atributy pro lidský subjekt, který se takto stává skutečným Bohem. *Humanismus* tedy definuje právě tato substitute, při níž se píše „člověk“ všude tam, kde by se mělo psát „Bůh“. A právě v tomto smyslu se budou Sartre a jeho druzi po roce 1945 honosit označením „humanismus“: existencialismus je humanismus, jak prohlásí Sartre v přednášce, publikované pod tímto názvem, v níž popularizuje témata *Bytí a nicoty*.

To, že atheistický humanismus je atheistický v tom smyslu, že reklamuje božství pro člověka, znamená, že je obrácenou theologií. Víme dokonce, jaká je ona theologie, které se zmocňuje humanismus ve prospěch člověka: je to, jak zjevuje Sartre, karteziánská theologie. V předmluvě k vybraným Descartovým textům Sartre totiž vysvětluje, že geniální Descartova myšlenka záležela v předpokladu Boha jako tvůrce věčných pravd. Božská svoboda nepředchází věčný řád pravd, který by ji definoval, a tedy i omezoval, nýbrž právě ona svrchovaným způsobem zakládá bytí, pravdu a dobro. Descartova slabina je pouze v tom, že Bohu připsal onu tvůrčí schopnost, jež podle Sartra právem náleží nám:

*Bylo zapotřebí dvou staletí krize – krize Víry, krize Vědy –, aby se člověku navrátila tato tvůrčí svoboda, kterou Descartes vložil do*

<sup>22</sup> *Intr. Hegel*, str. 571.

*Boha, a abychom začali tušit tuto pravdu, jež je bytostným základem humanismu: člověk je ona bytost, jejíž objevení působí, že existuje svět.*<sup>23</sup>

Vlastním jádrem humanismu je tato vůle znovu získat či znovu si přisvojit tyto božské atributy a z nich i onen nejvzácnější mezi nimi, schopnost tvořit a „působit, že existuje svět“. V jakém smyslu lze o lidském jednání říci, že je tvůrčí? Právě tato otázka nás vede k samému jádru spekulace o negativitě. A ještě než opustíme terén humanismu, musíme alespoň naznačit dvojí útok, jemuž bude vystaven: ve výkladu Heideggerově v roce 1947 a v diskusích, souvisejících se strukturalismem.

Ve svém *Dopise o humanismu*, napsaném jako odpověď na otázky, které mu položil Jean Beaufret,<sup>24</sup> Heidegger vysvětluje, že neexistuje žádný vztah mezi jeho myšlením a Sartrovým humanismem. Jeho *Dopis* ozřejmuje toto: tento „atheistický existencialismus“, tento „humanismus“ naprosto nejsou tím, čím by chtěly být, totiž vyvrcholením „fenomenologické ontologie“ (tak zní podtitul Sartrova díla *Bytí a nicota*); „fenomenologická ontologie“, má-li tento výraz vůbec nějaký smysl, by totiž byla naukou o bytí, jež by spočívala výlučně na věrném popisu jevů; jsou tedy naopak tím, čím za žádnou cenu být nechtěly, neboť v zájmu „člověka“ (který po nich ani tolik nechtěl) pouze opakují zcela tradiční metafyziku, pro kterou je právě tvořivá kauzalita božským horizontem par excellence. Po tomto Heideggerově zásahu přestalo být slovo „humanismus“ oním praporem, jehož chce být každý nejoprávněnějším obráncem. Jako opožděný a neočekávaný účinek Heideggerova *Dopisu* se ve Francii rozpoutal „spor o humanismus“ (1965–1966). Všichni se v té době budou předhánět v „anti-humanismu“: jak marxisté, kteří budou odsuzovat buržoazní ideologii Člověka, tak stoupenci Nietzscheho, kteří budou opovrhovat touto naukou resentmentu, zrozeňnou ve znavené hlavě „posledního člověka“, tak i striktní strukturalisté, kteří spolu s Lévi-Straussem vyhláší projekt „rozpuštění

<sup>23</sup> J.-P. Sartre, „La liberté cartésienne“, *Situations I*, Gallimard 1947, str. 334.

<sup>24</sup> *Dopis* byl napsán v roce 1946, německy vydán v roce 1947 a do francouzštiny byl přeložen v roce 1953. Část z něj byla zveřejněna ve francouzském překladu v roce 1948 v časopise *Fontaine* s úvodním článkem Beaufretovým, „M. Heidegger et le problème de la vérité“ (nyní lze najít v jeho knize *Introduction aux philosophies de l'existence*, Denoël Gonthier 1971). Tento článek skoncoval s neporozuměními, které dovolovaly existencialistický výklad Heideggera; byl to také první a na dlouhou dobu jediný text o autoru *Bytí a času*, dostupný ve francouzštině.

člověka“.<sup>25</sup> „Humanismus“ se stane posměšným termínem, postupným epitetem a zařadí se mezi směšné -ismy (vitalismus, spiritualismus atd.).

Zjistí se, že slogan 60. let – „smrt člověka“ – měl již svůj předobraz v Kojěvových přednáškách, kde také vystupoval jako poslední důsledek „smrti Boha“. Kojève to vyjádřil takto:

... *konec Dějin je smrtí Člověka ve vlastním smyslu.*<sup>26</sup>

Ve filosofii jednání či dějin je člověk definován faktem, že jedná, že mění běh věcí. Mají-li dějiny konec, pak již není co dělat. Nečinný člověk však již není člověkem. Jakmile překročíme práh post-historie, pak na jedné straně zanikne lidství, na druhé straně započne panství zábavy, hry, smíchu (neboť nic z toho, co by napříště bylo možno konat, by nemělo sebemenšího smyslu). Marně bychom Kojěvovi namítali, že krvavé války a revoluce ani zdaleka neskončily v roce 1807 ani v létech 1934–1939. Neboť Kojève by odpověděl, že dějiny byly završeny pouze v principu, ideálně, právě *ideou* (kterou je ještě třeba uskutečňovat – pravděpodobně teroristickými prostředky) „homogenního státu“, což je výraz, který v jeho myšlení označuje jak Hegelův rozumný stát, tak Marxovu beztrždní společnost. Aby se tato původní idea stala planetární realitou, je ještě zapotřebí určitého času, právě času jednání odpovídajícího těmto válkám a těmto revolucím, jež nás mobilizují.

## Negativita

Ústřední roli hraje v Kojěvově naraci pojem negativity. K pochopení tohoto pojmu vedou dvě cesty: první je antropologická, druhá metafyzická. Použijí jedné i druhé v uvedeném pořadí.

V takové filosofii, v níž úspěch dokazuje pravdu diskursu šťastného výherce, je *jednání* tím, co rozhoduje o všem. Lenoši v takovém myšlení nemají žádnou budoucnost. Právě na poli lidského jednání, pochopeného jako ekvivalentu pole dějin – na základě Vicova výroku, že „dějiny dělají lidé“ – se má uskutečnit ono znovunabytí božských predikátů a především tvořivé moci, neboli,

<sup>25</sup> Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon 1962, str. 326–327.

<sup>26</sup> *Intr. Hegel*, str. 388 (pozn.).

jak se někdy vyjadřoval Sartre, „kreativity“.<sup>27</sup> Do jaké míry je však lidské jednání tvůrčí, ať už vytváří cokoli?

Kojève často vysvětluje své pojetí jednání protikladem „práce a boj“. A protože práce sama se chápe jako zápas, v němž se činí násilí přírodě, mají oba způsoby jednání společný tento válečnický ráz. Každé jednání se staví proti něčemu protikladnému. Jednání však ze své definice vytváří nějaký účinek. Stav světa po jednání již není takový, jako byl předtím. Odtud tato úvaha: ve světě by bez jednání, které do něj cosi vnáší, nebylo nic nového; není jednání, které by se nestavělo proti něčemu, tedy opozice (resp. negace, rozpor) zavádí nové do starého.

Negativita v tomto smyslu je podle Kojěva sama podstata svobody. Tvůrčí moc negace je to, co osvobozuje. Jakákoli jiná definice by byla „naturalistická“, neboť by se z ní vytratil rozdíl mezi člověkem jako svobodnou bytostí a zvířetem jako bytostí determinovanou.

*Je-li však Svoboda ontologicky Negativitou, je to proto, že nemůže být a existovat jinak než jako negace. Nuže, abychom mohli popírat, musí tu být něco, co třeba popřít, existující danost... Svoboda nezáleží ve volbě mezi dvěma danostmi: je to negace daného, a to jak toho, jimž jsme my sami (jako animal anebo jako „vtělená tradice“), tak toho, kterým nejsme (což je přirozený i společenský Svět)... Svoboda, jež se uskutečňuje a projevuje jakožto dialektické či negující Jednání, je právě proto bytostně tvořením. Neboť negovat dané, aniž bychom dospěli k nicotě, znamená vytvářet něco, co ještě neexistovalo, avšak právě to se nazývá „tvořením“.*<sup>28</sup>

Nicméně Kojève si naprosto neklade otázku, je-li legitimní definovat určitý pojem, např. v tomto případě pojem jednání, spojením dvou jiných pojmů (práce a válka). Je nápadné, že právě z tohoto sjednocení vzhází paradoxní pojetí plodné negace, v němž práce zastupuje prvek vytváření, proměňování stavu věci, a válka dává prvek negace, vzdorování protivníkovi, jehož potlačení je otázka života a smrti. Pouze příběh Pána a Raba umožňuje toto spojení dvou forem jednání: rab je nejprve válečník, jenž byl v „zápase o uznání“ přemožen, pak je dělníkem ve službě pána, který mu daroval život a sobě vyhradil požitek. Toto spojení je však nicméně pouhá juxtapozice, netvoří žádný opravdový pojem. Válka je čistě

<sup>27</sup> *CRD*, str. 68.

<sup>28</sup> *Intr. Hegel*, str. 492.

a prosté ničení a jako taková nic nevytváří (existuje-li nějaký rab, je to proto, že vítěz ukončil válku a daroval přemoženému život). Nanejdůležitější vede k tomu, že následkem drancování se přesouvá bohatství. A zase práce je sice výrobou, avšak není v ní žádná radikální negace: užitečná práce je vždy využíváním existujících zdrojů, proměna určité oblasti na základě předem rozvržené (tj. dané před jednáním) myšlenky, avšak nikdy není nějakým ničením.

Jsou věci jasnější z hlediska metafyziky?

Humanizace nicoty implikuje, že ve světě není vně lidského jednání nic negativního. Příroda, neboť to je jméno toho, co vytváří, aniž by člověk jednal, by měla být plně pozitivní. Přírodní bytí se bude definovat identitou (v běžném, „nikoli dialektickém“ smyslu tohoto slova). Přírodní věc – tento kamínek, tento pes – je tím, čím jest, a není ničím jiným než tím, čím mu jeho přirozenost (jeho identita) káže být. Odtud Kojèveovo učení: *dějiny jsou dialektické, příroda nikoli*. Což mu umožňuje jistý ústupek vůči novokantovcům, pro které – jak víme – je prvotním hříchem hegelovského systému to, že do sebe zahrnuje romantickou filosofii přírody, jež chtěla „překonat“ Newtonovu mechaniku. V tomto bodě dává Kojève novokantovcům za pravdu: *Naturfilosofie je monstrum, jehož je třeba se zbavit*.

Kojève označuje své stanovisko jako dualistickou ontologii: slovo „bytí“ nemůže mít stejný smysl v případě přírodní věci a v případě člověka. Přírodní věc, lhostejno zda tento kamínek nebo tato jedle, prostě jest tím, čím jest: neusiluje o nic víc než o prosté zachování sebe samé (spinozovský *conatus*). Ani člověk, pokud se chová jako prostá přírodní bytost, nejedná, nýbrž se reprodukuje. Proto se říká, že „příroda nemá dějiny“. Rozumějme tomu tak, že z definice přírodního procesu jsou věci na konci takové, jaké byly na začátku, a že jsou všechny stejné. V zásadě se tedy nestalo vůbec nic: nic se během této cesty neztratilo, nic nebylo stvořeno, avšak z vejce se např. narodilo kuře, toto kuře pak zase snese nové vejce atd.

To, co je vlastní lidskému jednání, které je v tomto ohledu dědicem božské výsady křesťanské teologie, je to, že vstupuje do vztahu k *nic*. Vnáší do světa cosi nového. Avšak toto nové, pokud je opravdu nové, musí být odlišné od toho, co již známe. Po autentickém jednání musíme moci říci: *nic* není jako předtím. Skutkem jednání je tedy toto kladení jistého „nic“ mezi výchozí a konečný stav. A o výsledku lze pak říci, že je „stvořen“, vytvořen *ex nihilo*. Následkem toho jednající člověk, pokud jedná, neprojevuje svou vůli být (zachovávat své bytí), nýbrž svou vůli nebýt (svou únavu z toho, že je takový, jaký je, svou touhu být jiný). Filosofie jednání

vidí v jednajícím člověku jakoby *dandyho*, pro kterého je nejvyšším důvodem nějakého výkonu elegance, vyplývající z absence jakéhokoli přirozeného důvodu.

Bytí má tedy dvojí smysl:

1) přirozené bytí: „být“ zde znamená *zůstat stejným*, uchovávat svou identitu;

2) historické bytí (čili „dějinnost“): „být“ je zde třeba definovat záporností: bytí toho, kdo jedná, záleží v tom, že *nesetrvává jako stejný*, že chce být odlišný. A „diference“, „odlišnost“ tu neznámá pouze: „být odlišný“ v tom smyslu, v němž je jablko odlišné od hrušky: *diference tu zahrnuje výkon odlišování, měnění*. Svět (ve smyslu celku všeho toho, co jest) má pak podle toho dvě části: V přirozené části jsou věci takové, jaké jsou, a dění tu má cyklickou podobu. V části dějinné čili lidské nic nezůstává takové, jaké je, neuchová se tu žádná identita.

Kojève ilustruje svou dualistickou ontologii obrazem, jehož bude v *Bytí a nicotě* vydatně používat i Sartre. Svět, říká, lze přirovnat ke zlatému prstenu:

*Vezměme si zlatý prsten. Má otvor a tento otvor je pro prsten právě tak podstatný jako zlato: bez zlata, „otvor“ (který by jinak neexistoval) by nebyl prstenem; avšak ani bez otvoru by zlato (které by ovšem existovalo) nebylo prstenem. Pokud jsme ale provrtali atomy ve zlatě, pak naprosto není nutné hledat je v otvoru. A nikde není řečeno, že zlato anebo otvor jsou jedním a tímž způsobem (přirozeně tu běží o otvor jako „otvor“, a nikoli o vzduch, který je „v otvoru“). Otvor je nicota, která tu jest (jakožto přítomnost nepřítomnosti) jen díky zlatu, které ji obklopuje. A stejně tak i Člověk, který je Jednáním, by mohl být takovou nicotou, která „nicotní“ v bytí díky tomu bytí, které „neguje“ „popírá“.<sup>29</sup>*

Tento brilantní obraz nás však nesmí zaslepit natolik, abychom zapomněli dvojnásobnost výrazu „dualistická ontologie“. Ontologie znamená: nauka o bytí. Dualistická ontologie by tedy měla být takovou naukou o bytí, jež slovu být přiznává dvojí smysl. Tolik jsme snad již pochopili: první způsob bytí je bytí ve smyslu identity, která je vlastní přírodě, a druhý způsob bytí je bytí ve smyslu negativity, která je vlastní člověku. Avšak obraz zlatého prstenu říká něco jiného. Podle této pozlacené fabule by nebylo žádného

<sup>29</sup> Intr. Hegel, str. 485 (pozn.).

dvojitýho smyslu bytí, nýbrž na jedné straně by bylo *bytí* (zlato) a na druhé *nicota* (otvor). Dialektika, tj. zahrnutí nicoty do bytí či difference do identity, by pak záležela ve spojení obojího: zlato (bytí) jistě nepotřebuje otvoru k tomu, aby bylo, avšak zlatý prsten (svět) by bez otvoru nebyl tím, čím je, totiž zlatým prstenem.

Následkem toho však „dualistická ontologie“ naprosto není dualistická; připouští nakonec, že bytí musí být definováno identitou.

## Identita a difference

Cítíme, že tady přiohřívá, jak se říká při hře na schovávanou. Pronikáme k jádru otázky, která hraje rozhodující úlohu při Kojèvevě interpretaci – a právě tak i v současné francouzské filosofii jako celku. Dialektika již pro nás není oním nepostižitelným pojmem, který Sartre vydával za nedefinovatelný. Dostáváme se k dialektice v moderním smyslu slova. V tomto moderním, to znamená pokantovském smyslu, je dialektika interpretací smyslu, jež má kopula „jest“ v kategorickém soudu „S jest P“.<sup>30</sup> Moderní dialektika je dědicem kantovské diskuse o rozdílu syntetických a analytických soudů. Staví se proti analytické interpretaci kopuly, tedy proti takové interpretaci, podle níž slovo „jest“ označuje identitu predikátu P se subjektem S. Aktem, jehož smysl bude ještě třeba upřesnit, zavádí *diferenci* do samé definice *identity*. Diferenci však signalizuje negativní soud „A není B“. Dialektická interpretace bytí tedy ukáže jistě *nebytí* uvnitř *býtí*, které lze jen velmi obtížně vyložit formální logikou. Kojève to vše vyjádřil vtipným postřehem takto:

*Parmenidés správně řekl, že Bytí jest a Nebytí není; zapomněl však říci, že existuje „rozdíl“ mezi Nebytím a Bytím, který jest do jisté míry právě tak jako Bytí, neboť bez něj, tedy pokud by nebylo rozdílu mezi Bytím a Nicotou, by Bytí samo nebylo.*<sup>31</sup>

V tomto textu a ostatně ve všech z této doby je „Bytí“ vždy třeba chápat ve smyslu *toho, co jest, jsoucího*. Latinsky je to *ens*, a nikoli *esse*. Kojèveův žert chce tedy naznačit toto: jakkoli je difference jistou formou nicoty – protože odlišovat se od něčeho znamená *nebytí* jako ono –, je nicméně součástí toho, co jest; je třeba, aby tomu tak bylo, poněvadž to, co není součástí toho, co jest (*ens*),

<sup>30</sup> Srv. teorii „filosofického výroku“ u Hegela.

<sup>31</sup> *Intr. Hegel*, str. 491.

klesá do ne-*jsoucího*, tedy do nicoty. A tedy je jisté zahrnutí (které je ovšem ještě třeba definovat) nicoty do *jsoucího* nevyhnutelné, chceme-li mít mezi obojím nějaký rozdíl.

Poznamenejme ještě mimochodem tolik: právě tak bychom mohli dojít k závěru, že difference mezi nějakou věcí a ničím *není*, přinejmenším v tom smyslu, v němž „být“ je „být něčím“. Neboť kdyby rozdíl mezi něčím a ničím by sám byl něčím, bylo by zapotřebí dalšího rozdílu, abychom odlišili diferenci, která je něčím, od něčeho. A bylo by tedy nutné, aby „bytí“ nebylo nutně „bytí něčím“ (tj. „bytí identickým“). Nicméně možnost tohoto argumentu Kojève i jeho žáci ignorovali.

Ve svém odhodlání vtisknout lidskou tvář negativnu došel tedy Kojève k tomu, že identitu a diferenci rozdělil do různých oblastí univerza. Tady však začínají potíže.

V oblasti světa zvané „Příroda“ se zdá být všechno jasné. Věci tu jsou tím, čím jsou, a ničeho si nežadají. Netouží měnit identitu: vůbec totiž netouží... V případě přírodní věci je tedy „být“ totéž co „být sebou samým“: bytí má analytický smysl identity, což znamená, že „být“ tu implikuje „být stejný, týž, vždy, všude a ve všech případech“. Jakmile identické přestane být samo sebou, zmizí, *není* ho již, jak se říká o zesnulém člověku.

V oblasti světa zvané „Dějiny“ vládne negativita anebo, chcete-li, difference. Působit v dějinách znamená pracovat na tom, abych *nebyl* takový, jaký jsem. Shrnutí: být znamená v přírodě identitu a v dějinách difference. Přírodní věc *jest*, pokud je *identická*. Člověk *jednající* v dějinách *jest*, pokud *jedná*, a *jedná*, *pokud nepřestává být odlišným*. Dospíváme tak k tomuto triviálnímu, nepříliš „dialektickému“ závěru: v přírodě je „identita identitou“, zatímco v dějinách je „difference difference“. Tím se hned otevírá důsledek, známý již od časů Platónova *Sofisty*: Není-li nicota bytím a je-li „bytí“ identické s „být identickým“, pak nicota nikdy není s čímkoli identická: nikdy, nikterak, v žádném případě. Nemá-li však nicota žádnou identitu, definuje-li se jedině difference, pak o nicotě třeba říci, že je *odlišná od sebe samé*: jestliže by tomu tak nebylo, byla by identická sama se sebou, což je v rozporu s hypotézou. A naopak bytí, které je definováno identitou, nemůže nikdy vystupovat v negativním soudu. Je tedy nemožné tvrdit, že „bytí *není* identické s difference“. Jakmile je bytí definováno absolutní identitou, je identické s čímkoli, zvláště pak s difference.

Následkem toho pak neexistuje jen – jak chce formální logika – identita mezi identitou a identitou, nýbrž existuje též identita mezi difference a difference: existuje jakési *bytí nebytí* (bytí nebytí). Nuže,



je nějaká sebemenší diference mezi identitou identity s identitou na jedné straně a identitou diference s diferencí na straně druhé? Zajisté nikoli. Neboť není více identity mezi identitou a identitou než mezi diferencí a diferencí. A není více *diference* mezi diferencí a diferencí než mezi identitou a identitou. Avšak – identita a diference jsou přece *odlišné* vztahy. Bezpochyby. Tedy *identita* identity mezi identitou a identitou *na jedné straně* a identita mezi diferencí a diferencí *na druhé straně* je právě tím, co zodpovídá za *diferenci* mezi identitou a diferencí.

Anebo také jinak: není pravda, že identické je vždy výlučně identické, protože přinejmenším v jednom bodě je identično identické s rozdílným. Právě tak není pravda, že rozdílné je vždy rozdílné. Neboť rozdílné je rozdílné jen potud, pokud je identické samo se sebou, což je vlastnost, kterou *sdílí* právě s tím, co je identické.

To je několik důsledků, které budou vyvozeny z postulovaných premis: že *bytí* je třeba vždy chápat ve smyslu *býti identickým*. Dialektika nejen v poslední instanci nepopírá toto vymezení jednoznačného bytí, jehož smysl je určen na poli logiky (ve vztahu predikátu a subjektu v atributivním soudu), nýbrž bere je za své. Jestliže si dialektika dovoluje tento přepych a kritizuje formální logiku jakož i „analytický rozum“, naprosto to neznamená, že zpochybňuje právo logiky rozhodovat o smyslu, který má mít sloveso „být“. Vytýká jen formální logice, že jednostrannou definicí identity znemožňuje kopulativní čili identifikující význam bytí. Dialektika, vyhlašující *jednotu protikladů*, vnáší diferenci do identity či negativitu do bytí jen proto, aby zachránila kopulativní smysl bytí. Diference je pro identitu nutná k tomu, aby se identita mohla prosadit jakožto primární, ne-li výlučný smysl bytí.

Následkem toho je Kojève zcela ve shodě s nejhlubším smyslem dialektiky, když – vlastně v celém svém komentáři – definuje bytí pomocí identity. Nicméně, a Kojève to ví lépe než kdokoli jiný, tato dialektika vyžaduje vyvstání negativity *na základě* tohoto výchozího kladení bytí identického se sebou samým. Kladení „nejá“ má být přímým důsledkem kladení „já = já“. Nemůže to být nějaké konstatování nezávislé na prvním kladu. Dualistická ontologie, kterou předkládá, není ovšem schopna popsat proměnu bytí v nicotu, identity v diferenci anebo já v nejá. Může je nanejvýš stavět vedle sebe. Proto se odvažujeme mluvit o ztroskotání antropologické dialektiky (humanizace nicoty), jež se chtěla ustavit jako *filosofie*. Francouzští fenomenologové snad proto, že byli příliš zaměstnaní starostí o své všemožné angažování v „konkrétnu“, opomněli se – jak uvidíme – k tomuto ontologickému problému vrátit.

## Problém výpovědi

Humanizace nicoty vyžaduje dualistickou ontologii. U Hegela se ontologie podává pod jménem „logika“ (zcela oprávněně, jak ještě uvidíme). Bylo by tedy, soudí Kojève, zapotřebí dvou logik: jedné pro přírodu, jež by se redukovala na epistemologii fyzikálních věd (což by byla „kritika analytického rozumu“), a jedné pro dějiny, která by na rozdíl od první byla dialektická. Avšak výraz „na rozdíl od první“ hned ukazuje nutnost třetí logiky, aby bylo možno říci, máme-li rozdíl mezi oběma již uvedenými chápat ve smyslu první (analytická diference), anebo druhé (dialektická diference, překonání, *Aufhebung*). Buď je vztah přírody a dějin analytický, anebo je dialektický. A protože „příroda“ a „dějiny“ byly definovány jako dva momenty světa, byla by tato třetí logika logikou totality. Taktó se však, byť nikoli s požadovanou přesností, znovu setkáváme s hegelovskou triádou:

I. Logika.

II. Filosofie přírody.

III. Filosofie ducha.

V trojčlenném *systemu* platí stejná logika pro přírodu i pro dějiny. Logika, ať už ji chápeme jakkoli, se však zabývá *pojmem*. Co je ale pojem? Pojem je *identita*: např. pojem „pes“ vyslovuje to, v čem jsou všichni psi identičtí. Logika se tedy zabývá *identitou*, onou stránkou věcí, po které jsou *stejně*. A logika říká, že identické, pokud není než identické, se nemůže lišit od rozdílného. Nelze myslet něco identického jinak, než že je myslíme jako rozdílné od rozdílného. *Diference* je tedy to, co umožňuje, aby identita byla sama sebou. Obecně řečeno nelze klást něco se sebou totožného, aniž bychom je nekladli jako *jiné než jiné*. A tedy díky jinému je stejné tím, čím chce být: stejným. Zde je potom přechod od pojmu k přírodě. Pojem je *identita*: *jiné* vzhledem k tomuto *stejnému*, kterým je pojem, je věc, jejíž je tento pojem opravdu pojmem. Pojem je z definice *rozdílný* od věci: jestliže by však byl „příliš rozdílný“, nebyl by již pojmem této věci (a bylo by to pak nesprávné uchope- ní); což znamená, že pojem bez věci by nebyl *pravdivý* (poněvadž by to byl pojem ničeho, imaginární představa). Jestliže jméno *příroda* dáváme všem těm věcem, jejichž pojmy dovolují myslet identitu v různém stupni – rodovou, druhovou, individuální –, smíme odtud vyvozovat pomocí jakéhosi ontologického argumentu, že identita pojmu se sebou samým má podmínku své existence mimo pojem přírodních věcí. Pojem by nebyl *sám sebou* bez tohoto *jiného*. Proto řekneme, že „příroda“ je kladení pojmu „mimo něj sama“, do vněj-

škovosti. Avšak stejně jako k tomu, aby byl pojem pojmem, musí „klást sebe sama“ jakožto *rozdílného* od sebe sama a „učinit se“ věcí – uvozovky zde naznačují, že běží o proces čistě logický, o vztah podmíněného k podmínce v myšlení, v „živlu pojmu“ –, stejně tak věc k tomu, aby byla vpravdě věcí, musí být jiná než ona sama. Její identitou je její realita věcí: tato identita stejně jako identita vůbec závisí na diferenci. Avšak to, co je rozdílné od věcí, je právě pojem. *Věc se tedy klade jako jiné vzhledem k sobě samé, tedy jako pojem.* Zde je ovšem zapotřebí více uvozek: kladení zde není jako v předchozím případě logické, nýbrž přirozené, reálné, poněvadž je to skutek věcí, a nikoli pojmu. Tento přechod od přírody k logu nazývá Hegel *zjevováním* ducha. Neboť věc, která – ač přitom zůstává věcí, ba právě proto, že zůstává věcí – je s to stát se pojmem sebe samé, tj. pojmut svou identitu, *taková věc je absolutno, a to nejen jako substance (věc), nýbrž jako subjekt (sebevědomí, vědění o své identitě).* A právě to nazývá Hegel duchem, *Geist*. Na konci tedy s objevením se myslitele znovu nalézáme možnost východiska, jímž by bylo čisté myšlení, předmět vědy o logice. Jinak řečeno: v systému je zahrnuta jedna část – část věnovaná zjevování ducha čili *Fenomenologii ducha* –, v níž se říká, jak je systém možný: jak vůbec může být tento diskurs *vyšloven*.

Kojève je přesvědčen o tom, že tohoto hegelovského ducha je možné humanizovat. Nominální definice „ducha“ by mohla znít takto: to, co se ve filosofickém diskursu absolutního vědění poznává jako *subjekt* tohoto diskursu. Běží tedy o vědění, které promlouvá jako filosofie: právě to však nazýváme „problém vypovídání“. Pokud se filosofie pokládá za takový diskurs, v němž *filosof* mluví o *světě*, je vně absolutního vědění, poněvadž subjekt (autor) tohoto diskursu mluví o *jiném*, než je on sám, totiž o světě, jímž není, anebo jehož je pouze „částí“. A na druhé straně, v karteziánské tradici, se vědění filosofa pokládá za *absolutní*, protože mluví o *sobě samém* (cogito). Protože však filosof nemůže o sobě mluvit než jen tak, že mluví rovněž o jiných věcech, s nimiž je spjat a jež touto oklikou vstupují do definice toho, čím on jest, mluví fakticky o sobě pouze tak, že rovněž mluví o tom, čím on sám není. A následkem toho poznání světa, které filosof rozvíjí – jeho fyzika –, bude absolutním vědění, je-li možné prokázat, co to je poznání subjektu, ego. Je tedy třeba, aby subjekt filosofického diskursu o světě byl filosof sám.

Oč běží v moderní filosofii (a nejen hegelovské), je tak již obsaženo v riskantním přechodu od prvního tvrzení, v němž zdravý rozum nespátuje žádný problém:

*Člověk mluví o bytí,*

k výroku vlastně neuvěřitelnému:

*Bytí mluví o sobě v diskursu, který člověk vede o bytí.*<sup>32</sup>

Jak podat důkaz toho, že subjekt vypovídající nějaké filosofické tvrzení, není konkrétní osoba filosofa, nýbrž že je to svět sám, jemuž filosof pouze dává příležitost k tomu, aby se chopil slova? U Hegela, jak jej rekonstruuje Kojève, by důkazem toho, že došlo k tomuto nebezpečnému přechodu, byla kruhovost diskursu. Je-li v diskursu samém možný návrat k východisku tohoto diskursu, je tím dokázáno, že *subjekt vypovídání* je identický se *subjektem výpovědi*. Jestliže je filosofický diskurs s to ukázat, že svět by nebyl světem, jestliže by tu nebyl přítomen člověk, pak je tím dokázáno, že opravdovým filosofem je svět, neboť svět, který vytváří člověka, vytváří možnost filosofa, jenž bude o světě mluvit. Anebo, jak píše Kojève:

*Je to Bytí reálně existující jakožto Příroda, co vytváří člověka, který tuto Přírodu (a sebe sama) odhaluje tím, že o ní mluví.*<sup>33</sup>

Zde by ovšem bylo třeba odlišit všeobecné obtíže, na něž naráží každý pokus demonstrovat „absolutní subjekt“, a obtíže vlastní humanistické verzi této demonstrace. První můžeme shrnout titulkem disputovaného problému, který je v tradici hegelovských komentářů klasický: jaký je v rámci systému vztah mezi fenomenologií a logikou? Dejme tomu, že cesta jedním směrem (od *Fenomenologie* k *Logice*) je možná – jak se pak ale dostat od *Logiky* k *Fenomenologii*?

Odbíhal bych od tématu, kdybych se zde pouštěl do diskuse o zásluhách hegelovského systému. Je třeba pouze pozorovat, jakým způsobem se u Kojève, jenž tento systém reformuje v „dualistickém“ smyslu, objevuje problém vypovídání, neboli – hegelovsky řečeno – problém vztahu mezi *vědomím* (fenomenologie) a *pojmem* (logika). Jak název sám naznačuje, *Fenomenologie ducha* je diskurs (logos) o zjevování ducha. Toto „zjevování“ pak záleží v tomto: filosof usilující *vypovídat* v jistém *diskursu* vztah vědomí a toho, co se mu prezentuje jakožto něco jiné, než je toto vědomí, přichází na to, že jeho diskurs by neměl žádný smysl, kdyby to nebyla promluva světa samého. Takto je tedy zjevení ducha vyjevením *identity* mezi

<sup>32</sup> Zde shrnuji str. 416 z *Intr. Hegel*.

<sup>33</sup> *Intr. Hegel*, str. 448.

věci, z níž filosof činí *subjekt své výpovědi*, a jím samým, *subjektem vypovídání*. Kde však k tomuto vyjevování dochází? Právě ve *Fenomenologii*.

V tomto smyslu je tedy *Fenomenologie* úvodem do *Logiky*. A naopak *Logika* rozvíjí pojem bytí právě až k tomu okamžiku, v němž poznává nejvyšší bytí (*ens verum*) v absolutním subjektu. Absolutní subjekt – v souladu s karteziánskými předpoklady tohoto pohybu myšlení – znamená subjekt absolutního vědění vlastní identity. *Logika* je tedy poznání, jež má jsoucí o sobě samém. A zbývá tedy jen ona obtíž s návratem k *Fenomenologii*. Je-li *ens supremum* duch, musí se zjevovat sobě samému a manifestovat se: musí tu být nějaký „fenomén“ ducha. Ale fenomén, jak ukázal Kant, je vždy prostoro-časový. Duch se tedy musí zjevovat v diskursu, promluvě, kterou pronáší někdo, někde a někdy. Nebezpečným místem na této cestě návratu od pojmu k vědomí, je tedy bod, v němž by dialektickými prostředky pojmu mělo být možné dedukovat „zde“ z „někde“, „nyní“ z „někdy“ a „jáství“ z „někdo“. V tom však již rozpoznáváme situační poukazy první stránky *Fenomenologie*: já, zde, nyní. Poznání *konstituce světa* by nám mělo umožnit ukázat místo zjevování ducha (totiž např. Západní Evropu či dokonce Německo, anebo snad i Jenu) i čas tohoto zjevování (např. novověk, anebo dokonce doba po Francouzské revoluci). V Hegelově systému je to zjevně „filosofie přírody“, jež je vsunuta mezi „logiku“ a „filosofii ducha“ a jež umožňuje překročit propast oddělující logický pojem od osoby logika. Právě proto, že je výpověď dialektická, umožňuje předvídat okolnosti svého vypovídání přinejmenším tak přesně, jak je to pro hegelovce ještě přijatelné: epocha a jazyk absolutního vědění jsou tedy dedukovatelné z prázdného pojmu bytí vůbec.

Jak je tomu však v případě, nedochází-li k tomuto přechodu od pojmu k vědomí skrze dialektiku přírody?

Kojève uvádí Spinozovu *Etiku* jako příklad filosofického díla napsaného bez předchozího úvodu: je to filosofický systém, který na rozdíl od hegelovského nezahrnuje jako svou první část „fenomenologii“. Proto, vysvětluje Kojève, je to kniha nemožná. Co je napsáno v *Etice*, to je možná pravdivé, ale nikdy se o tom nic nedozvíme, protože *tuto knihu není možné číst a nemohla být napsána*. Neboť Spinoza klade pravdivé jakožto věčné a nevysvětluje, jak mohou být věčné pravdy objeveny v čase, někde a někým, kdo je předtím neznal. Tato kniha by tedy musela být napsána a čtena vně času, tj.

v „okamžiku“.<sup>34</sup> Etika je soubor výpovědí, jejichž vyslovení je nemožné.

Etika vysvětluje vše kromě toho, jak je možné, že v době jejího sepsání může žít nějaký člověk... Pokud je pravdivá, mohla být Etika sepsána pouze Bohem, nota bene Bohem nevtěleným.

Rozdíl mezi Spinozou a Hegelem můžeme tedy formulovat takto: Hegel se stává Bohem tím, že myslí a píše Logiku; anebo – chcete-li – píše a myslí stává se Bohem. A naopak Spinoza musí být od věčnosti Bohem, aby mohl napsat a myslet svou Etiku.<sup>35</sup>

Neboť i Hegelova *Věda o logice* je soubor božských výpovědí. Jejím obsahem, jak píše sám Hegel, je:

*předvedení Boha takového, jaký jest ve svém věčném bytí před stvořením přírody a konečného ducha.*<sup>36</sup>

Zde se již začíná profilovat Kojěvův požadavek „antropologické“ interpretace. Neboť toto Hegelovo prohlášení na prahu jeho *Logiky* mění celou knihu v nelidský text, jehož věty nemohly být napsány člověkem. Ten, kdo zde vypovídá, je Bůh anebo, chcete-li, „logos“, „Rozum“: v každém případě to však není Hegel. Jestliže však v *Logice* mluví Bůh, jak je možné, že kniha je podepsána Hegelovým jménem, jenž – jak se zdá – je i tím, kdo ji po velkém usilování napsal? Anebo si Hegel skutečně myslí, že on sám je autorem této knihy, v níž se vyslovuje myšlení Boha před stvořením světa (světa, jehož jedna částička nese jméno „Hegel“): potom se však Hegel domnívá být Bohem a protože je známo, že Hegel Bohem není a že nemyslel *Logiku* od věčnosti, je třeba připustit, že Hegel je blázen. Anebo – a to je právě antropologická hypotéza – Hegel se domnívá být lidským, smrtelným autorem, podrobeným při svém myšlení času: nechce tedy být božskou či věčnou bytostí, nýbrž stávat se jí; v tom případě bláznem není, jakkoli k němu nemá daleko. Kojève připomíná jistou depresivní epizodu z Hegelova života mezi jeho pětadvacátým a třicátým rokem a vidí v ní vzdorování empirického individua jménem „Hegel“ hrozbě absolutního vědění.<sup>37</sup> Jakmile vyslovuje spekulativní výpověď („Jsem všechno, co jest“), ruší myslitel spolu se svou partikularitou i své lidství, neboť je samozřej-

<sup>34</sup> *Intr. Hegel*, str. 352.

<sup>35</sup> *Intr. Hegel*, str. 354.

<sup>36</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Lasson (Meiner), I, 31.

<sup>37</sup> *Intr. Hegel*, str. 441.

mé, že člověk jako takový je pouze nepatrná součást světa. Tento moment šílenství ovšem neobyčejně přitahoval francouzské spisovatele. Zmiňuje se o něm a komentuje jej i Georges Bataille ve své *Vnitřní zkušenosti*.<sup>38</sup> Dokonce jedna celá určitá tradice francouzské literatury spojuje četbu Hegela se zkušeností nemožnosti psaní. Stopy toho můžeme najít už u Flauberta.<sup>39</sup> Rovněž Mallarmé prošel depresivní zkušeností, když v Tournonu četl Hegela. Slavný je jeho dopis příteli Cazalisovi ze 14. května 1867:

*Mám za sebou děsivý rok: moje Myšlení myslelo a dospělo k číslu Pojmu. Všechno to, co následkem toho vytrpěla moje bytost po dobu této dlouhé agónie, je nevyličitelné, avšak naštěstí jsem dokonale mrtvý... Jsem teď neosobní a nejsem již Stéphane, jehož jsi znal, nýbrž schopnost univerza pozorovat se a rozvíjet se skrze to, co bylo moje já.*

Problém vypovídání je problém pravdy výpovědí, uvažovaných z hlediska podmínek jejich vyslovování. Výpověď je „nesprávná“, lze-li ukázat, že je nemožné ji vypovídat. Právě proto výpověď „jsem Bůh“, jak ji implikuje jak Hegelova *Logika*, tak i Spinozova *Etika*, je výpověď, jež se sama hroutí zcela stejným způsobem jako klasické paradoxy typu „spí“, či „jsem mrtev“.

Kojève argumentuje na základě humanistického nároku podobným stylem jako Feuerbach: subjekt vypovídající filosofický diskurs je pro něj identický s empirickým individuem, které má určité vlastní jméno, je „zde“ a „nyní“, narodilo se v tom a tom místě, v tom a tom roce atd. Takovýto humanistický nárok obyčejně vede k nějaké formě relativismu neboli, jak bude říkat Husserl, „psychologismu“. Kojève však chce podržet absolutní subjekt absolutního vědění. Jak je to možné? Je třeba, jak jsme již viděli, aby svět implikoval člověka; to filosofovi, jenž se zabývá světem, dovolí, aby v něm přítom odkryl tuto implikaci a provedl nebezpečný skok od „mluvím“ k „ono mluví“. Tato implikace je „dialektická“: vyjadřuje identitu subjektu s objektem. Nuže, Kojève tvrdí právě to, že jeho ontologický dualismus, jakkoli zbavuje přírodu všeho dialektického dění, v žádném případě neznamena konec dialektického charakteru *totality*.

<sup>38</sup> Jakmile se Hegel zakoušel jako Bůh, „měl dva roky za to, že zešílel“ (cit. d. 2. vyd., Gallimard, str. 140).

<sup>39</sup> Odkrývá je J. Derrida v *ED*, str. 12.

*Jestliže reálná Totalita zahrnuje Člověka a je-li Člověk dialektický, je dialektická rovněž Totalita.*<sup>40</sup>

A protože totalita je dialektická, je možné dát se směrem k absolutnímu vědění: člověk poznávající skutečnost je skutečnost poznávající samu sebe (a odhalující, že je absolutním subjektem). Jak však může totalita zahrnovat člověka, aniž by příroda nemusela očekávat svou negaci duchem? Zde, aniž to říká, Kojève pracuje s jistou fenomenologickou redukcí v husserlovském smyslu. Onu věc, kterou člověk není a o níž je třeba ukázat, že implikuje diskurs učence, jehož je předmětem, nahrazuje toutéž věcí, pokud je právě tímto objektem učeného diskursu, tedy věcí jakožto „intencionálním předmětem“, jak by řekl Husserl, anebo jako referentem, jak by řekl logik. Rozumí se ovšem, že věc taková, jak se o ní mluví, předpokládá nějaký diskurs, v němž je o ní řeč, takže – na základě této obrovské husserlovské tautologie – objekt, pokud je *cogitatum*, vyžaduje nějakou *cogitatio*.

*Subjekt a Objekt, chápeme-li je izolovaně, jsou abstrakce... Co existuje ve skutečnosti – od chvíle, kdy běží o skutečnost, o níž se mluví; a poněvadž de facto o skutečnosti mluvíme, může se pro nás jednat pouze o skutečnost, o níž se mluví; tedy: co ve skutečnosti existuje, je Subjekt-poznávající-objekt neboli, což je však totéž, Objekt-poznáváný-subjektem.*<sup>41</sup>

Tímto způsobem Kojève od počátku smíruje to, co by bylo třeba teprve vysvětlit. To, co je ve všech filosofiích nejpalcivějším problémem, co všechny pokládají za obtíž, s níž především je třeba se vyrovnávat, to je zde v žertovném tónu odsunuto stranou. Neboť obtížné není ukázat, že každý *objekt* vyžaduje subjekt, nýbrž že všechno *skutečné* je *skutečno*, o němž se mluví, tj. objekt. Bylo by třeba zplodit poznávací vztah sám, avšak Kojèveovo řešení nic nepodí a záleží pouze v tom, že celému tomuto problému nevěnuje pozornost. Kojève píše:

*De facto je tento stůl stůl, o němž mluvím v tomto okamžiku, a moje slova jsou právě tak součástí tohoto stolu jako jeho čtyři nohy anebo místnost, která je kolem něj. Zajisté je možné abstrahovat od těchto slov jakož i od mnoha jiných věcí, např. od tzv. „sekundárních“ kvalit. Pokud tak však činíme, nesmíme zapomínat*

<sup>40</sup> *Intr. Hegel*, str. 483 (pozn.).

<sup>41</sup> *Intr. Hegel*, str. 449.

nat, že potom již nemáme co dělat s konkrétní skutečností, nýbrž s abstrakcí.<sup>42</sup>

Tento znamenitý příklad je formulací fenomenologické otázky. Je promluva, která stůl nazývá „stolem“ a pod tímto jménem se k němu vztahuje, pro tento stůl sám (tj. *pro něj*, a nikoli pouze *pro nás*) něčím, co je nahodilé vzhledem k jeho bytnosti, „sekundární kvalitou“? Mohl by být stůl stolem v univerzu, které by mlčelo? Anebo diskurs, který se týká stolu, naprosto není nějakou superstrukturou, připojující se k jeho již završené skutečnosti jakožto stolu díky jeho nahodilému setkání s tvorem nadaným řečí, nýbrž je vzhledem ke stolu právě tak bytostná jako jeho čtyři nohy? Zde je obsaženo vše to, oč běží ve všech myslitelných fenomenologiích.

Avšak i v tomto případě uniká Kojève novým trikem, když předstírá, že mluví jako marxista. Stůl, praví, vyžaduje promluvy, jejichž je objektem, potud, pokud přichází na svět a objevuje se v něm pouze díky lidské práci, jež však již implikuje řeč. Je jasné, že takto problém pouze odsouvá. Zajisté je stůl produktem jistého řemesla. Dožadoval se však strom, který byl poražen, aby z něj bylo možné získat dřevo na stůl, aby byl přetvořen ve stůl a zahrnoval řemeslníka? Je pro strom násilí, jemuž je vystaven, jakmile se setká s člověkem, pouhou mrzutou nehodou?<sup>43</sup> Je člověk zpracovávající strom nutně pověřen *vykořisťováním* lesního bohatství? Anebo může být rovněž tím, kdo práci završuje ve svém díle nejpodstatnější možností přírody? Toť otázky, které je zde třeba klást.

<sup>42</sup> Tamt., str. 483.

<sup>43</sup> Tato myšlenka se objevuje i u Lacana v jeho apologii slonů (o nichž se k jejich škodě mluví), která je motivem ilustrujícím obálku prvního svazku jeho *Seminářů* (Seuil 1975).

## Příloha

### NICOTA V „BYTÍ A NICOTĚ“

Ve svém *Komentáři* Kojève naznačil, že vypracování „dualistické ontologie“ je úkol budoucnosti.<sup>44</sup> Zdá se, jako by si Jean-Paul Sartre vytkl za svůj program napsat právě toto pojednání o dualistické ontologii. V roce 1943, kdy byl již autorem známým z předválečných let jak svými novelami (*Zed*), tak svým románem (*Nevolnost*), svými literárními kronikami v *Nouvelle Revue française* jakož i svými psychologickými pracemi o imaginaci a emocích, vydal svou první filosofickou knihu: *Bytí a nicota*. Dualismus, po němž volal Kojève, se objevil tedy již v názvu tohoto díla. Neboť ono „a“, které tu spojuje bytí s nicotou, sdružuje jeden protiklad s druhým, aniž by přitom bylo možné mluvit o nějaké pospolitosti bytí a nicoty. Sartre totiž píše:

*Řečeno co možná nejstručněji: proti Hegelovi je tu třeba říci, že bytí jest a že nebytí není.*<sup>45</sup>

Možná je to tak, ale jak to víme?

Jednoduše proto, že „bytí ke svému pochopení nepotřebuje nicotu“,<sup>46</sup> zatímco nicota – právě proto, že je negací bytí – potřebuje bytí k tomu, aby se mohla klást jako jeho negace. Bytí se při svém bytí obejde bez nicoty, avšak nicota žije jako nějaký parazit na účet bytí: „své bytí si bere od bytí“.<sup>47</sup>

Věc ovšem není tak jednoduchá, jak by úvodní prohlášení mohla naznačovat. Pokud by skutečně bylo možné tvrdit, že „bytí není“, stal by se název Sartrova díla absurdním. Není-li nicota naprosto ničím, její nicotnost nepřidává nic k bytí (což zde znamená: ke jsoucnu, k onomu „něco“, jež známe z formulace „proč je spíše něco než nic?“). Stačilo by tedy tento výklad „fenomenologické ontologie“ (jak zní podtitul díla) nazvat „Bytí“. Anebo: „Bytí, mimo něž nic není.“

<sup>44</sup> *Intr. Hegel*, str. 485 (pozn.).

<sup>45</sup> *EN*, str. 51.

<sup>46</sup> *EN*, str. 52.

<sup>47</sup> Tamt.

Sartrova ontologie však naprosto není nějakou naukou o *jednotě bytí*, jak bychom si mohli myslet na základě faktu, že odmítá jakoukoli účast nicoty na bytí. Tvrdí *dualitu* bytí. Nicota není nic, což znamená, že je negací bytí: negace je ovšem něco, a nikoli nic. Negaci ovšem nelze odvodit z takového bytí, jež bylo původně definováno svou soběstačností. Proti Bergsonovi Sartre říká, že negaci nelze vytvořit na základě plnosti toho, co jest. Právě proto je nutné k bytí (které jest) *připojit* nicotu (která není):  $1 + 0$  jsou 2, a nikoli 1.

