



HAL
open science

Léta struktury, léta revolty

Bernard Sichère

► **To cite this version:**

Bernard Sichère. Léta struktury, léta revolty. Cahiers du CEFRES, 2001, Padesát let francouzské filosofie, 23, pp.7-50. halshs-01592750

HAL Id: halshs-01592750

<https://shs.hal.science/halshs-01592750>

Submitted on 10 Oct 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Cahiers du CEFRES

N° 23, Padesát let francouzské filosofie

Antoine Marès, Bernard Sichère, Christian Delacampagne, Guy Samana (Ed.)

Bernard SICHERE

Léta struktury, léta revolty

Référence électronique / electronic reference :

Bernard Sichère, « Léta struktury, léta revolty », Cahiers du CEFRES. N° 23, Padesát let francouzské filosofie, Antoine Marès, Bernard Sichère, Christian Delacampagne, Guy Samana (ed.).

Mis en ligne en / published on : mars 2010 / march 2010

URL : http://www.cefres.cz/pdf/c23/sichere_2001_leta_struktury_revolty.pdf

Editeur / publisher : CEFRES USR 3138 CNRS-MAEE

[://www.cefres.cz](http://www.cefres.cz)

Ce document a été généré par l'éditeur.

© CEFRES USR 3138 CNRS-MAEE



Díl I.

Bernard Sichère

Léta struktury, léta revolty

Jestliže naše první výstava umožňovala dosti snadné stanovení časového předělu, výstava druhá nás naopak postavila před dvojí problém: byla jím jednak očividná rozmanitost, jež se na první pohled vzpírala možné syntéze, jednak větší blízkost současných diskusí, ještě horká historie plná vášní, která ztěžovala nutnou nezaajatost. Kde bylo možné hledat v takovém roztylu a takových protimluvech princip celkové soudržnosti? Jak postupovat tak, aby byla tato situace myšlení již dostatečně vzdálená na to, abychom mohli s jasnou myslí prohlédnout skrze její povrch a načrtnout rozmístění jejích vrcholů? Museli jsme překreslit půdorys toho, co jiní mohli v dané chvíli pojmenovat s jistou dávkou vždy zaslepené polemčnosti, přičemž jsme neustále dbali na to, abychom uchovali celou jeho původní bohatost a rekonstruovali jednotlivé třecí plochy. Je tomu s odstupem skutečně tak, že se všechny pertinentní rysy uvažovaného celku sbíhaly ve slově *struktura*? Snad ano, i když jen částečně a pod podmínkou, že toto slovo neuzavřeme v něm samotném, že pochopíme, jak do filosofie vstoupilo *zvenčí*, a jak poté působilo v jejím rámci, čímž proměnilo její základní otázky a vedlo ji porůznu k hluboké redefinici sebe sama. Ve své nedávné knize *Stejně a jiné* nabídl Vincent Descombes¹ právě v tomto smyslu (bez jakéhokoli polemického záměru) určité hledisko výkladu příslušného období, doprovázené varováním před nebezpečím možných nejasností. Celkové hledisko: hluboká a stále silnější diskreditace dvojího východiska předchozí filosofické generace (generací Sartra a Merleau-Pontyho), jímž byla historická dialektika, ať už chápaná skrze Hegela nebo Marxe, a fenomenologie, pojímaná jako univerzální deskriptivní metoda. Dvojí východisko, které až do té doby představovalo dvojí zakotvení racionality. Na jedné straně zde máme myšlenku, že se v dějinách projevuje rozum, jenž je přímo součástí jejich rozvrhu, myšlenku vyjádřitelnou stejně tak hegelianským jazykem "*Isti rozumu*" (verze kojěvovská) jako marxistickým jazykem řídního boje a komunismu (v němž si podle tohoto pojetí člověk znovu přivlastňuje svou vlastní podstatu). Na druhé straně myšlenku, že "*transcendentální subjektivita*" je místem, v němž se provádějí všechny akty vědomí a všechny syntézy, nejzazší místo *smyslu*, ač už ji definujeme se Sartrem jako svrchovanou a nepodmíněnou moc anihilace veškeré konečné skutečnosti, anebo v ní spolu s Merleau-Pontym spatřuje myslící já, *cogito* vydané světu, vtělené v živoucí tělesnosti a neustále směřující ke své totalizaci.

Zásadní zpochybnění těchto východisek je zřejmým faktem a rozchod s nimi je společným jmenovatelem filosofie nové generace: zpochybnění fenomenologie jako metody a jako stylu (pravidelné popírání žité zkušenosti a vědomí sebe sama jako kritéria pravdy), zpochybnění *ontologického optimismu*, na němž tato metoda a tento styl spočívaly: "*Na místo deskripcí nastoupily dekonstrukce.*"² Jak ale zároveň rozumět vzniku takového popření? Odpověď je poněkud nejistá: za pozici, která je vede k podpálení samého nitra filosofické pevnosti, vděčí mnozí z nových myslitelů určité

¹ Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Cinquante ans de philosophie française*, Paříž, Minuit, 1979 (český překlad *Stejně a jiné. Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978)*, Praha, Oikúmené, 1995).

² Tamtéž, str. 96.

vědecké praxi. Jenomže slovo *struktura* je sice opravdu emblémem tohoto hnutí, současně je ale také náznakem možného zmatení, na které Vincent Descombes upozorňuje s odvoláním na filosofa vědy Michela Serrese,³ podle jehož názoru by nakonec bylo vhodnější brát ohled na různé roviny, jež může slovo "struktura" označovat, a rozlišovat mezi minimálním a přesným užíváním tohoto výrazu, vyhrazeným matematickým disciplínám, jeho pojmovým rozšířením pro užívání na poli sémiotiky jakožto "vědy o znacích", a konečně strukturalismem v širším slova smyslu, jenž by se na sémiotickém základě zabýval všemi projevy lidského života. Jedno je každopádně jisté: jakkoli je nepochybné, že filosofické myšlení 60. a 70. let zůstává neoddelitelné od výslovného odkazu na vědeckost věd a na strukturní analýzu, nepřestává být prvotně a zejména *myšlením podezírajícím*, které pokládá samu možnost zjednat si přístup k pravdě za něco problematického. Velmi poučné je v tomto ohledu dílo Michela Foucaulta: jistě by se nedokázal obejít bez ponaučení, které mu skýtají dějiny vědy a jehož se mu dostalo zejména prostřednictvím jeho učitele Canguilhema, ale současně se velmi brzy stává tím, kdo odkazuje na "*velké učitele podezření*", jimiž jsou Nietzsche, Marx a Freud.⁴ Znamená to snad, že předešlá generace nečetla Marxe? Jistěže ano, jenže to byl humanistický Marx, slučitelný s teleologií smyslu, zatímco nyní jde o Marxe, jenž zpochybňuje veškerou tvorbu smyslu poukazem na její kořeny v nepostřehnuté hře sil, a díky tomu o Marxe, jenž se logicky ocitá v sousedství stejně tak Freuda (kterého předchází filosofická generace nikdy opravdu nepřijala za svého) jako Nietzscheho (kterého s výjimkou Bataille, jehož vliv bude napříště rozhodující, vůbec nebrala na vědomí).

Napětí mezi pozitivním ideálem vědeckosti a podezírajícím myšlením se patrně vyjasní, jestliže vezmeme v úvahu, že tyto nové způsoby myšlení a nové filosofie se primárně vztahují k oboru *jazyka*, jenž je pokládán za rozhodující skutečnost. Jazyk, v němž není sdělována žádná prostá a bezprostřední pravda, jazyk, jenž se neshoduje sám se sebou ani s tím, jak si ho může být vědom mluvící subjekt, jenž nespadá v jedno ani se záměrem sdělovat ani se zprávou, kterou vědomě předáváme, celkem vzato jazyk, *jehož uspořádaná hra se hraje někde jinde*.⁵ V návaznosti na Nietzscheho myšlení se tak podezření upírá k celému poli lidských výpovědí pokud, pokud říkají vždy něco jiného, než se samy domnívají říkat: podle Nietzscheho výpověď vůle k moci, podle Freuda nevědomí, podle Marxe třídního boje a výrobních vztahů. Zřejmě existuje nějaká pravda, která v těchto výpovědích promlouvá, ale není to ona pravda, kterou v nich vidí jejich nositelé, subjekty, čímž zároveň dochází k tomu, že veškerá filosofie subjektivity, vědomí a žité zkušenosti ztrácí celkově na své hodnotě a je odmítána, nikoli ve prospěch iracionalismu, ale spolu s odmítnutím určitého modelu racionality, jenž je nyní pokládán za překonaný. Jde v zásadě o postulát, podle něhož jsou tyto

³ Tamtéž, str. 100 ff. Autor odkazuje na první svazek díla *Hermes*, nazvaný *La Communication* (Paříž, Minuit, 1968). Pouze nedostatek místa, což je důvod vždy nedostatečný, nás přinutil odsunout až do třetí výstavy filosofii vědy, která má nicméně rozhodující význam pro pochopení důležitosti diskuse, týkajících se "humanitních věd", strukturního modelu a důsledků "strukturalistického" myšlení v oblasti filosofie.

⁴ Připomeňme především přednášku Michela Foucaulta "Nietzsche, Marx, Freud" z roku 1964 (uveřejněnou ve svazku *Nietzsche*, "Cahiers de Royaumont", Paříž, Minuit, 1967). Stojí za povšimnutí, že další přednášky přednesli na této konferenci Jean Wahl, Jean Beaufret, Pierre Klossowski, Gianni Vattimo a Gilles Deleuze.

⁵ Zásadní otázka zní, zda máme toto "jinde" chápat jako ontologickou skutečnost nebo jako čisté logické místo, které lze sestojit myšlením. V tomto ohledu nám budiž vodítkem především stanovisko nanejvýš jasně vyjádřené Lévi-Straussem v článku "Strukturní analýza v jazykovědě a v antropologii", otištěném v prvním svazku *Strukturní antropologie* ("L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie", *Anthropologie structurale* I, Paříž, Plon, 1958).

výpovědi, slepé ke své vlastní situaci, poslušny zákonů, které je možné rekonstruovat. Zbývá následující otázka: patří tento postup do oblasti vědy, nebo do oblasti filosofie? A není tím filosofie v nebezpečí, že jí nakonec zbydou jen oči pro pláč? Z tohoto důvodu jsme pokládali za nezbytné začít tuto výstavu přesným prozkoumáním této *blízkosti humanitních věd*: naším záměrem přitom nebylo ani tak žádat po jejich rozpravě osvědčení o vědeckosti, jako spíše pochopit, čím jsou a jak došlo k jejich ustavení, co jim umožnilo hrát v nedávné době tak významnou úlohu, a konečně jakým způsobem se obrat k nim odehrál mezi samotnými filosofy, kteří v nich hledali zdroj nových otázek a nových pojmů, s možným nebezpečím, na něž jistě poukáží škarohlídi, že tak bude ohrožen sám prostor filosofického myšlení.

BLÍZKOST HUMANITNÍCH VĚD

Je samozřejmě těžké nastolit problém humanitních věd, aniž bychom připomněli teoretické modely, na jejichž základě se pokoušely ustavit jako přísná vědecká rozprava. Aniž bychom předbíhali ohledně toho, co představíme ve třetí z našich výstav pod jménem epistemologie, je přinejmenším možné připomenout, že postavení těchto takřčených "*humanitních věd*", jejichž projekt se ustavil během 19. století, bylo vždy problematické ve srovnání s přísnými vědami, pro něž se rozhodujícím kritériem stala vyjádřitelnost matematickými rovnicemi. Je třeba zastávat názor, že se člověk v rozmanitých projevech svého bytí nemá stát předmětem vědění? Něco takového by se nikdo neodvážil tvrdit. Otázka se týká spíše postavení tohoto vědění a jeho filosofických důsledků: má takové vědění učinit vzorem svých vlastních úkonů matematizaci, která je vlastní exaktním vědám, anebo má vynalézt své vlastní postupy, založené na specifičnosti svého předmětu? Tato otázka není druhotná, protože prochází celým daným obdobím a polem humanitních věd, stejně jako opatrnou hrou, která je rozehrána mezi těmito nepochybně problematickými disciplínami a filosofií. Jde rovněž o otázku, která je základem mohutné diskuse, jež ve stejné době probíhá mimo Francii, například mezi původním stanoviskem Habermasovým, pozitivismem Karla Poppera a Gadamerovou hermeneutikou. První z uvedených tezí jasně zastával Lévi-Strauss již roku 1958, v prvním svazku své *Strukturální antropologie*: prosazovat strukturální antropologii v návaznosti na Marcela Mause, jehož pak roku 1968 představí jako velkého předchůdce, znamená ozřejmit rozmanité projevy a logiku "*symbolické funkce, která je jistě specificky lidská, avšak u všech lidí je poslušna týchž zákonů; která je vlastně totožná s celkem těchto zákonů.*"⁶ Je to anti-humanistická teze, která výslovně a jako svou podmínku možnosti předpokládá rovněž strukturální jazykovědu, zbavenou všeho empirismu stejně jako všeho psychologického zakotvení: nikoli věda o člověku jakožto mluvícím subjektu, nýbrž věda o jazykových faktech a jejich podmínkách možnosti, které je možné *sestrojit* mimo veškerou zkušenost tak, aby jimi zkušenost byla vysvětlitelná; objasnění "*nevědomí, které se omezuje na ukládání strukturálních zákonů, jež jsou celou jeho skutečností, neartikulovaným prvkům, které přicházejí odjinud.*"⁷ Tato teze je ovšem téměř totožná s tou, kterou měl roku 1966 zastávat Michel Foucault ve *Slovech a věcech*, nesnadné knize, která vzbudila velkou pozornost a která se označovala za "*archeologii humanitních věd.*" Foucault ujišťoval, že tyto vědy umožnil moderní antropocentrismus, jehož původ lze vystopovat až ke gestu Kantově a jenž spočívá v tom, že pokládá člověka za ohnisko každé rozpravy, každé

⁶ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit. dílo, str. 224. Viz rovněž velký programový text, jímž je "Úvod do díla Marcela Mause" ("Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss," v souboru textů Marcela Mause, *Sociologie et anthropologie*, Paříž, PUF, 1968).

