

„A la recherche du sens caché...“¹

1. Název „Hledání skrytého smyslu“, ono „à la recherche du sens caché“, stojící v záhlaví tohoto textu, působí ovšem nezbytně jako špatný žert nebo jako nevkusná snaha o nápaditost za každou cenu: není jistě zapotřebí velkého důvtipu k tomu, abychom poznali, že je to název zástupný, napodobující název známého díla Marcela Prousta. Místo toho však, abychom se jako Proust vydali hledat ztracený čas a objevovali význam toho, co se skrylo pod střípky vzpomínek uložených v naší paměti, chceme si v tomto příspěvku, napsaném poněkud *in margine* našeho zájmu o soudobou francouzskou filosofii,² položit daleko prostší otázku: proč, kam, kdy a jak zmizel zjevný *mysl toho, co je řečeno (sděleno), a proč to, co zůstává nevyřčeno, eventuálně vůbec skryto za či pod povrchem textu (diskursu), nabylo najednou většího významu a důležitosti než to, co skutečný, předpokládaný autor — textu (výroku, sdělení, diskursu) — sám udává jako *mysl* toho, co sděluje?*

Otázku by bylo možno formulovat ještě jinak a snad provokativněji: proč vyjadřuje filosofie náhle takovou nedůvěru vůči tomu, co je (bylo, bude) řečeno? K čemu je toto podezření vůbec dobré, proč pozbyla důvěru ve *slovo* (řeč, diskurs), ačkoliv s ním její praxe stojí a padá, proč se pochybnost o *smyslu vyřčeného* jeví jako její hlavní nástroj?

Jistě, náznak odpovědi je nasnadě: tato ztráta důvěry není vůbec náhlá, představuje jen další etapu dostatečně známé historie dějin filosofie. Už Platón nedůvěřuje slovu a ve svých sókratovských dialogích předstírá, že jeho velký učitel v touze po pravdě, *udiven nad samozřejmou jistotou*, s jakou jeho společníci vyslovují svoje názory, *vede* spoludiskutující k tomu, aby se rychle vzdali pouhého *zdání* a povznesli se pod jeho vedením k hlubšímu a tedy pravdivějšímu poznání, k *pravdě*. Sókrates

¹Tato malá studie je rovněž dostupná v tištěné podobě ve *Sborníku prací Filozofické fakulty BU B 44*, 1997, s. 9–20. Autor děkuje redakci *Sborníku* za laskavé svolení k jejímu vydání na internetových stránkách a rovněž na stránkách tohoto sborníku.

²Přesněji řečeno o ty otázky, které dokázala tato filosofie v posledním půlstoletí značně přeformulovat, tedy např. otázky právě *smyslu* nebo *subjektu, dějin, diskursu, struktury* a dalších, jak o tom svědčí díla např. Clauda Lévi-Strausse, Michela Foucaulta, Jacquesa Derridy, Gillesa Deleuze, v nápadném protikladu vůči existencialistické filosofii Jeana-Paula Sartra a dalších.

— tedy Platón — se jeví jako ten, kdo veden nedůvěrou ve vyslovené slovo *odhaluje* pod jeho povrchem vlastní smysl vyřčeného slova; proto Platónem počínaje, přes Aristotela k Descartovi, ale také třeba Komen-skému a vlastně až po současnost, se pak představuje to, čemu zpravidla rozumíme pod pojmem filosofie, jako nekonečná a nikdy nekončící touha ukazovat (v horších případech předepisovat) lidstvu, *jak a co* má myslet. Toto je utkvělá fikce alespoň podstatné části v evropských kořenech kvívící filosofie.

Novodobá filosofie (středověkou filosofií, která měla rovněž za úkol rozlišovat mezi pravdivým a nepravdivým pomocí komentáře tradicí posvěcené, jediné zvěstované Pravdy, zde ponecháme vědomě stranou) a novodobá věda, ještě než se rozešly, proměnily uvedenou představu v podobu *metody*, jež měla zajistit, že pod povrchem jevů, které nám prostředkují naše smysly a dále eventuálně výpovědi o nich, textové, výtvarné a jakékoli další, objeví skutečný, to je *jediný* smysl poznávaných jevů, či jejich popisu, chápaný navíc ještě jako jejich hodnota, jejich pravda, a tím současně rovněž jako pravda, hodnota, smysl autora záznamu, popisu, výpovědi, či jako pravda o něm — a že toho dosáhne kritickou analýzou, o jejíž univerzální platnosti nebude moci nikdo rozumný pochybovat. Byl to skutečný převrat, umožněný vírou v moc individuálního rozumu, od něhož se vyžadovalo, aby se vzdal pouhého komentování na základě tradice. Současně se od něho vyžadovala víra v možnost odlišit *smysluplné* od *nesmysluplného*, pravdivé od nepravdivého. Jinak snadno bezbřehou *podezíravost* filosofie drží v mezích právě tato představa, že je možno vést přesnou dělicí čáru mezi tím, co smysl ještě má a co už ne.

