



Julia Kristeva *Jazyk lásky*

08.  
6.2.

Kri

*Eseje o sémiotice,  
psychoanalýze  
a mateřství*



# Jazyk lásky

*Eseje o sémiotice, psychoanalýze  
a mateřství*

Julia Kristeva

*Ž francouzštiny přeložil Josef Fulka*

KATALOGIZACE V KNIZE

Kristeva, Julia

Jazyk lásky / Julia Kristeva; z francouzského originálu přeložil Josef

Fulka. – I. vyd. – Praha: One Woman Press, 2004. – 250 s.

ISBN 80-86356-38-8

• sémiotika • psychoanalýza • sexualita • mateřství •

Z francouzských originálů *La révolution du langage poétique* vydaného

Éditions du Seuil a *Histoires d'amour* vydaného Éditiones Denöel

do češtiny přeložil Josef Fulka

Doslov Libuše Heczková

Redakce Tomáš Vrba

Typo Miroslav Šimáček / Foto na obálce archiv

Foto autorky Opale/J. FOLEY

Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod

Vydala Marie Chřibková, nakladatelství a vydavatelství One Woman Press

<http://www.owp.cz>, P. O. Box 11, Rybná 14, 110 05 Praha 05

Výhradní distribuce Kosmas, s.r.o.

Lublaňská 693/34, 120 00 Praha 2, tel./fax 222 510 749

První vydání

*La révolution du langage poétique* by Julia Kristeva © Éditions du Seuil, 1974

*Histoires d'amour* by Julia Kristeva © Éditions Denöel, 1983

Czech edition, copyright © Marie Chřibková,

nakladatelství a vydavatelství One Woman Press, 2004

Translation copyright © Josef Fulka, 2004

ISBN 80-86356-38-8

Revoluce v básnické řeči

9 Úvod

15 Sémiotično a symbolično

Příběhy lásky

129 Freud a láska: nespokojenost v léčbě

172 Erós manický, Erós vznešený (o mužské sexualitě)

200 Stabat mater

235 Doslov

## *Revoluce v básnické řeči*

Avantgarda na konci 19. století:  
Lautréamont a Mallarmé

„Úvod“ a „Sémiotično a symbolično“ jsou vstupní poznámka a první kapitola z knihy *La révolution du langage poétique* (Revoluce v básnické řeči) vydané nakladatelstvím Seuil v Paříži roku 1974, str. 11-100. Publikováno s laskavým svolením nakladatelství Seuil.

„Neboť vědecké zkoumání záleží v tom,  
že přikládáme měřítko, které jsme přijali.“

Hegel, *Fenomenologie ducha*

Myšlenky archivářů, archeologů či nekrofilů – takové jsou filosofie řeči v naší době, ztělesnění Ideje, fascinované tváří v tvář pozůstatkům diskursivního (mimo jiné) fungování a nahrazující tímto fetišem to, co jej vyprodukovalo. Egypt, Babylón, Mykény: jejich pyramidy, cihly s vyrytými výjevy, jejich fragmentární kódy vidíme v diskurzech našich současníků a domníváme se, že si je přivlastníme, když je budeme systematizovat.

Myšlení, setrvale hledající pravdu řeči tak, že formalizuje výpovědi visící v prázdnotě, anebo hledající pravdu subjektu tak, že poslouchá vyprávění spícího těla, těla odpočívajícího, zbaveného sociálně historické vázanosti, odděleného od bezprostřední praxe, je myšlením strnulým, výplodem svátečního přemítání stojícího stranou dějinného vření: „Být či nebýt [...] Tak umřít, spát; spát! Snad začít snít.“<sup>1</sup>

Naznačuje však určitou pravdu, totiž skutečnost, že aktivity podněcovaná a posilovaná (kapitalistickou) společností potlačuje *proces*, procházející napříč tělem a subjektem, a že se tedy musíme vymanit z naší interpersonální a intersociální zkušenosti, abychom měli možnost dobrat se onoho vytěsněného prvku sociálního mechanismu, jímž je zrod značení (*signifiance*).

Tyto archivářské, archeologické a nekrofilní procedury, jež mohly vytvořit základ pro jistý vědecký požadavek – budovat úsudky na základě empirie, systematizovatelné danosti, pozorovatelného předmětu: řeči –, musí přiznat své rozpaky, jakmile je aplikujeme na moderní či nedávné jevy. Doznávají, že kapitalistický způsob produkce rozvrstvil řeč do idiolektů, že z ní učinil uzavřené a nesouvislé ostrůvky, různorodé prostory, jež žijí podle různých forem časovosti (sto-

py minulosti nebo úprk kupředu) a jež o sobě navzájem nevědí.

Je třeba vypracovat typologii těchto diskursivních nahodilostí, která by odpovídala subjektivním nebo společensko-ekonomickým typologiím v sociálním celku. Věda či teorie, tedy činitelé celistvosti, se staví na pozici kontroly a zasahují, aby je učinily srozumitelné na jejich vlastní půdě, i kdyby je měly ztratit a začít znovu, aby je posléze opět sjednotily, třeba jen provizorně, neboť právě v tom tkví jejich dlouhá cesta. Lingvistika, sémiotika, antropologie a psychoanalýza jsou tu od toho, aby odhalovaly, že myslící subjekt, karteziánský subjekt rozpoznávající své bytí v myšlení a v řeči, vztahuje k tomuto bytí a k úkonům, které ho mají strukturovat, veškerou translingvistickou praxi, v níž jsou řeč a subjekt pouze určitými momenty.

Filosofie řeči a humanitní vědy, jejichž podklad tato filosofie tvoří, se takto vyjevují jako úvahy o jistých momentech: ať jsou tyto momenty nahlíženy prostě jako momenty řečové či subjektivní, anebo šířeji jako momenty sociálně ekonomické, podle jednotlivých „disciplín“, stále platí, že se i nadále jedná o fragmenty, o zbytky; můžeme zachytit jejich vlastní artikulaci, ale jen zřídka jejich vnitřní souvislosti nebo genezi.

Nejde o to zjišťovat, zda lze postupovat jinak. Pokud jsme si jako předmět stanovili lidské univerzum obývané plnými subjekty, které kombinují a které se kombinují v řeči a komunikaci, zajisté to není možné.

Nejde ani jen o to, vypočítat základnu a sklon pyramidy, napodobovat stopy vyryté na babylónských cihlách či značky mykénskému lineárnímu písmu. Takové ekonomické, fenomenologické či psychoanalytické vytríbenosti destrukturní uzavřené celky a naznačují, že je jim vlastní určitá bludná kauzalita, jež je nevyhnutelně produkuje. Stále však trvá nutnost kladení vnitřního „vnějšku“ každé uzavřenosti, která bez

toho zůstane právě pouhou uzavřeností, byť byla ve svém vnitřku neomezeně diferencovatelná; trvá nutnost její ex-centrace a vypracování dialektiky procesu probíhajícího mezi mnohačetnými a heterogenními univerzy.

V této perspektivě se budeme neustále uchýlovat k pojmům a koncepcím převzatým z Freudovy psychoanalytické teorie i z jejích různých moderních verzí. Cílem takové intervence je dodat výdobytkům *dialektické logiky* určitý *materialistický* základ (teorii významu vycházející ze subjektu, z jeho utváření a jeho tělesné, řečové a sociální dialektiky). Namísto věrnosti ortodoxii té či oné školy však tento postup směřuje k tomu, aby si vybral ty aspekty psychoanalytické teorie, které jsou s to racionalizovat proces značení, jak je praktikován v textech.

Vzchází tato dialektika z archivářství? V každém případě vymezuje jeho vlastní místo a vzdává se totalizující fragmentace, jež je vlastní pozitivistickému diskursu, redukcijnímu všechny označující praktiky na formalismus, stejně jako reduktivního ztotožnění s ostatními (diskursivními, ideologickými, ekonomickými) ostrůvky sociálního celku.

Zdá se, že z tohoto místa je možné zahlédnout jistou označující praxi, která, ačkoli vzniká v řeči, je srozumitelná pouze jako něco, co jí *prochází napříč*. Tato praxe, uskutečňující fonetické, lexikální a syntaktické roztržité předmětu, který si před sebe staví jazykověda, nejenže se vzpírá způsobu, jakým se jí pokoušejí uchopit všechny antropomorfní vědy, nejenže není totožná s tělem v klidovém stavu, s tělem podrobeným analyticky přenosu, ale – ukazujíc samotným tímto faktem limity formalistických a psychoanalytických pojmových soustav – ničí samu kostru stále ještě houževnatých institucí a ideologických aparátů. Tato praxe – v podobě jistého typu moderní literatury – nese svědčí jen o „křizi“ sociálních struktur a jejich ideologických, nekrofilních a podrobujících ekvivalentů: takové krize provázely vzestup

i pád každého způsobu produkce; jedním z jejich četným příkladů je pindarovská nejasnost, následující po homérské jasnosti a všeobecné shodě; u Lautréamonta, Mallarméa, Joyce či Artauda, abychom citovali jen některé, běží o nový jev. Kapitalistický způsob produkce vytváří, snaží se odvrátit, ale současně také využívá ke své regeneraci jedno z nejimpozantnějších roztržštění diskursu, jež zároveň představuje i roztržštění subjektu a jeho ideologických omezení, přičemž vyvolává trojí efekt a nastoluje tři řady otázek:

1. Toto roztržštění svou specifickou izolovaností uvnitř současného diskursivního celku především ukazuje, že řečové modifikace jsou modifikacemi *statutu subjektu* – jeho vztahu k tělu, k druhým, k předmětům, a že normalizovaná řeč je jedním ze způsobů, jak artikulovat proces značení zahrnující tělo, materiální vnějšek a řeč ve vlastním slova smyslu. Jak se tyto tři vrstvy mezi sebou kloubí? Jaký je jejich vztah uvnitř této označující praxe?

2. Zároveň odhaluje, že kapitalistický způsob produkce, který díky vědě a technice dosáhl vysoké úrovně rozvoje výrobních prostředků, se již nepotřebuje důsledně držet řečových a ideologických *norem*, ale může do nich začlenit i *proces jako takový*: v podobě umění může stavět na odív to, co je produktivním základem znakových, subjektivních a ideologických formací, které přírodní společnosti označují jako „posvátno“ a které mohla moderní doba zamítnout jako schizofrenii. Jaká je míra tohoto začlenění? Za jakých podmínek začíná být nezbytná, cenzurovaná, potlačovaná nebo marginální?

3. A konečně: v dějinách znakových systémů, a to zejména umění, náboženství a rituálů, se zpětně objevují fragmentární jevy, držené stranou nebo rychle včleňované do širších společenských znakových systémů, jevy, jež naznačují sám tento proces značení. Magie, šamanismus, esoterismus, karneval či „nesrozumitelná“ poezie zdůrazňují limity sociálně

užitečného diskursu a vydávají svědectví o tom, co vytěšňuje: o *procesu* přesahujícím subjekt a jeho komunikativní struktury. V jakém dějinném momentu sociální směna podporuje nebo si vynucuje projev procesu značení v jeho „básnickém“ nebo „esoterickém“ aspektu? V jakých podmínkách tento „esoterismus“ přesouvá limity sociálně zavedených označujících praxí, aby takto odpovídal společensko-ekonomické přeměně, neřkuli revoluci, a v jakých podmínkách naopak zůstává slepou uličkou, poddajným posilováním řádu, který jej využívá, aby se rozšířil, zpružnil a udržel?

Existuje-li tedy „diskurs“, jenž není pouze skladištěm prázdných jazykových slupek, archivem struktur ani svědectvím odtaziťého těla, nýbrž který je naopak samotným živlem praxe, implikující soubor nevědomých, subjektivních a sociálních vztahů v útočném, přisvojujícím, destruktivním a konstruktivním postoji, potom je to dozajista „literatura“, anebo, abychom se vyjádřili vyhraněněji, *text*, přičemž takto nastíněný pojem (ke kterému se ještě vrátíme) nás již výrazně vzdaluje „diskursu“, ale také „umění“. Jde o praxi, kterou bychom mohli srovnat s praxí politické revoluce: jedna skutečně ve vztahu k subjektu to, co druhá zavádí do společnosti. Je-li pravda, že politické dějiny a politická zkušenost 20. století dokládají, že k proměně subjektu nemůže dojít bez proměny společnosti a naopak – bylo však o tom možno pochybovat již od hegelovského převratu a v ještě větší míře od freudovské revoluce? –, otázky, které si budeme klást v souvislosti s literární praxí, se budou týkat i politického horizontu, od něž je neoddelitelná, jakkoli se estetizující esoterismus či vytěšňování ze strany sociologického nebo formalistického dogmatismu snaží udržet mezi nimi odstup. Tento heterogenní proces ovšem označíme jako značení, čímž chceme na jedné straně zdůraznit, že biologické tlaky jsou zachycovány, usměrňovány a uspořádávány společností, a to tak, že ve vztahu k sociálním aparátům produkují určitý ex-

ces, a že – na straně druhé – se toto fungování pudů stalo *praxí*, tj. určitou transformací přírodních i sociálních rezistencí, konečností a stagnací, pokud (a pouze pokud) se mohlo střetnout s kódem jazykové a sociální komunikace. Laing, Cooper, a také Deleuze a Guattari<sup>2</sup> oprávněně zdůrazňují destruktuřující a a-signifikativní tok schizofrenie, a-signifikativní a toužící stroj nevědomí. Oproti ideologům komunikace a normativity, kteří více či méně dodávají sílu antropologii a psychoanalýze, je jejich přístup osvobozující. Snadno však můžeme konstatovat, že předkládané příklady „schizofrenického toku“ jsou nejčastěji převzaty z moderní literatury, z praxe, v jejímž rámci se „tok“ setkal s řečí, aby se mohl jakožto tok uskutečnit, a překřížil označující, aby v něm praktikoval heterogenní vyvstání „toužícího stroje“.