Předpokládá-li nicota negaci, pak negace zase předpokládá toho, kdo neguje. Humanizace nicoty je úplná:

*Člověk je ono bytí, jímž na světě přichází nicota.*<sup>48</sup>

Jak ale člověk, je-li částí *něčeho*, může vyvolat *nic*? K tomu je nezbytné, aby se člověk na rozdíl od všech ostatních jsoucen nemohl obejít bez negace, má-li být jako člověk. Nemá-li věc ke svému bytí zapotřebí nic než bytí, pak je nezbytné, aby člověk *nebyl*, má-li být (a je zřejmé, že „bytí“ tu všude znamená „být něčím“). Smyslem tohoto paradoxu je přivést člověka k negativní definici svobody: podstatou svobody je zápornost, neboli, jak říká Sartre, schopnost „nicotnění“.

Dualitu „bytí a nicoty“ tak zastoupila dualita bytí vlastního věcem a bytí vlastního člověku. Oba póly této dvojice teď označují dvojí smysl bytí. A klade se tedy otázka *jednoty* těchto dvou významů, o čemž se Sartre zmiňuje jaksi mimochodem:

*Jakkoli se pojem bytí vyznačuje tím, že je rozštěpen do dvou navzájem spolu nekomunikujících oblastí, je nicméně třeba vysvětlit, že obě tyto oblasti je možno umístit do stejné rubriky. Bude proto nezbytné prozkoumat oba tyto typy bytí, avšak potom je zřejmé, že vpravdě nemůžeme uchopit smysl jednoho či druhého, nejsme-li s to zjistit jejich vztah k pojmu bytí vůbec a určit vztahy, jimiž jsou sjednoceny.*<sup>49</sup>

*Je zřejmé...* Jakkoli zřejmé, je zkoumání smyslu, který může mít bytí před tím, než se rozštěpí do dvou „nekomunikujících oblastí“, odloženo na později. Sartre raději začíná „průzkumem“ jedné a druhé oblasti. Ve skutečnosti však má ze 722 stran tohoto pojednání věc

<sup>48</sup> EN, str. 60.

<sup>49</sup> EN, str. 31.

vyhrazeny pouhé čtyři strany (30–34), zbytek je věnován tomu, co nadpis kvalifikuje jako „nicotu“.

Rečené dvě oblasti jsou nyní označeny jako „bytí v sobě“ a jako „bytí pro sebe“. Tyto hegelovské kategorie jsou ovšem významné: v případě věci, které k jejímu bytí postačuje pouze to, aby byla, je poukaz k soběstačnosti, chápané jako naprostá *identita* věci se sebou samou; a v případě člověka je tu poukaz k *diferenci*, která mu znemožňuje, aby se připodobňoval věci; tato diference je dána faktem *vědomí*. „Vědomí“ tu však má smysl *zkoušky vědomí*, což znamená, že v obratu k sobě samému (neboli v reflexi) člověk nejen *vnímá* sebe sama (tedy není jen *pro sebe* v tom smyslu, že by se „zjevovoval před sebou samým“), nýbrž rovněž se soudí, schvaluje či zavrhuje to, co mu tato zkouška ukázala, souhlasí s tím, anebo nesouhlasí. Připustíme-li, že „bytí“ se redukuje na „zjevování“, jak od první věty své knihy tvrdí Sartre, musíme rovněž této zkoušce vědomí přiznat schopnost neomezené a neomylné pronikavosti. Pohled vědomí se nejen neztrácí v labyrintech subjektivity, nýbrž je s to zpytovat své ledví a nic mu neujde. Tak tomu však být musí, poněvadž *esse = percipi*. Jakýkoli omyl, který se týká mne samého, je tedy ve skutečnosti lež, za kterou zodpovídá „neupřímnost“. Právě proto je člověk, jenž je *pro sebe sama* v tomto původním smyslu, v němž *vnímá* sebe sama, také *pro sebe sama* v tom smyslu, v němž není ničím jiným než tím, čím je ve svých vlastních očích. Bytí pro sebe je tak ontologické označení, které přísluší vědomí.

Stačí-li čtyři stránky k popisu bytí v sobě, je to proto, že o něm není mnoho co říci. Čtenář se však stěží ubrání myšlenky, že tyto čtyři stránky jsou až příliš. Sartre totiž definuje „bytí v sobě“ absolutní identitou: „bytí je to, co jest“.<sup>50</sup> Mluvit však v takovém případě o identitě je poněkud přehnané, neboť *identita* – právě proto, že je vztahem – vyžaduje na svém počátku *diferenci* anebo *reflexi*. Ale toto bytí *v sobě* je do té míry v sobě uzavřené, že nemá vztah k ničemu, a tedy ani k sobě samému. Takto se dostáváme k popisu bytí v sobě, které připomíná první hypotézu Plátónova *Parmenida*:

*Je tím, čím jest, což samo o sobě znamená, že by nemohlo být tím, čím není; viděli jsme totiž, že neobsahuje žádnou negaci. Je to plná pozitivita. Nezná tedy jinakost; nikdy se neklade jako něco*

<sup>50</sup> EN, str. 33–34.

jiného vzhledem k jinému bytí; nemůže mít žádný vztah k tomu, co je jiné.<sup>51</sup>

Kdyby tu byl Sartre nevypustil citaci z *Parmenida*, jistě by mu neuniklo, že jeho „plně pozitivní“ bytí bylo definováno pomocí negací. A ve „fenomenologické ontologii“ platí: jak se zjevuješ, tak jsi. Jestliže se nám bytí v sobě prezentuje negativním způsobem, musí v něm být obsažena jistá zápornost. Nadto pak bytí, které nemá žádný vztah k čemukoli, nemůže být označeno jako identické, zejména není-li schopno odlišit se od toho, čím není. A konečně a ze stejné příčiny nemůže se jej týkat „ani pojmenování, ani řeč ani věda, ani pocit, ani mínění“, jak píše Platón o *jednom, jež je pouze jedním*: protože nemá žádný vztah, zajisté se nemůže ani *jevit* a *být poznávané* (vstupovat do vztahu poznávání), což je důsledek přinejmenším mrzutý, připomeneme-li si, že na této stránce má být definováno bytí fenoménem.

„Bytí pro sebe“ je popsáno jako přesná antiteze bytí v sobě. *Pro sebe* není leč rozdíl a protiklad. Jestliže bytí v sobě bylo natolik identické samo se sebou, že se v něm ztratil i sám tento vztah identity, bude bytí v sobě do té míry negativní, že bude ustavičně na útěku před sebou samým, neschopno kdekoli se zastavit. Přitom všem však stále zůstává stranou, co znamená slovo *bytí*. Ale tento problém, o němž se na straně 31 říká, že je zásadní povahy, se znovu objevuje až na straně 711: jaký je vztah mezi oběma oblastmi bytí? Aniž by to ostatně Sartre vysvětlil, problém pouta mezi bytím v sobě a bytím pro sebe charakterizuje jako *metafyzický*. Otázku formuluje takto: proč ono *pro sebe* vyvstává z onoho *v sobě*? A úkolem metafyziky je podle něj zkoumání právě tohoto vzniku, „výtrysku všech dějin“.<sup>52</sup> Zde se znovu setkáváme s problémem, s nímž se vyrovnávala humanistická interpretace hegelovského idealismu: jak se dějiny vynořují z přírody, která ex hypothesis nezná ani dějiny ani negací? Právě zde se při své snaze o nalezení nějaké implikace člověka ve světě dostal Kojève do úzkých.

*Bytí v sobě* a *bytí pro sebe* byly na druhé straně definovány jako dvě oblasti bytí („bytí“ = „totalita všeho toho, co jest“). Je tedy třeba, aby měly cosi společného, totiž *bytí*. Konečně je tedy položena filosofická otázka. V závěru své knihy se Sartre táže na možnost uchopit *společně bytí v sobě* a *bytí pro sebe*, tj. táže se na smysl, jaký

by měla syntéza jeho teze (v sobě) a jeho antiteze (pro sebe). Syntéza je však nemožná, poněvadž vztah je jednostranný: *bytí pro sebe* se nemůže obejít bez *bytí v sobě*, zatímco *bytí v sobě* nepotřebuje *bytí pro sebe* k ničemu jinému než k tomu, aby se mu jevilo, avšak – jak vysvětluje Sartre – k tomu, aby bylo, nepotřebuje se *bytí v sobě* zjevovat. Následkem toho svět neimplikuje člověka. Na chvíli si Sartre pohrává s hypotézou, podle níž by tu byla „na počátku dějin“ nějaká snaha tohoto *bytí v sobě* dát si nějakou „modifikaci tohoto pro sebe“ a dosáhnout tak „dignity bytí v sobě pro sebe“. Tato nejasná věta, o níž Sartre vzápětí praví, že v sobě skrývá hluboký rozpor, je Sartrovou kosmologií: pokud by *bytí v sobě*, tedy jinak řečeno svět přírodních věcí, chtělo vystoupit ze své tupé identity, muselo by v sobě připustit diferenci, aby mohlo vstoupit do vztahu k sobě samému a dosáhnout vědomí. Toto *bytí v sobě* by bylo současně bytím (jako věc) i vědomím (jako člověk). Následkem voluntaristické definice vědomí, jež vládne celé této knize, by toto bytí vědomé si sebe sama bylo *ens causa sui* (což je definice Boha v pokarteziánských filosofiích).

Což vše znamená, že mimo svůj dualismus vidí Sartre toliko jedinou filosofickou možnost (které se však právě chce vyhnout), totiž možnost metafyzického pantheismu, jenž by zrození lidstva na zemi popisoval jako nástroj, jehož použilo veškerenstvo, toužící vnímat sebe sama, k tomu, aby si v lidském druhu opatřilo zrcadlo (*speculum*) své reflexe. Sartre však namítá, že k tomu, aby *bytí v sobě* mohlo pocítit přání, které by je přimělo k tomu, aby se „kladlo jako jiné“, muselo by na svém počátku mít už nějaké vědomí anebo vůli. Z toho plyne, že *bytí v sobě* není oprávněno k tomu, aby se chápalo jako cesta, po které se vydalo veškerenstvo, aby dosáhlo vědomí své božskosti. Přechod od *lidské subjektivity* („mluvím o světě“) k *absolutní subjektivitě* („svět mluvím o mně“) je zapovězena. Tento zákaz je také nepochybně posledním slovem a současně i základní konstantou Sartrova myšlení. V roce 1961 vytýká Sartre v článku o Merleau-Pontym tomuto filosofovi, že nakonec přistoupil na filosofii syntézy:

*Kam až došel v oněch temných letech, které jej samého změnily? Čteme-li jej, řekli bychom někdy, že bytí vynalezlo člověka, aby se skrze něj manifestovalo.*<sup>53</sup>

Závěr *Bytí a nicoty* zní, že je třeba zůstat u „jako by“:

<sup>51</sup> EN, str. 33–34.

<sup>52</sup> EN, str. 715.

<sup>53</sup> J.-P. Sartre, „Merleau-Ponty vivant“, *Les Temps Modernes*, č. 184–185, str. 366.

*Zdá se, jako by svět, člověk a člověk ve světě nakonec jen usku-  
tečňovali chybějícího Boha.<sup>54</sup>*

Čtenář *Bytí a nicoty* není tímto závěrem, ježž mohl ostatně před-  
vídat již na základě úvodu k celé knize, nikterak překvapen. Protože  
bytí je identično, které je jen identické, zatímco vědomí je diference,  
která nikdy nesmí dospět k identitě, je vztah obou nutně ne-vztahem  
a syntéza se nemůže podařit. Týž čtenář si však v každém případě  
může povšimnout alespoň toho, že co se tu nezdařilo, není ani tak  
zbožnění člověka, jako spíše Sartrova ontologie. Neboť ani tehdy,  
když se dostal na poslední stránku knihy, stále neví, co je bytí  
a nicota a jak se to má s jejich spojitostí.

## LIDSKÝ PŮVOD PRAVDY

Kojève svým posluchačům vyložil, že cílem filosofie je vysvětlit  
„fakt dějin“.<sup>1</sup> Privil, že tento problém, který byl potlačen „monistic-  
kou ontologií“, jež je dědictvím Řeků, byl poprvé nastolen Kantem  
a Hegelem. Rovněž Sartre v *Bytí a nicotě* vytknul metafyzice úkol  
odpovědět na otázku: proč existují dějiny? Odpověď na ni však viděl  
pouze v jakémsi pantheistickém mýtu, jemuž podle vlastních slov  
sám nevěří. Je totiž nemožné, jak vysvětlil, aby vědomí povstalo  
z přírody.

Merleau-Ponty upozornil na to, že vycházíme-li z protikladu sub-  
jektu a objektu, nebo, řečeno Sartrovým jazykem, z protikladu *bytí  
pro sebe a bytí v sobě*, je potom jakékoli pochopení „faktu dějin“,  
po kterém všichni volají, nemožné. Jakmile je člověk díky negativní  
definici svobody („být svobodou“ = „moci říci ne“) „odnaturalizo-  
ván“, stojí v protikladu k věcem. Bytí a svoboda se chápou jako  
antitetické. Za těchto podmínek je však dějinné jednání nemožné,  
protože takové jednání se od pouhého prázdného shonu liší tím, že  
vede k určitým výsledkům, které mění chod věcí, že za ním zůstává  
určité dílo. Tuto možnost dějinného *díla* však zapovídá antiteze, jež  
staví proti sobě nepovolnou identitu bytí a svobodu nicoty. Buď je  
dílo na straně nicoty, ale potom zůstává ve stádiu *projektu*, jenž se  
staví proti světu takovému, jaký jest, anebo je skutečné, zaujímá  
nějaké místo ve světě, ale potom patří na stranu *bytí v sobě* a není  
v něm již nic lidského.

Merleau-Ponty otevře cestu tomu, co bylo ve Francii nazváno  
„existenciální fenomenologií“, tím, že Sartrova antitezi odmítne.  
Programem této fenomenologie je totiž právě popis toho, co se  
nachází *mezi* „bytím pro sebe“ a „bytím v sobě“, mezi vědomím  
a bytím, svobodou a přírodou. Oblastí jeho přednostního zájmu je  
tedy onen „meziprostor“ („l'entre-deux“), jak se v té době říkalo.

*Syntéza onoho v sobě a pro sebe, kterou uskutečňuje hegelovská  
svoboda, má nicméně svou pravdivost. V jistém smyslu je to sama  
definice existence, dochází k ní před našima očima v každém*

<sup>54</sup> EN, str. 717.

<sup>1</sup> Intr. Hegel, str. 366.



okamžiku právě ve fenoménu přítomnosti, je třeba v ní znovu začít a naprosto nepotlačuje naši konečnost.<sup>2</sup>

V těchto řádcích je „v jistém smyslu“ celá Merleau-Pontyho filosofie.

1) Jsou odmítnuty alternativy klasické filosofie: člověk jakožto existující (zde se znovu setkáváme s „konkrétní filosofií“) není ani čisté „v sobě“ (věc, hmotné těleso ve smyslu vědy), ani čisté „pro sebe“ (*res cogitans*, suverénní svoboda). Odtud i ona charakteristika stylu M. Merleau-Pontyho, který často připomíná Bergsonův způsob psaní: ať je téma, jímž se zabývá, jakékoli, vždy zkouší protiklad, který posléze zavrhuje (ani... ani).

2) Rozřešení antitezí však není nalezeno *ani* v syntéze, jež by smiřovala obě hlediska, *ani* v odmítnutí předpokladu, z něhož antiteze vyvstala. Řešení se hledá v „meziprostoru“ mezi obojím, v „konečné“, tj. nezavršené a nejisté syntéze.

Fakt dějin je důkazem toho, že syntéza, kterou Sartre pokládal za nemožnou, se děje stále. Člověk, jenž není věc ani čistý duch, se jeví

*jako výtvar–tvůrce, jako místo, v němž nutnost může přejít v konkrétní svobodu.*<sup>3</sup>

Právě zde se Merleau-Ponty obrací k Husserlovi, přesněji řečeno k autorovi *Krize*. Fenomenologie v té podobě, kterou jí dal Merleau-Ponty, by prostě měla usilovat o popis základu dějin, tj. o popis *lidské existence*, jak je *prožívána*, tj. nikdy jen bílá a nikdy jen černá, nýbrž jako pestrá směs obojího. Je třeba popsat právě tuto *slitinu*: výtvar–tvůrce, cosi aktivního–pasivního, založeného–zakládajícího, tedy subjekt–objekt ve všech těchto podobách.

## Duše a tělo

Aby bylo možné sklenout most mezi věcí a vědomím, bylo by třeba napsat filosofii přírody. Právě tuto filosofii rozvíjí Merleau-Ponty ve své „malé tezi“ – běží o *strukturu chování*. Avšak pro francouzského ducha by byla jen obtížně přijatelná příliš romantická odyssea ducha procházejícího přírodními formami. Proto se Merleau-Ponty dává francouzštější cestou rozboru klasického problému jednoty duše a těla: od Descarta až k Bergsonovi spadá definice hmoty jakož

<sup>2</sup> SNS, str. 237.

<sup>3</sup> SNS, str. 237.

i filosofický základ fyziky do problematiky vztahu těla k duchu (a právě proto také francouzská filosofie připisuje tak významné místo *psychologii*, jež se má tradičně zabývat tímto vztahem). Rozbor „metod“ soudobé psychologie, kterou Merleau-Ponty definuje jako studium chování, má v autorově tezi pouze umožnit „pochopení vztahů vědomí a přírody“ (první věta knihy). Avšak onen bod, jímž se vědomí dostává do vztahu k přírodě vůbec, je právě tělo vědomé bytosti. A je tedy třeba obrátit se ke „vztahům duše a těla“ (název poslední kapitoly).

Merleau-Ponty chce ukázat, že „chování“ (které je jen překladem anglického slova *behavior*, jak je definuje behavioristická škola) nelze vysvětlit analyticky, nýbrž že toto vysvětlení má být „dialektické“. Analytický výklad, obecně vzato, redukuje složité na jednoduché, vychází z principu, podle něhož celek je výsledkem spojení částí, o kterých se předpokládá, že jsou si navzájem vnější (srv. v karteziánské definici hmoty *partes extra partes*). Merleau-Ponty, který se zde znovu vrací k podnětům romantiky, požadující, aby celek byl více než suma jeho částí, ukazuje to, co se v analytických výkladech ztratilo: souborný smysl souboru, složitost složitého celku. Chování, ať jakékoli, lidské či nikoli, je „strukturovaný soubor“ a je nesprávné redukovat je na pouhý výsledek daného uspořádání faktorů, utvářejících prostředí. Chování není *reakcí* na nějaký *podnět*, nýbrž je to *odpověď*, kterou situace *vyžaduje*. Proto je třeba, abychom organismu, jehož chování pozorujeme, přiznali schopnost uchopit situaci jako otázku, na kterou odpoví. A tedy je třeba vrátit zvířatům, dokonce i „neživým předmětům“ *duši*, kterou jim velký Descartův dualismus upřel. Přírodní bytosti naprosto nejsou zvnějšněné, nýbrž mají nitro. Anebo řečeno ještě jinak: chování není výsledkem prostředí; vztah mezi věcmi a prostředím charakterizuje Merleau-Ponty jako dialektický. Chování, píše, „mají smysl“: odpovídají životnímu významu situace. V přírodě je tedy smysl a dialog. Což právě bylo třeba dokázat: C.Q.F.D.

Tuto filosofii přírody nazývá Merleau-Ponty „filosofií struktury“,<sup>4</sup> avšak toto slovo zde nesmíme chápat ve smyslu pozdějšího strukturalismu. „Struktura“ je tu ekvivalentem pro „Gestalt“, pro tento oblíbený pojem „tvarové psychologie“. Příroda se ukazuje jako „univerzum forem“, tvořících hierarchický řád: fyzické formy (nehybná hmota) jsou pouze nedokonale formové, což ještě více platí pro živé formy a lidské formy jsou pak nedokonalé již zcela

<sup>4</sup> SC, str. 143.

integrálním způsobem. Touto trojicí se Merleau-Ponty ujímá dědicství toho, co na základě Ravaissonova výkladu Aristotela bylo analogií německé *Naturphilosophie* (Ravaisson si se Schellingem rovněž dopisoval).

*Hmota, život a duch se musí rovným způsobem účastnit na přirozenosti tvaru, reprezentovat různé stupně integrace a tvořit nakonec takovou hierarchii, v níž se stále více uskutečňuje individualita.*<sup>5</sup>

Pojem formy, který tato filosofie přírody jako by převzala od psychologů, ukazuje svůj pravý smysl tehdy, vidíme-li, k jakému poslání je předurčena: skrze ni má být možné pochopit přechod od přírody k vědomí.

*Pojem Gestalt nás přivedl... ke svému hegelovskému smyslu, tj. k pojmu předtím, než se stal sebevědomím.*<sup>6</sup>

Odtud se pak Merleau-Ponty dostal k tomu, co nazývá „problémem vnímání“. Je to problém, jehož nesnadné jádro definuje takto: jaké jsou vztahy mezi „přirozeným vědomím“ a „čistým sebevědomím“,<sup>7</sup> neboli, řečeno hegelovskými pojmy, mezi „vědomím v sobě“ a „vědomím pro sebe“?<sup>8</sup> Čistě sebevědomí je vědomí redukované na „já myslím“, jak je definuje idealistická tradice. Přírodní vědomí je „vědomí perceptivní“, „já vnímám“. Rozdíl mezi nimi je tento: zatímco „já myslím“ se dává samo sobě v naprosté abstrakci od všech okolností, „já vnímám“ je nutně inkarnované a nikdy na tento fakt nemůže zapomenout; abych cokoli viděl, musím být někde, nejlépe za dne, anebo musím mít dobrou svítlnu atd. Odtud pak tato přísná analogie: jako se má duše k tělu, tak se má *cogito* k *percipio*. Ukázat, že „já myslím“ spočívá na „já vnímám“, by tedy znamenalo vykázat jednotu duše a těla, a tedy též „ducha“ a „přírody“, to jest nakonec jednotu dějin.

## Země se neotáčí

Jestliže se znovu dostává na přetřes karteziánské rozštěpení substance na substancii myslící a rozlehlou, pak je rovněž nutná i kritika vědy, pro kterou je toto rozštěpení podmínkou. Odtud konflikt,

<sup>5</sup> SC, str. 143.

<sup>6</sup> SC, str. 227.

<sup>7</sup> SC, str. 241.

<sup>8</sup> SC, str. 191.

velice příznačný pro francouzskou filosofii, mezi táborem fenomenologie a táborem epistemologie (tak se ve Francii označuje ta filosofie, jež tvrdí, že o tom, co jest, nás má poučovat věda a že všechno ostatní je „poesie“, tj., jak se soudí, subjektivní způsob vyjadřování). Neboť fenomenologie, jak ji chápe Merleau-Ponty, chce restituovat komunikaci mezi věcí a duchem: právě to je smysl slova *fenomén*.

*Zkušenost reálné věci není možné vysvětlit působením této věci na mého ducha: jediný způsob, jímž věc může působit na mého ducha, je ten, že mu nabízí nějaký smysl, že se mu ukazuje a konstituuje se před ním ve svých inteligibilních artikulacích.*<sup>9</sup>

Jak může věc „nabízet nějaký smysl“? Je snad věc nějaká řeč, které máme naslouchat, text, který máme číst? Přesně tak. Již při své kritice behaviorismu připodobnil Merleau-Ponty vztah organismu a jeho prostředí k „rozhovoru“: prostředí klade otázky, organismus odpovídá svým chováním (např. určitá situace prezentuje význam „nebezpečí“, na což organismus odpovídá různými pohyby, jež jako celek označují „boj“, anebo „útek“). Fenomény se teď chápou jako výpovědi, a právě v tom je bezpochyby i celé tajemství této fenomenologie. Vnímá-li moje zkušenost „krásné jarní jitro“, fenomenolog řekne, že blaženě zakouším jistou kvalitu oblohy neboli že obloha „mi prezentuje smysl“ krásného jitra. *Co se mi ukazuje*, se měří tím, *co o tom mohu říci*. Fenomén je takto ztotožněn s tím, co je možné říci.

Odtud definice fenomenologie jako deskripce. Jejím úkolem není *vysvětlovat*, nýbrž *vyjasňovat*, tj. ve svém diskursu reprodukovat onu výpověď, která diskursu předchází, a tou je právě fenomén. Merleau-Ponty rád cituje Husserlovu větu:

*Začátkem je čistá a tak říkajíc ještě nemá zkušenost, kterou je teď třeba teprve dovést k tomu, aby vypovídala o svém vlastním smyslu.*<sup>10</sup>

Tato věta velice jasně říká, že ještě předtím, než je „smysl“ smyslem „výrazu“, tedy ještě dříve, než se vyskytuje ve výpovědích o nějaké zkušenosti, je původněji smyslem této zkušenosti samé. A jakkoli je třeba sama tato zkušenost nemá, přece má mnoho co říci. Promlouvat tedy znamená dávat slovo tomu, co samo není s to mluvit. Tedy

<sup>9</sup> SC, str. 215.

<sup>10</sup> E. Husserl, *Méd. cartésiennes*, § 16 (čes. překl. *Karteziánské meditace*, str. 40, přel. M. Bayerová).

snaha v jistých ohledech zoufalá: byť by řeč přiléhala ke zkušenosti, vždy to bude řeč o zkušenosti, tedy promluva, která přichází teprve na druhém místě, v tom, co Derrida nazve „původním odkladem“. Fenomenologie si tak vytyčuje úkol, o němž sama říká, že je „nekončící“ (což je diskrétní způsob jak říci, že je neuskutečnitelný, neboť ona zaslíbená země, k níž bychom došli za cenu „nekonečného pochodu“, je nerozlišitelná od země, která je navždy zapovězená). Fenomenologie chce „já myslím“ založit na „vnímání“. *Cogito* samo pak v souladu s klasickou tradicí chápe ve smyslu „soudím“, tedy ve smyslu predikativní výpovědi. Cílem je založit akt predikace na „před-predikativním“ aktu.<sup>11</sup> Poněvadž však nástrojem k dosažení tohoto cíle je popis toho, co v diskursu tomuto diskursu předchází, není nikdy možné ono předpredikativní restituovat v tom, jak bylo, v jeho němé čistotě, tedy takové, jaké bylo ještě předtím, než bylo osvětleno. Vztah onoho „já vnímám“ k viditelnému světu odpovídá pak tomu, co Husserl nazývá „světem našeho života“ (*Lebenswelt*), „přirozeným světem“. Jak pěkně vidí Lyotard:

*pokud je tento původní svět našeho života před-predikativní, pak jej sice implikuje každá řeč, avšak právě tak v ní i chybí, a vlastně o něm nelze nic říci... Husserlův popis... je zápas řeči proti sobě*

<sup>11</sup> A právě zde se „země nepohybuje“. Merleau-Ponty se velmi živě zajímal o takto nadepsaný Husserlův text (který také cituje v *PP*, str. 491). Ten totiž pozoruhodným způsobem ilustruje fenomenologickou cestu návratu k *žitému světu* (prožívanému či „přirozenému“ světu) jakožto původu všech našich poznatků, ba dokonce originárnímu prapočátku, *die Ur-Arche*. Na první pohled bychom si mohli myslet, že otázkou pohybu Země by se měla zabývat astronomie, tj. taková věda, která chápe naši planetu jako určitý *nebeský objekt* vedle jiných. Jakmile astronomové přijali kopernikové řešení, *žijeme ve světě*, v tom světě, v němž říkáme, že „slunce vychází“, a *myslíme* v jiném světě, v tom, v němž víme, že Země se otáčí kolem Slunce. Mezi přirozeným, žitým světem (*le monde vécu*, *Lebenswelt*) a světem poznávaným, mezi *percipio* a *cogito* je konflikt. Fenomenologie navrhuje řešit tento problém tím, že přestaneme ztotožňovat pravdivé a objektivní, prožitek a jev. Má v úmyslu ukázat, jakým způsobem je přirozený svět původem poznávaného neboli objektivního světa. A je-li přirozený svět původem *pravdivého světa*, pak je svým způsobem pravdivější než to, co je pravdivé. Věda se zabývá Zemí jako objektem a připsuje jí pohyb v prostoru. Avšak věda se narodila *na Zemi a zde* na této Zemi podala „objektivní“ definice pohybu, klidu, prostoru a objektivní vřbec. Vědci tvrdí, např. tvrzení Kopernikovo, nabývají svého významu na základě zkušeností získaných zde. Toto *zde*, které je místem první zkušenosti, tedy není místem v prostoru, protože je místem původu samotného pojmu prostoru. K tomuto „vyvrácení Kopernika“ viz poznámky J. Derridy (*OG*, 78–9) a z perspektivy, která je protifenomenologická, poznámky M. Serrese (*Le système de Leibniz*, sv. II, str. 710–12).

*samé ve snaze dosáhnout toho, co je původní... V tomto zápase je porážka filosofa, logu, jistá, neboť jakmile je ono původní popsáno, není už jakožto popsané původní.*<sup>12</sup>

Zkušenost je ještě *něma*, nespadá vjedno s řečí. Je-li „výraz“, jímž mluvíme o této zkušenosti v řeči, *výrazem smyslu* této zkušenosti, pak je výrazem této zkušenosti. Řeč pouze navenek manifestuje (vy-jadruje, ex-primuje) to, co jakožto implicitní a němé bylo již uvnitř. Tímto směrem ukazují i některé formulace Merleau-Pontyho:

*Je pravda, že bychom nemluvíli o ničem, pokud by bylo třeba mluvit pouze o zkušenostech, s nimiž jsme zajedno, protože promluva je již separací... Avšak primární smysl promluvy je přesto v tomto textu zkušenosti, kterou se pokouší vyslovit.*<sup>13</sup>

*Tento text zkušenosti:* pokud zkušenost nabízí určitý smysl, pak je ovšem třeba, aby svým způsobem byla jistým textem, jehož jsou „texty“ v knižním smyslu tohoto slova pouhými přibližnými reprodukcemi. Je-li však zkušenost text, kdo potom tento text píše? Pro Sartra je tímto pisatelem nepochybně člověk, tedy ona bytost, skrze kterou „smysl přichází na svět“; stejně tak svět nemá smysl ze sebe sama (je třeba dát mu jej). Merleau-Ponty však takto odpovědět nemůže, protože bojuje proti dualismu. Nicméně je to otázka, kterou klást musíme.

## Existuje odvrácená strana Měsíce?

Fakt jednoty duše a těla pro Merleau-Pontyho ukazuje, že antiteze, jež filosofie neustále rozmnožuje, jsou *de facto* překonané. Úkolem filosofie je říci „jak“, tedy popsat tuto jednotu, kterou dosvědčuje akt vnímání. Merleau-Ponty, jenž v tomto případě přejímá téma Gabriela Marcela, ukazuje, že tělo idealistického filosofa je živým vyvrácením nauky, kterou tento filosof zastává: idealistický filosof totiž nemůže z těla učinit ani prvek svého „já“ (definovaného abstraktním „já myslím“), ani fragment „ne-já“. Tělo není objekt:

<sup>12</sup> J. F. Lyotard, *La phénoménologie*, P.U.F. 1954, str. 45. Tento stručný úvod do fenomenologie je významný dokument, který dobře ilustruje to, co bylo v 50. letech středem pozornosti: zájem fenomenologů se přesunul od matematiky k vědám o člověku, od polemiky s historicismem ke zkoumání možných shod s marxismem.

<sup>13</sup> *PP*, str. 388.

nikdy není v distanci, nikdy není úplně dáno tomu, kdo je obývá. Neboť ono „ego“ v *ego percipi* – na rozdíl od „ego“ v *ego cogito* nikdy nemůže předstírat, že je čistým duchem: je to nutně „vtělený subjekt“. V tomto bodě je antiteze překonaná: *vnímající* je bytostně inkarnovaná bytost, viditelná, vnímaná–vnímající. Založení „já myslím“ v „já vnímám“ by tedy bylo tímto návratem ke konkrétnímu, k němuž se hlásí moderní filosofie. „Já myslím“ směřuje k abstrakci: jakmile se vyslovuje ve své čistotě, vznáší nárok na univerzalitu, protože kdokoli říká „já myslím“, přisuzuje si tím jistou *myšlenku* a lze tvrdit, že tato myšlenka je táz bez ohledu na myslitele, který ji myslí. Naopak „já vnímám“ nelze bezprostředně univerzalizovat. Říkají-li dvě osoby společně „vnímám“, předem víme, že nevnímají totéž. Každá má svůj úhel pohledu (který vychází z jejího *umístění* v prostoru). Subjekt vnímání je individuovaný: vidí *odtud*, *dnes* atd.

Není od věci připomenout zde oblíbený příklad fenomenologů: kostku a jejích šest stěn. Kostka je podle definice šestistěn, avšak nikdo nemůže vidět všech šest stěn najednou. Šest stěn nikdy není současně přítomno před mýma očima. Říkám-li „toto je kostka“, pak říkám víc, než vidím, předjímám své budoucí vnímání skrytých stran, těch, které bych mohl vidět, jestliže bych přešel na jinou stranu. V každé přítomné vněmové zkušenosti je tedy poukaz k jiné, minulé či budoucí zkušenosti. Tuto věc, která se mi *prezentuje*, „nabízejíc mi nějaký smysl“, jako by mi říkala: „jsem kostka“, nelze nikdy zcela odhalit. Předpokládám, že skryté stěny kostky jsou přítomné na druhé straně, na té, na které nejsem, avšak v přítomném okamžiku o tom nic nevím. Vnímání, které je – v souladu s filosofií, vycházející z *percipio* – zkušeností pravdivého, tedy v sobě vždy zahrnuje tuto možnost nejistoty, že by mu totiž následující vnímání mohlo protirečít. Fenomenologie vnímání si tak bere k srdci to, co požaduje apoštol Tomáš: ve zmrtvýchvstání Krista uvěřím tehdy, až budu moci *vidět a dotýkat se*. Pravda má smysl pouze v přítomnosti; vpravdě, nepochybně, absolutně je pouze to, co se mi dává zde a nyní. Apoštol Tomáš není ovšem neomylný: možná, že v okamžiku, kdy viděl, viděl špatně. Dnešní pravdě tedy hrozí, že padne, jakmile se stane „včerejší pravdou“. Jak připomíná Lyotard: fenomenologická definice pravdy skoncovala s věčnými pravdami a pravdivé učinila záležitostí *dějin*:

*Neexistuje tedy nějaká věčná pravda, tento postulát, který je společný dogmatismu i skepticizmu; pravda je definována v procesu jakožto revize, korigování a překonávání sebe samé, při-*

*čemž tato dialektická operace se vždy odehrává uvnitř živé přítomnosti (lebendige Gegenwart).<sup>14</sup>*

Mimochodem řečeno: odtud lze porozumět i oné fascinující přitažlivosti, kterou pro celou jednu generaci měly tehdy ještě nepublikované Husserlovy rukopisy o „Živé Přítomnosti“ (velká začáteční písmena se tu psala velice často). Fenomenologické pojetí času, jež měl Husserl vypracovat ve své poslední filosofii, se pokládalo za klíč k problému dějin, na kterém této generaci nejvíce záleželo. Avšak právě z tohoto zahrnutí *nepřítomného v přítomném* (onoho *včera* a *zítra* obsaženého v *dnes*) učinil J. Derrida východisko svého tažení proti fenomenologii.

Příklad kostky pak umožňuje změřit distanci mezi *percipio* a *cogito*. Kostka, která má šest stěn, je kostka jakožto objekt predikativních výpovědí. Avšak vnímaná kostka nikdy nemá šest stěn zároveň. V tom je smysl „primátu vnímání ve filosofii“ (jak zní název jedné z Merleau-Pontyho přednášek): stejně jako se v jistém smyslu Země neotáčí, stejně tak opravdová kostka nemá šest stěn, protože *opravdová kostka je přítomná kostka* a kostka nikdy *neprezentuje* svých šest stěn naráz.

*Kostka o šesti stejných stěnách je nejen neviditelná, nýbrž i nemyslitelná; je to kostka, jaká by byla pro sebe samu; avšak kostka není pro sebe, neboť je to objekt.<sup>15</sup>*

Řečeno obecně: fenomenologie tvrdí, že jediný smysl, který *pro mne* může mít „bytí“, je „bytí pro mne“,<sup>16</sup> jinak řečeno: „zjevování se mně“. Do definice objektu musíme tedy zahrnout i faktické podmínky, za nichž je nám dán. Stejně jako cesta na letní byt je součástí léta, je i cesta k objektu součástí tohoto objektu. To je základní axiom fenomenologie. Proto např. ani perspektivu nelze chápat jako úhel pohledu na vnímaný předmět subjektu vnímání, nýbrž jako vlastnost objektu jako takového.

*Perspektiva se mi nejeví jako subjektivní deformace věcí, nýbrž naopak jako jedna z jejích vlastností, možná dokonce jako vlastnost podstatná. Neboť právě díky perspektivě obsahuje v sobě*

<sup>14</sup> J. F. Lyotard, cit. d., *La phénoménologie*, str. 40–41.

<sup>15</sup> *PP*, str. 236.

<sup>16</sup> *PP*, str. III.

vnímané skrytým způsobem nevyčerpatelné bohatství a díky ní je také „věcí“.<sup>17</sup>

Jakmile je vytyčen tento postulát, jímž se v podstatě odmítá kantovské rozlišení jevu a věci, přičemž jev je podřízen subjektu, vychází najevo jeden paradoxní důsledek za druhým a Merleau-Ponty před žádným z nich neuhýbá. Bylo by např. třeba říci, že *svět je nezavršený*; neboť vnímající subjekt, jenž je vždy situovaný, nikdy nemůže mít než částečné hledisko na svět.<sup>18</sup> Avšak *nezavršený* je rovněž *člověk*, protože dějiny nedospěly ke svému konci. *Bůh sám je nezavršený*, protože je jménem nekonečné vzdálenosti, oddělující člověka od jeho obrazu, ego od alter ego. V článku z roku 1947, v němž Merleau-Ponty brání Sartre proti těm, kdo jej tehdy kritizovali, říká:

*Je-li humanismus náboženství člověka jako přírodního druhu neboli je-li to náboženství dovršeného člověka, má k němu dnes Sartre dále víc než kdy jindy.*<sup>19</sup>

Opravdový humanismus Sartrův, k němuž se hlásí i Merleau-Ponty, je humanismus neukončeného člověka. Nic nebrání vidět v tomto humanismu *náboženství neukončeného člověka*, protože náboženství, jak upřesňuje Merleau-Ponty v jednom článku o marxismu, nakonec není nic jiného

*než fantastická snaha člověka spojit se s jinými lidmi v nějakém jiném světě.*<sup>20</sup>

## Fenomén

Všechny tyto neukončenosti shrnuje označení „ambiguita“, „víceznačnost“ a Merleau-Ponty se často vykládá právě jako „filosof ambiguity“. Vytkneme-li však Merleau-Pontymu, že rezignuje na řešení (ani... ani), odpoví, že víceznačnost není v jeho myšlení, nýbrž ve věci samé, jejíž věrný popis chce podat: tedy ve světě našeho života, jak jej zakoušíme, v existenci.

Předpokládáme nicméně, že známá fenomenologická kostka je nádoba a že chci tuto nádobu použít k tomu, abych odnesl víno do

sklepa. Je pro mne velice důležité, že tato nádoba není – podobna „prožívané kostce“ fenomenologa – „jednotou smyslu“, jež je pouze předpokládána či anticipována v řadě „odstínění“, postupně se ukazujících pohledu. Tato nádoba by měla svých šest stěn teprve na konci nekonečné práce verifikací, jenže tato „mezí idea“ nádoby je pro mne bez užitku. Žádám *úplnou* nádobu a nikdo nebude tvrdit, že mu jeho obchodník prodává nádobu fenomenologickou, která je neuzavřená a na všech stranách teče. Zkušenost nádoby, kterou používám, je tedy právě tak nepopíratelná jako zkušenost fenomenologa, jenž se spokojuje s jejím vnímáním: a je to zkušenost kostky *dané* se všemi šesti stranami současně. Obdobně i silnice, jak ji vnímá fenomenolog, je „perspektivní bytí“, jehož okraje se k sobě přibližují a v dálce se spojují, avšak silnice, po níž řídí své auto, taková našťestí není. Proč by tedy vnímání mělo být privilegovaným vztahováním se k věci?

Obecně řečeno tu jde o to, zda fenomenologie má být *tázáním se* na fenomén, anebo zda nebude jen určitým způsobem, jak odmítat jisté otázky jakožto „zbažené smyslu“, protože „protiřecící hypotéze“. Merleau-Ponty, přinejmenším v době *Fenomenologie vnímání*, zvolil tuto druhou cestu.<sup>21</sup> Hypotéza, o kterou se celá stavba opírá, zní, že „bytí“ znamená „bytí pro mne“. Fenomén, jež zkoumá fenomenolog, je tedy „bytí pro mne“, zjev přede mnou. Co však v tomto vztahu znamená ono *já*, před nímž se fenomén zjevuje? Je fenomén to, co dává smysl tomuto „já“? Anebo o fenoménu rozhoduje „já“? Co je tu mírou tohoto druhého?

Fenoménolog vlastně používá slova „fenomén“ shodně s pozitivistou. Zásadou pozitivisty je „bytí = bytí pro mne“, avšak v této zásadě vidí pravidlo svého diskursu. Fenomén pro něj spadá vjedno s relativitou pozorovaného faktu vzhledem k pozorovateli. Tvzení je možné pouze tam, kde je něco pozorovatelného, všechno ostatní je „dohad“ anebo „spekulace“. Zbývá ovšem vymezit podmínky toho, co budeme přijímat jako „pozorování“: spolehlivost svědků, postupy registrace, přístroje atd. Nic z toho se netýká věci samé v sobě a pozitivista také netvrdí, že pravidla, jež si sám dává, se této věci nějak dotýkají. Auguste Comte poznamenal, že kdyby Země

<sup>17</sup> SC, str. 201.

<sup>18</sup> PP, str. 465.

<sup>19</sup> SNS, str. 80.

<sup>20</sup> SNS, str. 226.

<sup>21</sup> Merleau-Ponty si nakonec uvědomil jistou nedostatečnost východiska své *Fenomenologie vnímání*. Smrt však přerušila pohyb jeho myšlení, který jej vedl k filosofii značně odlišné. Pod názvem *Le visible et l'invisible (Viditelné a neviditelné)* vydal Claude Lefort některé ucelené části a poznámky ke knize, kterou Merleau-Ponty několik let připravoval (Gallimard 1964). Viz také Lefortovy komentáře v díle *Sur une colonne absente* (Gallimard 1978).

byla poněkud blíže Slunci, byla by stále zahalena mlhou: obloha by nebyla viditelná, takže by byla nemožná astronomie, jež se ze všech věd zrodila jako první. Obloha by nebyla pozorovatelná, a přece by existovala. Pozitivisticky tedy rozlišuje „v sobě“ a „pro nás“. Fenomenolog naproti tomu nepřipouští žádné „v sobě“, poněvadž jeho prvním krokem není redukce na to, co je pozorovatelné, nýbrž *redukce na smysl*. Má-li být pro nás cosi nepozorovatelného, je třeba, abychom byli s to vykázat nějakou *zkušenost*, v níž vědomí zakouší to, co se mu dává jako *nepozorovatelné*, bez čeho bychom nevěděli, o čem mluvíme. Nepozorovatelné, by tedy mohlo být prozatím nepozorovatelné, pozorovatelné *zítra* anebo *jinde*. Pokud to ovšem není součástí stínu provázejícího zkušenost jakožto nezavršenou: nepozorovatelné by pak bylo jiným jménem pro nevyčerpatelnou budoucnost pozorování.

Znamená to, že fenomenalita („smysl fenoménu“), jak ji chápe fenomenolog, nejen není relativitou, nýbrž pojmenovává *zjev absolutna*. U Hegela i u Husserla vypovídá fenomenologie o jediném: o tomto zjevování absolutna. Tímto absolutnem je *absolutní subjekt*. Zdá se, že Merleau-Ponty se rovněž řadí k této tradici, neboť píše:

*Jsem absolutní pramen.*<sup>22</sup>

Proč tedy tolik zdůrazňovat fakt, že založením *cogito* v *percipio* se skoncovalo s absolutistickými nároky vědomí, které se tímto způsobem ocitá v oblasti neukončeného a nejistého? Plodí „primát vnímání“ pozitivismus, nebo absolutní vědění? Subjekt vnímání je partikulární, vtělený, situovaný, zaujatý něčím atd.: stručně řečeno je to subjekt, který se jeví jako relativní ke všem druhům okolností. Je však s to bránit své lidství v okamžiku, kdy se stává dědicem absolutistických záměrů *cogito* a současně s tím i označením *pravého subjektu*?

Zdá se, že Merleau-Ponty si vytkl „dvojznačný“ úkol, poněvadž relativní přivádí k absolutnímu. Relativizuje se subjekt? Absolutizuje se vnímání? Absolutizuje se vnímání: stává se pro nás absolutním věděním. Merleau-Ponty musí tedy onoho ubožáka, který nic takového nechtěl, onoho nešťastného *percipiens* přimět k tomu, aby snášel drtivé atributy „absolutního subjektu“. Subjekt vnímání, tento směšný monarcha, jenž se vyšvihl na trůn pro něj až příliš vznešený, pozoruje, jak se všude kolem rozpadá jeho říše, kostky ztrácejí své stěny, věci, jež se vzdalují, chřadnou a stávají se nepa-

<sup>22</sup> PP, str. III.

trnými, svět se rozplývá... Království smyslových věcí vsutku žádá jiného vládce a nechce tohoto dvojnásobného vladaře, jehož by mu někdo chtěl vnucovat.

Dílo M. Merleau-Pontyho je možné číst dvojím způsobem. Lze v něm najít právě tak novou „filosofii vědomí“, jak se tehdy říkalo, jako i pokus překonat tento typ filosofie. „Filosofie vědomí“ učí, že *původem pravdy* je *cogito*. Merleau-Ponty tvrdí, že je třeba vrátit se k „pravému *cogito*“, jímž je „já vnímám“ pod „já myslím“. Původ pravdy by byl partikulární, relativní, *lidský*. Pak ale fenomén není víc než pouhé zdání, je to mínění, jež si mohu utvořit o věcech, *já*, situovaný *zde*, *dnes*. Jeho fenomenologické premisy mu ovšem zakazují rozlišovat mezi bytím v sobě a bytím pro mne. Původ pravdy, jakkoli lidský, je „absolutní pramen“. Oscilace mezi relativním a absolutním, mezi „jsem to já, kdo píše text své zkušenosti“ a „je to svět sám, co píše tento text; já pouze naslouchám jeho hlasu“, váhání mezi principem *subjektu* a hledáním nějakého staršího původu, nějakého původnějšího neutra (*ne-uter*, ani... ani), společného pramene subjektu i objektu, všechno toto uvažování je již dáno v kruhové podobě východiska: jediný smysl, který pro mne může mít „bytí“ je „bytí pro mne“. Je tomu třeba rozumět tak, že každá jiná forma bytí mne naprosto přesahuje? Anebo je tu naopak třeba vidět bojovné prohlášení: jediný smysl slova „bytí“ je smysl, který má pro mne? Tento kruh je zřejmý v různých výrocích M. Merleau-Pontyho, např. i v tomto:

*Základní metafyzický fakt je tento dvojí smysl cogito: jsem si jist, že je bytí – pokud ovšem nehledám jiný druh bytí, než je bytí pro mne.*<sup>23</sup>

## Fenomenologie dějin

Merleau-Ponty píše, že v autentickém *cogito* to není ono „já myslím“, které zahrnuje anebo nese ono „já jsem“, nýbrž že

*naopak je to „já myslím“, které je reintegrované do pohybu transcendence onoho „já jsem“ a stejně je i vědomí reintegrované do existence.*<sup>24</sup>

Tento výrok je jasným výrazem snah i omezení „existenciální fenomenologie“: návrat k existenci, protože „já jsem“ má přednost

<sup>23</sup> SNS, str. 164.

<sup>24</sup> PP, str. 439.

před „já myslím“; odvrát od idealismu, pro nějž „já myslím“ dává smysl onomu „já jsem“; a přitom zvrat, který neopouští půdu *cogito* a respektuje tímto způsobem všechno podstatné z toho, čemu se Descartem počínaje učí ve filosofii.