Podezíravost filosofie však dosahuje zcela jistě svého, alespoň prozatímního vrcholu v naší současnosti, neboť od konce osvícenství (který chápeme v této souvislosti nikoli historicky, jako konec určité epochy, vymezený řekněme Kantem na jedné straně a třeba Francouzskou revolucí a josefinskými reformami na druhé straně) se neustále prohlubuje a zdokonaluje snaha oddělit *skutečný* (to je jediný opravdový, jediný pravdivý a tudíž jedině závazný) *smysl* od *vědomí/subjektu*, jež ho stvořilo; mohlo-li se zdát, že kartesiánské *cogito* zajistilo *navždy* soudržnost *vědomí/subjektu* a *smyslu*, protože vykázalo za hranice vědomí všechno to, co ohrožovalo jeho kritéria racionálního a tudíž *smysluplného*, pak postmoderní doba právem ukázala na konvenční, tedy nikoli absolutně platný ráz této soudržnosti. Filosofie podezření byla a zůstává úspěšná

v tom, že ukázala na neudržitelnost představy jediného možného smyslu (jediné možné racionality, jediné možné pravdy) svázaného s jediným možným vědomím (jediným možným subjektem) a v tom, jak dokonale zvrátila vztah vědomí/subjekt — smysl ve vztah obrácený: smysl — vědomí/subjekt. Jakmile se stalo všechno stejně smysluplné, to je, jakmile všechno, co je vysloveno, řečeno, sděleno, nabylo smyslu (nic už nemůže být vyloučeno jako ne- smyslné za hranice vědomí), pak nejen že pozbyla významu otázka, zda něco má nebo nemá smysl, ale rovněž pozbyla významu otázka po individuálním (konkrétním) vědomí jako autorovi (subjektu) smyslu. Tak jako se individuální smysl skryl do absolutní smysluplnosti všeho, stejně tak se jeví jako iluzorní hledat individuální vědomí/subjekt, jež by bylo možno odhalit (a eventuálně po právu obvinít) jako autora určitého smyslu.

2. Ve francouzské filosofii a společenských vědách připadá na této cestě nepochybně zcela mimořádné místo Michelu Foucaultovi (1926–1984). Jeho knihy z 60. let (např. *Slova a věci* a *Archeologie vědění*) dokázaly dostatečně přesvědčivě ukázat velké celky novodobého vědění jako velké diskursivní útvary, které se sice jistě neobejdou bez individuálního tvůrce (individuálního autora, individuálního vědomí), jenž však mnohem více připomíná interpreta smyslu než jeho individuálního tvůrce. Kdybych se měl vrátit k nevyhnutelně kulhavému, ale snad přece jen dosti výstižnému přirovnání, kterého jsem v souvislosti s Foucaultovým pojetím diskursu použil již jednou před mnoha lety, pak jednotlivé diskursy velkých celků vědění jakoby připomínaly fugu, o níž sice tvrdíme, že ji komponoval Bach, přitom však v skrytu duše tušíme, že to vlastně nebyl Bach, který ji zkomponoval, nýbrž že to byla fuga, která zkomponovala Bacha.³ „Řád diskursu“, „Kdo je autor“, „Genealogie“ jsou názvy tří Foucaultových studií z konce 60. let, které ještě více teoreticky podkládají Foucaultovo pojetí diskursivních celků, které jsou vždy smysluplné, neboť vždy o něčem vypovídají, avšak ono „něco“, co jim dodává smysl, není na první pohled vůbec patrné, neboť je to ukryto ve vrstvách diskursivních celků, jejichž dějiny se nekryjí nutně s Historií, na kterou se obvykle v našich interpretacích odvoláváme, ani s naším tradičním pojetím o tom, kdo je to vlastně autor — tedy kdo je či co je

³Petr Horák: *Struktura a dějiny. Ke kritice strukturalismu ve Francii*, Praha: Academia 1982.

individuální vědomí/sujekt.⁴Foucault ukázal v 60. letech s mimořádnou jasnozřivostí, jak je důležité a podnětné pro dějiny vědění obrátit tradiční vztah autor — dílo ve prospěch vztahu celek (jehož je individuální dílo součástí) — určující prvky tohoto celku, jak se vyskytují v jednotlivých dílech, jež do daného celku patří. Je-li např. pro epochu klasického evropského vědění (pro epochu vznikající novodobé vědy a filosofie) tolik důležitá otázka metody, pak nikoli proto, že v této epoše vystoupil René Descartes se svou právem proslulou *Rozpravou o metodě*, nýbrž proto, že tato se vřazuje mezi všechna ostatní možná pojednání o metodě poznání, jakých znalo 17. století spoustu, a pro která je důležité, že se ve všech těchto mnohdy protichůdných pojednáních o metodě projevuje jakýsi společný jazyk, společný diskurs, kterým se 17. století nápadně odlišuje od předchozí epochy: podíl individuálního autora v tomto novém, společném diskursu představuje jistě důležitou, nezanedbatelnou a zajímavou skutečnost, možná že však nikoli tak rozhodující, jak se klasické dějiny filosofie tradičně domnívají. V onom novém diskursu, jenž je *společný* pro díla, která se jinak hlásí k protichůdným ideálům (jediným příkladem za všechny zde může být rozpor Komenský — Descartes), je jednak důležité to, co je explicitě *řeceno* (přesvědčení o nutnosti jistého poznání), jednak je důležité to, co explicitě *vysloveno* není, co však jako výmluvná zámka je přítomno rovněž (dejme tomu přesvědčení o tom, že něco takového, jako je jisté poznání, je vůbec možné). V 17. století — držme se ještě našeho příkladu — nešlo zdaleka jen o nově koncipovaný vztah k metodě a o metodu jistého poznání; šlo rovněž o změnu paradigmatu (univerzální taxinomie a analýza střídají analogii a komentář, matematicky vyjádřitelná kvantifikace jevů střídá popisné vyjádření jejich kvalit: zejména tato skutečnost dráždila a bolela některé Descartovy současné kritiky, třeba právě Komenského, stejně jako znovu dráždí a bolí určitou část novější a současné filosofie, jež k ní odkazuje jako k symbolu počátků všeho zla modernity a postmodernity), šlo o ideál nového univerzálního vědění, o nové vidění role člověka ve světě a o nové pojetí společnosti atd. Naopak otázka původu, priority atd. zdaleka tak důležitá není: může být dokonce podružná pro *tento* způsob chápání a vidění.

