

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

MYŠLENÍ VNĚJŠKU

LŽU, MLUVÍM

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

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

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

mluvím“), se navzájem nekompromitují. Chrání mě nedobytná pevnost, v níž tvrzení tvrdí sebe sama, je v přesné shodě samo se sebou, nepřechází přes žádný ze svých okrajů a vylučuje všechno nebezpečí omylu, neboť neříkám nic než fakt, že mluvím. Výrok–předmět a výrok, který jej vypovídá, se sdělují sobě navzájem bez překážky a bez zábran, a to nejen vzhledem k promluvě, o kterou běží, nýbrž i pokud jde o subjekt, jenž tuto promluvu artikuluje. Je tedy pravda, pravda jednou provždy, že mluvím, říkám-li, že mluvím.

Je ale docela dobře možné, že věci nejsou tak jednoduché. I tehdy, když formální pozice tohoto „já mluvím“ nevyvolává žádné problémy, jež jsou jí jinak vlastní, její smysl, a to i navzdory tomu, že je zdánlivě tak jasný, otevírá zjevně neomezenou oblast problémů. Toto „já mluvím“ se totiž vztahuje k diskursu, jenž právě tím, že tomuto diskursu nabízí jeho předmět, slouží mu zároveň jako jeho nositel. Tento diskurs však není úplný; ono „já mluvím“ je totiž svrchované pouze v nepřítomnosti jakékoli jiné řeči; diskurs, o kterém mluvím, když říkám „já mluvím“, nepředchází svou existencí před nahou výpovědí a mizí ve chvíli, kdy umlkám. Všechny možnosti řeči tu vysychají v tranzitivitě, v níž se řeč uskutečňuje. Obklopuje ji poušť. Do jaké krajní jemnosti, do jakého zvláštního a úzkého ostří by se měla soustředit řeč, jež by chtěla uchopit sebe samu v této obnažené formě „já mluvím“? Pokud ovšem právě ona prázdnota, v níž se vyjevuje bezobsažná tenkost onoho „já mluvím“, není absolutní otevřenost, skrze kterou se řeč může

rozlévat do nekonečna, zatímco subjekt, ono „já“, jež mluví, se drobí, rozkládá a rozptyluje tak, že nakonec v tomto holém prostoru mizí. Není-li totiž místem řeči nic než právě tato osamělá svrchovanost onoho „já mluvím“, nic ji de iure nemůže omezovat — ani ten, komu je určena, ani pravda toho, co říká, ani hodnoty či reprezentační systémy, jichž používá, stručně řečeno: není již diskursem a sdělováním smyslu, nýbrž šířením řeči v jejím syrovém bytí, čirým rozvíjením vnějšku; subjekt, který mluví, nemá odpovědnost za promluvu (tím, kdo ji vede, kdo v ní něco tvrdí a soudí, anebo se v ní reprezentuje k tomu určenou gramatickou formou), nýbrž je insistent v prázdnu, v němž bez oddechu pokračuje neurčité rozpínání řeči.

Zvykli jsme si věřit, že moderní literaturu charakterizuje jisté zdvojení, jež jí umožňuje, aby poukazovala k sobě samé; že v této autoreferenci našla prostředek jak krajního zniterňování (takže již není nic než výpovědí samou), tak svého vyjevování v zářivém znaku své vzdálené existence. Avšak ona událost, jež dala vzniknout tomu, co v přísném smyslu slova chápeme jako „literaturu“, patří k řádu zvnitřňování pouze pro povrchní pohled; běží spíše o přechod do „vnějšku“; řeč uniká způsobu bytí diskursu — to jest dynastii reprezentace — a literární promluva se rozvíjí ze sebe samé, vytvářejíc síť, jejíž každý bod, odlišný od všech ostatních a stejně vzdálen od všech sousedních, je situován vzhledem ke všem v prostoru, jenž je všechny současně přijímá i odděluje. Literatura není řeč, která se blíží k sobě tak dlouho, dokud nedo-

sáhne ohniska své zářivé manifestace, nýbrž je to řeč, jež se od sebe co nejvíce vzdaluje; a jestliže v tomto vystupování „vně sebe“ odhaluje své vlastní bytí, pak tento nenadálý jas odhaluje spíše odstup než ohyb přes sebe sama, spíše rozptýlení, než návrat znaků k sobě samým. „Subjekt“ literatury (co v ní mluví a o čem se v ní mluví) není tolik řeč ve své pozitivitě, nýbrž je to prázdnota, v níž tento subjekt nachází svůj prostor, jakmile se vyslovuje v nahotě onoho „já mluvím“.

Tento neutrální prostor je dnes příznačný pro celou západní literaturu (která právě proto není ani mytologií, ani rétorikou). A právě proto, že „já mluvím“ funguje jako rub „já myslím“, je dnes — na rozdíl od doby, kdy bylo třeba zkoumat pravdu — nezbytné zkoumat tuto — fiktivní — literaturu. „Já myslím“ vedlo kdysi k nepochybné jistotě Já; „já mluvím“ tuto existenci naopak odsouvá, třífští ji a smazává tak, že se z ní už ukazuje pouze její prázdné místo. Myšlení myšlení a tradice ještě širší než filosofie nám ukazovaly, že zde pronikáme k nejhlubší niternosti. Mluvení promluvy nás prostřednictvím literatury, a právě tak i prostřednictvím jiných způsobů řeči naopak přivádí kvnějšku, kde promlouvající subjekt mizí. Nepochybně právě proto západní reflexe tak dlouho váhala, než se odhodlala myslet bytí řeči: jako by tušila nebezpečí, do něhož by evidenci „ego sum“ mohla přivést holá zkušenost řeči.

ZKUŠENOST VNĚJŠKU

Proniknutí k řeči, z níž je subjekt vyloučen, průkaz snad již neodvolatelné neslučitelnosti mezi zjevováním řeči v jejím bytí a sebevědomím v jeho identitě, to je dnes zkušenost, jež o sobě dává vědět na značně odlišných místech naší kultury: v gestu psaní samém stejně jako ve snahách o formalizaci jazyka, ve studiu mýtu a v psychoanalýze a rovněž ve zkoumání onoho Logu, jenž jako místo zrodu utváří veškerý západní rozum. Stanuli jsme pojednou před průrvou, jež pro nás byla dlouho neviditelná: bytí řeči se zjevuje samo pro sebe jen tehdy, mizí-li subjekt. Jak ale získat přístup k tomuto zvláštnímu vztahu? Snad prostřednictvím té formy myšlení, jejíž stále ještě nejistou možností črtala západní kultura na samých svých hranicích. Toto myšlení, jež se pohybuje mimo subjektivitu, aby ji ukazovalo jakoby z vnější strany hranic, aby vyhlásilo její konec, nechalo zajiskřit její rozptylování a podrželo pouze její neodvratnou nepřítomnost, toto myšlení, jež se přitom zastavuje na prahu každé positivity, avšak nikoli proto, aby uchopilo její základ anebo její oprávnění, nýbrž proto, aby tu našlo prostor, v němž se rozvíjí, ono prázdnno, které je jejím místem, a distanci, v níž se pozitivita ustavuje a v níž se rýsují (jakmile sem zaměříme svůj pohled) její bezprostřední jistoty, toto myšlení je vzhledem k niternosti naší filosofické reflexe a vzhledem k pozitivitě našeho vědění tím, co bychom mohli nazvat „myšlením vnějšku“.



Jednou bude nezbytné pokusit se definovat základní formy a kategorie tohoto „myšlení vnějšku“. Rovněž bude třeba pokusit se sledovat jeho průběh, hledat, odkud přichází a kam směřuje. Lze předpokládat, že se zrodilo z onoho mystického myšlení, jež — počínaje Pseudodionýsiovými texty — bloudilo na samých hranicích křesťanství; je možné, že se po téměř jedno tisíciletí konzervovalo v podobě negativní teologie. Avšak nic není méně jisté: neboť v této zkušenosti jde sice o to vyjít „mimo sebe“, avšak jen a jen proto, aby bylo nakonec možné nalézt sebe sama, zahalit se do sebe a usebrat se v oslepující niternosti toho myšlení, jež je plným právem Bytím a Promluvou. Tedy diskursem, jakkoli je tento diskurs jakožto to, co je za veškerou řečí, mlčením a jakožto to, co je za vším bytím, nicotou.