Jedinou novinkou je to, že subjekt – vždy rovněž absolutní – je vtažen do „pohybu transcendence“, což v jazyce té doby označuje přechod za danost či přítomné. Subjekt je vždy na útěku před sebou. Pokud ví, pak neví, že ví, a pokud ví, že neví, není si jist tím, ví-li to. Věří-li, nevěří, že věří.<sup>25</sup> Subjekt vnímání se na rozdíl od identického Já idealismu (Já = Já) definuje právě definitivní nemožností „koincidence se sebou samým“. Subjekt ponořený do existence je uvnitř sebe sama rozdělen diferencí, kterou Merleau-Ponty nazývá jednou neshodou se sebou samým, jindy ne-vlastněním sebe, neprůhledností atd. Špatné *cogito* je absolutní vědomí, v němž se subjekt poznává jako identický s tím, co myslí: kdyby však někdo mohl o sobě říci, že je se sebou identický, byl by vně času. Právě *cogito* je lidské vědomí, to, jež je poznamenáno „vnitřní distancí“. V této distanci, jejímž následkem „být svým já“ znamená vždy „být mimo svého já“, je tedy nakonec třeba vidět čas. „Já“ nikdy není cele, „já“: je nezavršené neboli, jak to řekne Deleuze, „naprasklé“ (v severní francouzštině „naprasklá hlava“ označuje „třuknutého člověka“). V *ego* tedy vždy zůstává jistá neosobní či před-personální část, k níž

<sup>25</sup> POZNÁMKA O NEVĚDOMÍ. Merleau-Ponty se pokusil interpretovat freudovský pojem nevědomí pomocí ambiguitu vědomí. V jedné přednášce z roku 1951 nevědomí jako takové odmítá: co takto nazývají psychoanalytici, nemůže podle něj být nic než „nepoznané vědění, nezformulované vědění, které nechceme přijmout“ (*Signes*, Gallimard 1960, str. 291). Dodává: „Přibližným jazykem tu Freud téměř objevuje to, co jiní pojmenovali lépe jako *dvojnásobný vjem*. Teprve pracujeme-li v tomto smyslu, můžeme nalézt nějaký občanský statut tohoto vědomí, které uniká svým předmětům, vyhýbá se jim právě v okamžiku, kdy je klade, a ví o nich spíše jako slepý o překážkách, než aby je poznávalo, které je nechce znát, které je ignoruje, pokud o nich ví, a ví o nich, pokud je ignoruje, a které je základem našich aktů a výslovných poznatků“ (tamt.). Oni „jiní“, kteří mluvili o „dvojnásobném vjemu“, jsou zakladatelé *Gestalttheorie*.

Merleau-Ponty tedy psychoanalýze navrhuje, aby přestala mluvit o nevědomí a obrátila se k dvojnásobnému vědomí. Spor, který v šedesátých letech postaví proti sobě fenomenologii a psychoanalýzu, bude nepochybně zásadním důvodem porážky fenomenologie ve veřejném mínění. Psychoanalytici snadno ukáží, že tato záměna *implicitního vědomí za nevědomí* působí, že se ztrácí vše cenné na freudovském objevu. Představu o tom, jak se jedni s druhými navzájem utkávali, lze získat z publikace *Actes du congrès de Bonneval de 1960* (vyšla u Desclée de Brouwer v roce 1966). Tato diskuse již předjímá polemiku mezi Paulem Ricoeurem a lacanisty, z níž vzešla Ricoeurova kniha *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil 1965.

se osoba myslitele nikdy nemůže přiklonit tak, aby ji bylo možno plně reflektovat. Např. je naprosto nepravdivé, říkám-li „vidím nebeskou modř“.

*Kdybych chtěl přesně přeložit vněmovou zkušenost, měl bych říci, že ve mně to vnímá, a nikoli že já vnímám.*<sup>26</sup>

Nevidím právě tak jako JÁ neumírám: počitek právě tak jako smrt není osobní zkušenost, jejímž subjektem by bylo JÁ. Subjekt, který reflektuje, se pouze uchopuje jako „již narozený“ a „ještě naživu“: hranice narození a smrti jsou mimo jeho dosah. Reflexe vzchází z temného základu, k němuž se obrací, který se jí nedaří prosvětlit a který je

*jakoby původní minulostí, minulostí, která nikdy nebyla přítomná.*<sup>27</sup>

Před nezavršeným subjektem stojí právě tak nezavršený předmět. Právě zde však tkví původnost tohoto *reformovaného*, ač nikoli *překonaného* idealismu Merleau-Pontyho: *identita subjektu a objektu* – základní tvrzení idealismu – je zde deklarována v nezavršené, v non-koincidence, v temno-svitu.

Filosofie vnímání znamená určitý posun od „já“ k „ono“ (někteří se budou – neprávem – snažit vydávat tento posun za *překročení* subjektu, ačkoliv zjevně běží o přemístění, o přechod od osobního subjektu k neosobnímu a anonymnímu). Právě to však podle Merleau-Pontyho umožňuje ustavení filosofie dějin. Jestliže totiž „já“ v sobě skrývá neosobní subjekt („vidí se“, „rodí se“, „umírá se“, „začíná se“), bude totéž platit i pro „my“; a tento anonymní, kolektivní duch zaplní onu propast, jež odděluje ono v *sobě* od onoho *pro sebe*. Tento příkop však umožňuje porozumět faktu dějin.

Ve své nástupní přednášce v roce 1953 na Collège de France Merleau-Ponty řekl:

*Teorie znaku, jak ji vypracovala jazykověda, možná implikuje takovou teorii historického smyslu, která jde mimo alternativu věcí a vědomí... Je docela možné, že Saussure načrtl novou filosofii dějin.*<sup>28</sup>

Merleau-Ponty je pravděpodobně první, kdo položil otázku po filosofickém obsahu *Kursu obecné lingvistiky*. Dovolává se zde struk-

<sup>26</sup> PP, str. 249.

<sup>27</sup> PP, str. 280.

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, str. 74–75.

turalismu proti sartrovskému dualismu. Jiní se o deset let později budou stavět za Saussura proto, aby naznačili svůj rozchod s fenomenologií: „nová filosofie dějin“, vyvozená z *Kursu* nebude fenomenologická. Z tohoto fenomenologicko-strukturalistického propletence zde podržme alespoň toto: do služeb svého projektu fenomenologie dějin mobilizuje Merleau-Ponty právě ty autority, jichž se po roce 1960 budou proti fenomenologii dovolávat jiní. V padesátých letech jsou jeho spojenci saussurovská jazykověda a strukturální antropologie Lévi-Strausse. Zdá se, jako by se po smrti Merleau-Pontyho v roce 1961 tyto spojenci v odporu proti sartrovskému aktivismu proměnili v protivníky fenomenologie vůbec a vytvořili různorodý tábor, pokřtěný „strukturalismus“.

V *Dobrodružstvích dialektiky* vytýká Merleau-Ponty Sartrovi, že nevládl v úvahu „mezisvět“:

*Jde o to, zda – jak říká Sartre – neexistují než lidé a věci, anebo rovněž tento mezisvět, který nazýváme dějinami, symbolismus, pravda, kterou třeba učinit.*<sup>29</sup>

Kdyby dichotomie subjekt-objekt byla pravdivá, všechen smysl by pocházel z lidí a všechen smysl *pro mne* by pocházel z mého já. Tento solipsismus však není s to nazírat dějiny, aniž by každý v každém okamžiku nebyl učiněn zodpovědným za břímě dějin, a to ve všech svých rozhodnutích. Prostý člověk nemůže říci „chci“, aniž by rozhodoval – ať chce, či nechce – o smyslu, který má cena chleba, politika vlády, budoucnost lidstva a rovněž i minulost, římská civilizace, indiánské tance apod.

Řešením je to, že existuje smysl, ač nikoli vně lidstva vůbec, nýbrž vně vědomí, totiž *mezi nimi*, v *symbolech*. Smysl je takto *vně mne*, poněvadž je *pro nás*, přičemž toto „my“ zahrnuje současné osoby (schopné říci „chceme“) i anonymní základ lidstva. Když zde Merleau-Ponty mluví o „symbolismu“, poukazuje k pracem Clauda Lévi-Strausse (o němž se ještě zmíním v následující kapitole). Ve skutečnosti má však jeho pojem „symbolismu“ spíše blíž k hegelovskému *objektivnímu duchu* než ke strukturální antropologii. Ve své nástupní *Přednášce* si položil otázku:

*Jakmile jsme se zbavili zdroje hegelovského objektivního ducha, jak se potom vyhnout dilematu existence jako věci a existence jako vědomí, jak pochopit tento zevšeobecněný smysl, který pro-*

<sup>29</sup> AD, str. 269.

*cházi historickými útvary a dějinami jako celkem, smysl, který není myšlenkou žádného cogito a který všechny pohání?*<sup>30</sup>

Odpověď na toto „jak?“ podávají strukturalistické *struktury*.

*Struktura, která je přítomná mimo nás v přírodních a společenských systémech a která je i v nás jakožto symbolická funkce, naznačuje cestu mimo tuto korelaci subjektu-objektu, jež vládne filosofii od Descarta až k Hegelovi.*<sup>31</sup>

V roce 1942 říkal Merleau-Ponty totéž o *Gestalttheorie*. O dvacet let později se u něj strukturalismus zapojil do stejného křížového tažení proti antitezi přírody a ducha. Což znamená, že „struktury“ strukturalismu chápe Merleau-Ponty v tom smyslu, v němž sám ve *Struktuře chování* mluvil o struktuře: zaměřuje je s „tvary“ (*Gestalten*). Je ovšem pravda, že není jediný, kdo se dopouští tohoto omylu.

Symbolismus náleží do řádu řeči. Možnost dějin tedy spočívá na řeči. Filosofie dějin Maurice Merleau-Pontyho (jeho politická filosofie) je tedy jeho filosofií řeči. Nuže, řeč je podle něj třeba pochopit na základě jednoty duše a těla, jak je dána v *gestu*. *Gesto*, ať jakékoli, je vždy *expresivní*. Jsme s to rozpoznat určitý styl psaní, způsob chůze, zapalování cigarety. A protože je tu výraz, je tu objevení smyslu. Tento gestický smysl není ovšem ještě explicitní a záměrný význam, přinejmenším proto, že se neřídí kódem (např. tajné znaky dohodnuté mezi špióny). Je to, jak říká Merleau-Ponty, smysl, který se rodí, smysl ve „stavu zrodu“. *Gesto* by tedy bylo „zakládáním“, instituoáním smyslu, což znamená, že smysl vytváří.<sup>32</sup> Avšak ve filosofii, která se inspiruje Husserlem, jsou dějiny právě dějinami pravdy či smyslu potud, že jsou připodobněny *tradici* a protože to jediné, co lze do nekonečna tradovat je právě smysl.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, cit. d., str. 73.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, „De Mauss à Claude Lévi-Strauss“, str. 155. Článek je z roku 1959.

<sup>32</sup> Merleau-Pontyho přednáška na Collège de France v letech 1954–55 měla název: „*Instituce*“ v osobních a veřejných dějinách. Shrnutí tohoto kursu naznačuje, že pojem „instituce“, tento „lék na obtíže vědomí“, měl umožnit „rozvinutí fenomenologie jakožto metafyziky dějin“ (srv. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Gallimard 1968, str. 59 a 65).

<sup>33</sup> Viz Husserlův *Původ geometrie* (v *Krizi evropských věd*) a důležitý Derridův úvod (jímž se ještě budeme zabývat) k jeho francouzskému překladu tohoto textu.



Merleau-Ponty tedy píše:

*Na základě výkonů našeho těla a našich smyslů, jimiž jsme zapuštěni do světa, jsme s to chápat naši kulturní gestikulaci, kterou jsme zapuštěni do dějin.*<sup>34</sup>

Řeč vysvětluje dějiny, poněvadž bytím dějin jsou dějiny smyslu. „Bytí na světě“ či „vlastní tělo“ nás situují u původu jazyka potud, že používání těla je expresivní. A takto se tedy fenomenologie vnímání může přes své zprostředkující členy přeložit do filosofie *praxe*: do filosofie dějin či politické filosofie.

Vidíme, že jazykovědná teze (promluva, expresivní gesto) a politická teze (*praxis*, místo smyslu dějin) jsou nerozlučné. A rovněž tak i obě osy *sémiologie* (teorie znaku) a *teorie dějin* definují rovinu, v níž probíhá poslední vývoj diskursu francouzské filosofie. Tyto souřadnice nám v dalších kapitolách umožní pochopit vzájemné postoje jedněch i druhých.

## SÉMIOLOGIE

### Intelektuální krajina 60. let

Francouzská filosofie usilovala především o to, aby fenomenologii těla a výrazu učinila základem dialektiky dějin. Generace, která aktivně vystupuje po roce 1960, spatřuje v dialektice iluzi a odmítá fenomenologický přístup k řeči. Mezi naukou, dominující poválečné době, a tím, co vbrzku obdrží u publika jméno *strukturalismus* se tedy zdá být (anebo: chce být) naprostá opozice.

Dialektika byla zaslíbenou zemí malého národa existencionalistů z padesátých let. Největší výtkou, která proti vám mohla být vznesena, bylo to, že ve vašem myšlení je příliš málo dialektiky. Po roce 1960 je sice dialektika stále v centru diskusí, avšak přešla teď na lavici obžalovaných. Pokládá se za nejzákeřnější formu „logiky identity“, jež se zase chápe jako filosofická iluze par excellence. Filozofové strukturalistické doby zde objevují bergsonovskou žilu: co nazývají „logikou identity“, je ona forma myšlení, která si nedokáže představovat *jiné* než tak, že je redukuje na *stejně*, že diferenci podřizuje identitě. Proti této logice identity se staví „myšlení difference“. V této změně orientace a v obnoveném zájmu o Nietzscheho, který jí provází, lze vidět působení četby Heideggera.<sup>1</sup>

Rozpor francouzské fenomenologie by bylo možno formulovat takto: chtěla popírat „objektivní myšlení“, které nese odpovědnost za antiteze typu „duše a tělo“, avšak pokoušela se tak činit návratem k pravému *cogito*. Je-li „objektivní myšlení“ to, které ochuzuje svět, protože každou věc redukuje na pouhý *předmět* představy, pak „pravé *cogito*“, jimž by bylo *percipio*, je neméně objektivní (či „zpředměňující“, jak se rovněž říkalo) než vědecký soud. Fenomenologie, která se rozhodla setrvat „v karteziánské perspektivě filosofii vědomí“,<sup>2</sup> je nesporně idealistická. Nezbyvá jí než očistit-

<sup>1</sup> „Pro Hegela je věcí myšlení myšlenka jako absolutní pojem. Pro nás, předběžně řečeno, věcí myšlení je rozdíl *jakožto* rozdíl.“ (M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske 1957, str. 37).

<sup>2</sup> J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, str. 121. Ve stejném článku z roku 1947 Beaufret psal: „Pokud filosofie v jakékoli formě podržuje v kořeni svých vlastních jistot interioritu jsoucna-subjektu, bude s to pouze vnikat do světa vykrvácením subjektivity.“

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit. d., str. 87.

vat korelaci mezi věcí, redukovanou na *objekt*, a myšlením redukováným na *vědomí*: skutečnost, že tento objekt je napříště „perspektivní“ (Merleau-Ponty) anebo že toto vědomí je ztotožněno s nicotou (Sartre), nemění nic na tom podstatném, jímž je tato *expanze já* v rovnici *bytí a bytí pro mne*. Kde Parmenidés říkal: „bytí jest“, moderní filosofie prohlašuje, že „bytí je pro mne“.

Fenomenologie tedy vězí v „klauzuře reprezentace“ (jak se bude vyjadřovat Derrida), pokud trvá na principu *subjektu*. Zde se pak ke kritice fenomenologie druží i kritika dialektiky. Neboť čím je „subjekt“? „Sub-jektem“ (či něčím „pod-daným“) se nazývá jsoučno, jehož *identita* je natolik pevná, aby mu dovolovala – ve všech významech tohoto slova – *snášet* (podepírat, sloužit jako základ, odolávat zkoušce) změnu, tj. proměňování. Subjekt zůstává týž, zatímco akcidentální kvality se modifikují. Od Descarta je nesubjektivnější ze všech subjektů ten, který si je jist svou identitou, tedy ono *ego z ego cogito*: kvalita subjektivity je vyhrazena vědomí. Co je však dialektika jiného, ne-li právě vyšší pojem identity („spekulativní identita“ či „identita identity a non-identity“), který vede k uznání *absolutna nikoli jako substance, nýbrž právě jako subjektu* (Hegel)? Dvojitý útok na fenomenologické vědomí a logiku identity bude tedy veden pod praporem jediného křížového tažení proti *subjektu jako takovému*.

Podle jakých znaků však poznáme, že je přetřzen řetěz svazující vnitřně filosofii s tím, před čím by chtěla utéci: reprezentace, identita, negativno, subjekt? Nepostačí tato slova jednoduše vymazat ze slovníku. Bude třeba mít se na pozoru před zaměňováním příslibu dosažení zaslíbené země s faktem, že v ní jsme.

Tak se například stává, že subjekt je prohlášen za „překonaný“ tam, kde je pouze položen akcent na neosobní a anonymní moment ve zkušenosti: jako by „subjekt“ a „osoba“ bylo jedním. V současné francouzské filosofii byla často položena otázka „transcendentálního pole bez subjektu“:<sup>3</sup> původ, k němuž sestupujeme pomocí fenomenologických redukcí, by nebylo Husserlovo „absolutní *ego*“ (s nímž jsou spjaty všemožné potíže: solipsismus atd.), nýbrž jakési neosobní „ono“, neutrální původ (ani já, ani ty), na jehož základě by se teprve konstitovalo „já“. Svědky podobného pohybu jsme byli již u Merleau-Pontyho. Avšak nepřítomnost osobního subjektu by

<sup>3</sup> Výraz sám se zdá pocházet od Jeana Hyppolita. Viz odkaz k němu a diskusi s ním v Derridovi, *OG*, str. 84–85. Všechno to však má více či méně svůj původ v Sartrově pojednání *La transcendence de l'ego* (1938, reedice Vrín, 1965).

znamenal přítomnost subjektu neosobního. V mnoha zprávách o vítězství nad SUBJEKTEM pak není obtížné ve skutečnosti čist prohlášení nových subjektivit.<sup>4</sup>

## Strukturalismus

Neexistuje vlastně nic takového jako strukturalistická filosofie, kterou bychom mohli definovat a klást do protikladu např. k fenomenologické škole. „Strukturalismus“ je především a pouze označení vědecké metody. Nicméně je tu nepopíratelné *působení* strukturalismu na filosofický diskurs. A je třeba se tedy ptát proč. V čem záleží toto působení? *Dekonstrukce* zaujaly místo *deskripcí*.

Fenomenologie byla *deskripcí fenoménů*. Bylo rozhodnuto přidržovat se fenoménů a vypovídat o tom, co odlišuje jeden fenomén od jiného. Protože však fenomenologové vycházeli z toho, že „fenomén“ znamená „to, co se zjevuje vědomí“, vedlo toto původní rozhodnutí pro popis k „uzávorkování“ existence fenomenální věci v *sobě*, tedy ke ztotožnění bytí a smyslu. To byla i funkce „redukce“: věc je redukována na „mysl“, který „nabízí“ pro vědomí. Bylo tedy, za druhé, třeba ukázat, jak vědomí na základě toho, co je mu dáno (totiž na základě dojmů), „konstituuje“ předmět, který má právě tento smysl (např. kostka „vně vědomí“).

Proč tato redukce bytí na smysl? Husserl ji vždy vykládá jako svobodný výkon, k jehož provedení se můžeme rozhodnout. Fakticky se však fenomenologům nikdy nepodařilo legitimovat toto původní rozhodnutí pro *epoché*, jež nicméně rozhoduje o všem. Ve fenomenologické redukci je tedy patrný jistý předsudek, totiž to, že je zapovězeno překročit zkušenost a že zkušenost je to, co vždy někdo *prožívá*. Jinak řečeno: je zapovězeno rozlišovat „bytí“ a „bytí pro mne“. Vše, co jest, má být moci popsáno jako smysl, který nabízí něčí „prožitek“ (Husserlovo *Erlebnis*).<sup>5</sup> Například můj proži-

<sup>4</sup> Např. Louis Althusser podává tuto definici neideologického pojmu dějin: dějiny jsou „proces bez subjektu“. Subjektem však rozumí „osobu“ v právním smyslu, „právní subjekt“. Což mu umožňuje, aby právě Hegelovi přisoudil zásluhu, že první mysl dějiny jako *proces bez subjektu*. Slovo „duch“, které se tak často vyskytuje u Hegela, patrně uniklo pozornosti této „symptomatické“ Althusserovy četby (srv. jeho příspěvek v: *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F. 1970, str. 106).

<sup>5</sup> Ve francouzské fenomenologii „věcu“, což je adjektivum, které konotuje vztah k něčemu živému, tendenci k pociťování, literaturu svědectví. („*Byl jsem tam*“ ..*Hodina s de Gaullem*“ ..*Prožil jsem to všechno*“.)

tek má následující smysl: vnímám kostku a ustavuji (konstituuji) jednotu smyslu „kostka“ na základě řady „odstínění“ či „profilů“, které postupně vidím atd. Mějme teď příklady snu, šilenství anebo mýtu. Jak apercipovat to, co říká ten, kdo sní, kdo má halucinace anebo kdo vypráví nějaký mýtus? Vyprávění snu, blouznění anebo mytické promluvy jsou vždy výrazem konkrétní zkušenosti; v prvním případě snové zkušenosti světa, v druhém případě schizofrenické zkušenosti a ve třetím mytické. To vše jsou způsoby existence, „bytí na světě“. Vedle těch forem existence, které jsou pro nás běžné – vědecké zkušenosti a vněmové –, musíme tedy počítat i s jinými „prožitky“. A protože prožitek je pramenem pravdy, bude např. fenomenologická analýza mýtu záležet v popisu „mytického vědomí“, to jest toho smyslu, který nabízí svět tomu, kdo jej zakouší v mytické zkušenosti.

*(Pokud) ten, kdo něco prožívá, současně ví, co prožívá..., pak je třeba bláznů, snícímu anebo subjektu vnímání věřit doslova a musíme pouze vyjasnit, zdali jejich řeč dobře vyjadřuje to, co prožívají.<sup>6</sup>*

Zdůraňují-li tolik tyto příklady snu, blouznění a mýtu, je to proto, že budou privilegovanými příklady strukturální analýzy. Brzy uvidíme, v čem je tato analýza protikladem snahy zkoumat analyzovanou výpověď jakožto výraz nějakého prožitku.

Dekonstrukce se zdá označovat negativní operaci všude tam, kde deskripce naznačovala prosté přijímání daného. Ve skutečnosti však onen „fenomenologický pozitivismus“, o němž mluví Merleau-Ponty, nikdy nebyl oním „návratem k věcem samým“, ani oním „rozhodnutím přidržovat se pouze daného“, za něž se prohlašoval, neboť naprosto není dáno jako fakt, který by stačilo pouze popisovat, že danost je dána „nějakému vědomí“ v „noeticko-noematické korelaci“ atd. Že bytí je *pro mne*, to zajisté není nic, čemu mne učí zkušenost, to je rozhodnutí předcházející jakoukoli zkušenost. „Dekonstrukce“ je metoda, která vyplývá z vykázaní této fenomenologické naivnosti. Slovo „dekonstrukce“ samo navrhl jako první Derrida jako překlad německého výrazu *Destruktion*, jehož používá Heidegger v *Bytí a času* a o němž říká, že je nelze chápat v negativním smyslu („strhnout“), nýbrž pozitivně (vymezit). Předtím než Derrida zavedl tento termín, který pak byl velice široce používán, pracovali s ním pouze gramatici, u nichž označoval analýzu konstrukce dané věty, té konstrukce, jež se objeví teprve tehdy, když

<sup>6</sup> PP, str. 335.

větu dekonstruovali přestavíme. Např. pravidla básnické konstrukce se odhalují v transpozici básně do prózy tak, aby reference zůstala ekvivalentní. Podobně i snahou „dekonstrukce“ ve filosofii bude ukázat, jak jsou konstruovány filosofické diskursy. Cílem dekonstrukce je tedy podat „teorii filosofického diskursu“ (v tom smyslu, v němž *poetika* je „teorií básnického diskursu“). Takový program je zjevně kritický: filosofická výpověď se domnívá či chce řídit věcí samou, nechce nic, než vyjevovat, ukazovat. Dekonstrukce této výpovědi však tuto iluzi boří. Výpověď není zkonstruována tak, jak je zkonstruována, protože by reflektovala věc samu a umožňovala jí, aby k nám promlouvala. Výpověď je takto zkonstruována na základě předpokladů, inherentních filosofické řeči. Je zde tomu stejně jako v případě poesie. Jestliže nějaká básnická výpověď, např.

*Zahálko mladosti  
jež ke hříchu svádí  
z přílišné jemnosti  
ztratil jsem své mládí.  
(Rimbaud)<sup>7</sup>*

vykazuje určitou konstrukci, která je jí vlastní, není to naprosto proto, že určitý prožívaný stav (lítost, touha) by vyvolal tuto formu výrazu, aby v něm vyslovil svůj smysl včetně toho, co je v něm nevysvětlitelného a nevyslovitelného: básník nenaslouchá tolik tomu, co mu svěří jeho srdce, jako spíše tomu, co mu diktuje jazyk, kterým píše, a z jehož zdrojů i mezi se rodí ona poetika, kterou se básně řídí. Básnický výraz je nadto tím více kódován, čím větší blízkost předtírá k jakémusi spontánnímu lyrismu bezprostředního prožitku. Čím více básně usiluje o vyvolání nějakého pocitu, tím více se blíží běžnějším formám vyjadřování, jehož pravidelnost hraničí se stereotypem (popěvky, ritornely, dětská rozpočítadla). Např. v této „pesimistické“ básni Laforguově:

*Quand on est mort, c'est pour le bon,  
Digue dondaine, digue dondaine,  
Quand on est mort, c'est pour le bon,  
Digue dondaine, digue dondon!*

Znovu se tedy, byť nyní v jiném slovníku, shledáváme s problémem, na který jsme narazili již na počátku. Iluze „filosofické řeči“, kterou odhaluje dekonstrukce, by záležela v přitakání přechodu od

<sup>7</sup> Čes. překl. V. Nezval.

genitivu objektivního ke genitivu subjektivnímu v „řeči o věci samé“, již chce být filosofie. Věc sama k vám mluví kanálem filosofické propozice.

Do jaké míry je však „strukturalismus“ vhodný k tomuto probuzení otázky po filosofickém diskursu? Na tomto místě je vhodné rozlišit **trojí strukturalismus**:

1) pokud je metodou *strukturalní analýzy*, je strukturalismus starší než francouzská fenomenologie a nemá nic společného s diskusí, kterou sledujeme;

2) pokud spadá vjedno se *sémologií* (s teorií znaku), vyvolává **krizi fenomenologie tím, že proti ní úspěšně staví jiné pojetí smyslu**;

3) pokud je pouze „orientací“ filosofie, je strukturalismus jen jménem, pod nímž se ve veřejnosti představuje obrat filosofie ke **kritice fenomenologie právě tak jako ke kritice sémologie** (originální rys tohoto strukturalismu tkví v tom, že se velice málo stará o „struktury“).

Skutečnost, že v současné filosofii strukturalismu je rovněž zastoupena i kritika sémologie, často uniká pozornosti, protože se má za to, že filosofie je již obsažena ve strukturalismu, uvedeném zde na druhém místě, to jest v pracích antropologů. Což je ostatně omyl, který sdílí a šíří sami filosofové, i když je jen velmi málo těch, kteří popírají antropologický obrat filosofie, jak jsme jej již shledali v „existencialismu“ (který mluví hodně o *lidské existenci*, avšak jen málo o *existenci* jako takové) a ve filosofii *praxe* („všechno skutečné je praxe“).

Jestliže strukturalismus způsobil krizi fenomenologie, která ještě vládla v roce 1960, bylo to proto, že se rozhodl definovat se vztahem k tomu, co se ve Francii nazývá „vědy o člověku“, „*sciences humaines*“ (především psychologie a psychoanalýza a na druhé straně etnologie). Síla fenomenologie záležela podle jejich stoupenců v její schopnosti vést dialog s neaktivnějšími směry antropologického bádání. Fenomenologická generace se pyšnila tím, že se jí podařilo dát přísný, filosoficky přijatelný výraz tomu, co se nezřetelně ozývalo ve vědách o člověku. V pojmech „chování“, tvaru (*Gestalt*) a „struktury“ odmítly tyto vědy antitezi subjektu a objektu a naznačovaly cosi prostředkujícího, co není „ani věc ani idea“. Fenomenologie splnila jejich očekávání tím, že jim v pravém *cogito*, v němž se sjednocuje duše a tělo, poskytla tento dvojaký živel, o nějž usilovaly, aniž se jim podařilo artikulovat jej.

Strukturalismus není o sobě nic než metoda (smysl sub 1.). Tato metoda, která v principu není vázána na žádný specifický předmět, se rozšířila i mimo okruh specialistů, protože se věnovala systémům

znaků (smysl sub 2.). A konečně sémologie podnítila filosofický spor 60. let: spor o vědomí a „smrt člověka“ (smysl sub 3.). Je nyní třeba upřesnit tato odlišná východiska.

## Co je strukturalní analýza?

Vynálezcem strukturalistické metody je patrně onen „mistr filosofie“, jehož uvedl na scénu Molière ve svém *Měšťáku šlechticem* (výstup II, jednání IV). Pan Jourdain chce napsat jedné markýze dopis, v němž má být řečeno: *Krásná markýzo, vaše oči působí, že umírám láskou*. Žádá si lekcí rétoriky od mistra filosofie a dostává se mu sémilogického poučení *avant la lettre*: „Nechci,“ říká, „nic než tato slova v tomto lístku, avšak vypulírovaná podle módy a uspořádaná, jak se sluší. Chci, abyste mi něco pověděl, abych viděl různé způsoby, jak je možné je klást.“ Klíčové pojmy: „vypulírované podle módy“, „uspořádané“, „různé způsoby“, tedy již byly známy. Na takto položený problém je možná jen strukturalní odpověď: kolik milostných listů je možné napsat markýze pomocí těch prvků, které poskytuje věta pana Jourdaina? Řešení tohoto problému postupuje dvěma kroky:

1) identifikace elementů, tedy je třeba přistoupit k rozčlenění daného souboru (věta pana Jourdaina) na elementární segmenty;

2) odhalení různých způsobů skládání těchto elementů, z něhož lze získat navzájem odlišné zprávy.

To také provádí mistr filosofie, když vytváří seznam vět, které lze získat prostou změnou postavení dvou segmentů ve větě, přičemž každá z těchto změn odhaluje novou možnost zprávy:

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
(I)	Krásná markýzo	vaše krásné oči	dávají mi	zemřít	láskou
(II)	Láskou	zemřít	dávají mi	krásná markýzo	vaše krásné oči
(III)	Vaše krásné oči	láskou	dávají mi	krásná markýzo	zemřít
(IV)	Zemřít	vaše krásné oči	krásná markýzo	láskou	dávají mi
(V)	Dávají mi	vaše krásné oči	zemřít	krásná markýzo	láskou
	atd.	atd.	atd.	atd.	atd.

Každá z vět, předložených mistrem filosofie, je tím, co se v algebře nazývá *permutace*. Několik příkladů, které dává, ukazuje, že panem Jourdainem požadovaný milostný list obsahuje pět po sobě následujících pozic, do nichž je třeba rozmístit pět segmentů věty (pokud v zájmu zjednodušení zanedbáme variantu, kterou mistr jednou uvádí: *vaše krásné oči/vaše oči krásné*). Každý z možných milostných listů je tedy strukturován vztahem uspořádání. Soubor možných listů je soubor vybavený strukturou grupy, protože odpovídá sto dvaceti možným permutacím pěti elementů, z nichž by bylo možno sestavit tabulku. Mějme:

a = „krásná markýza“; b = „vaše krásné oči“; c = „dávají mi“;  
d = „zemřít“; e = „láskou“. Píšeme:

(I) a b c d e

(II) a d c a b

atd.

Toto odhalení algebraické struktury je ovšem pouze prvním krokem analýzy příslušného milostného listu; to, oč vsutku běží, naznačuje až následující otázka pana Jourdaina:

Pan Jourdain: *Který z těchto způsobů je však ten nejlepší?*

Učitel filosofie: *To, co jste již řekl: „Krásná markýzo, vaše krásné oči mi dávají zemřít láskou.“*

Máme-li odpovědět na položenou otázku, jak na ni odpovídá i učitel filosofie, bylo by totiž třeba vyřešit problém *smyslu*. Všechny permutace jsou určitým způsobem ekvivalentní: mají „týž smysl“. V kódu, který se zde užívá, nemá tento smysl nic společného s lichotivým soudem o očích markýzy, stejně jako nechce informovat tuto půvabnou osobu o účinku, který tyto oči mají na pana Jourdaina. Všechny permutace, pokud jsou zaslány markýze, říkají totéž, totiž: „Toto je vyznání lásky.“ Což je vyznání, vybrané z konvenčního souboru, jehož seznam začíná učitel sestavovat: „Krásná markýzo, oheň vašich očí obrací mé srdce v popel“, atd. Avšak z jiné perspektivy tyto permutace nejsou ekvivalentní, je mezi nimi jedna, která má větší hodnotu než jiné. *Strukturalista tedy musí rozlišovat denotaci*, která je stejná ve všech stovdvaceti vyznáních lásky, a *konotaci*, jež je pokaždé modifikována. K permutaci pod 1) se konvenčně připojuje konotace „přirozeného“, a tedy je nejlepší v rétorickém kódu 17. století; k jiné takové permutaci by klasický kód připojil konotaci „preciozity“ anebo „rozrušení“. Kdybychom zde chtěli jít ještě dál, bylo by nyní třeba připomenout Rolanda Barthesa, který ztotožnil „signifikát konotace“ a „ideologii“ (v sociologickém, ne-li marxistickém smyslu):

*Budoucnost, patří bezpochyby lingvistice konotace, neboť společnost rozvíjí bez ustání na základě prvního systému, který jí poskytuje lidská řeč, systémy druhých významů...<sup>8</sup>*

Tyto druhé systémy jsou „mytologie“, diskursy tvořící ideologie (reprezentace, které o sobě daná společnost podává). Společnost vypovídá o sobě samé ve způsobu, jímž vypovídá o módě, sportu, velkých herečkách, moci: odtud pak program strukturální analýzy „diskursu módy“, „diskursu moci“ atd.

Obrátíme-li se k mnoha „úvodům do strukturalismu“, které jsou na knižním trhu k dostání, nalezneme v nich čato tuto odpověď na otázku strukturální analýzy, kterou jsme si zde položili: skutečnost, že metoda analýzy je strukturalistická, znamená, že v analyzovaném předmětu závisí smysl na rozmístění částí. Stručně řečeno: strukturalista postřehl, že nelze izolovat element od jeho kontextu a že „všechno je spolu spjaté“. Tato definice, jež fakticky přejímá starou dobrou definici „osnovy“, drahou tolika profesorům literatury, je zjevně nepřijatelná. Spočívá na stejném romantickém pojetí „živoucího celku“ jako pojem tvaru, *Gestalt*. Jediná přijatelná definice struktury je ve skutečnosti ta, kterou předkládají matematici. Ve Francii je tedy třeba obrátit se k Bourbakimu:

*Nyní je možné pojmut to, co třeba pochopit, všeobecným způsobem, a to pomocí matematické struktury. Společným rysem různých konceptů označovaných tímto druhovým jménem je to, že matematické struktury se aplikují na množiny prvků, jejichž povaha není specifikována; je-li třeba definovat strukturu, je třeba určit jeden vztah anebo více vztahů, které mezi sebou mají tyto prvky...; poté se postuluje, že daný vztah či dané vztahy vyhovují určitým podmínkám (jejichž výčet se podá), což jsou axiomy příslušné struktury. Podat axiomatickou teorii dané struktury znamená dedukovat všechny logické důsledky axiomů této struktury, a vyloučit jakoukoli jinou hypotézu, týkající se uvažovaných prvků (zvláště všech hypotéz o jejich vlastní „přirozenosti“).<sup>9</sup>*

V tomto smyslu je jediným filosofem ve Francii, jenž se shoduje s takto definovanou strukturalistickou metodou bezpochyby Michel

<sup>8</sup> R. Barthes, *Elements de sémiologie*, IV.2 (viz *Degré zéro de l'écriture*, Gonthier 1965, str. 164). Čes. překl.: *Nulový stupeň rukopisu. Základy sémiologie*, Praha 1967, str. 124.

<sup>9</sup> Bourbaki, „L'architecture des mathématiques“ (*Les grands courants de la pensée mathématique*, des Cahiers du Sud, str. 40–41).

Serres. Chápe totiž strukturu v jejím matematickém smyslu, a nikoli ve smyslu architektonickém (takové uspořádání částí, v němž „vše má svou vnitřní souvislost“) či organickém (v živé bytosti „všechno je spjato se vším“). Podává vynikající definici strukturální analýzy, kterou by bylo možno aplikovat na vědy o kultuře:

*V případě daného kulturního obsahu, ať už je to Bůh, stůl anebo miska, lze mluvit o strukturální analýze tehdy (a pouze tehdy), pokud tento obsah ukazuje jako model.<sup>10</sup>*

Jinak řečeno: strukturální analýza vychází ze struktury, to jest ze vztahů, definovaných čistě formálním způsobem určitými vlastnostmi, jimiž je nadána množina prvků, jejíž povaha není upřesněna; na základě takto postulované struktury pak analýza ukazuje, že ten či onen kulturní obsah (systém příbuzenských vztahů, mýtus) je „modelem“ anebo, jak je též možné říci, „reprezentací“. Co jsme tímto způsobem ukázali? Nic více a nic méně než toto: tento obsah je *izomorfní* vzhledem k určitému množství jiných obsahů. A struktura je právě to, co se zachovává v izomorfii<sup>11</sup> mezi dvěma množinami.

Strukturalismus není nic jiného než *komparatistická* metoda, a to jak v matematice (Bourbaki), tak v antropologii. Ve Francii byl Georges Dumézil první, kdo ukázal např. právě tuto schopnost strukturálního srovnávání: místo abychom konfrontovali bohy a vyprávění různých národů z hlediska *obsahu*, ukazuje se jako plodnější provádět srovnávání formální: místo abychom srovnávali nějakého indického boha s římským, abychom odhalili podobnosti mezi nimi – což je ostatně formule každého náboženského synkretismu, která umožňuje dospět k libovolným výsledkům –, je lépe vzájemně srovnávat pantheony, to jest spíše soubory než prvky a vztahy spíše než termíny. Co se nemění od jednoho souboru k druhému v rámci stejného kulturního prostředí, jsou tedy vztahy mezi prvky, struktury. Dumézil rovněž ukazuje, jak se od jednoho indoevropského národa k druhému shledáváme pod nejrozmanitějším šatem s *týmž systémem funkcí*, který organizuje pantheony a epejeje: všechny analyzované „obsahy“ se jeví jako „modely“ jedné a téže „struktury“, která je systémem tří funkcí suverenity, války a plodnosti (Ju-

<sup>10</sup> M. Serres, *La communication*, Minuit 1968, str. 32.

<sup>11</sup> Mějme prvky, vztahy a operace určité množiny E přeloženy v prvcích, vztazích a operacích množiny E': mezi E a E' je izomorfismus tehdy, pokud přenesení nějakého výsledku, který byl pravdivý v E, je rovněž pravdivý v E' a jestliže nepravdivý výsledek v E má svým překladem v E' výsledek, který je nepravdivý.

pter, Mars, Quirinus). Mezi pantheony různých indoevropských národů je korespondence. Avšak existuje rovněž korespondence mezi pantheonem každého národa a jeho reprezentací společenského řádu (*oratores, bellatores, laboratores*).<sup>12</sup>

Je nemožné mluvit o struktuře nějakého jednotlivého předmětu: ať textu či instituce. Co je strukturované, není věc sama, jak se někdy domnívá literární kritika (která dokonce někdy označuje za strukturu to, co by mělo být originálním přínosem studovaného díla), nýbrž je to *soubor*, za jehož *reprezentaci* lze pokládat zkoumanou věc, pokud tento soubor srovnáváme s jiným. Proto strukturalismus postupuje od struktury k modelu: rekonstruuje či reprodukuje danost, jejíž analýzu chce provést. Touto svou produktivní stránkou je strukturalismus opakem fenomenologického postupu, který, jak již víme, zavrhoval abstrakci. Michel Serres naznačuje tuto malou revoluci, k níž došlo, takto:

*Smysl není již to, co je dané a jehož temnou řeč je třeba pochopit, nýbrž je to naopak to, co se dává struktuře, aby se vytvořil model.<sup>13</sup>*

Je-li, jak jsem již řekl, Michel Serres jediným filosofem, který je ve Francii svými analýzami ve shodě s duchem strukturalismu, je to proto, že ve své definici nevychází tolik ze Saussura, jako spíše z Bourbakiho. Saussure totiž, jakkoli byl obecně označován za svrchovanou autoritu strukturalismu, nemluví o „struktuře“, nýbrž o „systému“. „*V jazyce jsou pouze difference*“: proto poznání systému je podmínkou poznání konkrétního prvku, protože hodnota určitého termínu je „diferenční“ povahy neboli vyplývá z „opozic“: určitý termín je to, co nejsou termíny ostatní. Ano, avšak jestliže by tento termín byl týmž způsobem a stejnou měrou v protikladu ke všem ostatním termínům daného systému, pak by „všechno bylo navzájem spjato“ a analýza by nemohla začít.

Michel Serres vychází z oné francouzské tradice, pro kterou se filosofie nemůže ustavit jinak než ve vztahu k vědám. Že filosofie

<sup>12</sup> Je samozřejmé, že Dumézilovo dílo patří k dějinám náboženství. Uvedené stručně poukazy nechtějí mluvit o tom, jaká je jeho cena v očích historiků, nýbrž mají pouze naznačit jeho metodu. Totéž platí i o Lévi-Straussovi a Lacanovi, o nichž bude řeč později. Je na etnologích a psychoanalyticích, aby řekli, čím jejich práce přispěly k rozvíjení poznatků. Velice přehledný komentář k těmto třem autorům je obsažen v knize Edmonda Ortigueuse, *Le discours et le symbole* (Aubier 1962).

<sup>13</sup> M. Serres, cit. d., str. 33.

je epistemologie, je teze společná všem pozitivismům světa: původnost francouzské pozitivistické školy záleží v tom, že chápe reflexi o vědách jako reflexi o dějinách věd. Zde se spojuje poučení plynoucí z Kanta i Comta. Kantovi je úkolem filosofie zkoumat rozum. Takový je rovněž pozitivistický program: vede-li spíše k novokantovství než k čistému kantovství, je to proto, že pozitivisté vytýkají Kantovi absolutizaci „kategorií“ a „principů rozvažování“, které podle nich nemají jinou hodnotu, než relativní ve vztahu k určitému stavu pozitivního vědění. Kant věřil ve věčnou stavbu rozumu, a přitom – aniž tento fakt problematizoval – popisoval stavbu newtonovskou. Vzpomeňme si, že Kant v předmluvě k prvnímu vydání své *Kritiky čistého rozumu* varoval před zaměňováním této kritiky rozumu s prostou kritikou knih a systémů, jež byly v dějinách myšlení skutečně předloženy. Podle novokantovských pozitivistů však nebyl schopen ničeho lepšího, než že navzdory tomuto upozornění odkryl racionalitu vlastní newtonovskému systému, tedy určitou historickou podobu rozumu. Poslední kapitola *Kritiky* – „Dějiny čistého rozumu“ – se ve francouzské škole stala knihou celou (třebaže Kant této kapitole věnoval pouze čtyři stránky, aby naznačil místo, které je třeba později ještě doplnit, z čehož si lze učinit představu o tom, jak naléhavá pro něj byla otázka historická). Tyto „dějiny čistého rozumu“, jež se staly veškerou kritikou, ukáží, jakým způsobem filosofie vždy odpovídá určitému stupni rozvoje pozitivních poznatků. Odtud paralelismy, na nichž novokantovci tak lpěli: Platón se vysvětluje krizí iracionálních čísel, Descartes zrodem moderní fyziky, Kant Newtonem. V tomto pojetí se hodnota určité filosofie měří tím, jak relevantní je její řeč ve vztahu k vědě její doby, a protože my sami jsme v dějinách situováni na vyšší rovině, můžeme tuto relevantnost soudit. Dozvídáme se tedy, že Aristotelés se povážlivě mýlil, že Leibniz je všude předchůdcem, že Hegel měl v úmyslu vyvrátit Newtona a Comte zabrzdit vědu atd.

Původnost Serresovy práce záleží v tom, že se mu podařilo rozbít na kusy pozitivistické dogma na jeho vlastní půdě. Jaké je však toto dogma? Protože pozitivistická škola je historická, odmítá nějaký dovršený stav vědy. Vědecké pravdy nejsou věčné ani „omnitemporální“ (jak říkal Husserl), protože existují dějiny věd. Pravdivé je tak v neustálém styku s nepravdivým, a jde právě o to, jaký je jejich vztah. Na tuto otázku po jejich vztahu byly vždy podávány pouze dvě odpovědi: jedna zachraňuje jedinečnou pravdu tezí o historickém pokroku, druhá popírá, že by tu byl nějaký pokrok, a pluralizuje pravdu. První odpověď je odpověď pozitivistické školy. Podle Comtova „zákonu tří stádií“ nepravda, jež včera byla pokládána za

pravdu, je tím či oním způsobem *podmínkou* této pravdy. Buď proto, že běží o stav tápání: což je řešení, které se dnes považuje za naivní, protože předpokládá *kontinuitu* mezi pravdivým a nepravdivým (takže nepravdivé by nebylo *vpravdě nepravdivé*). Anebo proto, že je třeba definovat pravdu jako „opravený“ či „překonaný“ omyl – to je takřčené „dialektické“ řešení, jímž se Gaston Bachelard domníval sám „překračovat“ kontinuistické pojetí Auguste Comta na základě svého pojmu „epistemologického zlomu“ (mezi „nepravdou“ mýtu či každodenní zkušenosti anebo fenomenologického „prožitku“ a *pravdou* vědy).<sup>14</sup> Jinou odpovědí je „perspektivismus“: např. fenomenologie Maurice Merleau-Pontyho, která se zde možná více inspiruje Cassirerem než Husserlem, *vrací pravdu estetickým, mytickým, snovým a perceptivním zkušenostem, takže je řadí po bok vědecké zkušenosti*; co je v jedné z těchto perspektiv zbaveno smyslu, může mít smysl v nějaké jiné.

Využití komparativní metody v pracích o dějinách věd vede u Serrese k destrukci pozitivistického schématu. Pozoruje totiž, že dějiny věd, tato poslední reference pozitivismu, *vůbec neexistují*. Neboť co se nám pod tímto názvem předkládá, jsou buď dějiny jedné vědy vedle jiných, nebo všeobecné dějiny převlečené za „dějiny ducha“ či „rationality“.<sup>15</sup> Odtud následující diagnóza:

*Tak jako neexistují dějiny věd, tj. jednoditého rozvíjení vědění jako takového a nikoli dezintegrovaného, není ani žádné praktické možnosti vysvětlit vztahy mezi touto formací, která vlastně neexistuje, a jinými.*<sup>16</sup>

Se vším je tedy třeba začít znovu na nových základech. Především je třeba vytvořit dějiny věd: analýza musí definovat epochy či „věky“ (v geologickém smyslu) v dějinách vědy, což provede tím, když ukáže, že všechny oblasti vědění jsou v těch a těch danostech izomorfní; za tímto účelem musí analýza prokázat, že tyto oblasti jsou v daných časových hranicích modely jedné a té-

<sup>14</sup> Viz především G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique* (Vrin, 1938), což je kniha, jejíž puritánskou inspiraci Serres ukazuje a staví jí po bok „Rukověť zpovědníka“ ve svém díle *L'interférence* (Minuit 1972: „Reforma a šest hlavních hříchů“). Užitečná kniha o Bachelardovi je *Hommage à Gaston Bachelard* (P.U.F. 1957) a zvláště studie Georgese Canguilhema, „Sur une épistémologie concordataire“ (autor ji zahrnul do svých *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin 1968).

<sup>15</sup> M. Serres, *L'interférence*, str. 205.

<sup>16</sup> M. Serres, *La distribution*, Minuit 1977, str. 18.

že struktury anebo že se mohou navzájem vyjadřovat. Serres např. ve své tezi ukázal, že vědy „klasického věku“ jsou neustálým echem jediného tématu, tématu *pevného bodu*.<sup>17</sup> Avšak úspěšné provedení této analýzy rovněž ukazuje, že není důvodu držet se dějin věd. Překlad z jazyka určité oblasti do jazyka jiné oblasti je možný i mimo vědecké oblasti, řada modelů se neomezuje na vědění a téma, vystupující v literatuře, lze objevit v politických, náboženských textech atd. Od „kulturního útvaru zvaného věda“ se tak přechází k *souboru* kulturních útvarů. Například „moderní doba“ již není dobou *pevného bodu*, nýbrž *parního stroje*: termodynamika není jednou z věd, nýbrž je tím, o čem se vypovídá ve všech vědách.