Co označujeme jako značení, je právě toto neomezené a nikdy neuzavřené vyvstávání, toto nepřestávající fungování pudů směřující k řeči, uskutečňující se v řeči a napříč řečí, napříč směnou a jejími protagonisty: subjektem a jeho institucemi. Tento heterogenní proces není ani anarchickým rozparcelovaným základem, ani schizofrenickým zablokováním, ale *praxí* strukturace a destruktuřace, přechodem na subjektivní a sociální hranici, a pouze za této podmínky je i slasti a revolucí.

## Sémiotično a symbolično

„Přesněji vymezit objekt pro sebe.  
Logika opožďující se za vědomím.“  
Hegel, podzim 1831

### Fenomenologický subjekt vypovídání

Především tedy musíme upřesnit, co chápeme procesem značení ve vztahu k obecným teoriím smyslu, teoriím řeči a teoriím subjektu.

Připomeňme, že moderní lingvistické teorie, ať jsou jejich varianty jakékoli, shodně uvažují o řeči jako o striktně „formálním“ předmětu, a to v tom smyslu, že řeč podléhá určité syntaxi či matematizaci. V této perspektivě lze za všeobecně přijímané pokládat koncepcce Zelliga Harrise, který považuje řeč za něco, co je definováno: 1. arbitrárním vztahem mezi označujícím a označovaným (*signifiant* a *signifié*); 2. přijímáním znaku jakožto náhražky čehosi mimojazykového; 3. svým diskretním charakterem; 4. svou spočitatelností, ba konečností.<sup>3</sup> Teprve s rozvojem Chomského generativní gramatiky a logicko-sémantických výzkumů, které se rozvinuly kolem ní nebo v rámci debaty s ní, se vynořily problémy, o nichž se má obecně za to, že spadají do oblasti „sémantiky“ nebo dokonce „pragmatiky“, a nastolily matoucí otázku *mimojazykové* skutečnosti. Avšak onen předmět, jímž je řeč<sup>4</sup> a který si moderní lingvistika vytyčila jako cosi, co je zbaveno *subjektu* nebo co jej připouští pouze jako *transcendentální ego* (v husserlovském smyslu či v explicitněji lingvistickém smyslu Benvenistově<sup>5</sup>), zatím není co do této (vždy již dialektické, protože translingvistické) „exteriority“ řeči zkoumán.

Zdá se nám, že touto „exterioritou“ se zabývají dva směry současného lingvistického bádání, které se domnívají, že



absence jejího objasnění se stává překážkou vývoje lingvistické teorie jako takové. Než se jim budeme důkladněji věnovat, poznamenejme, že pokud takovéto bílé místo způsobuje jisté problémy již i „formální“ lingvistice, je to proto, že tyto problémy existovaly odjakživa, a to zejména v souvislosti se sémiotikou, která se snaží specifikovat způsob fungování označujících praxí (umění, poezie, mýtus atd.) neredukovatelných na předmět „řeči“. Tyto dvě tendence jsou následující:

I. První zpochybňuje takzvaný „arbitrární“ vztah mezi označujícím a označovaným tím, že zkoumá znakové systémy, v nichž se tento vztah prezentuje jako „motivovaný“. Princip této motivace se hledá ve freudovské teorii nevědomí, a to v té míře, v jaké teorie pudů a primárních procesů (přesun, zhuštění) může situovat „prázdna označující“ do vztahu s psychosomatickými funkcemi, anebo z nich přinejmenším sestavit souslednost metafor a metonymií, která, jakkoli je nerozhodnutelná, nahrazuje „arbitrárnost“ určitou „artikulací“. Promluvy pacientů, „patologické“ formy řeči, a také umělecké systémy, především systémy poetické, jsou k takovému zkoumání zvláště vhodné.<sup>6</sup> Jazyková formálnost je potom spjata s „exterioritou“ psychosomatické povahy, redukcí se nakonec na rozparcelovanou substanci (tělo rozparcelované do erogenních zón), artikulovanou podle vztahů vyvíjejícího se „já“ k vrcholům oidipského trojúhelníku. Tato lingvistická teorie, která, jak vidíme, za leccos dluží koncepcím londýnské psychoanalytické školy a zvláště koncepcím Melanie Klein, navrácí jazykové formálnosti dimenze (pudy) a úkony (přesun, zhuštění, vokální a intonační rozdíly), jimž se formalistická teorie vyhýbá. Protože však tyto úvahy, jakkoli mohou být pronikavé, nepoužívají dialektický pojem *procesu značení* v jeho celku, tedy potud, že značení je určitým procesem subjektu, postrádají propojení se syntakticko-sémantickým fungováním řeči: dochází k rehabilitaci předoidipského

rozparcelovaného těla, jež je ovšem vždy již obsazeno sémiózou, avšak u tohoto těla chybí přechod k pooidipskému subjektu a jeho vždy symbolické a/nebo syntaktické řeči (k tomu se ještě dostaneme).

2. Druhá, novější a rozšířenější tendence zavádí do samotné teoretické formálnosti vrstvu *semiosis*, kterou bylo předtím možno uzavřít do oblasti pragmatiky a sémantiky, a tímto způsobem ji izolovat. Tím, že tato teorie ustavuje *subjekt vypovídání* (ve smyslu Benvenistově, Culioliho atd.), umisťuje modální logické vztahy, vztahy presupozice i ostatní vztahy mezi mluvčími během aktu promluvy na úroveň velmi hluboké „hlubinné struktury“. Tento *subjekt vypovídání* – koncepcí přímo navazující na Husserla a Benvenista<sup>7</sup> – ustavuje svým kategoriálním názorem *sémantická pole i logické*, ale také *intersubjektivní vztahy*, jež se ukazují zároveň jako intra- a translingvistické.<sup>8</sup>

Řeč, převzatá subjektem, který značí (*bedeuten*), disponuje „hlubinnými strukturami“, artikulujícími určité *kategorie*: kategorie sémantické (dávající vzniknout sémantickým polím, jak je zavádějí novější verze generativní gramatiky), logické (dávající vzniknout modálním vztahům atd.), mezikomunikační (dávající vzniknout tomu, co Searle označil jako „*speech acts*“, tedy řečové akty, chápané coby nositelé smyslu<sup>9</sup>), ale také kategorie související s lingvistickými změnami v dějinách jazyka, tedy kategorie spojující synchronii s diachronií.<sup>10</sup> Lingvistika se takto otevírá složité variaci kategoriality a skrze ni i filosofii, o níž se mohla domnívat, že se jí vzdálila.

V téže perspektivě jistí lingvisté, snažící se vysvětlit omezení sémantické povahy, rozlišují různé typy *stylů*, vyplývajících z různých pozic mluvčího subjektu vůči výpovědi. Přestože takové výzkumy tímto způsobem zavádějí do sémantiky stylistiku, uvažují o fungování znaků s ohledem na subjekt vypovídání, jenž se vždy ukazuje jako subjekt fenomenologič-

ký.<sup>11</sup> A co víc, vycházejíce z tohoto subjektu vyprávění, totožného s transcendentálním egem, lingvistické výzkumy, posíleny přesahem do sémantiky a logiky, mají v úmyslu prezentovat význam jako ideologický, a tedy historický produkt.<sup>12</sup>

Nemůžeme zde rozebírat výdobytky a nesnáze, které tento druhý směr moderní lingvistiky přináší: kromě toho, že se teprve rozvíjí a že jeho výsledky jsou v důsledku toho pouze provizorní, by nás epistemologické základy, na nichž spočívá, dovedly k debatě o fenomenologii, které se zde můžeme věnovat pouze zběžně a výhradně v té míře, v jaké nám to dovoluje naše konkrétní a aktuální zkoumání.<sup>13</sup>

Abychom byli ještě přesnější, poznamenejme, že dvě tendence, které jsme právě zmínili, naznačují *dvě modalities* toho, co pro nás bude jedním a týmž procesem značení. První z nich nazveme *sémiotičnem* a pro druhou si vyhradíme termín *symbolično*. Dotyčné dvě modalities jsou v *procesu značení*, jenž konstituuje řeč, navzájem nerozlišitelné a jejich dialektika definuje typy diskursu (narace, metajazyk, teorie, poezie atd.): to znamená, že takzvaná „přirozená“ řeč připouští různé způsoby skloubení *sémiotična* a *symbolična*. Naproti tomu existují neverbální znakové systémy, konstruující se výhradně na základě *sémiotična* (kupříkladu hudba). Uvidíme však, že tato výlučnost je zcela relativní, a to právě z důvodu nutné dialektiky mezi oběma modalitami procesu značení, jenž je pro subjekt konstitutivní. Protože subjekt je vždy *sémiotický* i *symbolický*, jakýkoli jím produkováný znakový systém nemůže být „výlučně“ *sémiotický* či „výlučně“ *symbolický*, nýbrž je nevyhnutelně poznamenán poplatností jednoho druhému.

## Sémiotická „chóra“: uspořádávání pudů

Když pronášíme slovo „sémiotický“, přebíráme zde řecký význam tohoto termínu: *sémeion* = distinktivní rys, stopa, náznak, věštické znamení, důkaz, vyrytý či napsaný znak, otisk, zobrazení. Tento etymologický poukaz by byl jen jakousi archeologickou ozdobou (a vzhledem k celkově vzato disparátním významům, jež tento termín zahrnuje, ozdobou pramálo přesvědčivou), kdyby nám převládající etymologické užití tohoto slova, implikující určitou *distinktivnost*, neumožňovalo dotyčný výraz spojit s jednou specifickou modalitou procesu značení. Jedná se o něco, co naznačuje freudovská psychoanalýza, když postuluje *otisk* a strukturující *rozvržení* pudů, ale také takzvané *primární procesy*, přesouvající a kondenzující energetická kvanta i jejich inskripci. Tělem toho, z čeho se později stane subjekt, procházejí nespojitě kvantitativní energie a jak se toto – vždy již *sémiotizující* – tělo vyvíjí, rozmisťují se v souladu s omezeními, jež jsou mu ukládána ze strany rodinné a sociální struktury. Pudy, jež jsou „energetickými“ náboji a současně „psychickými“ značkami, tímto způsobem artikuluji to, co označujeme jako *chóra*: neexpresivní celek konstituovaný těmito pudy a jejich *stázemi* a nabývající podobou hybnosti, jež je právě tak pohyblivá jako regulovaná.

Termín *chóra*<sup>14</sup> přejímáme z Platónova *Timáia* a pojmenováváme jím zcela provizorní a bytostně pohyblivou artikulaci tvořenou pohyby a jejich efemérními stázemi. Tuto nejistou a nedeterminovanou *artikulaci* budeme odlišovat od *rozvržení*, které vždy již vychází z reprezentace a podléhá fenomenologickému prostorovému názoru, dávajíc vzniknout určité geometrii. Ačkoli teoretický popis *chóry*, o který zde usilujeme, sleduje diskurs reprezentace, který ji předkládá jako evidenci, *chóra* sama jakožto zlom a artikulace – rytmus – předchází evidenci, pravděpodobnosti, prostorovosti a časovosti. Náš diskurs – diskurs jako takový – postupuje proti ní, tedy opí-

rá se o ni a zároveň ji vytlačuje, protože je sice označitelná a regulovatelná, ale nikdy není dána definitivně: bude tedy možno ji nějak situovat, důsledně vzato jí dokonce bude možno připsat jistou topologii, ale nikdy ji nebude možné axiomatizovat.<sup>15</sup> *Chóra* dosud není pozicí, která by něco pro někoho reprezentovala, tedy není znakem, ale ani *pozicí*, která by někoho reprezentovala pro nějakou jinou pozici, čili není ještě ani označujícím; formuje se však s ohledem na dosažení takovéto označující pozice. Není modelem ani kopií, předchází a podkládá figuraci, a tedy stadium zrcadla, a připouští analogie pouze s hlasovým a kinetickým rytmem. Abychom tuto hybnost osvobodili od ontologie a od beztvorsti<sup>16</sup>, do níž ji Platón uzavírá tím, že ji, jak se zdá, odlišuje od demokritovského rytmu, budeme jí muset navrátit její gestovou a hlasovou hru (abychom zmínili jen ji, protože nás zajímá ve vztahu k jazyku). Koncepce subjektu předkládaná teorií nevědomí nám umožní vyčíst v tomto zrytmizovaném prostoru bez *thesis* a bez kladení proces konstituce značení. Platón nás k tomu sám vede, když tuto schránu označuje jako *chůvu* a *matku*<sup>17</sup>, jež dosud není sjednocena do nějakého Univerza, neboť v ní není přítomen bůh. Ačkoli je ovšem *chóra* zbavena jednoty, identity či boha, je zároveň podřízena určité regulaci, jež je odlišná od regulace symbolického zákona, ale přesto zavádí diskontinuity tak, že je provizorně artikuluje a že se setrvale znovu nastoluje.

