

Z francouzských originálů:

L'Ordre du discours, Paříž, Gallimard, NRF, 1971.

Qu'est-ce qu'un auteur? In: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 63. ročník, č. 3, Paříž, 1969.

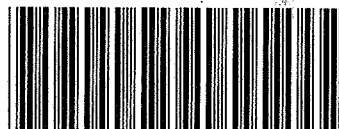
Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Hommage à Jean Hyppolite*, par Suzanne Bachelard, Georges Ganguilhem, François Dagognet, Michel Foucault, Martial Guerout, Michel Henry, Jean Laplanche, Jean Claude Pariente, Michel Serres, Paříž, Press Universitaires de France, řada Épiméthée, 1971.

Přeložil prof. PhDr. Petr Horák, CSc., a svůj překlad věnoval své manželce Haně.

Knihovna filosofie FF UK
v Praze

F - 369/94

9



255016442

Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze

© Gallimard, 1971.

© Société française de Philosophie, 1969.

© Press Universitaires de France, 1971.

Translation © Petr Horák, 1994.

Epilogue © Petr Horák, 1994.

ISBN 80-205-0406-0

Řád diskursu

Nástupní přednáška na Collège de France, proslovená 2. prosince 1970.*

(Nezbytnost dodržet časový rozvrh vedla k tomu, že v samotné přednášce autor zkrátil a upravil některé její části, v tisku jsou však uvedeny v plném rozsahu.)

Přál jsem si vklouznout nenápadně do projevu, který zde dnes mám pronést, stejně jako do těch projevů, jež na mne čekají a které budu možná po léta pronášet. Raději však než se ujmout slova bych si přál být jím zahalen a nesen za jakýkoli možný začátek. Přál bych si pozorovat, jak v okamžiku, kdy mluvím, mě už dlouho předchází nějaký bezejmenný hlas: stačilo by, abych navázal, abych pokračoval ve větě, abych se vložil, aniž by si to kdo příliš uvědomil, do pomlky toho hlasu, jenž jako by mi tím dával znamení, že je sám chvíli na vahách. Pak by nebylo začátku a místo toho, abych byl oním, z koho vzhází projev, představoval bych v nahodilosti jeho odvíjení nepatrnou pomlku, bod jeho možného zmizení.

Býval bych rád, kdyby se za mnou vyskytoval nějaký hlas (poté, kdy se už sám dávno ujal slova, zdvojuje takto dopředu všechno to, co jsem se chystal říci), který by promlouval takto: „Je třeba pokračovat, já pokračovat nemohu, je třeba vyřknout slova, pokud nějaká jsou, je

* Ponechávám v překladu názvu i ve vlastním textu Foucaultovy nástupní přednášky na Collège de France zřejšnou podobu francouzského termínu „discours“, protože termín „rozprava“, který se vžil pro překlad Descartovy *Rozpravy o metodě* (*Discours de la méthode*), nepokrývá celou šíři významu tohoto Foucaultova termínu. Pozn. překl.

třeba je říkat, až mne zastihnou, až mi řeknou - podivná námaha, podivná chyba; je třeba pokračovat, už se to možná stalo, už mi možná řekla, už mě možná donesla až k prahu mé historie, před bránu, jež vede k mé historii - udivilo by mě, kdyby se otevřela.“

Myslím, že mnozí zakoušejí podobnou touhu nemuset začínat, podobnou touhu nalézt se rovnou na druhé straně diskursu, aniž by museli zvnějšku zvažovat, co je na něm zvláštního, vzbuzujícího obavu, možná zlověstného. Na toto tak obecně sdílené přání odpovídá instituce ironicky, protože dodává začátkům slavnostní ráz, protože je obklopuje pozorností a tichem a protože jim vnucuje ritualizované formy, jako by si přála na ně zdálky upozorňovat.

Touha říká: „Přál bych si, abych nemusel sám o sobě vstupovat do toho nebezpečného řádu diskursu: přál bych si nemít nic společného s tím, co je v něm britké a rozhodné: přál bych si, aby mě obklopil jako klidná, hluboká, nekonečně otevřená průzračnost, v níž by jiní odpovídali mému očekávání a z níž by se zvedaly pravdy jedna za druhou; zbylo by mi jen dát se jí a v ní unášet jako nějaké šťastné pozůstatky bez pána.“ Jenže instituce mi odpovídá: „Nemusíš se bát začít; jsme zde všichni proto, abychom ti ukázali, že diskurs se nachází v řádu zákonů, že už dlouho bdíme nad jeho zjevením, že má své místo, které ho ctí a současně odzbrojuje, a že, stane-li se, že projeví nějakou moc, pak ji nabývá jen a jen námi.“

Možná však, že tato instituce a tato touha představují jen dvě odpovědi dané jednomu a témuž zneklidnění: zneklidnění vzhledem k tomu, co je to diskurs ve své hmotné skutečnosti pronesené nebo napsané věci: neklid vzhledem k této přechodné existenci, jež je odsouzena k tomu, aby se nepochybně vytratila, avšak po trvání, jež nám nepatří: neklid vzhledem ke skutečnosti, že cítíme pod touto činností, jež je jistě každodenní a šedá, mocnosti a nebezpečí, které si špatně představujeme: neklid vyvolaný podezřením, že prostřednictvím tolika slov, která ztratila svou drsnost dlouhým užíváním, se ohlašují zápasy, vítězství, rány, nadvláda i otroctví.

Co je tedy tak nebezpečného na tom, že se lidé vyjadřují a že se jejich diskursy donekonečna množí? Kde se tedy skrývá nebezpečí?

*

Rád bych tedy dnes večer nabídl hypotézu, abych stanovil místo - nebo možná velice provizorní divadlo - pro práci, kterou podnikám: předpokládám, že v každé společnosti je produkce diskursu současně kontrolována, vybírána, organizována a předelována určitým počtem procedur, jež mají za úkol odvrátit jeho moc a nebezpečí, zvládnout jeho nahodilý výskyt, uklidit z cesty jeho těžkou, obavu vzbuzující hmotnost.

Ve společnosti, jako je naše, jsou samozřejmě známy procedury vylučování. Nejzřejmější a také nejznámější z nich je zákaz. Dobře se ví, že nemáme právo všechno říci, že nemůžeme mluvit o všem za jakýchkoli okolností, že konečně nemůže kdokoli mluvit o čemkoliv. Tabu předmětu, rituál okolnosti, privilegované nebo výhradní právo subjektu, který mluví: už zde máme hru tří typů zákazů, které se kříží, navzájem posilují nebo kompenzují, vytvářejíce komplexní mřížku, jež se neustále modifikuje. Podotknu pouze, že v naší době těmi oblastmi, v nichž je mřížka nejvíce sevřená, v níž se množí černá pole, jsou oblasti sexuality a politiky: jako by diskurs byl dalek toho být oním průhledným prvkem nebo neutrálním článkem, v němž dochází k odzbrojení sexuality a k uklidnění politiky, a jako by byl jedním z míst, v němž rádí privilegovaným způsobem některé z jejich nejobávanějších sil. Diskurs může být navenek takovou nepatrností, jak je jen libo, nicméně zákazy, které ho postihují, zjevují velice brzo a velice rychle jeho vazbu na touhu a na moc. Na tom není nic divného: protože diskurs - to nám ukázala psychoanalýza - není jednoduše tím, co zjevuje (nebo skrývá) touhu: je to také předmět touhy: a protože - historie nás o tom nepřestává poučovat - diskurs není pouze tím, čím se projevují boje nebo systémy nadvlády, ale i tím, pro co a čím se bojuje, je mocí, které se snažíme zmocnit.

V naší společnosti existuje další princip vylučování: nikoli zákazu, ale podílu a zavřetí. Myslím na protiklad rozumu a šílenství. Od hlubin středověku je za blázna pokládán ten, jehož projev nemůže kolovat jako projev druhých lidí: stává se, že jeho slovo je považováno za nicotné a nejsoucí, bez pravdy a významu, jemuž se nevěří u soudu a jež nemůže ověřovat akt nebo smlouvu, jež dokonce neumožňuje při oběti během mše transsubstanciaci a proměnu chleba v tělo: stává se naopak, že jsou mu v protikladu vůči jakékoli jiné moci přiznávány

podivné schopnosti. totiž vyjevování skryté pravdy, odhalování budoucnosti, schopnost vidět ve vši prostotě to, co moudrost jiných lidí není schopna proniknout. S podivem zjišťujeme, že řeč blázna bývala po staletí v Evropě buď oslyšena, nebo, byla-li vyslyšena, bylo jí nasloucháno jako řeči pravdy. Buď upadala do nicoty, jsouc zavržena, sotvaže byla pronesena, nebo v ní byl dešifrován nějaký naivní či lstivý rozum, rozum rozumnější než rozum rozumných lidí. Na každý způsob, ať vyloučena, nebo potají naplněna rozumem, řeč blázna v přísném slova smyslu neexistovala. Šílenství šílence bylo rozpoznáváno prostřednictvím jeho řeči, ta byla vskutku místem, v němž docházelo k dělení; avšak nebyla nikdy sbírána ani vyslechnuta. Nikdy před koncem 18. století nenapadlo lékaře poznávat, co bylo řečeno (jak to bylo řečeno, proč to bylo řečeno) v této řeči, jež přece jen byla něčím odlišným. Celý nesmírný diskurs blázna se zvracel v hluk; slovo mu bylo dááno jen symbolicky na divadle, kde blázen vystupoval odzbrojený a usmířený, protože tam hrál roli maskované pravdy.

Řeknete mi, že toto vše je dnes skončeno nebo že to končí, že řeč blázna se už nenachází na druhé straně dělicí čáry, že už není bezvýznamná a bez sluchu, že nás naopak uvádí do střehu, že v ní hledáme nějaký smysl či náčrt nebo ruiny nějakého díla; a že jsme naopak dospěli k tomu, abychom ji překvapili, tuto řeč blázna, v tom, co vypovídáme my sami, v tom nepatrném nedostatku, jímž nám uniká to, co říkáme. Avšak tolik pozornosti nedokazuje, že staré dělení už vymizelo: stačí pomyslet na celou výzbroj vědění, již dešifrujeme tuto řeč, stačí pomyslet na celou síť institucí, jež umožňuje někomu - lékaři, psychoanalytikovi - naslouchat této řeči a jež současně umožňuje pacientovi pronášet nebo beznadějně zadržovat svoje ubohá slova; stačí pomyslet na to všechno, abychom viděli, že dělení zdaleka nevymizelo, že působí jinak, po jiných liniích, prostřednictvím nových institucí a s účinky, jež vůbec nejsou tytéž. A i kdyby role lékaře spočívala jen v tom, že propůjčuje svůj sluch konečně svobodné řeči, dochází k tomuto naslouchání stále jen proto, aby se udržela césura. K naslouchání nějakému projevu, který je naplněn touhou a který se domnívá být - ke svému největšímu vzrušení nebo své největší úzkosti - nositelem strašlivých mocí. Je-li vskutku třeba ticha rozumu k tomu, aby došlo k vyléčení monster, stačí, aby se ticho mělo na pozoru, a už dělení setrvává.