⁷ Tamtéž.

reprezentace, a to i za cenu nebezpečí, že se bude ustavičně zdvojit ve své empirické skutečnosti a statutu subjektu vědění a myšlení. Pokud Foucault s jistou mírou provokativnosti a zjevnou rozkoší oznamoval "brzký konec" člověka, člověka humanismu, opíral se přitom právě o disciplíny jako etnologie podle Lévi-Strausse nebo psychoanalýza podle Lacana, které už necítily potřebu prohlašovat se za humanitní, protože se oprostily od všeho zakořenění v zakoušení konečnosti.⁸ Foucault hlasitě oznamoval, že humanitní vědy nejsou vědami právě v té míře, v níž chtějí být vědami o člověku, a že se vědami stanou jedině tehdy, když opustí ideu "člověka," čímž se svým způsobem přihlásil k heslu Lévi-Strausse, podle něhož "cílem humanitních věd není člověka konstituovat, ale rozpustit."⁹

Záslouhou stanoviska Lévi-Strausse, nejsystematičtějšího ze všech zastánců strukturální metody ve vědách o člověku, bylo objasnění a výslovné rozvázání všech pout s filosofií smyslu a subjektivity, a to především se sartróvskou filosofií svobodného subjektu a dějin jako uskutečnění svobody: připomeňme zejména to, že celá poslední kapitola *Myšlení přírodních národů* byla věnována předpisového odmítnutí tezí předložených Sartrem v *Kritice dialektického rozumu*: Sartrova pozice, kterou důrazně připomněl během rozhovoru, jenž se stal slavným, byla stejně jasná: jestliže jsou "vědy o člověku" nemožné, pak vůbec ne proto, že by člověk byl mizející ideou, jak tvrdil Foucault, nýbrž proto, že nutně zůstává subjektem veškeré praxe a všeho vědění, proto, že je vědomím, to jest schopností anihilace. Člověk zkrátka není tím, co se z něj udělalo (to jest co z něj udělaly humanitní vědy a jejich zpředmětňující postupy), ale tím, "co dělá s tím, co se z něj udělalo."¹⁰ Toto stanovisko je neudržitelné v té míře, v níž odmítá vzít na vědomí fakta, jimž naopak věnoval maximální pozornost Merleau-Ponty: učené analýzy antropologie a jazykovědy, psychoanalýzy nebo historie, jež odhalovaly dosud nezaznamenané vztahy mezi prvky, které bezprostřední vědomí mylně pokládá za izolované. V případě jazykových faktů jsme tak díky Benvenistovi zjistili, že jejich nepozorovaná struktura řídí například hru kategorií podle Aristotela.¹¹ V případě mýtů rozlišujících tři funkce tak Georges Dumézil na základě nekonečně podrobných zkoumání ukázal, jakým způsobem se předávají po celou dobu existence indoevropských společností, jimž přitom skýtají logické schéma, jehož koherence přežívala všechny jevové zákruty dějin. Stejně tak je tomu v případě příbuzenských vztahů nebo totemických klasifikací podle Lévi-Strausse, a také nesčetných projevů mýtického myšlení, jejichž základní formální vzorec nebylo nutné omezit pouze na kultury amerických Indiánů nebo na společnosti, označované za primitivní nebo "chladné." Totéž platí v případě utváření nevědomí podle Lacana, a stejně tak je tomu u historické látky v případě historiků, provozujících "novou historii," to jest těch, kteří se v návaznosti na Luciena Febvra či Marca Blocha soustřeďují na "dlouhé trvání," na

⁸ Michel Foucault, *Slova a věci*, Paříž, Gallimard, 1966, str. 338 ff. a 390, na adresu etnologie a psychoanalýzy: "Bylo tedy opravdu nutné, aby byly obě vědami nevědomí: ne že by v člověku dospívaly k tomu, co je pod prahem jeho vědomí, ale proto, že směřují k tomu, co mimo člověka umožňuje, abychom poznali a mohli pozitivně vědět, co se dává nebo uniká jeho vědomí."

⁹ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paříž, Plon, 1962, str. 326 (český překlad český překlad *Myšlení přírodních národů*, Praha, Československý spisovatel, 1971, str. 338).

¹⁰ "Jean-Paul Sartre répond" ("Jean-Paul Sartre odpovídá"), *L'Arc*, č. 30, "Sartre", 1966, str. 96.

¹¹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paříž, Gallimard-Tel, 1966. V témže svazku upozorňujeme ještě na text "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne" ("Poznámky o funkci jazyka ve freudovském objevu"). Pro význam strukturální metody v jazykovědě odkazujeme na článek Oswalda Ducrota v kolektivním sborníku *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paříž, Seuil, 1968.

neviditelné stratifikace a na ona nezjevná data, jimiž jsou finanční toky, pohyby populace, kapitálu, pomalé proměny obchodu a měst, které nelze redukovat na žádný "subjekt dějin," byť by jím byl "světový Duch na koni."

Jiní autoři, kompetentnější než jsme my, již napsali nebo napíší složité dějiny těchto disciplín. Je jasné, že stejně jako historie, věda o jazykových faktech nebo práce helénistů, ani věda o mýtech nezačíná užitím strukturní metody. Bylo by nepřesné a nebezpečné naznačovat, že Lévi-Strauss nebo Boas vymazávají Frazera, Durkheima nebo Tylora; anebo že by historie v podání historiků nepatřících ke škole Annales byla zbytečná, protože by se omezovala na povrchní kroniku bitev, velkých mužů a vlád. Jisté naopak je, že ve všech zmíněných oblastech došlo v určité chvíli k "odmítnutí interpretace a exegetického postupu."¹² Tato velká novinka, jejíž nástup předznamenala saussureovská jazykověda, spočívá v možnosti sestrojovat nové, komplexnější, bohatší předměty, a díky tomu také nové problémy. Předměty, které nelze odhalit na první pohled, ale je nutné je rekonstruovat tak, jako jazykovědec rekonstruuje neviditelnou kostru jazyka: tak je tomu v případě trojí funkce podle Dumézila, která není syrovou a globální daností, ale systémem diferencí, tak je tomu v případě fonetického systému podle Trubeckého, a tak je tomu rovněž v případě "řecké obce" podle nových helénistů, která už není úchvatnou a organickou jednotou historického zázraku, beze zbytku přítomnou sobě samé, ale onou komplexní, zároveň nahodilou a nutnou architekturou, kterou lze vyčíst stejně tak z vypracování fyzikálního a duševního prostoru (Vernant), jako z intituce efébství (Vidal-Naquet), z mocného vědění o vůních (Détienne), anebo z rituálu pohřební řeči (Nicole Loraux). Tak je tomu konečně i v případě dějin lidí, zejména oné "středověké" nebo "vrchnostenské" historie, tak dlouho přetížené libovolnými projekcemi, kterou pro nás začali luštit noví historikové, ač už skrze rozbujelou hru "tří rádu" (Duby), rozhodující symbolický vynález Očistce, jenž způsobil celkovou proměnu topologie (Le Goff), anebo užívání oněch ani subjektivních ani objektivních figur, skrytých pod povrchem, do nichž na dlouhá období koaguloval celek společnosti se svými nerovnostmi a slepými skvrnami (dějiny strachu na Západě, dějiny dětství, "ženy," způsobů válčení, peněžních toků nebo obchodních středisek, jimiž jsou Středomoří podle Braudela a Sevilla podle Chaunua).

To vše jsou těžko popíratelné skutečnosti, které nám ukazují, že člověk je možná svobodným subjektem, avšak každopádně jím nemůže být, aniž by tato svoboda nebyla silně omezena nepovšimnutými nutnostmi, tím, co zůstává "nemyšlené" a co není dočasným atributem, pouhým rubem onoho "já myslím," které je nakonec svrchované, avšak přesto poslušné pozitivních zákonů, nepřevoditelných na zákony vědomí. Mnohem spíše než o nemyšlené jde o "nemyslitelné," které, jak napsal roku 1968 v jednom zásadním textu François Wahl, "si není možné přivlastnit."¹³ Je to vlastně totéž, co začali jazykovědci po Saussureovi říkat o jazyce jako neviditelném systému omezení a formální hře diferencí, totéž, co říkali antropologové o "chladných" společnostech, jež fungují před pohledem pozorovatele jako obrovské logické stroje, což pak někteří začali spolu s Althusserem tvrdit také o sociálních a ideologických

¹² Foucault, "Revenir à l'histoire" ("Vrátit se k historii"), *Dits et écrits*, Paříž, Gallimard, 1994, sv. II, str. 280. Celý tento text je nutné opakovat kvůli jeho hloubce a relevantnosti.

¹³ François Wahl, "La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme" ("Filosofie mezi nástupem a ústupem strukturalismu"), v citovaném sborníku *Qu'est-ce que le structuralisme ?*. Tato syntéza je filosoficky dodnes pozoruhodná svým čtením Foucaulta, Althussera a Derridy, které se ostatně opírá o předpoklady tezí lacanovských. Tento autor je podle mého názoru jeden z mála, kdo zaznamenali vliv, jenž měl na Foucaulta Heideggerův *Nietzsche*.

funkcích, které jsou vlastní našim "horkým" neboli dějinným společnostem. To, co psychoanalytikové kolem Lacana tvrdili o struktuře nevědomí jako analogické struktuře jazyka, a také to, co velcí helénisté jako Vernant nebo Vidal-Naquet prokázali v případě řeckého myšlení, které tím přestalo být krásným rozbřeskem a chvějivým jitem Ducha podle Hegela, ale mnohem složitější konstrukcí, nadanou svou vnitřní soudržností, svou specifickou logikou, svými stratifikacemi a svou zároveň nutnou a nahodilou formální hrou - není zde každopádně nic, co by mohlo náležet ke svrchované a jednotné hře seběvědomí.

Ostatně právě v tomto posledním případě se plodné historikově práci podařilo pobídnou a zasáhnout filosofii přímo u pramene její vlastní rozpravy, v onom řecku, jež bylo svědkem zrodu samotného jména "*filosof*." Cožpak snad nenaznačoval, že v prostoru mezi nepřístupným světlem bohů a němou divokostí zvířat se i sama filosofická rozprava stává součástí složité, vrstevnaté hry společenských, politických, jazykových, rituálních nebo mýtických úkonů, takže si nemůže ani zdaleka činit nárok na výsadní vlastnictví klíče, odemykajícího veškerou skutečnost? Neznamenal snad nakonec vítězný nástup všech těchto nových vědění konec filosofie, jak o tom své současníky ujišťovali někteří zachmuření prorokové? Jestliže Lacanovi záleželo na tom, vést krok za krokem dialog s dějinami filosofie od Platóna po Hegela a Heideggera, pak Lévi-Strauss se nijak nerozpakoval dát najevo, že filosofofů rozhodně nemá zapotřebí, a sám Foucault se raději prohlašoval za historika myšlení (nebo "*diskurzu*") než za profesionálního filosofa. Připusťme alespoň, že síla těchto nových diskurzů nutně vedla ne snad ke konci veškeré filosofie, ale přinejmenším k zásadnímu přetvoření filosofické subjektivity.¹⁴ Pokud měla dále existovat filosofie, nemohla se již vymezovat negací figur vědění nebo vědomým přivlastňováním nemyšleného, ale musela spíše klást otázku subjektu, jenž promlouvá v těchto rozpravách nového typu. Slepá skvrna vědění humanitních věd, rovněž slepá skvrna v oné tak zvláštní knize, kterou jsou *Slova a věci*, v nichž jako by Foucault dával za pravdu krajnímu stanovisku Lévi-Strausse, aniž by se v něm však kdy nechal uzavřít. Kdo vlastně mluví v této velké, zhuštěné a sevřené knize, jaký statut připsat onomu nezařaditelnému diskursu, jenž zrcadlí celé universum diskursů, zkoumá jeho postupy, rozhoduje o tom, co je, a co není věda, a zároveň s tím, jak oznamuje smrt moderní ideje člověka, rozhoduje se očekávat osvobozující gesto nikoli od věd, nýbrž od literatury?¹⁵ Otázka vědeckosti věd je bezpochyby tou otázkou, která se tím dostává do popředí, čímž současně zbavuje platnosti vše, co se od ní ve starších filosofiích odvracelo. Zastavit se u této otázky by však znamenalo, že filosofické gesto se napíště omezuje buď na partikulárnost určité jedné disciplíny, nebo na promyšlenou epistemologii různých vědění, která se ustavila vně filosofie. Jestliže je filosofie u Derridy, Foucaulta, Deleuze i nadále filosofií, je tomu tak naopak v té míře, v níž směřuje k zaujetí stanoviska ke *dvěma velkým otázkám*, jež během tohoto období zůstávaly zároveň nevyslovené a skrytě naléhavé,

¹⁴ Srov. Foucault, "Préface la transgression," *Dits et écrits*, sv. I, str. 242 (český překlad M. Petříček, Jr., "Předmluva k transgresi," in Foucault, *Myšlení vnějšku*, Praha, Herrmann a synové, 1996, str. 22): "*Zhroucení filosofické subjektivity, její rozptýlení uvnitř řeči, která ji vyvlastnila, a přitom ji zmnožuje v prostoru jejího chybění, je patrně jednou ze základních struktur současného myšlení.*" A také: "*Ale ani zde nejde o nějaký konec filosofie. Spíše o konec filosofie jako svrchované a prvotní formy filosofické řeči.*" Při této příležitosti zdůrazněme silné pouto, které v tomto okamžiku váže Foucaultovu filosofii k tomu, co jsme nazvali "*„*" kterou zde představují Bataille, Blanchot, Klossowski (články, které věnoval dvěma posledně jmenovaným myslitelům, byli přetištěny v témže svazku *Dits et écrits*; text věnovaný Blanchotovi vyšel česky v uvedeném výboru).