Tuto regulaci je třeba zdůraznit: máme zde modalitu značení, v níž jazykový znak dosud není artikulovaný jako absence předmětu a jako rozlišení mezi reálným a symbolickým; to však nezabraňuje tomu, aby vokální a gestové uspořádání *chóry* bylo podřízeno *uspořádávání*, které lze nazvat objektivním a které je dáno přirozenými nebo sociálně historickými omezeními (například biologickou rozdílností pohlaví nebo rodinnou strukturou). Bude možno tvrdit, že vždy již symbolické sociální uspořádání ukládá své omezení ve

zprostředkované podobě, jež nezavádí do *chóry* řád podle nějakého *zákona* (tento termín si vyhradujeme pro symbolično), nýbrž prostřednictvím uspořádávání.<sup>18</sup> O jaké zprostředkování se jedná?

Víme, že podle některých představitelů psycholingvistiky je preverbální sémiotický prostor uspořádáván „konkrétními operacemi“, které předcházejí osvojování si řeči a pořádají tento prostor podle logických kategorií, které jsou takto ve vztahu k řeči předchůdné a transcendentní. Z těchto výzkumů nebudeme přebírat ani tak princip nějaké operacionality,<sup>19</sup> jako spíše princip preverbální funkcionality, uspořádávající vztahy mezi tělem (které se bude konstituovat jakožto vlastní tělo), předměty a aktéry rodinné struktury.<sup>20</sup> Tuto funkcionality však budeme odlišovat od symbolických operací, které vycházejí z řeči ve smyslu znakového systému, tedy nezávisle na skutečnosti, zda jde o jazyk vokalizovaný nebo gestový (jako je tomu u hluchoněmých). Kinetická funkcionality, kterou máme na mysli, když mluvíme o *sémiotičnu*, předchází kladení znaku; proto nelze říci, že je kognitivní v tom smyslu, že by byla převzata již konstituovaným a poznávajícím subjektem. *Funkce*<sup>21</sup> uspořádávající sémiotickou *chóru* mohou dojít náležitého genetického objasnění pouze v rámci teorie subjektu, která jej neredukuje na subjekt rozumění, ale otevírá v něm jinou scénu předsymbolických funkcí. Na této cestě se chvíli necháme vést kleinovskou teorií, rozvíjející Freudova stanoviska ohledně pudu.

Běží tedy o předoidipické sémiotické funkce, o energetická kvanta spojující a orientující tělo ve vztahu k matce. Zdůrazněme fakt, že „pud“ je vždy již nejednoznačný, současně přizpůsobivý i destruktivní; tento dualismus, který bylo možno zobrazit jako tetrádu<sup>22</sup> či jako „dvojitou šroubovici“, napodobující v tomto ohledu konfiguraci molekuly DNA a RNA<sup>23</sup>, činí ze sémiotizovaného těla místo trvalého rozštěpování. Tomuto sensoricko-motorickému uspořádání do-

minují orální a anální pudy, řízené a strukturované ve vztahu k matčinu tělu.<sup>24</sup> Řekneme tedy, že právě toto mateřské tělo<sup>25</sup> je tím, co zprostředkovává symbolický zákon zavádějící řád do sociálních vztahů a co se stává principem uspořádávání sémiotické *chóry*, ocitající se na cestě destrukce, agresivity a smrti. Pokud totiž bylo možno popsat pud jako strukturu, jež je sama v sobě oddělená či rozporná, pokaždé „pozitivní“ i „negativní“, má takovéto rozdvojení vyvolávat jakousi dominantní „destruktivní vlnu“, jež je pro pud charakterističtější než jakýkoli jiný rys: Freud poznamenává, že nejpudovější ze všech pudů je pud smrti.<sup>26</sup> Výraz „pud“ bude tedy označovat pudová kvanta v protikladu ke stázím, jež jsou samy konstituovány opakováním těchto kvant; kvanta a stáže jakožto souhrn nepodepírají žádnou identitu (byť by se jednalo o identitu „vlastního těla“), jež by vznikala jejich fungováním. Sémiotická *chóra*, místo, kde vzniká subjekt, je pro tento subjekt místem jeho negace, místem, kde jeho jednota ustupuje před procesualitou kvant a stází, jež ji produkují. Tento proces sémiotického vznikání nazveme *negativitou*, přičemž ji budeme odlišovat od negace jakožto aktu usuzujícího subjektu.<sup>27</sup>

Pudové kvantum, ustalované omezeními ze strany biologických a sociálních struktur, tedy podléhá určitým stázím: jeho postup se provizorně fixuje a vyznačuje jisté *diskontinuity* v tom, co je možno nazvat rozličnými sémiotizovatelnými materiály – hlas, gesta, barvy. Fónické (a později fonematické), kinetické, chromatické a jiné jednoty a rozdíly jsou značkami těchto pudových stází. Poté se mezi těmito nespojitými značkami ustaví spojení a *funkce*, podepírané pudy a artikulující se podle jejich podobnosti či protikladnosti buď prostřednictvím přesunu, anebo zhuštění. Nacházíme zde principy metonymie a metafory, neoddelitelné od pudové ekonomie, jež je podepírá.

Přestože jsme si vědomi toho, jak zásadní roli hrají pro uspořádávání sémiotická procesy přesunutí a zhuštění, zdá se nám nutné k nim připojit vztahy (případně reprezentovatel-né topologickými prostory), spojující na jedné straně oblasti rozparcelovaného těla mezi sebou a na straně druhé spojující tyto oblasti s vnějšími „objekty“ či „subjekty“, jež jako takové dosud nejsou konstituovány. Máme za to, že tento typ vztahů náležitě upřesňuje *sémiotično* jakožto psychosomatickou modalitu procesu značení, tj. jako něco, co není symbolické, ale co artikuluje (v tom nejširším smyslu slova „artikulace“) určité kontinuum. Příkladem jsou vztahy mezi svěrači (hlasivkovými a análními) týkající se hlasových (rytmických a intonačních) modulací; nebo mezi těmito svěrači a aktéry rodinné scény atd.

Všechny tyto procesy a vztahy, předznakové a předsyntaktické, byly situovány do jistého genetického úhlu pohledu, jako to, co předchází a co je nutné k osvojení si řeči, s níž se nepřekrývají. Nuže, pokud je teorie může takto diachronicky „lokalizovat“ v procesu konstituce subjektu, je to proto, že v rámci procesu značení subjektu samotného, tedy subjektu *cogitatio*, fungují synchronně. Mohly nicméně vzbudit pozornost pouze skrze *snovou* logiku a procesu značení dominují pouze v některých označujících praxích, například v *textu*.

Můžeme zformulovat hypotézu, že jisté sémiotické artikule se předávají biologickým kódem nebo fyziologickou „pamětí“: tímto způsobem tvoří vrozené základy symbolické funkce. Je známo, že jeden proud generativní gramatiky se dovolává principu vrozeného charakteru řečových univerzálií. V následujících řádkách vyjde najevo, že *symbolično*, a v důsledku toho i syntax a veškerá jazyková kategorialita, je sociálním produktem vzešlým ze vztahu k druhému skrze objektivní omezení tvořená biologickými rozdíly (mimo jiné sexuálními) a prostřednictvím konkrétních a historicky daných rodinných struktur. Dědičné determinace mohou mít pou-

ze sémiotickou povahu, zahrnující primární procesy jako přesun a zhuštění, absorpci a vytlačení, zamítnutí a stázi, které fungují jako vrozené a předem dané podmínky osvojování řeči, jež jsou uloženy v paměti druhu.

Mallarmé naznačuje tento vnitřní sémiotický rytmus řeči, když mluví o „Tajemství v literatuře“ (*Mystère dans les lettres*): tento prostor, tvořící podloží písma, prostor lhostejný k řeči, enigmatický a feminní, je prostorem rytmickým, nespoutaným, neredukovatelným na srozumitelné převedení do slov; je prostorem muzikálním, předchází usuzování, ale udržuje jej jediná garance – syntax. Jako doklad bychom mohli citovat celý text „Tajemství v literatuře“.<sup>28</sup> Uvedme na tomto místě pouze pasáže, které působení oné „melodie či zpěvu pod textem“ přirovnávají k ženě: „A spřeženec Stínu, jimi vyvolený, již nenapíše jediné slovo bez zachvění, způsobného tím, že to byla ona, záhada, a závan vzduchu, způsobný pohybem jejích sukni, rázně dí: 'Nerozumím!' [...] Hrají tu hru, třebaš nezištně a bez velkého zájmu: nutí naši Paní a Ochránkyni, aby ukázala svůj rozpuk nebo své bílé místo, s ohledem na několik snů, jako míru, na níž se vše omezuje.“<sup>29</sup> A připomeňme i místa, označující „tajemné“ působení literatury jako rytmus, jenž byl učiněn srozumitelným prostřednictvím syntaxe: „Nuže, básník, řídící se rytmickým instinktem, jenž si jej vyvolil, nepopírá, že nahlíží nedostatek proporce mezi nespoutaností prostředku a výsledkem.“<sup>30</sup> „Vím, chceme Tajemství omezit na Hudbu; když k němu psaní směřuje.“<sup>31</sup> „Na čem se zde, chci říci mezi těmito kontrasty, zachytí srozumitelnost? Je třeba nějaké záruky –

Syntax –

[...] pozoruhodné přizpůsobení průzračné struktury primitivním zábleskům logiky. Koptání, jímž se věta zdá být, je zde potlačeno [...] Debata – kterou nutná průměrná oči-

vidnost odchyluje a mění na detail, zůstává debatou pro grammatiky.“<sup>32</sup>

Náš postulát sémiotična je, jak vidno, neoddělitelný od teorie subjektu, jež přihlíží k freudovskému postulátu nevědomí, který decentruje transcendentální ego, rozlamuje je a otevírá je dialektice, v níž je jeho syntaktické a kategoriální rozumění pouze konečným momentem procesu, který je sám vždy nesen vztahem k druhému, jemuž dominuje pud smrti a jeho stále se opakující produkce „označujícího“: takto se nám jeví onen subjekt v rámci řeči. V této perspektivě, otevřené lacanovskou psychoanalýzou, ovšem nechávající se omezit jistou praxí, totiž textem, o který se psychoanalýza zajímá jen okrajově, se pokusíme zformulovat rozlišení mezi sémiotičnem a symboličnem.

#### Hyletický smysl podle Husserla: přirozená teze vyžadovaná soudícím subjektem

Vidíme, co všechno nás zde odděluje od imanentistické sémiotiky, předcházející řeč a zkoumající smysl, který tu vždy již je, od sémiotiky, jakou je například sémiotika Hjelmslevova. Nahlížíme rovněž epistemologickou rozdílnost od karteziánského pojetí řeči jakožto *cogitatio*, jež je předem podmíněna faktickými „přirozenými“ danostmi, není-li s nimi přímo identická, a jež je celkově vzato vrozená. Chtěli bychom zde však zdůraznit ještě jiný moment epistemologického ospravedlnění, které si v poslední době přisvojila moderní teorie sémanticko-syntaktické funkce. Jedná se o husserlovskou fenomenologii, jejíž teze, jak se zdá, stále více nahrazují odkazy na Descarta, když jde o vyjasnění povahy řečového aktu.

Husserlovská fenomenologie nás tu bude zajímat pouze v té míře, v jaké, jak se domníváme, se protíná s tématy současné lingvistiky, tedy vposledku ve dvou ohledech.

Jeden proud generativní gramatiky, inspirující se fenomenologickými úvahami, má na jedné straně tendenci chápat syntaktickou kompetenci nikoli prostě jako přirozenou podmínku konkrétní syntaktické aktivity, ale jako *cosi*, co je produkováno vědomým či intencionálním transcendentálním egem, které na základě téhož gesta usuzuje či mluví a uzávorkovává vše, co je vůči jeho vědomí heterogenní. Toto uzávorkování se dá v podobě *objektivitu*, jež je v jazykové aktivitě vždy již přítomna jakožto nominální kategorie, poukazující ke vždy již míněné a uchopené „věci“.<sup>33</sup> Toto přesunutí kartezianismu ke spíše fenomenologickému náhledu vyjasňuje hranice jazykového univerza jakožto univerza transcendentálního. Stanovuje zároveň limity „vnímání“ i jazykové „zkušenosti“, chápaných jako logické akty: v žádném případě v nich nelze najít důkaz formální syntakticko-sémantické teorie, neboť jsou vždy kladeny touto teorií samou, neboli jejím transcendentálním, *thetickým* (pojmenovávajícím) a *syntetizujícím* (predikujícím) egem. Z naší perspektivy má však odkaz na fenomenologii tu výhodu, že dokládá nepřekročitelné omezení v podobě *kladení* ega jakožto jediného omezení konstituujícího jakýkoli jazykový akt i jakoukoli *translingvistickou* praxi. V tomto smyslu, vycházející z moderní teorie řeči, máme dojem, že husserlovská fenomenologie může být cestou k tazání po samotné pozicionalitě mluvícího subjektu, počínaje jeho permutacemi a konče jeho negativitou: zkrátka tazáním, které se dále může opřít o jiný horizont, o horizont dialektický a psychoanalytický.