Je možná opovázlivé považovat protiklad pravdivého a falešného za třetí systém vylučování po boku oněch dvou, o nichž jsem se právě zmínil. Jak bychom mohli rozumně porovnávat nátlak pravdy s děleními, jako jsou ona, s děleními, jež jsou na počátku libovolná nebo jež se přinejmenším organizují kolem historických nahodilostí, s děleními, jež jsou nejen modifikovatelná, nýbrž se nacházejí v ustavičném posunu, jež jsou nesena celým systémem institucí, které je vnucují a obnovují, s děleními, jež nepůsobí bez donucení a dokonce, alespoň z části, bez násilí.

Jistě, postavíme-li se na rovinu nějaké propozice, do nitra nějakého projevu, pak dělení na pravdivé a falešné není ani libovolné, ani změnitelné, ani institucionální, ani násilné. Pokud se však postavíme na jinou úroveň, pokud chceme vědět, jaká byla, jaká stále prostřednictvím našich projevů je tato vůle po pravdě, jež překonala tolik staletí našich dějin, anebo kde se nachází ve své velice obecné podobě typ dělení, který ovládá naši vůli po vědění, pak vidíme, jak se rýsuje možná něco jako nějaký systém vylučování (historicky proměnitelný, institucionálně donucující systém).

Jde rozhodně o historicky danou dělbou. U řeckých básníků, ještě v 6. století před n.l., byl totiž diskurs pravdivý - v silném a ceněném smyslu slova: byl to diskurs vzbuzující úctu a hrůzu, diskurs, jemuž bylo vskutku nutno se podříditi, protože vládl; byl to diskurs pronášený tím, kdo k tomu byl oprávněn, a podle patřičného rituálu: byl to diskurs, který vyslovoval spravedlnost a každému určoval jeho podíl; byl to diskurs, který za věštění budoucnosti nejenom oznamoval, co se má přihodit, nýbrž také přispíval k uskutečnění budoucího, získával přízeň lidí a snoval se takto s osudem. Jenže o století později nejvyšší pravda již nespočívala v tom, co *byl* diskurs, nebo v tom, co *činil*, spočívala v tom, co *říkal*: nastal den, kdy se pravda posunula z ritualizovaného, účinného a spravedlivého aktu vypovídání k samotné výpovědi - k jejímu smyslu, její formě, jejímu předmětu, jejímu vztahu k tomu, k čemu se vztahuje. Mezi Hésiodem a Platónem došlo k určitému předělu, oddělujícímu pravdivý diskurs od falešného: je to nové dělení, protože napříště pravdivý diskurs nebude diskursem vzácným a žádoucím, protože už nepůjde o diskurs vázaný na výkon moci. Sofista je zapuzen.

Toto historické rozdělení nepochybně poskytlo svou obecnou podobu naší vůli vědět. Nepřestalo se však proto neustále přemísťovat: velké vědecké mutace je možno někdy číst jako důsledky nějakého objevu, avšak je možno je rovněž číst jako zjevení se nových forem vůle po pravdě. V 19. století byla nepochybně jistá vůle po pravdě, která se neshoduje ani formami, jež uvádí do hry, ani oblastmi předmětů, k nimž se obrací, ani technikami, o něž se opírá, s vůlí po vědění, jež charakterizuje klasickou kulturu. Postupme trochu: na předělu 16. a 17. století (zejména v Anglii) se projevila vůle po vědění, jež, anticipující vzhledem ke svým skutečným obsahům, načrtávala obrysy možných, pozorovatelných, měřitelných, tříditelných předmětů poznání; vůle po vědění, která vnucovala poznávajícímu subjektu (a to v jisté míře před jakoukoli zkušeností) určitou pozici, určitý pohled a určitou funkci (vnucovala mu, aby spíše nahlížel než četl, více ověřoval než komentoval); vůle po vědění, jež předpisovala (a to způsobem, jenž byl obecnější než jakýkoli daný přístroj) technickou úroveň, do níž měly vstupovat poznatky, aby byly ověřitelné a užitečné. Vše se děje tak, jako by od velkého platónského rozdělení měla vůle po pravdě svou vlastní historii, jež není historií závazných pravd: jde o historii plánů toho, co se má poznat, historii funkcí a stanovisek poznávajícího subjektu, historii hmotných, technických, přístrojových investic do poznání.

Tato vůle po pravdě, stejně jako všechny jiné systémy vylučování, se však opírá o nějakou institucionální oporu: vůle po pravdě je současně posilována a provázena celou zbytností takových praktik, jako jsou samozřejmě pedagogika, systémy knižní, vydavatelské, knihovnické, systémy učených společností kdysi, laboratoří dnes. Je doprovázena rovněž, a to nepochybně hlouběji, způsobem, jímž se vědění v nějaké společnosti uplatňuje, je hodnoceno, šířeno, rozdělováno a jaksí přidělováno. Připomeňme si zde, a to zcela symbolicky, starý řecký princip: totiž že aritmetika je záležitostí demokratických obcí, protože vyučuje vztahům rovnosti, zatímco v oligarchiích je možno učit pouze geometrii, protože ta demonstruje proporce v nerovnosti.

Konečně se domnívám, že tato vůle po pravdě, jež se takto opírá o jakousi institucionální podporu a distribuci, směřuje k tomu, aby vykonávala nad jinými diskursy - mluvím stále o naší společnosti -

jakýsi nátlak a jakoby donucovací moc. Myslím na způsob, jakým musela západní literatura po staletí hledat oporu u přirozeného, pravděpodobného, upřímného - také u vědy - krátce u pravdivého projevu. Myslím také na způsob, jakým se ekonomické praktiky, kodifikované jako návody nebo recepty, eventuálně jako morálka, snažily od 16. století získat svůj základ, racionalitu a oprávnění pomocí nějaké teorie bohatství a produkce. Myslím rovněž na způsob, jakým se tak preskriptivní celek, jakým je trestní systém, snažil nalézt svůj základ nebo své ospravedlnění, jistě nejprve v nějaké právní teorii a potom, od 19. století, ve vědění sociologickém, psychologickém, medicínském, psychiatrickém: jako by samotnou řeč práva v naší společnosti mohl autorizovat jen diskurs pravdy.

Mluvil jsem nejdéle právě o tomto posledním ze tří velkých systémů vyloučení, jež postihují diskurs a jimiž je zákaz slova, dělba na šílenství a vůle po pravdě. Je tomu tak proto, že právě k němu jsou po staletí strhávány oba zbývající systémy. Je tomu tak proto, že on sám se jich pokouší zmocnit, aby je pozměnil, aby je založil, neboť jestliže oba dva první systémy se stávají stále křeččími, nejistějšími v míře, v jaké jimi nyní proniká vůle po pravdě, pak se právě tato vůle stává naopak stále silnější, hlubší a nepominutelnější.

A přesto je to právě ona, o které se nejméně mluví. Jako by pro nás byly vůle po pravdě a její peripetie zamaskovány samotnou pravdou v tom, jak se nutně odvíjí. Důvod toho je snad ten, že totiž pravdivý diskurs, od dob Řeků diskurs, který neodpovídá touze ani nevykonává moc, ale spočívá ve vůli po pravdě, ve vůli ji říci, není tím pravým diskursem. Což jestli pravým diskursem není to, co se nachází ve hře, totiž touha a moc? Pravdivý diskurs, který jeho nutná forma osvobozuje od touhy a tak od moci, nemůže rozpoznat vůli po pravdě, která jím prochází: a vůle po pravdě, ona vůle, která se nám vnutila už od hodně dávné doby, je taková, že pravda, kterou chce, ji musí zastírat.

A tak se našim očím jeví jen jedna pravda, buď si jí je bohatství, plodnost, sladká a úskočně univerzální síla. Ale naopak neznáme vůli po pravdě jako zázračnou mašinerii, určenou k tomu, aby vylučovala. Všichni ti, kdož se bod po bodu pokoušeli v naší historii obejít tuto vůli po pravdě a zpochybnit ji vůči pravdě právě tam, kde se pravda pokouší

ospravedlnit zákaz a definovat, co je to šílenství, všichni ti, od Nietzscheho po Artauda¹ a Bataillea², nám musí sloužit nyní jako znamení - nepochybně vznešená znamení - pro každodenní práci.

Existuje samozřejmě mnoho dalších kontrolních a delimitačních procedur diskursu. Ty, o nichž jsem až doposud hovořil, působí jaksi zvnějšku; působí jako systémy vylučování: nepochybně se týkají té části projevu, jež rozehrává hru moci a touhy.

Domnívám se, že je možné vyčlenit ještě další skupinu systémů kontroly a vylučování. Jsou to vnitřní procedury kontroly a vylučování, protože samy diskursy vykonávají rovněž kontrolu nad sebou samými; jsou to postupy, jež působí spíše jako zásady klasifikace, pořádání, distribuce, totiž tak, jako by se v tomto případě jednalo o to, zvládnout jiný rozměr diskursu, rozměr události a náhody.

V prvé řadě je zde komentář. Předpokládám, aniž bych si tím byl příliš jist, že snad není společnosti, kde by neexistovala velká vyprávění, jež se vykládají, opakuji a obměňují; jde o formule, o texty, o ritualizované celky diskursů, jež jsou recitovány za přesně stanovených okolností; jde o věci, jež byly jednou řečeny a které jsou uchovávány, protože se předpokládá, že se za nimi skrývá nějaké tajemství nebo bohatství. Krátce, lze se domnívat, že ve společnostech existuje velice pravidelně cosi jako denivelizace mezi diskursy: jsou diskursy, které „se říkají“ v běhu dnů a směn a které se míjejí s aktem, za něhož byly proneseny; a jsou diskursy, které se nacházejí u počátku určitého počtu nových řečových aktů, jež je přebírají, transformují nebo o nich mluví, krátce diskursy, jež jsou donekonečna svou formulací *opakovány*, zůstávají vyřčeny a budou ještě řečeny. Známe je v systému naší kultury: jsou to náboženské nebo právní texty a rovněž ty podivné texty, které, uvažujeme-li o jejich statutu, nazýváme „literárními“, a dále - do jisté míry - vědecké texty.