*Najednou je všechno motor: takto funguje svět, moře, větry, systémy nadané životem i vysílače signálů, všechno, co je v pohybu, od nástrojů až po kosmos a od dějin až po jazyky. Obecná filosofie věcí, o níž není jisto, zdali jsme ji opustili, protože nevíme o tom, že v ní jsme.*<sup>18</sup>

Parní stroj není jen tím, o čem se vypovídá ve všech přírodních vědách (s jejich energetikou), nýbrž vypovídá o něm rovněž Marx se svou akumulací kapitálu, Freud se svým primárním procesem, Nietzsche svou vůlí k moci a svým věčným návratem, Bergson svými dvěma zdroji, jedním horkým, druhým chladným, dokonce i Michelet, Turnerovy malby, Zolův román atd.

Důsledkem je to, že oddělování literárních žánrů nemá žádnou cenu. Není možné dát na jednu stranu vědění (které může být pravdivé nebo nepravdivé) a na druhou fikci (která není ani pravdivá ani nepravdivá). Serres, tento virtuózní isomorfismus, nechává Descartovy *Meditace o první filosofii* vyvstat v La Fontainově bajce, lokomotivu v díle myslitelů 19. století, *theorem* ve vyprávění, legendu v důkazu a důkaz v legendě. V tom všem však nejde o nějaká více či méně důmyslná sblížení, nýbrž o *překlady*. Nikoli o interpretace (objevování obsahu skrytého za zjevným povrchem), nýbrž o formální ekvivalence (objevování určitého isomorfismu):

<sup>17</sup> M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F. 1968 (2 svazky).

<sup>18</sup> M. Serres, *La distribution*, str. 286.

*Dáváme si hádanky, dešifrujeme převleky. Avšak nic není vpravdě vykonáno, dokud nepoužijeme zákony transformace, úplný systém jejich referencí, řízený soubor operací transkripce.*<sup>19</sup>

Všechny texty se vzájemně vyjadřují, což znamená, že rozdíl *textu vědění* a *textu fikce* je zrušen, nikoli však nějakým násilím, nýbrž vynalezením cesty, která začíná v jednom a vede až k druhému.

Protiklad pravdy a omylu, anebo chcete-li, vědy a bajky – protiklad, který je principem pozitivismu – se nakonec jeví jako povrchní a školský. Na jedné straně: „zkoumání legendy je legenda, zkoumání mytologie je mytologie“;<sup>20</sup> neboť je možné přeložit učený diskurs (který chce být „meta-jazykem“ mytologického jazyka) do mýtu. Na druhé straně a recipročně: mýtus je již zkoumání mytologie, neboť je např. možné nalézt principy strukturalistické etnologie v Molièrově komedii, Maussovo *Pojednání o daru* v *Domu Juanovi*.<sup>21</sup>

Bajka není zadržávající věda, jak to předstírá teze o kontinuitě v dějinách věd. Není to ani nějaká anti-věda, tento hřích, který chce sledovat Bachelard, pověra, se kterou by měla bojovat věda, aby se mohla ustavit (antiteze diskontinuity). Bajka je uvnitř vědy.

*Vědění bez iluze je nejčistší iluze. Kde všechno ztrácíme, i vědění. Jde téměř o theorem: neexistuje čistý mýtus stejně jako neexistuje vědění bez jakéhokoli mýtu. Nic jiného neznám, spousta mýtů je plná vědění a vědění je plné snů a iluzí.*<sup>22</sup>

Je tedy třeba tento pojem rozumu konečně reformovat. Není pravda, že u Řeků *logos* v jakémsi vítězném „epistemologickém zlomu“ přemohl *mythos* (a zdravý smysl blouznění). Je pravda, že rozum vypovídá o řádu, stvrzuje, že „skutečné je rozumné“. Vzhledem k tomuto rozumnému je univerzum, o němž mluví mýtus, neuspořádaností. Je však čas pochopit, že řád je zvláštním případem *neuspořádanosti*. A tedy skutečné není rozumné, jakkoli rozumné je skutečné: ale jen jakožto výjimka. Mýtus nás učí, že racionální je zázračné.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> M. Serres, *La traduction*, de Minuit 1974, str. 265.

<sup>20</sup> M. Serres, *La communication*, str. 226.

<sup>21</sup> Srv. „Le don de Dom Juan“ (přetištěno v *La communication*).

<sup>22</sup> M. Serres, *La traduction*, str. 259.

<sup>23</sup> Viz předmluvu k *La distribution*.



## Komunikace

Mluví-li se o strukturalismu na francouzské půdě, nemyslí se, kromě výjimek, zprvu metoda strukturalní analýzy jako taková, nýbrž aplikace této metody na systémy znaků. Strukturalní analýza není principiálně předurčena ničím k tomu, aby se privilegovaným způsobem vztahovala ke znakům. Stejně tak není nic, co by nutilo vědu o znacích, aby byla výlučně strukturalistická. Nicméně existuje jistá afinita mezi touto metodou a tímto polem bádání: je to pojem komunikace, který určuje ten či jiný systém znaků a strukturalní analýzy.

Znaky jsou utvořeny proto, aby obíhaly, aby byly směňovány, tj. byly komunikovány. Má-li však být komunikace možná, je třeba napřed vyřešit problém přenosu sdělení ve vyhovujících podmínkách. Komunikační inženýři analyzují tento problém následujícím způsobem:

1) na *vstupu* komunikačního kanálu: je třeba nějakého prostředku k přechodu od zdroje informace ke sdělení, tj. k vysílání určitých signálů;

2) na *výstupu*: je třeba moci dekodovat sdělení, přejít od přijímání signálů k jejich interpretaci. Např. kontrolní světlo na palubní desce automobilu se rozsvítí, jestliže hladina oleje v nádrži klesne pod předem určenou kritickou mez. Komunikace, k níž dochází, kdykoli řidič uvede do chodu motor, se zde děje pomocí kódu, jehož slovník je omezen na dva *symbols* (*rozsvíceno/zhasnuto*) a který umožňuje vysílat pouze dvě sdělení. Hodnota každého z těchto signálů, jež lze vyslat, je – jak to chtěl i Saussure – „čistě diferenční“. Mohli bychom si totiž představit i to, že kontrolní světlo v pozici „rozsvíceno“ má znamenat „nic nesignalizují“, namísto toho, aby varovalo.

To je způsob, jímž teorie komunikace přistupuje k systémům znaků: z toho lze již předvídat, jaké vlastnosti bude mít libovolný kód.

1) *Kód předchází sdělení*. Jestliže vyslat sdělení znamená vždy „zakódovat“ určitou informaci a „předat“ ji, pak kód nemůže být vytvářen svými uživateli v samém průběhu komunikace. Kód předchází svá eventuální užití a definuje všechny situace, v nichž může být použit. Co je stále možné, je ovšem předat jeden kód prostřednictvím jiného kódu (např. dorozumívat se pomocí morseovky ve zvláštním kódu vizuálních signálů atd.).

2) *Kód je nezávislý na sdělení*. Z definice plyne, že nejjednodušší kód musí umožňovat vysílání přinejmenším dvou sdělení („ano“/„ne“). Hodnota vyslaného sdělení je měřitelná: je to poměr

této zprávy ke všem těm, které by byly ve stejném kódu možné. Z toho plyne, že neočekávané sdělení je nemožné. Sdělení nikdy nemůže být nositelem něčeho dosud neznámého anebo nepředvídatelného. To je důsledek východiska teorie informace: fenomén komunikace je studován z *hlediska adresáta* (příjemce); což je zcela přirozené, protože na čem zejména záleží komunikačnímu inženýrovi není ani tolik to, co lze udělat anebo říci na vstupu kanálu, nýbrž to, jaký bude výsledek na výstupu. Komunikace je tam a pouze tam, kde je sdělení přijato tak, jak bylo vysláno, což znamená, že komunikace je v obráceném poměru k poruchám a záměnám způsobeným přenosem signálů. Říci, že nějaké vytváření signálů je kódované, znamená tedy (bez ohledu na povahu signálů, jimiž mohou být zvuky, grimasy, gestikulace, hlasové intonace atd.): adresát, registrující řadu signálů, je schopen porovnávat to, co přijal, a to, co by mohl přijmout, *co bylo řečeno a to, co by mohlo být řečeno*.

3) *Kód je nezávislý na vysílači*. Adresát již ví, a to ještě dřív než začne vysílání, vše, co je možno říci. Neví jen, co bude řečeno fakticky. Z toho plyne závěr, že soubor možných sdělení, *bez ohledu na bohatství kódu, je konečný*. Kód, který fixuje to, co může být řečeno, definuje a artikuluje situace, jež mohou být signalizovány, a tedy zamezuje, aby z nich mohly být poznány jiné aspekty, jež by kód nepřijal. Pro vysílatele vysílat sdělení znamená akceptovat meze kódu. Nebylo by přesné, kdybychom řekli, že vysílatel signálů se vyjadřuje, že dává slovo své zkušenosti. Nazveme-li „zkušenosti“ zdroj informací (např. vyznačení hladiny oleje v nádrži) a „řeči“ kód, je pak nápadný hiát, který obojí odděluje. Zatímco zdroj prochází všemi možnými stavy, kód podržuje předem určité situace, jež fixuje jako signalizovatelné. Takto i kód palubní desky podržuje rozdíl „prázdné“/„plné“, avšak nikoli jiné stavy, např. „zpolo plné“/„téměř prázdné“ atd.

Analýza materiálního procesu komunikace tedy *privileguje adresáta* (protože hodnota komunikace se měří na straně příjemce) a klade důraz na *obtížnou úlohu vysílatele*, který se má vyrovnat s principiálně novou situací pomocí kódu, limitujícího předem jeho možnosti vyjadřování (a de facto zodpovídajícího vyjadřovat se tom smyslu, v němž by vyjadřoval „čistý smysl“ své jedinečné, „ještě němé“ zkušenosti). Předpokládejme, že chápeme lingvistické fenomény jako fenomény komunikace a tzv. „přirozené“ jazyky jako kódy, používané lidmi k předávání sdělení: takto dostaneme sémio-logický strukturalismus (ve smyslu 2). Jestliže učiníme další krok a celý společenský život připodobníme k procesu výměny signálů, ocitneme se ve strukturalní antropologii, jak ji definuje Lévi-

Strauss, což je redukce antropologie na sémiologii.<sup>24</sup> Nejobecněji je strukturalistická teze cele obsažena v proslulé formulaci Jacquese Lacana: nevědomí je strukturováno jako řeč. *Je strukturované*, tj. je možným objektem strukturální analýzy, a je to cosi, co jest jako řeč. Chce-li být sociální antropologie strukturální, je to proto, že spočívá na hypotéze, podle níž je společenský život „strukturován jako řeč“. Pokud upřesníme, že „řeč“ zde znamená kód komunikace.

Sémiologie tvrdí, že lidská řeč je analogická k systému komunikace. Co platí pro kódy zkonstruované inženýry, platilo by tedy *mutatis mutandis* i pro lidskou řeč. **Tři kanonické teze strukturalismu (ve smyslu 2) by tedy byly tyto:**

1) *Označující předchází označované.* Řeč není v žádném případě médium, nástroj vyjadřování, prostředkování mezi vnějším a vnitřním. Protože kód předchází sdělení, Není tu tedy napřed prožívaná situace a naléhavá potřeba vyjádřit ji, které odpovídá vynalezení určité expresivní formy, odpovídající tomuto „prožitku“. Sdělení není výrazem nějaké zkušenosti, nýbrž vyjadřuje spíše možnosti a meze používaného kódu vzhledem ke zkušenosti. Odtud pak problém: jak vyslovit neočekávané? Jak „zakódovat“ to, co přesahuje možnosti kódu? Odpověď je v druhé tezi.

2) *Smysl vzchází z non-smyslu.* Kód je nezávislý na sdělení, smysl vyslaného sdělení, ať jakýkoli, je již kapitalizován v jazyce. Je-li tomu tak, nebude se pak konverzace redukovat na vyměňování signálů, které jsou již zaregistrovány a zahrnuty v kódu uzancí, dobrých způsobů? Až potud by život byl potlačen konvencí: v takové situaci je třeba tak a tak oslovovat druhého, říkat mu takové a takové věty, na které druhý nezbytně odpoví takovou a takovou větou, bez ohledu na situaci jednoho i druhého... Proto jediný způsob, jak tvořit smysl, je pro mluvčího tvořit sdělení zbavené smyslu, nepředvídané kódem (sdělení, které lze konvenčně nazvat „básnickým“). Non-smysl je tedy ona zásobárna, z níž lze čerpat, máme-li tvořit smysl. Smysl se totiž tvoří z non-smyslu: tento teorém „logiky smyslu“, jak říká Deleuze, je *oslí můstek* strukturalismu. Postačí připomenout známé případy „volně plynoucího označujícího“ u Lévi-Strausse a Lacanovu „označující metaforu“.

Lévi-Strauss vyložil, že veškerý lidský jazyk zahrnuje „volně plynoucí označující“, tj. výrazy, které dané jazykové společnosti

chápe jako správně utvořené, jakkoli jim chybí jakýkoli určitý význam. Těchto označujících se používá, kdykoli je tu, jak říká Lévi-Strauss, neadekvace mezi označujícím a označovaným.<sup>25</sup> Tuto „neadekvaci“ chce chápat takto: **kdykoli čelí mluvčí něčemu neznámému, neví, co říci, protože této nové situaci neodpovídá v kódu žádné sdělení, umožňující sdělit ji druhému.** Nicméně tato neznámá situace se mluvčímu otevírá právě jako neznámá, nová, záhadná. Nezaměňuje ji se žádnou z těch situací, které je schopen vyslovit bez dvojznačnosti v kódu daného společenství. Jak vysvětlit tuto možnost člověka, vnímat neznámé jako neznámé (a tedy snažit se je poznat, a tedy způsobit jeho zmizení)? Vysvětlení je v povaze řeči: **něco jiného je mít slovo, něco jiného mít co říci.** – V okamžiku, kdy se první člověk poprvé chopil slova, prošel rozhodující zkouškou: protože měl k dispozici řeč, byl schopen říci všechno to, co mu řeč dovolovala říci (nic v této lingvistické schopnosti mu nezabraňovalo začít recitací *Geneze* anebo vyslovením Newtonových *Principů*), a přece neměl co říci (kromě nějakého vědění o tom, že disponuje označovaným). **Neadekvace mezi označujícím a označovaným byla tedy naprostá: každé označující bylo volné...**

Jinou verzí této „logiky smyslu“ je lacanovské pojetí metafory:

*Metafora je situována přesně tam, kde se smysl utváří v non-smyslu.*<sup>26</sup>

Co znamená mluvit? Jestliže mluvit znamená říkat cosi, co by stěží stálo za to, aby bylo řečeno, kdo se pak bude ochoten spokojit s tím, aby používal kódu a signalizoval svá pozorování či svá přání tak, že by vysílal některé ze sdělení, jež má v zásobě kód? Řešením je tedy vyslat *jiné sdělení*, než je sdělení předvídané konvencí a vnutit slovům, aby říkala něco jiného, než je to, co označují v „pokladnici jazyka“. Lacan objevuje v metafoře freudovské zhuštění, *Verdichtung*, pramen veškerého básnictví (poesie či mýtu). Její formulí je: *slovo na místo jiného slova*. Což je pro psychoanalytika – to jest, jak ukazuje Lacan, pro adresáta v čistém stavu – rovněž formule pro *lapsus calami* či pro *lapsus linguae* („latinská slova, jichž se používá v běžné řeči a která, označující prohřešení jazyka a prohřešení

<sup>25</sup> Tento pojem „volného označujícího“, jímž Lévi-Strauss vysvětluje nevědecké formy lidského myšlení (umění, poesie, mýtus, magie atd.) se objevil již v jeho „Úvodu k dílu Marcela Mause“, který byl publikován v knize M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F. 1950.

<sup>26</sup> J. Lacan, *Écrits*, Seuil 1966, str. 508.

<sup>24</sup> Ve své *Nástupní řeči na Collège de France v roce 1960* Lévi-Strauss požaduje pro svou disciplínu ono místo, které Saussure přiřkl sémiologii (srv. *Anthropologie structurale*, sv. II, Plon 1973, str. 18).

pera, vyjadřují to, že někdo vyslovil či napsal jedno slovo namísto jiného.“ Littré). V obou případech se konvenční signifikant – jemuž nebude dovoleno vystupovat ve výpovědi a v tomto smyslu bude *výtěsněn* – nahrazuje jiným, neočekávaným, který je *manifestní*. Toto *quiproquo* působí to, co Lacan nazývá „efektem smyslu“: chce tím říci, že signifikát manifestního signifikantu, který se objevuje ve vyslovené větě, není, jak učí tradiční rétorika, skrytým signifikantem, nýbrž že je to *nový smysl*, jenž je osvobozen díky výměně jednoho signifikantu za jiný. Subjekt výpovědi tímto způsobem dává často na vědomí to, co jazyková konvence nedovoluje říci, totiž smysl svého přání.

*V substituci jednoho označujícího jiným dochází k efektu významu, který náleží k poezii či tvorbě.*<sup>27</sup>

Freudovská interpretace *lapsu*, která platí rovněž pro vtíp (*Witz*) a pro symptomy, rovněž tak vyjasňuje, jak je patrné, to, co Edgar Poe nazývá „genezí básně“.

3) *Subjekt se podrobuje zákonu označujícího.* Pokud se fenomenologie zabývala jazykem, stavěla se na stranu promlouvajícího subjektu a promluvu chápala jako jednu z forem tělesného výrazu: promluva byla definována jako gesto, tj. jako způsob „bytí na světě“ prostřednictvím vlastního těla. Promlouvající subjekt byl ve své „verbální gestikulaci“ původem smyslu svých výpovědí.

*Stejně jako všechna jiná i jazykové gesto samo rýsuje svůj smysl.*<sup>28</sup>

Teprve pak se ustavuje jazyk, který není nic jiného než soubor disponovatelných významů, fond výrazů již nalezených za takových a takových okolností „promlouvajícími subjektivitami“ a náležejících k „intersubjektivnímu“ společenství. Nuže, sémologie stojí na straně adresáta. Sdělení, které adresát přijímá, je nositelem jisté informace, jestliže by mohl být jiný. Dekódovat sdělení znamená pro adresáta, že u mluvčího předpokládá volbu anebo řadu binárních voleb, které mu umožnily vybrat právě toto sdělení, jež vyslal, mezi všemi těmi, která by právě tak mohl vytvořit pomocí toho kódu, kterým disponuje. Tyto konstrukční operace naprosto neodrážejí to, co se odehrává u zdroje informace. Nic neříká, že stav tohoto zdroje odpovídá požadavkům kódu. Umělé kódy jsou samozřejmě konstruovány tak, aby podávaly dostatečnou znalost toho, co

<sup>27</sup> J. Lacan, cit. d., str. 515.

<sup>28</sup> *PP*, str. 217.

se odehrává u zdroje. Protože však nevíme, kdo je autorem „přirozených“ jazyků, nic nám nedovoluje předpokládat nějakou předzjednanou harmonii mezi řečí a zkušeností. Kód a nikoli adresant rozhoduje o tom, co je relevantní a co nikoli. Je-li jazyk kód, pak je to tento kód, co mluví, kdykoli promlouvající subjekt cokoli pronáší. Promluva není gesto, jež by verbálnímu výrazu dávalo smysl „ještě něme“ zkušenosti, protože nemá zkušenost sama od sebe žádný smysl nemá. Smysl se zjevuje spolu se signifikantem, tj. s první opozicí „ano“ a „ne“, „něco“ a „nic“. Smysl sdělení není smysl zkušenosti, smysl, jež by měla zkušenost před každým výrazem, pokud by jej bylo možné vyjádřit... Je to smysl, který zkušenost může *přijmout* v diskursu, jenž ji bude artikulovat jistým kódem, tj. systémem významových opozic.

Tuto heterogenitu řeči a zkušenosti zdůrazňoval zejména Lacan. Člověk je „živá bytost, která mluví“: to je řecká definice. Avšak život nevchází do promluvy integrálně. Nezbytnost, s níž člověk musí vyjadřovat své *potřeby* prostřednictvím *žádosti*, adresované někomu jinému – a redigovat tuto žádost v jazyce, kterou mluví tento jiný, totiž v „mateřském jazyce“ –, jej podrobuje signifikantu. Což je podrobení, jež u něj vyvolává aberantní účinek (aberantní vzhledem k normě, kterou bychom shledali v robustní jednoduchosti přirozeného, animálního života): *žádstivost* (*le désir*). Člověk je žádstivý, pokud je *subjekt*, což neznamená „absolutní původ“ smyslu, nýbrž „podrobení signifikantu“, „subjekt signifikantu“ (podobně jako v absolutní monarchii je člověk „královským subjektem“). Jakmile totiž jiný (např. matka) přistupuje na žádost subjektu (např. tím, že mu dá požadovanou potravu anebo péči), dělá více, než je uspokojování potřeby: manifestuje tím, že s touto žádostí souhlasí, a tedy i jeho odpověď ukazuje cosi z jeho „libovůle“, z jeho touhy. Odpověď na žádost je rovněž svědectvím lásky. Odtud se pak nevyhnutelně ve vztahu subjektu a toho, kdo mu odpovídá, vyjevuje dimenze chybění a nedostatečnosti. Neboť konkrétní předmět, jenž je dán v odpovědi na žádost, může sice utišit hlad či žízeň, avšak žádný dárek není s to osvědčit lásku. Každý důkaz lásky je „symbolický“ (v tom smyslu, v němž mluvíme o „symbolickém penízi“ jako odškodném, jímž je možno smazat úhonu na cti). Nikdy jej tedy nebude *dosti*. Protože žádost lásky je bezedná, z jedné i druhé strany nemírná (např. nejprve u matky a potom i u dítěte), vzhází přelud *absolutního objektu* – objektu touhy –, který by vyplnil onu „zející trhlinu“, způsobenou takto v člověku promluvou.

*Touha není ani usilování o uspokojení, ani žádost lásky, nýbrž je to diference, která je výsledkem zpronevěry jednoho druhým.*<sup>29</sup>

Protiklad fenomenologie a sémiologie můžeme shrnout následujícím způsobem. Pro první školu je základním problémem problém *reference* (či *denotace*); pro druhou je to problém *vypovídání*. Fenomenologie se táže: jak je možné nazvat výpověď „Součet úhlů v trojúhelníku se rovná dvou pravým úhlům“ pravdivou, víme-li, že ve světě, v němž žijeme, neexistuje dokonalý trojúhelník? A poněvadž referent takové výpovědi neexistuje ani v jiném světě (nebe ideálních předmětů), je záhodno hledat jej vzdor všemu v tom světě, v němž jsme, tedy rekonstruovat genealogii vědy tím, že se vrátíme až k jejím prvopočátkům (*k vnímanému*). Sémiologie přesouvá pozornost na vztah mluvčího k systému označování, jenž ustavuje jeho výpovědi a tím mu umožňuje zakládat určité vztahy mezi tímto mluvčím a jinými lidmi, kteří mluví stejnou řečí či stejným systémem. Mezi vnímající subjekt fenomenologie a teorém se tedy vsouvá signifikant, který však nelze žádným způsobem odvozovat z vnímajícího těla (např. pomocí pojmů „gesta“ či „výrazu“). Žádná gestikulace, žádný výraz tváře, žádná vokalizace nejsou samy s to zavést protiklad ano a ne, přítomnosti a nepřítomnosti, který je kořenem každého systému označování.

## Struktury

Jak ale toto vše patří ke „strukturalismu“? Slovo „kód“ má původ v právu. Kód vskutku hraje v komunikaci úlohu zákona: je pravidlem, jímž je třeba se řídit, máme-li tvořit a přijímat výpovědi. Je tedy třeba zkoumat, do jaké míry jsou tato pravidla nadaná strukturou.

Danost je pro sémiologii konstituována souborem „sdělení“ (message): např. zaznamenaná vyprávění, jak je shromáždili antropologové „v terénu“, anebo řada lidových pohádek určité populace. Definovat všechny tyto dokumenty jako sdělení znamená vytknout si za program odkrývání takového kódu, který umožnil jejich vytvoření, a to jak těchto dochovaných, tak i jiných, ztracených či pouze možných. Každodenním chlebem sémiologa je pak rozčlenění celého souboru na minimální jednotky, vytknutí paradigmatických tříd, odhalení pravidel řídicích syntagmatické sestavování. Což je postup srovnatelný s postupem jazykovědce, zkoumajícího nějaký dosud

<sup>29</sup> J. Lacan, cit. d., str. 691.

málo známý jazyk. Kde je však v tomto postupu strukturalistická pozice? Onen jazykovědec, který poprvé zkoumá nějaký jazyk zakončí svou práci v okamžiku, kdy stanoví jeho gramatiku a jeho slovník. V prvním i druhém případě máme před sebou strukturalistický, to znamená komparatistický problém. *Slovník* dovoluje, aby spolu komunikoval studovaný jazyk a jazyk lingvisty: protože je instrumentem překladu prvního jazyka do druhého, manifestuje jejich izomorfismus. Analogický problém představuje i *gramatika*: aby mohl alespoň naivním způsobem použít svých vlastních gramatických kategorií na zkoumaný jazyk, musí jazykovědec nalézt nějaký způsob, jak ukázat své vlastní kategorie i kategorie zkoumaného jazyka jako zvláštní případy obecnějších funkcí, jako různé odpovědi na identický problém, jež má jazyk řešit; nadto musí podat i pravidla přechodu od jedné syntaxe k druhé a zjistit korespondence mezi morforlogickými pravidly obou jazyků.

Je-li nějaký kód strukturován, je to tak, že je vždy konstituován nějakou počáteční konvencí, která se vztahuje k jinému kódu. **Definici kódu je to, že je přeložitelný do jiného kódu: tato vlastnost, která kód definuje, se nazývá „strukturou“.**

Lévi-Straussova antropologie si osobuje název i atributy sémiologie, jejíž program načrtl Saussure (Saussure však mluvil o „sémiologii“). Na druhé straně chce být strukturální. Pokud je sémiologií, vychází tato antropologie z hypotézy o povaze společenského života: to je pojetí, jež by bylo možno označit jako *směnné*, podle něhož

*společnost je tvořena jednotlivci a skupinami, jež spolu navzájem komunikují.*<sup>30</sup>

Tyto skupiny jsou zprvu rodinné, které spolu komunikují směňováním žen, přičemž tato směna se řídí exogamickými pravidly, jejichž soubor tvoří systém příbuzenství. Pravidlo všech pravidel je zákaz incestu, tj. zákaz nechávat si pro sebe ženy, které jedna skupina dluží jiné. Jakožto strukturální, chce antropologie Lévi-Strausse porovnat navzájem různé systémy komunikace. Což je možno provést dvěma způsoby: jeden systém příbuzenství lze srovnávat s jiným, odlišným, který je pozorován v jiné kultuře, anebo může být systém příbuzenství srovnáván se systémem, řídicím jiný typ komunikace. Jak vysvětluje Lévi-Strauss, existují totiž tři roviny společ-

<sup>30</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, sv. I, 1958, str. 326.

čenské komunikace: žen, statků a sdělení ve vlastním smyslu, jejichž systémem je jazyk (langue).

Konečným cílem této antropologie je nalézt způsob, jak vyjadřovat tyto různé systémy navzájem.

*Analýzu různých aspektů sociálního života bude třeba vést dostatečně hluboko, abychom dosáhli roviny, na níž bude možné přecházet z jedné do druhé; to znamená: vypracovat jakýsi univerzální kód, jenž bude s to vyjadřovat vlastnosti společné zvláštním strukturám, vykazujícím stejný aspekt.*<sup>31</sup>

Jakmile jsme dospěli až k této úrovni, objevujeme v tomto univerzálním kódu – invarianty všech struktur. Rozmanitost kultur, jazyků a zvyků by pak byla vyložena integrálním způsobem, tj. redukována na jednotu lidské přirozenosti. Abychom však mohli vyložit tuto jednotu všech kultur, k níž jsme dospěli na konci strukturální analýzy, bylo třeba, jak říká Lévi-Strauss, postulovat „nevědomou aktivitu lidského ducha“, tedy aktivitu, která záleží v tom, že se aplikují struktury na vždy rozmanité obsahy, jak je poskytují lidská zkušenost: rozmanitost situací by vysvětlovala různost kultur a identita lidského ducha umožňuje, že tyto kultury spolu mohou navzájem komunikovat.

Pojem „lidského ducha“, který „nevědomě“ vypracovává struktury, je natolik vágní, že by bylo bezpochyby lépe nehledat jeho smysl. Zvláště když ani Lévi-Strauss o něm mnoho neříká. Kdybychom tento pojem rozvíjeli, dostali bychom jakousi variantu pantheismu: sociální struktury jsou struktury ducha, odrážející struktury mozku, který je částí hmoty, v níž se odráží celý kosmos.<sup>32</sup>

Ale na významu tohoto mysteriózního nevědomého ducha tolik nezáleží: otázka smyslu této hypotézy, kterou předkládá Lévi-Strauss, se bude klást teprve tehdy, až bude vskutku objeven tento „univerzální kód“; pak bude dost času snažit se jej vysvětlit. Bylo by ostatně nespravedlivé, kdybychom chtěli těmto temným formulacím dávat větší význam, než jim dává jejich původce sám, jenž, jak se zdá, ztotožňuje „filosofický problém“ a „problém, který je prozatím neřešitelný v souladu s vědeckými postupy“.

Vidíme tedy, že strukturalismus v semiologickém významu tohoto slova, spočíval na asimilaci lidské řeči a kódu komunikace. Tato

<sup>31</sup> Tamt., str. 71.

<sup>32</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, str. 329 (čes. překl. *Myšlení přírodních národů*, Praha 1971).

asimilace příliš nepřihlíží k evidentnímu rozdílu: kód je zkonstruován, nikoli však jazyk. Nadto je zapotřebí jazyka, aby mohl být zkonstruován kód. Na jedné straně „přirozený“ jazyk, např. francouzština, není žádným způsobem kód, na němž by se před jakoukoli konverzací shodli všichni frankofonní uživatelé, a to s jediným cílem, jimž by bylo směřování tzv. informací. Neboť nejenže k této původní dohodě nikdy nedošlo, nýbrž jazyk ani nemá jednoznačnost kódu, v němž sémantická hodnota každého ze symbolů je dána pravidlem. Proto Lacan nebude mluvit o kódu a bude raději hovořit o „signifikantu“ (čímž rozumí označující, jež bude vždy více či méně „nestálé“).<sup>33</sup> A na druhé straně konstrukce kódu se děje v přirozeném jazyce.

Paradox strukturalismu je tedy tento: vyhlašuje boj proti „filosofii vědomí“, když ukazuje, že označující není ve službě subjektu, který by mu jako svému sluhovi svěřoval své „významové intence“ (jak říkají fenomenologové); chce ukázat podrobení člověka systémům označování (které předcházejí každého z nás jako individuum); avšak toto své tvrzení prokazuje tak, že čerpá své pojmy z teorie informací, tj. z myšlení inženýrů, kteří, jak to naznačuje i slovo „kybernetika“, z něhož odvozují svůj vědecký nárok, usilují o to dát lidské bytosti kontrolu nad každou věcí pomocí lepšího ovládnutí komunikace. Je patrné, že nic v tomto projektu by nemělo vážně znepokojovat „filosofii *cogito*“, tj. karteziánské zaměření filosofie, pokud by nevedlo k záměně *cogito* (které je metafyzickou pozicí, o kterou se opírá projekt „ovládnutí a zmocnění se přírody“) s psychologickou introspekci.

## Spor o humanismus

Je nemožné vyložit prudkost sporů o strukturalismus mezi intelektuály, vidíme-li v nich pouhý spor o metodu společenských věd, tedy „otázky metody“ (jak říkal Sartre v roce 1961).

A je třeba dokonce přiznat, že na první pohled se strukturalismus zdá být pramálo vhodný pro úlohu, kterou bude celé desetiletí hrát: převratné evangelium, podvratná pravda, odvážný průlom, první rána zasazená západnímu *logos* a jeho etnocentrismu... Strukturalismus, jemuž byla vzdána role apokalyptického jezdce, se sám nejprve představil skromněji jako rozšířený racionalismus. Cíl, kte-

<sup>33</sup> J. Lacan, cit. d., str. 806.

rý si vytkl Lévi-Strauss, totiž zněl: vypracovat „jakýsi super-racionalismus“<sup>34</sup> (což je ovšem výraz značně dvojznačný, neboť nevíme, znamená-li „ještě silnější racionalismus“, anebo cosi jako „surrealismus vědy“). Tento cíl v něm četl i Merleau-Ponty v roce 1959 v článku, v němž komentoval Lévi-Straussovy práce:

*Cílem je tedy rozšířit náš rozum tak, aby byl schopen chápat to, co v nás i v jiných předchází a překračuje rozum.*<sup>35</sup>

Jak víme, právě to očekával Merleau-Ponty v roce 1946 od interpretace Hegela.

Posláním rozšířeného rozumu je pochopit iracionálně, jež se nám v zásadě otevírá ve dvou podobách: mezi námi je to blázen (který „překračuje rozum“) a vně nás „divoch“ (který rozum „předchází“). Odtud pak privilegovaný zájem, z něhož těží psychoanalýza (jež svým pojmem nevědomí zavedla nerozum do těch, kdo se domnívají být duševně zdraví) a sociální antropologie (která zkoumá archaická chování „přírodních národů“). Jestliže nás tyto vědy mohou naučit chápat iracionální sny, blouznění, magie či tabu, pak rozum dospělého západního muže doznává porážku, avšak je to za cenu univerzálnějšího rozumu. Nic tedy není ve větší shodě s tímto ustavičným překračováním rozumu sebou samým než strukturalismus, který je nakonec hledáním univerzálních invariantů. Strukturalista je v oblasti antropologie reprezentantem vědeckých požadavků: stejně jako je věda o pohybu (fyzika) poznáním toho, co se ve změně nemění, totiž invariantních vztahů mezi proměnlivými pozicemi pohyblivého v prostoru a v datu těchto pozic v čase, stejně tak je i věda o člověku poznáním toho, co je konstantní ve všech možných variacích, přičemž variace zde odpovídá přemístování: cestě do exotických anebo archaických krajů.

Kde je tu tedy nějaká příčina ke sporům? Za tím, co se zdá být učenou kontroverzí o přednostech té či oné metody, je politický spor, třebaže se netýká celé země, nýbrž jen třídy intelektuálů.

Sémiologie, jak jsme již viděli, převádí všechny otázky na analýzu diskursu, takže do popředí se dostává vztah adresanta ke kódu, neboli, jak říkají lacanovci, vztah subjektu k signifikantu. Výsledkem bylo, že původ smyslu nelze již situovat tam, kde se jej domnívala hledat fenomenologie – u autora promluvy, u individua, které

<sup>34</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon 1955, str. 50 (čes. překl. *Smutné tropy*).

<sup>35</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, str. 154.

se chce vyjadřovat –, nýbrž že tímto původem je řeč sama. Vezměme si například mytické vyprávění: smysl tohoto mýtu nelze hledat v „prožitku“ vypravěče a nelze jej rovněž číst jako výraz nějakého „mytického vědomí“. Mýtus je vyprávění: narativní forma tohoto příběhu není vynález vypravěče, nýbrž preexistuje před vyprávěním a lze ji chápat jako kód, umožňující vysílat mytické informace. Máme-li určit smysl mýtu, musíme jej tedy srovnávat s jinými mýty, kolujícími ve stejném kulturním prostředí, a rekonstruovat jejich kód. Vypravěč je podroben pravidlům tohoto kódu, jeho fantazie se na tomto vyprávění podílí jen nepatrně. To proto, že smysl jeho postav jakož i jejich dobrodružství je předem určen gramatikou vyprávění v jeho kulturní provincii: pokud se protiklady, jako jsou např. „obr“/„trpaslík“ anebo „princezna“/„pastýřka“ přijímají v daném kódu jako významové, pak postava či povolání jednajících osob nejsou svobodné. Následkem toho vypravěč mýtu pouze aktualizuje inherentní možnosti kódu, systému označování, jemuž se podřizuje, kdykoli mluví, a je to nakonec struktura, co může – a často musí – být v takové a takové situaci řečeno.

*Rozhodují struktury, a nikoli člověk! Člověk již není ničím!* To je poučení, které si veřejné mínění vzalo ze zkoumání strukturální antropologie: přinejmenším pokud čteme skandalizující komentáře oněch „humanistů“. To podstatné je ovšem někde jinde.

Víme, že ve své knize o *Psychologii davu a analýze já* věnuje Freud jednu kapitolu dvěma institucím, které označuje jako „umělý dav“: na jedné straně je to katolická církev a na druhé armáda. Jak vysvětlit, táže se Freud, soudržnost těchto asociací, které odolávají zkoušce časem (pronásledování, porážky atd.)? Všichni ovšem víme, odkud masové organizace berou svou sílu: jak se říká „disciplína je silou vojska“. Co však zaráží Freuda, je ochota jednotlivců podřídit se této disciplíně tak, že se vzdávají své nezávislosti a někdy dokonce i svého života. Soudí, že jediná moc schopná přivést jednotlivce k tomu, aby tímto způsobem nedbal svých osobních zájmů, je *láska*: soudržnost „umělých davů“ je tedy libidinální povahy. Vojíci a věřící milují své vůdce a sbratřují se v této vášni, jež je jim společná.

Lacan, jenž tyto stránky několikrát komentoval, zjišťuje, že toto pouto lásky mezi věřícími a církví anebo spolubojovníky bylo ustaveno diskursem.<sup>36</sup> Pouto je *symbolické*: instituce – církve, armády – se udržují potud, pokud udržují symboly, jež je zakládají, tj. určitý

<sup>36</sup> Viz „Situace psychoanalýzy v roce 1956“, v: J. Lacan, cit. d., str. 475.

systém značení. V těchto organizovaných pospolitostech je ortodoxie totéž co přísné dodržování forem: smí se mluvit určitým způsobem, používat „sankcionovaných“ slov. V každé ortodoxii je rozhodující identita označujících: pak jim každý může rozumět, jak chce.

Dotýkat se řeči, forem označování, znamená tedy, jak již věděl Mallarmé, podvracet pospolitost.<sup>37</sup> Ve svém semináři z roku 1970 Lacan řekne, že diskurs zakládá společenskou vazbu. Tato formulace je nepochybně nejlepším vyjádřením toho, o co šlo ve strukturalistických debatách.

Povšimněme si následujícího faktu: V roce 1921 uváděl Freud příklad německé armády a římskokatolické církve; tyto příklady byly v té době zcela přirozené (jakkoli zde Freud naznačuje, že v budoucnosti by náboženské organizace mohly být nahrazeny politickými, jako je např. „socialistická strana“); avšak ve Francii v roce 1960 byly „umělými davy“, s nimiž se intelektuál mohl setkat, spíše komunistická strana (anebo malé skupiny extrémní levice, které snily o tom, že se zmocní její pozice „revolučního vůdce proletariátu“) a různé psychoanalytické společnosti.

Hlavní teze sémiologů nabývá v tomto kontextu politického významu. Ohrožuje moc, kterou tyto instituce mají nad svými subjekty. Je-li pravda, že význam je vnější vzhledem k subjektu, pak jsou politické diskursy průmyslové společnosti analogické mytickým vyprávěním údajných „přírodních národů“. V obou případech tu jistá řeč předchází individua a udržuje společenství, dovoluje každému, aby líčil, to, co se mu přihodilo, avšak nikoli tak, jak se mu to přihodilo, nýbrž tak, aby mu druzí mohli rozumět. Uspokojení, jež zakouší politický aktivista, když ho osloví jeho předáci anebo když čte komunistický deník *l'Humanité* je srovnatelné s úlevou, kterou pociťuje nemocný Indián, o něhož pečuje kmenový šaman, jak jej uvádí Lévi-Strauss ve svém článku o „symbolické působnosti“.<sup>38</sup> V obou případech jde o reintegraci jednotlivce do společenství pomocí symbolů. Lévi-Strauss, jenž srovnává indiánského šamana s psychoanalytikem západních společností, dochází k tomuto závěru:

*Šaman poskytuje nemocnému určitou řeč, v níž je možno bezprostředně vyjádřit ony bez tvaré a jinak neformulovatelné stavy. Právě přechod k tomuto verbálnímu výrazu (který současně umožňuje uspořádanou a srozumitelnou formou prožívat aktuální*

<sup>37</sup> S. Mallarmé, „On a touché au vers“ (*La Musique et les Lettres*).

<sup>38</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* I, kap. X.

*zkušenost, jež by jinak byla anarchická a neuchopitelná) vyvolává odblokování fyziologického procesu, tj. jistou žádoucí reorganizační oné sekvence, jejímž rozvíjení nemocný podléhá.*<sup>39</sup>

Sémiologický teorém o exterioritě signifikantu má tedy politický důsledek: „politické ideologie“ našich společností, jak se samy označují, jsou právě mýty; jejich symbolická účinnost (důvěra věřících, příslušnost k masám) naprosto není zárukou nějaké jejich přiměřenosti ke skutečnosti, o níž předstírají, že mluví. Lévi-Strauss výslovně učinil tento závěr: „Nic se nepodobá více mytickému myšlení než politická ideologie.“<sup>40</sup> Mýtus je vyprávění o zakládající události, o nějaké privilegované epizodě, která je současně situována v určitém čase (původy) a přitom je v celém čase (neboť svátky jsou určeny k jejímu opakování). Právě takové místo, jak poznamenává Lévi-Strauss, zaujímá ve Francii např. Francouzská revoluce: v obecné politické ideologii i v myšlení, např. v Sartrově myšlení z doby *Kritiky dialektického rozumu*. I toto dílo je

*etnografický dokument prvního řádu, jehož studium je nezbytné, chceme-li pochopit mytologii naší doby.*<sup>41</sup>

Sám pojem „smyslu dějin“ se v sémiologii stává temným. Merleau-Ponty nikoli bez nostalgie mluvil o „vznešených vrcholech“, o „dokonalých chvílích“, v nichž je každý jednotlivec zpočátku sladěn s během světa a zakouší univerzální dějiny jako své dějiny.<sup>42</sup> Etnolog v těchto privilegovaných okamžicích kolektivního vzrušení snadno rozpoznává čas svátku, v jehož průběhu archaická společenství znovu oživovala svou jednomyslnost rituálním opakováním zakladatelského mýtu. Lévi-Strauss uzavírá, že žitý smysl dějin je nevyhnutelně jejich mytický smysl.<sup>43</sup>

Když tedy sémiologie odhalila heterogenost signifikantu vzhledem k žité zkušenosti, bylo v tom obsaženo i jisté politické poučení. Sémiologie ukázala, že moc institucí nad jednotlivcem má svůj základ v dominanci určité řeči. Svým způsobem tak anticipovala májové bouře roku šedesátého osmého, když ukázala, že vládoucí diskurs nevnučuje ani tolik nějaké pravdy (dogmata, „signifikáty“),

<sup>39</sup> Tamt., str. 218.

<sup>40</sup> Tamt., str. 231.

<sup>41</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, str. 330 (čes. překl., str. 342, pozn.).

<sup>42</sup> *AD*, str. 99 a 122.

<sup>43</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, str. 338.

jako spíše určitý obecný jazyk (formule, „signifikanty“), jichž musí používat protivník, chce-li mluvit o své opozici. Příběhy např. o tom, jak byl nemocný vyléčen šamanem anebo hysterik psychoanalytikem, ukazují, že zásadní otázky se kladou na hranicích vládnoucí řeči. Nemocný, jehož ošetřuje kouzelník, na jedné straně věří v mýty a tradice svého kmene. Na druhé straně však ve svém těle zakouší nesnesitelné a nenáležitě utrpení. Problém, který má kouzelník z pověření daného společenství řešit, je dán tímto nesouladem mezi diskursem společenství (mýtus) a zkušeností jednotlivce. Bolest je tu onen vzpurný, nesmyslný, nepřijatelný prvek, s nímž si nemocný neví rady a jímž je *vyloučen* ze společného života, který však „šaman pomocí mýtu opět zasadí do celku, v němž je vše spolu koherentním způsobem skloubeno“.<sup>44</sup>

Zkrotit hrubou surovinu existence, asimilovat nestejnorodé, dát smysl nesmyslnému, racionalizovat nenáležitě, stručně řečeno přeložit *jiné* do jazyka *stejného*, to je to, na čem pracují mýty a ideologie. Sémiologie tak otevírá cestu ke kritickému zkoumání dominantních diskursů Západu, aby v jejich zmírňujících řešeních a racionálních podobách, kde „vše je spolu koherentním způsobem spjato“, objevila nevýslovné konflikty. Společná řeč, formy, které chtějí být univerzální, jednomyslná společenství jsou lživá. Generace roku 1960 odmítá ideje „nového klasicismu“ a „organické civilizace“, které v roce 1946 obhajoval Merleau-Ponty. Nevěří již, že úkolem století je *integrovat* iracionální do rozšířeného rozumu. Úkolem je teď dekonstrukce toho, co se ukazuje jakožto princip diskursu vládnoucího v západní kultuře (logika identity) a kritika dějin, jež se budou chápat jako mýtus, tj. jako účinné řešení konfliktu mezi stejným a jiným, řešení, které je ovšem bez pravdy. Je zde tedy možné rozlišit dva aspekty: kritiku dějin a kritiku identity. A třebaže politicky myslící autoři jsou více doma v prvním žánru a metafyzici v druhém, je samozřejmé, že většina významných spisů z tohoto období, jímž se teď budu zabývat, obsahuje různou měrou motivy prvního i druhého typu.

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty, *Anthropologie structurale* I, str. 218.

## KRITIKA DĚJIN

Dějiny jsou západní mýtus.

V tomto tvrzení je zjevně implikována určitá kritika dějin. Tato kritika však v žádném případě nezáleží – na rozdíl od toho, co Sartre vytýkal strukturalistům – v nějakém popírání toho, že existují dějiny. Když Sartre hovoří o Foucaultově knize *Slova a věci* (viz níže), uvádí, že

*Foucault dává lidem to, co potřebují: eklektickou syntézu, v níž používá střídavě Robbe-Grilleta, strukturalismus, lingvistiku, Lacana, Tel Quel, aby ukázal nemožnost dějinné reflexe.*

*Přes dějiny však samozřejmě míří na marxismus. Jde o to vytvořit novou ideologii, poslední hráz, kterou ještě může buržoazie postavit proti Marxovi.<sup>1</sup>*

*Slova a věci*, „poslední hráz“, kterou postavila „buržoazie“ proti „Marxovi“: tento Sartrův soud je bohužel pro něj samého jedinečně jasným příkladem mytické povahy jeho vlastního pojetí dějin. Nikdo nemá v úmyslu „odmítnout dějiny“. Jde pouze o to, podaří-li se po soumraku hegelovského idolu vypracovat jejich střízlivé pojetí.

### Nihilismus

Foucault stejně jako většina filosofů jeho generace vzešel z pozitivistické školy, pro kterou filosofie postupuje skrze dějiny pojmů, s nimiž pracují různé vědecké obory. Foucault, který se nejprve pustil do psaní dějin psychiatrie, tj. zkoumání protikladu *normálního a patologického*<sup>2</sup> v rámci duševního zdraví, jak obojí rozlišují lékaři, nakonec napíše *Dějiny šílenství v klasické době*.<sup>3</sup> První téma bylo ve francouzské epistemologii tradičnější: šlo o to sledovat

<sup>1</sup> „Jean-Paul Sartre répond“, *L'Arc* 1966, č. 30, str. 87–88.

<sup>2</sup> Zjevný ohlas Canguilhemovy doktorské teze z medicíny, která se jmenovala *Normální a patologické* (1943, 3. vyd., P.U.F. 1966).

<sup>3</sup> Cituji první vydání této Foucaultovy teze, která se do jisté míry odlišuje od dalších vydání. (Český překlad *Dějiny šílenství. Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*, Lidové noviny, Praha 1993, není identický s 1. vydáním. Pozn. překl.)



utváření základních pojmů dané disciplíny, jejich proměny v čase, „epistemologické překážky“, které bylo třeba překonat, aby je bylo možno „produkovat“ atd. Posun k druhému názvu naznačuje základní tezi knihy: psychiatr mluví o bláznovi, avšak blázen sám nemluví.

*To, oč mi jde, není historický vývoj této řeči, ale spíš archeologie onoho mlčení.<sup>4</sup>*

Definují-li se dějiny jako minulost, archaicky je minulost této minulosti, je to město ukryté pod základy starého města, pohanská doba pod středověkou katedrálou, kosti na neznámém hřbitově atd. Zmizení archaického je podmínkou vyoření se historického. Foucault chce tedy proniknout k hranicím toho, co bychom mohli identifikovat jako své dějiny. Uvnitř těchto našich dějin vládne jako ve všech dějinách identita: táž kultura tu umožňuje mnoha různým lidským bytostem, aby o sobě všechny říkaly „my“. Tato identita – a to je teď právě třeba ukázat – se ustavuje pomocí celé řady vyloučení. Je-li každá kultura konečná, omezená, není to na základě něčeho negativního, nýbrž proto, že se žádné nedaří, aby se univerzalizovala. Je to proto, že každá kultura původním rozhodnutím (první „cézurou“) odmítá určitý počet možností. Ve své předmluvě Foucault uvádí některé „cézury“, které daly západnímu *ratio* jeho identitu: protiklad Východu a Západu, snu a reality, tragického a dialektického. Všechny tyto řezy však překrývá velký protiklad *rozumu a ne-rozumu*.