¹⁵ *Les mots et les choses*, str. 397: "*Není to znakem toho, že celá tato konfigurace se nyní rozpadne a že člověk umírá právě v té míře, v níž na našem obzoru sílí záře vycházející z bytí jazyka.*"

přesto však určují vztah filosofii k rozměru pravdy a rozměru vědy: *otázce bytí* (je bytí třeba myslet z perspektivy Jednoho, anebo jako radikální mnohost?) a *otázce subjektu* - subjektu nikoli ve smyslu svrchované a sebevědomé subjektivity (*Slova a věci* ohlašují s jakýmsi zuřivým požitkářstvím zmizení právě této figury), ale jako *toho*, co navzdory všemu promlouvá v jazyce, směřuje ve směně, reprezentuje se v reprezentaci, toho, co stejně tak touží a klade si jako vyústění dlouhých úvah o zkoumání a věděni otázku sebe sama.

Z tohoto hlediska není nijak absurdní připustit, že přinejmenším pro Foucaulta a Deleuze, a možná i pro Derridu, je Nietzscheho jméno naléhavým symptomem této dvojí otázky. To, čemu se nikoli zcela bezdůvodně dostalo jména "francouzského nietzschovství" šedesátých let,¹⁶ není ani tak přihlášením se k Nietzscheho filosofii, ale spíše způsobem zdůraznění nietzscheovského stanoviska, které v neustálé polemice s Platónem napadá "*vůli k pravdě*," přičemž člověka pokládá za otroka jazyka, jenž nezávisle na něm mluví a chce, otroka sil, jež utvářejí jeho těla dlouho předtím, než si to jako subjekt začne uvědomovat. Onen Nietzsche, s nímž vede toho nové myšlení dialog, je tím, jehož filosofie byla pro tento účel zhuštěna do dvojí teze, která se týká na jedné straně subjektu (to, čemu říkáme "*subjekt*," není vlastně ničím jiným než důsledkem a symptomem hry sil, náležejících vůli k moci), na druhé straně bytí (to, čemu říkáme "*bytí*," je vždy pouze daným, konjunkturálním stavem téže vůle k moci). Díky tomu možná lépe chápeme, proč mohla být "*léta struktury*" zároveň oněmi "*léty revolty*," jimiž otrásal pohyb zpochybňující dosavadní filosofické jistoty, ať už se tento pohyb opírá o heideggerovskou "dekonstrukci" metafyziky a anti-humanismus *Dopisu o humanismu*, anebo spíše o nietzschovské myšlení, které opravňuje k obrazoborecké "*genealogii*" rozumu, morálky a subjektivity. Můžeme rovněž připustit, že taková situace stavěla příslušnou generaci myslitelů do lepší pozice pokud jde o přijetí politických hnutí odporu, která poznamenají konec šedesátých let. Tato hnutí nás zde nezajímají pouze proto, že budou mít odezvu v celém intelektuálním prostředí, což již připomněla řada studií, ale proto, že přímo poznamenají rozpravu některých filosofů. Je to případ nároku na osvobození, jehož silná ozvěna se bude v jistých "*toužících*" filosofiích ozývat právě v té době, kdy se zpochybňující nárazová vlna rozšíří do všech psychiatrických institucí,¹⁷ je to případ pokusu o obnovu zkostnatělého marxismu padesátých let, jemuž se však nepodařilo nalézt rovnováhu mezi pojmovým pólem a pólem krajně levičácké praxe, která se bouří proti represivnímu aparátu komunistické strany, a je to rovněž případ pokusu o spojení revoluce básnické a revoluce společenské.

To vše načrtává jedinečnou konstelaci, jejíž hlavní obrysy se tato druhá výstava pokouší zachytit, jakkoli jsme si vědomi, že bilancování oněch let stěží začalo. Pod hlavičkou "*Heideggerovských čtení*" se nám zdálo zcela legitimní předvést, jakým způsobem dojde k tomu, že až do té doby konec konců nepřilíš čtené Heideggerovo dílo sehraje osvobozující úlohu ve vztahu k "*západní metafyzice*" a k subjektivismu a humanismu, které jsou v ní implikovány: jestliže bylo správné situovat Derridovo vystoupení do linie určité velmi osobního a originálního čtení heideggerovské dekonstrukce, stejně správné bylo předvolat onoho velkého svědka heideggerovského

¹⁶ Descombes, *Le Même et l'Autre*, str. 138, str. 219 ("Le nietzscheisme français des vingt dernières années"). Č. př. *Stejně a jiné*, "Francouzské nietzschovství posledních dvaceti let."

¹⁷ Deleuzův a Guattariho *Anti-Oidipa*, jež zároveň bere za své a přitom přetváří některé teze Reicha nebo Marcuse, a jež má být prudkým útokem namířeným proti Lacanovi, nelze z tohoto hlediska vydělit z celého hnutí odporu, jež prochází psychiatrickou institucí (srov. francouzské překlady knih Davida Coopera, *Psychiatrie et Anti-psychiatrie*, Paříž, Seuil, 1970, a Franca Basaglii, *L'institution en négation*).

myšlení, jímž zůstává Jean Beaufret, právě ten, jenž bude tvrdošijně pozvedat hlas heideggerovského vzývání Bytí navzdory stejně tvrdošijným odmítáním veškeré ontologie a veškerého primátu přítomnosti. Pod záhlaví "*Myšlení mnohočetného*" jsme zařadili tři filosofie (Foucaulta, Deleuze, Lyotarda), jejichž společný rys spočívá v tom, že jsou myšlením čisté imanence v návaznosti na nietzschovský anti-platonismus, myšlením bytí definovaného pomocí mnohočetnosti a vztahů sil, ať už jde o stopování jemných propletenců vědění a moci, které jsou zdrojem moderních aparátů normalizace, anebo o zdůraznění tělesných intenzit v nauce o pozitivní touze, jež vidí svého hlavního protivníka v psychoanalýze, a především v lacanovské verzi freudismu. Pod záhlavím "*Struktura a subjekt*" jsme pokládali za možné spojit dvě myšlení, která sledují zcela odlišný cíl, neboť jedno tíhne k analytické praxi a literě Freudových textů, druhé k literární teorii, avšak mají společné to, že v různé míře uznala důležitost strukturního rozboru jazyka, aniž by přitom přestala zdůrazňovat rozměr *subjektu* přesahujícího každou objektivovanou strukturu: tento přesah je tím, co se stává předmětem Lacanovy nauky o "*subjektu nevědomí*," jenž zároveň vyvstává působením označujícího, poznamenaného zákonem pohlaví, a je vystaven působení jazyka; u Barthese je pak stává předmětem podrobného zkoumání, které ho dovádí stejně tak k analýze způsobu, jímž se subjekty, jimiž jsme, dávají spoutat ve hře kolektivních mytologií, jako k popisu vzpurné jedinečnosti "*slasti z textu*," v níž se vytváří rozptýlený subjekt, zakoušející slast z této rozptýlenosti samotné. Poslední záhlaví, "*Zlomy marxismu*," má zachytit důsledky, jimiž se na poli myšlení projeví prudká hnutí politického odporu, která v tomto období propukla. Louis Althusser je bezpochyby jejich nejvýmluvnějším symptomem, a zároveň také tím nejpohutějším: zmítán mezi teoretickým nárokem nového založení historického materialismu, který zdědil od svých předchůdců, a nikdy nepopřenou věrností starému komunistickému aparátu, jemuž události roku 68 po pravdě řečeno přerostly přes hlavu, ač už na tyto události pohlížíme z hlediska jejich anarchistického pólu, nebo z hlediska jejich pólu státně-plánovacího a dogmatického.

HEIDEGGEROVSKÁ ČTENÍ

"Heideggerovská čtení:" jestliže generace Sartra a Merleau-Ponty četla Heideggera konec konců jen málo, ovšemže s výjimkou *Bytí a času* vykládaného ve světle existencialismu a fenomenologie žitého světa, pak nová generace přikládá určitým stránkám heideggerovské filosofie mnohem větší důležitost. Jak jsme ukázali v naší minulé výstavě, předešlá generace předložila humanistické čtení Heideggera, soustředěné na úzkostech "*Dasein*," existující bytosti, přičemž toto čtení pokládala za oprávněné díky prvoplánové zjevnosti témat úzkosti, osamělosti a bytí k smrti. Jeanu Beaufretovi, od počátku věrnému čtenáři, patří zásluha za to, že krok za krokem a u zprvu úzkého kruhu zájemců prosadil neredukovatelnost Heideggerova myšlení na sartrůvsky humanismus a na existencialismus. Je známo, že teprve roku 1946, ve svém *Dopise o humanismu*, napsaném jako odpověď na otázky kladené mladým Beaufretem, se jeho učitel rozhodl výslovně ohradit vůči určitým tendenčním výkladům svého myšlení. Spolu s připomenutím své zásadní kritiky celých dějin metafyziky jako "*zapomenutosti bytí*," důrazně trval na tom, že "*každý humanismus zůstává metafyzický*,"¹⁸ čímž stavěl proti humanismu Sartrova typu svůj vlastní nárok na "*jiné*" myšlení, schopné překročit omezení metafyziky - "*Bytí stále čeká, až se na ně člověk rozpomeně jako na to, co stojí za to, být myšleno*."¹⁹ Není jistě pochyb o tom, že právě v tomto důležitém textu najde mnoho myslitelů nové generace to, čím budou moci oprávněvat své vlastní zpochybnění "humanismu" svých předchůdců. Jean Beaufret, jenž se až do konce účastnil všech seminářů svého učitele, bude neúnavně připomínat ve čtyřech svazcích svého *Dialogu s Heideggerem*²⁰ hlavní motivy a postupy tohoto jedinečného myšlení, určitě jednoho z nejsilnějších ve svém století: řeč, která se obrací (téměř ve smyslu konverze) k zapomenutému světlu bytí v jeho radikální předchůdnosti vůči všemu "*jsoucnu*," včetně jsoucna lidského, které je jistě řečí bytí nějak oslovováno, ale určitě není "*svobodné a bez omluvy*" v tom smyslu, který prosazoval Sartre. Takovýto primát bytí, radikálně přesahujícího všechna jsoucna, musel nutně vést k novému čtení celých dějin metafyziky, vykládané v Nietzscheově intenci jako zapomenutost bytí počínající Platónem (odtud důraz kladený na ony myslitele-básníky z období před platónským gestem, jimiž jsou Parmenidés nebo Hérakleitos). Jde o nostalgické myšlení nějakého "*návratu k Řekům?*" O nic více, než tomu bylo v minulosti u velkých předchůdců Hölderlina nebo Nietzscheho a v zásadě vůbec ne, v té míře, v níž se zde tvrdí, že v naší době je zapomenutost bytí, vlastní planetární nadvládě Techniky, překonána v řeči básníka (Rilke, Trakl), stejně jako se zde stvrzuje síla věrného "*rozpomenutí*." Tedy celkově onen "*krok zpět*" jak jej nejjasněji definuje sám Heidegger v odpovědi všem pomlouvačům: "*Krok zpět znamená, že myšlení ustupuje před planetární civilizací a tím, že si od ní udržuje odstup, ale nikterak ji nepopírá, vstupuje do toho, co na počátku západní civilizace zůstalo ještě nemyšlené, a přesto je to v tomto počátku již pojmenované, a tak dopředu oznámené našemu myšlení*."

¹⁸ Heidegger, *Dopis o humanismu*, francouzský překlad *Lettre sur l'humanisme*, Paříž, Aubier, 1964, str. 51. Heidegger zde ohlásil svůj vlastní postup takto: "*Jestliže však má člověk jednoho dne přebývat v blízkosti bytí, musí se nejprve naučit existovat v tom, co nemá jméno*."

¹⁹ Tamtéž, str. 53.

²⁰ Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, 4 sv., Paříž, Minuit, 1973-1985.