Méně smělý je předpoklad, že první trhlinka, kterou se nám ukázalo myšlení vnějšku, se rozevřela paradoxním způsobem v ustavičně se opakujícím Sadeově monologu. V době Kantově a Hegelově, v okamžiku, kdy západní vědomí nevyžadovalo nic s takovou naléhavostí jako právě zniternění zákona dějin a světa, nechává Sade jako zákonuprostý zákon světa promlouvat právě jen nahotu touhy. A ve stejné době se v Hölderlinově poezii vyjevila zářivá nepřítomnost bohů a jako nový zákon o sobě dala vědět povinnost vyčkávat, bezpochyby bez konce, enigmatickou pomoc, přicházející od „chybějícího boha“. Lze tedy bez přehánění říci, že právě tehdy, když Sade v nekonečném zurčení diskursu obnažil nahotu touhy a Hölderlin v trhlině řeči objevil odvracející se bohy,

kteří tudy mizí, se v našem myšlení, a to pro celé následující století, ustavila, byť zašifrovaným způsobem, zkušenost vnějšku? Zkušenost, jež tenkrát nemusela sice zůstat skrytá, jež však ještě nepronikla do hustších vrstev naší kultury, nýbrž byla po celou dobu, kdy se formulovala, ještě příliš prchavá, cizí, jakoby vnější vzhledem k naší niternosti, skrytá v imperativním požadavku zniternit svět, zbavit se odcizení, překonat klamný moment *Enttäusserung*, zlidštit přírodu, vrátit člověku jeho přirozenost a na zemi se zmocnit pokladů, jež byly obětovány nebesům.

Právě tato zkušenost se však znovu a v samém srdci řeči, v níž jiskří vnějšek, vynořuje v druhé polovině 19. století, a to i přesto, že se v ní naše kultura snaží reflektovat tak, jako by řeč podržovala tajemství její niternosti: objevuje se u Nietzscheho, když přichází na to, že veškerá západní metafyzika je spjata nejen se svou gramatikou (což se tušilo zhruba již od Schlegela), nýbrž také s těmi, kdo mluví a mají právo na slovo; objevuje se u Mallarméa, když se řeč ukazuje jako loučení s tím, co pojmenovává, a — počínaje textem nazvaným *Igitur*¹ až k autonomní a aleatorické scénografii jeho *Knihy*² — ještě silněji jako pohyb, v němž zaniká ten, kdo mluví; objevuje se u Artauda, jakmile je diskursivní řeč donu-

¹ Stéphane Mallarmé, *Igitur, ou La Folie d'Elbehnon*, Gallimard, „Collection blanche“, Paris 1925.

² *Le „Livre“ de Mallarmé. Premières recherches sur les documents inédits*, ed. Jacques Scherer, Gallimard, Paris 1957.

cena rozvolnit se v násilnost těla a výkřiku, takže myšlení, opouštějící upovídánou niternost vědomí, se stává materiální energií, utrpením těla z masa a kostí, pronásledováním a rozdíráním subjektu; objevuje se u Bataille, jakmile se myšlení, místo aby bylo diskursem rozporu či nevědomí, stává diskursem hranice, prolomené subjektivity, transgrese; objevuje se u Klossowského spolu se zkušeností dvojníka, exteriority simulaker, teatralizované a blouznivé multiplikace „já“.

Blanchot není jen jedním ze svědků tohoto myšlení. Do manifestace svých textů se vkládá natolik, že je jimi nejen skryt, nýbrž dokonce se v jejich existenci ztrácí, je v nich nepřítomen záračnou silou jejich existování, takže je pro nás spíše tímto myšlením samým — jeho reálnou přítomností, absolutně vzdálenou, zářivou, neviditelnou, osudovou nevyhnutelností, nevyhnutelným zákonem, chladnou, nekonečnou a uměřenou mocí tohoto myšlení.

REFLEXE, FIKCE

Je krajně obtížné uchopit toto myšlení řečí, jež by mu byla práva. Neboť každá čistě reflexivní rozprava v sobě skrývá nebezpečí, že zkušenost vnějšku opět převede do rozměru niternosti; reflexe má nepřemohitelný sklon repatriovat tuto zkušenost ve vědomí a v popisu prožitku, v němž se rýsuje „vnějšek“ jako zkušenost těla, prostoru, hranic vůle, nepostižitelné přítomnosti druhého. Právě tak nebezpečný je však i slovník fikce: jeho nebezpečnost se skrývá v tom,

že do hutnosti obrazů a do transparence zcela prchavých figur chce ukládat hotové významy, jež potom jakožto vnějšek představovaný imaginací budou znovu tkát starou tkáň niternosti.

Je tedy třeba reflexivní řeč obrátit. Je třeba ji obrátit nikoli k nějakému niternému stvrzování — k jakési ústřední jistotě, z níž by již nemohla být vystěhována —, nýbrž obrátit ji ke krajnosti, v níž se musí ustavičně popírat: jakmile dospěla na pokraj sebe samé, pak se již nikde neukazuje žádná pozitivita, jež by ji popírala, nýbrž prázdno, v němž se ztratí; právě k této prázdnotě musí reflexivní řeč směřovat a přijmout, že se rozloží v hukotu, v bezprostřední negaci toho, co říká, v tichu, které není intimitou nějakého tajemství, nýbrž čistým vnějškem, v němž se slova donekonečna rozlévají. Právě proto nepracuje Blanchot s jazykem dialektiky negace. Dialektické popření totiž znamená, že to, co se popírá, vstupuje do neklidné niternosti ducha. Popírat vlastní rozmluvu, jak to dělá Blanchot, znamená, že tato rozprava ustavičně opouští sebe samu a že se jí v každém okamžiku bere nejenom to, co právě řekla, nýbrž také sama schopnost toto vyslovit, znamená to ponechat ji tam, kde je, tedy daleko za sebou, aby měla volnost počátku — který je pak čistým původem, poněvadž jeho principem není než tento počátek sám a prázdnota, avšak který je rovněž novým početím, protože tuto prázdnotu uvolnila řeč, jež se sama vyprázdnila. Nikoli tedy reflexe, nýbrž zapomnění; nikoli rozpor, nýbrž popírání, které zahlazuje; nikoli usmíření, nýbrž přesívání; nikoli duch, úporně pracující ke své

jednotě, nýbrž neohraničená eroze zvnějšku; nikoli konečná a osvětlující pravda, nýbrž zurčení a nouze řeči, jež vždy již započala. „Nikoli slova, stěží šepot či chvění, méně než ticho, méně než propast prázdnoty; plnost prázdnoty, cosi, co nelze umlčet a co se zmocňuje celého prostoru, cosi nepřerušného, ustavičného, chvění a již i šepot, nikoli šepot, nýbrž slovo, nikoli slovo leccjaké, nýbrž slovo zřetelné, pravé, slovo v mém dosahu.“³

Symetrický obrat se rovněž očekává od řeči fikce. Tato řeč nemá již být mocí, ustavičně produkující obrazy, kterým dává zářit, nýbrž má být naopak schopností, která tyto obrazy rozpouští, zbavuje je veškeré jejich tíže a dává jim vnitřní průzračnost, jež je postupně prosvětlí tak, že nakonec vybuchnou a rozptýlí se v lehkosti nepředstavitelného. Blanchotovy fiktivní příběhy jsou spíše než obrazy proměnami, přesuny, neutrálními prostředníky či průsečky obrazů. Jsou přesné a jejich tvary se rýsují jen v šedi každodenního a anonymního; a jestliže vzbuzují úžas, pak nikoli samy sebou, nýbrž v prázdnu, jež je obklopuje, v prostoru, do něhož jsou bez kořene a podstavce postaveny. Fiktivnost není nikdy ve věcech anebo v lidech, nýbrž je v nemožné pravděpodobnosti toho, co se odehrává mezi nimi: v setkání, v blízkosti toho nejvzdálenějšího, v absolutním skrytí tam, kde jsme. Fikce tedy nespočívá v ukazování neviditelného, nýbrž ukazuje, jak neviditelná je neviditelnost viditel-

³Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, „Collection blanche“, Paris 1953, s. 125.

ného. Odtud její hluboká spřízněnost s prostorem, jenž — rozumíme-li mu tímto způsobem — je pro fikci tím, čím je reflexi negativita (dialektická negace je naproti tomu spojena s příběhem času). A právě tuto úlohu mají skoro ve všech Blanchotových příbězích domy, chodby, dveře a pokoje: jsou to místa bez místa, prahy, které vábí, uzavřené prostory, které jsou sice chráněné, a přece otevřené do všech stran, chodby, na nichž práskají dveře, otevírající se do míst nesnesitelných setkání a oddělující je propastmi, přes něž nepřejde ani hlas a nad nimiž umlkají i výkřiky; jsou to chodby, ústící do jiných, chodby, v nichž se v noci, přesahující každý spánek, ozývají ztlumené hlasy mluvcích, kašláním nemocných, chropot umírajících a přerývaný dech toho, kdo není schopen skoncovat se svým umíráním; místnost delší než širší, úzká jako tunel, v níž se blízkost a dálka — přibližující se zapomnění a dálka očekávání — navzájem sblížují a neurčitým způsobem vzdalují.