⁴Viz Michel Foucault: *Tři studie. Diskurs, autor, genealogie*, Praha: Svoboda 1994 (překlad a doslov Petr Horák).

Michel Foucault nezaujal v 60. letech tím,⁵ že toto všechno zdůraznil; zaujal tvrzením, že toto vše konstituuje *moderní evropský subjekt*, místo toho, aby to bylo dílem *Subjektu*; ten sám o sobě není ničím nutným v dějinách, čímsi, co by jakoby samozřejmě, automaticky plynulo z *Historie*, co by z ní vyskočilo jako příslovečná Athéna z Diovy hlavy, jen proto, aby bylo takto triumfálně prokázáno, že *Historie* vykazuje přesný *Smysl a Morálku* (což našlo svůj výraz v pojmu pokroku) a že by diskurs o subjektu, který toto vše obsahuje, měl a mohl trvale s námi zůstat jako jediný autorizovaný zdroj odpovědi na všechny znepokojivé otázky, které život klade v dějinách jedincům i kolektivům; Foucault dodnes rozčiluje svoje kritiky tvrzením, že *Subjekt* (rozuměj: národ, stát, třída, autor atd.) je naopak pomíjivý jev, že není v dějinách ničím trvalým, že lze oprávněně předpokládat, že zmizí jednoho dne jako otisk nohy v písku na pláži, kterou zaplaví moře. (Jde pouze o volnou parafrázi jedné proslulé Foucaultovy věty o „konci subjektu“ ze závěrečných stran jeho knihy *Slova a věci*, nikoli o doslovný citát.)

Moderní subjekt, který se vynořuje ze 17. století, aby se plně konstituoval zhruba o sto let později jako něco, co charakterizuje evropskou modernitu, se tedy objevuje nikoli proto, že by byl nepominutelným produktem morálního zdokonalování člověka, tedy *jedinečně smysluplné Historie*, ale proto, že byl rozpoznán jako „objekt možného vědění“, jež dodatečně dodalo všechna témata tomu, co nazýváme „humanismem“.⁶

Tento subjekt ovšem dodal evropské modernitě (s její severoamerickou a dnes snad téměř celoplanetární odnoží) zvláštní význam, nalézající svoje vyjádření v neméně zvláštním pocitu sebeuspokojení. Kartesiánský subjekt, onen nositel sebevidence poznávajícího ego, stejně jako subjekt novodobé politické teorie, který chápe sebe sama (Hobbes, Locke) jako svéprávného jedince, jenž vědomě a dobrovolně odkládá část své individuální suverenity (část svého přirozeného práva, které je darem od

⁵ Zdůrazňuji neustále toto časové určení jen proto, abych připomněl, že nás od publikování některých důležitých Foucaultových prací, jako jsou jeho *Dějiny šílenství v klasické době*, *Slova a věci* nebo *Archeologie vědění*, dělí již třicet let, tedy dostatečně dlouhá doba k tomu, aby se jejich teze staly obecným majetkem, aby byly buď kriticky přijímány, nebo naopak zcela zavrhovány, či alespoň přísně kritizovány (to vše se již stalo), nikoli však aby byly zcela opomíjeny.

⁶ Srov. Michel Foucault: *L'homme est-il mort?*, in M. Foucault: *Dits et écrits* I, Paris: Gallimard 1994, s. 541 (původně in *Arts et loisirs*, 1966, č. 38).

Stvořitele) ve prospěch vladaře (státu) výměnou za ochranu, který mu tento poskytuje, včetně respektování jeho nezadatelných lidských práv,⁷ musí jménem téže racionality, která ho konstituuje, vyloučit jako nepřipustné (nenormální, nebezpečné atd.) vše to, co jí zjevně odporuje. Novodobý subjekt také dodal evropské modernitě pojem autora a pojem originality díla — něco, co evropská kultura dlouho do konce středověku a do začátku modernity prakticky neznala.