Je jisté, že tento posun není ani stabilní, ani stálý, ani absolutní. Není zde na jedné straně kategorie základních nebo tvůrčích diskursů, daná jednou pro vždy, a na straně druhé masa diskursů, které opakuji, glosuji a komentuji. U mnoha závažných textů dochází k porušení a k vymizení a první místo někdy zaujmou komentáře. Princip posunu zůstává stále ve hře: nechť dochází k jeho uplatnění kdekoli, jeho funkce zůstává. Radikální vypuštění této denivelizace může znamenat vždy jen

hru, utopii nebo projev úzkosti. Hru na způsob Borgese³, který píše komentář, v němž se slovo po slovu (jenže tentokrát slavnostně a vybraně) opakuje to, co komentuje; nebo hru, které se oddává kritika, jež by donekonečna mohla mluvit o díle, které neexistuje. Lyrický sen o diskursu, který se v každém ze svých bodů nově rodí jako absolutně nový a neviný a který se bez ustání znovu objevuje v plné svěžesti, vycházející z nějakých věcí, citů nebo myšlenek.

Úzkost toho Janetova⁴ nemocného, jemuž každý výrok platil za „slovo enangelia“, skrývající nevyčerpatelná bohatství smyslu a zasluhující si, aby byl donekonečna opakován, komentován, obnovován: „Pomyslím-li na to.“ říkal, kdykoli začal číst nebo naslouchat, „pomyslím-li na to, že tato věta se znovu rozplyne do věčnosti a že jsem ji možná ještě zcela nepochopil.“

Avšak kdo by si nepovšiml toho, že se tu pokaždé jedná o vypuštění jedné části vztahu a nikoli o potlačení vztahu samotného? Vztahu, který se neustále proměňuje v běhu času: vztahu, který v dané epoše nabývá různých a nesčetných podob: juristický výklad se silně odlišuje (a to už hodně dlouho) od náboženského komentáře; jedno a totéž literární dílo může dát současně vzniknout velmi odlišným typům projevu: *Odyssea* jako prvotní text se opakuje současně v Bérardově překladu, v nesčetných textových explikacích, u Joyce v jeho *Odysseovi*⁵.

Chtěl bych se pro tuto chvíli omezit na to, abych naznačil, že v tom, čemu se globálně říká komentář, hraje posun mezi prvotním a druhotným textem dvě solidární role. Na jedné straně dovoluje posun tvořit (a to neomezeně) nové diskursy: nadvláda prvotního textu, jeho setrvalost, jeho statut vždy znovu aktualizovatelného diskursu, skutečnost, že se mu přisuzuje početný nebo skrytý smysl, že se mu podkládají bytostná zdrženlivost i bohatství, to vše zakládá otevřenou možnost řeči. Ale na druhé straně má komentář jen jednu roli, bez ohledu na techniku, které použijeme: chce totiž konečně vyslovit, co bylo potichoučkem vyjádřeno tam. Musí, podle paradoxu, který vždy posunuje, jemuž však nikdy neuniká, vyslovit poprvé to, co už bylo nicméně řečeno, a neúnavně opakovat to, co přece ještě nikdy vyřčeno nebylo. Neomezené bublání komentářů je zevnitř zpracováváno snem maskovaného opakování: na jeho horizontu se možná nachází jen to, co bylo na jeho počátku, totiž jednoduché odříkávání. Komentář zažehnává nahodilost diskursu

tím, že se na ní podílí, dovoluje sice říci jinou věc než samotný text, avšak za podmínky, že to bude právě tento text, který bude pronesen a jaksi završen. Otevřená mnohost, nahodilost jsou principem komentáře přeneseny od toho, co hrozilo, že bude řečeno, na počet, formu, masku, okolnost opakování. Nové nespočívá v tom, co je řečeno, nýbrž v události svého návratu.

Domnívám se, že existuje ještě další princip zřetění diskursu. Představuje do jisté míry doplněk prvního principu. Je jím autor. Nikoli ovšem autor jakožto projevující se individuum, které proneslo nebo napsalo nějaký text, nýbrž autor jako princip seskupení diskursu, jako jednota a původ významů diskursů, jako zdroj jejich souvislostí. Tento princip neplatí všude a vždy: kolem nás se vyskytuje hodně diskursů, které působí, aniž by nabývaly smyslu nebo byly účinné díky nějakému autorovi, jemuž byly připsány: každodenní řeči, zapomenuté, sotvaže byly proneseny; dekrety nebo smlouvy, které potřebují podpisy smluvních stran, nikoli však podpisy autorů; technické předpisy, které se předávají v anonymitě. Ani v oblastech, kde je pravidlem určování autorů - literatura, filosofie, věda - nehraje, jak dobře rozeznáváme, vždy stejnou roli: v řádu vědeckého diskursu bylo určení autora ve středověku nezbytné, protože to bylo znamení pravdy. O určitém výroku se soudilo, že jeho vědecká hodnota pochází od jeho autora. Počínaje 17. stoletím se tato funkce ve vědeckém diskursu stále více ztrácí - působí snad už jen proto, aby pojmenovala nějaký teorém, účinek, příklad, syndrom. Naopak v řádu literárního diskursu, a to počínaje stejnou dobou, se funkce autora neustále posiluje: všechna ta vyprávění, básně, všechna ta dramata nebo komedie, jež středověk ponechával přinejmenším v relativně anonymním oběhu, jsou nyní vystaveny požadavku (a požaduje se přímo po nich, aby nám to řekly) sdělit nám, odkud pocházejí, kdo je napsal: požaduje se, aby autor složil účet z celistvosti textu, který nese jeho jméno: chce se po něm, aby odhalil nebo přinejmenším dal najevo skrytý smysl, který jeho texty proniká, je žádán, aby je skloubil se svým osobním životem a svými zážitky, se skutečnou historií, v níž se zrodily. Autor je to, co dodává znepokojujícímu jazyku fikce jeho jednotu, uzly souvislosti, včlenění do skutečnosti.

Dobře vím, co mi na to řeknete: „Ale vy tady mluvíte o autorovi,

jak si ho dodatečně po jeho smrti vymýšlí kritika, když už po něm zbývá jen hromada zamotaných klikyháků: tehdy je nutné dát to trochu do pořádku, vymyslet si nějaký projekt, nějaký řád, tematiku, možná trochu fiktivní, kterou budeme požadovat po svědomí či životě autora. To však nebrání tomu, aby skutečný autor existoval, ten člověk, který vpadl doprostřed opotřebovaných slov a dodal jim svého génia nebo svůj neřád.“

Bylo by jistě absurdní popírat existenci individua, které píše a vynalézá. Myslím však, že - přinejmenším od jisté doby - individuum, které se pouští do psaní nějakého textu, na jehož horizontu se jeví možné dílo, bere na sebe funkci autora: to, co píše, a to, co nepíše, to, co načrtává, dokonce jako prozatímní zpracování nanečisto, jako návrh díla, a to, co nechává být, padne jako všední výrok, prostě celá ta hra rozdílů je předepsána autorskou funkcí v té podobě, v jaké ji obdržel od své epochy nebo jak ji sám pozměňuje. Může totiž hodně otřást tradiční podobou, kterou si o autorovi vytváříme; vždyť ještě rozplizlý portrét svého díla si autor vykrojí, vycházeje ze své pozice autora, z toho všeho, co by mohl říci, z toho všeho, co říká každý den, v každém okamžiku.

Komentář omezoval nahodilost diskursu hrou jisté *identity*, jež měla mít formu *opakování a téhož*. Princip autora omezuje tutéž nahodilost hrou *identity*, jež má formu *individuality a já*.

Bylo by rovněž třeba rozpoznat v tom, co nenazýváme vědami, nýbrž „disciplínami“, jiný princip omezení. Je to princip rovněž relativní a pohyblivý. Princip, který umožňuje konstruovat, ovšem v rámci sevřené hry.

Organizace disciplín se staví stejně tak proti principu komentáře jako proti principu autora. Proti principu autora proto, že jakákoli disciplína definuje samu sebe souborem předmětů, celkem metod, uceleným korpusem propozic, jež jsou považovány za pravé, jistou hrou pravidel a definic, technik a nástrojů. Toto vše vytváří jistý druh anonymního systému, který může být použit kýmkoli nebo může sloužit komukoli, aniž by jeho smysl nebo platnost byly vázány na toho, kdo ho vynalezl. Princip disciplíny se staví rovněž proti principu komentáře: v nějaké disciplíně, na rozdíl od komentáře, to, co je předpokládáno na počátku, není nějaký smysl, který by měl být znovu objeven, ani nějaká

totožnost, jež by měla být opakována, nýbrž je to to, čeho je zapotřebí pro konstrukci nových výpovědí. K tomu, aby nějaká disciplína byla, je tedy zapotřebí mít možnost nové propozice, možnost formulovat, a to neomezeně.

Avšak jde zde o víc; o víc nepochybně proto, že to znamená méně: obor není sumou toho, co může být pravdivého řečeno o nějaké věci; není to dokonce celek všeho, co může být přijato vzhledem k jedné danosti podle principu souvislosti nebo systematickosti. Medicínu nekonstituuje úhrn všeho, co je možno pravdivého říci o nemoci; botanika nemůže být definována sumou všech pravd o rostlinách. A to ze dvou důvodů: především botaniku nebo medicínu, stejně jako jakýkoli jiný obor, vytvářejí stejně tak omyly jako pravdy, omyly, které nejsou ani pozůstatky nebo cizími prvky, nýbrž něčím, co má kladnou funkci, co je historicky účinné, co vykonává roli, jež je často neodlučitelná od role, jakou hrají pravdy. Navíc však k tomu, aby nějaká propozice náležela k botanice nebo k patologii, je třeba, aby odpovídala podmínkám, jež jsou v jistém smyslu přísnější a složitější než je čistá a jednoduchá pravda. Musí se obracet k určité rovině předmětů: tak například počínaje koncem 17. století k tomu, aby nějaká propozice byla „botanická“, bylo třeba, aby se zabývala viditelnou strukturou rostliny, systémem jejích blízkých a vzdálených podobností nebo mechanikou jejích tekutin (a už nemohla uchovávat, jako tomu bylo ještě v 16. století, symbolické hodnoty dané rostliny či úhrn jejích ctností nebo vlastností, které se jí přiznávaly v antice). Ovšem propozice, aniž by náležela k nějakému oboru, musí používat koncepční nebo technické nástroje přesně určitého typu. Počínaje 19. stoletím přestala být propozice považována za lékařskou, patřila „mimo medicínu“ a nabývala hodnoty individuálního fantazmatu nebo lidové obrazotvornosti, jestliže uváděla do hry pojmy současně metaforické, kvalitativní a substantiální (jako váznutí krve, horké šťávy nebo vyschlé pevné součástky těla): taková propozice mohla, ba musela používat naopak pojmy, jež byly sice stejně metaforické, avšak byly vytvořeny podle jiného modelu, tentokrát funkčního a fyziologického (podráždění, zánět, degenerace tkání). A ještě: propozice k tomu, aby mohla náležet k určitému oboru, se musí vepsat do určitého typu teoretického horizontu: snad zde postačí připomenout téma hledání původního jazyka: toto téma bylo až do 18. století naprosto

přijímáno, avšak v druhé polovině 19. století bylo vhodné jen k tomu, aby uvedlo jakýkoli diskurs nikoli snad přímo do omylu, avšak do chiméry a snění, v čistou a prostou lingvistickou nestvůrnost.