Tímto způsobem se kříží trpělivost reflexe, jež se ustavičně vyvrací ze sebe ven, s fikcí, která se ruší v prázdnotě, v níž rozvíjí své figury tak, aby vytvořily diskurs, vyjevující se bez závěru a bez obrazu, bez pravdy i divadla, bez důkazu, bez masky, bez afirmace, osvobozený od každého centra, bez domova; to tvoří jeho vlastní prostor jako vnějšek, k němuž zvnějšku mluví. Tento diskurs jakožto promluva vnějšku, diskurs, který do svých slov přejímá vnějšek, k němuž se obrací, bude pak mít otevřenost komentáře: opakování toho, co vně pokračuje ve svém ustavičném šramocení. Avšak jakožto promluva, která je

stále vně toho, co říká, bude tento diskurs neutuchajícím pronikáním k tomu, čeho velice jemně světlo nikdy nebylo zachyceno řečí. Tento způsob singulárního bytí diskursu — navracení k dvojnásobnému prázdnu rozuzlení a počátku — zcela nepochybně označuje místo, které je společné jak Blanchotovým „románům“ či „vyprávěním“, tak i jeho „kritice“. Neboť jakmile myšlení přestává sledovat sklon myšlení ke zniterňování, jakmile se obrací k samému bytí řeči a myšlení přiklání k vnějšku, pak je jakoby z jediného kusu: je to úzkostlivě přesné zaznamenávání zkušeností, setkávání, nepravděpodobných znaků —, je to řeč o vnějšku každé řeči, slova o neviditelné straně slov; pozornost k tomu, co tu již z této řeči existuje, co již bylo vyřčeno, vytištěno, co se již vyjevilo — naslouchání nejen tomu, co v ní již bylo proneseno, nýbrž oné prázdnotě, probíhající mezi jejími slovy, hukotu, který ji ustavičně rozkládá, diskursu o tomto nediskursivním prostoru každé řeči, fikci neviditelného prostoru, v němž se vyjevuje. Právě proto se však rozdíl mezi „romány“, „vyprávěním“ a „kritikou“ u Blanchota stále oslabuje, takže v textu nazvaném *L'Attente l'Oubli* mluví již jen řeč sama — řeč, která nikomu nepatří, která není ani reflexivní, ani fiktivní, která nepatří již řečenému ani tomu, co ještě řečeno nebylo, nýbrž je „mezi obojím jako toto místo velkého, strnulého gesta, zadržování věcí v jejich laticích“.⁴

⁴Maurice Blanchot, *L'Attente l'Oubli*, Gallimard, „Collection blanche“, Paris 1962, s. 162.

VÁBENÍ A NEVŠÍMAVOST

Vábění je Blanchotovi právě tím, čím je Sadovi touha, Nietzschevi síla, Artaudovi materiálnost myšlení a Bataillovi transgrese: je to čistá, absolutně obnažená zkušenost vnějšku. Je ovšem třeba dobře rozumět, co se tímto slovem míní: vábění, jak mu rozumí Blanchot, nemá svým základem nějaký půvab, neprolamuje žádnou samotu, nezakládá žádnou pozitivní komunikaci. Být váben neznamená být osloven nějakým svůdným vnějškem, nýbrž znamená to spíše zakoušet v prázdnu a obnaženosti přítomnost vnějšku, jakož i fakt, který je s touto přítomností spjat, totiž že jsme neodvolatelně mimo tento vnějšek. Vábění neláká jedno nitro k tomu, aby se sblížilo s jiným, nýbrž majestátním způsobem vyjevuje, že vnějšek jest zde, otevřený, bez jakékoli intimity, ochrany a opory (jak by mohl mít nějakou oporu, nemá-li žádnou niternost, nýbrž rozvíjí se do nekonečna mimo všechny limity?); vyjevuje, že k této otevřenosti neexistuje žádný přístup, protože vnějšek nemá žádnou esenci; nemůže se ukázat jako pozitivní přítomnost — jako nějaká věc osvětlená ze svého nitra jistotou své vlastní existence —, nýbrž jen jako absence, jež se co nejvíce vzdaluje sobě samé a pohřbívá se ve svém znaku, kterým nás na sebe zaměřuje, jako by bylo možné jí dosáhnout. Vábění, tato zázračná prostota otevřenosti, nenabízí nic než prázdnotu, donekonečna se rozevírající před kroky toho, kdo je váben, nic než lhostejnost, která jej pohlcuje, jako by tu vůbec nebyla, nic než němota,

jež je příliš důrazná, než aby jí bylo možné vzdorovat, a příliš dvojznačná, než aby jí bylo možné rozluštit a podat její definitivní interpretaci — nenabízí nic než gesto ženy u okna, pootevřené dveře, úsměv strážce na zakázaném prahu, pohled zasvěcený smrti.

Nutným protějškem vábení je nevšímavost. Jejich vzájemné vztahy jsou velice složité. Aby mohl být člověk zváben, musí být nevšímavý — musí mít onu bytostnou nevšímavost, která za nicotné pokládá to, co právě koná (Tomáš v románu *Aminadab*⁵ vchází do dveří bájněho penzionu jen proto, že z nevšímavosti nevesel do protějšího domu), za neexistující svou minulost, své blízké a celý svůj ostatní život, což vše je tímto způsobem vyvrženo vně (ani v penzionu z *Aminadab*, ani ve městě z *Très-Haut*,⁶ ani v „sanatoriu“ v *Dernier Homme*,⁷ ani v bytě z *Moment voulu*⁸ nevědí postavy o tom, co se odehrává mimo, a nezabývají se tím; jsme vně tohoto vnějšku, jenž nikdy není představen, nýbrž ustavičně jej naznačuje pouze bělavost jeho absence, vybledlost abstraktní vzpomínky, anebo nanejvýš víření sněhu před oknem). Tato nevšímavost je ovšem jen druhou stránkou zanícení —

⁵Maurice Blanchot, *Aminadab*, Gallimard, „Collection blanche“, Paris 1942.

⁶Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, Gallimard, „Collection blanche“, Paris 1948.

⁷Maurice Blanchot, *Le Dernier Homme*, Gallimard, „Collection blanche“, Paris 1957.

⁸Maurice Blanchot, *Au moment voulu*, Gallimard, „Collection blanche“, Paris 1951.

této němé, neopodstatněné, úporné, protože překonávající všechny překážky, připravenosti k přitažlivosti vábení, anebo ještě přesněji (poněvadž vábení nemá žádnou pozitivitu) připravenosti být v prázdnotě pohybu bez cíle a bez pohnutky, který je pohybem vábení samého. Zcela správně proto Klossowski klade takový důraz na to, že Henri, tato postava z *Très-Haut*, má jméno „Sorge“ (Starost), třebaže se v textu samém toto jméno uvádí jen dvakrát či třikrát.

Je však tato horlivost vždy bdělá, neproviňuje se zapomněním — jež je zdánlivě zcela marné, avšak právě tím má větší váhu než masivní zapomenutí celého života, všech minulých pout a příbuzenských svazků? Není tato pouť, na kterou se dává vábený člověk, právě jen rozptylováním a blouděním? Což není naopak třeba „spočinout zde, nechat všeho“, jak se to několikrát navrhuje v textu nazvaném *Celui qui ne m'accompagnait pas* a v *Le Moment voulu*? Není horlivosti vlastní, že se sama zavaluje vlastní snahou vykonat příliš, že podstupuje stále více cest, že se dusí svou zatvrzelostí, s níž chce předstihnout vábení, zatímco vábení ze své skrytosti promlouvá svým majestátním hlasem jen k tomu, kdo ustupuje? K podstatě horlivosti patří nevšímavost k víře, že to, co je skryto, je jinde, že minulé se vrací, že jí vládne zákon, který ji střeží, očekává a špicluje. Kdo kdy bude moci poznat, zdali Tomáš — snad právě zde je třeba myslet na „bezvěrce“ — neměl více víry než ostatní, když se staral o svou víru a toužil spatřit a dotknout se? A bylo to, čeho se jakožto těla z masa a krve dotkl,

také tím, co hledal, když si přál vzkříšenou přítomnost? A není osvícení, které jím prochází, zároveň stínem i světlem? Možná že Lucie vůbec není ta, kterou hledal; snad se měl raději tázat toho, kdo mu byl vnucen jako společník; místo aby vystupoval do vyšších pater, aby se tu setkal s nepravděpodobnou ženou, která se na něj usmála, měl možná jít jednoduchou cestou, sledovat mírný svah a oddat se tam dole vegetativní moci rostlin. Možná vůbec není tím, kdo byl povolán, možná je tu očekáván někdo docela jiný.