Subjekt, který byl konstituován modernitou, aby jí dodal smysl a historické ospravedlnění (legitimitu), nahradil Boha:⁸ vše, co považovala evropská tradice za projev boží vůle, je lidským dílem. Od Feuerbacha přes Marxe k Nietzschevi není bůh snižován na úroveň svého stvoření, nýbrž člověk je povyšován na úroveň boha, který je prohlášen za dílo lidského ducha, toužícího pochopit a vysvětlit svět, v němž žije. I v tomto tolik známém motivu evropské modernity⁹ jakoby tedy nahrazoval smysl jeho nedostatek, racionální vysvětlení mystickou zámlku, vědění nevědění: vědomí staví vysokou zeď proti všemu, co by mohlo skutečně nebo dokonce jen zdánlivě ohrozit suverenitu racionálního smyslu, *vylučuje* vše, co se nepodřizuje normám racionálně postupujícího vědomí za hranice *smyslu*.

Filosofie (společenské vědy, vědění vůbec) uplatňuje tedy svou podezíravost vůči tomu, co se nechce nebo nemůže podřídít pravidlům toho jazyka, který si vytvořila a který vyhovuje jejímu pojetí racionality: představuje jakousi cenzuru, jakousi policii zajišťující dobré chování a správné smýšlení, asi tak jako správné používání normy spisovného jazyka dává jejímu uživateli „právo“ odsunovat stranou ty jazykové projevy, jež tuto normu nerespektují nebo neznají, jako nespisovné, nekorektní a tedy jaksi nevhodné.

⁷ Obyčejně se v této souvislosti operuje deklaracemi lidských práv, jak je formulovaly nejprve americká a později Francouzská revoluce; zbytečně a neoprávněně se v této historii opomíjí význam, jaký pro oba dva uvedené akty měl předchozí vývoj v Anglii, praktický i teoretický (důsledky slavné revoluce 1688, zápas o toleranci, který našel jistě nejznámější a nevlivnější výraz v Lockových *Dopisech o toleranci*, a celý vývoj anglické politické filosofie 17.–18. století).

⁸ Srov. podnětnou knihu Luca Ferryho: *L'homme-dieu*, Paris: Grasset 1996.

⁹ Jeho vznik a prosazení je nepředstavitelné bez usilovného přispění křesťanské, zejména protestantské teologie, a jí ovlivněné filosofie.

Tabu, jež nad nevysloveným, nevyřčeným, skrytým, nenormálním vznesla modernita prostřednictvím racionálního vědomí ve všech jeho podobách, však ztratilo účinnost, jakmile bylo porušeno *stejným* prostředkem, jež opatřily kánonu racionálního vědomí jeho nejsilnější zbraň: totiž kritickou, racionální analýzu, jíž vládne filosofie, věda, literatura. Uvedené pořadí je ryze nahodilé, nevyjadřuje žádnou hodnotovou nebo chronologickou stupnici. Jean-Francois Lyotard, který přispěl možná nejvíce k tomu, aby se téma konce absolutního vědění a poznání, téma proměny paradigmatu vědění, jež charakterizuje rozdíl mezi moderním a postmoderním světem, stalo předmětem nesčetných komentářů, bezděčně způsobil, že proměnu paradigmatu a proměnu jazyka oddělující soudobou přírodní vědu a technologii od přírodní vědy a technologie pouze moderní, klademe jaksí samozřejmě do zcela nedávné doby, do doby počítačů a jejich lokálních a celosvětových sítí. Správnější a více duchu Foucaultových tezí odpovídající by asi bylo hledat počátky proměny diskursu moderní vědy v diskurs postmoderní v objevech a tudíž proměnách jazyka fyziky a matematiky počátku 20. století. Totéž nepochybně platí pro filosofii, která se zhruba ve stejné době vydává Nietzsche, Russellem a Wittgensteinem k formulacím, jež jsou velice vzdáleny od tvrzení, jistot a nadějí — iluzí sebepoznávajícího vědomí, jež naopak formulovala filosofie smyslu — nebo filosofie dialektiky, jak uvádí Foucault.¹⁰

Rozchod vědomí a smyslu, podezření, že něco není v pořádku, s tožností subjektu a toho, jak je tento smysl vyjádřen, podezření, rychle se měnící v jistotu o tom, že i v tom, co je vyloučeno z racionálního diskursu, je možno hledat svébytný smysl, jenž však nemusí být nutně totožný s racionálním smyslem, jak ho chápal novodobé vědění, prostě že subjekt není jediným místem pro bytí smyslu, však vyjádřily i jiné oblasti vědění, než filosofie a věda.

¹⁰Viz Michel Foucault: *L'homme est-il mort?...*, s. 541–542. Foucault zde uvádí ještě Lévi-Strausse, lingvisty, sociology a Heideggera jako příklady „analytické kultury“, jež charakterizuje naši dobu a jež je v příkrém protikladu vůči „dialektické kultuře“ 19. století, jejímž posledním a patetickým příkladem je pro Foucaulta Sartre. „Dialektická kultura“ představuje výsledek spojení určité filosofie dějin, filosofie lidské praxe s filosofií odcizení a nového smíření. „Dialektická kultura“ je neodlučitelně spjata s tím pojetím humanismu, v jehož základech stojí svébytný subjekt, protože představuje příslib autentičnosti a pravdivosti lidského bytí (*tamtéž*). Dodejme, že totéž platí v mnohém ohledu pro Edmunda Husserla.