Toto čtení však nemělo zůstat čtením jediným. Uveřejněním svého dvojího manifestu, jenž tvoří *Psaní a différence* a *Gramatologie*,²¹ rozezněl Derrida jistou rukou jedinečnost svého vlastního čtení jak Husserla tak Heideggera:²² vyřazení veškeré ontologické jistoty, jakéhokoli nároku na dávání se bytí "v přítomnosti," mělo celkově vést ke získání odstupu zároveň od sartrovského humanismu i od objektivismu humanitních věd. Bylo to možné jedině za cenu fascinující sázky, v níž se celý tento podnik stvrzoval: věrně se dovolávat heideggerovského motivu dekonstrukce, avšak přitom odmítnout to, co v Heideggerových očích celou tuto operaci ospravedlňuje, to jest návrat bytí na odvrácené straně zapomínajícího a skrytě rozděleného násilí planetární Techné.²³ Jde tedy vlastně o heideggeriánství bez Heideggerovy ontologie a namířený jistým způsobem proti Heideggovi, a to od okamžiku, kdy se on sám ocitl v podezření, že podlehl dlouhodobému omylu metafyziky, chápané nikoli již ve smyslu zapomenutosti bytí, ale jakožto zdání plné přítomnosti a původní danosti. Derrida od počátku důrazně připomínal, že nikdy nemáme co činit ani s původem, ani s posledním označovaným předmětem, ani s posledním označujícím, ale pouze se znakem, nebo spíše stopou, rozmístěním, či jak on sám píše "*diférenci*" ("*différance*"),²⁴ v čemž se shodoval s celým myšlenkovým hnutím, které připomíná, že nikdy nevykračujeme ani z jazyka ani ze psaní jakožto prostorové dispozice nebo oddálení. Přesto se vyvarujeme toho, označit tuto filosofii za "*anti-humanistickou*:" například text nazvaný "Účely člověka"²⁵ nám ukazuje, že jde mnohem spíše o filosofii pečlivě dotazující problematické výrazy, jichž využívá jisté myšlení, které si bez dalšího přisvojuje právo k tomu, promlouvat jejich prostřednictvím "*ve jménu člověka*." Pravdou nicméně zůstává, že pokud zásluha tohoto postupu spočívá ve znejistění filosofického jazyka z něj samého, je virtuálně vystaven dvěma nebezpečným úskalím: na jedné straně úskalí sofistické virtuozity, odmítající každé kladné tvrzení ve prospěch nezakotvené rétoriky ryzího svádění; na druhé straně úskalí negativní teologie, která by svým odmítnutím pojmenovat Boha za současného poukazu k jeho prázdnému místu v prostoru jazyka naložila na každého celou tíhu hledání bez předmětu a bez východiska. Což jsou celkově vzato dva způsoby jak narážet na jednu a tutéž otázku, která by byla otázkou ontologie: existuje někde za rozpravami filosofie a různým psaním literatury "*zkušenost bytí*," anebo ne, a neplynula by snad právě z tohoto bodu zároveň Derridova vášnivá blízkost ale zároveň i nevěrnost jak Heideggerově řeči tak judaistickým kořenům (o čemž svědčí již raný text "*Násilí a metafyzika*," věnovaný myšlení Levinasově)? Jestliže Derridovo myšlení nakonec uniká této dvojité pasti, které se vždy nedokázali vyhnout jeho horliví přívrženci, je tomu tak díky jeho dvěma nejvíce patrným kladům. Prvním z nich je rozhodnutí neúnavně dotazovat celou filosofickou tradici z hlediska kritiky metafyziky přítomnosti nebo "*logocentrismu*" (primátu živoucí řeči před němým písmem): odtud ono úžasné nové čtení Platóna, Hegela, Bataille, Heideggera, a konečně Freuda (od knihy *Pohlednice* až po text *Archivní bolest*). Tomuto myšlení však musíme

²¹ Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paříž, Seuil 1967; *De la grammatologie*, Paříž, Minuit, 1967.

²² K tomuto zásadnímu bodu srov. Derridův úvod k jeho překladu Husserlova *L'origine de la géométrie* (*Původ geometrie*), Paříž, PUF, 1962, a *La voix et le phénomène* (*Hlas a fenomén*), Paříž, PUF, 1967 (česky in *Texty k dekonstrukci*, Bratislava, Archa, 1993, str. 48-145).

²³ K tomuto obzvláště obtížnému bodu heideggerovského myšlení srov. například Jacques Taminiaux, "L'essence vraie de la technique," Michel Haar, "Le tournant de la détresse," oba ve sborníku *Heidegger*, Cahiers de l'Herne, reedice 1986.

²⁴ Srov. *De la grammatologie*, a také syntézu Derridova postupu doprovázenou mluveným návratem k jeho vlastní filosofické dráze v knize *Positions*, Paříž, Minuit, 1972.

²⁵ V knize *Marges de la philosophie* (*Okraje filosofie*), Paříž, Minuit, 1972.

přiznat ještě druhý klad, spočívající v co největší blízkosti literárního textu, v onom nejistém a rozechvělém pásmu, v němž se vůle filosofického pojmu setkává se třpytem básnické promluvy, která se vztahuje k sobě samé: jestliže je v tomto období nějaký filosof, jenž dokázal vzdát poctu onomu pohybu, jímž literatura myslí a vede k zamyšlení filosofii, pak je to jistě Derrida - jen pomysleme na onen starý a obdivuhodný text věnovaný Artaudovi ("Dýchaná řeč"), na velkou knihu o Genetovi (*Umíráček*), na tolik dalších textů "*inspirovaných*" básnickou řečí a této řeči vracejí její dar ve jménu "*politiky přátelství*" (Joyce, Ponge, Celan).

MYŠLENÍ MNOHOČETNÉHO

"*Myšlení mnohočetného*:" filosofové, které jsme se rozhodli zahrnout do tohoto označení, vykazují určité množství společných rysů. Nejnápadnějším z nich je rozhodné vyřazení kategorie *subjektu*, všeho, co ve filosofii až do té doby vystupovalo pod hlavičkou subjektivity. Patrně jde v první řadě o účinek, který mělo na poli filosofie názory hlášané třemi "*velkými učiteli podezření*," jimiž jsou Marx, Nietzsche a Freud. V myšlení těchto autorů, pro něž je typický radikální ateismus, odmítání veškeré definitivní pravdy stejně jako každého transcendentálního označujícího, a konečně předložení ontologií, které se rozcházejí s ontologiemi předešlými,²⁶ se však ozývá především vliv Nietzscheho. Jde o *ontologie mnohočetného*, jejichž nároky bychom mohli shrnout třemi axiomy: bytí se nevypovídá ve znamení Jednoho, ale jako mnohočetnost bez základu a bez konce; tato prvotní mnohočetnost je nekonečnou hrou intenzit, které je možné vypovídat jako síly a poměry sil; to, co se ve filosofii až dosud vypovídalo jako jednotný subjekt, musí být chápáno jako symptomatický, iluzorně sjednocený projev této hry sil. Znovu se tak setkáváme s relevantními motivy, které odhalil Vincent Descombes: jedno a totéž myšlení mnohočetnosti odmítá zároveň jak primát subjektivity (ve prospěch nepozorovaných objektivních vztahů, tedy toho, co sám Foucault nazve "*dispozitivu*") tak primát dějin ve smyslu rozvíjení kumulativního vědomí: "*Takto chápaná rozprava není majestátně se odvíjejícím projevováním subjektu, jenž myslí, poznává a vypovídá: je to naopak soubor, v němž může být určeno rozptýlení subjektu a jeho diskontinuita se sebou samým.*"²⁷ Myšlenka konstituující subjektivity a pojem dějin, převzatý z hegelovské filosofie prostřednictvím Kojeva: s tím vším je nyní na čase skoncovat. Nepůjde už o účelově pojatou reprezentaci stávání se, ale o "*genealogii*" v Nietzscheho smyslu, jež jediným obrazoboreckým gestem narušuje ideu subjektu, ideu člověka, ideu kumulativních dějin a ideu rozumu.²⁸ Právě do takového dispozitivu se u Lyotarda utváří myšlenka "*post-moderního*" prostoru totožného s koncem toho, čemu říká "*velká vyprávění*" nebo velké teleologie. Ve své *Archeologii vědění* Foucault v zásadě zvyšlovňuje jakési společné vlastnictví celého myšlenkového proudu této doby, na který vrhá světlo jak nietzschovské proroctví tak určité dějiny věd, schopné ukázat nám místní a přetržité zrody vědění, jež se vymykají jakémukoli uchopení z hlediska kontinuálních dějin rozumu. Tímto způsobem lze například chápat gesto, jež vede Foucaulta k sepsání takových *Dějin šílenství*, které se drží těch nejmenších podrobností na rovině archivů a institucí, a přitom obchvatem napadá určité tradiční dějiny myšlení jako odvíjejícího se sebevědomí. Stejnou volbou se však řídí Deleuzova tvrzení v *Logice smyslu* a v *Diferenci a opakování*, tvrzení Lyotardova, tvrzení raného Barthesa, jež v textu *Nulový stupeň psaní* předkládá takové dějiny, jež nejsou ani tak dějinami lidí, jako spíše jazyka, který skrze ně sám promlouvá, a platí to dokonce i o althusserovském pojmu "*symptomových dějin*," jež se kříží s tím, co Foucault označil ve svém slovníku za "*historická a priori*."

²⁶ Na rozdíl od Deleuze, jež se k této otázce vyslovil v dlouhé řadě děl, Foucault nikdy výslovně nepředložil prvky své ontologie. V tomto bodě se tedy obrátíme především ke krásné knize Gillesa Deleuze, *Foucault*, Paříž, Minuit, 1986 (český překlad *Foucault*, Praha, Herrmann a synové, 1996).

²⁷ Foucault, *L'Archéologie du savoir (Archeologie vědění)*, Paříž, Gallimard, 1969. Viz rovněž str. 264: "*Připadlo mi, že toto bylo v danou chvíli to podstatné: osvobodit dějiny myšlení od jejich transcendentálního porobení (sujétion transcendentale).*"

²⁸ Srov. zejména Foucaultův článek "Nietzsche, la généalogie, l'histoire," ve sborníku *Hommage à Jean Hyppolite*, Paříž, PUF, 1971 (český překlad "Nietzsche, genealogie, historie," v výboru textů Michela Foucaulta *Diskurs, autor, genealogie*, Praha, Svoboda, 1994).

Je zřejmé, že se nejedná o to, zda například Foucault nebo Deleuze jsou či nejsou "strukturalisty," ale o pochopení toho, jakým způsobem přistupují k otázce, která zcela nutně vyplynula z trpělivých zkoumání typických pro nové "humanitní vědy." Je to, čemu říkáme člověk, ryzím projevem dispozitivů, formací, anebo je třeba připustit, a v tom případě do jaké míry, že člověku přísluší v souladu se stále opakovaným Sartrovým tvrzením schopnost ovlivňovat běh věcí a reagovat na něj, ona schopnost, jež mu umožňuje aktivně zasahovat do oněch velkých spleť věděni a moci, a tím proměňovat jejich hru? Ač už se jí v daném okamžiku pokusily či nepokusily formulovat ve výslovné nauce o vášních ("*užívání slasti*" podle Foucaulta, "*schizoanalýza*" podle Deleuze a Guattariho, nebo "*pudové dispozitivu*" podle Lyotarda), zásadní otázka těchto filosofii je otázkou zároveň etickou a politickou: Foucault a Deleuze se nejlépe setkali, vzájemně uznávali a chápali právě v bodě provázání těchto dvou otázek.²⁹ ·lo o setkání ve filosofii, a rovněž setkání mimo ni, setkání se silnými hnutími odporu, z nichž každé v té době představovalo moment aktivní vzpoury, které se podle nich filosofie nutně musela chopit (dělnické boje, zpochybnění akademického uspořádání univerzit, boj za práva žen, hnutí za změnu podmínek ve vězeních a psychiatrických institucích). *Myšlení revoltující*: ono myšlení, které souběžně s klidným věděním strukturalistů (s oním "*šťastným pozitivismem*," jehož se dovolával Foucault roku 1971 ve své nástupní přednášce na Collège de France) tvrdí, že politika je válčné umění a že pravdu této války je možné vyslovit pouze z hlediska účinného odporu proti postupům normalizace subjektu, proti velkým umrtvujícím protokolům současné anihilace singularit.³⁰

Tato ateistické, nebo alespoň agnostické myšlenkové proudy, směřující k bezhlavým silám, k mnohosti jako síle nebo intenzitě, neústily tedy navzdory trochu unáhleným tvrzení jejich odpůrců v beznadějná nebo sebevražedná tvrzení o nulové hodnotě člověka, rozumu či morálky. Spíše říkaly, že je třeba člověka umístit na jiné místo a myslet jej jinak, pochopit, jakým způsobem se moderní jedinec vytvářel na průsečíku mnohočetných sil, ve spleti mnoha síti moci, což platí stejnou měrou pro rozum, pro morálku. Nejde tedy o žádnou anihilaci rozumu, ale o rozum, jenž myslí proti různým podobám moci tím, že činí zjevnými jejich mlčenlivou, lstivou a násilnou hru: v tom spočívá jádro knih jako *Vůle k věděni*, *Dohlížet a trestat*, *Anti-Oidipús* a *Tisíc plošin*. A stejně tak nejde o žádnou anihilaci morálky, ale o vášnivě tázání, směřující k tomu, čím by asi byla etika osvobozená od "*vůle k pravdě*," která působí v učených dispozitivech "*vědění-moci*." Prostřednictvím hlasů Foucaulta, Deleuze, Lyotarda se tedy ozývá totéž myšlení, které trvá na nutnosti odporovat vládnoucímu rozumu jak pomocí genealogického a trpělivě historizujícího myšlení (etikou je už samotné psaní genealogie, násilné geneze norem), tak také bočním odporem vůči moderním postupům normalizace. Je velmi nápadné, že pro tyto tři myslitele bylo jedním z důležitých pólů tohoto odporu umění a literatura: fascinující síla onoho "*jazyka do nekonečna*," jehož hru nachází Foucault u Rousseaua, Bataille, Klossowského nebo Blanchota, a mnohem později nové uchopení tématu "*života jako umění*" v knize *Užívání slasti*. Rozhodující blízkost filosofie a poetiky podle Deleuze, a to počínaje

²⁹ V tomto bodě lze odkázat zejména na dialog mezi Foucaultem a Deleuzem, týkající se nových vztahů mezi intelektuály a politikou, v časopise *L'Arc*, č. 49, "Deleuze", 1980.