Tato nejistota, jež mění horlivost a nevšímavost v rub a líc téhož, má svým zřejmým principem „bezstarostnost, vládnoucí v domě“.⁹ To je nevšímavost mnohem viditelnější, mnohem zastřenější, mnohem dvojnásobnější, a přitom zásadnější než všechna ostatní. V této nevšímavosti lze všechno dešifrovat jako záměrný znak, jako skryté usilování, jako slídění anebo jako past: možná jsou tito líní obyvatelé domu nějaké skryté síly a možná, že kolo štěstěny jen rozdává osudy, které byly již dávno zapsány v knihách. V tomto případě horlivost neobklopuje nevšímavost jako její nezbytný stín, nýbrž nevšímavost je do té míry lhostejná vůči všemu, co ji může vyjevovat či zastírat, že ve vztahu k ní se každé gesto stává znakem. Tomáš byl povolán z nevšímavosti; otevřenost vábení je totéž co nevšímavost, jež se zmocňuje toho, koho vábení přivábilo; síla, s níž přitahuje (a která je právě proto absolutní a absolutně není reciproční),

⁹ *Aminadab, op. cit., s. 220.*

není jednoduše slepá; je iluzorní, nikoho nesvazuje, protože pak by byla vázána touto vazbou a nemohla by již být otevřeným vábením. Je tedy bytostně nevšímavá — neboť jinak by ani nemohla nechávat věci být tím, čím jsou, nechávat čas míjet a přicházet a nechat k sobě přicházet člověka; je nevšímavá, protože je nekonečným vnějškem, protože neexistuje nic, co by z ní nebylo vyvrženo, protože ve svém čistém rozptýlení rozpouští všechny podoby niternosti.

Jsme vábeni tím silněji, čím více jsme ponechání bez povšimnutí; právě proto bylo nezbytné, aby horlivost záležela v přehlížení této nevšímavosti, aby se stala odvážně nevšímavou starostí, aby kráčela ke světlu a nevšímala si stínu, dokud by nedospěla k bodu, na němž se ukazuje, že světlo není leč nevšímavost, čistý vnějšek, jenž je totéž co noc, v níž se vytrácí ten, koho přivábila, tak jak se sfouknutím vytrácí plamen svíce.

KDE JE ZÁKON, KTERÝ TVOŘÍ ZÁKON?

Být nepovšimnut, být zváben, to vše jsou možné způsoby vyjevování a zastírání zákona — vyjevování skrytosti, v níž se ukryl, a tedy způsoby, jak jej vábit do denního světla, které jej skrývá.

Jestliže by byl zákon našemu srdci zcela zjevný, nebyl by to zákon, nýbrž laskavá niternost vědomí. Jestliže by byl naopak přítomný v nějakém textu, jestliže by jej bylo možné dešifrovat mezi řádky nějaké knihy, jestliže by bylo možné radit se s ním v nějakém registru, jestliže by měl pevnost hmatatelných

věcí; jestliže by bylo možné řídit se jím, anebo mu odporovat, kde by potom byla jeho moc a jaká moc anebo jaká prestiž by mu dávala jeho důstojnost? Přítomnost zákona je ve skutečnosti jeho zatajování. Zákon svrchovaným způsobem doléhá na města, instituce, způsoby chování a skutky; cokoli děláme a ať jakkoli velký je rozvrat a nevšímavost, je tu vždy zákon a vždy již projevil svou plnou moc. „Dům je vždy, v každém okamžiku, v takovém stavu, jaký mu vyhovuje.“¹⁰ Svobody, jež požíváme, nemohou narušit zákon; můžeme si namlouvat, že se od něho odvracíme, že jeho uplatňování pozorujeme zvnějšku, avšak jakmile si myslíme, že jenom zpovzdálí čteme jeho dekrety, které platí jiným, jsme mu nejbližší, pracujeme na jeho obhánění, „přispíváme k uplatňování veřejného dekretu“.¹¹ Ale toto ustavičné vyjevování nikdy neosvětluje to, co zákon říká anebo co chce: zákon není vnitřní princip či předpis našich chování, nýbrž je to vnějšek, který je obklopuje a který je zbaňuje jejich nitra; je to noc, jež je omezuje, prázdnota, jež je obkličuje a jež bez vědomí všech mění jejich singularitu v šedou jednotejnost univerzálního, rozvírajíc okolo nich prostor nepokoje, neuspokojení a zmnožené horlivosti.

Ale rovněž prostor transgrese. Neboť jak bychom mohli poznat zákon a doopravdy jej zakusit, jak bychom jej mohli přinutit k tomu, aby se stal viditelným, aby dal jasně najevo všechnu svou moc a aby

¹⁰ *Aminadab*, op. cit., s. 115.

¹¹ *Les Très-Haut*, op. cit., s. 81.

promluvil, kdybychom jej nevyzývali, kdybychom jej neatakovali v jeho zákopech, kdybychom stále rozhodněji nesměřovali do vnějšku, kde se před námi skrývá? Jak bychom mohli vidět jeho neviditelnost, ne-li právě z jeho druhé strany, ze strany trestu, jenž není nic jiného než narušený zákon, zákon podrážděný a vypuzený ze sebe? Kdyby však trest mohl být vyvolán pouhou libovůlí těch, kdo jej porušují, byl by v jejich moci: mohli by se jej dotýkat a po libosti jej předvádět; byli by pány jeho stínu i jeho světla. Ale právě tím, že jej vábí až k sobě, může se transgrese pokoušet prolamovat to, co zákon zakazuje; transgresi totiž vždy vábí tato bytostná skrytost zákona; úporně se snaží proniknout do otevřeného pole této neviditelnosti, nad níž nikdy nemůže zvítězit; bláhově se snaží zviditelnit zákon, aby jej mohla uctívat a oslepotvat ho jeho světelnou tvář; jenom jej posiluje v jeho slabosti — s onou lehkostí noci, která je jeho nepremozitelnou a nehmatatelnou substancí. Neboť zákon je právě tento stín, k němuž nutně míří každé gesto, jež se současně stává stínem takto poukazujícího gesta.

Romány *Aminadab* a *Le Très-Haut* tvoří diptych po obou stranách této neviditelnosti zákona. V prvním z nich se podivný penzion, do něhož pronikl Tomáš (přiváben, povolán sem, možná i vyvolen, přesto však donucen napřed překročit spoustu zakázaných prahů), zdá podléhat nějakému neznámému zákonu: zakázané a otevřené dveře, velké kolo, rozdělicí nečitelné či nepopsané úděly, přečnívající horní patro, z něhož přišlo pozvání a odkud přicházejí anonymní

příkazy, avšak kam ještě nikdo nebyl vpuštěn, neustále připomínají jeho blízkost i jeho nepřítomnost; toho dne, kdy se jistí lidé chtěli vloupat do úkrytu tohoto zákona, shledali se tu se stejnou jednotvárností místa, na němž už byli, a potkali tu násilí, krev, smrt, pád a nakonec i rezignaci, zoufalství a dobrovolné, osudové rozplynutí ve vnějšku; vnějšek zákona je totiž do té míry nedosažitelný, že chtít jej přemoci a proniknout sem znamená být odsouzen nikoli k nějakému trestu, jelikož tímto způsobem by zákon byl k něčemu nucen, nýbrž znamená to být odsouzen k vnější straně tohoto vnějšku — k zapomenutí ještě hlubšímu, než jsou všechna ostatní. Pokud jde o „domácí obyvatele“ — tedy o ty, kteří na rozdíl od „hostů penzionu“ patří k tomuto „domu“ a kteří jako *strážci* a *služebníci* mají reprezentovat zákon, uplatňovat jej a tiše se mu podrobovat —, nikdo neví, a tím méně oni sami, komu anebo čemu slouží (zákonu domu, anebo vůli hostů); neví se ani, nejsou-li to bývalí hosté penzionu, z nichž se stali služebníci; spojují v sobě horlivost a nevšímavost, opilství a úslužnost, spánek a neúnavnou činorodost, dvojenectví darebáctví a vstřícnosti; jsou tím, v čem se ztahuje skrytost a co ji manifestuje.