Každý obor uvnitř svých hranic uznává pravdivé a falešné propozice, avšak za svými mezemi odmítá celou galerii vědeckých zrůdností. Vnější svět každé vědy je více zalidněn, než se myslí: existují tu bezprostřední zkušenosti, imaginární témata, jež jsou od nepaměti stálými nositeli a obnovovateli věr: možná však, že v této oblasti není omylů v přísném slova smyslu, neboť omyl se může vynořit a být určen jen uvnitř vymezené praxe: vně bloudí naopak nestvůry, jejichž forma se mění s dějinami vědění. Krátce určitá propozice musí splňovat komplexní a tvrdé požadavky, má-li náležet k celku nějaké disciplíny: dříve než o ní můžeme říci, že je pravdivá nebo falešná, musí být, jak by řekl pan Canguilhem⁶, „v pravdě“.

Často byla kladena otázka, co vedlo botaniky nebo biology 19. století k tomu, aby neviděli, že to, co tvrdil Mendel⁷, bylo pravdivé. Jenže to, co Mendel říkal o předmětech svého bádání, jaké metody používal, z jakého teoretického horizontu vycházel, to vše bylo biologii jeho doby cizí. Nepochybně už Naudin⁸ před ním vznesl tezi o tom, že dědičné rysy jsou skryté. To však, jakkoli to bylo nové a cizí, mohlo představovat součást - přinejmenším jako záhada - biologického projevu. Mendel však pojal dědičnost jako absolutně nový objekt biologie díky postupu, který až do té doby nebyl nikdy použit. Mendel oddělil dědičnost od druhu, oddělil ji od pohlaví, které ji přenáší. A pozoruje ji v oblasti, která představuje neomezeně otevřenou sérii generací, v níž se objevuje a mizí podle statistických pravidelností. Jde o nový předmět, jenž vyvolává nové koncepční nástroje a nové teoretické základy. Mendel mluvil pravdu, jenže se nenalézal „v pravdě“ biologického diskursu své doby: podle takových pravidel, jaká on stanovil, se vůbec neformulovaly předměty a koncepce biologického bádání. Bylo zapotřebí celé jedné změny měřítko, rozvinutí celé jedné roviny předmětů bádání v biologii, aby se Mendel dostal do pravdy a aby se tak jeho propozice jevily (do značné míry) jako přesné. Mendel byl pravdivým monstrem, což vedlo vědu k tomu, že o něm nemohla mluvit, zatímco například Schleiden⁹, který o třicet let dříve popíral rostlinnou sexualitu, ovšem podle pravidel biologického projevu, formuloval pouze ukázněný omyl.

Je vždycky možné říci pravdu v prostoru nějaké divoké exteriority, ale v pravdě se nacházíme jen tehdy, když se řídíme pravidly jakési diskursivní „policie“, když je respektujeme v každém ze svých projevů.

Obor představuje princip kontroly produkce diskursu. Obor, disciplína, určuje projevu jeho meze hrou jisté totožnosti, jež má podobu permanentního znovuuplatňování pravidel.

Obvykle vidíme v plodnosti autora, v množství komentářů, v rozvoji nějakého oboru cosi jako nekonečnost zdrojů tvorby diskursů. Možná, nepředstavují však o nic méně principy donucení. A je pravděpodobné, že si nemůžeme uvědomit jejich kladnou a rozmnožující roli, aniž bychom si neuvědomili jejich omezující a donucující funkci.

*

Domnívám se, že existuje i třetí skupina postupů, umožňující kontrolu diskursů. Nejde tentokrát vůbec o zvládání sil, které jsou jimi nesený, ani o odvrácení nahodilosti jejich výskytu; jde o stanovení podmínek jejich uplatnění, o donucení jedinců, kteří diskursy provozují, aby dodržovali určitý počet pravidel, a o zabránění tomu, aby k nim měl kdokoli přístup. Jde tedy v tomto případě o zmenšení počtu subjektů diskursů: nebude umožněn přístup do řádu diskursu tomu, kdo nesplní určité požadavky, nebo tomu, kdo od samého začátku není kvalifikován k tomu, aby tak učinil. Přesněji řečeno: všechny regiony diskursu nejsou stejně otevřené a přístupné; některé jsou silně hájeny (jsou diferencované i diferencující), zatímco jiné se zdají být otevřené téměř ze všech stran a bez předchozího omezení k dispozici každému projevujícímu se subjektu.

Rád bych připomenul na toto téma příběh, který je tak krásný, až se zachvíváme bázní, že by mohl být pravdivý. Příběh svádí do jediné podoby všechna omezení diskursu: ta, která vymezují jeho pravomoci, ta, která zvládají jeho náhodný vznik, ta, která provádějí výběr mezi projevujícími se subjekty. Na počátku 17. století se šógun dozvěděl, že převaha Evropanů - totiž v plavbě, obchodu, politice, vojenském umění - je dána jejich matematickými znalostmi. Zatoužil tedy zmocnit se tak cenného vědění. A jelikož mu kdosi vyprávěl o jakémsi anglickém námořníkově, který ovládal tajemství těchto báječných diskursů, dal ho

přivést do svého paláce a tam ho zdržoval. Pouze jemu dával námořník lekce. Tak se šógun naučil matematiku. Opravdu zůstal u moci a dožil se vysokého věku. Japonští matematikové se objeví až v 19. století. Ale zde se příběh nezastavuje: má totiž svůj evropský protějšek. Historka totiž tvrdí, že onen anglický námořník, Will Adams, měl být samoukem, lodním tesařem, který se naučil geometrii při práci v loděnici. Máme spatřovat v tomto vyprávění výraz jednoho z velkých mýtů evropské kultury? Proti monopolizovanému a tajnému vědění orientální tyranie Evropa jako by stavěla univerzální komunikaci znalostí, neomezenou a svobodnou směnu diskursu.

Toto téma ovšem neobstojí před zkoumáním. Směna a komunikace představují pozitivní útvary, které působí uvnitř složitých systémů omezení; mimo ně by samy nemohly nezávisle působit. Nej povrchnější a nejvíce viditelný útvar těchto restriktivních systémů je utvářen tím, co bychom mohli shrnout pod pojem rituálu: rituál určuje kvalifikaci, jakou musí mít jedinci, kteří hovoří (a kteří ve hře nějakého dialogu, dotazování, recitace musejí zaujímat takovou a takovou pozici, formulovat takový a jen takový typ výroků); rituál určuje gesta, chování, okolnosti a celý souhrn znaků, jenž musí doprovázet diskurs; konečně stanoví předpokládaný nebo vnučený účinek slov, jejich působení na ty, k nimž se obracejí, meze jejich donucovací hodnoty. Náboženské, justiční, terapeutické a zčásti rovněž politické projevy jsou s tímto působením rituálu, který stanoví projevujícím se subjektům současně, zvláštní vlastnosti i dohodnuté role, téměř neodlučně spjatý.

Poněkud jinak působí „společnosti diskursu“, jejichž funkcí je zachovávat nebo produkovat diskursy, ovšem pouze v uzavřeném prostoru, distribuovat je podle přísných pravidel a aniž by jejich držitelé mohli být diskursů samotnou touto distribucí zbaveni. Jeden z archaických modelů toho nám poskytují skupiny těch rapsodů, kteří umějí recitovat básně nebo eventuálně je obměňovat a transformovat; ovšem tato znalost, i když měla za cíl recitaci, ostatně rituální, byla chráněna, hájena a uchovávána určitou skupinou často velice složitými cvičeními paměti, k nimž vedla; učení vedlo současně k vstupu do skupiny a k uvedení do tajemství, jež recitace zjevovala, avšak nerozšiřovala je; role slova a naslouchání tu nebyly zaměnitelné.

Dnes již takové „společnosti diskursů“ s dvojakou hrou tajemství

a šíření takřka neexistují. Avšak nemylme se; dokonce v řádu pravidelého diskursu, dokonce v řádu uveřejněného a každého rituálu zbaveného diskursu stále působí formy zmocňování se tajemství a formy, jež brání směně. Je docela dobře možné, že akt psaní, tak jak je dnes institucionalizován v knize, systém vydávání a osobnost spisovatele existují v jakési „společnosti diskursu“, jež je snad neurčitá, avšak zcela jistě donucující. Na existenci jisté „společnosti diskursu“ poukazuje ve vyjádření (a v tendenci k jisté hře praktik) zvláštnost spisovatele, jež klade sebe samu ustavičně do protikladu vůči aktivitě kteréhokoli jiného mluvícího nebo píšícího subjektu, nepřechodný charakter, který dává svému projevu, fundamentální jedinečnost, kterou připisuje už odedávna „psaní“, utvrzená disymetrie mezi „tvorbou“ a jakoukoli hrou lingvistického systému. Existuje ovšem ještě celá řada jiných úkazů, které působí zcela jiným způsobem, podle jiného režimu výlučnosti a šíření: pomysleme na technické nebo vědecké tajemství, pomysleme na formy sdělování a oběhu lékařského diskursu: pomysleme na ty, kdož se zmocnili ekonomického či politického diskursu.

