

Zde se zjevně rekonstruuje pohyb, jenž je analogický k tomu, který zevnitř oživoval celou oblast věd o člověku: tak, jak jsme ho analyzovali výše, odkazoval vytrvale tento pohyb pozitivitu určující bytí člověka na konečnost, která tytéž pozitivitu odkrývá. Takže vědy samy byly vtaženy do této velké oscilace, ale samy ji převzaly v podobě vlastní positivity, když se pokoušely o neustálé přechody z vědomí do nevědomí. Nyní se však stejná oscilace objevuje znovu. Ale tentokrát neprobíhá mezi pozitivitou člověka vzatou za předmět (a empiricky manifestovanou prací, životem a řečí) a radikálními mezemi jeho bytí. Probíhá mezi časovými mezemi, které definují zvláštní podoby práce, života a řeči, a historickou pozitivitou subjektu, který prostřednictvím poznání k nim nachází přístup. Zde jsou ještě jednou subjekt a objekt svázány ve vzájemném zpochybnění. Ale zatímco tam se toto zpochybnění dělo uvnitř samotného pozitivního poznání a na základě postupného odhalování nevědomí vědomím, zde probíhá na vnějších hranicích předmětu a objektu. Označuje erozi, které se oba podrobují, rozpad, který jeden od druhého odsunuje a vytrhuje je z klidné, zakotvené a definitivní positivity. Když humanitní vědy odhalily nevědomí jako svůj nejzákladnější předmět, ukázaly, že je stále ještě co myslet i v tom, co bylo už myšleno na zjevné úrovni. Když Historie odhalila zákon času jako vnější hranici humanitních věd, ukázala, že všechno to, co je dnes myšleno, bude myšleno ještě jednou myšlením, jež dosud neexistuje. Ale možná že zde v konkrétní podobě nevědomí a Historie máme pouze dvě tváře konečnosti, která tím, že odhalila, že je sama pro sebe vlastním základem, odhalila v 19. století útvar člověka: konečnost bez nekonečna je bezpochyby konečností, která nikdy neskončila, která je vždy v odstupu k sobě samotné, které zůstává vždy něco, co musí myslet, dokonce i ve chvíli, když myslí, která má vždy dost času na to, aby znovu myslela to, co už myslela.

V moderním myšlení stojí historicismus a analytika konečnosti proti sobě. Historicismus představuje způsob, jak pro sebe sama zdůraznit vytrvalý kritický vztah, který se mezi Historií a humanitními vědami odehrává. Pozitivní vědění o člověku se omezuje na základě historické positivity poznávajícího subjektu, takže moment konečnosti se rozpadá ve hře relativity, které není možné uniknout a která sama platí za absolutno. Být konečnou bytostí by zcela prostě znamenalo být zachycen v zákonech perspektivy, která umožňuje zároveň určité uchopení – typu percepce nebo porozumění – a zároveň brání tomu, aby toto uchopení někdy mohlo být univerzálním a definitivním pojetím. Každé poznání se zakotvuje v životě, ve společnosti a v řeči, jež mají historii. A tato historie samotná je pak jeho živlem a umožňuje mu spojení s jinými formami života, s jinými typy společností a s jinými významy: právě proto historicismus vždy implikuje určitou filosofii nebo alespoň určitou metodologii živého porozumění (v živlu *Lebenswelt*), mezilidské komunikace (na pozadí společenských organizací) a hermeneutiky

(jako znovuuchopení na pozadí zjevného smyslu diskurzu, smyslu zároveň sekundárního i prvotního, tj. skrytějšího, avšak fundamentálnějšího). Tímto způsobem mohou různé positivity, které vytvořila Historie a které se v ní rozkládají, být ve vzájemném kontaktu, vstoupit do poznání a probudit obsahy, jež v nich spí. V jejich naléhavé přisnosti se tedy neobjevují samotné meze, nýbrž částečné totality, totality omezené faktem, že jsou totalitami, jejichž hranice můžeme až po určitý bod posouvat, totality, jež se ale nikdy neroztáhnou do prostoru definitivní analýzy a nikdy se ani nepozdvihnou až na úroveň totality absolutní. Právě proto analýza konečnosti neustále požaduje po historicismu stanovisko, které historicismus vždy pomíjel: jejím cílem je v základech všech pozitivit a před nimi odhalit konečnost, která je umožňuje. Tam, kde historicismus hledal možnost a ospravedlnění konkrétních vztahů mezi omezenými totalitami, jejichž způsob bytí byl dopředu dán životem nebo společenskými formami nebo významy řeči, chce se analytika konečnosti ptát po vztahu lidské bytosti k bytí, které označuje konečnost, a umožňuje tak positivity v jejich konkrétních podobách.