V románu *Le Très-Haut* se vyjevuje zákon sám (je to jakoby nejvyšší patro z *Aminadab* s jeho monotónní podobností a přesnou identitou s ostatními) ve své bytostné disimulaci. Henri Sorge („starost“ zákona: starost, kterou zakoušíme vůči zákonu, a starost zákona vůči tomu, na něhož je uplatňován, a to i tehdy, ba především chce-li mu někdo uniknout) je

funkcionář: je zaměstnán na radnici v matrice; je to jen nepatrné kolečko v tomto podivném organismu, který mění individuální existenci na instituci; je to však také primární forma zákona, protože každé narození se tu mění v archiv. Henri Sorge najednou svůj úřad opouští (dává výpověď? Má dovolenou, kterou si neustále bez povolení prodlužuje, nikoli však bez benevolence úřadu, který mu mlčky dopřává tuto bytostnou nečinnost); avšak tento kvazi-odpočinek — je to příčina, je to následek? — stačí k tomu, aby vykořelel existenci všech lidí a aby se vlády ujala smrt; ne však ona klasifikující, která patří k matrice, nýbrž ona neuspořádaná, nakažlivá a bezejmenná, která patří k epidemii; není to pravá smrt s umíráním a úmrtním listem, nýbrž je to smrt ze zmateného mrchoviště, takže nikdo neví, kdo je nemocný a kdo lékař, kdo je strážce a kdo oběť, co je vězení a co nemocnice, chráněná oblast a pevnost zla. Zdi jsou rozbořené a všechno je uvedeno do zmatku: dynastie vzdouvajících se vod, říše pochybného vlhka, mokvání, vředů, zvracení; individuality se rozkládají, zpocená těla se ztrácí do zdí; nekonečný křik proniká skrze prsty, které se jej pokoušejí zadržet. Když ale Sorge opouští státní službu, v níž měl pořádat existenci druhých, neocitá se vně zákona, nýbrž naopak jej nutí, aby se vyjevoval právě na tomto prázdném místě, jež svým odchodem uvolnil; právě tím, že stírá svou zvláštní existenci a uniká univerzalitě zákona, působí exaltaci tohoto zákona, slouží mu, ukazuje jeho dokonalost, „zavazuje jej“, ale ve spojení se svým vlastním mizním (což je v jistém smyslu opak transgresivní exis-

tence, jejímž příkladem jsou Bouxx a Dorte); není již nic než zákon sám.

Zákon však nemůže odpovědět na tuto výzvu jinak, než že ustoupí do pozadí; ne tak, že by se uzavřel v ještě hlubším mlčení, nýbrž tak, že setrvává v identitě své nehybnosti. Je možné vrhnout se do tohoto otevřeného prázdna: lze osnovat spiknutí, mohou se šířit pověsti o sabotáži, místo zcela ceremoniálního řádu mohou zaujmout požáry a vraždy, avšak řád zákona nebyl nikdy tak svrchovaný jako teď, kdy obemyká i to, co jím chce otrásat. Kdo se proti němu pokouší ustavit nějaký nový řád, vytvořit nějakou druhou policii, založit nový stát, naráží na jediné, totiž na mlčenlivost a nekonečnou uspokojenost zákona. Zákon se nezměnil; jednou provždy sestoupil do hrobu a každá z jeho podob bude napříště jen jednou z metamorfóz této jeho nekončící smrti. V masce, která pochází z řecké tragédie, — a spolu s matkou, která budí hrůzu i soucit, tak jako Klytaimnéstra, spolu se zmizelým otcem, se sestrou pohrouženou do svého smutku a všemocným a záhudným nevlastním otcem — je tento Henri Sorge ujařmený Orestés, Orestés, snažící se uniknout zákonu jen proto, aby se mu ještě více podrobil. Ve své úporné snaze žít v morem nakažené zemi je rovněž bohem, jenž je svolný zemřít mezi lidmi a jenž, protože nemůže zemřít, nechává nenaplněným tento příslib zákona, a tedy rozevívá mlčení, rozervané silným křikem: kde je zákon, co dělá zákon? A když je v nové proměně anebo v novém rozluštění své identity poznán, pojmenován, uctíván a vysmíván ženou,

jež se podivným způsobem podobá jeho sestře, tehdy se nositel všech těchto jmen mění v cosi nepojmenovatelného, v nepřítomnou absenci, v beztvárovou přítomnost prázdnoty a němé hrůzy této přítomnosti. Možná však je tato smrt boha opakem smrti (svrasklá a lepkavá ohyzdnost, která se navěky škube a zmítá); gesto, které se chystá k jeho zabití, dává svobodu jeho řeči; tato řeč však již neříká než toto: „Mluvím, teď mluvím já“ — a mluví o zákonu, jenž pouhým prohlášením této řeči setrvává bez konce ve vnějšku své němoty.

EURYDIKA A SIRÉNY

Stačí se na zákon podívat, a hned se jeho tvář odvrací a mizí ve stínu; jakmile chceme slyšet jeho slova, zastihujeme jen zpěv, který není než smrtelným příslibem zpěvu budoucího.

Sirény jsou tato neuchopitelná a zapovězená podoba vábivého zpěvu. Jsou jen a jen zpěvem. Co jiného jsou stříbřitá brázda v moři, výduť vlny, jeskyně mezi útesy, bělavá pláž ve své podstatě jiného než čistá výzva, šťastná prázdnota naslouchání, vyčkávání, vyzvání k prodlevě? Jejich hudba je opakem hymnu: v jejich nesmrtelných slovech nejiskří žádná přítomnost; jejich melodií prostupuje pouze příslib budoucího zpěvu. Čím svádějí, není to, co dovolují slyšet, nýbrž co vzdáleně prosvítá za jejich slovy, budoucí příchod toho, co říkají. Jejich fascinace se nerodí v jejich aktuálním zpěvu, nýbrž v tom, čím se jednou tento zpěv stane. Co Sirény slibují zazpívat

Odysseovi, je minulost všech jeho podniků, z nichž se v budoucnosti stane hrdinská báseň: „Známe bolesti, všechny bolesti, jež bozi na trojských pláních způsobili lidem z Argu a Tróje.“ Tento zpěv, jenž je přednášen jako by byl prázdný, není nic než čistá vábivost zpěvu, avšak hrdinovi slibuje jen zdvojení toho, co prožil, poznal a vytrpěl, tedy nic než to, čím sám jest. Tento příslib je proto klamný i pravdivý. Klame, poněvadž se všichni ti, kdo se jím nechají svést a obrátí své lodi ke břehům, potkají se smrtí. Ale říká pravdu, poněvadž tento zpěv se může povznést do výšky a donekonečna líčit dobrodružství svých hrdinů prostřednictvím jejich smrti. A přesto je nutné odepřít si tento čistý zpěv — tak čistý, že jeho slova mluví jen o jeho pohlcující skrytosti —, ucpat si před ním uši, projít jím tak, jako bychom byli hluchí, chceme-li si zachovat život a dát se do zpěvu; řečeno ještě lépe: má-li se zrodit vyprávění, které neumírá, je třeba naslouchat, avšak připoutaný ke stěžni se spoutanýma rukama a nohama, přemoci každou touhu lstí, která je násilím na sobě samém, vytrpět všechno utrpení a zastavit se na prahu vábivé propasti, aby bylo nakonec možné ocitnout se vně zpěvu, jako bychom živí prošli smrtí a v jakési druhé řeči ji znovu vzkřísili.