Když potom Foucault postoupí ve svých úvahách dále, tvrdí, že dějiny šílenství jsou dějinami možnosti dějin. To, co chápeme jako „dějiny“, totiž implikuje, že díla jsou dokončena a že se předávají promluvy naplněné smyslem. Nuže, šílenství je podle Foucaulta definováno „nepřítomností díla“: bláznovy činy nevedou k ničemu, jeho delirantní výroky se k ničemu nevztahují, jeho život nezná ani tvoření, ani jednání. Možnost dějin záleží v rozhodnutí zahrnout se šílenstvím gesta a promluvy, která nedávají žádný pozitivní význam. Důsledkem je to, že šílenství ze všech stran obléhá dějiny: je tu *před* dějinami a je tu ještě i *po* dějinách. Dějiny je tu ovšem třeba chápat v tom smyslu, které jim dává dialektické myšlení: člověk je tím, co dělá, je svou „praxí“, definuje skutečnost. V novohegelovských pojetech jsou dějiny *dilem* par excellence. A šílenství je všechno to, co v historickém dramatu nemá žádnou roli, co nepřispívá ke „konci dějin“. Šílenství má tedy poslední slovo:

*Velké dílo dějin světa neodlučně provází absence díla, která se obrozuje v každém okamžiku, která však nezměněna ve své nevyhnutelné prázdnotě prochází celými dějinami: je tu i před dějinami, protože je již v počátečním rozhodnutí, a bude tu i po nich, protože bude triumfovat v posledním slově, které dějiny vysloví.<sup>5</sup>*

Konec dějin je, jak věří hegelovci, bezpochyby triumfem smyslu: je to konečné usmíření, univerzální uznání, v jistých verzích dokonce všeobecné obemknutí či přinejmenším obemknutí reálného jediným myslitelem, v každém případě však svrchovaná syntéza, znicotnění záporného vítěznou negací negace, přítomnost pravdy a pravda přítomnosti. Ale je to také dovršení non-smyslu: není již co konat (a tedy všechno jednání je směšné), není co říci (a každá řeč je tedy bezvýznamná). Lidský druh vstupuje na konci dějin do nezhoditelné nečinnosti, do konečného bloudění. To by bylo lze vyčíst z Nietzscheho: tento myslitel, který ohlašuje „smrt boha“ a „bloudění posledního člověka“ oživuje znovu velkou moderní utopii „konce dějin“. <sup>6</sup> Již Kojève pravil, že konec dějin by se rovnal smrti člověka. Blanchot ve všech svých knihách popisoval tento život po smrti, který je osudem člověka v post-historii a jehož je podle něj moderní literatura výsostným svědectvím. Po konci dějin, jak řekl Georges Bataille, lidská negativita nezanikne: stane se pouze „nepoužitelnou“. Blanchot tento výrok komentuje takto:

*Pro všechny se dějiny tou či onou formou dotýkají svého konce („blízko rozuzlení“)… Ano, pozorujeme-li dobře, všichni žijeme více či méně v perspektivě ukončených dějin, sedíme již na okraji řeky, umírající a znovu se rodící, uspokojeni uspokojením, jež by mělo být uspokojením univerza, tedy bůh z blaženství a z vědění.<sup>7</sup>*

Avšak právě tento člověk, který by měl být spokojený, uspokojen není a dává to vědět. Ten, kdo měl dospět k nejvyššímu vědění, zakouší své poblouznění.

Tento absurdní fakt neuspokojení, jak jej dosvědčuje literatura (literatura, jež byla v určité době nazývána literaturou „absurdity“), klade teorii určitou otázku. Je třeba dát stranou vyhybavé odpovědi.

<sup>5</sup> HF, str. VI.

<sup>6</sup> MC, str. 275. Známé výroky o nadcházející smrti člověka jsou na str. 396–398. (Slovenský překlad *Slová a věci*, Bratislava 1987, str. 360 a 451–454.)

<sup>7</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, str. 303–304.

<sup>4</sup> HF, str. II. (čes. překl., str. 6).

Např. odpověď Eriky Weilové:<sup>8</sup> nespokojenci jsou ti, kteří nepochopili důvody, pro něž by měli být spokojeni, musí se tedy naučit lépe uvažovat. Anebo odpověď marxistů: nespokojenci jsou v právu, protože Hegel se zmýlil ve svých datech (samozřejmě díky svému idealismu); konec dějin není pro dnešek, nýbrž pro zítřek, za cenu určitých historických peripetií. Neboť nespokojení, o kterém tu mluví Bataille a Blanchot, nepochází z toho, že bychom něco špatně pochopili, nýbrž z toho, že jsme pochopili až příliš dobře: jedná se, chcete-li, o nespokojení, jež je výsledkem právě této nutnosti mluvit o svém uspokojení. A nepochází ani z toho, že historické dílo není ještě završeno: neboť neprotestuje proti tomuto odkladu, tomuto opoždění, nýbrž spíše předjímá pocity lidstva po poslední z dějinných revolucí. Pokud je člověk nespokojen „po konci dějin“ – i kdyby tento konec nastal až za několik staletí –, je nespokojen se vším. Je tedy třeba, aby všechno jako takové bylo nespokojující.

*Předpokládejme člověka bytostně uspokojeného; tento univerzální člověk nemá již co dělat, je bez potřeb, je bez začátku a bez konce, třebaže individuálně ještě umírá, spočívá v dění své nehybné totality. Hraniční zkušenost je ta, která čeká na tohoto posledního člověka, schopného naposledy se nezastavit u této dostatečnosti, které dosahuje; ona je touhou člověka bez touhy, je to nespokojení toho, který je uspokojen „ve všem“... Hraniční zkušenost je zkušenost toho, co je vně všeho, protože veškerost vylučuje každý vnějšek, toho, čeho zbývá dosáhnout, když je dosaženo všeho, a poznat, když je vše poznáno: nedosažitelné samo, nepoznatelné samo.<sup>9</sup>*

Je-li všechno nedostačující a protože není *nic* vně všeho, pak je tato situace nepochopitelná. Anebo alespoň je nepochopitelná v dialektice, tj. v myšlení *dialektické identity*, pyšnicím se tím, že díky svému pojmu identity pochopilo ve svém pojmu celku *všechno*: všechno, včetně onoho *nic* samého (formou negativity, tj. – u francouzských hegelovců – lidské svobody).

Od chvíle, kdy je tu rozum a dějiny, jsou tu rovněž blázni. *Šílenství* je tu tedy teprve po tomto rozhodnutí ve prospěch rozumu a dějin (díla). Cézura mezi rozumem a šílenstvím ustavuje šílenství jakožto ne-rozum, jako protivu rozumu, a vytváří z něj předmět psychiatrického vědění. Materiál, jímž se nakonec zabývá Foucault

<sup>8</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin 1950.

<sup>9</sup> M. Blanchot, cit. d., str. 304–305.

ve své tezi, jsou dějiny psychiatrie. Jako žák novokantovské epistemologie však neopomene položit napřed otázku: jak je možný teoretický diskurs o šílenství? Co jeho možnost podmiňuje? Jeho podmínkou je to, že existuje fenomén ne-rozumu. Jak se však tento fenomén utváří? Odpověď je v cézuru mezi rozumem a šílenstvím, o níž psychiatr nic neví. Neboť psychiatrie je racionální diskurs o šílenství a nemůže se přenést za tuto cézuru. Proto nás dějiny psychiatrie nemohly o ničem poučit: dějiny psychiatrie všude pouze pracovaly s výchozím předsudkem; ukazovaly, jakým způsobem je duševní nemoc předmětem stále osvícenějšího, stále lidštějšího zacházení; nikdy však nemohly objevit cestu, na níž se šílenství stalo „duševní nemocí“, vyžadující přiměřený lékařský přístup. Je nevyhnutelné, aby dějiny psychiatrie byly oslavou postupných vítězství vědy nad zlem a nepořádkem. Skutečnost je však obrácená: není to postup poznávání, který odhaluje „duševní nemoc“ tam, kde se ještě primitivní lidstvo domnívalo čelit démoničnu či ďáblu, nýbrž právě vyjevení blázna pod novou tváří „duševní nemocí“ vyvolává v život vědeckou disciplínu, která ji léčí.

Archeologie, která se staví do opozice ke všem retrospektivním dějinám pokroku rozumu, vyjde z toho, že neví, co je ne-rozum. Ukáže, jak utváření oné identity se sebou samým, která se nazývá „rozumem“, postupuje tím, že vykáže za hranice společného prostoru (a v praxi tím, že „uzavře“ do určitých vyhrazených prostorů) to, co nelze podříditi této identitě, všechno to, co negativně označujeme jako diferenci, inkoherenci, ne-rozum. Internace a hospitalizace budou racionálním důvodem tohoto jiného, než je ratio. Zde jsou tedy odmítnuty všechny „dialektické“ dějiny. Šílenství je pro rozum negativem rozumu: je to jednak *absence* rozumu (deficientní modus), jednak *odmítnutí* rozumu (vpád iracionálních sil). „Rozšířený“ rozum, rozum vycepaný dialektickou logikou anebo strukturální metodou, příliš brzy „uchopí“ tento negativ. Foucault však proti tomu tvrdí, že rozum, který má svůj původ v cézuru mezi sebou samým a tím, co je vzhledem k němu jiné, nemůže k tomuto původu sestoupit.

Je zřejmé, že tato ne-dialektická filosofie dějin vyžaduje nové zkoumání nejzákladnějších distinkcí myšlení: bytí a nebytí, stejné a jiné, konečné a nekonečné atd. Poslední práce Foucaultovy však mají spíše podobu historického bádání: zrození moderní medicíny v 19. století, zrod a smrt humanitních věd atd. Foucaultovu práci o dějinách je třeba studovat na základě toho, jak líčí tyto zrody a tyto smrti. Možné jsou dva způsoby čtení toho vyprávění a existují rovněž dva typy čtenářů Foucaultových knih: *Zrození kliniky* anebo

*Slova a věci* lze číst jako historické knihy, a pak v nich nalezneme určitý výklad a určité tvrzení o transformaci medicíny v 19. století anebo o vzniku „věd o člověku“; avšak je rovněž možné číst je proto, že byly napsány Foucaultem; nikoli proto, abychom se poučili o dějinách lékařství či antropologie, nýbrž proto, abychom díky ilustracím, které tyto výklady podávají, pochopili jeho způsob psaní dějin, a tedy i možnost nového historického líčení, nedialektického uchopení dění. A tomto ohledu pak Foucaultova pozice není ani zdaleka jasná. Existuje např. nějaký „klasický věk“, který by sahál od konce 16. století do konce 18. století, následován „moderní dobou“, počínající v 19. století a sahající až k padesátým rokům našeho století? To jsou otázky, které se týkají historie, a jediný způsob, jak se vypořádat s problémem „periodizace“ je vykázat dokumenty a navrhnout konstrukce, jimiž se vypořádá se svými odpůrci. Ale lze si rovněž klást otázku: v jakém smyslu je „rozum“ výsledkem základnější události, než je historický vývoj věcí, jak je dostupný „archeologii“? A co by to bylo za dějiny, které nejsou dějinami smyslu a rozumu? Do toho nevnese světlo žádný dokument, protože tyto otázky se týkají právě toho, co dovoluje cokoli nazývat „dokumentem“ a pracovat s ním ve vyprávění, jež se pokládá za „historické“. Máme tu tedy před sebou dva typy otázek. Avšak Foucaultovy historické práce se vymykají diskusi potud, že směr své argumentace ponechávají neurčený. Směřují od filosofie k dějinám, anebo naopak? Máme historický výklad chápat jako pole verifikace určité hypotézy o nedialektické podstatě dějin? Anebo naopak je tento výklad legitimován určitou filosofickou tezí? Nikdo nemůže říci, kde by bylo možné rozhodnout o pravdivosti či nepravdivosti těchto narací. Foucaultův styl je na jedné straně pozitivistický: vývoj pojmů a myšlení se studuje v dokumentech, jež představují různé stavy různého vědění. Je tedy nevyhnutelné projít texty, archivy, dokumenty a monumenty. Na druhé straně však Foucault jako čtenář Nietzscheho naprosto nevěří v pozitivistickou *fakta*. Bere na vědomí, že každá interpretace je polemická: podat interpretaci určitého faktu chce podat *smysl* tohoto faktu; protože však *fakta* sama o sobě žádný smysl nemají, interpretace v nich najde smysl jen tím, že je nechá mluvit, takže interpretace určitého faktu je ve skutečnosti vždy interpretací první interpretace, vydávající se za holý a pozitivní fakt. Toto přesvědčení o tom, že *fakta* nic neznačí, definovalo *nihilismus* Foucaultovy generace. Nihilismus v tom smyslu, jak mu rozumí Nietzsche, když oznamuje rozvrat pozitivismu: „Žádná fakta, nic než interpretace“; tato věta je však jen jinou

verzí slavnějšího výroku „Nic není pravdivé, všechno je dovoleno.“ Jak to řekl sám Foucault na kolokviu v Royaumontu:

*Jestliže se interpretace nikdy nemůže završit, je to jednoduše proto, že není co interpretovat. Neexistuje nic absolutně prvního, co by bylo třeba interpretovat, protože v zásadě vše je již interpretace, žádný znak sám v sobě není nějaká věc, jež se nabízí k interpretaci, nýbrž je to interpretace jiných znaků.*<sup>10</sup>

Ze spojení tohoto pozitivismu a tohoto nihilismu v jedné hlavě vzhází překvapující směs: na jedné straně jsou všechna Foucaultova tvrzení podepřena úctyhodným kritickým aparátem (dokumenty, citace, detailní odkazy), avšak na straně druhé by na základě stejných daností bylo možné vypracovat jiná líčení – a Foucault sám si s těmito možnostmi hraje. Jak řekl jistý historik: Foucaultovo dílo vlastně patří k žánru fikce („bylo kdysi“..., „kdybych byl králem“...). Jeho historie jsou romány. Což je velmi nepříjemný závěr, k němuž se historici mohou jen stěží hlásit, zejména tehdy, jestliže jejich vlastní práce prezentují stejné vnější jevy jako práce Foucaultovy: je to konstrukce, která svádí a dává si zdání pravděpodobnosti tím, že si hraje s učenými odkazy.<sup>11</sup>

## Marxismus v ohrožení

V roce 1961 byl pro Sartra marxismus cesta a pravda: „nepřekročitelný horizont naší doby“. Nicméně Sartre pozoroval, že „marxismus se zastavil“<sup>12</sup> od okamžiku, kdy se stal oficiální ideologií státu. Sartre tedy nabídl své služby a navrhoval vnést pohyb do toho, co nazýval „Věděním“ tím, že by se k němu připojila „konkrétní antropologie“ (filosofie praxe). Ve stejné době však již začínala být slyšet ve vzduchu Paříže jiná píseň: dějiny jsou mýtus.

To je „teoretická konjunktura“ toho, co Louis Althusser sám nazývá svou „intervencí“.<sup>13</sup> Marxismu hrozí nebezpečí ze dvou stran:

<sup>10</sup> M. Foucault, *Nietzsche*, Minuit 1967, str. 189.

<sup>11</sup> K problému „fikce“, vlastní „historickému vyprávění“, viz M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard 1975.

<sup>12</sup> CRD, str. 25.

<sup>13</sup> L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, 1969, str. 49–50.

1) z jeho zázemí, kde mu hrozí, že bude vtažen do úpadku těch filosofí, s nimiž je v obecném mínění směřován (to jsou ony filosofie, které Althusser shrnuje označením „teoretický humanismus“);

2) z jeho předních linií, kde se dostává pod palbu strukturalistů pro svou tezi o ekonomickém determinismu (o vztahu příčiny k následku, a nikoli o izomorfismu, o vztahu mezi základnou a nadstavbou).

Luis Althusser, komunistický filosof, který chce být komunistickým filosofem a který se ocitá ve dvojím ohni, by o sobě mohl říci slova, která Stendhal vložil do úst Luciena Leuwena: „Jsem generál jezdeckta, jenž ve ztracené bitvě zapomíná na svůj vlastní zájem a snaží se dát své kavalerii rozkaz k sesednutí, aby mohla bojovat s pěchotou.“ Althusser se totiž pokouší o nesnadný manévř: opustit nebezpečný terén praxe a dialektiky, nechat, ať se existencialistické pluky samy nějak vypořádají se strukturalistickou artilerií, přejít na stranu strukturalismu, těžit z všeobecného překvapení, získat vrch a zůstat nakonec pánem hry. Tato odvážná taktika ovšem zjevně vyžaduje jisté oběti, s nimiž se u svých oddílů musel smířit: je třeba zapřít všechny hegelovské předky a jakoukoli příbuznost mezi marxismem a dialektickou filosofií dějin. Kůň „rozporu, tohoto motoru dějin“, na němž stále mocně cválal marxistický filosof, je již jen starou Rosinantou, které je nutno se neprodleně zbavit.

Nicméně „teoretická konjunktura“ sama nestačí k vymezení způsobu, jímž tehdy Althusser vystoupil. K tomu je třeba připojit rovněž „politickou konjunkturu“, jak Althusser sám vždy zdůrazňoval.<sup>14</sup> „Politická konjunktura“ by v jiných ústech než Althusserových znamenala: francouzská situace a k ní ještě vývoj západních společností, vztahy mezi Východem a Západem, krize dolaru atd. O tom všem však Althusser neříká nic. Nic v jeho spisech od roku 1960 do roku 1967 nedává např. tušit revolty z máje 1968.<sup>15</sup> Co chápe jako „politickou konjunkturu“, u něj označuje dvě události: odsouzení stalinismu 20. sjezdem sovětské komunistické strany a roštěpení světového komunistického hnutí mezi ruskou a čínskou stranu.

Jakkoli je tedy smysl teoretické situace u Althussera politický, je příhodnější při výkladu tyto dva momenty oddělit. Začnu tedy teoretickým.

<sup>14</sup> PM, str. 11 21; *Réponse à John Lewis*, Maspero 1973, str. 10–11.

<sup>15</sup> V eseji J. Ranciéra, *La leçon d'Althusser*. Gallimard 1974, je podán detailní výklad vývoje politických postojů oné skupinky, jež se na Ecole normale vytvořila kolem Althussera. Ranciéra, jenž byl jedním z prvních althusserovců, odsuzuje dnes althusserismus jako učení univerzitních mandarinů.

Poválečný „existenciální marxismus“ se představoval jako filosofie dějin. Uvedl do vzájemného vztahu běh věcí (od počátků lidstva až do konce dějin) a subjektivní prožívání jednotlivců. Tato filosofie chtěla dát marxismu fenomenologický základ („být“ znamená „ukazovat smysl nějakému vědomí“). Pravda marxistických tezí o třídním boji a nutnosti revoluce tkví ve zkušenosti jednotlivce, jenž si je vědom toho, že existuje jako vykořisťovaný či jako vykořisťovatel, a svobodně se rozhoduje, dá-li svému životu smysl zápasu pro anebo proti společnosti univerzálního vzájemného uznání různých vědomí. To vše teď ale působí jako mýtus. Žitým smyslem, jak vysvětluje Lévi-Strauss, nikdy není dobro. A právě z tohoto posunu mezi zkušeností a poznáním bude Althusser čerpat svou definici *ideologie* (v pejorativním smyslu „falešné představy“). Ideologie, říká, je výrazem prožívaného vztahu lidí k jejich podmínkám existence, přičemž tento výraz vztahu, který je reálný, není nikdy jeho poznáním a vždy je v něm cosi imaginárního. Pravdu marxismu tedy nemůže garantovat svědectví vědomí. Je třeba najít jí jiný základ. A tak se dostáváme k tomu, co bychom mohli nazvat formulí Althusserovy intervence: základ marxismu nesmí být hledán ve filosofii svobody či praxe, nýbrž v *epistemologii*, jejíž základní tezí bude protiklad vědomí a pojmu (a následkem toho nemožnost jakékoli fenomenologie).

Prvním tahem v opatrné partii, kterou hraje Althusser, je zdvojení marxismu: na jedné straně je tu věda o dějinách neboli *historický materialismus* (HM), na druhé filosofie, která tuto vědu zakládá, neboli *dialektický materialismus* (DM). Toto rozdělení má dvě výhody.<sup>16</sup> První výhoda: je možné vyrovnat se s francouzskou epistemologickou školou, jejímž spojencem chce Althusser být; podle této školy má věda vypovídat o tom, co jest, má poznávat: filosofie pak nemá mluvit o bytí, nýbrž o vědeckém diskursu. Druhá výhoda: marxismus je možno odloučit od „filosofie dějin“. Poválečná generace si nesmírně vážila spisů mladého Marxe, protože byly svým hegelovským jazykem („odcizení“, „práce“, „negativita“) otevřené pro fenomenologickou interpretaci. Odsuzovala naopak vědecké aspirace *Kapitálu*: „objektivní dialektika“, říkalo se tehdy, je ne-

<sup>16</sup> Nemluvě o výhodě třetí, totiž že zdánlivě reprodukuje rozdělení, jemuž se učí v oficiálním marxismu komunistických stran a že se s ním lze setkat i v titulu klasického Stalinova spisku (srv. PM, str. 25). Používání zkratk HM a DM je v althusserovských kroužcích obvyklé.

smysl, protože se chce zabývat vztahy mezi lidmi, jako by to byly vztahy mezi věcmi.

HM je věda, jejímž zakladatelem je Marx a kterou vyložil v *Kapitálu*. To je moment, který Althusser stále zdůrazňuje: pokud je *Kapitál* něčím zajímavý, pak jen jako událost v dějinách věd. Událost, jež je svým významem srovnatelná s Thaletovým založením matematiky či Galileovým založením fyziky.<sup>17</sup> Poznáváme tu scénář, který novokantovství převzalo z předmluvy k druhému vydání *Kritiky čistého rozumu*: na počátku všech věd je revoluce metody, která záleží v tom, že se nenecháváme předmětem vést, nýbrž tematizujeme jej. Anebo, řečeno jazykem novokantovství: věda začíná tehdy, jakmile přestaneme spoléhat na smyslové evidence a první pravdy vědomí, věda „konstruuje“ či „vytváří“ svůj předmět. „Metodická revoluce“ se teď nazývá „epistemologickým zlomem“ (výraz je Bachelardův) a „empirismus“, s nímž je třeba skoncovat, pak odpovídá „ideologii“. Předmětem filosofie je rozum. Protože se však rozum vyvíjí v dějinách, nemůže být poznán jinak, než zkoumáním metody ve vědách, které se v těchto dějinách rozvíjejí (jak víme, toto byl program Comtova *Kursu pozitivní filosofie*). Funkce, která je svěřena dialektickému materialismu je pak podle Althussera následující: říci, nakolik je Marxova metoda (jeho „logika“ anebo jeho „dialektika“) vědecká. Kde však tuto Marxovu filosofii hledat? Althusser odpovídá: nikde.<sup>18</sup> Marxovou filosofii je „logika *Kapitálu*“. Je-li pravda, že Marx si předsevzal – „ve dvou či třech svazcích“ – vyložit tuto „logiku“, je také pravda to, že to nikdy neudělal, neudělal to ani nikdo po něm, jak poznamenává Althusser. Nikdo také neřekl, proč je *Kapitál* vědeckou knihou. Schází-li tu teorie vědy, pak vědeckou knihu Marx přesto napsal. *Kapitál* existuje: v něm je tedy podána marxistická filosofie „v praktickém stavu“, což znamená, že vědecká metoda tu působí, aniž by byla pro sebe formulována. A tedy je úkolem marxistického filosofa „číst *Kapitál*“, aby v něm objevil logiku.

Tato operace nemá smysl, není-li již jasné, že *Kapitál* je vědecká kniha srovnatelná s Euklidovými *Elementy* anebo Newtonovými *Principy*. Jak to víme? To je otázka o to naléhavější, že pouze četbou této knihy můžeme získat kritérium vědeckosti.

Odpověď na ni se zdá být tato: je třeba vyjít z toho, že ideologie má části spjaté s idealismem a že věda je na straně materialismu.

<sup>17</sup> L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, str. 24.

<sup>18</sup> LC, str 35–36.

Nuže, Marxova metoda v *Kapitálu* záleží v kritice klasické politické ekonomie (jak to naznačuje i její podtitul). Tato kritická práce na textech anglických ekonomů, kterou Marx završuje, může být popsána jako *produktivní práce* v doslovném smyslu slova: je to přeměna výchozí suroviny, jejímž výsledkem je určitý produkt. Marx produkuje *poznání* (to znamená, že výsledkem jeho práce je to, že poznáváme realitu) tím, že zpracovává původní surovinu, která není něco reálného, co je vidět ve fenomenologické zkušenosti, nýbrž je to ideologický diskurs o realitě, diskurs politické ekonomie. Pak je možno říci, že věda je poznání *ideologie*, z níž vychází („zlomem“) a je poznáním, které následuje po *přeměně* této ideologické suroviny.<sup>19</sup> Popsat výrobní prostředky a produktivní operace vědy znamená vytvořit „teorii poznání“, na kterou je zde filosofie redukována. Althusser, jenž se snaží vyhnout tomuto novokantovskému jazyku, mluví raději o „teorii praxe“. A je-li poznání produkováno tím, že se na surovinu aplikují nástroje (pojmové), jež jsou vzhledem k ní právě tak heterogenní jako truhlářova pila vzhledem k prkům podlahy, které rozřezává, pak Marxova metoda již není „dialektická“ v idealistickém smyslu: poznávání není pohyb poznávání sebe sama v něčem, co nejsem já. *Quod erat demonstrandum*.

První námitku proti tomuto pojetí protikladu mezi idealismem a materialismem vědců lze vyvodit ze svědectví samého Marxe. Ten totiž napsal, že jeho metoda v *Kapitálu* byla přímý opak „metody Hegelovy“: dialektika u Hegela stojí na hlavě, je třeba ji postavit na nohy. Tento výrok se vždy chápal v „dialektickém“ smyslu: postup k „pravému opaku“ je dialektický progres, je to *Aufhebung*, zrušení, které odmítne omyl a zachová pravdu skrytou v tomto omylu. Tuto interpretaci však Althusser popírá: kdyby byl vztah mezi idealismem a materialismem sám „dialektický“ v hegelovském smyslu tohoto slova, byla by tu nakonec „dialektická identita“ mezi hegelovskou logikou a logikou marxovskou. Tento vztah musí být tedy ne-dialektický. Anebo, chcete-li, musí být „dialektický“ v novém smyslu, který je radikálně odlišný od Hegelova.

Pokud svou tezi o vztahu Hegel-Marx podává Althusser takto, pak je zcela jednoduše neudržitelná. Mluví-li Marx o „dialektice“, pak tu musí být cosi společného mezi tím, co tímto slovem rozumí, a tím, co četl v Hegelovi. A tento společný rys se musí objevit i v dialektickém – v marxistickém, materialistickém smyslu tohoto slova – vztahu obou dialektik, idealistické a materialistické. Dialek-

<sup>19</sup> LC 1, str. 56–57.

tika, která se rozehrává mezi oběma dialektikami, je tedy *jediná* dialektika, a od Hegela k Marxovi, přinejmenším podle Marxe, se přechází *dialekticky*. Je však pravděpodobné, že Althusser tu měl na mysli něco jiného. Ve skutečnosti, jako by nám zastřenými slovy říkal, marxismus vůbec není dialektický: Marxova metoda je radikálně nová; když se však Marx snaží vyjádřit tuto novost, pro kterou ještě neexistuje žádná řeč, musí mluvit hegelovským jazykem, což budí zdání jisté příbuznosti mezi idealistickou logikou a logikou materialistickou. Althusserův záměr by tedy implikoval, že nakonec je třeba vzdát se slova „dialektika“: což je projekt, který se musel mít na pozoru před tím, aby nebyl ohlášen dřív, než se mu podaří připravit publikum.<sup>20</sup>

Obecněji se Althusserovi vytýkalo, že pomíjí to či ono Marxovo prohlášení, že necituje tu či onu stránku, ten či onen dopis, že nebere v úvahu *Grundrisse*, tedy, stručně řečeno, že nešetně zachází s dílem, aby zdůvodnil to, co je proti historické pravdě (totiž zlom mezi Marxem a Hegelem). Althusserovi se namítalo na poli historie, ačkoliv on sám se chtěl pohybovat na poli epistemologie. Althusserův marxismus je nauka, jež usiluje o to, aby mohla být vyložena *more geometrico*. Jestliže jméno „Marx“ označuje autora všech vět, obsažených v knihách signovaných tímto jménem, pak je jasné, že Marx je velice často hegelovec a Althusser je první, kdo to přiznává: vysvětluje to fatální nutností vyslovovat nové jazykem starého. Pokud se však naopak rozhodneme nazvat Marxe zakladatelem nové vědy o dějinách, je-li k založení nové vědy třeba „zlomu“ a jestliže hegelianismus ztělesňuje předvědeckou ideologii dějin, pak z toho plyne, že za marxistické výroky lze považovat jen takové výpovědi, v nichž se tento zlom uskutečňuje. V této diskusi citáty nic nedokazují, protože určitá výpověď může být „marxistická“ v prvním smyslu a v druhém nikoli.

Vážnější je ovšem jiná námitka: když Althusser tvrdí, že dialektický materialismus je epistemologií historického materialismu, je to argumentace kruhová, kterou známe z novokantovského pozitivismu, který tímto způsobem odčaroval ontologický problém. Oč běží, je platnost rovnice mezi *bytím* a *reprezentací*. V prvním kroku se přiznává fakt vědy a hledají se podmínky možnosti tohoto faktu: pokud existuje nějaká věda, např. Newtonova fyzika, jak vysvětlit

<sup>20</sup> Názky tohoto záměru vyškrtnout slovo „dialektika“ ze slovníku lze najít v určitých nepřímých výrociích autorů knihy *Lire „Le Capital“* (např. I, str. 256 a II, str. 401).

to, že nějaký člověk (Newton) je s to vyslovit zákony přírody? Odpověď zní, že tato věda se týká fenoménů (bytí = reprezentace, zákony přírody = zákony reprezentace). V druhém kroku je tu snaha dokázat, že vědy nám nicméně poskytují poznání přírody, a to z toho důvodu, že jsou v souladu s všeobecnými podmínkami poznávání něčeho: jako by tyto podmínky nebyly definovány právě analýzou onoho „faktu vědy“ na příkladu těchto věd samých! Stejným způsobem vytěžil Althusser z *Kapitálu* určitou epistemologii, aby pak verifikoval aspirace historického materialismu jakožto vědy na základě právě této epistemologie. Zdá se tedy, že fenomenologický základ marxismu (který má hodnotu, kterou má...) nahrazuje čistým a prostým *petitio principii*: nejprve je třeba číst *Kapitál*, abychom se tu dozvěděli např. co je věda, a potom se můžeme těšit tím, že právě tento *Kapitál* je v souladu s epistemologickými požadavky, jež jsme z něj extrahovali.

Althusser připouští, že jeho postup je poněkud kruhový.<sup>21</sup> Možná však tento kruh není tak bludný. Zdání kruhu možná pochází z přílišné Althusserovy obezřetnosti při výkladu jeho projektu. Všechno se zdá ukazovat k tomu, že jeho cíl je tento: spojením dialektického materialismu a epistemologie francouzské školy dát historickému materialismu formu vědy, která vychází z původní ideologické suroviny, kterou byl právě vulgární marxismus. Je zcela zřejmé, že nemůže existovat nějaká epistemologie vlastní marxismu (jakožto vědy o dějinách), jež by byla oddělena od epistemologie matematických, fyzikálních a jiných věd. Je tedy třeba, aby dialektický materialismus (marxistická filosofie) byl teorií vědy vůbec. Dialektický materialismus nebude pouze vykládat podmínky, za nichž historický materialismus produkuje poznání dějin, avšak řekne též, jak aritmetika produkuje poznání čísel, fyzika poznání energií atd. Althusser by dosáhl svého cíle – nahradit založením v *pojmu* založení *ve vědomí* či *v prožitku* – jestliže by ukázal, že *Kapitál* vyhovuje normám všeobecné epistemologie. Ta by se pak stala nejvyšším soudcem. Autorita, která v taktu rekonstruovaném marxismu nakonec rozhoduje o teoretických otázkách, je vědecká a nikoli politická. Vědecké komitě bude mít poslední slovo, a nikoli politický výbor KS: první ví, proč je nějaký výrok vědecký, druhému hrozí, že utone v ideologii.

Zaručí však epistemologové, že historický materialismus v Althusserem reformované podobě je vědou stejně jako chemie

<sup>21</sup> *PM*, str. 31; *LC I*, str. 40.

nebo astronomie? Tuším, že jedni řeknou *ano*, druzí *ne*. Epistemologie by měla garantovat vědeckou hodnotu historického materialismu, existuje-li však více epistemologií, je teď třeba zaručit epistemologickou hodnotu dialektického materialismu (který je teprve třeba založit) vzhledem k rivalizujícím teoriím vědy (např. Popperově či Habermasově atd.).

Dobrá epistemologie je taková, která umožňuje pochopit fakt, že nějaké vědění nám poskytuje poznání. Zde však Althusser odmítá všechna *empirická* kritéria: marxismus jako věda o dějinách nebude pravdivý či nepravdivý podle toho, dojde-li k nějaké události či nikoli (např. ke světové krizi). Věda musí vyhovovat čistě vnitřním požadavkům, definuje se způsobem uspořádání výpovědí, a nikoli „úspěchem“. Otázka tedy zní takto: jak to, že produkty „teoretické praxe“ (vědy) učenců jsou *poznatky*? Jinak řečeno, jak to, že výsledkem její práce je to, že poznáváme to, co jest (což Althusser bez dalšího vysvětlení nazývá „reálným objektem“)? Tato poslední otázka, jež je zároveň první otázkou filosofa, je zde ponechána bez odpovědi od okamžiku, kdy se klade.<sup>22</sup> Visí tedy všechna práce zakládání v prázdnu? Možná nikoli, protože odpověď, kterou nebylo možné najít v textu z roku 1965, byla podána v roce 1963, v jednom článku, v němž se Althusser snažil ukázat, že v marxistické dialektice není nic hegelovského.<sup>23</sup> Podal tehdy tyto definice: vědy jsou *teoretické praxe*, které přeměňují na „poznatky (jinak řečeno: na vědecké pravdy) ideologické produkty existujících *empirických praxí* (což jsou všechny „konkrétní“ činnosti člověka: práce, hra atd.). Dialektika (neboli filosofie) je *obecná teorie praxe vůbec* a je třeba ji vypracovat na základě epistemologie, tj. teorie vědeckých praxí. Proč však, klademe si otázku, má mít filosofie svým předmětem lidskou praxi (a ne spíše např. *přírodu*, jak měli za to stoupenci „dialektiky přírody“, když lidská praxe je jen určitou oblastí této přírody)? A proč se má teorie praxe vůbec konstruovat na základě teorie určitých zvláštních praxí, praxí vědeckých? Odpověď na tyto obě otázky shrnuje následující věta: v obecné teorii čili dialektice

*je teoreticky vyjádřena podstata teoretické praxe vůbec a skrze ni i podstata praxe vůbec a skrze ni podstata transformací, „vznikání“ věci vůbec.*<sup>24</sup>

<sup>22</sup> LC I, str. 88–89.

<sup>23</sup> PM, str. 169–170.

<sup>24</sup> PM, str. 170.

Althusser o tom bohužel, více neříká. Čtenář, jenž by tento přechod od poznání „teoretické praxe“ k poznávání „vznikání věci vůbec“ shledal nejasný či sporný, by v Althusserových textech marně hledal nějaký přísnější výklad problému, který tu naznačuje, totiž základu pravdy. Jestliže však Althusser v tomto citátu neříká, odkud vyplývá, že podstata věci se vyjadřuje v podstatě teorie, říká zde na druhé straně zcela jasně, v čem je „teoretický antihumanismus“ a „zlom“ mezi Marxovou vědou a Hegelovou ideologií“ křehké konstrukce, které se zřítí jako domečky z karet pod sebenepatrnějším vánkem filosofie. Neboť po všech svých „přelomech“ je Althusser vždy zabrán do *humanizace* identity subjektu a objektu, tj. do problému, kolem něhož se soudobá francouzská filosofie neustále točila, aniž si to příliš uvědomovala. Jistěže se již neříká, že pojem uchopuje sebe sama a že ve svém uchopení (ve vědomí) sebe sama odkrývá identitu bytí a pojmu. Ale lze bez obav říci, že teorie, která poznává podstatu teoretické praxe (a tedy svou vlastní podstatu) poznává veškerou praxi, přičemž tato „praxe vůbec“ tu není jménem pro jednání, jemuž se na zemském povrchu věnují jednotlivé exempláře lidského druhu, nýbrž je to spíše ekvivalent „jednoty člověka a přírody“,<sup>25</sup> tedy vznešenější označení *totality* (neboli syntézy bytí *v sobě* a bytí *pro sebe*, jak říkal Sartre ve svých hegelovských okamžicích). Je zřejmé, že hegelovské dialektice se tu nevejde tak špatně.

## Nadstavby

Pro marxistického teoretika je v odmítnutí stalinismu a čínské secese jistý společný rys: v obou případech je vážně porušeno pravidlo vysvětlování nadstavby (ideologie, politických a právních forem) pomocí základny (výrobní vztahy). XX: sjezd komunistické strany Sovětského svazu odsoudil v roce 1956 stalinský dogmatismus („ideologický omyl“) a „porušování socialistické zákonnosti“. Jestliže však tyto omyly byly spáchány, jak vysvětlit, že pomýlená nadstavba odpovídá bezchybně základně? Je-li ekonomika socialistická, proč ve státě a v ideologii nevládne proletariát? A na druhé straně: v roce 1966 zahajuje Čína Velkou proletářskou kulturní revoluci. Jak je progresivní revoluce myslitelná ve státě, který je již socialistický? Maoisté vysvětlují, že na „kulturním“ poli mra-

<sup>25</sup> LC II, str. 149.

vů a myšlenek je třeba bojovat proti hrozbě obnovení starého zřízení. I zde by tedy ideologie byla více než jen věrný odraz ekonomie.

Aby tyto hlavolamy vyřešil, uchýlil se Althusser k jistému strukturalismu, byť spíše zdánlivému než skutečnému.<sup>26</sup> Viděli jsme, že v dobré strukturalistické metodě je ekonomický determinismus, jak jej hlásají marxisté, nepřijatelný, protože tvrdí, že je přímý kauzální vztah mezi obsahem diskursu a realitou toho, kdo jej vypovídá, a tedy zapomíná na specifickou roli kódu. Vezměme si např. nějaký román: pro obyčejný marxismus reprodukuje tento román ideologii vládnoucí třídy anebo třídy ovládané; pro strukturalistu je takové tvrzení přinejmenším předčasné, poněvadž původ románu je nejprve v kódu románového diskursu, a nikoli ve společenském vědomí romanopisce; teprve v druhém kroku, tedy až se analýza více rozvine, by bylo snad možné určit nějakou strukturální korespondenci mezi románovým kódem jako celkem (ale nikoli nějakým konkrétním románem) a vztahem subordinace, který ve všech možných mocenských vztazích jedné skupiny nad druhou, definuje vládu buržoazie. Jakmile je tato hypotéza vztahu mezi románovým kódem a vládou buržoazie verifikována, pak „pokrokové“ romány nebudou ty, jež svým obsahem odkazují ke zkušenostem pracujících („lidová literatura“, „socialistický realismus“), nýbrž ty, které tím či oním způsobem překračují či ohrožují sám románový kód. Pokrokovým autorem pak bude Joyce či Mallarmé, a nikoli již Zola anebo Aragon.<sup>27</sup>

Hledané řešení poskytne Althusserova formule „strukturální kauzalita“. Umožní přiznat ideologii „relativní autonomii“, a přitom proti ortodoxnímu strukturalismu podrží determinaci „v poslední instanci“ ekonomikou. To je subtilní obchvatný manévr, jehož úspěch bude ohromující. Neboť nejenže tato Althusserova „strukturální kauzalita“ převezme ze strukturalismu to, co mu zjednálo jeho věhlas – jeho analytickou techniku –, ale také jej překročí tím, že myšlenku „autonomie symbolična“ (Lévi-Strauss) či „signifikantu“ (Lacan), která je nyní transformována v „relativní autonomii ideologie“, pro-

<sup>26</sup> Jak sám později připouští (srv. *Eléments d'autocritique*, Hachette 1974, kap. III).

<sup>27</sup> V šedesátých letech zpopularizovala tato témata především skupina *Tel Quel*. Postupovala však přímo k závěru (literární avantgarda je *ipso facto* politická avantgarda), aniž si příliš lámala hlavu s izomorfismem románového žánru a buržoazní formou moci.

dlouží do oblasti politiky, což dosud chybělo. Díky této kauzalitě bude moci vysvětlit stalinismus i kulturní revoluci. Je třeba zdůraznit, že mistři strukturalismu se spíše vyhýbali oblasti politické analýzy: a přitom je to právě tato oblast, na které se „v poslední instanci“ ve Francii rozhoduje o hodnotě myšlenky pro veřejné mínění.

Jak může identická příčina vysvětlovat rozdílné následky? Rozmanitost kulturních, politických, společenských forem se vzpírá proti uniformnímu výkladu věčným „rozporem“ mezi růstem „výrobních sil“ a přežíváním existujících „výrobních vztahů“. Pro výklad je nezbytná jistá „souhra“ a právě tuto „souhru“ sem zavádí Althusser, když definuje společnost jako „komplexní strukturovaný celek“.<sup>28</sup> Když cituje texty „konkrétní analýzy“, a to nejen Marxovy, nýbrž i Leninovy anebo Maovy a dokonce i soudruha Stalina,<sup>29</sup> vcelku snadno ukazuje, že historická analýza, jak ji *praktikují* tyto autority není ta, která se doporučuje oficiálním dogmatem. Čteme-li v tomto novém světle *Kapitál*, řekneme, že veškerá společnost je soubor „instancí“: ideologie, politiky, ekonomie.<sup>30</sup> Místo abychom mezi těmito instancemi předpokládali vztahy přímé či mechanické kauzality (jestliže A, tedy B), přijmeme vztahy kauzality „strukturální“. Ale co se tím rozumí? Všechny tyto instance spolu koexistují, jsou na sebe navzájem neredukovatelné. Ekonomická instance je stále privilegovaná: avšak nikoli proto, že by přímo působila na politické vztahy, jež by se zrcadlily v ideologii – tato teze je teď zavržena jako „ekonomistický“ omyl –, nýbrž tím, že jedné instanci tohoto „celku“ připisuje úlohu dominantní instance. Např. v určité společenské formaci, která má tu a tu ekonomickou základnu (feudální způsob výroby), bude politika instancí dominantní: politické rozpory dominují, avšak nevysvětlují vše, protože dominantní rozpor je sám „předeterminován“ rozpory jiných instancí. Kauzalita je strukturální proto, protože v poslední instanci rozhoduje o tom, co bude dominovat struktura – což je termín, jímž Althusser rozumí způsob kombinace instancí.

V roce 1963 Althusser tvrdí, že relativní autonomie nadstaveb

<sup>28</sup> *PM*, str. 211.

<sup>29</sup> *PM*, str. 96.

<sup>30</sup> *PM*, str. 238.



v teorii vysvětluje velmi jednoduše, že socialistická základna se v podstatě mohla rozvíjet bez škod i v období, kdy nadstavba byla dotčena omyly.<sup>31</sup>

Co mají tato slova znamenat? Toto: posun mezi instancemi, tedy posun mezi tím, co probíhá v základně, a tím, co se odehrává v nadstavbě, dovoluje mluvit po libosti o *represích* (o Stalinových zločinech atd.). avšak nikdy o *vykořisťování*. Vidíme tedy, že Althusser může trvat na své tezi o povaze sovětského systému (socialistická základna, která nese nadstavbu, jež taková není) pouze za cenu toho, že se spokojuje s naivním a idealistickým pojetím moci. Což je naivita, která se stane zjevnou během Máje roku 1968. To je bod, který musím zdůraznit, protože ovlivňuje některé události, jež budou vyloženy výše, a vysvětluje nerozhodnost a posléze i naprosté vymizení marxismu z francouzské scény, kterou nejdříve ovládli „filosofové touhy“ (1970–1975) a po nich „nová filosofie“ (1977–1978).

Avšak onu marxistickou analýzu stalinského systému, kterou všichni hledají v roce 1960 – Sartre svou koncepcí „inerte-praxe“, Althusser svou „naddeterminací“, vlastně podal již roku 1949 Cornélius Castoriadis ve svém článku o „výrobních vztazích v SSSR“, který vyšel v časopise *Socialismus anebo barbarství*.<sup>32</sup> Je pravda, že velké kapacity intelektuální třídy, zejména družina kolem *Temps modernes*, považovaly tuto analýzu za bezcennou a odbyly ji jako nicotnou. Jestliže totiž každý znal jeho touhu nalézt marxistické vysvětlení známých faktů o represí v Rusku, bylo předeem rozhodnuto, že tento výklad nesmí v žádném případě zpochybnit titul „vlasti světového socialismu“, který byl SSSR přiznán, ani funkci politické linie KS. V tomto ohledu je velmi poučný postoj Sartrův a zaslouhoval by si zvláštního zkoumání.<sup>33</sup> Proto také závěry Castoriadisovy i skupiny *Socialismus anebo barbarství* vešly v širší známost teprve po roce 1968. Co bylo v roce 1949 neslychané, se po roce 1968 stane evidentním a každý se bude ptát, jak i ti nejosvětenější duchové mohli být tak dlouho slepí.

Marxistická analýza jakéhokoli fenoménu záleží ve zjištění jeho „třídní povahy“, která se objeví, tážeme-li se na jeho vztah k *výrobě*.

<sup>31</sup> *PM*, str. 248.

<sup>32</sup> *Socialisme ou barbarie*, č. 2, květen 1949 (autor zařadil do knihy *La société bureaucratique*, sv. I, 10/18, 1973, str. 205 n.).

<sup>33</sup> Sartrovy články k tomuto problému a zejména jeho polemika s Lefortem jsou sebrány v VI. a VII. sv. jeho *Situations*, Gallimard 1964 a 1965.

Analýza určité společnosti tedy začne určením výrobních vztahů, tj. vztahem, který mají rozdílné vrstvy obyvatel k *výrobním prostředkům*. Tam, kde si jedna společenská třída tyto prostředky přivlastňuje, tam existuje *vykořisťování*. Vykořisťování se totiž nedefinuje ani nerovností příjmů, ani tím, že dělníci produkují statky nad to, co je nutné k jednoduché reprodukci, nýbrž definuje se faktem, že vládnoucí třída si přivlastňuje *nadhodnotu* (totiž rozdíl mezi *hodnotou přidanou* prací k surovině a hodnotou *pracovní síly*, kterou vyměňuje její plat). Když Castoriadis připomněl tyto základní pojmy, začal klást otázky. Způsob výroby v Rusku zjevně není kapitalistický: buržoazie tu nebyla restaurována a nebylo tu ani obnoveno soukromé vlastnictví. Právě tak nelze mluvit o nějakém státním kapitalismu, protože plánování nahradilo konkurenci trhu. A tedy quasi-celek marxistů, dokonce i vně KS, docházel, jak se zdálo, k nevyhnutelnému závěru, jak jej zformuloval např. v roce 1963 Althusser: základna je socialistická. Ale *ve jménu čeho* pak protestovat proti stalinským „omylům“ (když kritériem pokroku je „vposled“ růst výrobních sil)? Castoriadis ukázal, že dokonce i na základě právě uvedených definic je třeba sovětský způsob výroby chápat z marxistické perspektivy jako nový způsob vykořisťování, jako způsob nepředvídaný a „nekonečně bližší“ fašistické vládě (tj. redukci dělníků v „průmyslové otroky“), než je konkurenční kapitalismus.<sup>34</sup> Neboť vykořisťovatelská vláda se vyznačuje tímto rysem: nadhodnota je rozdělena mezi produktivní výdaje akumulace kapitálu (zařízení, industrializace) a „neproduktivní spotřebu“ třídy vykořisťovatelů. Klade se pak otázka, je-li v SSSR možné odhalit *zisky pocházející z nadhodnoty*. Je-li tomu tak, pak byla prokázána existence *třídy* vykořisťovatelů. Castoriadis takto předvedl jednoduchou úvahu, která je srozumitelná i zcela průměrnému rozumu. Jestliže všechna nadhodnota (odpovídající nadpráci výrobců) je využita k akumulaci, pak by rozdíl příjmů měl korespondovat s rozdílem hodnoty pracovních sil. Pracovní síla má však takovou hodnotu, kolik stojí produkce ekvivalentní výrobní síly. Podle hypotézy socialistické ekonomie – jejímž heslem, jak známo, je „každému podle jeho práce“ – by mzdový rozdíl neměl převyšovat vztah 1 ku 2 (jedna ku dvěma). Předpokládejme, že méně kvalifikovaný pracovník (X) vstupuje do aktivního života v šestnácti letech a kvalifikovanější pracovník (Y) ve třiceti letech. Předpokládejme dále, že oba jdou do penze v šedesáti letech. Roční příjem X by měl být

<sup>34</sup> C. Castoriadis, *Le capitalisme bureaucratique* I, str. 253.

$$1 + 16/44 = 1,4,$$

což je suma reprezentující udržovací náklady během jednoho roku plus zlomek nákladů na jeho vzdělávání během šestnácti let, jehož uhrazení je rozloženo do čtyřiačtyřiceti let jeho aktivního života. Příjem Y bude

$$1 + 30/30 = 2.$$

Výpočet nemusí být příliš podrobný vzhledem k obrovskému nepoměru mezi vztahem zde prezentovaným, který definuje *socialistickou ekonomiku* (nikdy 1 ku 2, poněvadž kdyby děti pracovaly od deseti let, byl by tento poměr 1,2 ku 2), a vztahem, který vyplývá ze známých čísel. V roce 1949 citoval Castoriadis údaje z roku 1936: tento vztah byl 1 ku 250, pokud se braly v úvahu extrémní příjmy a minimálně 1 ku 10, pokud se počítá s průměry (a nebere se ohled na příjmy vedle platu, tedy přirozené výhody privilegovaných). Castoriadis tedy došel k závěru: zestátnění výrobních prostředků mělo za následek vznik třídy vykořisťovatelů (byrokracie), což marxistická nauka nepředvíдалa.