Na první pohled jde o opak „společnosti diskursu“, jenž utváří „doktríny“ (náboženské, politické, filosofické). Zde počet projevujících se subjektů, i kdyby nebyl stanoven, směřuje k tomu, aby se omezil, a právě mezi těmito jedinci může diskurs obíhat a být předáván. Doktrína usiluje o to, aby došlo k jejímu šíření, a právě tím, že dojde k ustavení jednoho a téhož celku diskursů, si jedinci v počtu, jaký si jen chceme představit, stanoví svou vzájemnou příslušnost. Navenek je jedinou požadovanou podmínkou uznání týchž pravd a přijetí určitého - více nebo méně pružného - pravidla konformnosti vůči ověřeným diskursům; kdyby byly doktríny jenom tím, pak by se příliš nelišily od vědeckých disciplín a diskursivní kontrola by mířila pouze na formu nebo na obsah výpovědi, nikoli na subjekt diskursu. Ovšem příslušnost k doktríně se dotýká současně výpovědi i subjektu diskursu, a to jednoho skrze druhé. Týká se subjektu diskursu prostřednictvím výpovědi a vycházejí z ní, jak dokazují postupy vylučování a mechanismy odmítání, které začínají působit, jakmile nějaký subjekt diskursu ztvárnil jednu nebo více nepřijatelných výpovědí: kacířství a ortodoxie vůbec neplynou z nějakého fanatického přehnutí doktrinálních mechanismů, nýbrž k nim bytostně příslušejí. Naopak však doktrína zpochybňuje

výpovědi, vycházejí ze subjektů diskursu potud, pokud doktrína platí stále jako znak, jako projev a nástroj nějaké předem dané příslušnosti - k třídě, sociálnímu statusu nebo rase, národnosti nebo zájmu, boji, revoltě, odporu nebo přijímání něčeho. Doktrína váže jedince k určitým typům vypovídání a zakazuje jim tedy všechny ostatní typy; nicméně naopak užívá určitých výpovědních typů k tomu, aby vázala jedince mezi sebou a aby je tak odlišovala od všech ostatních. Doktrína dovádí k dvojímu ztotožnění: podrobuje subjekty diskursu diskursům a diskursy skupině, přinejmenším možné skupině projevujících se jedinců.

Konečně, a to v mnohem větším měřítku, je třeba rozeznávat velké rozdíly v tom, co by bylo možno nazvat sociálním přisvojováním si diskursu. Školství se může právem snažit být oním nástrojem, jenž umožňuje každému jedinci ve společnosti, jakou je naše, přístup k jakémukoli typu diskursu; přesto však dobře víme, že školství sleduje v distribuci diskursů, v tom, co dovoluje, a v tom, čemu brání, určité směry, které jsou poznamenány sociálními rozdíly, protiklady a boji. Každý výchovný systém představuje politický způsob, jak udržet nebo pozměnit přisvojování si projevů, včetně vědění a moci, jež s sebou nesou.

Dobře si uvědomuji, jak značně abstraktní je oddělování rituálů slova, společností diskursu, doktrinálních skupin a sociálních přisvojování, jaké jsem právě provedl. Většinou se mezi sebou váží a vytvářejí jakési druhy velkých staveb, jež zajišťují distribuci subjektů diskursů v rozličných typech diskursů a přisvojení si diskursů jistými kategoriemi subjektů. Co představuje koneckonců nějaký systém výuky jiného, než ritualizaci slova, kvalifikaci a upevnění rolí subjektů diskursu, ustanovení přinejmenším neurčité doktrinální skupiny, distribuci a přisvojení si diskursu s jeho mocí a věděním? Co jiného je „psaní“ (psaní „spisovatelů“), než podobný systém ztotožnění, jenž možná nabývá poněkud odlišných forem, avšak je v hlavních obrysech analogický? Což snad právní systém či institucionální systém medicíny nevytvářejí, přinejmenším některými aspekty, obdobné systémy ztotožnění diskursu?

*

Kladu si otázku, zda určitý počet filosofických témat neodpovídá těmto hrám omezování a vylučování a zda je snad také neposiluje.

Zda se tato témata nedostávají proto, aby na tyto hry především odpovídala tak, že navrhuji nějakou ideální pravdu jako zákon diskursu a nějakou imanentní racionalitu jako princip odvíjení se těchto her, tím, že doprovázejí určitou etiku poznání, jež slibuje poskytnout pravdu jen za cenu touhy po pravdě samotné a jen za cenu moci myslet si ji.

Zda je vzápětí neposilují určitým popíráním, jež se tentokrát vztahuje na specifickou skutečnost diskursu obecně.

Od té doby, kdy byly vyloučeny hry a obcování sofistů a kdy byl s větší či menší jistotou nasazen náhubek jejich paradoxů, se zdá, že západní myšlení bdělo nad tím, aby bylo diskursu poskytnuto co nejméně místa mezi myšlenkou a řečí; zdá se, že myšlení bdělo nad tím, aby se promlouvání jevílo jen jako určitý most mezi myšlením a řečí; jako by mělo jít jen o myšlenku oblečenou do svých znaků a zviditelněnou slovy, nebo naopak, jako by mělo jít o samotné struktury jazyka, uvedné do hry a produkující jakýsi účinek smyslu.

Toto velmi staré vypouštění skutečnosti diskursu ve filosofickém myšlení nabylo v průběhu dějin mnoha forem. Tato skutečnost byla znovu nalezena zcela nedávno ve více nám důvěrně známých tématech.

Je možné, že by snad právě téma zakládajícího subjektu umožňovalo vypouštění skutečnosti diskursu? Zakládající subjekt má skutečně za úkol dodávat přímo svými záměry ducha prázdným formám jazyka; je to subjekt, který proniká hutností či nehybností prázdných věcí a intuitivně se zmocňuje smyslu, který se v nich nachází, a je to rovněž on, který mimo čas zakládá významové horizonty, jež dějiny budou vzápětí jen naplňovat a v nichž nakonec naleznou svůj základ tvrzení, vědy, deduktivní celky. Zakládající subjekt disponuje ve svém vztahu ke smyslu znaky, znaménky, stopami, písmeny. Avšak k tomu, aby je projevil, nemusí postupovat jedinečnou instancí diskursu.

Téma, jež čelí této jedinečné instanci, téma původní zkušenosti hraje analogickou roli. Předpokládá, že na úrovni zkušenosti, ještě dříve, než by se mohla chopit sebe samé ve formě nějakého *cogito*, obíhaly světem předběžné významy, jaksi již vyřčené, dávaly nám svět k dispozici a otevíraly ho k jakémusi primitivnímu poznání. A tak jakési prvotní spiklenectví se světem jako by pro nás zakládalo možnost

mluvit o něm, v něm, označovat ho a pojmenovávat, posuzovat ho a konečně poznávat v podobě pravdy. Jestliže diskurs je, čím jiným mohl tehdy být, než diskrétní četbou? Věci už šeptají jakýsi smysl, kterého se mohl náš jazyk jen chopit; a tento jazyk k nám již ve své nejrudimentárnější podobě promlouval o bytí, jehož nervovou tkáň představuje.

Téma univerzálního zprostředkování představuje ještě, jak se domnívám, způsob, jak vypustit skutečnost diskursu. A to navzdory zdání. Na první pohled se totiž zdá, že nalézat všude pohyb logu, který pozvedá jednotliviny až k pojmu a který bezprostřednímu vědomí nakonec umožňuje rozvinout všechnu racionalitu světa, znamená, že klademe do nitra uvažování samotný diskurs. Po pravdě řečeno však tento logos je jen projevem, k němuž již došlo, nebo jsou to samy věci a události, které se stávají neznatelně diskursem, rozvíjejíce tajemství své vlastní podstaty. Diskurs je stěží více než zrcadlení určité pravdy, jež se nám rodí před očima, a když nakonec vše může na sebe vzít podobu diskursu, když vše je možno říci a když je možno pronést diskurs o všem, znamená to, že je to možné proto, že se všechny věci po té, kdy projevíly a vyměnily si svůj smysl, mohou vrátit do tichého zvnitřnění vědomí o sobě.

Ať tedy jde o filosofii zakládajícího subjektu, o filosofii původní zkušenosti nebo o filosofii univerzálního zprostředkování, diskurs představuje jen hru písma v prvním případě, hru četby v druhém a hru směny ve třetím, a tato směna, tato četba, toto písmo se týkají jen znaků. Diskurs se takto ruší sám ve své skutečnosti, jelikož se podřizuje řádu označujícího.

Která jiná civilizace než naše vlastní vzdávala, alespoň zdánlivě, větší úctu diskursu? Kde byl více a lépe uctíván? Kde byl, jak se alespoň zdá, radikálnější zbaven svých zábran a kde byl více zobecněn? Mně se však zdá, že se pod tímto zdánlivým uctíváním diskursu, pod touto zdánlivou logofilií skrývá jakási obava. Vše se děje tak, jako by zákazy, zábrany, prahy a meze byly rozmístěny tak, aby bylo alespoň zčásti zvládnuto velké bujení diskursu, aby jeho bohatství bylo odlehčeno od své nejnebezpečnější části a aby jeho neuspořádanost byla organizována do podob, jež míjejí to nejvíce nekontrolovatelné: vše se děje tak, jako by zde byla vůle smazat i známky jeho vpádu do her myšlení a jazyka.

V naší společnosti se vyskytuje - a domnívám se, že ve všech ostatních také, ovšem na rozličné úrovni a stupních - jakási hluboká logofobie, jakýsi druh temné obavy z událostí, z masy vyřčených věcí, ze vzednutí se všech výpovědí, ze všeho toho, co může být v diskursu násilné, přerušované, svárlivé, ale také bez řádu a nebezpečné, z toho neustálého a neuspořádaného bzučení diskursu.

A chceme-li, neříkám že ztlumit tuto obavu, nýbrž analyzovat ji v jejích podmínkách, její hře a jejích účincích, je třeba, domnívám se, odhodlat se ke třem rozhodnutím, jimž dnes naše myšlení poněkud odolává a která odpovídají třem skupinám funkcí, jež jsem právě naznačil: ke zpochybnění naší vůle po pravdě; k obnovení událostního charakteru diskursu; k odložení suverenity označujícího.

*

Takové jsou úkoly nebo spíše některá témata, která řídí práci, již bych se zde chtěl věnovat v nastávajících letech. Ihned však můžeme zjistit některé metodické požadavky, které jsou jim vlastní.

Především je to princip zvrácení: tam, kde tradičně, jak se domníváme, rozpoznáváme zdroj diskursů, princip jejich rozkvětu a jejich kontinuity, v oněch útvech, jež se zdají hrát pozitivní roli, jako jsou autor, obor, vůle po pravdě, tam všude je třeba spíše rozpoznávat negativní roli štěpení a zředení diskursu.

Co však rozpoznáváme za těmi principy zředení, jakmile jsme je přestali uvažovat jako základní a tvůrčí moment? Máme snad připustit možnou plnost nějakého světa nepřetržitého diskursu? Právě zde musí vstupovat do hry další metodické principy.