Proti tomu je tu postava Eurydiky. Na první pohled je naprostým opakem, neboť má být vyrvána stínu melodií zpěvu, který je s to svést a uspat smrt, když hrdina nedokázal vzdorovat Eurydichině kouzelné moci, jejíž je ona sama nejsmutnější obětí. A přesto je právě ona blízkou příbuznou Sirén: stejně

jako ony zpívají jen o budoucnosti zpěvu, i Eurydika ukazuje pouhý příslib tváře. Orfeus sice dokázal utišit vyjící psy a svést temné mocnosti, avšak na zpáteční cestě by musel být stejně jako Odysseus připoután anebo znečitlivěn jako jeho plavci; vlastně byl sám hrdinou i posádkou v jedné osobě: zmocnila se jej zakázaná touha, vlastníma rukama se odvázal, aby se rozplynul ve stínu neviditelné tváře, stejně jako se Odysseus ztratil ve vlnách zpěvu, který neslyšel. Tímto způsobem oba dva osvobodili hlas: Odysseus svou záchranou, umožňující vyprávění o jeho zázračném dobrodružství; Orfeus naprostou ztrátou, nářkem, který nebude mít konce. Je však možné, že pod triumfálním vyprávěním Odysseovým vládne neslyšný nářek nad tím, že nenaslouchal déle a lépe, že se více nevhroužil do podivuhodného hlasu, v němž by se mohl zpět dovršit. A pod Orfeovými nářky probleskuje hrdost nad tím, že třeba jen na okamžik a ve chvíli, kdy se obrátila a navrátila do noci, spatřil nedosažitelnou tvář: oslava noci, která nemá jméno a nikde není.

Tyto dvě postavy se v Blanchotově díle velice těsně proplétají.¹² Nalezneme tu vyprávění, jež jsou (jako například *L'Arrêt de mort*¹³) zasvěceny pohledu Orfea: tomu pohledu, který na unikajícím prahu smrti hledá přítomnost, jež unikla, pokouší se ji jako ob-

¹²Srv. *Literární prostor*, Herrmann & synové, Praha 1999, s. 231 až 238; *Le Livre à venir*, op. cit., s. 9–17.

¹³Maurice Blanchot, *L'Arrêt de mort*, Gallimard, „Collection blanche“, Paris 1948.

raz navrátit dennímu světlu, avšak zadržuje pouze nicotu, v níž se však právě může vyjevovat báseň. Zde však Orfeus nespatriil Eurydichinu tvář v pohybu, který ji unáší pryč a činí neviditelnou, protože ji mohl spatřit přímo a vlastním zrakem pohlédnout do otevřených očí smrti, „nejstrašnějších, jaké kdy živá bytost může potkat“. Právě tento pohled, a přesněji pohled vypravěče na tento pohled, odkrývá výjimečnou moc vábení; právě on dává uprostřed noci vyvstat druhé ženě a v ochromení zajatce jí nakonec vtiskne sádrou masku, v níž je pak možné nazírat „tvář v tvář to, co žije na věčnost“. Orfeův pohled tedy spatřil smrtelnou moc, o které zpívá hlas Sirén. Podobně i vypravěč z knihy *Moment voulu* hledá Juditu na zakázaném místě, na němž je uvězněna; proti všemu nadání ji bez neshánění nalézá jako velice blízkou Eurydiku, vybízející k nemožnému a šťastnému návratu. Avšak postava za ní, jež ji střeží a jíž je třeba Juditu uzmout, není nějaká neúplatná a temná bohyně, nýbrž čistý hlas, „hlostejný a neutrální, skrytý v poloze, v níž se naprosto oprostuje od každé zbytečné dokonalosti, takže se zdá být zbaven sebe sama: je přesný, avšak způsobem, který připomíná spravedlnost vystavenou všem možným ranám osudu“.¹⁴ Není tento hlas, který „zpívá bez zbarvení“ a který je zcela neslyšný, hlas Sirén, jehož svůdnost spočívá v prázdnotě, k níž ukazují, v ustrnulé nehybnosti, která očekává ty, kdo jim naslouchají?

¹⁴ *Au moment voulu*, op. cit., s. 68–69.

PRŮVODCE

S prvními znaky vábení, ve chvíli, kdy se ještě zlehka rýsuje ustupující tvář, k níž směřuje touha, kdy ze změní mumlajících hlasů nezřetelně vystupuje jasně utvářený osamělý hlas, je tu také měkký a prudký pohyb, který proniká do nitra, obrací je do vnějšku a vedle něho — či spíše mimo něj — nechává vyvstat přidruženou postavu průvodce, který sice stále uniká, avšak napořád o sobě dává vědět se stále zne-pokojivou zřetelností; je to vzdálený dvojník, vzdorující podobnost. Ve chvíli, kdy je nitro vyvábeno ze sebe sama, otevírá se na místě, v němž se nitro přehýbalo k sobě a v němž mu byla vždy dána možnost tohoto přehýbání, vnějšek: vyvstává tu forma — ale spíše než forma je to jakási beztvář a vzdorující anonymita —, jež zbavuje subjekt jeho jednoduché identity, vyprazdňuje jej a štěpí do dvou příbuzných částí, jež se však nepřekrývají, zbavuje jej jeho bezprostředního práva říkat „já“ a proti jeho diskursu staví promluvu, jež je nerozlučně jeho echem i popřením. Naslouchat stříbrnému hlasu Sirén, obracet se k zapovězené tváři, která vždy již unikla, znamená nejen přestupovat zákon a čelit smrti, nejen vzdávat se světa a rozptýlenosti jevů, nýbrž znamená to zpozorovat v sobě narůstající poušť, na jejímž druhém konci (avšak tato nesmírná vzdálenost není širší než čára) se třpytí řeč, k níž nepatří žádný subjekt, zákon bez boha, osobní zájmeno bez osoby, tvář bez výrazu a očí, jiný, který je stejný. Nespočívá právě v této trhlině a v tomto místě skrytý princip vábení? Není to tak, že

ve chvíli, kdy si myslíme, že nás cosi nedosažitelného v dálce vyvádí z nás samých, je to prostě jen tato neurčitá přítomnost, jejíž tlak na nás v jejím stínu doléhá? Prázdňý vnějšek vábení je možná tžž jako zcela blízký vnějšek dvojníka. Průvodce je pak toto vábení ve své naprosté disimulaci: je zakryté, protože se dává jako blízkost čisté přítomnosti, jako přítomnost úporná, nadbytečná, jako cosi navíc; a je zakryté i proto, že spíše odpuzuje než vábí, protože je třeba zaujmout k němu odstup, protože nám neustále hrozí pohlcením a že se s ním smísíme v nepřehledném změnění. Proto má průvodce význam požadavku, jemuž nikdy nemůžeme dostat, a současně břemene, jehož bychom se chtěli zbavit; jsme s ním nerozlučně spojeni blízkostí, kterou je nesnadné snášet, a přece je třeba se k němu ještě více přiblížit, sepnout se s ním poutem, jež by nebylo touto absencí pouta, jež nás k němu jako beztvárná forma nepřítomnosti váže.

Průvodce je postava nadaná bezmeznou reverzibilitou. Je to v první řadě nepřiznaný vůdce, zjevný, avšak jakožto zákon neviditelný zákon, anebo je to jen jakási doléhající matérie, ochromující nehybnost, spánek, jenž hrozí obestřít všechno bdělé? Sotva Tomáš vstoupil do domu, kam jej přivábilo zpola srozumitelné gesto, dvojznačný úsměv, dostává okamžitě podivného dvojníka (je to ten, kdo je, jak naznačuje jméno, „dar Pána“): jeho zjevně zraněná tvář je jen kresbou tetované figury v jeho tváři a i přes značná zkreslení stále ještě uchovává „odraz někdejší krásy“. Zná snad lépe než jiní tajemství tohoto domu, jak na konci románu samolibě tvrdí, není jeho nápadná

tupost nakonec jen mlčenlivým očekáváním otázky? Je to vůdce, anebo vězeň? Patří k oněm nedostupným mocem, vládnoucím v tomto domě, anebo je jen jedním z domácích lidí? Jeho jméno je *Dom*. Je neviditelný a mlčí, a jakmile Tomáš mluví s někým třetím, okamžitě mizí; když však Tomáš podle všeho nakonec vstoupí do domu, když má za to, že opět našel tvář a hlas, které hledal, když už s ním všichni zachází jako s příslušníkem domácnosti, tu se Dom náhle opět vynoří jako ten, kdo má, anebo alespoň předstírá mít ve své moci zákon i slova: Tomáš se dopouští chyby, je-li tak malověrný, že se neotážal toho, kdo tu byl proto, aby mu odpověděl, že promarnil svůj zápal při snaze vystoupit do vyšších pater, když přece stačilo, aby byl ochoten sestupovat. Zatímco Tomášův hlas slábne, Dom mluví, ujímá se práva mluvit a mluvit za něj. Řeč je uvedena ve zmatek, a když Dom používá první osoby, mluví Tomášovou řečí, která mluví i bez něho, za onou prázdnotou, jež v noci spjaté se zářivým dnem zanechává stopu jeho viditelné absence.