V. PSYCHOANALÝZA, ETNOLOGIE

Psychoanalýza a etnologie v našem vědění zaujímají privilegované místo. Určitě ne proto, že by lépe než kterákoli jiná věda stabilizovaly svou pozitivitu a konečně realizovaly starý projekt přeměnit se ve skutečnou vědu, ale spíše proto, že v oblasti všeho poznání o člověku představují nevyčerpatelný zdroj zkušenosti a pojmů, a především neustálý princip neklidu a zpochybnění, kritiky a sporu o to, co se jinak zdálo být všeobecně přijímáno. Je zde však rozum, který lpí na předmětu, jenž si vzájemně obě vědy dávají, který ale ještě více lpí na postavení, které v prostoru obecné *epistémé* zaujímají, a ve funkci, kterou zde vykonávají.

Psychoanalýza se totiž drží co nejbližší této kritické funkci, o níž jsme viděli, že je každé humanitní vědě vlastní. A tím, že si dala za úkol naslouchat diskurzu nevědomí ve vědomí, postupuje psychoanalýza ve směru základní oblasti, kde se vykonávají vztahy reprezentace a konečnosti. Zatímco všechny humanitní vědy se obrací k nevědomému jenom tak, že se k němu obrátí zády a očekávají, že se odhalí potud, pokud se provádí jakoby pozpátku analýza vědomí, psychoanalýza k němu záměrně kráčí přímo – nikoli k tomu, co se pomalu musí stát explicitní v postupném osvětlování implicitního, nýbrž k tomu, co je zde a co se ukrývá, co existuje v něm pevnosti věci, v sobě samém uzavřeného textu, na bílém místě viditelného textu, a co se tak chrání. Nemusíme předpokládat, že freudovský postup je složkou interpretace smyslu a dynamiky resistance nebo překážky. Sleduje stejnou cestu jako humanitní vědy, ale s pohledem obráceným opačným směrem. Postupuje k momentu – z definice nepřístupnému každému teoretickému poznatku o člověku, každému

kontinuálnímu uchopení v pojmech významu, konfliktu nebo funkce – kde se obsahy vědomí artikuluji či spíše zůstávají lidské konečnosti otevřené. To znamená, že na rozdíl od humanitních věd, které procházejí cestu k nevědomí opačným směrem, a zůstávají proto v prostoru reprezentovatelného, psychoanalýza postupuje vpřed, aby mohla přeskočit reprezentaci, překročit ji díky konečnosti, a odhalit tak tam, kde jsme čekali funkce nesoucí své normy, konflikty zatížené pravidly a významy tvořící systém, holý fakt, že by zde mohl být systém (tedy význam), pravidlo (tedy protiklad) a norma (tedy funkce). A v této oblasti, kde reprezentace zůstává stranou, na její samotné hranici a jakoby otevřené k uzavřenosti konečnosti, se rysují tři útvary, jejichž prostřednictvím se život a jeho funkce i normy zakládají v němém opakování Smrti, konflikty a pravidla v holé otevřenosti Žádosti, významy a systémy v řeči, jež je zároveň Zákonem. Je známo, jak toto psychologové a filosofové nazývali: freudovská mytologie. Bylo nezbytné, aby jim Freudův postup takto připadal. Pro vědění ponořené do reprezentace může být to, co ho zvnějšku ohraničuje a definuje, samotná možnost reprezentace, pouze mytologií. Ale když sledujeme pohyb psychoanalýzy při práci, anebo když projdeme epistemologický prostor v jeho celku, uvidíme, že tyto útvary – pro omezený zrak nepochybně imaginární – jsou samotné formy konečnosti tak, jak je v moderním myšlení analyzována: cožpak smrt není to, na základě čeho je vědění obecně možné – takže by byla z hlediska psychoanalýzy útvarem onoho empiricko-transcendentálního *zdvojení*, které v konečnosti lidský způsob bytí charakterizuje? Cožpak *touha* není to, co v samém srdci myšlení vždy zůstává *nemyšlené*? A cožpak tento Zákon-Řeč (zároveň mluva i systém mluvy), který se psychoanalýza pokouší přimět mluvit, není tím, v čem každý význam nalezne svůj *počátek* mnohem vzdálenější než ona sama, a také tím, čeho návrat je přislíben v samotném aktu analýzy? Je sice pravda, že ani tato Smrt, ani tato Touha, ani tento Zákon se nemohou setkat v rámci vědění, které ve své pozitivitě prochází oblastí empirie člověka. Ale důvodem je to, že označují podmínky možnosti všeho vědění o člověku.

A právě tehdy, když se řeč objeví jakoby nahá, ale zároveň se ukrývá mimo každý význam, jako kdyby byla velkým prázdným a despotickým systémem, když Touha panuje v divokém stavu, jako kdyby její striktní pravidla nivelizovala každou opozici, když Smrt ovládá všechny psychologické funkce a drží se nad nimi jako jejich jediná a devastující norma – tehdy rozpoznáme šílenství v jeho současné podobě, šílenství tak, jak se dává moderní zkušenosti, jako její pravda a její jinačnost. V tomto útvaru empirickém, a přesto cizím všemu tomu (a ve všem tom), co můžeme zakusit, nenachází už naše vědomí stopu jiného světa jako v 16. století, nepovažuje ji za omyl rozumu svedeného z cesty, vidí, jak se v něm objevuje to, co je nám hrozivě nejbližší – jako kdyby se v něm náhle zhmotnilo prázdno naší existence. Konečnost, díky níž existujeme, myslíme a víme, je náhle před námi