³⁰ Pro šťastný pozitivismus genealoga srov. *L'Ordre du discours*, Paříž, Gallimard (česky *Řád diskursu*, cit. výbor), str. 72 ("*řekněme, máme-li si ještě jednou pohrát se slovy, že pokud je kritický styl stylem pracně nenucenosti, pak genealogické naladění bude naladěním šťastného pozitivismu* "). Pro politiku jako válku srov. rozhovor s Fontanou v časopise *L'Arc*, č. 70, "Križe v hlavě", 1977: "Domnívám, že vlastně neodkazujeme k modelu jazyka a znaků, ale k modelu války a bitvy." Srov. rovněž závěr knihy *Surveiller et punir* (česky *Dohlížet a trestat*, Praha, Dauphin, 2000).

jeho knihou *Logika smyslu* a konče *Kritikou a klinikou* (zkoumání "logik vnímání" na příkladu Bacona nebo "minoritních jazyků" na příkladě Kafky³¹). Lyotardovo nové čtení kantovské estetiky vznešena anebo uchopení toho, co v nevyslovitelné hrůze "šoa" odolává každé tragické sublimaci.³² Patrně právě na tomto terénu si jedni i druzí mohli ověřit soudržnost své nauky o subjektu a své implicitní ontologie, a také změřit to, co z nich sice činilo vášnivé zájemce o freudovskou nauku, ale otevřené nepřátele teoretických závěrů, které z ní vyvodil starší Lacan: proti silné a přísné nauce o subjektu bylo třeba postavit rozmanitou nauku výrazně nietzschovských intenzit. Filosofie touhy, které myslí touhu především jako pozitivní energii, jako radikální tvárnost, která odolává veškeré unifikaci a v níž ovšem působí zevnitř řada opačných sil (na tento motiv pak kladl největší důraz Foucault). Neboť jak nakonec myslet tak temnou hru sil života a sil smrti, kterou se Freud pokusil teoretizovat zcela jinak a podle jiných protokolů? Jak pochopit (spolu s Deleuzem a Guattarim), že "masy" konec konců "toužily po nacismu"? Jak vyhmátnout v samotné libidinální energii (podle Lyotarda) principy umožňující rozlišovat, například principy spravedlivého a nespravedlivého? Jak připustit (jako to činí Foucault), že právě víra v osvobození síly sexu od špatných zákazů, které ji uvězňovaly, vede nakonec naopak k posílení "dispozitivu sexuality," a to svým zvráceným nabádáním k proměně "sexu" v privilegovaný předmět rozpravy a starosti lidských bytostí? Tak znějí některé z otázek, které nám tito filosofové odkazují.

³¹ Srov. Deleuze, *Critique et clinique*, Paříž, Minuit, 1993; *Francis Bacon: logique de la sensation*, 2 sv., Paříž, La Différence, 1981; *Kafka - pour une littérature mineure* (ve spolupráci s Felixem Guattarim), Paříž, Minuit, 1975.

³² Lyotard, *Heidegger et "les juifs"*, Paříž, Galilée, 1988.

STRUKTURA A SUBJEKT

"*Struktura a subjekt*:" s touto otázkou se filosofie Foucaulta a Deleuze neustále setkávaly a neustále ji ponechávaly stranou, takže k její formulaci došlo jinde, díky myslitelům, jejichž činnost se odehrávala mimo pole filosofie. Na první pohled by nám bylo možné vytýkat jistou nedůslednost: Lacan je přece psychoanalytik, Barthes je přece teoretik literatury a sémiolog, takže co brání tomu, zařadit je pod hlavičku "*humanitních věd*"? Nemají snad právě zde své místo? V jistém smyslu ano... a přesto nikoli. Protože Lacan jakožto teoretik "*subjektu nevědomí*," protože Barthes jako teoretik psaní a textu, onoho "*subjektu psaní*," který jeho přátelé z časopisu *Tel Quel* nazývají "*procesuálním subjektem*," stavějí filosofii před rozhodující otázku obnovy (nikoli potlačení) pojmu subjektu, přičemž už samotný jejich postup se podle měřítek objektivace, vyžadované společenskými vědami, jeví jako něco přemrštěného nebo zcela heterogenního. Přemíra či heterogenita "*subjektu nevědomí*" na straně jedné, "*subjektu psaní*" na straně druhé, nemohou být myšleny jinak než pomocí zvláštních kategorií, které více či méně otevřeně zpochybňují samu myšlenku "*vědy bez subjektu*." Je samozřejmě možné předstírat, že tyto rozpravy filosofii ohrožují: od kdy by však obavy byly hnací silou myšlení? Nejde vůbec o to, zda je ošklivé tvrdit, že člověk má nevědomí (přesněji řečeno, zda mu toto nevědomí vládne), nýbrž o to, jak se ptát po filosofickém důsledku uznané faktické existence nevědomí a jeho pojmu, který vytvořila psychoanalýza. Stejně vůbec nejde o to, jestli je pro filosofii nebezpečné příliš se přibližovat literatuře s rizikem, že se v její blízkosti spálí (taková formulace by Diderota či Montaigne jistě překvapila), nýbrž o to, dokázat zachytit způsob, jímž nauka o subjektu psaní jako subjektu, jemuž vévodí zároveň intenzita pudů a specifické omezení velké hry jazyka, zpochybňuje určité tradiční filosofické definice subjektu.

Lacan a nikoli psychoanalýza: musíme vysvětlit, proč je v naší výstavě přítomné pouze toto jedno jméno, a nikoli jména mnoha psychoanalytiků (André Green, Serge Leclair a celá řada jiných), kteří nepochybně obohatili jak analytickou teorii tak pole myšlení. Je tomu tak proto, že Lacan je v daném období *jediný*, kdo v opozici vůči vládnoucímu strukturalismu a jeho požadavkům, za nimiž stojí i jeho přítel Lévi-Strauss, tvrdí, že pokud má vůbec existovat nějaká "*věda o člověku*," pak je možné ji ustavit pouze na základě specifčnosti jejího předmětu. Tímto předmětem je právě *subjekt*, a nikoli "*člověk*," subjekt zbavený příznaků stoprocentní objektivity, kterou bude Lacan neúnavně kritizovat, až dospěje ke své definici vědy jako "*ideologie potlačení subjektu*."³³ A je rovněž *jediný*, kdo v této době krok za krokem vypracoval nauku subjektu, která je sama hluboce soudržná a zcela podstatně odlišná jak od filosofii vědomí tak od anarchisticky orientovaných filosofii "*osvobozené*" touhy nebo "*toužících strojů*." Jde o teorii schopnou zachytit jednotlivé etapy konstituce lidské subjektivity obecně, a také ony důsledky řeči pro subjekt, které vycházejí najevo v konkrétní skutečnosti psychoanalytické praxe: to vše ho přiměje zaujmout stanovisko zároveň ke vztahům lidské bytosti k řeči, k hybným silám jeho touhy, k nahodilosti pohlavní identity, k možnosti etiky, která by nebyla z oboru ideálního (řečeno jeho jazykem "*imaginárního*"), ale "*reálného*", ke statutu vědy a k "*bytí*" jako tomu, co je třeba bez závislosti na jakékoli metafyzice myslet skrze protínání tří rejstříků Symbolického (v němž se ustavuje subjekt ve vztahu k zákonu jazyka), Imaginárního (v němž se ustavuje narcistní instance "*já*" podle archaického modelu obrazu v zrcadle) a

³³ Lacan, "Radiophonie", *Scilicet* 2/3, Paříž, Seuil, 1970, str. 89: "*Výsledkem je, že věda je ideologií potlačení subjektu*."

Reálného jakožto toho, co je vůči dvěma předešlým heterogenní a "nevítané." Že se Foucault, Deleuze a Guattari rozhodli zkřížit zbraně právě s tímto mylením, je už samo o sobě známkou důležitosti, kterou mu filosoficky připisovali: právě v té době, kdy jako důslední nietzschovci hodlali (stejně jako Derrida) skoncovat s "metafyzickou" kategorií subjektivity, se najednou objevil myslitel, přicházející z "psychoanalytického diskurzu," o nějž se opíral jako o reálnou podmínku celého svého projektu,³⁴ myslitel disponující značně oslnivou filosofickou kulturou, osvícený tím, co pokládal za rozhodující přínos saussurovské lingvistiky (k níž se dostal přes svého přítele Jakobsona), jenž formuloval důvody jak nezbytnosti této kategorie tak možnosti sestrojít ji mimo filosofické pole. Jistě můžeme jako Alain Badiou³⁵ připomenout, že tato nauka se nejprve ustavovala ve stopách nového myšlení objektu jakožto objektu pudu: to však nic nemění na tom, že šlo o argumentačně podpřené předvedení nového myšlení vztahů mezi subjektem a objektem, které na dlouho zpochybnilo starší definice (existencialistické nebo fenomenologické).

V tomto smyslu jsme považovali za oprávněné připomenout základní rysy této nauky (teorie zároveň psychického aparátu, oidipovského zákazu a konstitutivních účinků řeči pro subjekt) a její důsledky pro filosofii. Definici nevědomí "*strukturovaného jako jazyk*" a subjektu jako účinku označujícího, která vzbudí na nějaký čas zdání, že Lacana je možné počítat mezi strukturalisty té doby. Nauku o touze a zákonu, touze, jež je v pravdě "*nedostatkem bytí*", a "*Druhém*" jakožto místu zákona, jenž je pouze zákonem jazyka ("*pro toho, kdo umí číst, není na deskách zákona napsáno nic jiného než zákony samotné řeči*"). Teorii vědy, vycházející z ustavující disproporce mezi pravdou a věděním.³⁶ A konečně odmítnutí každé filosofické ontologie, kterou nahrazuje nejzazší, zároveň nahodilá a nutná provázanost "*reálného*," "*imaginárního*" a "*symbolického*."³⁷ Střetnout se s takto silnou rozpravou, aniž by zradil a zapřel sám sebe, je pro filosofa těžký úkol. Povšimněme si, že je-li Lacan uznáván za partnera v rozhovoru s filosofy své doby, jeho vlastní postoje vůči filosofii procházely postupným vývojem: jestliže zprvu stojí dosti blízko Hegelovi v Kojèvèv výkladu a Heideggerově myšlení, jemuž občas vzdává otevřenou poctu (například tím, že sám přeložil přednášku *Logos*), jeho teoretizace subjektu jakožto subjektu nevědomí (u Freuda takový pojem chybí), karteziánského cogito jako toho, co zakládá subjekt vědy, z něhož také vychází psychoanalýza, a konečně rozkoše jako toho, co vyplývá z radikální různorodosti reálného "*za hranicemi principu slasti*," jej nakonec společně dovedou k odmítnutí veškerého myšlení bytí, veškeré ontologie. Řekněme jasněji, že lacanismus připouští kritiku ontologie odlišnou od té, která se odvolává na Heideggera: jeden a týž pohyb se distancuje od "*strukturalistických*" příznaků vědění a filosofických systematizací, kategorie rozkoše spjatá s reálným rozbíjí věčné zásnuby bytí a myšlení, jinými slovy vždy znovu se rodící idealismus, přiznání trhliny transcendence v srdci jazyka vedoucí k výroku "*Bůh je nevědomý*" spíše než k výroku "*Bůh je mrtev*," a

³⁴ Odkazují na nauku o "čtyřech rozpravách," kterou formuluje především text "Radiophonie." Srov. str. 71: "*Je třeba říci, že touha být pánem přímo protirečí tomu, co to znamená být psychoanalytikem.*" Tato nauka přináší jasnou odpověď pokud jde o vztah k filosofii.

³⁵ Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paříž, Seuil, 1989, str. 73: "*Lacan byl strážcem subjektu pouze v té míře, v níž rovněž převzal, přepracoval kategorii objektu.*" řekněme jasně: jestliže zde dochází k rozbití páru subjekt/objekt, jenž je vlastní klasickým filosofiím reprezentace, je tomu tak proto, že lacanovský pojem reality je zcela jiný než je tomu v této filosofii.

³⁶ Srov. "La science et la vérité", *Écrits*, str. 864, 868-869.

³⁷ O Lacanovi a ontologii, která je v jeho očích nepochybně "imaginární," srov. například *Le Séminaire*, kniha XI, "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse", str. 31, 53 (o "*jádro reálného*"), 54 (o reálném jako "*setkání*") a 67 (o reálném "*jako původně nevítaném*").

konečně ani zatemňující ani nostalgická kritika ničivých důsledků vědecké rozpravy, to vše jej vede k tomu, aby se ze svého stanoviska psychoanalytika postavil tváří v tvář oné "nespokojenosti v kultuře," která se v tomto století vtělila především do zrudnosti táborů smrti.