## Úvod do problému moci

Jestliže se tedy sovětský režim jevil jako zvláště účinný systém vykořisťování, musí tu marxista hledat známky *třídního boje* a předzvěsti vzpoury vykořisťovaného proletariátu proti vládnoucí třídě. V tomto smyslu bylo možné interpretovat několik událostí, především maďarské povstání v roce 1956. Pokud jde o organizace, které v kapitalistických společnostech podporovaly sovětský tábor (komunistické strany a odbory), bylo podle této hypotézy třeba vidět zárodek budoucí potenciální vládnoucí třídy: tyto organizace, jež byly během studené války kandidáty na uchvázení moci, se však spokojovaly s byrokratickou správou mzdových požadavků, tj. zajišťovaly si kontrolu nad tím, co militantní členové těchto organizací kupodivu nazývají „základnou“: běží pravděpodobně o základnu byrokratické pyramidy...

Jestliže kritika marxismu, jejímž výsledkem bylo, že marxismus – možná jen dočasně – vymizel z pole diskusí, začala ve Francii po Májí 1968, bylo to proto, že byla otřesena *legitimita* komunistických organizací. Aktivní účastníci Máje, šokovaní, zděšení a skandalizovaní, kteří většinou propadli levičácké iluzi,<sup>35</sup> museli konstatovat,

že „vůdcové proletariátu“ neváhali zavrhnout své vlastní hnutí, dokonce že se ze všech sil snažili o to, aby se vyhnuli podezření, že snad očekávají nějaký zisk z nepokojů, za které přece nenesli žádnou odpovědnost. Debakl *vládnoucí moci* ve všech oblastech Francie, její naprostá absence v průběhu oněch několika týdnů vyvolaly stejný děs jak v ministerstvech, tak i v centrálních těchto organizací, jež se pokládaly za revoluční. A naopak, stejně tak náhlá restaurace této moci v červenci – „jako by se nic nestalo“ – naplnila protestující hněvem. Zúčastnění si uvědomili, že opomněli klást otázku po povaze moci. Zcela zjevná byla teď naprostá nedostatečnost běžné politické teorie. Vždyť jak věřit tomu, že komunistické organizace, tyto nesmírné stroje na produkování moci, nemají jiný cíl než – v souladu s příštím „odumřením“ státu, jak je slíbil Marx – svůj vlastní zánik? Naivní pojetí moci ztotožňuje *mocného* a jeho *subjektivity*. Po více než třicet let ovládal politiku intelektuálů tento předpoklad. Je to, jako bychom slavný výrok *Caesar fecit pontem* brali doslova: představujeme si Julia Caesara, jak s vyhrnutými rukávy nosí jeden kvádr za druhým, aby postavil mostní pilíře... Tato záměna *reprezentovaného* a *reprezentujícího* je nápadná i v některých Althusserových výrociích: Engelse a Lenina charakterizuje jako „velké dělnické vůdce“,<sup>36</sup> Lenina jako „proletářského politického vůdce“.<sup>37</sup> Až dotud bylo jasné, že Engels vedl především textilní továrnu svého otce: jakým zázrakem se stal dělníkem? A co vlastně znamenají slova „proletářský vůdce“? Tyto pojmy patří k oné řadě nevysvětlitelných monster 20. století, jejichž první inventuru provedl Lyotard:

*Stachanovský dělník, proletářský vedoucí podniku, rudý maršál, levicová jaderná zbraň, policista zapojený v odborech, tábor komunistické práce, socialistický realismus.*<sup>38</sup>

Jednoduchým posunem od genitivu k adjektivu se strana, jež chce být stranou třídy dělníků stává *dělnickou* stranou, a tedy je *dělníkem* i její vůdce. Nepatrná úvaha však ukazuje, že výraz „proletářská moc“ je kontradikce *in adjecto*: proletář je totiž ze své definice veškeré moci zbaven.

Odtud druhá otázka, která nás přenáší za mentální meze marxismu. Určitým pokrokem bylo již nahlédnutí, že „dělnická moc“

<sup>35</sup> *Gauchisme*: politický program, který zastávali jistě extrémně levicové skupiny (trockisté apod.) a jehož cílem bylo vykonávat tlak na komunistickou stranu *zvnějšku* (na rozdíl od „levé opozice“, jež chtěla působit *zvnitř*), aby ji donutily „navrátit se“ k revoluční linii.

<sup>36</sup> L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, str. 32.

<sup>37</sup> Tamt., str. 56.

<sup>38</sup> *Disp. puls.*, str. 17.

nemůže být moc *dělníků*, že je nezbytná moc *nad* dělníky: moc, kterou musí masové organizace pravidelně dosvědčovat tím, že veřejně prokáží svou schopnost kdykoli mobilizovat své oddíly. Zůstaneme-li v hranicích marxistického myšlení, musíme dojít k závěru, že fronta třídního boje prochází mezi třídou pracujících a jejich vůdci, neboť ti jsou – na Východě – vedoucí třídou a na Západě „partnery“ sociální dohody. Avšak tato extrémní teze, podle níž distance mezi reprezentovaným a reprezentujícím („základny“ a „byrokratů“ na nejvyšších místech) vede ke střetu mezi *dvěma třídami*, je nadlouho neudržitelná. Jestliže jsou na západě odbory kolečkem ve stroji vykořisťování, proč se potom ti, kdo jsou placeni státem, sdružují do odborů? Skutečnost je velice odlišná: díky odborům, pokud jsou ovšem řízeny obratnými předáky, dostávají zaměstnanci část nadhodnoty. Jen génius by dokázal říci, odpovídá-li tato část (růst mezd, sociální ochrana) jejich nadpráci anebo nadpráci jiných pracujících. Protože je tedy každý současně vykořisťovatelem i vykořisťovaným, stává se sám pojem vykořisťování nefunkčním a představa revolty vykořisťovaných proti danému způsobu vykořisťování práce ztrácí jakýkoli definovatelný význam. To jsou konečné závěry článku, který v roce 1949 napsal Castoriadis.<sup>39</sup>

Intelektuální třída, jež přišla o to, co jí sloužilo jako politická teorie, se v 70. letech pohrouží do mrzutého přežvykování svého vlastního rozporu: revoluce bude revolucí bezmocných proti všem formám moci! Budiž, jak se však stavět proti „Moci“, jsme-li vši moci zbaveni? Jediné řešení tohoto problému, jaké kdy bylo nalezeno, je mystická odevzdanost: stoický mudrc, indický jogín anebo křesťanský mučedník ukázali, jak vzdorovat různým podobám moci, aniž by s tím bylo spojeno nějaké zapletení se do logiky moci, do této hry, která mne nutí *identifikovat se s protivníkem*, abych mu mohl čelit; ti všichni naznačili anarchistické řešení politického problému, jímž je vzdát se jakékoli politiky a hledat lidské srozumění *mimo* hranice a nezbytné předpoklady *polis*.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Srv. C. Castoriadis, *Le capitalisme bureaucratique* I, str. 44.

<sup>40</sup> Mystické řešení, toto zřeknutí se světa a těla se později vrátí (aniž by však bylo prakticky uskutečněno) u představitelů směru, který byl v roce 1976 nazván „novou filosofií“. Většina „nových filosofů“ nezapírá svůj původ v maoistických skupinkách, které se pod vlivem nejradikálnějších elementů vytvořily po roce 1968 ze svatého oddílu althusserovců z roku 1965. Postupně každý z nich vylíčil své politické bloudění. V nejjistší, otevřeně *gnostické* podobě je toto učení vyloženo v knize *L'ange* (Grasset 1976) Guy Lardreaux a Christiana Jambeta; formou přístupnější širšímu publiku a s větším důrazem na morálku než na náboženství pak v knize Bernarda-Henri Lévyho *La barbarie à visage humain* (Grasset 1977).

V roce 1969 L. Althusser veřejně skoncoval s althusserismem a restituoval prioritu politických instancí před instancí teoretickou. V předmluvě k lidovému vydání *Kapitálu* se táže: je-li *Kapitál* „prostě jedním ze tří největších vědeckých objevů celé lidské historie“,<sup>41</sup> jak je potom možné, že vědci o něm ve své většině nevědí nic, neboť naleznete-li nějakého marxistického vědce, je marxistou velice často z citových důvodů, zatímco ti *nevědoucí* z něj učinili svou Bibli? Odpověď je prostá: vědci jsou *zaslepeni* vládnoucí ideologií, zatímco ti druzí prožívají vykořisťování na svém těle.

*Navzdory buržoazní a maloburžoazní ideologii, která na ně velice silně doléhá, nemohou vykořisťování nevidět, protože je jejich každodenností.*<sup>42</sup>

Pokud se Althusser tímto způsobem znovu vrací ke zkušenosti a „prožívání“, pak rezignuje na úkol dát marxismu epistemologický základ a vrací se k základu fenomenologickému, s nímž se spokojovali jeho předchůdci. V roce 1965 odmítal záměnu „reelního předmětu“ (např. kruhu) a „předmětu poznání“ (idea kruhu, která sama kruhem není). Návrat k identitě obojího po roce 1970 je oficiálním vyhlášením o zastavení práce v althusserovských podnicích.

<sup>41</sup> „Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital“, v: K. Marx, *Le Capital* I, Garnier-Flammarion 1969, str. 7.

<sup>42</sup> Tamt., str. 25.

## DIFERENCE

Hegel řekl: rozdíl je v sobě protikladný. Nyní je však třeba otevřít cestu pro myšlení non-kontradiktorického rozdílu, ne-dialektické difference, jež by nebyla jednoduchým protikladem identity a nebyla by nucena prohlašovat se za „dialekticky“ identickou s identitou. Francouzská filosofie, zejména Gilles Deleuze a Jacques Derrida, jež se snaží vyrovnat s tímto problémem, se konečně dostává k jádru věci. Neboť konečně jsme u onoho pozoruhodného bodu moderní metafyziky, k němuž jako kmitající střelka kompasu ukazovaly předchozí diskursy. Tento metafyzický bod je možné lokalizovat dvěma způsoby:

1. – v řeči *logiky* (tj. *ontologie*) běží o problém „dialektiky“;

2. – v řeči *filosofie dějin* (tj. metafyzické *theologie*) běží o to, co Marx nazval „jednotou člověka a přírody“: smysl této jednoty je právě smyslem oné *identity*, jak ji vymezuje dialektika.

Pořadí, kterého se nyní budu držet, tj. napřed Derrida a po něm Deleuze, je arbitrární. Oprávněnější by však nebylo ani pořadí opačné.

## Radikalizace fenomenologie

Na počátku 60. let se hodně mluvilo o „konci filosofie“. Západní *ratio* prý již vyčerpala své zdroje a dostala se na konec svého vývoje. Výraz „konec filosofie“ byl sice převzat od Heideggera, avšak používal se v různých významech: jedni jím chtěli říci, že je čas přejít od teorie k politickému jednání (to jsou marxisté a čtenáři Sartra); jiní vznášeli proti filosofii stejnou žalobu jako romantici proti klasikům (totiž že za univerzálně platné vydává to, co je výrazem či reprezentací určitého národa anebo doby). Ve smyslu poněkud heideggerovském „konec filosofie“ pak nejčastěji znamenal zhruba toto obvinění: filosofie je *ideologie západního etnika*. Ideologie je takový diskurs, který faktickou situaci podává jako situaci založenou *de iure*, tradiční privilegium vykládá jako přirozenou superioritu. Pokud se rozum vykládal jako „rozum“ (světlo osvětluující všechny, kdo žijí v tomto světě), potud byl nespravedlivou a násilnou instancí. Není ovšem nemístné upozornit, že toto

zkoumání filosofického vědomí spadá do stejné doby jako zánik evropských koloniálních říší (v roce 1962 končí alžírská válka).

Proti reduktivní tezi, že „filosofie je ideologie západního etnika“, namítá Derrida jediné: je nemožné tuto tezi vyslovit. Tato teze je bytostně beze smyslu, a tedy od ní nelze ani čekat ono působení, které se jí připisuje. Neboť co nám dovoluje mluvit o *ideologii*, ne-li právě protiklad mezi *de facto* a *de iure*? „Ideologie“ znamená, že se nějaký zvláštní či pouze relativní diskurs chce vydávat za univerzální či absolutní. Avšak protiklad nahodilé zvláštnosti (příklad) a univerzálně platného (podstata) je filosofický protiklad. Což je, jak by jistě řekl Derrida, dokonce protiklad, kterým se filosofie zakládá: na jedné straně *a priori*, to, co platí, a na druhé empirická oblast, to, co nemá hodnotu. Derrida nikterak nepopírá hlavní body žaloby, která je v této době vznesena proti filosofii: proti jejímu násilí, převlečenému za snahu o „pacifikaci“, proti její koloniální, imperiální esenci. Konstatuje pouze, že žalobce zredigoval svůj žalovací spis v jazyce filosofie. Buď si tedy zjevně protirečí, anebo, což je pravděpodobnější, protestuje proti filosofii, kterou pokládá za špatnou a dílčí, a požaduje nějakou filosofii univerzálnější. Kritika filosofie v nejlepším případě předkládá program jakéhosi rozšířenějšího racionalismu. „Filosofie je ideologie“: tato výpověď je bezvýznamná a nezáleží na tom, je-li její intence de-kolonizační (filosofie = západní ideologie), marxistická (= diskurs vládnoucí třídy), freudovská (= sexuální symptom) či anti-freudovská (= falokratická ideologie). Tento program vždy předpokládá, že rozum má budoucnost před sebou. Avšak Derrida, který přichází po Bataillovi a Blanchotovi, vysloví diagnózu opačnou: dějiny již skončily.

*Věříme prostě v absolutní vědění jako klauzuru, ne-li konec dějin...*

*Pro to, co takto začíná, „mimo“ absolutní vědění, pro to se žádají neslychané myšlenky, jež se hledají skrze paměť starých znaků.<sup>1</sup>*

Bez ohledu na to, jakým způsobem lze ještě tento fakt v encyklopedickém výkladu filosofie vylepšovat, je od této chvíle rozum absolutní, protože ví, že takový je *de iure*. Řád rozumu je absolutní, protože

*dovolávat se proti němu můžeme zase jen tohoto rozumu samého, nemůžeme proti němu protestovat jinak než v něm a ten nám ve svém vlastním poli nedovoluje nic jiného než rekurs ke lsti a strategii.<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> VP, str. 115.

<sup>2</sup> ED, str. 59.

Je nakonec nemožné mluvit *proti* rozumu, dobru, smyslu či pravdě. Neboť vše, co lze o pravdě anebo dobru říci, je toto: je pravda, že pravda je pravda, je dobré, že dobro je dobrem. Kdybychom chtěli tvrdit opak (není pravda, že pravda je pravda), pak bychom popírali pouze zdání pravdy; kdybychom paradoxně řekli: „Je špatné, že dobro je dobro,“ pak bychom pouze po způsobu veskrze klasické theodiceje ospravedlňovali existenci zla.

*Právě proto, že od okamžiku objevení se rozumu nemůžeme pracovat než uvnitř rozumu, právě proto revoluce proti rozumu má pokaždé pouze omezený rozsah toho, co se právě jazykem ministerstva vnitra nazývá pobuřování.*<sup>3</sup>

Derridovým východiskem je právě toto dilema: mluvit tak, aby nebylo řečeno nic (ať už mluvíme ve prospěch rozumu, který se však obejde i bez naší aprobace, anebo ať rozum velmi rozumným způsobem kritizujeme).

Je tu ovšem i možnost třetí, úskok: *stratagéma* a *strategie*.<sup>4</sup> Zde Derrida otevírá velice soustředěnou partii proti hrozivému Mistru, o němž se má za to, že hru musí vyhrát, protože určuje její pravidla. Derrida se rozhodl hrát *dvoji hru* v tom smyslu, v němž „dvoji agent“ (agent double) slouží dvěma stranám: bude předstírat, že dodržuje tyranská pravidla a současně mu bude klást pasti tím, že mu bude předkládat takové případy, které není s to řešit. Strategie dekonstrukce je tedy lest, která dovoluje mluvit právě tehdy, když už „naposled“ není co říci, protože absolutní diskurs je u konce. Je to úskok, který problematizuje ono dilema, jak je formuluje filosofie.

Tyto úskoky je ovšem nezbytné nějak konstruovat a kalkulovat. Je tedy třeba, aby mezi okamžikem, v němž uvedené dilema nutí „promlouvající subjekt“<sup>5</sup> hovořit pro rozum a řád, a okamžikem, kdy se díky lsti Mistr ocitá v šachu a dokáže jen zmateně deklarovat svou arbitrérní podstatu, byla celá tato strategie vedena jakousi *zamlčenou postranní myšlenkou*: strateg si mlčky myslel to, co nemůže a nesmí říci. Totiž to, že pravda není *opravdu pravda* (nýbrž často *nepravda*), že zákon se neliší od svévole apod. Jak jej však tato *arrière-pensée*, tato postranní myšlenka vůbec může napadnout? A v jaké zamlčené oblasti může rebel, předstírající, že mluví jazy-

<sup>3</sup> ED, str. 59.

<sup>4</sup> Viz rovněž *Marges*, str. 7.

<sup>5</sup> ED, str. 84.

kem Mistra, osnovat svůj úklad proti jeho *logu*? Otázka po této nevyslovené výhradě v duchu (ve smyslu kasuistické reservatio mentalis) má zásadní význam. Především proto, že – jak v souvislosti s Lévinasem vidí sám Derrida<sup>6</sup> – jediný způsob, jak předstírat, že mluví čínsky, hovořím-li s nějakým Číňanem, je oslovovat jej *v čínštině*. V tomto řádu vypovídání je tedy simulace simulací simulace (abych se zdál, opravdu jsem; tedy jsem předstírání pouze předstíral). A za druhé předstírám, že mluví jazykem Mistra proto, abych jej mohl *usmrtit*.<sup>7</sup> Pozorujme důležitý rozdíl: jestliže zrádce předstírá atentát na tyрана, k žádnému zločinu nedošlo; jestliže však předstírá předstírání, pak vskutku zabíjí a v komediantu se skrýval vrah.<sup>8</sup>

Pouze tato nevyslovená výhrada v duchu rozlišuje promluvu předstíranou a upřímnou. Avšak tato nevyslovená výhrada se musí moci vsunout mezi „promlouvající subjekt“ a jeho promluvu. A také je třeba, aby se ona postranní myšlenka mohla nějak skrýt v jeho hlavě, a to mimo jazyk, tedy aniž by kdy byla vyslovena. To je právě námitka, kterou Derrida vznesl proti Lévinasovi: protože řeč filosofie je nenapravitelně hegelovská, musel by Lévinas popírat hegelovskou totalitu pouze mlčky:

*jakmile Lévinas mluví proti Hegelovi, nemůže než Hegela potvrdit, již jej potvrdil.*<sup>9</sup>

Aby byla možná tato nevyslovená výhrada v duchu v níž se může rozdmýchat spiknutí dekonstrukce, musí se obě podmínky spojit.

1. Protože Derrida nakonec odmítne ideu mlčenlivého myšlení, je právě tak nemyslitelné i to, co nelze říci: ona nevyččená výhrada jakožto místo určitého kalkulovaného záměru musí být tedy vyslovitelná. *Dvoji hra* není jen činem dekonstruktéra: aby ji bylo možno hrát, musí být již řeč filosofa sama plna *duplicit* (v obou významech tohoto slova: stav toho, co je dvojitý, ale též pokrytectví, lhaní). Od svého prvního vydaného textu, kterým byl úvod k Husserlovu *Původu geometrie*, Derrida také nedělá nic jiného, než že ukazuje neudržitelnost nároku filosofického jazyka na jednoznačnost. Stále

<sup>6</sup> ED, str. 133.

<sup>7</sup> Tamt.

<sup>8</sup> V článku o Bataillovi Derrida píše: „Když Bataille popisuje toto simulacrum, to, co je pro filosofii nemyslitelné, její slepou skvrnu, musí ovšem předstírat, že toto vše píše hegelovským jazykem.“ (ED, str. 378)

<sup>9</sup> ED, str. 276.

zápasí – a jistě se tím v očích filosofické tradice nemalou měrou prohrěšuje – ve prospěch dvojznačnosti.<sup>10</sup> Jazyk metafyziky je dvojný: je možné ukázat, že slova v němž vždy mají dva navzájem neredukovatelné smysly (nikoli však smysly „protikladné“). A je to také jazyk matoucí: neboť zastírá svou duplicitu tím, že podřazuje pouze smysl jediný, „zdravý“ či „dobrý“, a tímto způsobem pak předstírá, že dobro není než dobré, že pravdivé je naprosto pravdivé, že smysl je zcela naplněn smyslem atd.

2. Druhou podmínkou je, že stratég někde vně metafyziky najde sílu vzdorovat tlaku *logu*. Což, jak ještě uvidíme, je problém filosofického empirismu.

Filosofie začíná protikladem *de facto* a *de iure*. Přinejmenším to platí pro ty, které do filosofie uvedl Husserl svou „eidetickou redukcí“. Vzhledem k esenci, vzhledem k tomu, co *de iure* jest, nemůže fakt dokázat nic. Zaměňování obou je znakem pochybné filosofie *par excellence*, jak Derrida velice důrazně ukazuje Lévi-Straussovi.<sup>11</sup> Slovo „pochybný“ je zde třeba zdůraznit, poněvadž Derrida nikoli nezáměrně používá slova s morálními konotacemi.<sup>12</sup> Toto *pochybení* se nazývá empirismus. Empirista totiž neuznává rozlišení *faktických pravd* a *pravd rozumu* (abychom mluvili jako Leibniz): údajné *pravdy rozumu* jsou nakonec faktické, neboť *ultima ratio* nějaké pravdy rozumu je podle něj vždy nějaký *jednoduchý fakt*. Proto empirista tvrdí, že čistý rozum neexistuje: základem „pravd rozumu“ není nějaká rozumová schopnost poznávat věci *a priori*, nýbrž tento základ tkví ve vztahu rozumu k tomuto poslednímu a jednoduchému faktu, tj. tkví ve *zkušenosti* rozumu o něm. Jinak řečeno: základním principem není identita typu „Já = Já“, nýbrž je to diference, protože je to vztah k něčemu jinému. Derrida píše: empirismus

*je sen myšlení, jež je ve svém zdroji čistě heterologické. Čisté myšlení čisté diference... Říkáme sen, neboť se rozplývá s příchodem dne, s rozbřeskem jazyka.*<sup>13</sup>

Co je však tento těžký hřích heterologie? Zde se opět setkáváme s husserlovským a obecněji řečeno s novokantovským dědictvím: heterologie je obtížena stejným hříchem, který shledávali novo-

<sup>10</sup> *OG*, str. 104–107; srv. *ED*, str. 167.

<sup>11</sup> *G*, str. 172; srv. již *ED*, str. 189.

<sup>12</sup> *ED*, str. 224.

<sup>13</sup> *ED*, str. 224.

kantovci u Aristotela, když napsal: „je třeba se zastavit“. Sám pojem jednoduchého faktu je filosofická nezodpovědnost,<sup>14</sup> poněvadž empirista za svůj fakt nemůže odpovídat, tj. měřit jej ještě původnějším právem: Empirista se proto jeví jako barbar, jenž si představuje, že síla vytváří právo... Rozdíl *a priori* a empirického je třeba zachovávat, neboť tázání se nikdy nesmí zastavit.

Derrida je tedy připraven vědomě se prohrěšit empirismem. Je však třeba, aby tento hřích nebylo možné vytýkat, neboť pak by Mistr proti špatnému hráči partii vyhrál: Derrida se připravuje hrát dvojí hru: je špatný svými úmysly, avšak bezchybný při svých tazích. Proto zůstává jistým způsobem věrný fenomenologii. Neboť fenomenologií je třeba *projit*, nechceme-li se znovu ocitnout *před ní*, v pozitivistické naivitě.<sup>15</sup> Anebo řečeno ještě jinak: má-li být uchována její intence, je třeba ji „radikalizovat“: tuto intenci lze naplnit tím, že vytrhneme fenomenologii z toho, „co ji stále drží v hranicích metafyziky“, z „metafyziky *přítomnosti*“.<sup>16</sup> Právě tomu se teď budeme věnovat.

## La différance

Ve svém *Úvodu k Původu geometrie* se Derrida táže na možnost fenomenologie dějin. Francouzští fenomenologové důvěřující citátům „pozdního Husserla“, jak je shromáždil Merleau-Ponty, nepochybovali o tom, že v nepublikovaných lovaňských rukopisech taková nauka, alespoň latentně, existuje. Zde by snad bylo možné najít nějakou cestu, jak přejít od nehybných esencí k dění a od subjektivního osamění k intersubjektivnímu společenství. Zůstalo však, jak říkají právě fenomenologové, jen u těchto „prázdných intencí“ a fenomenologie dějin, toto vyřešení všech úskalí nauky, se stále odkládala, jinak řečeno: byla nemožná.

Jak by měla fenomenologie dějin vypadat? Stejně jako všechna fenomenologie by hledala odpověď na otázku, jak je nějaká pravda možná *pro nás*? Je-li pravda vskutku pravdou, není pravdou jen *pro nás*, nýbrž pro všechno bytí (kritika psychologismu). Jestliže by byla jen *pro nás*, nebyla by pravdou právě v tom smyslu, které toto slovo *pro nás* má. Opravdová pravda vyžaduje absolutní bytí, nezá-

<sup>14</sup> *Marges*, str. 7.

<sup>15</sup> *G*, str. 90 a 232.

<sup>16</sup> *VP*, str. 94.

vislé na jakémkoli konkrétním „hledisku“: je-li pravda, jež je pro nás, vskutku pravdou, musíme uznat, že jsme absolutnem (neboli spíše, že „já“ je „absolutní pramen“). Fenomenologie *dějin* tedy stejně jako kterákoli jiná fenomenologie hledá *původ* pravdy. Avšak pokud je to fenomenologie „statická“, nalézá tento původ v aktu, který může vědomí kdykoli vykonat: neboť původem (pravdy soudu o nějaké věci) nazývá *názor* věci, jak je „tělesně“ přítomná. To, jak víme, říká Husserlův „princip všech principů“. <sup>17</sup> Je-li původem názor, pak se ve kterékoli chvíli mohu k tomuto původu vrátit stejně tak, jako mohu jít k původu všech pohlednic s Eiffelovou věží, odeberu-li se na Martovo pole. Pokud by však šlo o pohlednice se slavnostním *ceremoniálem jejího otevření*, nikdy se již nemohu „tělesně“ setkat s tím, o čem všechny tyto reprodukce mluví. Charakteristickým rysem dějinné fenomenologie je to, že „věc sama“ je tu onen zakládající či *inaugurační fakt*, jenž se z definice odehrál pouze jednou. Je to tedy v každém případě ten fakt, který se kdysi odehrál poprvé – v tom „poprvé“, o němž mluví dokumenty. Předpokládejme nyní, že se tyto dokumenty ztratí. Eiffelova věž by pak byla památník, jehož počátky (původ) by nám nebyly známé: jak bychom potom mohli říci, zdali *je* – tj. zdali pro své stavitele *byla* – válečným zařízením, falickým symbolem anebo nějakou kostelní zvonící? *Bytí by pak již nebylo identifikovatelné se smyslem*, protože pak by tu bylo takové bytí, které by nebylo *pro nás*: bytí tohoto enigmatického monumentu, jak se v plnosti svého smyslu dával svým stavitelům. Nuže, pro fenomenologa je něco takového nepřijatelná možnost. Fenomenologie dějin je založena na popisu toho, co Husserl nazývá „živou přítomností“: minulé nikdy nemůže být odděleno od přítomného (a stejně tak ani od budoucího). Kdyby minulé nebylo vždy *podržováno* v přítomném, kdyby se v něm již *nenapovídalo* budoucí, minulost i budoucnost by nebyly nic. To jest: byly by naprosto absentní; je totiž nemožné mluvit o nějaké nepamětné minulosti, o mysteriózní minulosti, nejsou-li tu pro nás nějaké *přítomné* pozůstatky navždy *zmizelé* civilizace. Má-li se však budoucnost „ohlašovat“ v přítomnosti a minulost v ní „podržovat“, nesmí být tato přítomnost jen přítomností: je třeba, aby současně bylo přítomno ono *již* *minulé* stejně jako to, co *teprve přichází*; díky této *ještě přítomné* minulosti a této *již přítomné* budoucnosti je minulost pro nás přítomnost, která *již není* přítomná, a budoucnost odevždy a provždy přítomnost, která *ještě nebyla* přítomná. Takto

<sup>17</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, sv. I, § 24.

se zde objevuje *diference*: diference přítomnosti ve vztahu k sobě samé, neboli to, že přítomnost nespadá vjedno sama se sebou. Zde je pak třeba rozhodnout, jaký význam dát této diferenci rozdělující přítomnost: buď totiž působí, že nikdy není nic zcela nepřítomné, anebo to, že přítomnost vpravdě nikdy nenastává.

Husserlova odpověď, jak velice přesvědčivě ukazuje Derrida, vychází znovu z protikladu *de iure* a *de facto*. Fakticky se můžeme setkat s památkami (přítomnými), jejichž smysl nám uniká a jež jsou tedy přítomnými stopami minulosti, o které nic nevíme: nemůžeme říci, co byla tato minulost, když byla přítomností, a tedy cítíme nebezpečí takového bytí, které pro nás není nic. *De iure* je však návrat k původu vždycky možný. Například i tehdy, nemůžeme-li dosáhnout toho, aby smysl, který měla jistá stopa *pro ně*, spadal vjedno se smyslem této stopy *pro nás*, přece *a priori* víme, že toto minulé mělo, pokud bylo přítomné, všechny vlastnosti přítomnosti: toto *jiné* je tedy nakonec *stejně*.

Co znamená toto *právo* na opětné nalézání původu? Že dějiny je třeba pochopit jako „čisté dějiny smyslu“, <sup>18</sup> tedy jako tradici neboli předávání smyslu v čase, a nikoli jako jeho zrazování. Na základě svého „principu všech principů“ musí fenomenologie vycházet z toho, že lidské dějiny jsou veskrze smysluplné, že všechno „sound and fury“ v nich je vždy možné redukovat, třeba za cenu značného množství prostředkujících článků, na poklidné předávání zděděného smyslu od jedné generace k druhé. Modelem dějin se tak zdá být tradice Thaletova teorému, pokud má pro nás dnes tento teorém zjevně stejný smysl, jako měl kdysi. Dějiny jsou *de iure* jednoznačné, jakkoli *de facto* je celistvé upamatování smyslu nemožné: identita bytí (jež zde implikuje *byvší bytí*) a smyslu není nikdy dána dnes, nýbrž *v nekonečnu*. Zde se tedy opět setkáváme s „nekonečnými úkoly“ a nezavršitelnými „teleologiemi“, které měly v takové oblibě novokantovci. *De iure* je fenomenologie dějin filosofie, která ukazuje postupování *absolutna* (Ego, pramen smyslu) k *telos*, které leží „v nekonečnu“ a které Husserl nazývá jednou „bůh“, jindy „Logos“; říká o něm, že je to „idea“ dokonalé společnosti „v kantovském smyslu“. <sup>19</sup> Jinak řečeno: smyslem univerzálních dějin je směřování ke konečnému a ideálnímu stavu (jenž se však, pozname-

<sup>18</sup> *OG*, str. 107.

<sup>19</sup> Pouze *de iure*, protože *de facto* se fenomenologie nikdy nestane touto filosofií, neboť není s to založit jí na názoru tohoto *telos* v jeho „tělesné“ přítomnosti.

nejme, vzdaluje úměrně tomu, jak se k němu přibližujeme): k takovému stavu lidstva, který poněkud připomíná permanentní zasedání matematiků. Jak patrně, nemůže být tento výklad dějin ve větší shodě s onto-theologií moderní doby.

Je-li *pravdivé* identické s *pravdivým pro mne*, pak musím být karteziánským bohem, stvořitelem věčných pravd, jak chce Sartre a snad i Husserl.<sup>20</sup> Ne-li, pak tato pravda je pouze určitá „hodnota“, „hledisko“, „perspektiva“. Nemá-li ztotožnění smyslu a býtí vést k degradaci fenoménu na pouhý jev, pak musím být bohem. Avšak toto božství se nekonečně odkládá na příště. *Předem vím, že faktické nikdy nebude zajedno s tím, co je de iure*. A tedy nás nic neopravňuje k tomu, abychom se chovali, jako by mnohoznačnost byla moment, který bude jednou zrušen v konečném triumfu jednoznačného smyslu. Mezi *de facto* a *de iure*, mezi býtím a smyslem je „originární diference“.<sup>21</sup> Později bude Derrida označovat tuto „originární diference“ jako *différance* – což je slovo, v němž bychom měli slyšet oba významy francouzského slova *différer*, které nepochybně znamená „nebýt identický“ (např. říkáme-li, že přítomnost je vždy „diferovaná“, v sobě rozdílná), ale také „odložit na později“ (např. říkáme-li, že přítomnost je vždy „diferovaná“ přítomnost, tedy že plně přítomnou přítomností bude teprve příště). Kromě jiného jsou efektem této *différance* i dějiny. Neboť dějiny tu jsou jen proto, že přítomnost je od počátku ve vztahu k sobě samé jakoby opožděna.

### Původní odklad

Pojem „původního odkladu“ je paradoxní, nicméně nezbytný. Kdyby tu totiž *od počátku* (a počátek, původ je vždy), od nějakého „poprvé“ nebyla *différance*, nebylo by žádné „poprvé“, protože by po něm nenásledovalo žádné „po druhé“: kdyby „poprvé“ bylo pouze „pro jednu“, nebylo by počátkem ničeho. Poněkud dialektickým, ač nikoli nepřipadným způsobem je tedy třeba říci, že první není prvním, není-li po něm nějaké druhé. Následkem toho druhé není pouze tím, co jako později přistupující přichází *po* prvním, nýbrž je tím, co prvním vůbec umožňuje být prvním. První tedy nemá své býtí prvním výlučně samo ze sebe, svými vlastními prostředky: je třeba, aby mu k tomu dopomohlo druhé mocí svého

opoždění. Neboť teprve druhým je první prvním. Ono „podruhé“ má tedy jakousi prioritu před „poprvé“: je od napoprvé přítomné jako předchůdná podmínka priority tohoto „poprvé“ (aniž by ovšem bylo nějakým původnějším „poprvé“: odtud vyplývá, že ono „poprvé“ je vlastně „potřetí“).

Původ je tedy třeba chápat jako *opakování premiéry* v divadelním smyslu slova: reprodukcí veřejného premiérového představení, které je před tímto představením. Tedy „původní je ne-původ“.<sup>22</sup> U původu neboli na počátku (*in principio*) není nějaká nerušená identita, díky níž by prvotní bylo jedinečně prvotní. Kdyby totiž na počátku byla prostá identita, nic by z tohoto počátku nevyšlo.

„Na počátku, opakování.“ „Na počátku, re-representace“:<sup>23</sup> tedy neexistuje ani *representace*, poněvadž *presentace* (jejíž je reprezentace připomínkou) se neudála. Originál je už kopie. Zde máme jakoby „princip non-principu“, jímž Derrida dekonstruuje husserlovský „princip všech principů“, postavený na tom, že je vždy možné odlišit *originál* (názor jakožto „originálně dávající“ věc samu v její „tělesné“ přítomnosti) a to, co je *odvozené* (názorně nevyplněné intence vědomí). Jiná verze tohoto „principu non-principu“ by vypadala takto: „Na počátku, znak.“ Znak, a nikoli věc (referent), za jejíž znak se tento znak pokládá. Derrida rozpracovával zprvu zejména tuto *sémiologickou* verzi, a to z různých příčin, z nichž nikoli poslední je bezpochyby ta, že tato verze, v níž zaniká možnost izolovat navzájem „znak“ a jeho „referent“, maří všechny nároky sémiologie v době, kdy se zdá být všemocná. K této verzi lze dojít dvěma způsoby. Jedním je přímá radikalizace fenomenologie. Ukážeme-li proti Husserlovi, že vědomí nikdy nepředchází řeči, pak není možné považovat řeč za „výraz“ (reprezentaci) mlčenlivého „prožitku“ („originární presentace“). To je cesta, kterou postupuje *Hlas a fenomén*.<sup>24</sup> Druhý způsob, jak dojít k prioritě znaku, je zkoumání písma (*écriture*). Podřizování písma promluvě má za sebou celou tradici: píšeme např. dopis nepřítomné osobě anebo závěť, jež má být přečtena, až tu již nebudeme. Písmo má tedy sloužit tomu, aby označovalo i tehdy, je-li adresát či mluvčí nepřítomen, zatímco v přítomnosti posluchače mluvíme. Písmo se právě proto definuje jako „znak znaku“: grafický znak je znakem orálního – zastupuje,

<sup>22</sup> ED, str. 303.

<sup>23</sup> VP, str. 50 a 64.

<sup>24</sup> K této argumentaci v hlavních rysech viz *Marges*, str. 16–17.

<sup>20</sup> Viz Derridova poznámka v: OG, str. 28.

<sup>21</sup> OG, str. 171.



substituuje jej v jeho nepřítomnosti –, zatímco orální znak je znakem věci samé. Funkcí písma je *suplovat*:

*Písmo je suplement par excellence, neboť vyznačuje místo, kde se suplement dává jako suplement supplementu, znak znaku, protože zastupuje promluvu, jež již značí.*<sup>25</sup>

Lze-li ukázat, a právě o to se snaží Derrida ve své knize *O gramatologii*, že

1) na jedné straně je podřazení písma promluvě předsudek, který není verifikován dokonce ani ve zvláštním případě tzv. fonetického písma (a to je případ pro tuto hypotézu nejpříznivější);

2) na druhé straně je definice grafického znaku ve skutečnosti definicí všech znaků (tedy že každý znak je *označující*, jehož *označovaným* je jiné *označující* a nikdy „věc sama“, jak se před námi ukazuje ve své „tělesnosti“ a přítomná jako ona sama), pak by Derridův „princip non-principu“ vyřadil Husserlův „princip všech principů“.

Tím se dostáváme k tezi, jež vypadá obstojně dialekticky:

*Stejně je stejné, jen pokud je afikováno jiným.*<sup>26</sup>

Odtud i naše otázka: To, co je *za* „logikou identity“,<sup>27</sup> je dialektickým „za“, anebo je *za* dialektikou? Tuto naši otázku si ovšem klade i sám Derrida: není to, co je *za* dialektikou, nevyhnutelně dialektické „za“?

Derrida připouští jistou blízkost toho, co nazývá „logikou suplementu“ – totiž že na počátku není žádný originál, nýbrž „suplement“ zastupující vždy již scházející originalitu –, k dialektice.<sup>28</sup> Nezáleží snad tato logika v podřazení, kantovským jazykem řečeno, *nepodmíněného* jistě *podmínce*, totiž podmínce jeho *diference* vzhledem k podmíněnému? A nevyžaduje, aby difference ležela v identitě, relativní v absolutním, dění ve věčnosti, „práce negativity“ v plnosti nekonečna atd.? Logika suplementu totiž učí toto: máme sklon ztotožňovat „suplement“ (ať již jakýkoli) s nějakým „navíc“, s něčím přesahujícím, tedy s tím, co se připojuje k úplnému celku. Je zde tedy nějaký již úplný celek a *vně* tohoto celku „suplement“. Pokud by tomu ovšem bylo takto, pak by suplement nebyl ničím:

<sup>25</sup> G, str. 398.

<sup>26</sup> VP, str. 95.

<sup>27</sup> ED, str. 302; G, str. 90.

<sup>28</sup> Marges, str. 15.

podle této hypotézy by již vše bylo v celku. Je-li přesto „suplement“ spíše něco nežli nic, pak prozrazuje *chybění* celku: celek, který snáší, aby se k němu připojoval nějaký „suplement“ („dodatek“), přiznává, že se mu uvnitř něčeho nedostává. Suplement, jsa vně, zastupuje onu část celku, jež je uvnitř nepřítomná: právě proto, že celku se nikdy nepodaří *být vším*, je třeba jeho nedostávající se celkovost suplovat tím, že se k němu zvnějšku připojuje „suplement“. Proto „logika suplementu“

*požaduje, aby vnějšek byl uvnitř, aby jiné a nedostatek se připojovaly jako cosi navíc, co nahrazuje nějaké minus, aby to, co se k něčemu připojuje, nahrazovalo chybění této věci, aby chybění jakožto vnějšek vnitřku bylo již uvnitř vnitřku atd.*<sup>29</sup>

Řečeno ještě obecněji: přítomnost je přítomná, pouze vztahuje-li se k nepřítomnému (k nepřítomnému, jež je minulé anebo budoucí), aby se od něj odlišila. Metafyzika je podle Derridy ono gesto, jímž se stírá tento distinktivní rys, tato stopa nepřítomného, díky které je přítomnost přítomností. Pozorujeme tedy toto: *stopa* běžně označuje přítomný znak nepřítomné věci, znak, jenž toto nepřítomné – poté, co minulo – zanechalo na místech, na nichž bylo přítomné; jestliže však všechno přítomné nese stopu nepřítomného, které je vymezuje (a v tomto smyslu rovněž konstituuje, produkuje, dává mu být tím, čím jest), pak je třeba paradoxně myslet „původní stopu“, to jest *přítomnou stopu minulého, jež nikdy nenastalo*: „absolutně minulého“.<sup>30</sup>

Jak velká je distance, která dělí Derridu od Hegela? Do jaké míry je *différance* neredukovatelná na hegelovskou dialektickou identitu? To je, jak patrně, otázka, jež pouze opakuje předešlou: je-li pravda, že jazyk metafyziky je hegelovský, odkud potom Derrida čerpá myšlenku toho, co je „za“ absolutním věděním?

Derrida sám mluví o „posunu, který je současně nepatrný i radikální“.<sup>31</sup> Připouští rovněž, že spor s Hegelem je nekonečný, nezacititelný.<sup>32</sup> Partie, kterou Derrida hraje proti Mistru-filosofovi, potrvá tedy navždy. Jak ale může dekonstrukce vyhrát v této hře, v níž vítězové nad Mistrem jsou vzápětí zaznamenáni v seznamu

<sup>29</sup> G, str. 308.

<sup>30</sup> G, str. 97 (viz též „Freud et la scène de l'écriture“, v: ED, str. 293 a násl.; zde se znovu setkáváme s Merleau-Pontyho „původní minulostí“).

<sup>31</sup> Marges, str. 15.

<sup>32</sup> ED, str. 371.

poražených žáků (každé vítězství v *Mistrově hře* je vítězstvím *Mistra hry*)?

Derrida hovoří o sporu

*mezi filosofií, jež je vždy filosofií přítomnosti, a myšlením ne-přítomnosti, jež není nezbytně jejím protikladem ani nutně uvažováním o negativní absenci, teorií ne-přítomnosti jakožto nevědomí.*<sup>33</sup>

Toto myšlení ne-přítomnosti (které není ani negativní teologií, ani filosofií „vůle“ předcházející „představu“) je přinejmenším jiné myšlení. Je tedy zcela legitimní otázka, jak se tu objevilo, aby vedlo spor s celou filosofií. Derrida píše: filosofie je vždy. Nepíše: vždy byla (což by mohlo napovídat historické, tj. empirické zkoumání). Toto vždy platí jak pro filosofické knihy, které jsme nečetli, tak pro ty, které ještě nebyly napsány atd. Ale jak to můžeme vědět? Derrida zde jako fenomenolog odpoví, že máme co dělat s eidetickou nutností: filosofie bude vždy myšlením přítomnosti, neboť jinak tomu nemůže být. Myšlení mimo toto privilegium přítomného před nepřítomným (minulá přítomnost, budoucí přítomnost) je právě tak nemožné jako barva bez povrchu anebo údolí bez hor.

*Jak by bylo možné myslet bytí a čas jinak než z přítomnosti, formou přítomnosti, totiž z jistého teď vůbec, které žádná zkušenost nemůže z definice nikdy opustit? Zkušenost myšlení a myšlení zkušenosti mají vždy co dělat pouze s přítomností.*<sup>34</sup>

Žádná zkušenost nám nikdy nedovolí myslet mimo toto privilegium přítomnosti, protože zkušenost je vždy v přítomnosti prožívané zakoušení něčeho přítomného (byť by to byla přítomnost absence, např. mluvíme-li o zkušenosti exilu anebo smrti). Právě proto, budiž zde mimochodem řečeno, odmítne Derrida nakonec i „filosofický empirismus“, který někdy připomíná.

Je ale potřeba říkat, že žádné myšlení se nemůže vzdát privilegia přítomnosti? Anebo: žádné filosofické myšlení? Jestliže v textu, který jsem již uvedl, Derrida staví proti „filosofii“ „myšlení non-přítomnosti“, pak je třeba, aby tu bylo nějaké myšlení mimo toto privilegium přítomnosti, tedy rovněž nějaká zkušenost tohoto jiného myšlení a právě tak i myšlení této jiné zkušenosti. Proč tedy Derrida nechce nic vědět o empirismu? Je to proto, že se nikdy nedovolává nějaké zvláštní zkušenosti, která by oslabovala všeobecnou výpo-

<sup>33</sup> VP, str. 70.

<sup>34</sup> Marges, str. 41.

věd. Neusiluje totiž o „vyvrácení“ principu identity poukazem k tomu či onomu případu *différance*. Neboť popírat takto sylogismem v modu *baroco* („veškerá filosofie myslí přítomnost“, „některé myšlení myslí absenci“ atd.) znamená, jak by sám řekl, popírat špatnou identitu toho, co se nám prezentuje s „identitou“ pouze domnělou; jinak řečeno: ukazujeme-li, jak se v tom či onom případě v údajné identitě skrývá diference, pracujeme ve prospěch nadřazeně, vyšší identity, což nás potom vede k závěru, že je třeba ji situovat jinde, než kde ji tradice předstírala nalézt. Derrida se tedy, lze-li to tak říci, uchyluje k *všeobecné* zkušenosti. Což je zkušenost *textu vůbec*. Každý text je dvojný, vždy to jsou dva texty v jednom:

*Dva texty, dvě ruce, dva způsoby vidění, dva způsoby naslouchání. Pospolu, a přece odděleně.*<sup>35</sup>

Klasická interpretace podřazuje pouze první z těchto „dvou textů v jednom“: je psán pod autoritou přítomnosti a ve prospěch smyslu, rozumu, pravdy. Každá negace je tu vyšší afirmace: odmítám-li nerozum vzhledem k rozumu, popírám pouze negativní stránku rozumu, chybní rozum v rámci rozumu. Druhý text – jiný, a přece stejný – je ten, který klasické čtení nikdy nedešifruje. Avšak v onom prvním textu, v tom, který je tato tradice ochotna číst, jsou trhliny či stopy, poukazující k druhému.<sup>36</sup> Zde však přichází důležitý bod: jakákoli syntéza obou textů je nemožná, je nemožné, aby splynuly v jediný, neboť onen druhý není *protiklad* prvního (který by s ním bylo lze smířit „překonáním“ jejich „rozepře“), nýbrž je to jeho *nepatrně odchýlený dvojník*. Ke čtení generálního, obecného textu je tedy zapotřebí jakési *podvojně vědy*:<sup>37</sup> jejím úkolem je ukazovat duplicitu jakéhokoli textu.

Tím se již dostáváme k odpovědi na výše uvedenou otázku. „Myšlení ne-přítomnosti“, s nímž je metafyzika ve sporu, není pro tuto metafyziku jiné myšlení, než je ona sama – na rozdíl např. od cizí tradice, orientální moudrosti, návratu k mýtu apod. Je to ona sama jakožto jiná. Každá metafyzika jako takto dvojná je svým vlastním *simulacrem*. Mezi ní a Platónovým textem, mezi ní a Hegelovým textem prochází „stěží postřehnutelný závoj“,<sup>38</sup> jenž odděluje platonismus od metafyziky, hegelianismus od metafyziky atd.