Průvodce je však právě tak ten, kdo je zcela blízko, a současně zcela daleko; v románu *Le Très-Haut* jej představuje Dorte, člověk „zezdola“; jako ten, kdo je pro zákon cizincem a kdo je vně řádu města, je nemocí v její hrubé podobě, je to sama smrt rozetá po životě; vzhledem k Nejvyššímu je Nejnižší, a přece se nalézá v zatvrzelé blízkosti, je bezohledně familiární, hýří důvěrnostmi, jeho přítomnost je zmnožená a nevyčerpatelná přítomnost; je to věčný soušed; jeho kašel prochází dveřmi i zdmi, jeho agónie se



ozývá v celém domě a v tomto světě, jenž všude vy-pocuje vlhkost, v němž všude stoupá voda, prochází dokonce i Dortovo tělo, jeho horečka a jeho pot přepázkami, které rozdělují místnosti, a na druhé straně Sorgova pokoje se objevují jako skvrna. Když pak nakonec umírá a v poslední transgresi, jež není smrtí, vydává hrůzný ryk, přechází jeho výkřik do ruky, která jej rdousí, a bez konce se zachvívá v Sorgových prstech; jeho svaly, kosti a celé tělo se na dlouhý čas stanou touto smrtí, jejíž křik jí popírá a současně stvrzuje.

V tomto kruhovém pohybu řeči se patrně nejpřesněji vyjevuje podstata tvrdošíjného průvodce. Není to totiž nějaký privilegovaný partner, nějaký jiný promlouvající subjekt, nýbrž je to bezejmenná hranice, do které řeč naráží. Avšak v této hranici není nic pozitivního; je to spíše chaotické pozadí, v němž se řeč napořád ztrácí jen proto, aby se odtud znovu navrátila jako identická, jako echo nějaké jiné rozpravy, která říká totéž, nějaké jiné rozpravy, která říká něco jiného. „Celui qui ne m'accompagner pas“ („Ten, kdo mne neprovázel“) není jméno — a v této podstatné anonymitě má také setrvat —, nýbrž je to jakési *On*, které nemá tvář a nevidí, protože může vidět jen prostřednictvím někoho jiného, jehož vtahuje do své noci; tímto způsobem se přibližuje velice těsně až k onomu *Já*, jež mluví v první osobě a jehož slova a výrazy opakuje v bezmezném prázdnotě; přitom s ním však není spojen žádnou vazbou, oba dělí nezměrný odstup. Právě proto se však ten, kdo říká *Já*, musí ustavičně přibližovat k tomuto *On*, aby se nakonec setkal s tímto

průvodcem, jenž jej neprovází, anebo aby se s ním spojil svazkem, který by byl natolik pozitivní, aby jej mohl manifestovat tím, že se od něho bude uvolňovat. Nesvazuje je žádné společenství, a přece jsou pevně spojeni setrvalým tázáním (popisujete, co vidíte?, píšete teď?) a nepřerušenou rozmlouvou, v níž se vyjevuje nemožnost odpovídat. Jako by se tedy v tomto ustupování, v tomto prázdném otvoru, který není nic než nezadržitelná eroze osoby, jež mluví, osvobožoval prostor nějaké neutrální řeči; mezi vypravěčem a jeho průvodcem, jenž jej nedoprovází, a podél této úzké čáry, která je dělí tím, že odděluje promlouvající *Já* od *On* (jeho vyřčené bytí), se pohybuje vyprávění, v němž se rozestírá místo bez místa, jež je vnějškem každé promluvy a každého psaní, které je dává vidět, které je olupuje a vnucuje jim svůj zákon a které ve svém nekonečném odvíjení vyjevuje jiskření okamžiku, jejich zářivé mizení.

ANI JEDEN, ANI DRUHÝ

Navzdory jistým shodám tu vůbec nejde o onu zkušenost, v níž jde o to nalézat sebe sama prostřednictvím ztráty sebe. V pohybu, který jí byl vlastní, se mystika — jakkoli i ona musela procházet nocí — snažila dosáhnout pozitivní existence tím, že s ní byla ve velice obtížném vztahu vzájemné komunikace. A třebaže tato existence popírá samu sebe, třebaže se odevzdává práci své vlastní zápornosti a donekonečna ustupuje do dne beze světla, do noci bez stínu, do bezejmenné ryzosti a do viditelnosti, jež je prosta všech tvarů,

přece je stále útočištěm, v němž zkušenost může spočinout. Je to útočiště, jež se týká jak zákonu Slova, tak i otevřeně šffe mlčení, neboť ve shodě s formou zkušenosti je mlčení původní, neuspořádaný, neslyšný šepot, z něhož může vzejít manifestní diskurs, a promluva je na druhé straně onou říší, jež má schopnost setrvat v neurčitým stavu mlčení.

Avšak ve zkušenosti vnějšku jde o něco docela jiného. Pohyb vábení a ustupování průvodce obnažují to, co je před každým slovem a co je pod každou němotou: setrvalý hukot řeči. Řeči, která nemá svého mluvčího, neboť subjekt je tu pouhý gramatický záhyb. Řeči, jež se nerozpouští v mlčení, neboť každé její přerušování je pouhou slepou skrvnou v tomto bezešvém povrchu. Tento pohyb otevírá neutrální prostor, v němž se nemůže zakořenit žádná existence: po Mallarméovi již víme, že slovo je manifestní neexistence toho, co se jím označuje; víme, že bytí řeči záleží ve viditelném zahlazování toho, kdo mluví: „Řeknu-li, že slyším tato slova, pak tím nikterak nevysvětluji tuto nebezpečnou podivnost mého vztahu k nim. . . Slova nemluví, nejsou nic niterného, naopak jim všechna intimita chybí, protože jsou zcela vně, a to, co označují, mne vtahuje do tohoto vnějšku slov, jenž je zjevně skrytější a niternější než slovo v mém nejhlubším nitru, avšak zde je tento vnějšek prázdný, tajemství nemá žádnou hloubku, co se tu opakuje, je prázdnota opakování, nic tu nemluví, a přece je tu již řečeno vše.“¹⁵ Ale právě k této ano-

¹⁵ *Celui qui ne m'accompagnait pas*, op. cit., s. 135–136.

nymité řeči, jež byla osvobozena a jež se otevřela do své vlastní bezmeznosti, vedou ony zkušenosti, o nichž Blanchot vypráví; v tomto šepotajícím prostoru se neshledávají s nějakou svou mezí, nýbrž objevují tu místo, jemuž chybí jakýkoli geografický popis jeho počátku: taková je třeba poklidná, zářivá a přímá otázka, kterou na konci *Aminadab* klade Tomáš, kdy se mu zdá, že mu slova zcela chybí; takové je čisté záření prázdného příslibu v románu *Le Très-Haut* („ted' mluvím“); a konečně takový je i na posledních stránkách *Celui qui ne m'accompagnait pas* onen úsměv, k němuž chybí tvář, avšak má mlčenlivé jméno; a takové je rovněž první setkání se slovy opěťovaného začátku na konci knihy *Dernier Homme*.

Řeč je tedy osvobozena od všech těch starých mýtů, v nichž se utvářelo naše vědomí slov, mluvení a literatury. Dlouho jsme měli za to, že řeč vládne času, že má význam jak nějaké vazby k budoucnosti v daném slovu, tak i paměti a vyprávění; měli jsme za to, že je proroctvím a dějinami; a měli jsme rovněž za to, že v této svrchovanosti má moc vyjevovat viditelné a věčné tělo pravdy; měli jsme za to, že jeho podstatou je forma slov anebo dech, jenž je rozechvívá. Avšak řeč je jen beztvarý hukot a zurčení, její síla je v jejím ukrývání; právě proto je totéž co erozivní síla času; je to zapomenutí bez hloubky a průhledná prázdnota vyčkávání.