Tak vysoko směřující nárok zabarvuje "etiku psychoanalýzy," kterou Lacan nikdy nevyložil systematicky, přesto je však přítomná v rozptýlené podobě v rozmanitých axiomech, vymezujících diskurz psychoanalytika, jenž se má opírat jen sám o sebe (připomeňme, že to, čemu Lacan říká "diskurz," v sobě zahrnuje skutečný rozměr praxe, v níž se na různých místech navazuje vztah subjektu k označujícímu, k vědění a k rozkoši). Pokud lze tuto etiku, o které Lacan řekl, že je "etikou dobře řečeného" ("*éthique du Bien-dire*"),³⁸ shrnout bez toho, abychom se jí příliš vzdálili, můžeme vyhmátnout to, že tvrdošíjně myslí nepřevoditelný rozměr nevědomé touhy jako místo pravdy subjektu, stejně jako zákona ("*přikázání řeči*" jak je Lacan nazývá s důrazem na rozhodující historický dopad židovského a poté křesťanského Boha pro samotný základ toho, čím je pro nás zákon), že hlásá přísné odmítání veškerého libidinálního energetismu, jenž by chtěl obejít pud k smrti, a rovněž každého objektivujícího, instrumentálního nebo "*komunikačního*" pojetí jazyka v případech, kde se jedná o hru označujícího jakožto toho, co ustavuje jak subjekt tak jeho touhu (odtud pozdní, ale jasné prohlášení: "*Můj výrok, že nevědomí je strukturováno jako jazyk, nenáleží do oblasti jazykovědy*"³⁹). Právě tento nárok, jenž vedl psychoanalýzu po vzoru Sókrata z dialogu *Symposion* k tomu, aby odpověděla na výzvu, která jí chtěla přiřknout úlohu nové erotiky, dovede Lacana skrze řadu institucionálních krizí až k založení školy "*v antickém smyslu útočiště a operační báze proti nespokojenosti v civilizaci*," Školu, jež podle něj měla nově plnit onen již dávno zapomenutý úkol, který si vytýčila filosofie.

Stranou lacanovské nauky a rovněž stranou militantních postojů doby, aniž by se však kdy tajil se svým zásadním nepřátelstvím vůči buržoaznímu pojetí světa a konsenzuálnímu myšlení (což mu vyneslo mnohá trvalá nepřátelství ze strany akademického světa), ani Barthes není filosofem, ale klade filosofii otázky *vycházející z literatury*, jež je situací jeho vlastní rozpravy, otázky, které literatura nemůže přehlédnout. Jeho vystoupení, skromnější pokud jde o formu teoretizace než je tomu u Lacana, není přesto o nic méně rozhodující a často bude vysloven názor, že Barthes je jedním z nejvlivnějších myslitelů dané obdoby. Je tomu tak proto, že souběžně s lacanovskou teoretizací subjektu nevědomí, jenž je vydán závoveň jazyku a touze, dospěje zejména pomocí nejnovějších konceptualizací z oboru jazykovědy⁴⁰ k novému způsobu dotazování jedinečnosti, která patří literárnímu textu v širším "*textuálním*" souboru, pro který bude po jistou dobu užívat označení "*mytologie*." Abychom mohli lépe poměřit skutečný rozsah jeho vlivu, je jistě možné převzít diagnózu, kterou stanovila Julia Kristeva ve své nedávné knize:⁴¹ v období, v němž Sartrova svrchovaná intelektuální nadvláda ustupuje do pozadí, je Barthes jedním z těch, kdo ztělesní určitou schopnost bouřit se proti dominantní kultuře, a to nikoli jménem a priori kladených

³⁸ *Télévision*, Paříž, Seuil, 1973, str. 65.

³⁹ *Le Séminaire*, kniha XX, "Encore", Paříž, Seuil, 1975, str. 20.

⁴⁰ Tyto konceptualizace Barthes průzračně představil ve svých *Éléments de sémiologie (Základech sémiologie)*, které vyšly jako doplněk textu *Degré zéro de l'écriture (Nulový stupeň psaní)*, Gonthier, 1965 (česky Praha, Československý spisovatel, 1967).

⁴¹ Julia Kristeva, *Sens et non-sens de la révolte*, Paříž, Fayard, 1996.

filosofických nebo morálních principů, ale jménem oné morálky jazyka nebo znaku, která jaksi pod rukou prochází celou touto dobou a která vnáší podezření do samotného srdce buržoazní ideologie, přičemž se opírá o ony jazyky druhého stupně, zároveň disidentní a "klamné,"⁴² jimiž jsou jazyky literatury. Barthes svého prvního období je jistě Barthes "strukturalistický," jenž otevřeně užívá metody strukturní dekompozice k analýzám buržoazní mytologie, Racinova dramatu, "systému módy" nebo Balzakovy novely. Jak ale zapomenout, že je zároveň tím, kdo se nadchl pro Brechtovo divadlo, pro divadelní kostýmy, pro nový román? Co je tedy předmětem jeho fascinace jak v nezabarveném psaní Camusově, u Blanchota nebo v experimentálním psaní prvních románů Sollersových? Co jej dovede zároveň do žhnoucích končin Sadova textu a k velkým anonymním, anti-subjektivním a anti-hysterickým gestům "japonského těla"?

Motivací celého Barthesova podniku není pouze snaha o vědeckou úplnost, o konstrukci předmětů pro myšlení zcela průzračných, ale rovněž účinky smyslu spjaté s jazykem a se způsobem, jímž subjekty, jimiž jsme, vstupují do jeho hry zároveň v roli otroků, spojenců a (případně) vzbouřenců. Máme-li to říci zcela otevřeně, a za současného upozornění na velkou myšlenkovou blízkost mezi ním a mladými teoretiky ze skupiny *Tel Quel*, jedná se o obžalobu tyranie smyslu proměněného v intuíci (ve své nástupní přednášce na College de France roku 1978 dokonce takový smysl označí za "fašistický"), a to zároveň odhalením nepovšimnutých pravidel jeho fungování a osvobozováním *jiného subjektu*, jenž je méně ztročený a hravější, méně sjednocený, současně ironičtější a náchylnější k rozkoši.⁴³ Díky tomu lépe pochopíme, proč Barthes vyvolával takový odpor mezi všemi, kdo se vydávali za akademické obránce zavedených hodnot, a proč zároveň vnímal sám sebe jako někoho, komu je hluboce cizí určitý levicový militantismus, usilující o co nejrychlejší nastolení svého řádu s opačnými znaménky. Barthes myslitel? Literární kritik? Strukturalista? Chameleón, jenž si libuje v nietzschovských aforismech fragmentárního životopisu? Mluvme vážněji o muži, jenž tak usiloval o přesnost: myslitel-moralista, jehož dílo velmi výrazně odráží výkyvy myšlení dané doby, od teoretizujícího formalismu, jenž u něj byl vždy jen pouhým sklonem, až po onu etiku subjektu psaní, která přichází ke slovu zároveň ve *Slasti z textu*, manifestu radostné disidence, ve *Zlomcích milostné rozpravy*, pokusu vyslovit subjekt lásky, jenž je podle něj silně cenzurován, a v *Říši znaků*, jeho možná nejšťastnější knize, protože se v ní díky setkání s jinou kulturou rozvíjí utopie společenskosti, jež by sama byla nekonečným psaním mezi antihysterií divadla "Nó" a prchavou přesností "haiku."

Zároveň je nemožné nespojovat Barthesa s hnutím *Tel Quel*, a to z důvodu nikoli povrchních ani pouze nahodilých. S hledáním spisovatelů a myslitelů hnutí, jež se oficiálně zrodilo roku 1960 (uveřejněním prvního čísla stejnojmenného časopisu), se jeho vlastní hledání prolnovalo díky klíčovému významu, připisovanému literárnímu psaní, a vůli vidět v něm kromě formální hry mající svá vlastní pravidla také vzpurnou subjektivní hru, schopnou znejistit každé tezevitě a dogmatické stanovisko, každou

⁴² Téma klamání je jedním z ústředních témat Barthesových úvah. například v *Kritických esejích*, Paříž, Seuil, 1964, str. 256: "Dílo není nikdy naprosto bezvýznamné ... ani naprosto průzračné: snad lze říci, že je nadáno *pozdrženým* smyslem: představuje se totiž čtenáři jako výslovný označující systém, ale jako označovaný objekt mu uniká. Tento druh *klamání*, odložení smyslu, vysvětluje na jedné straně to, že literární dílo má tolik síly ke kladení otázek světu ... aniž by však na ně kdy odpovídalo."

⁴³ Právě takový subjekt vystupuje v knize *Slast z textu* (*Le Plaisir du texte*, Seuil, 1973), ale také v *Říši znaků* (*L'Empire des signes*, Skira, 1970) jakožto "zproštění smyslu," a také všude v textu *Roland Barthes perem Rolanda Barthesa* (*Roland Barthes par Roland Barthes*, Seuil, 1975).

výpověď slepou vůči nevědomým podmínkám svého vzniku.⁴⁴ V tomto ohledu navazovaly vůdčí "telquelovské" osobnosti na hnutí, která již dříve dávala přednost básnické aktivitě jako místu zároveň jedinečné pravdy a subverze, v návaznosti na surrealisty, ale možná především v návaznosti na onu neposlušnost, jež vedla Artauda a zejména Bataille k zaujetí odstupem od toho, co jim na surrealismu připadalo příliš omezené, a v Bataillově případě dokonce idealistické a náchylné k proměně v nový akademismus. Nešlo ani o pouhou teorii literatury (obohacenou nejnovějšími zjištěními jazykovědy a hnutím "ruského formalismu") ani o teoretické psaní, jakkoli velké fantasma absolutního psaní jako sebepoznání, zděděné z německého romantismu, po určitou dobu vládovalo nad pevností *Tel Quel*, kterou v onu chvíli jako tolik jiných zachvátilo teoretizující megalomanství. Přinejmenším v případě Philippa Sollersa, Julie Kristevy a Marcelina Pleyneta, pekelného tria, které rychle ovládlo ostatní, se jednalo spíše o tvrdošijnou vůli *subjektivně* ztělesnit bod, v němž se mají protínat experimentální a odvážné moderní psaní, filosofie (vzývání materialismu od doby Osvícenství, zejména skrze Sada, až po Hegela, Marxe a Lenina), psychoanalýza a především Lacanova teoretizace Freuda, a konečně politika, s onou štědrá, ale (již pro Bataille) dosti problematickou myšlenkou angažovanosti v literatuře, která by sama byla "revoluční" a připojila se k revoluci společenské. Vydání knihy *Tel Quel, pomnožná teorie* z roku 1968, v níž jména Foucaulta, Barthesa a Derridy dostatečně naznačují silné setkání skupinových výtvorů a tehdejšího filosofického života, můžeme spolu se dvěma konferencemi v Cerisy roku 1972, věnovanými jednak Artaudovi jednak Bataillovi, pokládat za nejnápadnější dovršení této kolektivní práce. Ve srovnání s jinak bohatými a relevantními pracemi týkajícími se literárního jazyka (pracemi Jean-Pierra Faye, Gérarda Genetta, Jean-Pierra Richarda nebo Tzvetana Todorova⁴⁵) zde můžeme lépe zaznamenat, co je na tomto postupu specifické: literární zkušenost je v postulována jako to, díky čemu je ten nejskrytější vztah subjektu k jazyku zároveň ukázán, analyzován a proměněn, čímž začíná proces (jde o nauku "*subjektu v procesu*," kterou formulovala Kristeva) uvádějící do pohybu onen temný bod, v němž se pudové nevědomí každého jedince uvádí do vztahu s nevědomím kolektivním a historickým. S odstupem můžeme být ovšem poněkud rezervovaní vůči tomuto přemrštěnému nároku na zvládnutí celku diskurzů a na vyslovení pravdy současně o psychoanalýze, literatuře, filosofii a politice. Především v tomto posledním bodě nás překvapuje, ba dokonce fascinuje, angažovanost ve prospěch maoistické kulturní revoluce, která skupině *Tel Quel* jistě nakonec umožnila distancovat se od stalinismu komunistické strany, avšak zůstala přitom v podstatě na teoretické rovině, čímž v rozporu s literou maoismu zachovala velmi tradiční obraz "intelektuála," jenž žije a pracuje ve své věži ze slonoviny, vzdálen lidové skutečnosti. Přesto musíme uznat plodnost gesta, které se ve svém odporu proti akademickým a konzervativním teoriím umění a literatury pokusilo přijmout a zpracovat nové poznatky jazykovědy a psychoanalýzy, a které zároveň umožňovalo

⁴⁴ Teoretické vypracování této subjektivní hry, tak jak probíhalo v daném období, rozvíjejí ve svých knihách Julia Kristeva (především v knize *La Révolution du langage poétique*, 1974), Philippe Sollers (*Logiques*, Seuil, 1968) a Marcelin Pleynet ("Le sujet théorique", v knize *Art et littérature*, Seuil, 1974, nebo *L'Enseignement de la peinture*, Seuil, 1971). Tato nauka o subjektivních singularitách, jejichž logika se završuje vlastně pouze a jedině v "*označujících praxích*" umění a literatury, bude převzata v textech mladšího data: Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur* (Seuil, 1980) a *Soleil noir* (Gallimard, 1987); Sollers, *Théorie des exceptions* (Gallimard, 1986) a *La guerre du goût* (Gallimard, 1996). Pro další informace se lze obrátit k vynikající studii, jejímž autorem je Philippe Forest, *Histoire de Tel Quel*, Seuil, 1995.