Ve své studii „Myšlení vnějšku“ (inspirované dílem M. Blanchota) zmiňuje Foucault, že dnes již možná nezvratitelná inkompatibilita mezi bytím jazyka a identitou vědomí sebe se projevuje jak v gestu psaní, tak v pokusech formalizovat jazyk, ve studiu mýtů a v psychoanalýze, jako konečně ve studiu Logu samého, který jakoby byl místem zrodu celé západní civilizace.¹¹ Na tomto místě klade Foucault zajímavou hypotézu: co když se bytí jazyka zjevuje jen v okamžiku, *když mizí*, když se ztrácí subjekt, tedy tehdy, když přestane (sebe)vědomí zabírat veškerý prostor smyslu, když přestane vylučovat to, co se jeví na první pohled jako ne-smyslné (protože nekompatibilní s identitou vědomí), když přestane určovat, co je ještě přijatelné (racionální, protože uvědomělé) a co již takovým není, protože překračuje identitu vědomí a smyslu/jazyka, co se tedy jeví jako ne-smysluplný jazyk, eventuálně jako pouhý blábol, jako pouhý šum, jako „prázdnno“? Toto prosté bytí jazyka, které nesděluje žádný smysl, žádnou pravdu, je oním „myšlením vnějšku“, oním projevem, v němž mizí subjekt tradičně pojatý jako individuální vědomí. Už Mallarmé věděl, že slovo je zjevnou neexistencí toho, co označuje, a nyní víme, že bytí jazyka se rovná zmizení toho, kdo mluví, uvádí Foucault tamtéž.¹² Ale to není ještě vše, neboť jazyk zjišťuje, že se odpoutal od všech starých mýtů, jak píše Foucault, „v nichž se formovalo naše vědomí slov, diskursu, literatury“.¹³ A konečně, protože „jazyk není ani pravdou, ani časem, ani věčností, ani člověkem, ale stále rozbíjenou formou vnějšku“,¹⁴ nelze věřit nejen tomu, co se prostě *jeví* — filosofie podezření je si toho vědoma odedávna — ale ani tomu, co zdánlivě, skutečně objevujeme pod povrchem slov: Foucaultovi jistě nejde o novou hermeneutiku, vždyť i ta je jen pokračováním dávné tradice. Jde o něco zcela

¹¹M. Foucault: *La pensée du dehors*, Paris: Fata morgana 1986, s. 15 (původně *Critique* 1966, č. 229); česky in M. Foucault: *Myšlení vnějšku*, Praha: Herrmann a synové 1996 (překlad Č. Pelikán, M. Petříček jr., S. Polášek, K. Thein). Z praktických důvodů cituji dle uvedeného francouzského vydání z roku 1986. Připomínám, že se zde Foucault zabývá tematikou, která je rovněž předmětem jeho studií uvedených v pozn. 2, zejména studií věnovaných problematice diskursu a autora.

¹²M. Foucault: *La pensée du dehors...*, s. 56. Srov. rovněž Řád diskursu, in M. Foucault: *Tři studie...*

¹³M. Foucault: *La pensée du dehors...*, s. 57.

¹⁴Tamtéž, s. 60.

jiného, jde o poznání a zrovnoprávnění nikoli toho, co je skryto pod povrchem oficiálního diskursu (filosofie, vědy, teologie, morálky, medicíny atd.), nýbrž toho, co je *mimo*, co se nachází *vně* oficiálního, vně přijatého diskursu.

Toto vnější, okrajové, co sice neodhalí běžná historická analýza (protože je již sama jistým organizujícím principem, který se snaží určit časovou posloupnost a kauzální závislost, snaží se oddělit to, co je starší od toho, co je mladší, příčinu od důsledek, snaží se určit původ, počátek) — jež je samozřejmě oprávněná a nezbytná — co je však přístupné archeologii a genealogii vědění, ovšem představuje skryté pole pro poznání toho, jak se v *okrajových* tj. neznámých, protože dominujícím diskursem vyloučených, zapřených, nepřipouštěných sférách *možného vědění* chystá, připravuje, nebo už je *něco*, co se možná projeví jako *moc* budoucího diskursu.