jako zároveň reálná i nemožná existence, jako myšlenka, kterou nikdy nemůžeme myslet, jako předmět pro naše vědění, který se před ním však neustále skrývá. Právě proto vidí psychoanalýza v onom šílenství *par excellence* – které psychiatři nazývají schizofrenie – své intimní a své nejnepronikatelnější utrpení: neboť v tomto šílenství se dávají v naprosto zjevné a v naprosto odtážené podobě formy konečnosti, k nimž obvykle stále postupuje (a až do nekonečna) na základě toho, co je jí dobrovolně či nechtěně předloženo v řeči pacienta. Takže se tu psychoanalýza „poznává“, když se postaví před tytéž psychózy, k nimž přesto (anebo právě proto) nemá přístup: jako kdyby se psychóza rozprostírala v krutém osvětlení a dávala způsobem nepřiliš vzdáleným, ale právě příliš blízkým to, k čemu analýza musí pomalu dojít.

Ale tento vztah psychoanalýzy s tím, co každé vědění obecně v řádu humanitních věd umožňuje, má ještě jeden důsledek. Totiž že se nemůže rozvinout jako čisté spekulativní poznání nebo obecná teorie člověka. Nemůže projít úplně celým polem reprezentace, pokusit se obejít jeho hranice, nasměrovat se k tomu nejzákladnějšímu ve formě empirické vědy vystavěné na pečlivém pozorování. Tento průlom může být učiněn pouze na základě praxe, v níž nejde pouze o poznání daného člověka, ale o člověka samotného – o člověka v blízkosti Smrti, který trpí, s Touhou, která ztratila předmět, a řečí, jejímž prostřednictvím se tiše artikuluje Zákon. Každé analytické vědění je tedy nutně spjaté s praxí, s oním přiškrcením vztahu dvou lidí, z nichž jeden naslouchá řeči druhého, a osvobozuje tak jeho touhu po předmětu, který ztratil (tak, že mu pomůže pochopit, že ho ztratil) a osvobozuje ho od neustálé blízkosti smrti (tak, že mu pomůže pochopit, že jednou zemře). Pro psychoanalýzu není proto nic cizější než něco jako obecná teorie člověka nebo antropologie.

Právě tak jako se psychoanalýza řadí do dimenze nevědomí (do toho, co zevnitř kriticky zneklidňuje celou oblast věd o člověku), řadí se etnologie do rozměru historicity (této neustálé oscilace, která nepřetržitě zpochybňuje humanitní vědy zvnějšku prostřednictvím jejich vlastních dějin). Určitě je obtížné přijmout, že má etnologie fundamentální vztah s historicitou, protože je tradičně považována za poznání národů bez historie. V jednotlivých kulturách každopádně studuje (v důsledku systematické volby a zároveň i pro nedostatek historických dokumentů) spíše strukturní invarianty než posloupnost událostí. Suspenderuje dlouhý „chronologický“ diskurz, jehož prostřednictvím se pokoušíme myslet naši vlastní kulturu, aby odhalila synchronické korelace v jiných kulturních formách. A přesto sama etnologie je možná jedině na základě určité situace, na základě naprosto jedinečné události, kde se jedná o naši historicitu a o historicitu všech lidí, kteří mohou představovat předmět etnologie (rozumí se, že můžeme dokonale pěstovat etnologii naší vlastní společnosti): etnologie se totiž zakotvuje v možnosti, která je vlastní historii naší kultury a mnohem více

jejímu fundamentálnímu vztahu ke každé historii a která ji umožňuje svázat se s ostatními kulturami v modu čisté teorie. Existuje určité postavení západního *ratio*, které se vytvořilo v průběhu jeho historie a které zakládá vztah ke všem ostatním společnostem, dokonce i s tou společností, kde se historicky objevilo. To určitě neznamená, že situace kolonialismu by byla od etnologie neodmyslitelná: ani hypnóza, ani odcizení nemocného ve fantazijní postavě lékaře nejsou konstitutivní pro psychoanalýzu. Ale stejně jako se psychoanalýza může rozvíjet jedině v klidné prudkosti zvláštního vztahu a přenosu, který způsobuje, stejně tak etnologie nabývá svých vlastních dimenzí pod nadvládou – stále zadržované a stále aktuální – historie moderního myšlení a vztahu, který jí může čelit ve všech ostatních kulturách jako v sobě samé.