Princip diskontinuity: to, že existují systémy zředení, neznamená, že by pod nimi nebo za nimi panoval jeden nekonečný velký diskurs, nepřetržitý a tichý, který by byl těmito systémy potlačen nebo zatlačen a my bychom ho měli vyzvednout tím, že bychom mu konečně vrátili slovo. Není nutné si představovat, že světem probíhá a že ho obchvacuje všemi svými formami a všemi svými událostmi cosi nevysloveného či cosi nemyšleného, co by konečně bylo nutno vyřknout nebo myslit. S diskursy má být nakládáno jako s diskontinuitními praktikami, které

se navzájem kříží, někdy se střetají, avšak stejně dobře se neznají nebo navzájem vylučují.

Princip specifičnosti: nenechat diskurs rozplynout ve hře předem daných významů: nepředstavovat si, že k nám svět obrací čitelnou tvář, kterou nám postačí jen rozluštit: svět není pomocníkem naší znalosti: neexistuje zde předdiskursivní prozřetelnost, která by svět pro nás příznivě naladila. Diskurs je třeba pojímat jako násilí, které působíme věcem, v každém případě jako jistou praxi, kterou jim vnucujeme, a právě v této praxi události diskursu nacházejí princip své pravidelnosti.

Čtvrtým pravidlem je pravidlo vnějšnosti: zakazuje nám postupovat od diskursu k jeho vnitřnímu a skrytému jádru, k nitru myšlenky nebo významu, jenž by se v něm projevoval: naopak nám příkazuje postupovat z diskursu samého, z jeho objevení se a jeho pravidelnosti k vnějším podmínkám, jež ho umožňují, k tomu, co poskytuje nahodilou sérii diskursních událostí a co určuje jejich meze.

Jako princip, který ovládá analýzu, by tedy měly sloužit čtyři pojmy: pojem události, pojem série, pojem pravidelnosti a pojem podmínky možnosti. Jak je vidět, stojí tyto pojmy doslova proti některým jiným: událost proti tvorbě, série proti jednomu, pravidelnost proti původnosti, podmínka možnosti proti významu. Tyto čtyři protikladné pojmy (význam, původnost, jedno, tvorba) téměř zcela ovládaly tradiční dějiny myšlení, jež za obecného souhlasu pátraly po bodu tvorby, jednotě díla, epochy či tématu, znaku individuální originality a neohraňovaném bohatství skrytých významů.

Dodal bych jen dvě poznámky. Jedna se týká historie. Často se připisuje k dobru současné historii to, že zrušila přednost, jež byla dříve dávana jednotlivé události, a že ozřejmila struktury dlouhého trvání. Jistě, nicméně si nejsem jist, zda se práce historiků ubírala právě tímto směrem. Spíše si myslím, že tomu není tak, že by zaznamenání události a analýza dlouhého trvání byly v obráceném poměru. Zdá se naopak, že díky tomu, že sevráme do krajnosti zrníčko události a že nutíme mohutnost historické analýzy až k tomu, aby se zabývala obchodními tržbami, notářskými akty, matrikami, přístavními archivy, rok po roku, týden po týdnu, díky tomu všemu je vidět, jak se za bitvami, dekrety, dynastiemi nebo shromážděními rýsují masivní jevy

trvajícím jedno či více staletí. Historie, jak je praktikována dnes, se od událostí neodvrací, ale naopak neustále rozšiřuje jejich pole, odkrývá neustále jejich nové vrstvy, povrchnější nebo hlubší, neustále izoluje nové celky událostí, v nichž jsou někdy události početné, husté a zaměnitelné, někdy vzácné a rozhodující: od takřka každodenních výkyvů cen se přechází ke staletým inflacím. A důležité je to, že historie neuvažuje událost, aniž by neurčila sérii, do níž náleží, aniž by nespécifikovala způsob analýzy, který jí přísluší, aniž by se nesnažila poznat pravidelnost jevů a meze pravděpodobnosti jejich výskytu, aniž by se netázala na variace, zakřivení a hlavní směr křivky, aniž by nechtěla určit podmínky, na nichž toto vše záleží. Jistě, historie se již dlouho nesnaží vysvětlit události hrou příčin a důsledků v beztvaré jednotě nějakého velkého, mlhavě homogenního nebo přísně hierarchizovaného bytí. Ne však proto, aby našla prvotní struktury, které jsou vůči událostem vnější a nepřátelské. Činí tak proto, aby stanovila rozmanité, navzájem propletené, často se rozcházející, nikoli však autonomní série, které umožňují opsat „místo“ události, meze její nahodilosti, podmínky jejího objevení se.

Základní pojmy, které se nyní vnucují, již nejsou pojmy jako vědomí a kontinuita (s doprovodnými problémy svobody a kauzality), ani pojmy znaku a struktury. Jsou to pojmy události a série, včetně hry pojmů, jež se k nim váží: pravidelnost, nahodilost, diskontinuita, závislost, transformace. Ona analýza diskursu, o jaké sním, se člení právě prostřednictvím tohoto celku, nikoli ovšem podle tradiční tematiky, kterou filosofové věcejska pojímali ještě jako „živoú“ historii, nýbrž podle skutečné práce historiků.

Avšak právě zde nás tato analýza staví také před pravděpodobně obávané filosofické či teoretické problémy. Jestliže se máme diskursy zabývat především jako celky diskursivních událostí, jaký statut máme dát onomu pojmu událostí, o kterém filosofové tak zřídka uvažovali? Událost - to samozřejmě není ani substance, ani kvalita, ani proces: událost není tělesného řádu. A přesto to není nic nehmotného: událost se stává skutečnou, je skutečnou vždy v rovině materiální, má své místo a spočívá ve vztahu, v koexistenci, v rozptýlu, v navazování, v hromáčení, v třídění materiálních prvků: není to akt ani vlastnost tělesa: produkuje se jako účinek materiálního rozptýlu a v něm. Řekněme, že

by filosofie události měla postupovat na první pohled paradoxním směrem k materialismu netělesna.

Na druhé straně, máme-li se zabývat diskursivními událostmi v sice homogenních, avšak diskontinuitních sériích, jaký statut máme této diskontinuitě přirknout? Nejde samozřejmě ani o následnost časových okamžiků, ani o pluralitu různých myslících subjektů: jde o podmínky, které lámcou okamžik a rozptýlí subjekt v pluralitu možných pozicí a funkcí. Taková diskontinuita postihuje a činí neplatnými nejmenší jednotky, které byly tradičně uznávány nebo byly nejméně sporné: okamžik a subjekt. A pod nimi a nezávisle na nich je třeba postihnout mezi těmito diskontinuitními sériemi vztahy, které nemají povahu následnosti (nebo simultánnosti) v jednom (či více) vědomí: je třeba vypracovat - vně filosofie subjektu a času - teorii diskontinuitních systematickostí. Konečně, je-li pravda, že ony diskontinuitní a diskursivní série vykazují, každá v určitých mezích, svou pravidelnost, není nepochybně již možné stanovit mezi prvky, které je vytvářejí, pouta mechanické kauzality nebo ideální nutnosti. Je třeba přijmout to, že zavedeme do produkce událostí nahodilost jako kategorii. Také zde pocítujeme nedostatek určité teorie, jež by umožnila promýšlet vztahy náhody a myšlení.

Nepatrný odstup, který navrhujeme použít v dějinách myšlení a který spočívá v tom, že pracujeme nikoli s představami, jež mohou být za diskursy, nýbrž s diskursy jakožto pravidelnými a odlišnými sériemi událostí, nás totiž vede k tomu, abychom s obavou rozpoznávali něco jako malou (a možná odpudivou) mašinérii, jež umožňuje uvést do samotného kořene myšlení náhodu, diskontinuitu a materiálnu. Je to trojí nebezpečí, jež se jistá forma historie pokouší zažehnat tím, že vypráví kontinuální odvíjení se jakési ideální nutnosti. Pro nás jde o tři pojmy, jež by měly umožnit, aby praxe historiků navázala na historii systémů myšlení. O tři směry, jimiž musí postupovat teoretické rozpracování.

*

Analýzy, které mám v úmyslu učinit podle zmíněných principů a s ohledem na uvedený horizont, budou rozloženy do dvou celků.

Jednak do celku „kritického“, pracujícího s principem zvratu: půjde o pokus prozkoumat formy vylučování, omezení, přivlastňování, o nichž jsem mluvil před chvílí: půjde o to, ukázat, jak se tyto formy vytvořily, na jaké potřeby měly odpovídat, jak se modifikovaly a posunovaly, jaký nátlak ve skutečnosti vykonávaly, do jaké míry byly obcházeny. Jednak do celku „genealogického“, který pracuje s třemi dalšími principy: jak došlo k vzniku sérií diskursu prostřednictvím, navzdory nebo s pomocí oněch systémů donucení, jaká byla specifická norma každé série a jaké byly podmínky jejich objevení se, růstu, variace.

Nejprve ke kritickému celku. Prvá skupina analýz by se mohla vztahovat k tomu, co jsem označil za funkce vylučování - kdysi jsem jednu z nich studoval pro vymezené období: šlo o rozdělení mezi rozumem a šílenstvím v klasické době.¹⁰ Později by bylo možné pokusit se analyzovat nějaký systém zákazů jazyka: např. ten, který se týká sexuality ve 14. až 19. století: nepochybně by se při tom ukázalo nejen to, jak se postupně a šťastně vytratil, nýbrž i to, jak se posunul a nově uspořádal - od praxe zpovědi, v níž byly co nejexplicitnějším způsobem vyjmenovány, klasifikovány, hierarchizovány zakázané způsoby chování, až po objevení se nejprve bázlivé, hodně opožděné sexuální tematiky v medicíně a v psychologii 19. století. Jsou to pochopitelně zatím jen poněkud symbolické záchytné body, nicméně už můžeme téměř s jistotou říci, že stupně tohoto procesu jsou jiné, než si myslíme, a že k zákazům nedocházelo vždy tam, kde si to představujeme.¹¹

Bezprostředně bych se chtěl zabývat třetím systémem vylučování. A budu o něm uvažovat dvěma způsoby. Jednak bych se chtěl pokusit zjistit, jak se vytvořil a jak byl také opakován, zamítnut, posunut onen výběr pravdy, který dosud dodržujeme a který stále obnovujeme. Uchýlím se nejprve do epochy sofistiky, k jejím počátkům, k Sókratovi či přinejmenším k platónské filosofii, abych viděl, jak se účinný diskurs, rituální, zatížený mocí a nebezpečími, poznenáhlu podřídil dělbě na diskurs pravý a na diskurs falešný. Pak se uchýlím k přelomu 16. a 17. století, do epochy, v níž se objevuje - především v Anglii - věda pohledu, pozorování, konstatování, určitá přírodní filosofie, která je nepochybně neoddelitelná od nástupu nových politických struktur a od náboženské ideologie - zcela jistě nové formy vůle vědět. Konečně třetím záchytným

bodem bude začátek 19. století s velkými zakládajícími akty moderní vědy, s utvářením průmyslové společnosti a pozitivistické ideologie, která tuto společnost provází.