Problém těchto temných, neznámých, vytlačených, potlačených, vyloučených nebo prostě neuvědomělých zdrojů vědění (jazyka, diskursu) *jako nástrojů a projevů moci*,¹⁵ která se ustavuje nenápadně, ale o to účinněji v lidské společnosti, představuje jen *jiné* vyjádření hledání *smyslu*. Problematizováním určitého druhu vědění, zpochybněním samozřejmosti jeho výskytu, odmítnutím věřit tomu, co ono samo nám o sobě sděluje (zpochybněním jeho vlastního historického příběhu), ale

¹⁵Problém moci stojí nepochybně u Michela Foucaulta v popředí vlastně od začátků jeho badatelského zájmu, věnovaného konstituování pojmu *duševní choroby* a *antropologie*, nemluvě o pracích jeho vrcholného období až do zcela posledního údobí jeho tvorby. Dosvědčují to práce jako *Surveiller et punir: naissance de la prison* (Paris: Gallimard 1975), *La Volonté de Savoir* (Paris: Gallimard 1976), *L'usage des plaisirs; Le souci de soi* (Paris, Gallimard 1984). Poslední dva tituly s knihou *La Volonté de Savoir* tvoří trilogii pod názvem *Histoire de la sexualité*. Podivnou shodou okolností český překlad jedné z prvních Foucaultových prací (byť z opraveného vydání) *Psychologie a duševní nemoc* zůstával po dlouhou dobu jedinou v češtině dostupnou prací Michela Foucaulta; to se ovšem již podstatně změnilo, jak dokazuje řada překladů Foucaultových děl do češtiny a slovenštiny z poslední doby; pokud se *antropologie* týče mám na mysli Foucaultův překlad Kantovy antropologie a komentář k němu. K M. Foucaultovi srov. knihu Miroslava Marcelliho (mimo jiné překladatele Foucaultovy knihy *Slova a věci* do slovenštiny), *Michel Foucault, alebo stať sa iným* (Bratislava: Archa 1995).

ještě více pátráním po skrytém smyslu jeho výskytu jako projevu či/a nástroje určité moci a (mnohdy možná neuvědomělé) mocenské vůle, jistě filosofie překračuje svoje nejvlastnější pole směrem k politické teorii — a snad i určité praxi — moci. Představa *odstupu* slova od toho, co jím má být vyjádřeno, není pouze nezávaznou filosofickou hypotézou: může vést k překvapujícím tvrzením a snad i zjištěním.

3. Už klasická hermeneutika počítala s tím, že interpret bude nakonec vědět o textu více, než jeho autor, a její současná podoba, jež se již nespokojuje s pouhou *interpretací*, nýbrž přistupuje k *dekonstrukci* textu, postoupila ještě dále. Cíl je ovšem stejný: od údivu nad textem a od podezření nad tím, co na první pohled text nabízí, usiluje interpret o nalezení skrytého smyslu. Dnes ovšem již nikoli jediného, určujícího, nýbrž *možného* smyslu. Přistupme tedy k jinému příkladu onoho „hledání skrytého smyslu“, k dalšímu příkladu „à la recherche du sens caché“, příkladu, který poskytuje onu přednost, že pochází ze stejného údobí jako Foucaultovy texty, kterými jsme se zde až dosud zabývali.

Jacques Derrida analyzuje dlouze v úvodu k jedné ze svých prací dopis paní de Maintenon, velké dámy dvora Ludvíka XIV. Pisatelka v něm sděluje své přítelkyni, paní Brinon, že *král jí bere veškerý její čas* a ona že *poskytuje pouze zbytek Saint-Cyru* (míněn je ústav mladých šlechtičen, který paní de Maintenon založila), jemuž by si ona přála poskytnout *všechno*.¹⁶ Budiž rovnou řečeno, že rozbor tohoto dopisu slouží autorovi pouze jako úvod do problematiky daru, nicméně pro nás je velmi zajímavým příkladem „hledání skrytého smyslu“.

Údiv a podezření interpreta vzbuzuje v tomto sdělení, jehož smysl je na první pohled naprosto jasný, hned několik věcí: co znamená dvojice *brát a poskytovat čas*? Co zde vůbec znamená slovo *čas*, co *označuje*? A co znamená, co *označuje zbytek času*, o němž píše paní de Maintenon ve svém dopise přítelkyni, *zbytek času* v protikladu vůči onomu *všemu*, jež by si přála poskytnout ústavu, jak dodává jedním tahem pera.

Všimněme si, že obvyklá interpretace, která vychází, aniž by si toho byla zpravidla plně vědoma, z bezpečné asimilace celé evropské interpretační tradice založené na zkoumání individuální psychiky skutečného

¹⁶J. Derrida: *Donner le temps*. I. *La fausse monnaie*, Paris: Galilée 1991, s. 14. Autor zmiňuje v úvodu, že využil pro tuto knihu své přednášky z let 1977–1978 (École normale supérieure), z roku 1979 (universita v Yale) a z roku 1991 (Chicagská universita).

nebo předpokládaného autora, by se pravděpodobně věnovala zkoumání (předpokládaných, pravděpodobných, možných, skutečných) *pocitů* paní de Maintenon: její nelibosti nad tím, že král jí bere veškerý čas, a její lítosti nad tím, že na St. Cyr jí zbývá pouze zbytek času. Pravděpodobně by zde provedla *svou* interpretaci skutečných či domnělých *pocitů* paní de Maintenon, přičemž vlastním cílem takovéto interpretace by bylo odhalit *záměr* pisatelky; vzhledem k tomu, co víme o paní de Maintenon a o Ludvíkovi XIV. odjinud, by interpretace vyzněla nejspíš v tom smyslu, že dopis paní de Maintenon přítelkyni není zcela upřímný: král jí sice opravdu bere *veškerý* čas a ona může dávat St. Cyru opravdu jen *zbytek*, nicméně závěr interpretace by zněl, že pisatelka použila tohoto sdělení proto, aby *zdůraznila* v očích své přítelkyně svůj význam první dámy dvora Ludvíka XIV.