Ale tento vztah (pokud se ho etnologie nepokusí odstranit, ale naopak ho ještě více prohloubí tím, že se do něj položí) ji neuzavírá do kruhových her historicismu. Spíše ji klade do takového postavení, aby se vyhnula jejich nebezpečí tak, že obrátí pohyb, který je zrodil: místo aby vztahovala empirické obsahy tak, jak je psychologie, sociologie nebo analýza literatury a mýtů mohou ukázat, k historické pozitivitě subjektu, který je nahlíží, etnologie umísťuje zvláštní formy každé kultury, jejich rozdíly oproti jiným, limity, jichž prostřednictvím se definuje a uzavírá se do vlastní koherence, v dimenzi, v níž se navazují její vztahy s každou ze tří velkých pozitivit (život, potřeba, řeč): takto etnologie ukazuje, jak se v dané kultuře normalizují velké biologické funkce, pravidla, která umožňují nebo činí povinnou každou formu směny, produkce nebo spotřeby, a systémy organizující se kolem modelu lingvistických struktur nebo přímo na nich. Etnologie postupuje k oblastem, kde se humanitní vědy artikuluji v biologii, ekonomii, filologii a lingvistice, o nichž jsme viděli, jak moc je převyšují: právě proto je obecný problém každé etnologie problémem vztahu (kontinuity nebo diskontinuity) mezi přírodou a kulturou. Ale při tomto způsobu tázaní se problém historie obrací: neboť nyní jde o to, určit podle užívaných symbolických systémů, podle existujících pravidel, podle zvolených a položených funkčních norem to, jakých druhů historického dění je každá kultura schopna. Snaží se znovu od kořene uchopit *modus historicity*, který se zde může objevit, a důvod, proč zde bude historie nezbytně kumulativní nebo kruhová, progresivní nebo bude podstupovat regulační oscilace, schopná spontánního přizpůsobování nebo podstupující krize. A takto je zaveden základ historické derivace, z níž různé humanitní vědy čerpají svou platnost a mohou být použity na danou kulturu a na danou synchronickou vrstvu.

Etnologie se stejně jako psychoanalýza neptá po člověku samém tak, jak se objevuje v humanitních vědách, nýbrž po oblasti, která obecně vědění o člověku umožňuje. Stejně jako psychoanalýza probíhá etnologie celým polem vědění v pohybu, který usiluje o to, aby dosáhl jeho mezí. Psychoanalýza ovšem používá

zvláštní vztah přenosu, aby na vnějších hranicích reprezentace objevila Touhu, Zákon, Smrt, které v krajnosti řeči a analytické praxe vykreslují konkrétní útvary konečnosti; etnologie pak se klade do zvláštního vztahu, který západní *ratio* udržuje se všemi ostatními kulturami. A z toho důvodu se vyhýbá reprezentacím, které si mohou v určité civilizaci lidé tvořit o sobě samých, o svém životě, potřebách, významech v jejich řeči. A za těmito reprezentacemi odkrývá normy, na jejichž základě lidé naplňují funkce života, když však odrazí bezprostřední tlak, pravidla, jejichž prostřednictvím zakoušejí a udržují potřeby, systém, na jehož pozadí jsou jim dány všechny významy. Primát etnologie a psychoanalýzy, důvod jejich hluboké spřízněnosti a jejich symetrie – nesmíme tedy hledat v určité touze přítomné u obou z nich prolomit hlubokou záhadu, nejtajnější část lidské přirozenosti. V prostoru jejich zkušenosti se totiž ve skutečnosti zrcadlí mnohem spíše historické a priori všech věd o člověku – velké césur, brázdy, dělení, které v západní *epistémé* vykreslily profil člověka a připravily ho pro možné vědění. Bylo tedy naprosto nezbytné, aby obě byly vědami o nevědomém: nikoli proto, že v člověku dosahují toho, co je za jeho vědomím, ale proto, že směřují k tomu, co mimo člověka umožňuje, abychom pozitivně věděli, co se vědomí dává a co jeho vědomí uniká.

Na tomto základě můžeme pochopit několik rozhodujících faktů. A v první řadě tento: že psychoanalýza a etnologie nejsou ani tak humanitními vědami vedle ostatních, ale že procházejí celou jejich oblastí, že ji celou dávají duši, že všem dodávají nové pojmy, že mohou všude nabídnout své interpretační metody. Žádná humanitní věda si nemůže být jistá, že se s nimi rozešla nebo že je naprosto nezávislá na tom, co mohly objevit, ani si nemůže být jistá, že na nich tím či oním způsobem nezávisí. Ale jejich vývoj má tu zvláštnost, že mohou sice mít tento jakoby univerzální „dosah“, nepřibližují se však proto obecnému pojmu člověka: v žádné chvíli nesměřují k tomu, aby vymezily to, co by v člověku mohlo být specifické, neredukovatelné a stejně platné všude, kde se dává zkušenosti. Idea „psychoanalytické antropologie“, idea „lidské přirozenosti“ v etnologii znovu oživená jsou pouze zbožnými přáními. Nejenom že se mohou bez pojmu člověka obejít, ale ani přes něj nemohou projít, neboť se vždy obrací na to, co tvoří jeho vnější hranice. O obou z nich můžeme říci to, co Lévi-Strauss řekl o etnologii: že člověka rozpouští. Ne že by šlo o to, ho lépe uchopit, čistějšího a jakoby osvobozeného, nýbrž proto, že sestupují k tomu, co v něm tvoří a podněcuje pozitivitu. Vzhledem k „humanitním vědám“ jsou psychoanalýza a etnologie spíše „proti-vědami“, což neznamená, že by byly méně „racionální“ nebo „objektivní“, ale že je berou v protiproudu, převádí je na jejich epistemologický pilíř a že neustále „rozkládají“ člověka, který v humanitních vědách tvoří a předělává svou pozitivitu: konečně rozumíme, proč psychoanalýza a etnologie vznikají současně a proč spolu fundamentálně korelují: vznik pole