Rád bych se také znovu zabýval stejnou otázkou, avšak pod jiným zorným úhlem: rád bych zjišťoval účinek nějakého diskursu, který si klade vědecký nárok, lékařského, psychiatrického, ale i sociologického diskursu na onom celku donucovacích praktik a diskursů, jež utváří trestní systém. Právě studium psychiatrických expertiz a jejich role v trestní soustavě poslouží za východisko a za základní materiál pro tuto analýzu.¹²

Právě ještě v této kritické perspektivě, avšak na jiné úrovni by se měly analyzovat postupy omezování diskursů, postupy, mezi nimiž jsem před chvílí označil princip autora, princip komentáře a princip oboru. V této perspektivě je možné uvažovat o jistém počtu studií. Pomyslím například na analýzu, která by se zabývala historií medicíny od 16. do 19. století: chtěl bych nejen poznat, jaké objevy byly učiněny nebo jaké pojmy byly použity, ale především zjistit v konstrukci lékařského diskursu a rovněž tak v celé instituci, jež je jeho oporou, jež ho předává, jež ho posiluje, jak byly zavedeny princip autora, princip komentáře a princip oboru: snažil bych se poznat, jak působil princip velkého autora: Hippokrata, Galéna, avšak také Paracelsa, Sydenhama nebo Boerhaava;¹³ jak působila a ještě v 19. století přetrvávala praxe aforismu a komentáře, jak byla tato praxe poznenáhlu nahrazována praxí případu, přijetí případu, klinickou výukou na konkrétním příkladu;¹⁴ konečně podle kterého modelu se medicína snažila ustavit se jako obor, opírající se nejprve o přírodopis, vzápětí o anatomii a biologii.

Bylo by také možno uvažovat o způsobu, jak literární kritika a historie konstituovaly v 18. a v 19. století osobnost autora a obraz díla tím, že použily postupy náboženské exegeze, kterou modifikovaly a posunuly, dále postupy biblické kritiky, hagiografie, historických nebo legendárních „životů“, autobiografie a pamětí. Bude také jednoho dne nutné studovat roli, jakou hraje Freud v psychoanalytickém vědění, jež je jistě značně odlišná od role Newtona ve fyzice (a roli všech zakladatelů oboru) a rovněž silně odlišná od role, kterou může hrát nějaký autor na poli filosofického diskursu (i kdyby byl jako Kant na počátku jiného způsobu jak filosofovat).

To je tedy několik projektů pro kritický aspekt úkolu, pro analýzu instancí diskursivní kontroly. Pokud jde o genealogický aspekt, týká se účinného utváření diskursů buď uvnitř mezi kontroly, nebo vně, nebo nejčastěji na jedné i na druhé straně delimitace. Kritika analyzuje postupy zřetřování, ale také postupy seskupování a sjednocování diskursů: genealogie studuje jejich utváření, jež je současně rozptýlené, diskontinuální a pravidelné. Po pravdě řečeno, tyto dva úkoly nejsou nikdy zcela od sebe oddělitelné: není tomu tak, že by se na jedné straně nacházely formy zavrňování, vylučování, seskupování nebo přidělování a potom, na druhé straně, na hlubší úrovni, by docházelo ke spontánnímu výtrysku diskursů, které by byly bezprostředně před nebo po svém projevení se podrobovány výběru a kontrole. Pravidelné utváření se diskursu může za určitých podmínek a až k jistému bodu integrovat postupy kontroly (k čemuž dochází například tehdy, když nějaký diskurs nabývá formy a statutu vědeckého diskursu): a naopak útvary kontroly se mohou ztvárnit uvnitř nějaké diskursivní formace (např. literární kritika jako diskurs utvářející autora), a to tak, že každý kritický úkol, který bere v potaz instance kontroly, musí současně analyzovat diskursivní pravidelnosti, jejichž prostřednictvím se vytvářejí: a každý genealogický popis musí zvážit meze, které působí v reálných formacích. Rozdíl mezi kritickým a genealogickým počínáním nespočívá ani tak v předmětu nebo oblasti, ale ve způsobu přístupu, perspektivy a delimitace.

Zmínil jsem se před chvílí o možné studii, totiž o studii zákazů, které postihují diskurs o sexualitě. Bylo by nesnadné a v každém případě abstraktní pouštět se do této studie, aniž bychom současně neanalyzovali celky diskursů literárních, náboženských nebo etických, biologických a medicínských, ale i právnických, jejichž předmětem je sexualita - v nichž je pojmenovávána, popisována, metaforicky vyjadřována, vysvětlována, posuzována. K jednotnému a pravidelnému diskursu o sexualitě máme daleko: možná, že k němu nikdy nedospějeme, a možná, že ani nejdemo tímto směrem. Na tom nesejde. Zákazy nemají v literárním diskursu a v diskurzech medicíny, psychiatrie nebo v diskursu zpovědníka stejnou formu a nepůsobí stejným způsobem. A naopak, tyto různé diskursivní pravidelnosti neposilují, neobcházejí ani neposunují zákazy stejným způsobem. Studie tedy bude možná

tehdy, bude-li sledovat pluralitu sérií, v nichž působí zákazy, které jsou v každé z nich alespoň zčásti rozdílné.

Mohli bychom rovněž uvažovat o sériích diskursů z 16. až 17. století, které se týkají bohatství a chudoby, peněz, výroby, obchodu. Zde máme co činit s výpovědními celky, které jsou velice heterogenní, které formulovali bohatí a chudí, vědci a nevzdělanci, protestanti nebo katolíci, královští úředníci, obchodníci nebo moralisté. Každý celek má svou formu pravidelnosti, stejně jako své systémy donucení. Žádný z nich nepředjímá přesně onu jinou formu diskursivní pravidelnosti, jež se bude chovat jako obor a jež se bude nazývat „analýzou bohatství“ a později „politickou ekonomikou“. A přece právě z nich se utvoří nová pravidelnost, která převezme nebo vyloučí, ospravedlní nebo zavrhne ty nebo ony z jejich výpovědí.

Lze rovněž uvažovat o studii, která by se zabývala diskursy týkajícími se dědičnosti, takovými diskursy, které lze až do začátku 20. století nalézt roztroušené a rozptýlené v různých oborech, pozorováních, technikách a předpisech. Taková studie by měla ukázat, jakým způsobem se tyto série znovu uspořádaly do epistemologicky koherentní a institucionálně uznávané podoby genetiky. Tuto práci právě vykonal François Jacob¹⁵, tak skvěle a s takovou znalostí, že to nemá obdoby.

Kritické a genealogické popisy se tedy musejí střídat, navzájem podporovat a doplňovat. Kritická část analýzy se upíná na systémy, jež diskurs obklopují: pokouší se zjistit, uchopit principy uspořádání, vylučování a nedostatku diskursu. Řekněme za použití slovní hříčky, že tato analýza uplatňuje příčinlivou nenucenost. Genealogická část analýzy se naopak upíná k sériím, ke skutečnému ztvárnění se diskursu: pokouší se uchopit diskurs v jeho afirmativní mohutnosti, čímž rozumím nikoli mohutnost, jež by byla protichůdná mohutnosti popírání, nýbrž schopnost utvářet oblasti předmětů, vzhledem k nimž bude možno strvrzovat nebo popírat pravé nebo falešné propozice. Nazvěme takové oblasti předmětů pozitivitami a řekněme, abychom si ještě jednou hráli se slovíčky, že představuje-li kritický styl chtěnou nenucenost, pak genealogické naladění bude odpovídat naladění šťastného pozitivismu.

V každém případě je třeba zdůraznit jednu věc: takto chápaná analýza diskursu neodhaluje univerzalitu nějakého smyslu, ale zjevuje

vynucený nedostatek spolu s fundamentální schopností afirmace. Nedostatek a afirmaci, nedostatek konečně utvrzený, a nikoli stálý nadbytek smyslu, nikoli monarchii označujícího.

A nyní nechť ti, jejichž slovník vykazuje mezery, řeknou, že tady jde o strukturalismus.

*

Ta zkoumání, jež jsem se pokoušel letmo načrtnout, bych nemohl, jak dobře vím, podniknout bez vzoru a bez opory. Myslím, že za mnohé vděčím panu Dumézilovi¹⁶, protože to byl on, kdo mě podnítl k práci ve věku, kdy jsem se domníval, že psát je potěšením. Za mnohé však vděčím rovněž jeho dílu: nechť mi promine, vzdálil-li jsem se od smyslu či odvrátil-li jsem se od důslednosti jeho vlastních textů, které dnes převyšují ostatní: byl to on, kdo mě naučil analyzovat vnitřní ekonomii diskursu jinými prostředky než metodami tradiční exegeze nebo lingvistického formalismu: byl to on, kdo mě naučil zjišťovat systém funkčních korelací mezi dvěma diskursy pomocí srovnávání: byl to on, kdo mě naučil, jak popisovat transformace diskursu a vztahy k instituci. Jestliže jsem chtěl použít takovou metodu na docela jiné diskursy, než jsou legendární či mýtická vyprávění, pak proto, že jsem na tuto myšlenku přišel díky pracím historiků vědy a především pana Canguilhema. Díky panu Canguilhemovi jsem pochopil, že dějiny vědy nemusejí nutně pozůstat z alternativy buď kronika objevů, nebo popisy myšlenek a názorů, které provázejí vědu při jejím neurčitém zrodu nebo při jejích vnějších dopadech, nýbrž že se má a může provozovat historie vědy jako koherentní a současně transformovatelný celek teoretických modelů a koncepčních nástrojů.

Velkou měrou, jak se domnívám, jsem zavázán Jeanu Hyppolitovi¹⁷. Jsem si dobře vědom toho, že mnoho lidí vidí jeho dílo ve znamení Hegela a že se celá naše epocha, ať v logice nebo v epistemologii, ať Marxem nebo Nietzsche, snaží Hegelovi uniknout: a to, co jsem se před chvílí snažil říci o diskursu, je hegelovskému logu velmi nevěrné.

Nicméně skutečně uniknout Hegelovi, to předpokládá přesné zhodnocení ceny takového odpoutání se od něho: to předpokládá znát, jak blízko k nám Hegel má, aniž bychom si toho byli vědomi: to předpokládá

dát, že víme, co ještě zůstává hegelovské v tom, co nám dovoluje myslet proti Hegelovi, a že zjišťujeme, v čem je naše tažení proti němu možná jen lstí, kterou nám strojí a na jejímž konci nás nehybně a někde jinde čeká.