O této interpretaci *nevíme* a *nemůžeme* vědět, zda jí skutečnost odpovídala, či nikoli — paní de Maintenon přece *mohla* opravdu litovat, že král jí bere *veškerý* čas, takže se jí na dobročinné dílo dostává pouze *zbytku* času — biografie paní de Maintenon, jak uvádí sám Derrida, poskytuje dobré důvody k tomu, abychom právě takovou interpretaci brali bezzbytku za bernou minci. Může ovšem docela dobře sloužit za příklad takové interpretace, která určitý smysl do daného textu *ukládá*, snad bezděčně, bezelstně, nebo naopak možná úmyslně.

Derridova interpretace však směřuje — aniž by uvedenou, řekněme tradiční interpretaci zcela zavrhovala — poněkud jinam. Nezapývá se upřímností nebo neupřímností *pocitů* paní de Maintenon, o nichž samotný dopis nic nevyovídá. Dopis paní de Maintenon ho zajímá naopak jako případ „falešné mince“, to je *takové*, která nabízí něco, co vlastně *nemá*, která *se vydává za něco, čím není*. A právě zde nabývá Derridova interpretace na zajímavosti: paní de Maintenon totiž „dává, co nemá“. Jak uvádí Derrida, paní de Maintenon dává St. Cyru — kterému by ráda poskytla všechnen čas — jen zbytek svého času, protože *všechnen* čas jí bere král. Převedeno do naší problematiky skrytého smyslu je to totéž, jako bychom chtěli, aby určitý text/diskurs poskytl to, co nemá, tj. jistý smysl, který v něm (v doslovném znění) vlastně není.

A dále: co znamená „mít čas“? Má-li někdo čas, pak to znamená, jak píše Derrida, že „čas“ neoznačuje tolik *volný* čas, tj. vlastně určité *prázdnno*, jako všechno to, čím ho *zaplňujeme*. V naší problematice by se to rovnalo tomu, že obrat „mít smysl“ neoznačuje jeden určitý smysl, nýbrž takový smysl/tolik smyslů, který/které do textu interpret

vloží. Obrat „mít smysl“ chápeme jako totožný s obratem „dávat smysl“ textu, který interpretujeme. Text se jeví — v imitaci toho, co podniká Derrida s časem — jako něco, co smazává rozdíl mezi smyslem, který text (zdánlivě, skutečně) *poskytuje*, a smyslem, který do něho interpret *ukládá*. Text (diskurs), který je pochopen jako forma, odstraňuje dělicí čáru mezi brát a dávat smysl — stejně jako to činí podle Derridy, kterého stále jen napodobujeme, čas ve formě „mít čas“, jenž odstraňuje dělicí čáru mezi brát a poskytovat čas. Podle běžné logiky, uvádí Derrida, lze směřovat, tj. brát a dávat z času jen to, co je v čase. Pozměníme-li poněkud slova, můžeme říci: dle běžné logiky lze brát a dávat smysl jen z toho a tomu, co je v textu/diskursu.

Paní de Maintenon, jak se zmiňuje Derrida, se právě toto zdá naznačovat. Chtěla by poskytnout *více* času St. Cyru, jenže král jí bere *všechn* čas. Nicméně navzdory tomu, že jí král bere *všechn* čas (tedy to, co tento pojem zastupuje), přece jí ho trochu zbývá, nikoli tolik, kolik by si přála, zbývá jí pouze nepatrné nic, ale přece jen něco, to *něco*, co dává.

V naší imitaci Derridy lze tedy říci: všechny smysl je již vzat (sebrán, zabaven, obsazen) textem/diskursem, nicméně zbývá *něco*, co interpret poskytuje, dává svému publiku, jako paní de Maintenon dává zbytek svého času St. Cyru. Jakkoli interpret (stejně jako paní de Maintenon) *dává* jen *něco*, protože *všechn* smysl (jako v případě paní de Maintenon *veškerý* čas) je již obsazen (zjevným smyslem v případě diskursu, Ludvíkem XIV. v případě času, který by si tolik přála poskytnout paní de Maintenon), je přesvědčen, že to něco je vlastně *víc*, než to, co je *zjevné všem* (jako je paní de Maintenon přesvědčena o významu toho zbytku času, který poskytuje St. Cyru). Všechn smysl textu/diskursu je zjevný, vše je řečeno nahlas, zbytek řečený potichu, nicméně onen vlastně zamlčený zbytek se jeví jako *důležitější, významnější*, než nahlas, zjevně vyslovený celek.