Na druhou stranu se nicméně může zdát, že jeden moment husserlovské fenomenologie se vymyká syntaktické či predikativní klauzuře i všudypřítomnému Smyslu či Intenci. Tento „moment“ je dán nejrádikálnějším způsobem v *hylé*, která, stejně jako platónská *chóra* nebo hegelovská *síla* (k níž se ještě vrátíme) se uchopuje ve složitém vyvozování, ztrácí se

současně s tím, jak je kladena, ovšem bez tohoto kladení neexistuje. Na následujících řádcích připomeneme – aniž budeme aspirovat na nějakou originalitu tohoto dokazování, neboť je inherentní husserlovskému itineráři samotnému –, že *hylé*, jež je vždy funkcionální (ve smyslu, jaký tomuto výrazu dává Husserl), jakmile může mít význam, jakmile je uchopená či pojmenovaná, je nejprve dána *thetickému* vědomí, že je projekcí jeho pozicionality a že stejně tak je tomu se vším, co se může jevit jako heterogenní vůči fenomenologické noematické síti: od „vnímání“ až k fenomenologickému „pudu“, tvořícímu předpredikativní sféru. Z toho nabudeme dojmu, že v rámci karteziánského subjektu stejně jako transcendentálního ega není možná žádná heterogenita vzhledem k predikativní artikulaci, která by již nebyla projekcí jeho pozicionality. Později se tedy pokusíme nastínit možnost myslet tuto heterogenitu na základě pohybu negativitu jakožto „čtvrtý člen“ hegelovské dialektiky a především na základě freudovského objevu nevědomí a pudu, který v něm funguje.

Co nazýváme *sémiotickým*, tedy není husserlovský Smysl, jenž se konstituuje uzávorkováním (*Einklammerung*) reálného předmětu, aby se tím pro „ego“ vytvořil „intencionální prožitek“ mající svůj „intencionální objekt“: „... mít smysl, resp. 'mít něco na mysli' (*etwas in Sinne zu haben*) je základním charakterem všeho vědomí, a vědomí je proto nejen prožitkem vůbec, nýbrž 'noetickým' prožitkem, tj. prožitkem, který má smysl“.<sup>34</sup> Od *Logických zkoumání* k *Idejím* prochází husserlovská teorie smyslu jistými změnami a určitých obměn se jí dostává dokonce i v rámci posledně jmenované knihy. Proto zde zdůrazníme jen některé aspekty této teorie, které nás zde v našich souvislostech zajímají, a to zejména proto, abychom odlišili naše pojetí *sémiotična* od Husserlova fenomenologického pojetí smyslu a významu.<sup>35</sup>

Přestože na počátku fenomenologického dokazování smysl tvoří pouze jádro noematu, obklopené „noematickými

momenty", tyto ostatní momenty (doxa, syntaktické formy, výrazy atd.) vyplývají z téže pozice ega, jež uvolňuje smysl. Tento smysl je však jistým způsobem již dán v *hylé*, jež předchází intencionalitě: *hylé* je „látkou smyslu“, která je vždy již zde – její „formou“ bude noese a později noema. Husserl do této „látky noematického smyslu“, do tohoto „univerzálního média, které v sobě nakonec nese všechny prožitky, i ty, které nejsou samy charakterizovány jako intencionální“, ale které „se podobají“ intencionalitě, zařazuje „primární obsahy“ – „počítkové obsahy“, zahrnující dokonce i „pudy“ (*Triebe*).<sup>36</sup> Pokud je tedy látka-*hylé* schopna nabývat smyslu, je tomu tak potud, že „se podobá“ intencionalitě; husserlovské pudy, tak jako každý prožitek, jsou tedy „nosieli specifických vlastností intencionality“, což znamená, že jsou dány témuž sjednocenému *egu* a skrze ně. Je jasné, jaká základní rozdílnost odděluje fenomenologický „prožitek“ i s jeho „pudy“ od freudovských pudů, které produkují a/nebo ničí sémiotično a předcházejí distinkci mezi „subjektem“ a „objektem“.

Vrstvení funkcionální *hylé* (spolu s noesí) a noematu nezavádí do ega žádný zlom, protože jedním i druhým prochází tentýž „pohled na“, namířený na předmět, jenž je takto uchopován jako předmět vědomí, a protože toto uchopení je „nejunitivnějším momentem“, momentem noematu, „nositelem“ noematických vlastností.<sup>37</sup> Jestliže „látka“ a ono „quid“, jež je z ní vyjímáno názorem, odpovídají noematickým jádrům, jejich „podklad“ je konstituován „míněním jako takovým“ a jejich propojení se vždy uskutečňuje v paprsku uchopujícího pohledu; společně artikulují „smysl“ (*Sinn*) a „význam“ (*Bedeutung*). Vidíme, že se zde konstruuje korelace *hylé* („látky“) a noematu: noema je tvořeno „předmětem“, určitým „co“, určitým *Smyslem* a „obsahem“, „explikací a pojmovým pojetím“ vytvářejícím uzavřený soubor „predikátů“ – které jsou formální či materiální, určité či neurčité, avšak vždy určitelné – nějakého *Významu*<sup>38</sup>, aniž pozice pohledu tře-

ba jen na okamžik ztratí svou zaměřenost na předmět, jenž je vždy již oddělen od subjektu, který je vždy již přítomen. Dokonce i zdánlivá mnohočetnost hyletických dat a jim odpovídajících noesí takto nachází svůj střed v pozici „podstatně možného individuálního vědomí“<sup>39</sup>, jímž je vědomí *cogita*; a o to zákonitěji najdeme tuto jednotu v noematech, která, byť jsou utkána z ideální neomezené multiplicity odkazující k nekonečnosti lidského ducha, jsou vždy sjednocena jedinečností *věci*, jež je zde povýšena na úroveň danosti. Neotřesitelné vědomí si za účelem svého ospravedlnění stanovuje transcendentální zákony, které samo umísťuje mimo sebe, do sféry přirozenosti. To je pojem „přirozené teze“, která uzavírá tento kruh a která je nejprve kladením přirozeného, ale v důsledku toho i *veškerým kladením* v rámci přirozeného, a tedy i kladením předmětu či smyslu ve výroku majícím význam. Kladení rozumějícího subjektu jakožto subjektu znaku a syntaxe (smyslu a významu, jenž je významem nějaké věty, máme-li použít Husserlovu terminologii) určuje kladení *hylé* nebo *noese*, tj. určité přirozenosti, jež je vyražena, ale navrácí se v kladeném jako „taková“. Hra na schovávanou, jež se poté na půdě tohoto smyslu, chápaného jakožto látka, jádro či obsah, odvíjí mezi *egem* a předmětem, se udržuje v *zrcadlové uzavřenosti projekce*, nepředstavuje žádnou trhlinu v konkrétním nebo kolektivním sjednoceném individuu a nepřináší žádnou eventualitu ztráty předmětu či ega. Jak to ostatně vysvětluje Husserl, reálná vrstva tohoto smyslu a jeho ega tkví ve *vidění* a v *souzení*. *Vidění* a *souzení*, vstupující do hry na různých úrovních fenomenologické reflexe, se sbíhají při kladení transcendentálního ega, jež bude klást transcendentální intenci a názor. V *reprezentaci* – my použijeme výraz „znak“ – a v *soudu* – my použijeme výraz „syntax“ – a skrze ně se artikuluje *kladené ego*, které díky tomuto kladení může dodat smysl prostoru, jenž je postulován jako něco, co předchází vyvstání ega. Smysl, včetně smyslu pojímaného jako noematické

jádro či jako stanovování noetického smyslu, a dokonce i včetně *hylé*, jež je jeho předivem, není tedy ničím jiným než projekcí významu (*Bedeutung*), jak jej prezentuje soud. Věta vypovídá nebo vyjadřuje určitou tezi víry, určitou *doxa*, z níž se v modalitě jistoty stává *původní doxa*: „Ve všech *thetických* charakterech tkví tímto způsobem *doxické* modalitě a v případě, že je *modus* *modem* jistoty, pak jsou to *doxické* *původní* teze, které se *kryjí* s *thetickými* charaktery podle *noematického* smyslu.“<sup>40</sup> To znamená, že každé *cogito* – protože je *cogitem* *thetickým* – může být *zobjektivizováno* nebo může alespoň *zavdávat* *podnět* k *pravděpodobnosti*. „Nikdo nebude *zajisté* *pochybovat*, že 'vira' a 'soud' v *logickém* smyslu *úzce* *souvisejí* (nejsou-li *přímo* *totožné*), že *syntézy* víry *nalézají* *svůj* 'výraz' ve *formách* *výpovědních* vět.“<sup>41</sup> *Základní* *původní* *doxa* je *pochopitelně* *bytí*, *neredukovatelné* *archontské* *kladení*<sup>42</sup>; *jakmile* se *však* *prezentuje* jako *něco*, *co* je *takto* *úzce* *spjato* se *soudem*, *jenž* *ji* *vyjadřuje*, protože je *thetický* a *pouze* v *té* *míře*, že je *thetický*, je *možné* *otázku* *obrátit*: *není* *teze*, *kteřá* *klade* *doxu* *bytí*, *logicky* a *prakticky* *tezí* *soudu* a *cogitatio*, jež je *vždy* *thetická* *potud*, *že* *to*, *co* *klade*, *je* *určitě* „já“?

Jinak řečeno, *není* *teze* *především* *kladením* „já“, *ještě* *předtím*, než se z ní *stane* „*přirozená* *teze*“ nebo „*thetická* *funkce*“ *soudu*? A *nemusí* se *potom* *celá* *otázka* *vztahovat* na *to*, *co* *produkuje* „já“, *spíše* než na *jeho* *úkony*? *Taková* *otázka* *podle* *nás* *ani* *zdaleka* *nevede* *ke* *kladení* *usuzujícího* „já“ *jakožto* *původu*, *nýbrž* *pouze* *vymezuje* *to*, *co* je *thetické* a *doxické*, *jako* *vnitřní* *složky* *procesu* *značení*, *kteřý* *je* *přesahuje*, a *nastoluje* *nové* *tázání*: *jak* *mohlo* *být* *vyprodukováno* *thetično*, *kteřé* *je* *kladením* *subjektu*<sup>43</sup>? *Tímto* *obrácením* *neodstraňujeme* *otázku* *významu* (*Bedeutung*) *jakožto* *vypovídání* *kladeného* (*thetického*) *subjektu* *s* *ohledem* *na* *nějaký* *předmět*. *Bedeutung*, *Thetično* a *Subjekt* *však* *označujeme* *jako* *produkovatelné*, *aby* *se* *zkoumání* *mohlo* *obrátit* *k* *sémiotickým* *podmínkám*, *jež* *je* *produkují* a *přitom* *jim* *zůstávají* *cizí*. *Sémiotič-*

no by tedy bylo *předthetické* a *předchůdné* *vůči* *významu*, protože *předchází* *kladení* *subjektu*. *Ve* *větě* *neexistuje* *smysl*, *kteřý* *by* *předcházel* *myslícímu* *egu*, *avšak* *existují* *zde* *artiklace* *heterogenní* *vůči* *významu* a *znaku*: *jde* *o* *sémiotickou* *chóru*, *jež* *je* *diskrétní* a *uspořádaná*, *ale* *nelze* *ji* *sjednotit* *Smyslem*, *ustavujícím* *se* *na* *základě* *teze*, *kteřá* *je*, *jak* *uvidíme*, *určitým* *zlomem*.