Nuže, jestliže je nás více, kdo jsme J. Hyppolitovi zavázáni, pak je tomu tak proto, že právě on pro nás a před námi prošlapal cestu, která se vzdaluje od Hegela, vede k odstupu od něho, avšak již se k němu znovu, ale jinak vracíme, abychom byli později znovu donuceni ho opustit.

J. Hyppolite vynaložil své úsilí především na to, aby onen veliký, poněkud fantomatický Hegelův stín, který zde od počátku 19. století bloudil a s nímž se tajuplně zápasilo, dostal obrysy. Stalo se tak Hyppolitovým překladem Hegelovy *Fenomenologie ducha*; a že je Hegel v tomto francouzském překladu skutečně přítomen, dokazuje skutečnost, že ho konzultují sami Němci, pro něž se tak, alespoň na chvíli, stává cestou k pochopení jeho německé podoby.

J. Hyppolite ovšem hledal a prošel u tohoto textu všechny důsledky, jako by byl znepokojen otázkou, zda lze ještě filosofovat tam, kde už Hegel sám není možný. Může ještě být nějaká filosofie, aniž by byla hegelovská? Není v našem myšlení to, co není hegelovské, nutně nefilosofické? A není to, co je antifilosofické, nezbytně nehegelovské? Hyppolite se nesnažil při tomto zpřítomnění Hegela, jež se mu tak dobře zdařilo, o to, aby bylo pouze pečlivým historickým popisem, nýbrž chtěl jím vybudovat zkušenostní schéma modernity (je možné promýšlet hegelovským způsobem vědy, dějiny, politiku a každodenní utrpení?) a opačně, pojmutout naši modernitu jako zkoušku hegelianismu a tím i filosofie. Vztah k Hegelovi znamenal pro Hyppolita tolik co zkušenost, co střetnutí, kdy nikdy nebylo jisté, že z nich filosofie vzejde jako vítěz. Hyppolite nepoužíval hegelovský systém jako ukldňující všeobecnost; spatřoval v něm krajní riziko, které na sebe filosofie bere.

Odtud plynou, jak se domnívám, posuny, které provedl, netvrdím, že uvnitř hegelovské filosofie, avšak na ní a na filosofii vůbec, jak ji chápal Hegel: odtud plyne rovněž celé jedno zvrácení témat. Hyppolite místo aby chápal filosofii jako totalitu, schopnou konečně se myslet a pojímat se v pohybu pojmu, činil z ní neohraničený úkol na bázi nekonečného horizontu: jeho filosofie, vždy se časně probouzející, nebyla

nikdy ochotna se zakončit. Úkol neomezený, tudíž úkol stále započínaný, zasvěcený formě a paradoxu opakování: filosofie jako nedosažitelné myšlení totality byla J. Hyppolitovi tím, co v ní mohlo být opakovatelného v krajní nepravdivosti zkušenosti: tím, co se dává a co se stahuje jako bez ustání se opakující otázka v životě, ve smrti, v paměti. Hyppolite tak měnil hegelovské téma završenosti ve vědomí o sobě v téma opakujícího se tážení. Nicméně tím, že mu byla opakováním, nemohla pro něho filosofie následovat až po pojmu: neměla pokračovat v budování abstrakce, nýbrž měla se stále držet v pozadí, měla se rozcházet s nabytými zobecněními a měla znovu vcházet do styku s ne-filosofií: měla se co nejvíce přiblížit nikoli k tomu, co ji završuje, ale k tomu, co ji předchází, k tomu, co její neklid ještě neprobudil: měla se znovu chopit historických jedinečností, regionálních racionalit vědy, hlubiny paměti ve vědomí proto, aby je promyslela, nikoli aby je redukovala: tak se zjevuje téma filosofie přítomné, neklidné, mobilní v celém rozsahu čáry svého styku s ne-filosofií, existující jen díky jí, a jen díky jí se ukazuje smysl, který tato ne-filosofie pro nás má. Nachází-li se ovšem filosofie v tomto opakovaném styku s ne-filosofií, co je to pak začátek filosofie? Je již zde, tajně přítomná v tom, co není, počínajíc se polohlasně formulovat v šepotu věcí? Pak však filosofický diskurs snad ani nemá důvod být: nebo snad má filosofie započít na nějakém libovolném a absolutním základu? Vidíme, jak se místo hegelovského tématu pohybu, jenž je vlastní tomu, co je bezprostřední, zjevuje pohyb založení filosofického diskursu a jeho formální struktury.

Konečně poslední posun, který J. Hyppolite provedl vzhledem k hegelovské filosofii: jestliže tedy filosofie musí započít jako absolutní diskurs, jak tomu je s historií a co je to ten začátek, jenž začíná s jednotlivým jedincem ve společnosti, v sociální třídě a uprostřed zápasů?

Těchto pět posunů tím, že dovádí do krajnosti hegelovskou filosofii, tím, že jí dává přejít na druhou stranu jejích vlastních mezí, postupně vyvolává velké rozhodující postavy moderní filosofie, jež Jean Hyppolite neustále konfrontoval s Hegelem: Marxe včetně otázek dějin, Fichta včetně problému absolutního počátku filosofie, Bergsona včetně tématu styku s ne-filosofickým, Kierkegaarda včetně problému opako-

vání a pravdy. Husserla včetně tématu filosofie jako nekonečného úkolu, jenž je spojen s historií naší racionality. A za těmito filosofickými postavami spatřujeme všechny oblasti vědění, které J. Hyppolite vyvolával kolem svých vlastních otázek: psychoanalýzu s podivnou logikou touhy, matematiku s formalizací diskursu, teorii informace a její uplatnění v analýze živoucího, krátce všechny oblasti, jež umožňují tázat se po jisté logice a po jisté existenci, které nepřestávají navazovat a rozvažovat svá pouta.

Domnívám se, že Hyppolitovo dílo, rozčleněné do několika zásadních knih, ale ještě více obsažené v jeho bádání, v jeho výuce, v jeho ustavičné pozornosti, čilosti a každodenní velkorysosti, v zodpovědnosti, zdánlivě administrativní a pedagogické (to je ve skutečnosti dvojnásobně politické), křížilo a formulovalo nejzákladnější problémy naší epochy. Je nás mnoho, kteří jsme mu nekonečně zavázáni.

Přál jsem si položit svou práci pod jeho znamení a trval jsem na tom, že ukončím představování svých projektů tím, že zmíním Jeana Hyppolita, právě proto, že jsem si nepochybně od něj vypůjčil smysl a možnost toho, co dělám, že to byl on, kdo mě jistě často osvětlil, když jsem naslepo tápal. K němu mířím, křížím se, otázky, které si nyní kladu, k němu, jehož nepřítomnost pociťuji jako ztrátu a svůj vlastní nedostatek.

Chápu dobře, protože mu tolik dlužím, že vaše volba a vaše pozvání, abych zde vyučoval, jsou z velké míry poctou, kterou vzdáváte jemu: jsem vám hluboce vděčen za čest, kterou jste mi prokázali, ale neméně jsem vám vděčen za to, co v této volbě náleží jemu. Necítím-li se práv úkolu být jeho nástupcem, pak naopak vím, že kdyby nám bylo dopřáno to štěstí, byl bych dnes večer povzbuzen jeho shovívavostí.

A chápu lépe, proč jsem před chvílí pociťoval tolik obtíží začínat. Víím nyní dobře, o jaký hlas jsem stál, aby mě předcházel, aby mě nesl, aby mě povzbuzoval k řeči a aby se sám uložil do mého vlastního diskursu. Víím, co bylo tak strašlivého v tom, abych se ujal slova: ujímal jsem se ho totiž na tom místě, kde jsem poslouchal Jeana Hyppolita a kde on již není, aby mne slyšel.

Poznámky překladatele

- ¹ *Antoine Artaud* (1896-1948), francouzský surrealistický spisovatel.
- ² *Georges Bataille* (1897-1962), francouzský esejista, původně archivář a konzervátor v Národní knihovně, zakladatel *Collège de Sociologie* (1937) a vlivné revue *Critique* (1946), autor originálního díla na pomezí estetiky, filosofie a krásné literatury.
- ³ Dílo známého argentinského spisovatele *Jorge Luise Borgese* inspirovalo nejznámější Foucaultovu práci *Slova a věci* (*Les mots et les choses*, Paris 1966). Viz autorovu předmluvu k této knize (slov. vyd., Bratislava 1987).
- ⁴ *Pierre Janet* (1859-1947), vlivný francouzský neurolog a psycholog.
- ⁵ Viz *James Joyce*, *Odysseus*, čes. vyd., Odeon, Praha 1975.
- ⁶ *Georges Canguilhem* (1904), velmi vlivný současný francouzský epistemolog a historik vědy.
- ⁷ *Johann Gregor Mendel* (1822-1884), opat kláštera augustiniánů v Brně, zakladatel nauky o dědičnosti.
- ⁸ *Charles Victor Naudin* (1815-1899), francouzský biolog, bývá řazen mezi předchůdce J. G. Mendela.
- ⁹ *August Schleiden* (1821-1868), německý lingvista, pokoušel se spojit lingvistiku s darwinismem.
- ¹⁰ Viz *M. Foucault*, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961 (2. vyd. 1972). Česky: *Dějiny šílenství v barokní době*. Praha, Lidové noviny 1994.
- ¹¹ Viz *M. Foucault*, *Histoire de la sexualité. 1. Volonté de savoir*, Paris 1976.
- ¹² Viz *M. Foucault*, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975.
- ¹³ *Philippus Aureolus Paracelsus*, vl. jm. Theophrastus Bombastus z Hohenheimu (1493-1541), německý lékař, přírodovědec a filosof; *Thomas Sydenham* (1624-1689), vynikající anglický lékař; *Hermann Boerhaave* (1668-1738), proslulý holandský lékař a přírodovědec, jeden ze zakladatelů novodobé klinické medicíny.
- ¹⁴ M. Foucault tento program naznačil již ve své knize o zrodu kliniky: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1963.
- ¹⁵ *François Jacob* (1920), profesor na Collège de France, významný biolog, genetik, lékař, spolunositel Nobelovy ceny (s J. Monodem a A. Lwoffem) za rok 1965.

- ¹⁶ *Georges Dumézil* (1898-1986), profesor na Collège de France, autor rozsáhlého díla o sociální funkci mýtů indoevropských národů.
- ¹⁷ *Jean Hyppolite* (1907-1968), profesor na Sorbonně, známý francouzský filosof a historik filosofie, znalec a překladatel Hegela do francouzštiny.