společného oběma, možnost diskurzu, který by bez diskontinuity mohl přecházet od jednoho k druhému, dvojí artikulace historie jednotlivců v nevědomí kultur a dějinnosti kultur v nevědomí jednotlivců otevírají od *Totemu a tabu* bezpochyby nejobecnější problémy, které se mohou týkat člověka.

Můžeme uhadnout, jakou prestiž a význam by měla etnologie, která místo toho, aby se definovala předem tak, jak to dělala dosud, prostřednictvím studia nehistorických společností, by promyšleně hledala svůj předmět v nevědomých procesech charakterizujících systém dané kultury. Nechala by tak působit vztah dějinnosti, který je pro každou etnologii konstitutivní, v oblasti, kde se až dosud rozkládala psychoanalýza. Tím by neasimilovala mechanismy a podoby společnosti pod tlakem a represí kolektivní fantazie, a našla by tak to, co v mnohem větším měřítku může analýza najít mezi jednotlivci, definovala by jako systém kulturního nevědomí soubor formálních struktur, které dávají mytickému diskurzu význam a koherenci, pravidlům řídícím potřeby dávají nutnost a fundují normy života jinak než v přírodě a jinde než v čistých biologických funkcích. Snadno uhadneme, jaký význam by symetricky měla psychoanalýza, jež by pronikla do oblasti etnologie ze své strany nikoli tak, že by vytvořila „kulturní psychologii“, nikoli tak, že sociologicky vysvětlí fenomény, které můžeme vidět mezi jednotlivci, nýbrž prostřednictvím objevu, že nevědomí také vlastní – anebo spíše že je ono samo určitou formální strukturou. Takto by psychoanalýza a etnologie nikoli splývaly, nebo se snad spojily, ale protnul by se jako dvě odlišné orientované přímky: jedna směřující od zjevné elize označovaného v neuróze k prázdnu v označujícím systému, jehož prostřednictvím se manifestuje, druhá z analogie množství označovaných (například v mytologiích) k jednotě struktury, jejíž formální transformace vedou k různým vyprávěním. Psychoanalýza a etnologie by se tedy nemohly navzájem artikulovat na úrovni vztahů mezi jednotlivci a společností, jak se často věřilo. Nikoli proto, že jednotlivec je součástí skupiny, nebo že se kultura odráží nebo vyjadřuje v jednotlivci způsobem více či méně odchylným, že její dvě podoby jsou příbuzné. Mají popravdě řečeno pouze jeden společný bod, ale ten je podstatný a neopominutelný: bod, v němž se pod pravým úhlem přetínají: neboť označující řetěz, jehož prostřednictvím se konstituuje jediná zkušenost jednotlivce, je kolmý na formální systém, na jehož základě se vytváří významy kultury: struktura individuální zkušenosti nachází v každém okamžiku v systému společnosti určité množství možných voleb (a vyloučených možností). Sociální struktury naopak nacházejí v každé své volbě určité množství možných jednotlivců (a jiných, kteří možní nejsou) – stejně jako v řeči lineární struktura vždy v dané chvíli umožňuje volbu mezi více slovy nebo více fonémy (ale všechny ostatní vylučuje).

Tak se tvoří téma čisté teorie řeči, která by takto pojaté etnologii a psychoanalýze poskytla formální model. Vznikla by tak disciplína, která by dokázala pokrýt

stejně dobře oblast etnologie, která vztahuje humanitní vědy na pozitivitu, které je ohraničují, jako oblast psychoanalýzy, která vztahuje vědění o člověku na konečnost, jež ho zakládá. Spolu s lingvistikou by vznikla věda dokonale založená v řádu člověku vnějších pozitivit (protože se jedná o čistou řeč), která by při svém průběhu celým prostorem humanitních věd dospěla k otázce po konečnosti (neboť právě prostřednictvím řeči a v řeči může myšlení myslet: takže právě v ní leží pozitivita, jež platí za fundamentální). Nad etnologií a psychoanalýzou, přesněji řečeno jako vpletená do nich, by se objevila třetí „proti-věda“ a oživovala a zneklidňovala by pole tvořené humanitními vědami a tím, že by je překračovala jak z hlediska positivity, tak z hlediska konečnosti, tvořila by jejich nejobecnější zpochybnění. Stejně jako dvě ostatní proti-vědy by diskurzivním způsobem ukazovala na mezní formy humanitních věd. Stejně jako ony dvě by kladla svou zkušenost do oné nebezpečné a prosvětlené oblasti, kde vědění o člověku navazuje v podobě nevědomí a historicity vztah s tím, co je umožňuje. A všechny tři dávají tím, že to odhalí, v sázku dokonce i to, co člověku umožnilo, aby byl poznáván. Tak se před našima očima odvíjí osud člověka, ale odvíjí se pozpátku. Toto podivné vrteno ho odvádí k formám svého zrodu, do vlasti, jež ho umožnila. Ale není to snad způsob, jak ho dovést k cíli? Neboť lingvistika nemluví o člověku samotném více než psychologie a etnologie.