⁴⁵ Pro důležitost poetiky v epoše strukturalismu srov. Todorovův článek v již citovaném sborníku *Qu'est-ce que le structuralisme ?*

nové, vzdorné a vášnivé čtení velkých textů moderní doby, od Sada a Lauréamonta po Bataille, Artauda, Joyce nebo Céline.⁴⁶

⁴⁶ Viz Kristeva a její analýzy Mallarmého, Rimbauda, Céline, Sollersovy analýzy Danta, Bataille a Joyce, Pleynetovy analýzy Lauréamonta (*Lautréamont*, Paříž, Seuil, 1974). Srov. samozřejmě také dva vydané svazky konferencí ze Cerisy, věnované Bataillovi a Artaudovi (Paříž, UGE, 1973).

ZLOMY MARXISMU

Poslední záhlaví ("*Zlomy marxismu*") doprovázelo zároveň největší riziko i nejvyšší míra nutného vysvětlování. Důvodem je již samotný fakt, že bilance onoho velkého a převratného hnutí, které propukne roku 1968 a vyvolá takové vření, že ani sama filosofie z něj nevyvázne bez následků, se dokonce i v dnešní době sotva začíná utvářet. Důkazem obtížnosti takové bilance jsou ty nejnovější pokusy o definitivní uzavření, o něž alespoň někteří usilují, oné žhavé a neprůhledné kapitoly našich intelektuálních dějin a dějin jako takových. Je proto třeba vzít vážně tak často nasazovaný polemický tón, byť by jeho cílem nebylo nic jiného než opakování dobře známé písničky o tom, jak nás prý "intelektuálové" v roce 1968 znovu "zradili" či "zmátli" současně s tím, jak sami propadli zmatení: z tohoto tlumeného násilí je ve skutečnosti třeba pochopit, že se jedná o tak zásadní otázky jakými jsou existence či neexistence politického myšlení, existence či neexistence myšlení dějin, existence či neexistence myšlení revolty a třídního boje. Pokud jde o filosofii, otázka není o nic méně rozhodující: týká se toho, co může během vpádu dosud nevídaných nových politických prvků přinutit filosofii k tomu, aby zaujala stanovisko nikoli skrze čisté ideje, ale skrze konkrétní jednání, skrze podporu toho či onoho zájmu.

Máme ve zvyku se domnívat, že organické pouto mezi filosofií a politikou představuje francouzskou zvláštnost:⁴⁷ tato teze není nijak samozřejmá, pokud se uvolíme připomenout, že Marx byl v zásadě Němcem, jenž se uchýlil do Anglie, že Lenin byl Rus a Mao Ce-Tung byl podle všeho Číňan. Mnohem spíše musíme připustit, že lidová či proletářská povstání, která otřásla světem, postavila během posledních dvou staletí filosofii zcela přímočaře před otázky, které si ona sama nikdy nekladla, a že zároveň nutný a problematický vztah mezi filosofií posledních padesáti let a marxismem je celkem vzato příznakem a rovinou, na níž se odehrávala tato někdy skutečně zatěžkávací zkouška. Tváří v tvář těmto faktům jsme možná méně bezbranní než mnozí jiní. Již v rámci první výstavy jsme se totiž museli vyslovit k onomu živému sepětí filosofie a politiky, které se pro generaci padesátých let projevovalo dvojím způsobem: na jedné straně ve vlastní filosofické snaze myslet historického člověka na základě Hegela a Marxe (právě takového myšlení by dnes byl spíše nedostatek), na druhé straně v rozhodnutí, jakkoli podmíněčném a zrušitelném, postavit se aktivně po bok mezinárodního komunistického hnutí ve jménu toho, co Merleau-Ponty nazval okamžikem "*revolučního humanismu*," ve jménu toho, co sám Sartre nakonec zařadil pod hlavičku nepodmíněné svrchovanosti člověka a "*univerzálního konkrétního*." Tato výstava nás však zároveň dovedla k tušení toho, jakým způsobem mohla být politická angažovanost vydána na milost a nemilost nahodilého násilí události. Dříve či později, v závislosti na povaze, nahodilosti individuálního osudu, větší či menší otevřenosti pojmové výzbroje vůči násilí skutečnosti, měla tato generace filosofů narazit na jasný důkaz neslučitelnosti svých vlastních zásad, svého vlastního požadavku svobody a důstojnosti, s realitou oněch režimů, které se ve Východní Evropě vydávaly za ztělesnění komunismu, a přitom byly jen strašlivými diktaturami. Často pod nátlakem faktů si většina těchto filosofů položila otázku, kterou s reakční myslitelé nekladou nikdy: mám se zříci své filosofie naděje a odporu, protože tato naděje a tento odpor se vtělují do fašistických mocností, anebo mám, bez toho, že bych jakkoli slevil ze svých

⁴⁷ Descombes, *Stejně a jiné*, cit. dílo, str. 18 (orig. str. 17): "Zaujetí určitého politického postoje je ve Francii napořád rozhodující zkouškou, právě to má odhalit konečný smysl nějaké myšlenky."

zásad, pokračovat v odhalování buržoazního chápání světa a ze všech sil sloužit Druhému, jenž je předmětem vykořisťování a útlaku?

Složité účinek, jímž zapůsobila na intelektuální svět naprosto nepředvídaná hnutí odporu, která se vzedmula v letech 68-70, je tedy třeba chápat na tomto pozadí. Sama tato hnutí je nutno nahlížet ze správného hlediska, neboť jinak bychom nikdy nepochopili, jak mohl studentský pamflet určený jedné univerzitě na pařížském předměstí zapůsobit jako rozbuška, oťrást celým gaullistickým režimem bez ohledu na sílu jeho policejního aparátu, zanést zárodek odporu až do dělnického světa, znepokojit komunistickou stranu a vášnivě zmítat celým intelektuálním a filosofickým světem. V daném případě tomu tak bylo proto, že se jednalo o pozdní výbuch hnutí odporu, která započala mnohem dříve, a lidových mobilizací, jejichž projevy se rozhodně nezačaly ozývat až na jaře tohoto roku: mohutné protesty, politické a ve větší míře kulturní, již strhly velkou část americké a následně evropské mládeže k razantním protestům proti americkému vojenskému zásahu ve Vietnamu a k aktivní podpoře mnoha osvobozenecyých válek v zemích třetího světa. Jako rozbuška a vysvětlení tak silného vzplanutí měl posloužit ještě druhý moment: otevřená roztržka v komunistickém hnutí, která propukla roku 1963, v okamžiku oficiálního rozchodu sovětského a čínského komunismu, umožnila vyzvat k obnově revoluční utopie zbavené onoho kompromisu s buržoazním světem, jež se projevoval ve vývoji Sovětského svazu nebo četných komunistických stran. Vzpomeňme si, jak se u nás někteří velcí filosofové, kteří se politicky angažovali na straně levice, krok za krokem distancovali od toho, co se stále jasněji ukazovalo jako obludnost stalinského světa: Merleau-Ponty tak mohl v předvečer své smrti napsat v předmluvě ke *Znakům*, že jakkoli je i nadále nepřípustné ustoupit před podstatnou nespravedlností kapitalismu, před zásadní přetvářkou buržoazní ideologie, ono "*marxistické pouto filosofie a politiky se rozlomilo*."⁴⁸

V jistém smyslu bylo toto pouto obnoveno, a to ne nějakým kouzlem, ale díky přímému zpochybnění sovětského modelu, a také a především díky vypuknutí nových bojů přímo v samotných kapitalistických společnostech. Na jedné straně zde byla fascinace čínskou kulturní revolucí zahájenou na jaře 1966 (zároveň s probíhajícím "pražským jarem" a sebeupálením studenta Jana Palacha), která živila víru v návrat k revolučnímu lyrismu, v návrat schopnosti mas vzbouřit se a bojovat, a kterou doprovázela zaslepenost vůči oněm virtuálně fašistickým prvkům, které v sobě taková revoluce mohla nést. Různá kapitalismu vlastní napětí pak na druhé straně probouzela mnoho projevů odporu v samotné Francii, čelící strnulosti stárnoucího a od reality odtrženého gaullistického režimu. Tento poslední bod má rozhodující význam pro pochopení toho, že v květnu 68 neměl propuknout žádný rozjařený a krátkodechý maturitní karneval, ale hluboce zakořeněné společenské hnutí, jehož výrazem bylo zabírání továren, neoprávněné věznění zaměstnavatelů, krutá vyřizování účtů v dělnickém světě, která svou povahou přerůstala komunistickému aparátu přes hlavu, zkrátka a dobře nejsilnější lidové hnutí, jaké jsme u nás zažili od roku 1936. Bezvýhradně proto podepisujeme přesný popis z pera Jean-Pierra Vernanta:⁴⁹ "*Mladí lidé zpochybňovali celý systém výkonu autority v soudobé francouzské společnosti; v tomto zpochybnění, které se propojilo s bojem dělníků za své požadavky, se gaullismus*

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Signes*, Paříž, Gallimard, 1960, str. 13. Pro osvěžení paměti připomeňme hodnocení, načrtnuté tímto myslitelem: "*Vše, co jsme podle našeho názoru chápali správně - svoboda a projevy moci, občan proti projevům moci, občanovo hrdinství, liberální humanismus - formální a reálná demokracie, kdo ji ničí a kdo ji uskutečňuje, revoluční hrdinství a humanismus - to vše nyní leží v troskách.*" (tamtéž, str. 31).

⁴⁹ Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*, Paříž, Seuil, 1996, str. 572.

se svým systémem autority dekretované seshora jevil jako symbol toho, co bylo třeba porazit. Důležitým momentem bylo, že se tohoto hnutí zúčastnila s dosud nepoznaným nadšením a vynalézavostí velká část toho, čemu se říkalo střední třída, což je výraz zahrnující velmi odlišné skutečnosti, a každopádně velký počet intelektuálů a umělců, stedních a vyšších úředníků, právníků, lékařů, techniků ze všech oborů."

Nás ovšem musí zajímat intelektuální, a ještě přesněji filosofický rozměr těchto hnutí: což je možné jen tehdy, když budeme například spolu s Alainem Badiou⁵⁰ předpokládat, že na rozdíl od běžně přijímaného mínění není filosofie ani tím, co samo o sobě vládne skutečnosti (teze paranoidní), ani tím, co se zpožděním provádí syntézu rozptýlených historických dat (teze melancholická), nýbrž tím, co se musí pokoušet vstoupit svým myšlením do prudké a nepředvídatelné povahy události, co musí myšlenkově formulovat to, co se vypovídá jako pravda přímo v samotné této prudkosti a nepředvídatelnosti. V rámci zmíněných hnutí odporu tedy můžeme rozlišit dva póly nebo dva sklony. Na jedné straně jde o sklon řídit, v němž se stále ozývá leninský model a jenž se může zhlédnout v maoistické kulturní revoluci: zhruba řečeno šlo o onen proud, jenž ztělesňovali mladí vůdčí filosofové proletářské Levice, kteří podle svého vlastního názoru ztělesňovali ryzí a neústupný marxismus-leninismus, čímž fakticky stvrzovali moc intelektuální elity, aniž by je však opustila touha stát co nejbližší lidovým vzpourám (což se projevilo například během jejich diskuse se Sartrem a Foucaultem, v níž šlo o "*lidovou spravedlnost*"⁵¹). Na straně druhé vidíme velkou rozmanitost protiautoritářských hnutí, spjatých s vypuknutím nových bojů (různá hnutí za dělnickou samosprávu, tzv. "Lip," ženské hnutí, boj za práva homosexuálů, organizace namířené proti psychiatrii, hnutí podporující vězně). Občas pacifická a zaměřená na téma osvobození morálky, jindy násilná a více politická, tato vynalézavá hnutí měla propůjčit rušné době její vynalézavý a sváteční rozměr - onen rozměr, jenž si rychle získal sympatie myslitelů předešlé generace kritických vůči stalinismu (Castoriadis, Lefort), a jehož ztělesněním se pak na několik let staly noviny *Libération*. Je zcela zjevné, že pod označení "maoismus" se ve skutečnosti vešly všemožné značně odlišné a prolínající se tendence, alespoň pokud pod něj zahrneme rovněž postoje zastánců spontánní akce nebo anarchistů: jedny stojí blíže maoistickému heslu "*sloužit lidu*," které dovedlo mnoho mladých intelektuálů oné generace ke zřeknutí se prostředí, z něhož vyšli, a vstupu do prostředí továren, jiné se blíží otevřeně anarchistickým heslům "*považujte své touhy za skutečnost*" a "*dejte moc obraznosti*." Přímo v anarchistickém hnutí náleží samostatné místo situacionistům, kteří se jako jediní od počátku netajili svým nepřátelstvím vůči tomu, co v čínské kulturní revoluci pokládali za stalinské a fašizující. Roku 1958 založená *Situacionistická internacionála* byla až do konce šedesátých let předmětem pozornosti v několika evropských zemích (zejména v Itálii), především však musíme uvést teoretiky tohoto hnutí, mezi nimiž vynikli Raoul Vaneigem a Guy Debord, jejichž díla uveřejněná téhož roku 1967 se ve zpětném hodnocení ukázala jako prorocká.

V rámci celé této složité situace můžeme dnes změřit skutečný rozsah svrchované autority, které se po určitou dobu v intelektuálním společenství těšil Louis Althusser, a to během života bohatého na utajená dramata, na který vrhá světlo podstatný odkaz na politiku, představovanou jako místo pravdy a ztotožňovaného s

⁵⁰ Pro vztahy mezi filosofií a politikou podle Alaina Badiou srov. *Manifeste pour la philosophie* (mimo jiné str. 65-66), *Peut-on penser le politique ?* (Seuil, 1985), a také "Philosophie et politique" v knize *Conditions* (Seuil, 1992).