Kdybychom se *nyní* *vrátili* *ke* *generativní* *gramatice*, *po-*  
*všimli* *bychom* *si*, *že* *její* *sémantické* *kategorie*, *kteřé* *lze* *lexikalizovat*, *anebo* *kategorie* *logické*, *kteřé* *mohou* *upřesnit* *jejich* *spojení*, *epistemologicky*, *ne-li* *doslova*, *odpovídají* *husserlovským* *noematům* *či* *noesím*: *oněm* *jádrům* *či* *mlhovinám* *smyslu*, *vyplývajícím* *z* *původní* *doxa* (*bytí*), *jež* *je* *sama* *dána* *skrže* a *pro* *thetické* *vědomí* *usuzujícího* *subjektu*. *Generativní* *gramatika* *ostatně* *mohla* *objevit* – *ve* *druhé* *etapě* a *za* *účelem* *zaplnění* *téhož* *epistemologického* *prostoru* – *sémanticko-logickou* *kategorialitu* *jen* *tak*, *že* *vyšla* *z* *usuzujícího* *thetického* *vědomí*, *jak* *se* *předkládá* *ve* *větě*. *Jakkoli* *byla* *tato* *kategorialita* *naivní* *či* *empirická*, *je* *důsledná* *přinejmenším* *svou* *závislostí* *na* *vědomí* *kladoucím* *kategorie* a *na* *původní* *doxa*, *jež* *se* *v* *něm* *skrývá*. *Úloha* *lingvistiky* *očividně* *nespočívá* *v* *dokazování* *toho*, *že* *jakákoli* *věta* *je* *konvertibilní* *na* *původní* *doxa*. *Výsledkem* *tohoto* *posunu* *je*, *že* *řeč* *je* *chápána* *jako* *eidos*, *uvažovaný* *ve* *své* *fenomenologické* *čistotě*, a *nikoli* *ve* *svém* *uskutečňování* *na* *základě* *hylé*. *Z* *toho* *vyplývá*, *že* *předmět*, *k* *němuž* *směřuje* *lingvistický* *metajazyk*, *je* *určitou* *normativitou* a/nebo *gramatičností* *danou* *ve* *fenomenologické* *čistotě* *jako* *syntéza* *jader* *smyslu* *či* *významu*. *Je* *něméně* *možno* *předvídat*, *že* *moderní* *lingvistika* (*spolu* *s* *psycholingvistikou*), *kteřá* *se* *pustila* *touto* *cestou*, *se* *setká* *s* *celou* *fenomenologickou* *aparaturou* *včetně* *noetiky*, *noematiky* a *hyletiky*, *přičemž* *se* *bude* *stále* *vyhýbat* *otázce* „*znečištění*“ *smyslu* (*bytí* a *soudu*), *neboť* *taková* *otázka* *by* *ji*



vedla k revizi její teorie subjektu a v důsledku toho i její vlastní problematické pozice.

Když se v současné době generativní gramatika pokouší vyřešit sémantické problémy, které nastoluje užívání diskursu, dodává, že pro sémantickou interpretaci jsou relevantní i některé aspekty *pourchové struktury* (například *presupozece*); „rozšířená standardní teorie“ do hlubinné struktury dokonce zavádí jisté *lexikální položky*, ovšem upřesňuje, že jejich pozice je určována lexikálními *kategoriemi*.<sup>44</sup> V obou těchto případech, představujících rozšíření dotyčné teorie, zůstává hlavní determinací *hlubinná struktura* a *kategorialita*, u nichž jsme ukázali, že vycházejí z *thetického kladení subjektu*: mnohočetnost sémantické volby nebo polysémie se na ně v poslední instanci redukuje, protože je podepírá tentýž *karteziánsko-doxický subjekt*. Z hlediska tohoto subjektu Chomsky naprosto oprávněně píše: „Zdá se mi tedy, že *hlubinná struktura* je dobře definovanou úrovní, stanovující základní pravidla podmínek větných struktur, definující vhodné kontexty pro vkládání lexikálních jednotek a zaručující vhodné gramatické vztahy pro interpretaci v termínech 'sémantických vztahů' nebo 'pojmových struktur'.“<sup>45</sup> Uvidíme, že jakmile mluvící subjekt již není tímto transcendentálním ani *karteziánským egem*, nýbrž *subjektem v procesu*, jako je tomu v oné praxi, již je *text*, *hlubinná struktura* nebo alespoň *transformační pravidla* jsou náhle narušeny a spolu s nimi i možnost sémantické a/nebo gramatické kategoriální interpretace.

### Předpokládaný smysl u Hjelmsleva

Sémiologie řeči obecně sdílí tezi smyslu, který jakožto „substance“ existuje před svým „formováním“ ve vyjádření, které je buď větou, anebo znakem (morfémem, lexémem atd.),

převzatým myslícím subjektem. Hjelmslev píše: „Tak zjišťujeme, že řetězy existující v různých jazycích (*následují příklady z různých jazyků*) mají přes všechny své rozdíly jeden moment společný, a to smysl, tj. myšlenku samu. Chápeme-li ho takto, existuje prozatím jako amorfní masa, ne-analyzovaná veličina, kterou lze definovat pouze jejími vnějšími funkcemi, tj. její funkcí ke každé z vět jazyka, kterou jsme uvedli. [...] Podobně jako stejnou hrst písku můžeme dávat do různých kadlubů a stejný oblak může neustále nabývat nových podob, tak také je to stále stejný smysl, který se formuje nebo strukturuje v různých jazycích různě.“<sup>46</sup> Funkce jazyka, a podle Hjelmsleva zejména funkce sémiotická, určují formu tohoto amorfního smyslu, a smysl získává možnou existenci jedině díky intervenci této funkce a této formy. Předpoklad vyjádřitelného smyslu však proto není o nic méně zásadní; je situován mimo formu obsahu a mimo formu výrazu a stejně tak i mimo substanci obsahu i substanci výrazu.

Sémiotické funkce *výrazu* a *obsahu* nás ostatně odkazují k fenomenologickému univerzu: v obou případech se jedná o spoje mezi předpokládaným, a tedy vždy již v jistém ohledu kladeným smyslem a jeho jazykovým či obecněji sémiologickým vyprávěním; sémiologično v obou případech vychází ze znaku, jenž je znakem předmětu kladeného jako existující: „Zdá se správné, že znak je znakem pro něco a že toto něco leží v jistém smyslu mimo samotný znak.“<sup>47</sup> Hjelmslev odmítá distinkce mezi morfologií, lexikem a syntaxí; smysl, který klade jako něco, co k existenci dospívá skrze formu a substanci, výraz a obsah, je nicméně smyslem *thetického vědomí*, jež se jako takové neprozrazuje, ale skrývajíc svou transcendentci, přesto ji neomylně vyjevuje, když ji nahrazuje *předmětem*, který je vždy již zde. Glosématický substancialismus se nám jeví jako oblast nedílně spjatá s fenomenologickou architektonikou, jež jej zahrnuje a přesahuje: přestože Hjelmslev říká, že váhá zaujmout stanovisko v debatě mezi

„fyzikalismem a fenomenologií“<sup>48</sup>, rozhoduje se, jak se zdá, pro fyzikalismus, neboť prohlašuje, že povaha jazykové formy může být fyzická a že „metasémiologie je v praxi identická s takzvaným popisem substance“.<sup>49</sup> Stále však platí, že v té míře, v jaké se hjelmslevovská sémiologie věnuje řeči, se sémantická pole (obsahová forma a obsahová substance), připouštějící určitou příbuznost s husserlovskými noesemi a noematy, střetávají s *výrazem*, jenž se pro teorii stává druhým konstitutivním omezením smyslu. Pokud jde o jazyk, tento výraz je definován jako „foneticko-fyziologická sféra, kterou si lze přirozeně představit jako prostorovou s několika dimenzemi, kterou však je možno chápat jako neanalyzované, avšak analyzovatelné kontinuum“<sup>50</sup>. Vztahy, vytvářející rozdělení tohoto kontinua, aby se v něm mohlo artikulovat specifické označující v různých jazycích, však definovány nejsou.<sup>51</sup> Není definován ani rozdíl mezi funkcemi *výrazu* a *obsahu* v procesu produkce sémiologického univerza: hjelmslevovský „proces“ ve skutečnosti není procesem heterogenní produkce, nýbrž je to určitý *eidós*, čistá fenomenalita; dostane se ke slovu jen proto, aby byl ihned chápán jako „složený z omezeného počtu prvků, které se stále znovu vyskytují v různých kombinacích“<sup>52</sup>, přičemž každému z těchto prvků náleží tíž statut, neboť vycházejí z téhož (nevyřčeného) kladení thetického vědomí.

Zdá se nám, že tato nerozlišenost kvalitativně odlišných etap v odvíjení procesu značení ve skutečnosti v rámci glosmatiky povstává z neupřesněného místa řeči uvnitř tohoto procesu. Hjelmslev nahlíží funkce výrazu a obsahu na základě fungování smyslu ve verbální řeči, aby je poté našel ve všech znakových systémech (chromatických, vokálních atd.), jakkoli jsou odlišně kombinovány. My naopak máme za to, že systém řeči je nutné odlišovat od jiných znakových systémů a že jazykový znak (a dichotomie, které může nastolovat: výraz/obsah atd.) je třeba chápat jen jako jednu etapu procesu

značení, kvalitativně odlišnou od ostatních a závislou či produkovanou kladením subjektu porozumění.<sup>53</sup> Je jasné, že s ohledem na tento cíl, uchovávalice požadavek metajazykového popisu, nám nezbude než používat určité *pojmy* a *kategorie*, abychom postihli předznakové fungování, jež je vnitřní složkou řeči, ale zároveň je schopno autonomie a dává vzniknout jiným znakovým systémům. Touto kategorialitou, jež je v teoretickém diskursu nevyhnutelná, však označíme nový předmět: *sémiotično*, neredukovatelné na noeticko-noematické vrstvy, s nimiž pracuje fenomenologie, ani na její sémiologické či sémantické deriváty. Takto si vyhrážujeme možnost ukázat určitou základní etapu – či základní region – v procesu subjektu, zastíněnou příchodem významu, tj. *symbolična*. Tímto způsobem, tím, že se pustíme do určitých výzkumů na takto definovaném poli *sémiotična*, pravděpodobně budeme lépe s to specifikovat fungování toho, z čeho se v *symboličnu* stane *označující* (ve stoickém a saussurovském smyslu).

Otisky, energetické přesuny, rozdělování tělesného, sociálního kontinua, stejně jako kontinua označujícího materiálu, ustavování distinktivnosti a její uspořádávání v pohyblivé *chóře*, tedy v rytmické, ale neexpresivní totalitě: *sémiotično* se artikuluje na základě toků a značek. Působení písma, stopy a *grammé*, které Jacques Derrida zavedl ve své kritice fenomenologie a jejích lingvistických následovníků, označuje základní aspekt toho, oč zde běží: *Gramatologie*<sup>54</sup> specifikuje to, co uniká *Bedeutung*. Termín *sémiotično* si nicméně uchováme, abychom označili toto působení, jež logicky a chronologicky předchází ustavení *symbolična* a jeho subjektu: tento výraz nám ve skutečnosti umožní vzít v úvahu určité heterogenní fungování, které Freud nazýval „psychosomatickým“, přičemž přináležitost těchto posledně zmiňovaných lexémů k metafyzice naznačuje – navzdory všemu a objektivně – dvojí uspořádávající omezení (biologické a sociální), jež se nám jeví jako jeho základní podmínka. Z téhož důvodu se termín

„sémiotično“ zároveň předkládá jako součást širšího procesu, jenž jej zahrnuje a jímž je *proces značení*: etymologická příbuznost výrazů *sémiotično*, *symbolično* a *značení* náležitě vyznačuje onu diferencovanou jednotu, jež je v poslední instanci jednotou procesu subjektu. Sémiotično je tedy jednou modalitou procesu značení směřujícího k subjektu kladenému (ovšem jakožto nepřítomný) symboličnem. Strukturalistické teorie v lingvistice mají, zdá se nám, k sémiotičnu blíže než k tomu, co nazveme symboličnem a co, opírajíc se o punktuální ego, se předkládá ve větě. Strukturalní lingvistika, pracující s fonologickými opozicemi či s osami metafory a metonymie, podle našeho názoru postihuje jisté artikulace (byť ne všechny) působící v oblasti toho, co jsme nazvali sémiotičnem.<sup>55</sup>

Strukturalní lingvistika samozřejmě může ze sémiotična odstranit pud a jeho vztah ke konstituci subjektu, jenž je jeho nositelem. Jakmile se však lingvistický strukturalismus stane metodou strukturalní antropologie, pud, jenž podepírá strukturalní dichotomie, se začne vědcově pozornosti vnučovat. Je však opět odsunut: strukturalismus si z nevědomí podržuje pouze obraz určitého skladiště zákonů, tj. určitého diskursu.<sup>56</sup> Tyto strukturalní operace, chápané výhradně z hlediska své příslušnosti k řeči a zbavené svých pudových základů, vycházejí z fenomenologické redukce a právě tak i z toho, co je tato redukce schopna vyjevit: thetické symbolické fungování.<sup>57</sup> Tyto strukturalní operace bylo třeba interpretovat ve smyslu freudovských „primárních procesů“, naplnit je pudy nebo je dokonce rozpustit v nerozhodnutelné *grammé*, abychom je vyhnali z jejich fenomenologického útočiště a specifikovali je jakožto procesy, jimiž se formuje označující a jež logicky předcházejí gramatickým vyústěním generovaným karteziánským subjektem, jakkoli jsou s jejich rozvíjením synchronní.