Možná že někdo řekne, že když bude lingvistika tuto úlohu hrát, převezme pouze funkce, které kdysi patřily biologii nebo ekonomii, když se v 19. století a na začátku 20. století objevily snahy sjednotit humanitní vědy pod pojmy převzatými z biologie nebo ekonomie. Ale lingvistika by mohla mít mnohem základnější úlohu. A to z vícero důvodů. Předně proto, že umožňuje – že se každopádně pokouší umožnit – strukturaci samotných obsahů. Nepřebírá tudíž teoreticky poznatky, které byly nabyty jinde, neinterpretuje už hotové čtení fenoménů. Nenavrhuje „lingvistickou verzi“ faktů pozorovaných v humanitních vědách, je principem prvního vyhodnocování. Pod pohledem vyzbrojeným lingvistikou dosahují věci existence pouze v té míře, v jaké mohou vytvářet elementy nějakého označujícího systému. Lingvistická analýza je mnohem více percepcí než vysvětlením: to znamená, že je konstituována svým vlastním předmětem. A navíc díky této struktuře (jako invariantní vztah v celku elementů) se vztah humanitních věd k matematice znovu otevírá ve zcela novém rozměru. Už nejde o to, jestli víme, zda lze kvantifikovat výsledky, nebo jestli může lidské chování vstoupit do pole měřitelné možnosti. Otázka zní, jestli víme, zda můžeme přísně vzato použít pojmu struktury, anebo alespoň jestli v matematice a humanitních vědách mluvíme o stejné struktuře: tato otázka je ústřední, pokud chceme poznat možnosti a práva, podmínky a meze ospravedlněné formalizace. Vztah humanitních věd k ose formálních disciplín a *a priori* – vztah, který až dosud nebyl podstatný, dokud měl být identifikován

s právem měřit – zjevně čerpá sílu a stává se nyní možná fundamentálním proto, že se v prostoru humanitních věd také objevuje jejich vztah k empirické pozitivitě řeči a k analytice konečnosti. Tři osy definující korpus vědám o člověku vlastní se tak zviditelňují téměř současně s otázkou, kterou kladou. Konečně význam lingvistiky a její aplikace na poznání člověka znovu odhaluje ve své záhadné naléhavosti otázku po bytí řeči, o níž jsme viděli, jak velmi byla spjatá se základními problémy naší kultury. Této otázce dodá stále rozšířenější užití lingvistických kategorií ještě více váhy, neboť nyní se musíme ptát po tom, co musí řeč být, aby mohla takto strukturovat to, co přesto ze sebe není ani mluva, ani diskurz, a aby se mohla artikulovat v čistých formách poznání. Mnohem delší a mnohem nečekanější cestou jsme dospěli do místa, na které Mallarmé a Nietzsche ukázali, když se jeden ptal: Kdo mluví? a když druhý viděl zářit odpověď ve Slovu samém. Tázání po tom, co řeč ve svém bytí je, znovu dostává rozhodující tón.

V tomto bodě, kde se otázka řeči objevuje s tak silným odhodláním a kde se zdá, že ze všech částí obléhá útvar člověka (útvar, který přesně zaujal místo, které kdysi měl klasický Diskurz), pracuje současná kultura z velké části na své přítomnosti a možná i své budoucnosti. Z jedné strany se objevují jako ihned velmi blízké empirické oblasti otázky, které se až dosud zdály od nich velmi vzdálené: otázky obecné formalizace myšlení a poznání a ve chvíli, kdy byly ještě považovány za náležející pouze vztahu logiky a matematiky, otevírají se možnosti a také úkol očistit starý empirický rozum prostřednictvím vytvoření formální řeči a vykonávat další kritiku čistého rozumu na základě nových podob matematického a priori. Zároveň na opačném konci naší kultury se otázka řeči svěruje takové podobě mluvy, která ji nepochybně neustále kladla, ale která poprvé ji pokládá sama sobě. Že je současná literatura fascinována bytím řeči – to není ani znakem konce, ani důkazem její radikalizace: je to fenomén zakotvující svou nutnost ve velmi širokém uspořádání, kde se rýsuje celá klenba našeho vědění a našeho poznání. Ale pokud otázka formální řeči zhodnotí více možnost nebo nemožnost strukturovat pozitivní obsahy, literatura oddaná řeči zhodnotí fundamentální formy konečnosti v jejich empirické aktivitě. Z hloubi řeči zakoušené a pojaté jako řeč se ve hře možností roztažených až do krajnosti ohlašuje to, že člověk je „konečný“ a že když dospějeme až na vrchol každé možné mluvy, nedorazíme do jeho nitra, nýbrž na hranice toho, co ho omezuje: do oblasti, kde číhá smrt, kde myšlení uhasíná, kde příslib počátku ustupuje až do nekonečna. Tento nový způsob bytí literatury musí být odhalen v takových dílech, jako je dílo Artaudovo nebo Roussela – a lidmi jako tito. U Artauda je řeč jako diskurz zamítnuta a uchopena v plastické prudkosti šoku, je navráćena křiku, mučenému tělu, materialitě myšlení, tělesnosti. U Roussela řeč redukována na prach náhodně systematicky uspořádaný neustále vypráví o opakování smrti a o záhadách zdvojených počátků. A jakoby se toto zakoušení forem konečnosti