4. Zde naše variace na jedno Derridovo téma prozatím končí. *Neodpovídá* sice na první pohled na otázku položenou v úvodu této drobné studie, *proč* je důležitější text (určitý text) „podezírat“ než mu věřit, avšak ve skutečnosti ukazuje, jak jsme se snažili vyjádřit již závěrem předchozího odstavce, že hledání *skrytého smyslu* představuje velice výrazné vyznání víry ve *mysluplnost* všeho, co o sobě, o jiných, o světě vůbec *zjevně* autor nechce nebo ani nemůže (protože si to třeba sám *neuvědomuje*) dát otevřeně najevo, a tedy také (možná dokonce především) toho,

co je zamlčeno. Současně to znamená ovšem ještě něco zcela jiného, totiž to, co vyplývá s takovou naléhavostí z foucaultovských analýz, a ovšem nikoli jen z jeho. Totiž to, že žádného mluvčího, žádného autora jakékoli výpovědi, textu, nemůžeme považovat za zcela autonomní subjekt této výpovědi, tohoto textu, aniž bychom ho současně nepojímali jako objekt diskursu, jehož je součástí. Z toho hlediska však můžeme rovněž uzavřít, že *dekonstrukce* zjevného smyslu není totéž, co jeho *destrukce*, nýbrž že je to mnohem spíše *konstrukce*, pomáhající vyjevit určitý smysl tam, kde bychom ho možná na první pohled ani nebyli ochotni hledat. Lze jistě namítnout, že tvrzení obsažené v poslední větě vlastně vyvrací vše, co mu předchází, protože jako by znovu uvádělo na scénu velice dobře známý cíl tradiční textové interpretace,¹⁷ totiž triumfální odhalení *smyslu* řečeného v duchu tradičního hesla: poznat, jak to autor myslel. Tak tomu však není: cílem *dekonstrukce* jako *konstrukce* zůstává mnohem méně snaha poznat, jak to vlastně autor myslel, jako spíše snaha ukázat na existenci *polysémie* smyslů, jež se projevují v tom, co je zjevně řečeno, i v tom, co je zamlčeno. Pozitivní výsledek této snahy však není zdrojem klidu ani snad cílem o sobě, ale právě naopak: potvrzuje totiž oprávněnost filosofické nedůvěry, či dokonce podezíravosti v duchu foucaultovských pojetí vůči zdánlivé autorské autonomii textů, jež jsou součástí diskursivních formací své epochy. Polysémie smyslu potvrzuje mnohem spíše než autonomii autorů (tvůrčí nezávislost subjektů textů) jejich sepjetí s diskursem epochy. Takto viděno nepředstavuje hledání skrytého smyslu ani úsměvnou, ani nezávadnou činnost: představuje naopak dnešní filosofické sebeuvědomění polycentrického, a tudíž nejistého světa.

„A la recherche du sens caché. . .“

The article deals with the question, why and in which way the contemporary philosophy continues its long-term strength for the sense hidden under facade of a certain text which passes off as the author's text. In the second part of this essay are reminded the fundamental principles of Michel Foucaults philosophy in 1960s. In the third part there is shown - with the help of Jacques Derrida's textual analysis (*Donner le temps. I.*

¹⁷Včetně filosofických interpretací, reinterpretací a komentářů: *corpus philosophicus* je z drtivé většiny představován právě jen interpretacemi, reinterpretacemi a vědomými i nevědomými desinterpretacemi *textů*. Přítomná studie není výjimkou.

La fausse monnaie) — that the philosophical disconfidence towards the text enables to reveal the polysemy of the hidden senses. Deconstruction appears in this way as the real construction, which enables to realize better the polycentricity of the contemporary world (the fourth part).

„A la recherche du sens caché. . . “

Der Verfasser untersucht die Frage, warum und wie die zeitgenössische Philosophie in ihrem jahrhundertalten Streben fortsetzt, den hinter einer Fassade des als genuin auftretenden Textes verborgenen Sinn zu finden. Im zweiten Abschnitt des Aufsatzes werden die grundsätzlichen Thesen von Michel Foucault aus den 60. Jahren in Erinnerung gerufen, was dem Verfasser ermöglicht im dritten Abschnitt mit Hilfe des von Jacques Derrida stammenden Text-Analyse (*Donner le temps. I. La fausse monnaie*) zu zeigen, daß das philosophische „Mißvertrauen“ gegenüber dem Text es erlaubt, die Polysemie der verborgenen Sinne zu enthüllen. Die Dekonstruktion wirkt sich auf diese Weise als wahre Konstruktion aus, die es ermöglicht den Polyzentrismus unserer heutigen Welt besser zur Kenntnis zu nehmen (vierter Abschnitt).

„A la recherche du sens caché. . . “

L'Auteur explore dans son article, intitulé „A la recherche du sens caché“ la question pourquoi et comment la philosophie contemporaine poursuit son exploit séculaire, à savoir la recherche du sens caché sous la façade d'un texte se donnant comme texte d'auteur. L'Auteur rappelle les thèses fondamentales de Michel Foucault des années soixante (dans la 2^e partie de son article), pour montrer dans la 3^e partie de son article à l'aide d'une analyse textuelle de Jacques Derrida (*Donner le temps. I. La fausse monnaie*) que la „méfiance“ philosophique envers le texte permet découvrir une *polysémie* de sens cachés. La *déconstruction* s'avère-t-elle ainsi d'être une *construction* en effet, permettant de nous mieux rendre compte du polycentrisme de notre monde actuel (4^e partie).