## Thetično: zlom a/nebo hranice

Sémiotično (pudy a jejich artikulace) budeme odlišovat od oblasti významu, jež je vždy oblastí výroku nebo soudu, tj. oblastí *kladení*. Tato pozicionalita, kterou husserlovská fenomenologie uvádí na scénu prostřednictvím pojmů *doxa*, *kladení* a *thesis*, se strukturuje jako jistý přerýv v procesu značení, ustavující *identifikaci* subjektu a jeho předmětů coby podmínky tvoření výroků. Tento přerýv, jenž produkuje kladení označujícího, nazveme *thetickou* fází. Všechno vypovídání je thetické, ať jde o vypovídání slova či věty: každé vypovídání vyžaduje identifikaci, a tedy oddělenost subjektu od svého obrazu a v něm, stejně jako od svých předmětů a v nich; předem vyžaduje jejich kladení v prostoru, jenž se stal prostorem symbolickým, a to proto, že spojuje obě takto oddělená kladení, aby je zařadil nebo redistribuoval v kombinatorice forem kladení, jež jsou nyní otevřené. První výpovědi dítěte, které nazýváme výpověďmi „holofrastickými“ a které zahrnují gesto, předmět a hlasový projev, možná dosud ještě nejsou větami a generativní gramatiku je nutno trochu příliš zdeformovat, aby se s nimi vyrovnala; jsou však již *thetické* v tom smyslu, že od subjektu oddělují objekt a přidělují mu sémiotický fragment, z něž se díky tomuto přidělení samému stává označující. Otázka, zda je toto přidělování metaforické nebo metonymické (pes dělá „haf“, a všechna zvířata tedy budou „haf“), je logicky druhotná vzhledem ke skutečnosti, že se jedná o *přidělování*, tedy kladení identity či difference, a že toto přidělování představuje zárodek soudu nebo výroku. Řekneme, že thetická fáze procesu značení je „nejhlubší strukturou“ vypovídatelnosti neboli významu, a v důsledku toho i věty. Husserl tuto hlubinnou logiku významu theologizuje tím, že z ní činí produktivní *původ* „svobodné spontaneity já“: „Kladení, kladení na základě předchozího kladení atd., je *svobodnou spontaneitou a aktivitou čistého Já*; čisté Já neži-

## Zrcadlo a kastrace kladoucí nepřítomný subjekt označujícího

V historii subjektu, jak ji může rekonstituovat teorie nevědomí, se s tímto thetickým momentem v procesu značení, na jehož základě se uspořádává význam, setkáváme dvakrát: u stadia zrcadla a u „objevu“ kastrace.

První z nich produkuje onu „prostorovou intuici“, již nacházíme v samotném jádru fungování významu: ve znaku i ve větě. Aby však „lidské mládě“ uchopilo obraz nacházející se proti němu a sjednocený v zrcadle, zůstává od něj nadále odděleno, neboť jeho tělo je oživováno onou sémiotickou hybností, o níž jsme mluvili výše a která je spíše rozparcelována, než aby mu dávala tvar. Fyziologická nezralost, daná předčasným narozením člověka, by takto podle Lacana byla tím, co podmiňuje jakoukoli ustálenou pozici – a především pozici vlastního obrazu – jakožto separovanou, heterogenní, rozpolcenou.<sup>61</sup> Zachycení obrazu a jeho pudové obsazení, konstituující primární narcismus, otevírá cestu pro konstituci jakéhokoli předmětu, jenž je od nynějška oddělen od sémiotické *chóry*. Proto Lacan řekne, že zrcadlový obraz tvoří „prototyp“ pro „svět předmětů“.<sup>62</sup> Kladení obrazového já nastoluje kladení předmětu, jenž je rovněž oddělený a označitelný. Dochází zde ke dvěma separacím, které připravují znak. Znak bude hlasem, který tělo oživované sémiotickou *chórou* adresuje imagu nacházejícímu se proti němu anebo předmětu – oboje se současně vyděluje z okolní kontinuity. První holofrastické výpovědi se ostatně objevují současně s tím, co je pokládáno za limitu stadia zrcadla (od šesti do osmnácti měsíců). Na základě tohoto kladení, jež je určitým *přeryvem*, se ustaví význam jakožto digitální systém s dvojí artikulací, kombinující nespojitě prvky. Osvojování si jazyka může být potom chápáno jako vyhocený a dramatický střet mezi tímto kladením-separací-identifikací a hybností sémi-

je v těchto tezích jako jejich pasivní součást, nýbrž tyto teze jsou paprsky, které vycházejí z čistého Já jako z původního zdroje vytváření (*Erzeugungen*). Každá teze začíná bodem nasazení (*Einsatzpunkt*), bodovým počátečním kladením (*Ursprungssetzung*); a to jak první teze, tak i každá další teze v souvislosti syntézy. Toto nasazení patří k tezi jako takové jako pozoruhodný modus původní aktuality. Je něco jako *fiat*, jako bod nasazení chtění i jednání.<sup>58</sup> V tomto smyslu *existuje jen jediný význam*: totiž význam pocházející z thetické fáze, zahrnující jak výrok, tak předmět i jejich vzájemnou spjatost.<sup>59</sup>

Neexistuje znak, který by nebyl thetický, a každý znak je v zárodku vždy již „větou“, připisující určité označující určitému předmětu skrze „kopulu“, jež bude působit jako označované.<sup>60</sup> Tuto *spojitost mezi znakem a větou* zavedla již stoická sémiologie, jež jako první zformulovala matici znaku, přičemž znak a větu chápala jako něco, co se vzájemně dokazuje.

Moderní filosofie bez výjimky uznává, že právo reprezentovat *thesis*, ustavující význam (znak a/nebo větu), náleží transcendentálnímu egu. Teprve počínaje Freudem je však možno klást otázku týkající se nikoli původu této *thesis*, nýbrž procesu její produkce. Když budeme thetično kritizovat jako základ metafyziky, vystavujeme se riziku, že tím pro ni vytvoříme jakýsi předpokoj, pokud neupřesníme podmínky produkce této *thesis*. Freudovská teorie nevědomí a její lacanovské domyšlení podle nás odhalují právě fakt, že thetický význam je stadium, které může být během procesu značení vyprodukováno za jistých přesně stanovených podmínek, že konstituuje subjekt, aniž se redukuje na jeho proces, neboť je prahem řeči; a toto stanovisko není ani redukcí subjektu na transcendentální ego, ani popřením thetické fáze jakožto fáze ustavující význam.

otické *chóry*. Odloučení od matčina těla, situace *hic et nunc*, analita a oralita působí jako permanentní negativita, která rozbíjí imago a izolovaný předmět, posilujíc přitom artikulaci sémiotické sítě, jež bude později nezbytná pro řečový systém, do nějž je více či méně začleněna jakožto *označující*.

Kastrace završuje tento proces separace, jímž se subjekt klade jako označitelný, neboli oddělený a vždy konfrontovaný s něčím jiným: s imagem v zrcadle (označované) a sémiotickým procesem (označující). Matka, adresátka všech požadavků, zaujímá místo jinakosti: její plné tělo, příjemce a respondent požadavků, zastupuje všechny narcistické, tj. imaginární účinky a uspokojení: znamená to, že je falem. Objev kastrace odlučuje subjekt od jeho závislosti na matce a prostřednictvím tohoto chybění (*manque*) činí z falické funkce určitou funkci symbolickou – symbolickou funkci jako *takovou*. Jde o rozhodující moment se závažnými důsledky: když subjekt nalezne svou identitu v symboličnu, odděluje se od své přináležitosti k matce, lokalizuje svou slast neboli *jouissance* jakožto genitální a převádí sémiotickou hybnost do symbolického řádu. Tím se završuje formování thetické fáze, kládoucí propast mezi označující a označované jakožto otevřenost k veškeré touze, ale také k jakémukoli aktu, a to včetně *jouissance*, jež je přesahuje.<sup>63</sup>

Aniž bychom se pouštěli do detailů Lacanovy argumentace, zdůrazněme zde pouze fakt, že falus totalizuje účinky označovaných jakožto něčeho, co je produkováno označujícím, a že sám je označujícím, čili neprezentuje se ve výpovědi, ale poukazuje mimo ni, k podmínce, jež vypovídání vůbec umožňuje. Tato podmínka je následující: má-li být vypovídání možné, je nutné, aby se *ego* kladlo v označovaném, a to v závislosti na chybějícím *subjektu* v označujícím; systém ukončených pozic (význam) funguje jen tehdy, pokud jej po-

<sup>63</sup> Podrobněji o termínu *jouissance* viz doslov. Pozn. red.

depírá subjekt, ovšem pod podmínkou, že tomuto subjektu se nedostává bytí. Subjekt není ve významu – a právě proto může význam existovat. Propast mezi obrazovým egem a pudovou hybností, mezi matkou a jí adresovaným požadavkem je přesně tím přerывem, který ustavuje to, co Lacan nazývá místem Druhého jakožto místem „označujícího“. Subjekt je zakrýván „stále čistším označujícím“<sup>64</sup>, ovšem to, že se mu nedaří v něm být, připisuje úlohu vytváření možnosti významu *druhému*; a tento druhý, který již není matkou (od které se dítě díky stadiu zrcadla a kastraci nakonec oddělí), se dává jako místo označujícího, které Lacan nazve Druhým. Znamená to, že tento teoretický postup transcendentalizuje sémiotickou hybnost, že ji přetváří na nějaké transcendentální Označující? Takováto alterace sémiotické hybnosti ji podle našeho názoru vyjímá z její autoerotické a mateřské uzavřenosti a zavádějíc rozlišení na označující a označované jí dává možnost produkovat význam. Tímtež gestem se význam sám vyjevuje jako jedna etapa procesu značení, etapa nikterak základní, ale hraniční: význam je postaven „na roveň předvědomí“.<sup>65</sup> A tato alterace označujícího a označovaného, jež konstituuje řeč, je konečně vymezena jako cosi, co je poplatné sociálnímu poli, co jím je zaváděno a ukládáno. Jedná se o závislost na matce, jež je prolomena, aby se přeměnila na symbolický vztah k druhému; konstituce Druhého je nepostradatelná pro komunikaci s druhým. Rozlišení označující/označované je tedy synonymem sociální sankce: je to „první cenzura sociální povahy“.

Thetická fáze – pozice imaga, kastrace a kladení sémiotické hybnosti jakožto místa Druhého – se nám tedy jeví jako podmínka významu, jinými slovy podmínka kladení řeči. Tvoří práh mezi dvěma heterogenními oblastmi: sémiotickým a symbolickým. Symbolično zahrnuje část sémiotična a jejich rozštěp se nadále vyznačuje rozlišením označujícího a označovaného. Termín *symbolično* podle nás adekvátně vysti-

huje toto vždy rozštěpené sjednocení, jež je vyprodukováno zlomem a není bez tohoto zlomu možné; připomeňme ještě jednou jeho etymologii: pokud je *symbolon* znakem rozpoznání, je to proto, že „předmět“ se rozdělil vedví a jeho části se ocitly každá jinde; tento termín je sblížením dvou stran přerývu, které se k sobě mají jako oční víčka; v důsledku toho je rovněž jakýmkoli sblížením, jakýmkoli sjednocením, které má charakter úmluvy, tj. které následuje po nepřátelství nebo je předpokládá; a konečně je i směnou, ovšem také směnou nepřátelských postojů.

Nejenže symbolická, thetická jednota je rozdělená (označující/označované), ale i toto rozdělení samo je výsledkem přerývu, který na pozici označujícího postavil určité heterogenní působení, totiž pudové sémiotično, předcházející smyslu a významu, pohyblivé, amorfní a již regulované. Pokusili jsme se je představit tím, že jsme odkazovali na dětskou psychoanalýzu, zejména na předoidipskou fázi, a na teorii pudů. U mluvícího subjektu je tento vpád pudu do řádu označujícího artikulován fantasmatem: fantasma otrásá subjektem a přesouvá metonymii touhy, působící na místě Druhého, k určité *jouissance*, jež se stahuje z obsazeného předmětu a navrácí se k autoerotickému tělu, čímž obrana v podobě řeči vykazuje svou nejednoznačnost: pud smrti, jenž ji podepírá. Jestliže řeč, konstituovaná jakožto symbolično oklikou přes narcistické, zrcadlové, imaginární obsazení, ochraňuje tělo před útokem pudů tím, že z něj činí určité místo, místo označujícího, na němž se toto tělo značí skrze jisté pozice; jestliže tedy řeč je – ve službách pudu smrti – jakousi kapsou narcismu, k níž se tento pud může odchýlit, fantasma potom připomíná – pokud jsme na to pozapomněli – setrvalost pudové heterogenity.<sup>66</sup> Takto můžeme ostatně uvažovat o všech básnických „deformacích“ označujícího řetězce a struktury významu: tento řetězec a tato struktura povolují pod tlakem „zbytků prvotních symbolizací“ (Lacan), tedy pu-