řeči nedalo snést, nebo jakoby bylo nedostatečné (možná že by i sama tato nedostatečnost byla nesnesitelná), objevuje se v šílenství – útvar konečnosti se takto dává řeči (jako to, co se v ní odhaluje), ale také před ní a uvnitř jako neforemná, nemá a bezvýznamná oblast, kde se řeč může osvobodit. A právě v tomto prostoru takto daném k odhalení se literatura dává jako zkušenost, nejprve v surrealismu (ale v dosud zahalené podobě), pak ve stále čistější podobě u Kafky, Bataille, Blanchota: jako zkušenost smrti (a v živlu smrti), jako zkušenost myšlení, které se nedá myslet (a v jeho nepřístupné přítomnosti), jako zkušenost opakování (původní nevinnosti z hlediska řeči stále zde, a stále nejdál), jako zkušenost konečnosti (v otevřenosti a tlaku této konečnosti).

Je vidět, že „návrat“ řeči nemá v naší kultuře hodnotu nenadálé erupce. Vůbec zde nejde o náhlý objev po dlouhou dobu opomíjené samozřejmosti. Není to znak toho, že se myšlení uzavírá v sobě samém, v pohybu, jakým se oprošťuje od veškerého obsahu ani od narcismu literatury, která se konečně osvobodila od toho, co měla říkat, aby už mluvila pouze o tom, že je odhalenou řečí. Ve skutečnosti se zde jedná o přísné rozvinutí západní kultury na základě nutnosti, kterou si sama na začátku 19. století dala. Bylo by chybné, kdybychom v tomto obecném příznaku našeho myšlení, který bychom mohli nazývat „formalismus“, viděli znak vyprázdňení, zřidnutí myšlení neschopného uchopit plnost obsahů. Nebylo by méně chybné, kdybychom ho ihned umístili na horizont nějakého nového myšlení nebo nového vědění. Právě uvnitř velmi sevřené a velmi koherentní osnovy moderní *epistémé* našla tato současná zkušenost svou možnost. Právě ona ji na základě své vnitřní logiky vyvolala, postupně konstituovala a znemožnila, aby neexistovala. Co se stalo v době Ricardově, Cuvierově a Boppově, tato forma vědění, která byla zavedena spolu s ekonomikou, biologii a filologií, myšlení konečnosti, které kantovská kritika dala filosofii jako úkol, to všechno dosud tvoří bezprostřední prostor naší reflexe. Myslíme v tomto místě.

A přesto dojem naplnění a konce, nejasný pocit, který nese a oživuje naše myšlení, možná ho lehkostí jeho příslibů uspává, a díky nim věříme, že právě začíná něco nového, z čehož zatím tušíme pouze lehký pohyb světla na horizontu – tento pocit a tento dojem nejsou možná neoprávněné. Někteří řeknou, že existují od začátku 19. století, že nikdy od té doby nepřestaly znovu a znovu vznikat, řeknou, že Hölderlin, Hegel, Feuerbach a Marx si také byli všichni jisti, že v nich jedno myšlení a možná i jedna kultura končí a že přes nikoli nepřekonatelnou vzdálenost se jiná blíží – za zdrženlivého svítání, v poledním jasu nebo v rozkolu končícího dne. Avšak tato blízká, tato nebezpečná hrozivost, jejíž příslibu se obáváme, jejíž nebezpečí vítáme, nepatří určitě do stejného řádu. Tehdy tato zvěst přikazovala myšlení, aby vytvořilo pro člověka stálý pobyt na zemi, od níž se bohové odvrátili nebo z ní zmizeli. Dnes, a Nietzsche i v tomto ohledu zdálky ukazuje na ústřední