<sup>35</sup> Marges, str. 75.

<sup>36</sup> Marges, str. 76–77.

<sup>37</sup> Viz J. Derida, „La double séance“, v: *La dissémination*, Seuil 1972.

<sup>38</sup> Tamt., str. 235.

Stačí tedy malý posun, nepatrná „hra“ při čtení textu, aby se první otřásl v druhém, aby se *moudrost* prvního stala *komedií* druhého. Metafyzika, jak byla konvenčně prezentována, zdvojovala svět: smyslové a inteligibilní, tělo a duch atd. Filosofický empirismus ve svém právě tak klasickém vzdoru tento platonismus obrátil: tvrdil, že inteligibilní emanuje ze smyslového, že myšlení je schopnost těla atd. Derridova podvojná věda svým ineditním způsobem zdvojuje metafyzický text sám. Právě duplicita textu totiž umožňuje „překračování“ (transgresi) či „exces“ *manifestního* textu směrem k textu *latentnímu* (smíme-li zde aproximativně použít analogie s freudovskou teorií snu). Jistým způsobem je tedy transgrese, překračování po stránce své „literary“ oprávněné (což je ovšem v případě transgrese dost zvláštní).

Jediný zločin, který etika schvaluje, ba doporučuje, je *tyranovražda*. Je Derridova dekonstrukce vraždou tyрана (vážný čin, ospravedlněný vyššími povinnostmi, vznešenými *důvody*), anebo je to jen hra? Je „jedno i druhé“ a „ani jedno, ani druhé“. Je nemožné to rozhodnout. V daném formálním systému je *nerozhodnutelný* takový výrok, který vzhledem k tomuto systému axiomů není ani pravdivý, ani nepravdivý. Analogicky mluví Derrida o nerozhodnutelných slovech: jsou to slova, jejichž dvojí smysl nelze ovládnout. Právě důraz na tato slova, na tyto excesivní body metafyzického textu dává vyvstat onomu druhému textu, simulacru textu prvního. *Identita* (ve smyslu nemožnosti oddělit a rozpoznat) dobra a zla, přítomnosti a nepřítomnosti, života a smrti vystupuje ve slově *farmakon* v platónském textu,<sup>39</sup> u Rousseaua ve slově *supplément*,<sup>40</sup> ve slově *hymen* u Mallarméa atd.<sup>41</sup> Mallarméův *hymen* je nadto nerozlišitelný od hegelovské *identity*: je jejím simulacrem. Neboť *hymen* znamená současně sňatek i panenskou blánu. *Hymen* (panenství) tedy existuje jen tehdy, pokud tu *hymen* není (kopulace), a je-li tu *hymen* (sňatek), pak tu není *hymen* (panenství). *Hymen* je diference (mezi uvnitř a vně panny, mezi touhou a naplněním) stejně jako zrušením diference. Je to zrušení „diference mezi diferencí a non-diferencí“.<sup>42</sup> Avšak *identita* diference a non-diference je nerozlišitelná od *identity* (jak ji klade Hegel) *identity* a non-*identity*. Nikdo nemůže říci, je-li dialektická *identita* totéž co diference či nikoli.

<sup>39</sup> Viz J. Derida, „La pharmacie de Platon“, v: *La dissémination*.

<sup>40</sup> Viz druhou část *Grammatologie*.

<sup>41</sup> Viz J. Derida, „La double séance“.

<sup>42</sup> J. Derida, *La dissémination*, str. 237.

Žádný Mistr tu nerozhodne. Pokud v této hře, v níž „získává, kdo prohrává“,<sup>43</sup> řekneme „identita“, pak se tato identita vzápětí mění v diferenci, a jestliže zdůrazníme diferenci, promění se v identitu. Obdobným způsobem je i Hegelovo vítězství nakonec nerozpoznatelné od porážky. Výsledek hry je nerozhodnutelný. Její vítězství je porážka. Ale její porážka je jejím vítězstvím. Tato partie nemá zakončení.

## Hledání transcendentálního empirismu

Gilles Deleuze je především pokantovský filosof. Myslí po Kantově *transcendentální dialektice*, v níž jsou podrobeny kritice ideje duše, Boha a světa. Žádnou zkušeností nelze oprávnit tvrzení substanciálně identického já, celku všech věcí a první příčiny tohoto celku. Tvrdí se někdy, že filosofové, kteří bývají obvykle označováni jako pokantovští (od Fichta k Hegelovi), se snažili obnovit metafyziku v okamžiku, kdy byla kantovskou kritikou otržena. Takový je i názor Deleuzův, podle něhož má tato obrana jméno „dialektika“. V rukou novohegelovců (Feuerbach, Marx) pak tato pokantovská dialektika, jak již víme, vyústila ve zbožnění člověka. Člověk si přisvojuje ono bohatství, které se až dosud přiznávalo Bohu. Deleuze však namítá:

*Jestliže se člověk zmocnil náboženství, přestal být proto religiózním? A jestliže jsme teologii přetvořili v antropologii tím, že jsme na místo Boha postavili člověka, potlačili jsme i to podstatné, totiž toto místo samo?*<sup>44</sup>

Deleuze nepřestává klást důraz na kritickou úlohu filosofie:

*Označujeme-li filosofii jako kritiku, vypovídáme o tom, co je na ní nejvíce pozitivního: snaha demystifikovat.*<sup>45</sup>

Avšak autenticky kritických filosofů je pomálu. Velká filosofická díla slouží *řádu*, tj. stanoví místa, seřazují věci podle stupňů, rozdělují vlastnosti mezi supposita a atributy mezi subjekty. Budují-li nějakou hierarchii, dovolávají se a-hypotetického prvního Principu: postavení čehokoli je funkcí jeho vzdálenosti od tohoto principu.

<sup>43</sup> *Marges*, str. 21.

<sup>44</sup> *NPh*, str. 101.

<sup>45</sup> *NPh*, str. 121.

Každé z těchto děl tedy svým způsobem předpokládá, že *jedno* předchází *mnohému*. Naproti tomu jen velmi vzácné jsou takové filosofie, které udělují atributy *anarchickým* způsobem (tedy v nichž chybí jakákoli a-hypotetická *arché*), což je distribuce, kterou Deleuze nazývá „nomádkou“,<sup>46</sup> protože v ní nejde o to rozdělit celek jsooucího mezi věci (vymezit každému jeho identitu v jeho výlučné doméně), nýbrž popsat způsob, jímž jsou věci rozptýleny v „rozloze jednoznačného a nerozděleného bytí“,<sup>47</sup> a to tak, jako se nomádký kmen rozprostře v určité oblasti, aniž by ji rozdělil mezi jednotlivce; každý si z ní bere, kolik *může* a své meze nachází teprve tam, kde se již nemůže dále rozšiřovat. Tuto „distribuci podstaty, ba ‚deliria‘, neřídí žádný nejvyšší princip, žádné odůvodnění, žádná ústřední instance.“<sup>48</sup>

Jakkoli je filosofie podstatně demystifikací, je jasné, že filosofové často nejsou autentické kritiky schopni, že obhajují řád, autority, instituce, dobré mravy, všechno to, čemu věří běžný člověk. Vskutku kritická filosofie je vzácná a podle Deleuze odpovídá té tradici, jež se nazývá „naturalistická“ (ve smyslu nepřátelství ke všemu „nadpřirozenému“) a jejímiž nejvýraznějšími představiteli jsou Lukrecius, Spinoza či Nietzsche.

Distribuce *usedlíků* je „klasické“ myšlení světa (světa, k němuž ještě patří romantická revolta). Deleuze toto myšlení nazývá „filosofii reprezentace“. Podřizuje se autoritě principu identity, jehož znakem je iterativní prefix *re-* ve slově „re-prezentace“.<sup>49</sup> všechno přítomné (přezence) má být re-prezentované, aby je bylo možno znovu nalézat jako totéž, jako stejné; odtud plyne, že v této filosofii je neznámé vždy ještě nepoznané známé, že učení znamená rozpo-  
mínání, setkání opětne shledání, odchod návrat atd. Tomuto racionalismu rovněž uniká diference jako taková. Diference mezi *nalézt* a *znovu se shledat* s něčím je totiž ona odchylka, která dělí zkušenost od její reiterace. Odtud pak problém *opakování*: čím je nějaké opakování dokonalejší (jako je tomu v případě dvojčat anebo sériově vyráběných předmětů), tím méně je racionalistická filosofie schopna říci, kde je diference. Proto jsou fenomény opakování privilegovanou cestou k autentičtějšímu porozumění diferenci, ne-

<sup>46</sup> DR, str. 54.

<sup>47</sup> Tamt. Nepochybně běží o extenzi pojmu bytí, který je stejně jako všechny pojmy jednoznačný.

<sup>48</sup> Tamt.

<sup>49</sup> DR, str. 79.

boť jsou příkladem diference nesporné, a přece zdánlivě neuchopitelné. Treba tedy přestat s definováním opakování pomocí návratu stejného, reiterace identického: diference je naopak *produkcí* (v obou významech tohoto slova: dát existenci něčemu a předvádět něco) diference.

Deleuze odmítá zaměňovat „pojmem diference“ s „pouze pojmovou diferencí“.<sup>50</sup> Pojmová diference je diference v rámci identity: např. specifický rozdíl v identitě rodu. Pojem diference by pak měl dovolit myslet nejen diferenci v identitě, nýbrž i diferenci mezi identitou a non-identitou. Odtud je již pochopitelné, proč potom může Deleuze definovat diferenci jako „bytí smyslového“.<sup>51</sup> Pojem, jak píše Kant, je představa toho, co je identické ve větším počtu představ, jež samy mohou být rovněž pojmy (obecné představy) anebo zvláštní představy (názory). Nejautentičtější diference není ta, jež je mezi pojmy (tj. mezi dvěma identitami), nýbrž ta, která myšlení nutí k tomu, aby do svých identit zavádělo diferenci, jedinečnost do svých obecných představ a přesnost do svých pojmů. Pravá diference je diference mezi pojmem a názorem, mezi inteligibilním a smyslovým, mezi logikou a estetikou. Onu filosofii diference, jak ji požaduje Deleuze, tedy podává Kantova *transcendentální estetika*, pokud v ní lze spatřovat určitou teorii smyslového, jež se chápe jako rozmanitost („rozmanité a priori“ jako předmět čistých názorů). Kant však nešel dostatečně daleko. Vyložil rozmanitost *a priori*, tj. pouze to, co je společné všem názorům (časová forma). Ukázal nepojmovou *identitu*, nikoli však ještě nepojmovou *diferenci*. Teorie smyslového a priori se ex definitione týká veškeré možné zkušenosti: všechna zkušenost, ať jakákoli, se bude odbyvat *zde a nyní*. Avšak *transcendentální estetika* nepodává výklad *reálné* zkušenosti v její diferenci vzhledem k *možné* zkušenosti.<sup>52</sup> Neříká nic o diferenci, která je mezi tím, co víme o fenoménu ještě dřív, než se nám ukáže předmět, a tím, co bychom se o něm měli dozvědět *a posteriori*, tím, co nemůžeme nijak předvídat, anticipovat anebo posuzovat *a priori*. Hovoří o tom vědění, jež bychom vždy měli mít již předem, abychom vůbec mohli zakoušet, a které *znovu objevujeme* v této zkušenosti, avšak neříká nic o diferenci mezi touto předem danou a později znovu objevenou re-prezentací na jedné straně a prezentací ve vlastním smyslu na straně

<sup>50</sup> DR, str. 41.

<sup>51</sup> DR, str. 80.

<sup>52</sup> DR, str. 80 a 94; LS, str. 300–302; *Le bergsonisme*, P.U.F., 1966, str. 13.

druhé. Právě v tom však tkví hloubka empirického zkoumání: neboť ono empirické ve zkušenosti je zjevně toto *a posteriori*, to, co se nazývá „danost“.<sup>53</sup> Pokud tedy teorie zkušenosti studovala pouze podmínky zkušenosti a priori, potud je neúplná. Filosofie bude podle Deleuze buď dialektická, anebo empirická, a to podle toho, bude-li pro ni rozdíl mezi pojmem a názorem (v kantovském smyslu vztahu ke konkrétnímu jsoucnu) diferencí pojmovou či ne-pojmovou. Je ovšem pravda, že deleuzovský výraz „pojem diference“ je poněkud problematický: existuje-li totiž nějaký pojem diference mezi pojmem a názorem, pak existuje i čistě logický předchod od inteligibilního ke smyslovému a od univerzálního ke zvláštnímu.<sup>54</sup>

### Kritika dialektiky

Projekt kritické filosofie dovádí k cíli spíše Nietzsche než Kant. Neboť Kant se neodvažuje ani kritiky pravdy (věda), ani kritiky dobra (morálka): svou kritiku omezuje na nepravou vědu (dogmatická metafyzika) a špatnou morálku (heteronomie). Nietzsche, jenž je současně Kantovým dědicem i odpůrcem, obrací svou kritiku proti *opravdové vědě* a *opravdové morálce*. Jeho „filosofování klavírem“ ukáže, že věda jako taková – jako touha po pravdě – má svůj původ v morálce – v „asketickém ideálu“ – a že morálka jako taková vychází z resentimentu vůči životu.

Smyslem kritické ideje je *osvobození vůle*. Jestliže všechny pravdy mají být souzeny tribunálem filosofického rozumu, je to proto, že tento rozum má zákonodárnou moc a že je svrchovaným vládcem. Alespoň tolik vyplývá podle Deleuze z Kantova učení:

*To první, čemu nás učí kopernikovská revoluce, je to, že my rozkazujeme.*<sup>55</sup>

Ve své studii o Nietzsche z roku 1962 nazývá Deleuze starou předkantovskou metafyziku „filosofií bytí“, zatímco tu, jež se rodí ze završení kritiky, označuje jako „filosofií vůle“. Odtud plyne, že

<sup>53</sup> „Diference není rozmanité. Rozmanité je danost. Avšak diference je to, čím je danost dána.“ (DR, str. 286).

<sup>54</sup> Poněkud zarážející skutečnost, že Deleuze mluví o *pojmu* diference, zatímco pravá diference je podle něj mezi pojmem a ne-pojmem, není bez vztahu k tomu, že se zdráhá mluvit o *pojmu* bytí (a že tedy odmítá jednoznačnost „bytí“). Píše totiž: „Bytí je Diference.“ (DR, str. 57)

<sup>55</sup> G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, P.U.F. 1963, str. 19.

k radikalizaci kritiky dochází ve slově *hodnota*. Alespoň tolik lze číst na první stránce této knihy:

*Nejobecnější Nietzscheův projekt záleží v tomto: zavést do filosofie pojmy smyslu a hodnoty... Filosofie hodnot, jak ji zakládá a chápe Nietzsche, je skutečným provedením kritiky, je to jediný způsob, jak uskutečnit totální kritiku.*

Kritika se týká hodnot, jimiž třeba rozumět ty principy, na něž jsou uplatňovány „hodnotové soudy“. Kritika se táže na základ těchto hodnot, na to, co jim dává tu hodnotu, kterou mají pro nás. Zde se pak z filosofie hodnot stává genealogie, to jest hledání předků, jejichž cílem je prokazovat vznešenost či nízkost dané linie a jejich větví. Toto zkoumání původu (jednou vznešeného, podruhé nízkého) hodnot je nepostradatelné, neboť je třeba vzít na vědomí to, že neexistují a existovat ani nemohou nějaké univerzální hodnoty, které by byly všem společné. Vždyť čím by mohly tyto společné hodnoty být? Musely by být hodnotné samy sebou (a nikoli svým původem), anebo by byly hodnotné pro nás (což ale znamená, že by byly ustaveny nějakou společenskou smlouvou). Tedy by to byly buď hodnoty *o sobě*, anebo hodnoty *pro nás všechny*.

Avšak, jak píše Nietzsche, pojem hodnoty *o sobě* je právě tak kontradiktorický jako pojem významu *o sobě*. Stejně jako je totiž význam textu relativní k určitému čtení, je i hodnota toho, co platí, relativní k nějakému hodnocení, tj. k určitému zaměření vůle k nějakému cíli. Hodnoty tedy nemohou být společně *objektivně*. Nemožnou však být společně ani *subjektivně*: subjektivita, bereme-li toto slovo vážně, předpokládá mnohost různých vědomí, a tedy také nemožnost nějakého *konsensu* mezi nimi. Různé filosofie subjektivity, jež následovaly po Kantovi, se pokoušely zachránit jednotu světa a univerzálnost hodnot (krása, dobro, pravda) tím, že si osobovaly právo přejít od jednotlivého vědomí, jaké např. vystupuje na prvních stránkách *Fenomenologie ducha* (*já, zde a teď před tímto tady*) k vědomí univerzálnímu, k hegelovskému „já“, které je *my*. Anebo řečeno ještě jinak: od fenomenologického *vědomí* k logickému *pojmu*. Je pravda, že kdyby existoval nějaký univerzální subjekt, postuloval by hodnoty, které by byly právě tak univerzální, třebaže subjektivní povahy, neboť by byly společné všem jednotlivým subjektům, účastným na tomto univerzálním. Říkáme: *všichni* přijímají hodnotu pravdy, *nikdo* nedává přednost zlu před dobrem atd. Všechny odrůdy racionalismu postulují jistý „sensus communis“, *bon sense*, zdravý rozum, tedy rozum identický u všech lidských bytostí. Ale toto „všichni“ přísně vzato nezahrnuje všechny jednotlivé pří-

pady. Platí nanejvýš pro *věšinu*, zatímco *menšina* zůstává stranou. Není to tedy skutečná transcendentální podmínka (resp. subjektivní podmínka vztahu k jakémukoli předmětu), nýbrž je to jen průměrný, konformní, stádní obraz. Jestliže se „všichni“ shodli na tom či onom axiomu, pak tito „všichni“ chtějí *reprezentovat* všechny osoby, jichž se to týká; ale tento nárok není legitimní, protože ono *singulární* nejsou „všichni“ a nikdy nebude souhlasit s tím, aby se s ním zacházelo jako s „kýmkoliv“. Zde se ukazuje diference mezi *singulárním*, které se chápe jako zvláštní případ anebo příklad univerzálního (Tyril je exemplář psiho rodu, Sókratés lidského), a *singulárním* uchopeným v jeho singularitě (Sókratés jako on sám je Sókratés). Tato diference je *diference jako taková*, je to „bytí smyslového“: je to diference mezi pojmem (člověk) a názorem (Sókratés). Výše jsem již mluvil o jejím metafyzickém významu.<sup>56</sup> Má však rovněž význam politický: říká, že lidstvo se dělí na dvě části: na jedné straně masa těch, kdo se spokojují s tím, že jsou pouhou replikou modelu, případem zákona, a na druhé straně *menšina* – kterou všechna jednomyslná prohlášení nutně nechávají stranou – „*excentrických*“ anebo, jak se rovněž říká, „*prazvláštních*“ (ve smyslu *nezvyklých*) případů. První jsou *rabové*, druzí *páni*. Filozofická genealogie tedy ozřejmuje diferenci, oddělující hodnoty rabského původu (morálka, náboženství) od hodnot *vznešeného* původu (umění).

Zde se znovu potvrzuje, že vztah *pána a raba* je po Kojěvovi konstantou francouzského myšlení. Je to fakt, který může vyvolávat podiv, vždyť *rabství*, o kterém se tu všude mluví, není nějaké poddanství, zrušené v 19. století, nýbrž ve všech případech antické otroctví. Topos „*pána a raba*“ však v sobě skrývá otázku po historickém pokroku, po případné nadřazenosti Moderních (křesťanského náboženství) nad Starými (pohanské náboženství). A současně také po původu tohoto vývoje: je civilizace, z níž se dnes těšíme, dílem *práce* rabů, zatímco *páni* jsou pouhými parazity? Anebo je výtvo-rem *menšiny* vyšších lidí? V po-kojěvovském diskursu lze pozorovat zajímavé přecházení od jednoho pólu k druhému. Někdy má „*dialektika pána a raba*“ marxistické konotace: *pán* je vykořisťovatel, žije ve slasti, aniž pracuje (a jeho jediným ospravedlněním před

<sup>56</sup> Zde je zjevné, že *deleuzovská* diference není ani tak *diferencí* mezi *představou* (reprezentací) a *věcí*, jako spíše mezi dvěma schopnostmi představování: mezi rozvažováním jako schopností pojmů a smyslovostí jako schopností názoru. Tato „*filosofie diference*“, která je zásadním způsobem *pokantovská*, je tedy podstatně naukou o „*mohutnostech*“ (o „*mohutnostech*“ *subjektu*).

*tribunálem* univerzálních dějin je to, že pod trestem smrti donutil svého raba k práci). Jindy má akcenty *nietscheovské*: moderní měšťák se chápe jako odpudivá bytost, poněvadž je to jen emancipovaný rab, propuštěnec, jenž interiorizoval pána.<sup>57</sup>

Dalším krokem je pak rozlišení toho, co má původ u raba a co u pána. Zde je třeba najít nějaké kritérium, jímž zjevně není *politické* postavení. Ve svém eseji *Nietzsche a filosofie* z roku 1962 se Deleuze snaží nalézt právě toto „*diferenční*“ kritérium.

1. *Síla a slabost*. Lze toto kritérium hledat ve faktech? Jsou nejvyšší hodnoty hodnoty vládnoucích tříd a rabské hodnoty hodnoty tříd ovládaných? Jistě nikoli. Pochází-li *svrchovanost*, která *definiuje* pána, z jeho *síly*, zatímco *rabství* je výsledkem *slabosti* vůle, nesmíme proto ještě *ztotožňovat* silné s aktuálními pány, s těmi, kdo *fakticky* vládnou. A to ze dvou důvodů: neboť za *prvé* fakta *říkají* pouze to, co chceme, aby *říkala* („*žádná fakta*, nic než *interpretace*“); a za *druhé*: ti, kdo *vládnou*, jsou *de facto* slabí: „*silné* je vždy třeba *bránit* proti slabým“,<sup>58</sup> protože *slabí*, *sdužení* ve stádní houfy, *vítězí* nad silnými. Fakt *vítězství* však nic *nedokazuje*.

2. *Aktivní a reaktivní síly*. Kritérium musíme hledat jinde. Deleuze píše: *nejslabší* není *nejméně silný*, poněvadž

*nejméně silný je právě tak silný jako silný, pokud jde až k poslední mezi, neboť lstivost, subtilnost, duchovnost, ba šarm, jimiž doplňuje svou menší sílu, patří právě k této síle a působí, že není menší.*<sup>59</sup>

Z toho plyne, že *diference* je rozdíl mezi dvěma kvalitami síly: síla může být buď *aktivní* (*vznešená*), anebo *reaktivní* (*nízká*). *Reaktivní síly* nejdou až na konec, *nedostává* se jim *odvahy*, *zůstávají* „*odděleny* od toho, co mohou“.

Jak však může síla *nejít* „*až na hranici* toho, co může“? *Brání* jí v tom třeba nějaká *překážka*. Jestliže tuto *překážku* nepřekoná, *známená* to, že není *s dostatek silná*. Síla *slabého* je tedy *přece* jen *menší síla*, která se *zastavuje*, *jakmile* nemůže *postupovat* dále, tj. *zastaví* se dřív než síla *silného*. Tím se ale *vracíme* ke kritériu č. 1, které jsme *opustili*: *nejslabší* je *jednoduše* *nejméně silný* (a tak je tomu

<sup>57</sup> Kojève např. pravil: „*Buržo* není ani otrok, ani *pán*: jakožto otrok *Kapitálu* je svým *vlastním* *rabem*.“ (Intr. Hegel, str. 194)

<sup>58</sup> Cit. v: *NPh*, str. 65.

<sup>59</sup> *NPh*, str. 69.

i v každé brutální apologii síly anebo v hrubé politice, která vychází z „fait accompli“).

3. *Afirmace a negace*. Znovu je tedy třeba hledat kritérium jinde. Slabý není někdo, kdo má jen *slabou* touhu po *moci*, není to nedochůdče moci či nějaký ontologický plaz, realizující svůj chatrný *conatus*. Slabý je ten, kdo *mocně* chce *slabost*. Byť by tedy slabý mohl být nejsilnější po stránce účinnosti, je slabý negativním zaměřením své vůle, jež se cele obrací ke zničení sebe samé.

*Nehledě na ambivalenci smyslu a hodnot, nelze odtud vyvozovat, že reaktivní síla se stává aktivní, jde-li až na samu hranici toho, čeho je schopna. Neboť toto „dojít až na samu mez,“ „dospět až k posledním důsledkům“ má dvojitý smysl podle toho, zda přitakáváme anebo popíráme, podle toho, zda stvrzujeme vlastní diference anebo popíráme to, co odlišuje.<sup>60</sup>*

Kritériem je tedy nyní afirmující či negující kvalita vůle. Například pravda má takovou hodnotu, jakou má vůle k pravdě: pravda je nadřazena iluzi, jestliže vůle k pravdě má víc afirmativní síly než vůle k iluzi. Genealogie tak vede k tomu, co Deleuze nazývá „metodou dramatizace“:<sup>61</sup> zatímco filosofie bytí se např. tázala „Co je dobro?“, filosofie vůle se bude ptát „Co chce dobro?“; jinak řečeno: chce vůle k dobru (dobrá vůle) růst anebo zmenšování vůle?

Zde Deleuze odkazuje ke *Genealogii morálky*. Nietzsche podává postoj pána a raba takto: pán říká: „Jsem dobrý, tedy ty jsi zlý“, rab naproti tomu: „Jsi zlý, tedy já jsem dobrý.“ Hodnocení pána vychází z jeho slasti: pánem je ten, kdo se těší z bytí toho, kým je, kdo stvrzuje své štěstí a dobro, aniž by měl potřebu srovnávat se s druhými anebo brát v úvahu mínění druhých. Suverenitu tvoří právě tato absence jakéhokoli rozvažování. Hegelovský pán by z tohoto hlediska byl rabem, či ještě přesněji, odpovídal by představě pána v hlavě raba, protože má potřebu, aby jej druhý *uznal*.<sup>62</sup> Hodnocení raba je obráceným hodnocením pána. Rab především vychází z druhého, a nikoli ze sebe sama: nemá sílu stvrzovat se sám ze sebe, musí tedy začít tím, že neguje jiného. Je příliš slabý na to, aby stvořil své vlastní hodnoty, tedy obrací ty, které suverénně postuloval pán: hodnoty pána jsou špatné, tedy opačné hodnoty (práce, demokracie, filantropie) jsou dobré. Za druhé, rab vytváří morálku. Mění pánovu

*dobré a zlé*, které byly výrazem stavu či stupně moci, z nichž jeden je blažený a druhý bédný, v *dobrotu* a *špatnost*. Nietzschev apologeta to ilustruje následujícím způsobem: dravý pták, který požívá ovci, jedná tímto způsobem proto, protože v přirozenosti dravce je požírat ovce; nikoli proto, aby negoval ne-já, jímž je v tomto případě ovce. Rab je jako ovce, která připisuje dravé chování svých nepřátel nějaké špatné vůli, záměru působit jí zlo, tedy žádá, aby se orel choval jako ovce. To je revolta rabů v morálce, jejímž výsledkem je to, že rabové nakonec přesvědčí své pány o jejich provinilosti. Dobrý je ten, kdo *by mohl* sníst druhého (anebo jej ostříhat), a přece tak neučiní. Takto je síla „oddělena od toho, co může“, neboť se obrací proti sobě samé a je vtažena do „reaktivního dění“.

4. *Afirmace afirmace a negace negace*. Naznačili jsme již, že diference *ano* a *ne* vzhledem k vůli nepostačuje k vymezení kritéria, které hledáme, neboť afirmace a negace jsou jak na straně pána, tak na straně raba. Mění se jen řád, v němž se prezentují. Resentiment, reaktivita mění negaci v afirmaci: je-li např. morálka vždy morálkou resentimentu, pak proto, že je afirmací nějakého ideálu, nějakého statku anebo nějakého zásvěti, v němž jsou dobří odměněni a špatní potrestáni: je to afirmace, jež má svůj původ v negaci (ve smyslu odmítání) krutých a nespravedlivých stránek života. *Dialektiku* je tedy třeba nazvat „ideologií resentimentu“,<sup>63</sup> neboť vychází z toho, že *negace negace* je rovna *afirmaci*.

Filosofie, v níž se vyjadřuje suverénní vůle, bude filosofií *ano*. Deleuze však zdůrazňuje, že to naprosto neznamená říkat *ano* všemu tomu, co jest. Spíše naopak: „*ano*, které nedovede říci *ne*“ je afirmací nihilisty, neboť právě ten říká *ano* všemu tomu, co je *ne*.<sup>64</sup> Zde jsme však již na pochybách: existuje *zápornost* či nikoli? Anebo je negativita pouhou iluzí, totiž rabovou interpretací stvrzující diference pána, pánovým stvrzováním vlastní diference? Není-li zápor ničím, pak mu nelze ani *přitakávat*, ani jej není možné *popírat*: afirmace pak nezahrnuje řádnou negaci, což je v protikladu k tomu, co žádá Deleuze. Jestliže naopak je afirmace autentickým přitakáním jen tehdy, stvrzuje-li pouze to, co je *ano*, pak negativno není *nic*: jak by však mohla být nějaká suverenita na straně toho, kdo odmítá to, *co jest*?

Genealog tu musí své kritérium ještě zjemnit: diference, kterou třeba učinit, se stává stále subtilnější. *Aktivní* afirmace nebude čistě

<sup>60</sup> NPh, str. 88.

<sup>61</sup> NPh, str. 88.

<sup>62</sup> NPh, str. 11.

<sup>63</sup> NPh, str. 139 a 217.

<sup>64</sup> NPh, str. 213.

afirmativní, jestliže nebude (tím, že stvrzuje výlučně afirmaci) tvořit jistý „stín negace“.<sup>65</sup> A reaktivní negace se zase projevují afirmacemi: běží však o pouhý „fantóm afirmace“.<sup>66</sup> Aktivní síla musí popírat negativitu, má-li stvrzovat afirmativitu. Reaktivní síla je ustavičné popírání, a to i tehdy, budí-li dojem, že stvrzuje a tvoří nezávislé hodnoty. Jak však můžeme odlišit *afirmativní* negaci prvního od *negativní* negace druhého? A afirmaci, jež stvrzuje, od afirmace, jež popírá?

*Věčný návrat.* Na tuto nesnáz Deleuze odpovídá interpretací nietzscheovského učení o věčném návratu, které označuje jako „téměř iniciační“<sup>67</sup>. Hypotéze věčného návratu se obvykle příkládá cyklický smysl: stejné stavy světa se donekonečna navracejí, reprodukují se stejné události. Což je nesprávné, jak vysvětluje Deleuze, poněvadž věčný návrat eliminuje slabé a dává se navracet pouze silným. Vše to, co si zoufá, pomyslí-li na to, že by se mělo donekonečna vracet, je „věčným návratem“ potlačeno a nevrací se. Navrací se pouze silní, kteří „afirmují svou diferencí“: vrací se, avšak rozdílní, zatímco ti, kdo „negují to, co rozlišuje“, jsou zahlazeni. Existuje tedy cosi jako *auto-destrukce záporného*:<sup>68</sup> což je výraz nepříjemně připomínající „negaci negace“, jež byla právě odsouzena, který však má znamenat opak, totiž že *ne* postavené do protikladu k *ne* pochází z *ano*, místo toho, aby je produkovalo (jak je tomu v dialektice).

Tedy tedy již máme hledané kritérium: je to vztah priority mezi *ano* a *ne*.

*Chápeme-li afirmaci a negaci jako kvality vůle k moci, vidíme, že jejich vztah není jednoznačný. Negace se staví do protikladu k afirmaci, avšak afirmace se rozlišuje od negace. Nemůžeme myslet afirmaci „stavějící se do protikladu“ k negaci: znamenalo by to klást do ní zápornost.<sup>69</sup>*

Diference, kterou hledáme, je diference mezi *diferencí* a *protikladem*. Rab interpretuje všechny diference jako protiklady. Pán nevidí žádný protiklad tam, kde je diference. Pán se spokojuje s tím, že je odlišný (diferentní) a necítí se být v tomto svém uspokojení ohrožen

<sup>65</sup> DR, str. 76.

<sup>66</sup> NPh, str. 206.

<sup>67</sup> NPh, str. 78.

<sup>68</sup> NPh, str. 79.

<sup>69</sup> NPh, str. 216.

míněním či existencí jiných, kteří nejsou jako on. Rab je však zásadně závislý: od počátku rivalizuje s jinými.

Kritérium je nadmíru jasné: na jedné straně vznešenost nezávislé duše, na druhé straně nízkost žárlivého a závistivého ducha. Je však toto kritérium použitelné? Očividně nikoli.

*Z hlediska afirmace* negace není protikladem afirmace. „Ne“ není v opozici k „ano“, nýbrž naznačuje diferencí. Což znamená, že diference je záporná pouze zdánlivě: „A není B“ neznamená, že „A je non-B“, že bytí tohoto A je ne-bytí B, že A žije smrtí B; diferenční soud značí pouze to, že A je *něco jiného* než B. Anebo, chcete-li, ono „non-B“, které je A, není záporné, nýbrž, jak by řekl Kant, je neurčité či nevymezené. Negace je neurčenost, nikoli určení: třeba odmítnout Spinozovu zásadu *omnis determinatio negatio est*.<sup>70</sup> Rozlišení dvou termínů neznamená, že se do nich zavádí protiklad.

Jestliže z hlediska afirmace je vztah afirmace a negace diference (která není záporná), a nikoli protiklad, vyplývá z toho, že pán nikdy nevnímá negaci jako negativní. Když popírá raba, jeho negace není *protikladem* k afirmaci druhého, nýbrž je výsledkem jeho vlastní afirmace, jež je rozdílná od afirmace druhého: tato stvrzující negace není nic jiného než afirmace této diference mezi dvěma afirmacemi (stvrzováním pána a stvrzováním raba). Ze stejného důvodu však pán nemůže vidět v negaci raba nějaký *protiklad* ke své vlastní afirmaci. Kdyby pán raba podezíral z toho, že se vůči němu staví do protikladu, ztratil by to, co tvoří jeho nadřazenost a soupeřil by s někým, kdo stojí níže než on. Pán v žádném případě nesmí vědět, že rab je čistá negace, musí mít za to, že rabské negace jsou jiné afirmace.

A naopak rabovi brání jeho vlastní nízkost v tom, aby zahlédl vznešenost pána. Rab nemůže vědět, že pánovy negace jsou afirmace. Z hlediska negace je tedy afirmace *protikladem* negace. Beránek, jenž zjišťuje, že jej sežere vlk, neví nic o *afirmativní* povaze této negace své bytosti beránka a vidí z ní pouze *negativní* důsledek pro sebe. A stejně tak rab nechápe to, co z aktivní negace činí jinou afirmaci. Vidí v ní pouze zničení, jemuž musí ze všech sil vzdorovat, má-li být. Má tedy za to, že jeho vlastní popírání (pána) je důsledek negace jeho samého (ze strany pána), a nikoli sám princip jeho (rabských) afirmací. A tedy tak zvaný pán, který se ohání svou aktivní negací, předstíraje, že ji čerpá z vlastního stvrzování sebe sama a že se pouze staví do protikladu k tomu, co je v druhém

<sup>70</sup> DR, str. 74.



záporného, se neodlišuje od raba: na jedné i druhé straně je úvaha naprosto stejná.

Kritérium, které předkládá Deleuze, žádá, aby vztah pána k rabovi nebylo možné klást nad vztah raba k pánovi. V prvním smyslu je to vztah diference; v druhém běží o vztah protikladu. Je-li tomu tak, pak je toto kritérium naprosto zbytečné, neboť pak by mezi pánem a rabem nebyl žádný vztah. Pán bude žít pouze s pány, rab se bude setkávat jen s raby. Svět pána a svět raba jsou odděleny, a pán se tedy nikdy nebude moci tázat na svou diferenci vzhledem k rabovi, ani rab na svůj protiklad k pánovi. Pán by dokonce ani neměl umět poznat raba, podobně v tom Aristotelovu bohu, který nezná hmotu, jež však není definovatelná jinak než svou touhou být tím, čím není, totiž formou. Nicméně rab se přesto nalézá ve světě a v myšlení deleuzovského pána. Je tu až příliš přítomen: pán totiž svůj nejlepší čas tráví „stvrzováním své diference“, odlišováním se od raba. Stejně tak je i afirmativní filosofie definována negativními úkoly: útočit na kněze, demystifikovat lid.

Anebo řekneme: z hlediska afirmace není non-identita diference a protikladu protiklad, nýbrž diference; z hlediska negace je tato non-identita sama protikladem. A non-identitu těchto dvou interpretací by bylo zase možné interpretovat buď jako diferenci, anebo jako protiklad. Kdyby tomu však bylo takto, afirmace by nesměla vidět žádný protiklad, nýbrž pouze diferenci mezi svou perspektivou a perspektivou negace; nakonec by tedy pro ni neexistovala žádná diference mezi diferencí a protikladem (neboť protiklad by byl pouze diferencí). A negace by nesměla vidět žádnou diferenci mezi pohledem afirmace a svým vlastním pohledem, pokud jde o vztah mezi těmito dvěma hledisky: nebyl by tu žádný rozdíl mezi diferencí, o níž mluví afirmace, a protikladem, o němž mluví negace. Jednomu i druhému by se non-identita diference a protikladu musela jevit jako identita.

Původem této nesnáze se zdá být, všeobecně vzato, toto: jak mluvit o neporovnatelném bytí (o jedinečném či suverénním bytí) ve filosofii hodnot, tj. univerzálního srovnávání? Hodnotit znamená srovnávat: *toto je hodnotnější než ono*. Ve filosofii hodnot může běžet pouze o konkurenci hodnocení, o válku interpretací, o soupeření různých pohledů na svět. Nihilismus, s nímž Deleuze bojuje, vyvozuje z tohoto dramatu vzájemného ničení všech hodnot závěr, že všechno platí, „všechno je si rovno“, „všechno vyjde nastejno“. Vskutku totiž všechno platí: neexistují než mínění, hlediska, interpretace a perspektivy. Nikdo si nemůže přisvojovat nějakou pravdu, protože pravda sama je hodnota konkurující s jinými hodnotami.

Tento nihilistický závěr je však nebezpečný pro vůli: odpovídá stavu, v němž zmizelo chtění. Jestliže platí všechno, proč potom spíše toto než ono? Je-li vše indiferentní, vůle nemůže nic podnikat jako tenkrát, kdy pravda byla vpravdě pravdou. Jak však znovu zavést *diferenci* do tohoto světa ohroženého indiferencí, aniž bychom se přitom vzdali toho, čemu nás naučila kopernikovská revoluce: „Jsme to my, kdo vydáváme rozkazy“? Deleuze nabízí kritérium, které čerpá z konkurence samé: jistá hodnocení jsou vznešená, jiná nízká; vznešené hodnocení vychází ze sebe sama, z bohatství svého bytí, zatímco nízké hodnocení vychází ze své nedostatečnosti vzhledem k nadřazenosti, kterou přiznává druhému, na nějž žárí. Tato diference má však smysl pouze tehdy, pokud je možné koncipovat hodnocení (to, které se označuje jako vznešené), jež by nebylo srovnáváním. „Jsem dobrý, tedy ty jsi špatný“: pán nečerpá stvrzení své nadřazenosti ze srovnávání s rabem, nikdy s ním nesoupeří. Nuže, není-li vztah k druhému přítomen v tomto suverénním stvrzování sebe sama, pak by Deleuze nesměl napsat: „Pán afirmuje svou diferenci“, nýbrž „Pán afirmuje svou identitu“. Avšak deleuzovský pán nesmí především afirmovat svou identitu: v opačném případě by totiž diference (mezi druhým a ním) zaujala místo identity (mezi jím a jím samým), tedy byla by jí podřízena. Pak bychom se ovšem nalézali v hierarchii, a nikoli v anarchii, v usedlé distribuci platónského typu, a nikoli v nomádské distribuci deleuzovského typu.

Právě proto, že deleuzovský pán se nedefinuje identitou, nýbrž svým vztahem diference vzhledem k jinému, je rab vtažen do „reaktivního dění“. Filosofie dějin, jež je výsledkem této verze „pána a raba“, se nakonec podobá hegelovskému vyprávění s tím jediným rozdílem, že vše to, co u Hegela představovalo pokrok, se nyní interpretuje jako symptom úpadku.

*Aktivní člověk je člověk krásný, mladý a silný, avšak na jeho tváři lze číst jemné příznaky nemoci, kterou ještě nemá, nákazy, která jej zasáhne až zítra. Je třeba bránit silné proti slabým, avšak víme již o zoufalství tohoto zápasu. Silný se může stavět do protikladu k slabým, nikoli však ke svému slábnutí.<sup>71</sup>*

Toho dne, kdy se sebejistý pán setkává nikoli s jiným pánem (tj. s jinou afirmací, jež by jej případně mohla negovat), nýbrž s rabem, Poznává diferenci mezi pánem a rabem, mezi diferencí a protikladem. Od této chvíle vidí, že to, co popírá v rabovi, není jiná afirma-

<sup>71</sup> NPh, str. 192

ce, nýbrž negace své vlastní afirmace. Odmítá být negován rabem. Tento objev jej však vzápětí oslabí a blíží se chvíle, kdy pán, jenž v rabovi pozná kohosi sobě podobného, bude raba emancipovat. Vskutku: jak máme na konci nějakého setkání afirmace a negace vědět, zdali *ne*, které řekne jeden ze soupeřů, předchází *ano*, anebo po něm následuje?

## KONEC ČASU

Současné zaměření diskusí ve Francii je zpožděný následek zkušenosti z Máje 68. Francouzská třída vzdělanců zažila v tomto májovém měsíci roku 1968 jedno z největších překvapení svého života: revoluce, o níž se tak dlouho mluvilo, se rozpoutala, aniž to kdokoli předvídal; možná však tato revoluce nakonec ani revolucí nebyla... Po více než dvacet let intelektuálové velice usilovali o to, aby pronikli do historického materialismu, neboť doufali, že se tímto způsobem vytrhnou z oné „maloburžoazní ideologie“, které se od počátku drželi: v této teorii dějin, v tomto způsobu politického myšlení však objevili překážku, jež je oddělovala od dějin ve chvíli, kdy dějiny klepaly na dveře.

### Moci

Během května a června onoho roku prošli intelektuálové zkušeností moci, neboť během pověstných „událostí“ se každému pozorovateli ukázaly dvě protikladné kvality moci: extrémní křehkost a současně neomezená schopnost vzdorovat subverzi. *Křehkost moci*: rozruch způsobený studenty dostačuje k tomu, aby vyvolal všeobecný zmatek a ochromil celý národ. Ukázalo se, že moc je s to vítězně čelit převratu, jako byl např. alžírský puč z roku 1961, nikoli však karnevalu<sup>1</sup>. Moc si zjednává poslušnost tehdy, je-li každý přesvědčen o tom, že tato moc je *mocí*. Můžeme po libosti definovat moc její schopností disponovat arzenálem kontrolních a donucovacích prostředků, a přece platí, že moc této moci jakož i její schopnost používat všech těchto prostředků tkví nakonec v její legitimitě, to jest ve veřejném mínění. Ale také *nepřemožitelnost moci*: zdá se totiž, že pokračující absence uznávané moci je pro společenské těleso nesnesitelná; jakmile se nějaká moc ukazuje jako slábnoucí, pozorujeme, že autorita svou legitimaci (kterou jeden z Webero-

<sup>1</sup> Uvidíme ještě, že mluvíme-li o „rozruchu“ či „karnevalu“, neznamená to, že tyto události pokládáme za bezvýznamné anebo že nedoceňujeme jejich reálný politický dosah. Politická antropologie jasně ukázala funkci saturnálií a karnevalu: non-řád se napodobuje proto, aby bylo možno lépe požívat dobrodiní řádu (srv. G. Balandier, *Anthropologie politique*, P.U.F. 1967).

vých žáků nazval „charismatickou“) vzápětí obnovuje nějaký pretendent. Během Máje 68 Francouzi sehráli ve zkratce a v převlecích vypůjčených z pařížských povstání 19. století (barikády, osmačtyřicátnické logomachie) scénář nejdůležitějších moderních revolucí: v prvním aktu je starý režim odsouzen a vyzván, aby se klidil, v druhém aktu „je možné všechno“, ve třetím entuziasmus upadá a ustavuje se nový řád, který je ještě přísnější než starý (což znamená: „revoluce je zrazena“). Jásot měsíce Máje podnítl ve filosofii dvě otázky: proč je moc jednou odmítána a jindy akceptována? A proč revoluce končí vždy restaurací řádu? Marxismus, který zaujímal místo politické filosofie, nedal třídě intelektuálů na tyto otázky žádnou odpověď, protože odmítl připustit dokonce i fakta, která tyto otázky podnítila. Např. pro Althussera znamená Máj 68 „nejmohutnější dělnickou stávku ve světových dějinách (deset milionů stávkujících za jeden měsíc)..., stávku, které „předcházela“ hluboká ideologická revolta v prostředí francouzských studentů a maloměstáků, jež ji „zdvojovala“<sup>2</sup>. „Předcházela“, „zdvojovala“: uvozo-  
vovky, obklopující tato dvě adjektiva prozrazují onu eskamotáž, pomocí níž Althusser v dobře známé „dělnické stávce“ nechává zmizet ono neznámé, jež odmítá vzít na vědomí, totiž onu „hlubokou ideologickou revoltu“. Althusser chtěl přesvědčit svého čtenáře, že v tomto konfliktu stála vláda, reprezentující vládnoucí třídu, proti organizacím dělnické třídy, reprezentujícím „základnu“. Naneštěstí pro něj si však jeho čtenář z roku 1973 vzpomíná, že tak to vůbec nebylo: o pět let později je s to vidět, že ohnisko nepokojů bylo jinde, totiž ve školách; klasický konflikt, jediný, který Althusser uznává, byl až protiúder, nepochybně „nad-determinován“ roztržkou mezi *mocenskou autoritou* a obyvatelstvem. První obětí bouře byl člověk, hlásající vědění a dovolávající se své kompetence: *profesor*, jehož promluvou je *monolog*, neboť svému posluchači nechává jedinou možnost, totiž možnost *dialogu*, to jest: posluchač smí dát najevo, že pochopil tím, že čas od času položí otázku, pokud je to ovšem otázka *relevantní*. V tomto univerzu dialogu je možné vše zpřoblematizovat, pokud se tak ovšem děje v rámci požadovaných *forem*, „správně tvořenými výrazy“ v jazyce vědění. Tyto formy samy se vymykají jakékoli kritice a spolu s nimi i to, co tyto formy ochraňují: vztah mocenské autority. Největší přínos tohoto vrčení z Máje 68 nebyl v nějakých „idejích“, které vyslalo do své doby (to byla jen otrěpaná hesla převzatá z buříčské

<sup>2</sup> L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, str. 9–10.

legandy, jež funguje jako referenční mýtus francouzské republiky); ono vskutku zajímavé na tomto Máji záleželo v *impertinenci* popírání, v *neprůstojném* charakteru kritiky: to, co se především otřásl, byly formy.

Co lze, a to relevantním způsobem, postavit proti vědění? Pouze toto: neví dost, že to či ono nezná. Proti vědění se tedy lze stavět zase jen vědění. Tento dialektický paradox různým způsobem vyslovují Bataille, Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze či Lyotard: je zpozdilě *stavět se do opozice proti* rozumu, který ovládá logiku opozice právě proto, že je to forma myšlení podřízená principu identity; proto lze rozumu čelit jen rozumnými důvody, proti pravdě vystupovat jen s pravdou, proti smyslu zase jen se smyslem, Sókratovi lze namítat jen Sókratem a Hegelovi Hegelem. Ale s tímto paradoxem se shledáváme i na poli politiky: proti moci nelze postavit nic než jinou moc, a právě v tom je tajemství oné údajné „zraedy“ revoluce. Jak mohou bezmocní čelit mocem? *Dialektika* učila, že proletářská bezmoc – negativita – je největší ze všech mocí. Stalo se však toto: negativitě se nepodařilo zmocnit se moci než tím, že se vybavila obrovskými, nepopíratelně pozitivními organizacemi (jak toho želel Sartre), budovanými buď podle modelu administrativy (sociální demokracie), anebo podle modelu armády (komunistická strana). Negativ byl tedy jen negativem vzhledem k pozitivu, totéž naruby, podobné proti podobnému. Kritiku *logu* bylo tedy možné transponovat v kritiku moci. V roce 1973 Lyotard napsal:

*Rozum je moc, tot' vše. Můžete jej líčit dialektikou anebo prospekci a stejně budete mít spolehlivě i druhé: věznice, veřejné základy, selekce.*<sup>3</sup>

Tuto novou orientaci ilustrují Foucaultovy práce po roce 1968. Autor *Slov a věcí* nalézá nový materiál svých epistemologických zkoumání. Svým tématem učiní moderní dějiny institucí, v nichž se rozhoduje o hranici oddělující normální od patologického: špatní studenti jsou připravováni pro školní zkoušky, nemocní posíláni do nemocnice, zločinci do vězení atd. Foucault se snaží ukázat, jak tyto instituce, tedy místa připravená moci, a místa, na nichž moc působí, jsou „podmínkami možnosti“ odpovídajících vědění: pedagogiky, medicíny, psychiatrie, kriminologie atd.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Dérive*, str. 13.