dů, které thetická fáze nedokázala překonat, aby je začlenila do distinkce označující/označované. Každá deregulace „cenzury sociální povahy“, jež je cenzurou označujícího/označovaného, tedy mimo jiné – ne-li především – svědčí o přiválu pudu smrti, který žádné označující, žádný Druhý, žádné zrcadlo a žádná matka nedokázaly uspokojit. Sémiotično, jež je podmínkou symbolična, se v „uměleckých“ praxích vyjevuje také jako cosi, co symbolično rozbíjí, a umožňuje nám nahlédnout něco ze svého fungování. Co to znamená? Psychoanalýza připouští, že předoidipské stavy, jimiž se zabývá Melanie Klein, jsou „z analytického hlediska nemyslitelné“, aniž by nicméně byly bez působnosti, a že vztahy subjektu k označujícímu se nastolují teprve v pregenitálních stadiích, strukturovaných zpětným působením Oidipa (díky němuž dochází k prvnímu genitálnímu zrání), tedy současně s tím, jak se završuje osvojování řeči.<sup>67</sup> Fungování, o němž se předpokládá, že je pro tyto předoidipské stavy charakteristické, se nadále ukazuje jen skrze úplné, postgenitální ovládnutí řeči, předpokládající, jak jsme viděli, definitivní nastolení falična. To znamená, že nemají-li pudové útoky proti thetičnu vést k fantasmatu nebo psychóze, nýbrž zavdat podnět k „thetičnu druhého stupně“, tj. k určitému obnovení působnosti charakteristické pro sémiotickou chóru na rovině řeči, je třeba, aby subjekt dosáhl pevné pozice prostřednictvím kastrace. A právě o tom svědčí umělecké praxe a především básnická řeč. Na základě falického kladení a kastrace, jež je podepírá, tedy logicky i chronologicky po tomto kladení, tedy po oidipské fázi a zejména po uspořádání genitality zpětným účinkem Oidipa a během puberty, lze sémiotickou chóru interpretovat ne jako nějaké selhání ve vztahu k thetičnu, nýbrž jako jeho podmínku. Chápeme tedy, proč psychoanalýza při léčbě neurotiků a psychotiků, již jsou jako taková defino-  
váni podle svého vztahu k tomu, co jsme nazvali thetičnem, může chápat sémiotickou hybnost jen jako deregulaci řeči

a/nebo řádu označujícího. Různé druhy rezistence vůči psychoanalýze se naopak projevují odmítnutím této thetické fáze a snahou o hypostazi sémiotické hybnosti jakožto autonomní vůči thetičnu, schopné obejít se bez něj nebo je ignorovat: v takovém případě se domníváme, že v poezii nacházíme rozvinutí tohoto odmítnutí thetična, jakousi přímou transkripci procesů genetického kódu. Jako by nějaká praxe byla možná bez thetična, jako by text, aby se jako takový udržel, nevyžadoval určitou ukončenost, strukturaci, jistou totalizaci sémiotické hybnosti. Tím, co podle nás odlišuje právě text jakožto *označující praxi* od oné odchylky charakterizující diskurs neurotika, je fakt, že tato ukončenost je v textu určitou syntézou, vyžadující ke svému uskutečnění thesis řeči, a že sémiotično ji tříští jen proto, aby z ní učinila novou soustavu. Toto rozlišení nelze vymazat, leda bychom se postavili mimo „monumentální“ dějiny, do jakési transcendence, která, jak se ukazuje, často patří mezi reakční síly, směřující její monumentální bloky.<sup>68</sup> Zpochybňovat thetično tak, aby došlo k artikulaci nové dispozice, tedy může pouze subjekt, pro nějž thetično není vytěsněním sémiotické *chóry*, ale pozicí, kterou přebírá nebo jí podléhá. Má-li se přes symbolické kladení způsobené kastrací navrátit sémiotično, je třeba, aby kastrace byla problémem, traumatem a dramatem. V tom je jádro celé věci: završení oidipské fáze i její pubertální odezva jsou nutné k tomu, aby překonání sémiotična v symboličnu zavdalo podnět k označující *praxi* se sociálně historickou funkcí (a ne pouze k autoanalytickému diskursu, náhražce psychoanalytického sezení); toto dovršení oidipské fáze a genitalita, již tato fáze otevírá, by však současně neměly sémiotično vytěsnit: toto vytěsnění konstituuje metajazyk a „čisté označující“. Žádné čisté označující nepřekonává (ve smyslu hegelovského *Aufheben*) sémiotično beze zbytku a komukoli, kdo tomuto mýtu věřil, stačí pouze zkoumat svou fascinaci nebo nudu tváří v tvář té či oné básni, obrazu nebo hudeb-

ní skladbě. Thetično jakožto překročitelná limita je tedy něčím zcela jiným než imaginární kastrací, které je třeba se vyhnout, abychom se navrátili do mateřské *chóry*, nebo kastrací navždy vnucenou, jež uchovává uspořádané označující a v povátné a nezměnitelné podobě je ukládá do ohrazeného prostoru Druhého.<sup>69</sup>

### Význam podle Fregeho: vypovídání a denotace

Čím se stává na základě této pozice označujícího význam? Viděli jsme, že význam se podle Husserla konstituuje jako predikace vyžadující základní thesis, která, přestože je kladením konkrétního bytí-zde, je bytostně kladením transcendentálního ega. Otázka, zda je tato predikace či spíše tento soud existenciální či predikativní, je druhotná (jak se podle všeho domnívá Freud ve svém textu o *Verneinung*) ve vztahu k faktu, že se především jedná o kladení. Ovšem kladení *čeho*, neboť sémiotická *chóra* se nyní oddělila od kontinua „subjekt“-„objekt“? Kladením určitého *předmětu* či určitého *denotatum*. Frege výpověď tohoto *denotatum* označuje jako *Bedeutung*, význam, jenž je zde určitou denotací. Rozdíl jeho teorie od teorie Husserlové je jen zdánlivý. Viděli jsme, že vydělení předmětu jako takového je podle Husserla neodlučnou a průvodní podmínkou kladení soudícího ega, neboť vypovídání tohoto ega se vztahuje k předmětu, a to tak, že, jak ukazuje pro změnu Frege, několik znaků může mít tentýž význam, jenž je jim připisován touž denotací. Frege jde ovšem dál: neimplikuje bezmezná přebujelost znaků – ještě před denotací předmětů – *samu podmínku denotace*, jež je *kladením určitého předmětu*, předmětu jako takového, předmětnosti? Jinak řečeno, denotace by pro subjekt představovala možnost, jak se oddělit od ekosystému, se kterým splýval, aby jej mohl díky tomuto oddělení označovat. Frege píše: „Jestliže je tedy pravdivostní hodnota

věty jejím významem, pak mají ovšem všechny pravdivé věty též význam, stejně jako věty nepravdivé. *Z toho vidíme, že ve významu věty se smazává všechno jedinečné.*<sup>70</sup> Věta tuto schopnost mít určitý předmět a moci být pravdivá či nepravdivá pouze na základě tohoto předmětu podle Fregeho získává ze svého vztahu k „pojmu“ a k „myšlence“; současně s tím, a aniž by do tohoto labyrintu vstoupil, však Frege tvrdí, že vypovídání *predikace* je logickou matricí *Bedeutung*, který s ní nicméně není totožný. Ačkoli soud produkuje význam, význam v něm není uzavřen, nýbrž je vykázán do heterogenního řádu: k existujícímu předmětu.<sup>71</sup> Zdá se nám, že fregovský význam, rozkročený nad dvěma „rovinami“, označuje právě přerýv zavádějící symbolickou *thesis* a situující současně s tím i předmět; tvoří vnitřní exterioritu soudu a je pravdivostní hodnotou právě skrze tento rozštěp. V důsledku toho bychom mohli vyslovit následující závěr: *thetično je podmínkou vypovídání stejně jako podmínkou denotace.*<sup>72</sup> Pokud sama možnost takovéto vnitřní exteriority zakládá význam jako něco, co může být pravdivé, chápeme, proč Frege naznačuje, že by v zásadě měla existovat jen jedna denotace.<sup>73</sup> Nuže, denotace není ekvivalentem saussurovského *referentu*: Frege postulují existenci znaků, které nemají *denotaci*, nýbrž pouze *smysl*, protože neodkazují k žádnému skutečnému předmětu; takové jsou například znaky „umělecké“. Proto bychom se neměli zabývat denotací nějaké myšlenky či části myšlenky přijaté coby umělecké dílo. Je však třeba se domnívat, že toto nutkání přetrvává dokonce i v přítomnosti uměleckých děl, a to od okamžiku, kdy se v něm myšlenky nacházejí jakožto věty. Specifický statut významu v umění by tedy byl výsledkem setrvalé udržované nejednoznačnosti mezi možností *smyslu*, jenž se rovná gramatičností,<sup>74</sup> a *denotace*, která je rovněž dána v samotné struktuře soudu či věty, ale uskutečňuje se jen za jistých podmínek, zejména tehdy, když *predikace* nabývá existenciální hodnotu.<sup>75</sup> Za jakých podmínek však *predikace* přestává být kopulou lho-

stejnou k existenci předmětu, aby tak získala denotativní hodnotu poukazující k tomuto předmětu? Frege neupřesňuje ekonomii označujícího aktu, který činí z vypovídání *denotaci*; když však mluví o „téže denotaci“ u všech pravdivých vět, zavádá podnět k myšlence, že možnost subjektu oddělit se od sémiotické *chóry* a označovat předmět jakožto reálný tkví v *thetické* funkci symbolizace.

Thetično klade označitelný předmět: klade význam jakožto *denotaci* (předmětu) a jakožto *vypovídání* (ze strany posunutého subjektu, nepřítomného na pozici označovaného a označujícího). Od té chvíle *thetično* podmiňuje a obsahuje možnost vyjasnit toto rozdělení protikladem či juxtapozicí syntagmat: věta a – natolik, nakolik je mu koextenzivní – soud rozvíjejí nebo linearizují (prostřednictvím zřetězení či aplikace) význam (vypovídání + *denotace*) otevřený *thetičnem*. Lze říci, že ačkoli se *thetično* prezentuje jako prostá nominace, je již větné (či syntaktické), a že *syntax* je *expozicí* *thetična*. Subjekt a *predikát* reprezentují rozštěp, jenž je *thetičnu* *inherentní*: vyjasňují a uskutečňují ho. Pokud však *teorie* i *nadále* chápe subjekt a *predikát* jako nezávislé entity, mohou přispívat k zamlžení spojení mezi (*thetickým*) významem a syntaktickou strukturou, stejně jako *spjatosti* i *protikladu* mezi *denotací* (danou v subjektu) a *vypovídáním* (daném v *predikátoru*). To, co bylo zachyceno s pomocí termínů „subjektu“ a „predikátu“ anebo v užším slova smyslu „*substantiva*“ a „*slovesa*“, by tedy bylo možno chápat jako dvě *modalities* *thetična*, představující *kladené* a *kladoucí*, spojené a *spojující*, *denotaci* a *vypovídání*, jež jsou v rámci *thetického* procesu *nerozdělitelné* a v důsledku toho *zaměnitelné* či *reversibilní*. *Kladoucí*, *spojující*, *asertivní* a *kohezní* prvek, jenž *doplňuje* *výpověď*, aby z ní učinil *výpověď* *ukončenou* (větu), *zkrátka* prvek, v němž se *vyznačuje* *časoprostorová* a *kommunikační* pozice *mluvícího* subjektu, je *prvkem* s *predikativní* *funkcí*, která může nebo nemusí být tím, co morfo-



logie identifikuje jako „sloveso“. Proměnlivá predikace, jak ukazuje Benveniste, je současně „sídlem určitého invarian- tu“, spočívajícího v kladení mimojazykové skutečnosti i vět- né završenosti a v zajišťování vztahu mezi oběma řády: jedná se tedy o to, co jsme nazvali thetickou funkcí, shrnující ne- rozdělitelnost věty a intrasyntaktické ukončenosti.

Fakt, že o procesu značení uvažujeme jako o thetické ne- gativitě, nás takto vede k relativizaci klasických termínů „sub- jektu“ a „predikátu“, k tomu, abychom v nich viděli jen ja- kési „podskupiny“ (charakteristické pro jisté jazyky a jisté lingvistické teorie) obecnějšího vztahu, který se ve skutečnos- ti rozehrává mezi dvěma nerozlučně spjatými modalitami thetična (kladené–kladoucí, spojené–spojující, modifikova- né–modifikující atd.). Zdá se nám, že to, co Kuryłowicz označuje jako vztahy mezi „modifikujícím“ a „modifikova- ným“, co Strawson označuje jako „*feature concepts*“ či „*feature- -placing statements*“, stejně jako Šaumjanův aplikační generativ- ní model<sup>76</sup> na technické lingvistické rovině, adekvátně posti- huje nerozdělitelnost thetična a syntaxe. Tato nerozdělitel- nost naznačuje, že význam (*Bedeutung*) je procesem, ve kterém se kladou určité „termíny“, jež lze postavit proti sobě jakož- to fenomény, ale současně je lze identifikovat jakožto dvě stránky (denotace–vypovídání) thetického přeryvu.<sup>77</sup>

Syntax zaznamenává thetický přeryv v podobě opozice diskrétních a zaměnitelných prvků, přičemž ovšem každá je- jich konkrétní pozice vyznačuje určitý vymezený význam. Syntax je přesunem thetického přeryvu, který odděloval označující od toho, co bylo vůči němu heterogenní, do ho- mogenního živlu řeči a je jeho reprezentací v tomto živlu. *Al- terace* produkovaná thetičnem se zaznamenává jen jako vnitř- ní syntaktický *rozštěp* (modifikované–modifikující, „*feature- -placing*“ či subjekt–predikát): tato alterace, která produkuje mluvící subjekt, se uskutečňuje pod podmínkou, že tento mluvící subjekt zanechá vně sebe, v oblasti heterogenity.