bod, to není ani tak nepřítomnost nebo smrt Boha, nýbrž konec člověka (tohoto drobného a nepostřehnutelného odstupu, tohoto ústupu formy identity, jenž způsobuje, že konečnost člověka se stala jeho koncem). Odhaluje se tedy, že smrt Boha a poslední člověk spolu souvisí: cožpak právě poslední člověk neohlašuje, že zabil člověka, a neumístil snad svou řeč, myšlení a svůj smích do prostoru již mrtvého Boha a nedal se tím také jako ten, kdo Boha zabil a jehož existence obsahuje svobodu a rozhodnutí vraždy? Tak je poslední člověk zároveň starší i mladší než smrt Boha. Protože právě on Boha zabil, musí odpovídat za svou vlastní konečnost. Ale protože mluví, myslí a existuje právě ve smrti Boha, i sama tato smrt je odsouzena ke smrti. Noví bohové, titíž, už plní budoucí Oceán. Člověk zmizí. Více než smrt Boha – anebo spíše ve stopě, kterou za sebou zanechala, a v hluboké korelaci s ní – je to, co Nietzscheho myšlení ohlašuje, konec jeho vraha. Rozzáření lidské tváře v smích a návrat masek, rozpad hlubokého toku času – tím vším se člověk cítí nesen a tlak všeho toho cítí v samém bytí věci. Je to identita Návratu Stejného a naprostého rozpadu člověka. Po celé 19. století spadal konec filosofie a příslib příští kultury nepochybně v jedno s myšlením konečnosti a s objevem člověka ve vědě. V současné době fakt, že filosofie stále ještě zaniká, a fakt, že se možná v ní, ale více mimo ni a proti ní, klade otázka po řeči v literatuře jako ve formální reflexi, nepochybně dokazuje, že člověk právě zaniká.

To znamená, že celá moderní *epistémé* – ta, která se vytvořila na konci 18. století a slouží stále za pozitivní půdu našeho vědění, ta, která konstituovala zvláštní způsob bytí člověka a možnost jeho empirického poznání – celá tato *epistémé* byla spjata se zmizením Diskurzu a jeho monotónní vlády, s posunem řeči k objektivitě a s jejím mnohonásobným objevováním. Jestliže se tatáž řeč nyní objevuje se stále větší naléhavostí v jednotě, kterou dosud nesmíme nebo nemůžeme myslet, neznamená to, že celé toto uspořádání se nyní převrátí a že člověk nyní zanikne, neboť na horizontu září silněji bytí řeči? Nerozpadne se člověk, který se konstituoval, když byla řeč odsouzena k rozpadu, nyní, když se řeč znovu sjednotila? A kdyby to byla pravda, nebylo by chybou – hlubokou chybou, neboť by nám skryla to, co nyní musíme myslet – interpretovat aktuální zkušenost jako aplikaci řečových forem v lidském řádu? Neměli bychom se spíše vzdát toho, abychom mysleli člověka, anebo přesněji řečeno, promyslet více toto zmizení člověka – a půdy možnosti všech věd o člověku – ve své korelaci s naší starostlivostí o řeč? Nemusíme přijmout, že když tu máme řeč znovu, vrátí se člověk k poklidné neexistenci, v níž ho kdysi držela vládnoucí jednotu Diskurzu? Člověk byl útvarem mezi dvěma mody bytí řeči. Anebo se spíše konstituoval pouze v době, kdy řeč, poté co se uložila do reprezentace a jakoby se v ní rozpustila, se od ní oprostila tím, že se fragmentovala: člověk složil svůj vlastní útvar mezi fragmenty řeči. To samozřejmě nejsou žádná tvrzení, spíše nanejvýš otázky, na něž není možné odpovědět. Musíme je nechat

stranou tam, kde se kladou, a pouze vědět, že možnost klást je se určitě otevírá budoucímu myšlení.

VI.

Jedna věc je každopádně jistá: že člověk není starým problémem ani problémem nejstálejším, před nímž kdy lidské vědění stálo. Zůstaneme-li u relativně krátké chronologie a na omezeném geografickém prostoru – západní kultura od 16. století – můžeme si být jisti, že člověk je zde nedávným objevem. Vědění se dlouho a tajuplně netočilo zrovna kolem něj a kolem jeho tajemství. Ve skutečnosti mezi všemi proměnami vědění o věcech a jejich řádu, vědění o identitách, diferencích, charakterech, ekvivalencích a slovech – zkrátka v prostředí všech epizod této hluboké historie *Stejného* – jediné vědění, to, které se objevilo před jedním a půl stoletím a které se dnes možná právě uzavírá, nechalo vzniknout útvar člověka. A vůbec to nebylo osvobození starého neklidu, přechod k jasněmu vědomí tisícileté starostlivosti, přístup k objektivitě toho, co dlouho zůstalo uzavřené v pověrách nebo ve filosofii: byl to výsledek změny ve fundamentálním uspořádání vědění. Člověk je vynález, který může archeologie našeho myšlení snadno datovat do doby nikoli příliš vzdálené. A možná že stejně tak i jeho konec.

Pokud by toto uspořádání zmizelo stejně, jako se objevilo, pokud by se na základě nějaké události, jejíž možnost můžeme pocíťovat, ale jejíž podobu ani příslib dosud neznáme, rozvrátilo stejně, jako se na přelomu 18. a 19. století rozvrátila půda klasického myšlení – potom se můžeme snadno vsadit, že člověk by zmizel jako stopa v písku smytá přílivem.