<sup>4</sup> Viz zejména M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975

Rozhodující bod je však bezesporu obsažen v jiné otázce: co působí, že moc je respektována? A proč čas od času o tento respekt přichází? Vysvětlení pomocí pojmu *zájmu*, které bylo až dotud pokládáno za uspokojivé – masy se bouří, jakmile hynou hladý – se teď zdá nedostatečné. Příklady z celých dějin 20. století je vyvracejí a oslabují „dialektickou“ teorii, podle níž „rozpor mezi výrobními silami a výrobními vztahy“ „objektivně“ vytváří revoluční situaci, jež se stává revoluční „subjektivně“, jakmile masy proletariátu objeví, že při změně způsobu výroby nemají co ztratit. Toto zplození subjektivní revoluční vášně z objektivních podmínek však nikoho nepřesvědčilo a již Althusser byl nucen dovolávat se „nad-determinace“. V 70. létech je rovněž patrná snaha rozhybat příslušnou politickou teorii (marxismus) injekcí úvah o *přání* a *slasti*. Marx je třeba doplnit Freudem. Tento program nahrazuje ten, který si vytkli intelektuálové v roce 1945: doplnit Marx Kierkegaardem. Znovu jde o to obohatit „objektivní nauku“ „subjektivním“ doplňkem. Shoda je v tom, že skutečnost jsou výrobní síly, avšak ty nejsou samy s to podnítit revoluční zápal. V roce 1971 vypodobnil Barthes tento spor takto („my“ zde znamená „my, intelektuálové“):

*Problém, který si klademe, je tento: jak dosáhnout toho, aby se spojily, spolupracovaly a vytvořily nový lidský vztah dvě velké epistémé moderní doby, totiž dialektika materialistická a dialektika freudovská...?*<sup>5</sup>

Velice zřetelnou známkou tohoto všeobecného požadavku veřejnosti je úspěšný odbyt knih Herberta Marcuseho po červnu 1968 a v následujících letech. Nicméně Marcuseův freudo-marxismus byla příliš chudá polévka, než aby mohla nasycit francouzský apetit, a to ze dvou důvodů: filosoficky se návrat k hegelovskému marxismu mohl jevit jako regresivní; především však freudismus, jak jej zreformoval Marcuse, nebyl přijatelný pro ty, kteří již poučení Lacanem věděli, že touha nemá nic společného s přirozenou pohnutkou, jejíž jedinou překážkou je společnost, a nikoli sama realita. Ztotožnění freudovského potlačení se společenskou represí, které je principem „freudo-marxismu“, se jevilo spíše jako reedice pošetilostí 18. věku: dobrá příroda, ušlechtilý divoch, špatná společnost. Podle Lacana potlačení předchází všem represím a je také jejich vysvětlením. Touha, říká, má svůj počátek v nemožném, nemůže být uspokojeno leč ve snu: to učí psychoanalýza, z níž by bylo

<sup>5</sup> R. Barthes, *Tel Quel*, č. 47, str. 16.

možné odvodit jistou etiku, pokud by – jak dodává Lacan, „naše doba nebyla tak štědře týrána idylickými požadavky“.<sup>6</sup> Pak je ovšem pochopitelné, že Lacan mohl v prosinci 1969 před studenty, kteří se proti němu bouřili, na (tehdy „rudé“) fakultě ve Vincennes prohlásit: „Jsem antiprogresistou“ a „Oč usilujete a co pokládáte za revoluční, je Pán. Budete ho mít.“<sup>7</sup> Lacan se tedy prezentoval jako ten, kdo má blíže k Platónovi, podle něhož tyranie vzniká z excesů demokracie, než k revolučnímu romantismu.<sup>8</sup>

Spojení Marxe a Freuda, to jest politiky a touhy, mělo tedy jednu podmínku: kritiku lacanismu. Měl-li *Anti-Oidipus*, který v roce 1972 publikoval Deleuze ve spolupráci s Félixem Guattarim, psychoanalytikem z lacanovské školy, takový nesmírný úspěch u veřejnosti,<sup>9</sup> bylo to proto, že tuto podmínku splnil. Tato kniha podává politickou analýzu touhy: touha může směřovat dvěma směry, může stvrzovat sama sebe, anebo učinit svým předmětem moc a ustavený řád. Díky této analýze, jejímž tématem je touha, je pak možné odpovědět na to, co Deleuze nazývá „základním problémem politické filosofie“, který podle něj položil Spinoza: proč lidé zápasí o své rabství, jako by tu běželo o jejich spásu? Proč rab přijímá své rabství a vykořisťovaný vykořisťování? Odpověď tkví v rabské touze otroka a v represivní touze vykořisťovaného. Jestliže masy podporovaly Napoleona, Mussoliniho, Hitlera, Stalina či Maa, pak nikoli proto, že by byly obětí nějaké iluze anebo že by věřily tomu, že tito diktátoři brání jejich zájmy.

*Nikoli, masy se neklamaly, přály si fašismus v tomto okamžiku a v této situaci; právě to je však třeba vysvětlit, tuto perverzi stádní touhy.*<sup>10</sup>

<sup>6</sup> J. Lacan, *Écrits*, str. 852 (text z roku 1964).

<sup>7</sup> Podle kursu publikovaného v *Magazine littéraire*, č. 121, únor 1977, str. 24–25.

<sup>8</sup> Zde také můžeme hledat vysvětlení oné sterility, která postihla stoupence francouzštější verze freudo-marxismu tehdy, když se mohlo zdát, že mají při své hře v ruce všechny trumfy, tj. „lacano-althusserismus“, jak se projevoval v *Cahiers pour l'analyse* (1966–68) a v *Tel Quel* v jeho kryptokomunistickém období (1966–1970) a potom v období maoistickém (1971–1977).

<sup>9</sup> Viz v čísle 306 časopisu *Critique* články René Girarda a Jean-Françoise Lyotarda.

<sup>10</sup> *AOE*, str. 37.

## Nemoc konce století

Jestliže se Deleuzovi v roce 1972 podařilo to, co všichni hledali – totiž freudo-marxistická syntéza –, je to proto, že zvolil neaktivní styl, díky němuž nakonec jeho syntéza není ani freudovská ani marxistická. Deleuze si uvědomil, že marxismus i freudismus je třeba trochu popíchnout, má-li z nich něco vzejít. Slovník *Anti-Oidipa* je někdy marxistický, jindy freudovský, avšak jeho hlavní nit, která se jím táhne od počátku až do konce, je nietzscheovská.

Slova, z nichž se skládají diskursy, nemají podle marxisty nikdy poslední slovo: je třeba je situovat do příslušných výrobních vztahů a tímto způsobem v nich odhalit jejich „třídní pozici“. Rozhodujícím protikladem je tedy protiklad *výroby* a *ideologie*. Podle freudovce vědomí není důvěryhodným svědkem, je marné ptát se ho na smysl určitého individuálního gesta či promluvy: hře vědomých reprezentací totiž zvnějšku vládne nevědomá touha. Zde tedy máme protiklad *vědomí* a *touhy*. Přeložíme-li teď tyto dvě „kritiky vědomí“ do Schopenhauerova a Nietzscheova jazyka, získáme „všeobecnou ekonomii“, v níž se smíruje *politická* ekonomie Marxova s Freudovou *libidinální* ekonomikou:

vůle	představa
výroba	ideologie
touha	vědomí

Řešením, o něž bylo třeba se pokusit, bylo tedy přesunout touhu do *základny*, čili nazvat ji *produktivní*.

„Touha je součástí infrastruktury (základny)“.<sup>11</sup> Pro marxistu (který řadí touhu mezi ideologické představy) je toto řešení absurdní, pro freudovce (pro něhož „touha“ je produktivní pouze v případě snů a fantasmat) je toto řešení zcestné. Avšak zde již nejde o marxistické základny ani o freudovské libido: tato touha není totiž nic jiného než nietzscheovská *vůle k moci*. A díky jistě hře slov mohou teď ony „aktivní síly“ z knihy o Nietzscheovi z roku 1962 dostat jméno „revoluční touhy“: Jak by to mohl odmítnout marxista, pro něhož to jsou právě „produktivní síly“, které v poslední instanci působí revoluci výrobního způsobu? Je-li touha

<sup>11</sup> AOE, str. 124.

produktivní, protože je aktivní, pak ovšem musí být i revoluční. Vzpomeňme si, že protikladem aktivních sil byly „reaktivní síly“. Kněžím s jejich mystifikujícími fikcemi se podařilo obrátit aktivní síly proti sobě samým, což je převrácení, jehož následkem je špatné svědomí, to jest pocit provinilosti, provázající všechny aktivní projevy vůle. Tyto reaktivní síly jsou teď touhou represe.

*Potlačit touhu, a to nejen pokud jde o druhé, nýbrž i v sobě samém, být policajtem druhým i sobě, toť to, co svazuje, ale to není ideologie, to je ekonomika.*<sup>12</sup>

A jak by freudovec mohl odmítnout myšlenku, že člověk, jenž si něco zakazuje (jenž např. věří, že ten, kdo si odpírá sexuální styky, je pouze věrnější svým prvním incestním láskám), nalézá slast v rezignaci, kterou sám sobě ukládá? Znovu tedy: nástroj tohoto obrácení touhy proti ní samé je mystifikace: první mezi knězi je teď psychoanalytik, který usiluje přesvědčit touhu o její oidipovské provinilosti.

To jsou východiska *Anti-Oidipa*. Jeho předmětem je pak analyzovat tento *mal du siècle*. Již v knize *Nietzsche a filosofie* podal Deleuze univerzální dějiny jako přechod od prehistorie k post-historii. Mezi těmito dvěma krajními body měl proces kulturní drezúry transformovat původní hrubou primitivitu v „suverénní a zákonodárné individuum“,<sup>13</sup> v subjekt, jenž je schopen říci ono kantovské „jsme to my, kdo rozkazujeme“. Bohužel, dějinám se nepodařilo tohoto cíle dosáhnout. Místo aby vytvořily stále aktivního a autonomního nadčlověka, skončily u člověka resentimentu. Současný člověk je nemocný, jeho nemoc se nazývá „nihilismus“. *Poslední člověk*, „který zničil vše, co nebyl on sám“,<sup>14</sup> a který zaujal místo Boha,<sup>15</sup> je teď sám a cítí se bídě. Zničen měl být on. Přišla chvíle, kdy je třeba přejít od *nicoty vůle* (nihilistická nemoc) k aktivní *vůli nicoty*, od nezavršeného a pasivního, tedy morbidního nihilismu k nihilismu aktivnímu. *Anti-Oidipus* vykládá svým novým jazykem stejnou filosofii dějin. Nemocí století je choroba konce věku: je to *schizofrenie*. I zde je lékem překonání pasivní schizofrenie (té, o kterou se pečuje v nemocnicích) aktivní schizofrenií.

<sup>12</sup> AOE, str. 124.

<sup>13</sup> NPh, str. 157.

<sup>14</sup> NPh, str. 188.

<sup>15</sup> NPh, str. 200.

*Schizofrenie jakožto proces je produkce touhy, avšak ve své finální fázi; jako mez společenské produkce determinované podmínkami kapitalismu. Je to naše vlastní nemoc, nemoc nás, moderních lidí.*<sup>16</sup>

Z anti-hegelovského pera Deleuzova tedy vychází stejná diagnóza jako z kojšovského pera Blanchotova a Bataillova: současná „civilizační stísněnost“, jak říkají freudovci, je symptom, jehož smysl se ukazuje v perspektivě diskursu o univerzálních dějinách, a nikoli – jak je tomu u Freuda a jeho žáků – v diskursu o rodinné psychologii.

Univerzální dějiny jsou podle *Anti-Oidipa* proces „deteritorializace“. „Deteritorializace“ pak definuje bytostný pohyb kapitalismu: kapitalismus se tedy vynořuje na konci dějin, je to „univerzální pravda“ dějin.<sup>17</sup> Co je však ona „deteritorializace“? Je to přechod od kódování k dekódování. Výraz „kódování“ tu však neoznačuje nějakou lingvistickou operaci (sestavení zprávy), nýbrž způsob, jímž společnost řídí produkci (která, jak si vzpomeneme, zahrnuje jak „společenskou výrobu“ marxistů, tak i „produkcí touhy“, to jest „produktivní touhu“, které sem zavedl Deleuze). Dvěma krajními póly dějin jsou primitivní kmen a kapitalistická společnost. V první případě je všechno kódováno: existují tu pravidla pro všechna gesta, pro všechny životní situace, pro všechny části těla; všechny okamžiky života jsou tedy sociálními událostmi. Kapitalistická společnost objevuje privátní individuum, které je vlastníkem svého těla, svých orgánů a které svobodně nakládá se svou pracovní silou. Původ kapitalismu je tedy ve všeobecném dekódování (jež odpovídá, jak je zřejmé, tomu, co marxisté nazývají prvotní akumulací: na jedné straně je tu dekódování toku producentů, tj. proletarizace vesničanů, vytržených z jejich půdy, z jejich teritorií, z jejich vlastí a na druhé straně ustavení obchodního či finančního, tedy nikoli již s půdou spjatého majetku, což je následek dekódování toku bohatství). V tomto pohybu dekódování, který vše strhne, mizí staré rituály, ceremonie, všechny formy toho, co lidé kdysi respektovali a pokládali za posvátné. Kapitalismus se definuje jako „cynický“<sup>18</sup> systém, který se při svém fungování neopírá o žádnou víru, o nic posvátného.

<sup>16</sup> AOE, str. 155.

<sup>17</sup> AOE, str. 180.

<sup>18</sup> AOE, str. 267.

Máme tu tedy před sebou stejný skandál jako před chvílí. Stejně jako se produkt kulturní drezúry měl stát suverénním individuem, a přitom je to člověk negativity, stejně tak i kapitalismus, definovaný cynismem svého dekódování, se měl stát osvobozením, poněvadž zlikvidoval všechny víry a všechny zákazy, kterým se lidstvo podrobovalo: realitou kapitalismu je však podle Deleuze největší represe produkce touhy, jakou kdy dějiny zažily. Kapitalismus, který rozvazuje všechny vazby, měl vytvořit podmínky blaženého života: nomádství odpoutaného, *absolutního* individua jako výsledek „deteritorializace“. Protože však osvobozuje všechny toky, produkuje svět nočních můr a úzkostí. Proč tedy dějiny neuspěly? Je to proto, že „deteritorializací“ provází setrvalá „reteritorializace“. Kapitalismus odsouvá do stále větší dálky onu mez, k níž směřuje (nomádství), protože restauruje umělá „teritoria“ (víry, formy).

*Všechno se opravuje a všechno se vrací, státy, vlasti, rodiny.*<sup>19</sup>

Jedním z těchto teritorií, tím, na které se zaměřuje právě *Anti-Oidipus* (a lze čekat, že pokračování této knihy zaútočí i na jiná), je rodina. Právě proto je psychoanalytik moderní kněz:

*Plní následující funkci: starat se o přežití věr i potom, co byly vypuzeny! Dát víru i těm, kdo již nevěří ničemu!*<sup>20</sup>

Předpokládáme-li spolu s Deleuzem, že touha je cosi výlučně pozitivního, pak *neurotik* má blízko ke konformismu: trpí tím, že sám sobě vnucuje odpírání, aby se přizpůsobil požadavkům společenského života. Koresponduje tak s *rabem*, s „reaktivní silou“, která nejde „až na konec toho, co může“. Neurotik je normální člověk, pokud ovšem dodáme, že normální člověk je člověk *normalizovaný* společností. Tato normalizace záleží v tom, že se touze dítěte vnucuje mřížka rodiny: dítě má být ego, mít *identitu* a tato identita se ustavuje tehdy, když dítě prochází zkouškou, v níž s rodičem stejného pohlaví soupeří o rodiče opačného pohlaví. Identita normálního člověka tedy spočívá na *fikci* původní provinilosti tohoto incestního otcovraždného (či matkovraždného) ego.

Jak se to však má s *psychotikem*? Zde Deleuze znovu bojuje s lacanovskou definicí touhy jako nedostatku („nedostatek, jímž jest být“, jak říká Lacan). V nauce lacanovské školy *jest* psychotik onen objekt, který chybí jeho matce (falus), a tedy nemůže sám dávat

<sup>19</sup> AOE, str. 42.

<sup>20</sup> AOE, str. 374.

najevo nějaké své *chybění* (to jest mít touhu); odmítnutí – „la forclusion“, což je termín, jímž Lacan překládá Freudovu *Verwerfung* (odvržení) – *toho, co označuje chybění* (totiž otcovského falu, fakt, že falus, po němž matka touží, je otcovský, zatímco perverzní matka se jej snaží nalézt v dítěti), vyvolává ve vztahu psychotika k matce návrat toho *signifikantu chybění*<sup>21</sup> ve sféře reálného, a to v děsivé zkušenosti (halucinace), v níž se psychotik vidí jako *reálně* kastrovaný, poněvadž nebyl kastrován *symbolicky* (slovo matky jej odkázalo k faktu otce). To je, lze-li ji vyložit takto ve zkratce, lacanovská nauka o psychóze. Jejím jádrem je toto: stáváme se šílenými z *nedostatku chybění*, a právě „signifikant“ (mluva) vnáší mezi lidi toto „chybění“, tuto „hru“, která je nezbytná pro jakýkoli stabilní vztah k druhým a komunikaci s nimi. Toto vše Deleuze odmítá:

*Tři omyly, pokud jde o touhu, se jmenují chybění, zákon a signifikant. ... Transgrese, provinilost, kastrace: jsou to určení nevědomého, anebo způsob, jímž nazírá kněz?*<sup>22</sup>

Na stejné stránce Deleuze píše: nevědomí je rousseauovské, protože touha je „člověk-příroda“. Zásadní konflikt se naposled odehrává mezi tímto „člověkem-přírodou“, mezi člověkem „touhy“ a společenským stavem. Je-li touha potlačena, a to i v podmínkách kapitalismu, třebaže ten hlásá, že „vše je dovoleno“ (rozumí se: *tomu, kdo může platit*), je to proto, že je neslučitelná se společenským životem. Společensky je totiž touha přijatelná jen v deformované, nepřirozené podobě, např. proměněna v oidipovskou touhu.

*... a žádná společnost nemůže tolerovat statut touhy, nemají-li tím být ohroženy její struktury vykořisťování, ujařmování a hierarchie.*<sup>23</sup>

Meze Deleuzova marxismu jsou vcelku zřejmé. Zdvořile odkládá třídní boj do muzea: existuje jen jedna třída, třída rabů, z nichž jedni vládnou druhým; těmto rabským podmínkám se vymyká jen pár těch, kdo mají touhu a stojí mimo třídu.<sup>24</sup>

Deleuzovská koncepce vyúsťuje do úplného idealismu. Člověk konce dějin *by měl* být aktivní, avšak stal se z něj člověk reaktivní.

<sup>21</sup> Otcův falus je „signifikant chybění“: matka jej *nemá* a syn (tím méně dcera) *jím není*.

<sup>22</sup> AOE, str. 132–133.

<sup>23</sup> AOE, str. 138.

<sup>24</sup> AOE, str. 303.

Tento protiklad *de iure* a *de facto* je sotva empirický; setkáváme se s ním v *Anti-Oidipovi* v rozlišení schizofrenie jako *procesu* a jako *entity*. Schizofrenici jsou ti nešťastníci, kteří se zmitají mezi paranoidním rozrušením a bolestnou sklíčeností (katatonie, autismus). Tento fakt však podle Deleuze nedokazuje nic než

*zhroucení odvážného podniku, které působí společenská represe, podnik, který se např. daří velkému umělci. Neboť ten „proráží zeď“, oddělující normálního člověka od produkce touhy.*<sup>25</sup>

Šílenec neuspěl, jeho síle bylo zabráněno „jít až na konec sebe samé“. Je tedy zkušenost umělce autentickou zkušeností aktivní síly, toho, co teď Deleuze nazývá „pravou touhou“? Nikoli, neboť *de facto* i umělec se rozbíjí o zeď. Nadto rozdíl aktivního a reaktivního není rozdíl těchto dvou typů lidství, nýbrž prochází uvnitř jediného individua mezi dvěma póly jeho touhy. Buď touha směřuje k revolučnímu pólu (který Deleuze charakterizuje jako „schizoidní“): pak je to touha „uprchnout před společenským“<sup>26</sup>, tj. před stádními identifikacemi, které nabízí určitá skupina (vlast, peníze, fotbal). Anebo touha směřuje k represivnímu a „paranoidnímu“ pólu, vkládá se do mocenských struktur, institucí, usiluje o pocty (být přijat do francouzské Akademie atd.). Touha každého individua osciluje mezi těmito dvěma póly. Není tedy možné klást do jednoduchého protikladu paranoidní houf a menšinu revolučních umělců, protože v každé skupině (i revoluční) a v každém individuu (i umělci) najdeme jak „pravé touhy“, tak „touhu být potlačen“. Je nemožné oddělit schizofrenní a paranoidní deliria, neboť

*pozorujeme, že v každém deliriu spolu koexistují oba póly: fragmenty schizoidního revolučního zaujetí spadají vjedno s bloky paranoidního reakčního zaujetí. Oscilace mezi těmito dvěma póly je sama konstitutivním momentem deliria.*<sup>27</sup>

Týž člověk se jednou jeví jako na samém okraji průlomu, jednou jako upadající do depresivního stavu, z něhož se vymaňuje svým resentimentem (který teď Deleuze nazývá „paranoiou“). A to je také

<sup>25</sup> AOE, 434.

<sup>26</sup> AOE, str. 408.

<sup>27</sup> AOE, str. 451.

důvod, proč jsou – v politice i v umění – revoluce vyvolané autentickým přáním vždy zrazeny. Jsou pokřiveny již od svého počátku.<sup>28</sup> Čím přesněji formuluje Deleuzova schizo-analýza toto své rozlišení schizoidního a paranoidního, tím méně je s to říci, co patří na stranu jednoho a co na stranu druhého. Deleuze v protikladu ke svým zcela explicitním intencím, nakonec měří svým *empirickým* projektem *to, co jest*, měřítkem *toho, co není*, avšak *co by mělo být*. Ona zápornost, kterou chtěl odstranit, se tedy ve dvou krocích znovu vrací, což v roce 1962 vyložil v Nietzscheových stopách právě Deleuze:<sup>29</sup>

1) vytyčí se ideál, který je ve všech bodech protikladem současné skutečnosti „(„suverénní individuum“ je vším tím, čím není „poslední člověk“, schizofrenie jako proces je tím, čím není psychiatrická entita);

2) tento ideál pak v druhém kroku dovoluje vznést obžalobu proti přítomné době, jež je vina tím, že tomuto ideálu neodpovídá, přičemž onen ideál sám je na druhé straně vinen tím, že neexistuje, že je pouhým ideálem.

### Vyprávění (o konci vyprávění) o konci dějin

Tomuto úskalí se pokusil vyhnout Jean-François Lyotard svou *Libidinální ekonomii* (1974). Název této knihy stejně jako název souboru článků psaných počínaje rokem 1968, které byly přípravou k ní: *Odchylování: od Marxe a Freuda (Dérive à partir de Marx et Freud)*, říká jasně, že Lyotardova východiska jsou blízká Deleuzovým v *Anti-Oidipovi*.

Pro toho, kdo jako Lyotard vychází z „filosofie *praxis*“ – „člověk je dílem svých děl“, napsal kdysi<sup>30</sup> – a kdo po dlouhou dobu bojoval ve skupině *Socialismus nebo barbarství*, má nihilismus v Nietzscheově diagnóze kromě jiných i tento smysl: revoluční bojovník si představuje, že jeho boj proti stávajícímu stavu věcí je založen na nějaké *pravdě*; má po ruce revoluční teorii, která jej jako zavedené pravdě učí tomu, že současný způsob výroby a spolu s ním i celá nadstavba jsou odsouzeny rozparem, který se v nich skrývá, a že

<sup>28</sup> AOE, str. 419.

<sup>29</sup> NPh, str. 170.

<sup>30</sup> „Note sur le marxisme“, *Tableau de la philosophie contemporaine* (Fischhaber 1956, str. 57).

budoucností této přítomnosti bude katastrofa (válka, všeobecný fašismus), jestliže se lidstvo neodhodlá k přechodu k jinému výrobnímu způsobu. Tento bojovník však objevuje dvojí:

1. domníval se, že mluví jménem pravdy, a přitom, aniž to věděl, vyjadřoval pouze určitý mravní ideál: odtud zhroucení revolučních hodnot, které jsou nyní identifikovány jako hodnoty náboženské (hledání *spásy* lidstva skrze *pomstu* na vinících) a klerikální (intelektuál se má k masám jako dobrý pastýř ke svému stádu);

2. v tomto novém světle můžeme zpětně odhalit to, že socialismus – právě proto, že to je náboženský „dispositiv“ či „uspořádání“ – je mnohem méně revoluční než kapitalistická skutečnost: ta je totiž cynická, nevěří ničemu a po celém povrchu planety likviduje všechny víry.

Ona pravda, kterou nabízelo vědění revoluční teorie, byla pouhý ideál. Nebyla to tedy vůbec *pravda*, nýbrž pouze výraz *touhy po pravdě*. Vycházela ze stejné víry v pravdu jako náboženství.<sup>31</sup>

Pokud jsme dospěli až sem, rádi bychom Lyotarda na okamžik v jeho výkladech přerušili, abychom mu mohli říci: Možná, že tato pravda bojovníka měla špatný základ; touha jej vedla k tomu, že přijal marxistické teze jako pravdivé, ačkoliv byly jednoduše nepravdivé. Běda! Protože tohoto bojovníka zavedla jeho cesta již příliš daleko, nemůže nás slyšet, postupuje stále dál a skokem překonává onu distanci, jež dělí jeho rozčarování od této polemiky proti pravdě jako takové. Od zjištění, že tato pravda byla pouze výrazem určité touhy, přechází k interpretaci: touha, která se vyjadřovala v této údajné „pravdě“, byla touhou po pravdě. Máme určité pochybnosti... Výsledek je nicméně následující: jestliže by existovala nějaká pravda, byla by hegelovská anebo, chcete-li, marxistická. Není-li marxismus pravdivý, není to proto, že je nepravdivý, nýbrž proto, že nic není pravdivé.

Ať je tomu však jakkoli, základní otázkou se stává otázka nihilismu: Je zhroucení všech věr osvobození, anebo katastrofa? Nalezne moderní člověk v této nevěře motiv k radostné vědě, anebo jej dovede k depresivní sklíčenosti? Podobně jako Deleuze i Lyotard pokládá za reakční či reaktivní protestovat proti stavu světa, proti, řekněme, „kapitalismu“. Nemá smyslu vytykat kapitalismu, že je cynický, krutý: je naopak třeba tuto jeho tendenci ještě vyhrotit. Kapitalismus *likviduje* všechno to, co lidstvo pokládalo za nejvzne-

<sup>31</sup> J.-F. Lyotard, *Economie libidinale*, „Le désir nommé Marx“.



šenější a nejsvětější: je třeba, aby toto rozpouštění bylo „ještě žiravější“.<sup>32</sup> Neboť Staré Dobré Časy se nevrátí (necháme-li stranou hypotézu o věčném návratu). Zde již můžeme chápat tento program aktivního nihilismu (jenž byl všeobecně přijímán jako skandální): to, co je vznešené a posvátné, přestává být takovým v okamžiku, kdy se v ně již nevěří naivním způsobem, nýbrž na základě kalkulace. Potom lze říci: protože náboženství (anebo, což je pro Lyotarda totéž, revoluční zaujetí) není ani pravdivé ani nepravdivé, nemá příliš smyslu usilovat o jeho „demystifikaci“; a naopak, toto náboženství, jež bylo ve století víry posvátné, se po století kritiky stává poněkud poskvřeným, jakmile je romantici chtějí obnovit z nostalgie po svém mládí, politici proto, aby si lid vážil morálky, představitelé náboženství proto, aby nepropadli zoufalství. Obecněji řečeno: od chvíle, kdy víme, že pravda není než výraz vůle pravdy, nelze si již skrývat fakt, že tato „pravda“ pouze prozrazuje bázlivé odmítnutí tohoto světa, poněvadž tento svět není „pravý svět“ (stálý, uspořádaný, spravedlivý). *Necháme-li stranou hypotézu věčného návratu* – právě zde, v tomto klíčovém bodě nového francouzského nietzscheovství, se Lyotard odděluje od Deleuze. *Hypotéza věčného návratu* zaujímá ve spekulacích nietzschovců významné místo z důvodu, který naznačil Klossowski: tato hypotéza znamená především, že nikdy neexistuje nějaké *poprvé* (že není žádný počátek) a že nikdy nebude nějaké *naposled* (že dějiny nemají konec). To je tvrzení nesnesitelné uším fenomenologů, jehož určité důsledky jsme již měli možnost vidět v Derridově dekonstrukci. Odtud pak paradoxy, které s takovým zalíbením rozvíjí Klossowski: neexistuje žádný *originál*, modelem kopie je již kopie, tedy kopie je kopie kopie; neexistuje žádná *pokrytecká maska*, protože tvář zakrytá touto maskou je již sama maskou, tedy maska je maskou masky; neexistuje žádný *fakt*, nýbrž nic než interpretace, každá interpretace je tedy interpretací nějaké starší interpretace; neexistuje žádný *vlastní smysl* slova, nýbrž jen smysly obrazné, přenesené, tedy pojmy jsou jen zastřené metafory; neexistuje žádná *autentická verze* textu, nýbrž pouze překlady; a neexistuje *pravda*, nýbrž jen pastiše, parodie. A tak dále.<sup>33</sup> V článku, který nejprve nesl název „Obrátit platonismus“, navrhuje Deleuze označit *platonismus* jako vůli morálního řádu (ve smyslu morálky resentmentu), skoncovat s tímto

<sup>32</sup> J.-F. Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, str. 47.

<sup>33</sup> Viz Klossowského přednášku „Nietzsche, polytheismus a parodie“ (1957), jejíž text je přetištěn v knize *Un si funeste désir*, Gallimard 1963.

nekonečným útekem tím, že rozlišíme dobré kopie (ty, které přiznávají, že jsou jen kopiemi nepřítomného modelu) od špatných neboli od *simulaker* (od těch, které se chtějí vydávat za model, jehož jsou kopiemi, a tedy předstírají, že i sám model není nic než kopie, pouze n-té vydání, přičemž původní vydání je klam).<sup>34</sup> Klossowski však jde ještě dál. Neboť *likvidace principu identity*, která je základem tohoto popření všech přívlastků označujících původ či originál, má za důsledek to, že všechna zdání identity či pravidelnosti, s nimiž se setkáváme, jsou jen masky. Všechna identita je pouze simulovaná identita. *Stejně* je pokaždé *jiné*, které se vydává za stejné, a nikdy to není stejné *jiné*, jež se ukrývá pod *stejnou* maskou; tato maska, kterou identifikujeme jako stejnou, není však nikdy stejnou maskou, a ani ten, kdo věří, že je stejná, není sám stejný atd. Právě proto, že je tomu tak, nemůže nauka o věčném návratu předkládat nějaký *princip difference*, který by kladla do protikladu k principu identity. Smělost nietzscheovské hypotézy, jak vysvětluje Klossowski, záleží v tom, že proti principu identity staví *zdání* principu, tedy princip nepravý, který se maskuje jako pravdivý. Nauka o věčném návratu, říká, je parodií nauky.<sup>35</sup> Filosof difference je tedy *podvodník* a jeho filosofie je *mystifikace*. Pak by ovšem nemělo smysl dávat této filosofii úkol nějaké demystifikace.

„Demystifikuje se jen proto, aby bylo možné lépe mystifikovat.“<sup>36</sup> Právě proto však deleuzovské hledání nějaké pravé difference, difference, která by oddělila pána od raba nebo pravou touhu od touhy deformované, vychází z naivní či možná i předstírané víry v ctnosti kritiky. Definice filosofie jako *kritiky* patří k „Osvícenství“ předcházejícímu rok 1789: filosofie, která odhaluje podvodného kněze, jenž svým lhaním podporuje despotu, se snaží otevřít oči naivnímu lidu a navrátit mu jeho antické ctnosti. To ale znamená, že kritika vládnoucí autority zapomněla zkoumat autoritu kritiky samé. Všude vnáší svou podezřívavost, avšak neustále věří v nevinost kritiky. Ve skutečnosti je však difference mezi kritikou podvodu a tímto podvodem samým simulovaná. A stejně tak i difference mezi aktivní a reaktivní silou: každá z nich, a to od nepaměti, ze své definice simuluje druhou. Nemoc vytváří iluzi zdraví, zatímco nejvyšší zdraví, překypování života se ohlašuje symptomy, jež by mohly být příznaky nemoci. Klossowski píše:

<sup>34</sup> P. Klossowski, „Platon et le simulacre“ v *Logique du sens*.

<sup>35</sup> P. Klossowski, *Un si funeste désir*, str. 226.

<sup>36</sup> P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, str. 194.

Moderní katastrofy spadají – více či méně bezprostředně – vjedno s „radostnou zvěstí“ falešného „proroka“.<sup>37</sup>

Filosofie od Platóna až k Hegelovi naprosto není jedinou velkou mystifikací (metafyzikou apod.), proti které tu a tam odvážně vystupuje pár svobodných myslitelů, nýbrž spíše je třeba říci opak: filosofie, to jest víra v pravdu, byla jen jedinou dlouhou demystifikací, dlouhým úpadkem schopnosti mystifikovat, fabulovat, vytvářet bohy. Záhadný Nietzscheův výrok v *Soumraku model*, podle něhož se pravý svět stal bajkou, naprosto neznamenal, že již nevěříme v nadsmyslový svět, nýbrž říká cosi mnohem znepokojivějšího, totiž že:

*svět se stává bajkou, svět, jaký je, není než bajka: bajka znamená cosi, co se vypravuje a co existuje pouze ve vyprávění; svět je cosi, co se vypravuje, vypravovaná událost, tedy interpretace: náboženství, umění, věda, dějiny, to vše jsou různé interpretace světa nebo spíše varianty báje.*<sup>38</sup>

Konec dějin teď znamená, že lidstvo se hotoví opustit dějinný čas a vstoupit znovu do „času mýtu“.<sup>39</sup> Právě v tom však záleží věčný návrat: vystoupení z dějin, tj. aktivní zapomenutí minulosti: to je předpoklad tvoření nových bohů (anebo, chcete-li, nových „historií“, nových legend).

Je-li tomu tak, zní závěr, k němuž dochází Lyotard, pak filosofie musí odložit starou masku, kterou nosila za vlády jediné pravdy (neboli v křesťanské, monotheistické éře) a nasadit si masku pohanskou, polytheistickou. Ctnostný úbor kritiky jí už nepadne.

*Odmitáte tedy spinozovskou či nietzscheovskou etiku, která v akci a reakci odděluje pohyb k více a pohyb k méně? – Ano, mějme se na pozoru, aby se díky těmto dichotomiím zase neobjevila nějaká morálka a nějaká politika s jejich mudrci, bojovníky, tribunály a vězeními. ... Nemluvíme jako osvoboditelé od touhy.*<sup>40</sup>

Svět je báječně vypravování. Jak ale opustit historický čas? Pokud trvaly dějiny, nakolik byly dějinami, svět nebyl bajkou.

<sup>37</sup> Tamt., str. 13.

<sup>38</sup> P. Klossowski, *Un si funeste désir*, str. 193.

<sup>39</sup> Tamt., str. 194.

<sup>40</sup> J.-F. Lyotard, *Economie libidinale*, str. 54 – 55.

nýbrž pravdou otevřenou jedinému logu. Jak se od *logos* vrátit k *mythos*? Ukážeme-li, že *logos* sám nebyl nic než *mythos*. Filosofie se ustavila proti „historiím“ a „vyprávěním“. Platón uzavřel brány svého města básníkům, které obvinil z toho, že líčí sice svůdné příběhy, avšak takové, jež nemají nic společného s pravdou. Bylo by teď třeba ukázat, že i Platón nám vypravuje příběhy. Že i filosofie je takový svůdný příběh. Filosofové proti sobě staví teoretický a narativní diskurs. První říká: takto se to má vždy a všude, na všech místech a po všechen čas. Druhý říká: *Bylo jednou* (a všichni hned předpokládají, že se to nikdy nepříhodilo). Pokud přetrvává tento protiklad univerzálního a zvláštního, vládne ve všech hlavách teorie: „historiky“, „báchorky“ se pokládají za rozptýlení, které nemá žádné následky.

*Mám za to, že teorie samy jsou vyprávění, avšak vyprávění zastřešena; nenechme se oklamat jejich nárokem na všečasovost.*<sup>41</sup>

K prokázání své teze rehabilituje Lyotard logiku příležitosti, kterou najdeme u řeckých sofistů. Bizarním momentem této logiky je to, že zlikvidovala logiku jediné a univerzální pravdy, když ukázala, že tato logika univerzálního je pouze zvláštním případem logiky zvláštního, jedinečného případu či příležitosti; a přece by tato logika jednotlivého vládne logice univerzálního a zahrnuje ji v sobě, naprosto není nějakou *univerzálnější* či *pravdivější* logikou.

Jestliže se každý diskurs pokládá za narativní, pak ten, který by se vydával za absolutní, by se vysmíval sám sobě, protože každému vyprávění je vlastní, že

1) vždy již začalo, vždy je již vyprávěním předešlého vyprávění; referentem narativního diskursu nikdy není holý fakt, nemá událost, nýbrž cosi, co má narativní povahu, historie a všechno ono hlucení promluv, které předchází, podněcuje, provází a následuje války i svátky, práce i dny.

*De facto jsme již vždy pod vlivem nějakého vyprávění, vždy nám již něco bylo řečeno a právě tak i my jsme vždy již byli vysloveni.*<sup>42</sup>

2) nikdy není uzavřeno, protože vyprávěč se principiálně vždy vztahuje k nějakému posluchači (ten, komu je vyprávěno), jenž se

<sup>41</sup> J.-F. Lyotard, *Instructions païennes*, Galilée, str. 28.

<sup>42</sup> Tamt., str. 47.

pak sám může stát vypravěčem a který z vyprávění, jež mu bylo vyprávěno, vytvoří to, co se vypráví v novém vyprávění.

Ani dějiny nejsou nikdy ukončené. Anebo ještě lépe: určitá historie končí: *dovrhuje se jisté vyprávění*, totiž vyprávění „dialektické“. Ale to již existuje hned několik verzí tohoto konce, několik vyprávění o tomto vyprávění. „Diskurs všeobecných dějin“ nebyl tedy nakonec nic víc než velmi působivý mýtus. Anebo, chcete-li, byl to jen mýtus, ale jak mocný mýtus to byl, jestliže dokázal ty, kterým byl vyprávěn, zhypnotizovat na tak dlouhou dobu!

Konec dějin není konec vyprávění. Mnohá vyprávění o tomto konci připravují budoucnost, v níž „znovu“ a po tisíciprvé budou vládnout různé varianty báje světa.

### Závěrečná poznámka

Téma této knihy nevede k žádnému závěru. Bylo by opovázlivé vyvozovat nějaká „poučení“ z těchto let, jež jsou nám stále tak blízká: která již minula, poněvadž je komentujeme, avšak stále ještě pro nás nejsou *minulostí*. A nemá ani valného smyslu předpovídat zde *budoucnost*: dobře víme, že slibujeme-li zářnou budoucnost té či oné škole, pouze tím vyjadřujeme vlastní náklonnosti. Měl bych však pocit, že se na konci své cesty vyhýbám překážce, kterou přede mně toto téma staví, kdybych neodpověděl na otázku, jež byla položena na začátku III. kapitoly: podařilo se vskutku v těchto nedávno minulých letech, v nichž zásadní roli hrály „antihumanismus“, „likvidace subjektivity“ anebo „zmizení subjektu“, zastavit ono „vykrváčení subjektivity“, o kterém v roce 1947 mluvil Jean Beaufret? Pozorujeme, že situace se spíše zhoršila. V roce 1945 tu byl *pouze jeden subjekt*, jediný suverén, jehož svrchovanost však již byla otřesena. Subjekt buď vládl jako absolutní monarcha se všemi právy, která vyplývají z teze „já = já“, avšak jeho absolutismus nepřesahoval hranice bytí *pro sebe*: jsem absolutní pro sebe, avšak pouze pro sebe, neboť bytí *v sobě* a rovněž bytí *druhého* jsou mimo můj dosah. Anebo tu byla jistá příbuznost Subjektu s oním bytím *v sobě* či blízkost k němu, a pak tu bylo možno pozorovat jistý soulad mezi subjektem a objektem, čím více však toto bytí *pro sebe* objevovalo v sobě rysy onoho bytí *v sobě*, tím méně bylo toto bytí pro sebe vskutku pro sebe: Subjekt pak začalo zevnitř ovládat „anonymní bytí“, tedy anonymita a neosobnost.

Po roce 1960 není suverénní subjekt „překonán“, jak to chtěl Merleau-Ponty,<sup>43</sup> neboť jej k tomu pobízela jeho náklonnost k přírodě a později jeho studium Heideggera, nýbrž je *zmnožen*. Místo aby svět podřízen jedinému *ego*, musí se teď prezentovat myriádám malých článků, z nichž každý je spojen s nějakou *perspektivou*.

Celá generace roku 1960 se přihlásila k tomuto *perspektivismu*. Ale slovo „perspektiva“ se samo vzpírá způsobu, jímž se s ním pracovalo. Neboť tento perspektivismus francouzského nietzschovství má následující smysl: *jakmile kající se fenomenologové svolí k tomu, že ztotožnění bytí s bytím pro mne je problematické, pak jsou nuceni bytí obětovat; což ukazuje, do jaké míry nejsou s to vzdát se tohoto pro mne. Jsme to přece my, kdo vydáváme rozkazy! Perspektivismus sice prolamuje jednotu subjektu, nelikviduje však subjekt sám. Viděli jsme, že toto postavení subjektu (onoho *ego* identického se sebou samým jako původu pravdy) mělo za následek nevyhnutelné soupeření různých vědomí, válku pretendentů kolem o trůn absolutního *Ego*. Každý, jak říká Pascal, se neoprávněně považuje za střed světa. Perspektivismus se chtěl vyhnout této dialektice pána a raba (jsem, tedy ty nejsi) chlácholením konkurentů: vždyť ve vašich zápasech o nic nejde! všichni chcete být středem světa! Vězte, že střed světa neexistuje. To vše je jenom hra, pouhé simulakrum. Králové se volí o Svatojánské noci, ale aby nebylo svárů mezi přítomnými, budou králem všichni: vždyť toto království je vlastně k smíchu.*

Jak však připomíná Serres, perspektivismus je totéž co fenomenologie.<sup>44</sup> Předmětem deskriptivní geometrie je určit invariantní vlastnosti určitého tvaru, a to *ze všech perspektiv*, to jest pro všechny projekce tohoto tvaru do plochy (v níž se „jeví“). Změníme-li rovinu projekce, bude se měnit i tvar, avšak pravidelným způsobem, přičemž se budou zachovávat určité vlastnosti (vlastnosti „polohy“): kruh se například stane elipsou, avšak na obvodu všech kuželoseček, které lze tímto způsobem získat, bude bod B, ležící mezi A a C, zachovávat toto své střední postavení. Smyslem perspektivismu je nalézt *řád v proměnlivosti, invariant ve změně, identitu v diferenci*. Říká tedy, jakým způsobem se v tom a tom případě tvoří takový či jiný „jev“.

<sup>43</sup> PP, str. 408.

<sup>44</sup> M. Serres, *Le système de Leibniz*, I, str. 168.

Merleau-Ponty používal slova „perspektiva“ v jeho přísném smyslu, protože v něm viděl řešení problému, kterým je lidská různost: iracionální diskurs (mýtus, delirium) není nějaká aberace, nýbrž je to

*určitá projekce existence a výraz lidského údělu.*

K tomu pak dodává:

*Jsou-li všechny mýty pravdivé, pak potud, že mohou být zasazeny do fenomenologie ducha, která naznačuje jejich funkci při uvědomování a zakládá jejich vlastní smysl smyslem, který mají pro filosofa.<sup>45</sup>*

Perspektivismus a fenomenologie jsou tedy ekvivalentní.

Francouzský nietzscheanismus posledních dvaceti let však chápe perspektivu v přesně opačném smyslu: nikoli tak, aby podřídil rozmanitost řádu a v proměnách objevil nějaký invariant, nýbrž naopak tak, aby se z řádu stala jedna z podob různosti a invariant se ukázal jako jedna perspektiva mezi jinými. Leibniz, píše Deleuze, vyjádřil klasický perspektivismus, když přiměl perspektivy, jimiž jsou monády, aby konvergovaly v jednom a totéž předmětu: monády jsou jako různé pohledy na jediné město. Perspektivismus Nietzsche byl ovšem jiný:

*Každému pohledu odpovídá jiné město, každé hledisko je jiné město... Uvnitř města je pokaždé jiné město.<sup>46</sup>*

Pohledy jsou nejen různé, nýbrž jediné, co je jim společné, je fakt, že jsou diferentní. Existuje tolik měst, kolik existuje pohledů, a tato města se navzájem nepodobají, nekomunikují spolu, mezi nimi je distance.

Je možné, že slovo *perspektiva* se tu samo obrací proti těm, kdo by je chtěli používat podle své fantazie. Možná, že dříve než stačí obrátit jeho smysl, vede je tam, kam jít nechtěli. V *Monadologii* totiž čteme:

*A jako se jedno a totéž město, pozorováno z různých stran, jeví stále jiné a současně perspektivně jakoby zmnožené, tak existují díky nekonečné mnohosti jednoduchých substancí současně právě tak četné různé světy, jež nejsou však ničím jiným než –*

<sup>45</sup> PP, str. 338–339.

<sup>46</sup> LS, str. 203; viz též DR str. 79 a 94.

*podle rozličných hledisek každé monády – perspektivními pohledy na jeden jediný svět. (§ 57)*

Francouzský nietzscheanismus říká, že překonává subjekt, a přitom ve skutečnosti potlačuje *objekt* (město, tento objekt společný všem těm, kdo jej pozorují „z různých stran“). Text podle něj nemá svůj referent vně sebe sama, historické vyprávění neinformuje o žádné události, jež by vzhledem k němu byla vnější, interpretace se netýká ničeho, co by bylo možné odlišit od interpretace, perspektivy neodkrývají žádný svět, který by byl jim všem společný. Tímto způsobem má být odstraněn jediný Střed, první Princip i suverénní Identita.

*Každý pohled je město*, hlediska nedávají stejné město: ale neříká právě toto Leibniz? Leibniz píše: *A jako ... tak existují... Tak jako je jedno a totéž město perspektivně zmnožené, stejně tak je univerzum zmnoženo množstvím monád. Co vidí monády? Je to stejné město?* Naprosto ne. Neexistuje pro ně žádný objekt, který by pozorovaly zvnějšku, jedna z výšky nějaké sousední hory, jiná z druhého břehu řeky atd. Monády vidí svět, který je světem monád. Protože každá monáda má své hledisko, *existuje právě tolik rozdílných světů. Ale ty jsou pouze perspektivy světa jediného: totiž nekonečného množství jednoduchých substancí.* Město, které vidí pozorovatelé, je suma těchto pozorovatelů. Leibniz se tedy shoduje s požadavky deleuzeovského perspektivismu: každému pohledu odpovídá jiné město, každý pohled je jiné město, uvnitř města je pokaždé jiné město. K tomu pak nezapomene dodat: všechna tato města jsou však perspektivy města jediného, neboť není jiného města, než je suma měst, systém monád.

Bezpochyby přijde chvíle, kdy se bude znovu třeba zamyslet nad výchozí hypotézou – vzdát se *bytí* a zachovat ono *pro mne*. A uvážit i druhou možnost: zbavit se tohoto *pro mne*, aby bylo možné uchovat *bytí*.

Nice, 30. září 1978.

VINCENT DESCOMBES

Stejné a jiné

Vydal ISE, edice OIKÚMENÉ. Z francouzského originálu *Le même et l'autre*, vyd. Les Éditions de Minuit, Paris 1979, přeložil Miroslav Petříček jr. Edici řídí Aleš Havlíček. Odpovědný redaktor Ivo Tretera. Technická redakce Jana Dvořáková. Obálku navrhl Zdeněk Ziegler. Sazba Miloslav Krátký. Tisk *Alfaprint* Praha. První vydání, Praha 1995. Tematická skupina 02/3.