⁵¹ Viz "Sur la justice populaire. Débat avec les maos", Foucault, *Dits et écrits*, sv. II, str. 340 sq.

faktickou existencí jedné z nejstalinštějších komunistických stran Evropy. Až později vyšly díky zveřejnění zároveň dojemných a strašlivých dokumentů⁵² najevo stíny této existence, zdánlivě oddané pouze světlu filosofického rozumu: nikdo jistě nedokáže zcela vysvětlit onu závratnou spirálu, v níž se vášně pro pravdu otáčela kolem nikdy nezacelené psychické trhliny. Zbývá provést bilanci významu jeho filosofického působení, které se protínalo s teoretickými výzkumy té doby, a to na půdě École Normale v rue d'Ulm, na níž Althusser poskytl prostor pro výuku svému příteli Jacques Lacanovi. Althusserovo působení by bylo možné shrnout pomocí tří základních otázek: jak je tomu s srozumitelností dějin, pokud přijímáme marxistickou nauku o třídním boji a nauku o "*ekonomii jako posledním určujícím faktoru*;" v jaké míře je ideologický boj krajním bodem, v němž se tato srozumitelnost kondenzuje; a konečně které společenské a politické síly jsou zároveň nositelkami a adresáty této srozumitelnosti? Právě proto, aby mohl vypracovat tyto otázky, se Althusser rozešel s převažujícím hegelianstvím předchozí generace a obrátil se k novým nástrojům analýzy, které mu nabízely humanitní vědy, čímž na poli historického materialismu provedl teoretické znovuzaložení obdobné tomu, které předtím Lacan prováděl na poli freudovské psychoanalýzy.⁵³ *Čist Kapital*, kolektivní dílo uskutečněné v letech 1968 až 1970 Althusserem a některými jeho nejbližšími žáky (Rancière, Balibar, Macherey), je patrně nejlepší ilustrací nového čtení Marxe, k němuž tento postup uvolňoval ruce. V zásadě se jednalo o rozchod s dogmatickým stalinismem a jeho nenávisť vůči myšlení, přičemž byla znovu a jinak vypracována přísná teorie "*společenských formací*," zbavená všech nánosů buržoazního idealismu a slučitelná s emancipačním nárokem, jenž zůstával jádrem Marxova a Leninova poselství: "*Vytvořili jsme tedy racionální a soudržnou filosofii, která nám umožnila číst, a tím myslet Marxovo myšlení*."⁵⁴ Nejde o čistou teorii, vědu bez těla, nýbrž o teoretický nástroj ve službách toho, co Althusser tvrdošjně označoval za "*třídní boj na poli teorie*:" "*Nejde pouze o vědu, kterou mohou revolucionáři použít při revoluci, ale o vědu, kterou mohou použít proto, že v teoretickém dispozitivu svých pojmů stojí na teoretických pozicích revolučních tříd*."⁵⁵

Právě tím však zasáhl citlivé místo. Neboť konec konců, jak sám s oblibou říkal, díky čemu si Althusser mohl být jistý, že stál na straně revoluce, a ostatně jaképak revoluce, když i její nejmenší náznaky bychom v tehdejším programu komunistických sdružení hledali asi jen obtížně? Jakkoli mohlo být filosofické tázání plné příslibů, celý tento podnik se nakonec ukázal jako bezvýchodná slepá ulička, a to zrovna ve chvíli, kdy dokonce i ti, kdo jej od počátku doprovázeli, nahlédli jeho dvojí omezení. První omezení spočívalo v iluzi, která Althussera vedla k tomu, aby až dualisticky postavil přímočaře proti sobě rozměr *teorie*, zbavené veškeré subjektivity, a rozměr *ideologie*, hrubě označené za imaginární a iluzorní. Právě to vyčítal svému učiteli Jacques Rancière, když se s ním rozcházel roku 1974 v knize *Poučení z Althussera*.⁵⁶ Toto dílo si zároveň všímalo i druhého omezení althusserovské teze: zjevnou odchylku mezi nárokem na obnovené myšlení třídního boje a setrvalou důvěrou ve starý stalinistický

⁵² Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, Paříž, Stock, 1992. Viz rovněž knihu Mouliera-Boutanga, *Althusser, une biographie* (Paříž, Grasset, 1992). Řekněme jasně: tato otázka "*životopisného*" vnějšku může nabýt smyslu jedině ze samotného filosofického hlediska, nebo jinak jen přispívá k posílení nutně nechutných prvků logiky "*spektáklů*." Jakkoli jsou oba případy naprosto odlišné, obdobně je tomu pokud jde o často chybně kladenou otázku Heideggerova "*nacismu*."

⁵³ Althusser, "Freud et Lacan", přetištěno v knize *Positions*, Éditions sociales, 1976.

⁵⁴ Althusser, *Sur la philosophie*, Paříž, Gallimard, 1994, str. 88.

⁵⁵ Týž, *Éléments d'autocritique*, Paříž, Hachette, 1974, str. 64.

⁵⁶ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paříž, Gallimard, 1974.

aparát Komunistické strany Francie. Odtud onen vyhrocený paradox, jímž se jediný opravdový myslitel v tehdejších komunistických řadách stal proti své vůli inspiračním zdrojem alespoň jedné části oněch mladých filosofů, kteří se jako v horečce připojili k výbuchu roku 68 a zařadili se pod prapor maoismu. Po pokusech Sartra a Merleau-Pontyho, "společníků" provázejících komunistickou stranu, která je nikdo opravdu nepřijala a která přes dlouho známá strašlivá fakta nesnesla, aby někdo zpochybnil legitimitu Moskvy, byl Althusserův pozdější pokus v podstatě umíráčkem celé jedné doby: hnutí roku 68 nakonec definitivně zničila ve Francii tak dlouho udržované organické pouto mezi levicovými mysliteli a komunistickým aparátem. Jedním z nejnápadnějších příznaků tohoto usmrčení bylo nepochybně bezpodmínečná Sartrova podpora věci roku 68, podpora ze strany toho, na jehož adresu komunisté, mnohem více než buržoazie, nešetřili ani těmi nejdrsnějšími sarkasmy. S klidem, který umožňuje odstup, se filosofové budou ptát, zda snad právě to nakonec neznamenalo, že stará nauka o odpovědném subjektu a člověku jako konkrétně oslovitelné univerzalitě byla konec konců lépe připravena na setkání se vzpurnými hnutími živoucí politiky než teoretičtější, povýšenější a ve skrytu možná rozpornější nauka teoretického anti-humanismu a dějin jako "*procesu bez subjektu a bez účelu*."⁵⁷

Mohli bychom říci, že vše ostatní náleží politickým dějinám, a nikoli dějinám filosofie. Což je vlastně velmi tradiční způsob, jak tvrdit, že úkolem filosofie není podílet se na vytváření živoucích dějin. Předložením výkladu hnutí, jež bylo svědkem toho, jak se jedna nastupující filosofická generace vrhá do víru bitvy, jsme se na této výstavě rozhodli ukázat pravý opak. Jedna jediná generace? Ne tak docela. Řekněme spíše, že se na základě výslovného přihlášení se k mnoha vzpourám konce šedesátých let na nějakou dobu vzájemně smísily tři filosofické generace: generace Sartrova (do té míry, že jeho nedokončená kritika stalinismu, přítomná v tehdy nezveřejněných stránkách *Kritiky dialektického rozumu*, jako by se prakticky realizovala jeho aktivní podporou maoistů z Proletářské levice), generace Foucaultova, Deleuzova a Derridova, jež se různě, ale skutečně zapojila do průběhu té či oné vzpoury (omezená angažovanost Derridova zřejmě dosti jasně souvisí s jeho nikdy nepopřenými sympatiemi ke komunistické straně), a konečně generace mladších filosofů, jimž záleželo na tom, aby si přimknutím k věci vzpoury vysloužili své první ostruhy. Poslední z našich výstav se pokusí předložit bilanci pozdější dráhy některých z tehdy vycházejících hvězd: spokojíme se uvedením několika aktérů oné doby, přičemž nebudeme skrývat ani to, co je vzájemně odděluje, ani to, co je tehdy mohlo rozdělovat zevnitř. Jestliže se někteří Althusserovi žáci (v první řadě Rancière) nakonec dosti brzy rozešli s althusserovskými stanovisky, zatímco jiní (Macherey, Balibar, Labica) dále putovali po jeho oběžné dráze, pak se ještě další, jako Gérard a Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, kteří byli zároveň žáky Althussera a Lacana, rozhodli ztělesnit vyhrocený rozpor mezi snahou o teoretickou reflexi na nejvyšší úrovni (snahou ztělesněnou zejména publikací *Cahiers pour l'analyse*, v nichž se setkali Canguilhem, Althusser, Foucault a Lacan) a militantní angažovaností v rámci *Proletářské levice*. V ní se také setkali s Benny Levym a oproti nim starším André Glucksmannem, autorem *Rozpravy o válce* (*Discours de la guerre*, L'Herne, 1967), která brilantně zkoumala příslušné teze Hegelovy, Clausewitzovy a Maovy, zatímco Régis Debray, rovněž Althusserův žák, se vzdaloval od Francie, aby se tak v Latinské Americe střetl se skutečností osvobozené války, vedené proti násilí amerického imperialismu (*Revoluce v revoluci?*, Paříž, Maspero, 1967). Dva mladí studenti přípravy na École normale v lyceu Louis-le-Grand, Christian Jambet a Guy Lardreau, se rovněž připojí k teším Proletářské levice, aby pak v knize *Anděl* (Paříž,

⁵⁷ Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paříž, Maspero, 1973, str. 69 sq.

Grasset, 1976) provedli zpětnou bilanci své činnosti, a to v nečekané podobě gnostické mystiky vzpoury, v níž směřovali odkazy na rané křesťanství, Lacana a Lina Piao.

Sám proti-autoritářský proud, dědic silné francouzské tradice anarcho-syndikalismu, se sám vyjádřil mnoha publikacemi (k nimž patřil i časopis *Révoltes logiques*, který vedl Jacques Rancière a spolupracoval s ním Foucault⁵⁸), z nichž nakonec uvedeme pouze dva důležité filosofy, vzešlé ze situacionistického hnutí. První z nich, Raoul Vaneigem, publikoval roku 1967 *Pojednání o umění žít určené mladým generacím* jasně inspirované zároveň Nietzsche i anarchistickou tradicí (spojení dosti vzácné, ale rozhodně ne nemyslitelné, protože jeho výrazem se již dříve staly některé texty Bataillovy). Dlouhodobého ohlasu se však mělo dostat především knize Guy Deborda *Společnost podívané*, vydané rovněž roku 1967. Také v tomto případě nám naše čtvrtá výstava umožní bilancovat osud tohoto myslitele, jenž byl zároveň politickým teoretikem, revolučním bojovníkem, teoretikem umění a spisovatelem. *Společnost podívané*, kniha v každém ohledu prorocká, doplňovala celkem vzato klasickou nauku o třídní válce, uvažovanou nicméně skrze radikální nepřátelství a namířenou vůči stalinským komunistickým aparátům, teorií *podívané*, definované jako nová nepovšimnutá logika, vládnoucí všem společnostem, které dospěly do onoho stádia vývoje zbožní ekonomie, které so ani Marx ani Lenin nemohli žádným způsobem představit. Aniž by jakkoli redukoval pojem "*podívané*" na vulgární pojem "*obrazu*," Debord upozorňoval: "*Podívaná není souborem obrazů, ale společenským vztahem mezi osobami, zprostředkovaným obrazy.*"⁵⁹ A ještě přesněji: "*Jazyk podívané je ustavován znaky převládající produkce, které jsou zároveň posledním účelem této produkce.*"⁶⁰ Na základě popisu různých způsobů, jimiž tato odcizující a ničivá logika, vymykající se veškerému zpochybnění a odmítnutí, zahrnuje celou budoucí skutečnost takzvané "*rozvinutých*" společností (město stejně jako venkov, prostor, čas, paměť), dospěl Debord k tomu, že prohlásil podívanou za "*ideologii par excellence*," to jest za "*zotročení a popření skutečného života.*"⁶¹ Možná, že tato výstava bude pro každého příležitostí uvažovat o tom, které prvky významných filosofii oné doby asi tak stojí na straně skutečného života...

⁵⁸ Tento "*lidový*" neřkuli populistický proud má samozřejmě jisté vztahy s hnutím, které dovede některé z historiků "*nové historie*" (Leroy-Ladurie, Philippe Ariès, Pierre Goubert a řada dalších) k tomu, aby dali nebo znovu dali slovo těm, na něž historie tradičně zapomínala, chudým společenským vrstvám, drobným lidem, anonymním masám, svědkům beze slávy. Mezi filosofy povede s těmito novými pojetími historie nejtrvalejší dialog Foucault (srov. *Moi, Pierre Rivière ...*, Paříž, Gallimard, 1973, a "*La vie des hommes infâmes*", *Dits et écrits*, sv. II, str. 237, Česky jako "*život lidí zloprověštných*," ve svazku *Myšlení vnějšku*, cit. dílo, str. 127-152.

⁵⁹ Debord, *La Société du spectacle*, reedice Gallimard, 1992, str. 4.

⁶⁰ Tamtéž, str. 5.

⁶¹ Tamtéž, str. 164.