Každým ze svých slov se řeč obrací k jednomu z oněch obsahů, jež tu již jsou; avšak ve svém bytí, pokud je mu co možná věrná, se řeč rozvíjí jen v této

ryzosti vyčkávání. Vyčkávání nikam nesměruje, protože by jinak zahlazovalo, co jej přijde naplnit. A přece to není nehybná rezignace, je to naopak vytrvalost pohybu, který nemůže mít žádné zakončení, který si nikdy nemůže dopřávat osvěžujícího odpočinku; nesvínuje se do nitra, poněvadž každá z jeho částí, i sebenepatrnější, přepadává do vnějšku. Vyčkávání nemůže čekat na konec své vlastní minulosti, opájet se svou trpělivostí anebo ukazovat na svou odvahu, která mu nikdy nechybí. Jeho soudržnost mu dává zapomnění, a nikoli paměť. Toto zapomnění však nesmíme zaměňovat s roztržitostí a rozptylováním, anebo s dřímotou, do níž upadla bdělost; je to bdělost natolik bdělá, natolik svěží a natolik bystrá, že je naopak rozloučením s nocí a otevřeností pro den, jenž ještě nepřišel. Zapomnění je v tomto smyslu krajním vyčkáváním — vyčkáváním tak pozorným, že zahlazuje každou jednotlivou tvář, jež by se mu mohla ukazovat; jakmile je nějaká forma určitá, je příliš stará a příliš nová, příliš cizí a příliš blízká, a proto ji ono ryzí vyčkávání musí vzápětí odmítnout a uložit ji v bezprostřednosti zapomnění. Neboť pouze v zapomnění je vyčkávání vyčkáváním: zostřenou pozorností k tomu, co je radikálně nové a co se ani nepodobá čemukoli, co je již zde, ani s ním nijak nesouvisí (to je novost vyčkávání samého, které vychází ze sebe a zbavuje se všeho minulého), pozorností k tomu, co je v mnohem hlubším smyslu staré (ve své nejhlubší podstatě vyčkávání nikdy neustává ve svém vyčkávání).

Řeč ve svém vyčkávajícím a zapomínajícím bytí, v této své schopnosti zakrývat, jež zahlazuje jaký-

koli určitý význam, jakož i existenci toho, kdo mluví, v této šedé neutralitě, jež je formou bytostného úkrytu všeho bytí a jež rozevírá prostor obrazu, není ani pravdou, ani časem, není ani věčností, ani člověkem, nýbrž je ustavičně se rozpadávající formou vnějšku; uvádí do vzájemného vztahu původ a smrt, protože jasně ukazuje jejich neurčité pulzování, jejich okamžité stýkání v nezměrném prostoru. Čistý vnějšek počátku nemůže nikdy ztuhnout v nějaké nehybné a proniknutelné pozitivitě, a to ani tehdy, kdyby tu byla nějaká řeč, která by jej byla s to do sebe vtáhnout; je-li tento ustavičně počínající vnějšek řeči vnesen do světla bytostným zapomněním smrti, nikdy není nějakou hranicí, na které by se čtala pravda. Jedno se propadá do druhého; původ má průhlednost toho, co nemá konec, smrt ustavičně otevírá opakování počátku. To, čím *jest* řeč (nikoli to, co označuje, nikoli ona forma, kterou to říká), to, čím je ve svém bytí, toť právě tento tak jemný hlas, toto tak nepostřehnutelné couvání, tato slabost uvnitř i vně každé věci, každé tváře, která ve stejném neutrálním jasu — jenž je nocí i dnem současně — utápí opožděné usilování původu, jitrní erozi smrti. Vraždící zapomnění Orfeo-vo a očarované vyčkávání Odysseovo, toť samo bytí řeči.

Kdyby se řeč definovala jako místo pravdy a pouto času, pak by pro ni tvrzení krétského Epimenida, že všichni Kréťané jsou lháři, mělo katastrofální následky: vazba tohoto diskursu k sobě samému by jej odpoutávala od každé možné pravdy. Jestliže se však pravda odhaluje jako vzájemná průhlednost původu

a smrti, pak není existence, která by v tvrzení „mluvím“ neslyšela hrozivý příslib svého vlastního zániku, svého příštího vyjevování.

O JINÝCH PROSTORECH

Víme, že velkou posedlostí 19. století byly dějiny: témata vývoje a stagnace, krize a cyklu, témata akumulace minulosti, přemíra mrtvých, ochlazování ohrožující svět. Devatenácté století našlo své podstatné mytologické zdroje ve druhém zákonu termodynamiky. Naše doba by naproti tomu byla spíše epochou prostoru. Žijeme v době simultánního, vedle sebe kladeného, v době blízkého a vzdáleného, seřazeného, rozptýleného. Domnívám se, že žijeme v okamžiku, kdy je naše zkušenost světa mnohem méně zkušeností dlouhého života vyvíjejícího se v čase než zkušeností sítě, která spojuje body a proplétá se svým vlastním tkanivem. Mohli bychom snad říci, že určité ideologické konflikty, jimiž se živí dnešní spory, se odehrávají mezi věrnými potomky času a náruživými obyvateli prostoru. Strukturalismus, nebo alespoň to, co se zahrnuje pod tento poněkud obecný termín, je úsilím uvést mezi prvky, které by mohly být spojeny podél časové osy, soustavu vztahů, která je ukazuje v juxtapozici, protikladu, vzájemné implikaci — které je zkrátka ukazují jako určitou konfiguraci. Ve skutečnosti strukturalismus čas nepopírá; je to určitý způsob zacházení

PŘEDMI

810044-1134

michel Foucault

MYŠLENÍ VNĚJŠKU

Foucault's work explores the relationship between power and knowledge, and how these concepts are shaped by social and cultural contexts. The text discusses the history of psychiatry and the emergence of the concept of mental illness. It also examines the role of the state in the regulation of behavior and the formation of the modern subject. The book is a key text in the study of post-structuralism and critical theory.

HERRMANN & SYNOVÉ, 2003

08587 81-51-185

VK Olomouc



2650392327

6

1-146914

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

VĚDECKÁ KNIHOVNA
V OLMOUCI

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

03267

18 -02-2004

7

PŘEDMLUVA K TRANSGRESI

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

k sobě, který Kant navrhuje v Kritice praktického rozumu.

— *Domníváte se, že zatímco Descartes oddělil vědeckou racionalitu od etiky, Kant znovu zavedl etiku jako aplikovanou formu procedurální racionality?*

— Správně. Kant řekl: „Musím se považovat za univerzální subjekt, tj. musím se konstituovat v každém svém projevu jako univerzální subjekt dodržováním univerzálních pravidel.“ Stará otázka byla reinterpretoována: Jak mohu konstituovat sebe sama jako subjekt etiky? Uznat sebe sama jako takového? Jsou nutná asketická cvičení? Nebo tento kantovský vztah k univerzálnímu, který mě učiní etickým poslušností praktického rozumu? Tak Kant uvedl do naší tradice další způsob, jímž já není pouze dáno, ale je konstituováno ve vztahu k sobě jako k subjektu.

EDIČNÍ POZNÁMKA

Předložený výbor z textů a rozhovorů Michela Foucaulta vznikl jako nezamýšlený produkt foucaultovského semináře, jehož se účastnili Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein. Výběr předložených statí odráží individuální preference účastníků tohoto semináře; není tedy „objektivní“, třebaže podává průřez několika základními tématy Foucaultova myšlení a dokládá i charakteristické posuny v jeho díle jako celku.

Všechny práce byly přeloženy z čtyřsvazkových *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault*, éd. établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Gallimard 1994; zde je uvádíme podle číslování v tomto vydání (v závorce uveden překladatel):

13. *Předmluva k transgresi* (Préface à la transgression), *Critique*, n° 195–196: *Hommage à G. Bataille*, srpen–září 1963, str. 751–769. (M. Petříček)

38. *Myšlení vnějšku* (La pensée du dehors), *Critique*, n° 229, červen 1966, str. 523–546. O M. Blanchotovi. (M. Petříček)

360. *O jiných prostorech* (Des espaces autres), přednáška na Cercle d'études architecturales, 14. března 1967, *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, říjen 1984, str. 46–49. M. Foucault povolil uveřejnění tohoto textu, napsaného roku 1967 v Tunisu, až na jaře 1984. (P. Soukup)

80. *Theatrum philosophicum*, *Critique*, n° 282, listopad 1970, str. 885–908. O knihách G. Deleuze, *Différence et Répétition*,

Předmluva k transgresi	7
• Myšlení vnějšku	35
• O jiných prostorech	71
Theatrum philosophicum	87
Život lidí zlopověstných	127
✓ • „Omnes et singulatim“	153
✓ • Subjekt a moc	195
• Co je to Osvícenství?	227
✓ • Politika a etika	241
✓ • Polemika, politika a problematizace	252
• O genealogii etiky	265
• <i>Ediční poznámka</i>	299