Tento subjekt, jenž je podkladem pro syntax, je ve skuteč- nosti v syntaxi nepřítomen. Jakmile se však opět vynoří, jak- mile sémiotická *chóra* naruší thetické kladení tím, že redistribu- buje řád označujících, konstatujeme, že tímtež gestem do- chází i k narušení denotovaného předmětu a syntaktického vztahu. Denotovaný předmět se zmnožuje do série předmět- ťů konotovaných, jež jsou produkovány *transpozicí* sémiotické *chóry*, čímž je narušen i syntaktický rozštěp (modifikované- -modifikující či rozmístování sémantických rysů). Pokud jde o tento poslední aspekt označujícího procesu, totiž o syntax, seznáváme, že rozštěpení gramatické sekvence (o níž bylo ře- čeno, že je transpozicí thetického přeryvu do homogenního znakového systému) je uchováno, což znamená, že jsou uchovány i syntaktické kategorie a že zajišťují možnost prav- děpodobné denotace i komunikace. Je však zablokována *úpl- nost* gramatické sekvence: rozštěp se nerozpouští bezvýhradně v totalitě substantivum–sloveso, modifikované–modifikující atd. Tuto elipsu či syntaktickou *neúplnost* lze interpretovat tak, že thetický přeryv není schopen se udržet coby prostý vnitř- ní syntaktický přeryv, coby rozštěp, k němuž dochází uvnitř označující homogenity. Každou „kategorii“ syntaktické sek- vence poznamená určité heterogenní rozštěpení a vpád sé- miotické *chóry*, který zabrání „druhému“, aby se kladl jako identifikovatelný syntaktický termín (subjekt či predikát, modifikované či modifikující atd.). V tomto znakovém usku- tečnění, jež pozorujeme zejména v básnických textech, se al- terita v čistém označujícím a/nebo v prostém syntaktickém elementu udržuje jen obtížně: Druhý se stává heterogenním, nezafixovatelným, negativizuje termín, kladené a v důsledku toho i syntax a odkazuje ji k možnosti ztráty.

Chápeme, že tato trajektorie, kterou *text* prochází, není prostě návratem „predikátu“ k „subjektu“, „obecného“ k „jednotlivému“, návratem hegelovského typu; není jejich hegelovským znovunalezením, které účinkuje v soudu, ale

uskutečňuje se sylogismem. Jedná se zde o roztržštění a udržení *kladení* v rámci heterogenního *procesu*: fonetické, lexikální a syntaktické narušení, které vykazuje *sémiotický dispozitiv* textu, je toho dokladem. Narušení větné úplnosti či syntaktická elipsa vede k infinitizaci logických (syntaktických) aplikací: členy se propojují, avšak účinkem nezacelitelné výpusky se propojují donekonečna. Věta není potlačena, je infinitizována. A stejně tak ani denotovaný předmět nemizí, ale zmnožuje se do předmětů mimetických, fikčních, konotovaných.

### Prolomení thetična: „mimesis“

Význam v literatuře předpokládá zmiňovanou možnost denotace, ale ani zdaleka nesleduje její zřetězení, které od soudu k soudu vede k poznání reálného předmětu, nýbrž tíhne k prozkoumávání gramatičnosti a/nebo k vypovídání. *Mimesis* by byla právě konstrukcí předmětu, který není pravdivý, ale *pravděpodobný*, a to v té míře, v níž je jako takový kladen (tedy jako oddělený, zaznamenaný, byť ne denotovaný), ovšem v níž je zároveň kladen ve vnitřní závislosti na subjektu vypovídání, lišícím se od transcendentálního ega tím, že *sémiotická chóra* v něm není potlačena, ale pozdvihnuta na statut označujícího, které se řídí či neřídí normami gramatického vyjadřování: právě takto chápeme *konotovaný* mimetický předmět. *Mimesis* se podílí na symbolickém řádu, ovšem pouze proto, aby re-produkovala některá jeho konstitutivní pravidla nebo, chceme-li, jeho gramatičnost; tím pádem se nemůže vyhnout kladení určitého předmětu, avšak tento „předmět“ není než výsledkem pudové ekonomie vypovídání; skutečné kladení tohoto předmětu s ní nesouvisí.<sup>78</sup> A co víc, jakmile básnická řeč, a to zejména moderní básnická řeč, překračuje pravidla gramatičnosti, *pozice*, symbolična, kterou

*mimesis* odjakživa prozkoumávala, začne být podvracena nejen co do svých možností *významu* (denotace), který *mimesis* zpochybňovala, ale také jakožto nositelka *smyslu* (vždy gramatického, anebo přesněji syntaktického). Básnická *mimesis*, imitující konstituci symbolična jakožto *smyslu*, je dovedena k tomu, že rozpouští nejen denotativní funkci, ale také specifickou funkci thetična, totiž funkci *kladení* subjektu. Moderní básnická řeč zachází v tomto ohledu dále než jakákoli klasická (divadelní či románová) *mimesis*: neútočí jen na denotaci (kladení předmětu), ale i na *mysl* (kladení vypovídajícího subjektu).

Tím, že básnická řeč takto rozbíjí samu pozici vypovídání, tedy kladení subjektu nepřítomného vzhledem k označujícímu, překonávajíc nevyhnutelnou pravděpodobnost, jež tvořila podloží klasické *mimesis*, uvádí subjekt do procesu prostřednictvím sítě *sémiotických značek* a otisků. Jakmile však poezie přestane být pudovou glosolálií a protne se s řádem řeči, setkává se s denotací a vypovídáním – s pravděpodobností a se subjektem a jejich prostřednictvím i se sociálním.

Nahlížíme zde, jakým způsobem thetično podmiňuje možnosti pravdy, jež jsou vlastní řeči: všechny transgrese thetična budou znamenat překročení hranice mezi pravdou a nepravdou, jež je nevyhnutelně udržována, jakmile je udržován význam, a kterou vpád *sémiotična* do symbolična nezvratně otrásá. Zdá se nám, že *mimesis* se staví na toto místo transgrese thetična, kde pravda již není poukazem k předmětu identifikovatelnému vně řeči, nýbrž k předmětu konstruovanému *sémiotickou sítí*, ovšem kladenému v symboličnu a tím pádem vždy pravděpodobnému. Mimetická pravděpodobnost tedy nevymazává onen jedinečný průryv, který podle Fregeho dominoval významu. Udržuje jej, protože udržuje *mysl* a spolu s ním i určitý předmět. Ovšem tento pravděpodobný předmět, ani pravdivý ani nepravdivý, samotným svým statutem vyvolává pochybnost o absolutnosti

zlomu ustavujícího pravdu. *Mimesis* nevyvolává ani tak pochybnost stran jedinečnosti thetična: jak by tak mohla činit, když si mimetický diskurs vypůjčuje strukturu řeči a recitativními větami klade označovaný a označující předmět? *Mimesis* a básnická řeč, od níž je neoddelitelná, mají spíše tendenci zabraňovat tomu, aby se z thetična stalo něco jako theologično: aby jeho nastolení zastínilo sémiotický proces, jenž je produkuje, a aby subjekt, který je takto zvěcněný na transcendentální ego, byl nucen rozvíjet se pouze v systému vědy nebo monoteistického náboženství. Konstatovat, že řeč neexistuje bez thetické fáze zavádějící možnost pravdy, a vyvodit z tohoto objevu jisté důsledky, je jedna věc; požadovat od každé označující praxe, aby operovala výhradně na základě této thetické fáze, je něco zcela jiného. Thetično, ze kterého by se následkem tohoto požadavku stal původ a/nebo transcendence, by mohlo produkovat (v husserlovském smyslu) jen určitý tautologický diskurs, který vyšel ze své *thesis* a představuje pouze syntézu tezí. Řekneme tedy, že věda a theologické dogma jsou doxické: vytěsňujíce *produkcí doxa*, činí z thetična jakousi víru, z níž vychází hledání pravdy, ale jeho trajektorie, naprogramovaná tímto způsobem, je kruhová a navrácí se k thetickému východisku.<sup>79</sup> Pokud *mimesis* naopak pluralizuje denotaci a pokud básnická řeč podrývá smysl, jakými úkony k tomuto rozrušování symbolična přesně dochází?

Víme, jaké dva základní „postupy“ Freud vymezuje u práce nevědomí: *přesun* a *zhuštění*. Kruszewski a Jakobson<sup>80</sup> je jinou formou zavedli v počátečních fázích strukturální lingvistiky v podobě pojmů *metonymie* a *metafory*, které bylo poté možno interpretovat ve světle psychoanalýzy.<sup>81</sup>

My musíme připojit třetí „postup“: *přechod od jednoho znakového systému k druhému*. Celek dotyčného úkonu se nevyčerpává tím, že přesun a zhuštění se při jeho uskutečňování spojují. Přidává se k nim ještě určitá transformace thetické pozi-

ce: zničení pozice předchozí a utvoření jiné. Nový označující systém může být produkován stejným znakovým materiálem: v řeči může kupříkladu dojít k přechodu od narace k textu; ale může se také uskutečnit s pomocí odlišného znakového materiálu: může například dojít k přechodu od karnevalové scény k psanému textu. V tomto smyslu jsme se zabývali formováním románového označujícího systému jakožto výsledku redistribuce několika různých znakových systémů: karnevalu, kurtoazní poezie, scholastického diskursu.<sup>82</sup> Tuto transpozici jednoho či více znakových systémů do jiného systému označuje termín *intertextualita*; protože byl však tento výraz často chápán v banálním významu „pramenné kritiky“ textu, dáváme před ním přednost výrazu *transpozice*, který má tu výhodu, že upřesňuje, že přechod od jednoho označujícího systému k jinému vyžaduje novou artikulaci thetična – vypovídací a denotativní pozicionality. Jestliže připustíme, že každá označující praxe je polem transpozic různých označujících systémů (že je určitou intertextualitou), pochopíme, že „místo“ vypovídání a denotovaný „předmět“ v ní nikdy nejsou jednotné, plné a identické se sebou samými, ale vždy plurální, roztržité, postižitelné tabelárními modely. Polysémie se tedy také jeví jako výsledek sémiotické polyvalence, příslušnosti k různým sémiotickým systémům.

Kromě *zhuštění (Verdichtung)* a *přesunu (Verschiebung)* Freud mluvil v souvislosti se snovou prací (*die Traumarbeit*) o základní *znázornitelnosti (die Rücksicht auf Darstellbarkeit)*. Tato znázornitelnost se uskutečňuje díky procesu, který je blízký přesunutí, ale zároveň se od něj výrazně liší, a který Freud nazývá „*ein Vertauschung des sprachlichen Ausdruckes*“: možnost, jež je označujícímu procesu vlastní, možnost přecházet z jednoho znakového systému do druhého, zaměňovat a permutovat je, budeme nazývat *transpozicí*; specifické skloubení sémiotična a thetična v určitém znakovém systému budeme nazývat *zná-*

zornitelností: transpozice zde hraje zásadní roli, neboť předpokládá opuštění starého znakového systému, přechod přes pudové zprostředkování společné dvěma systémům a artikulaci nového systému s jeho novou znázornitelností.<sup>83</sup>

Básnická *mimesis* udržuje a překračuje tuto jednotnost thetična tím, že je nutí k jakési anamnézi, neboť zavádí do jeho kladení tok sémiotických pudů a posouvá ho na rovinu označování.<sup>84</sup> Tato srážka symbolična a sémiotična pluralizuje význam či denotaci: pluralizuje thetickou *doxa*. *Mimesis* a básnická řeč tedy nepopírají thetično: překřičují však jeho pravdu (význam, denotaci), aby vyslovily „pravdu“ této pravdy; tento druhý termín pravdy je bezpochyby nevhodný, protože se již nejedná o denotativní pravdu ve fregovském smyslu. Tato „druhá pravda“ je reprodukcí trajektorie, kterou první pravda (pravda *Bedeutung*) přerušuje, aby se mohla klást. *Mimesis* a básnická řeč se svými konotacemi si takto osobují právo vstupovat do sociální debaty, jež je debatou ideologickou: opravňuje je k tomu konfrontace s *Bedeutung* (významem–denotací), ale také s veškerým smyslem, a tedy s veškerým vypovídáním, jež produkuje kladený subjekt. Současné však otevírají více než jen nějakou debatu uvnitř ideologie: „zpochybňují“ sám princip ideologična, neboť rozvinují jednotnost thetična (podmínku smyslu a významu) a zabraňují jeho theologizaci. Básnická řeč a *mimesis*, od níž je neoddelitelná, tedy místo produkce subjektu, který překračuje thetično, využívá ho jako nutného okraje, ale nikoli jako absolutna či původu, jsou hluboce netheologické. Nepředstavují kritiku theologie, ale jejího vnitřního/vnějšího nepřítele, který rozpoznal její nutnost i záměr. To znamená, že básnická řeč a *mimesis* se mohou jevit jako určitá demonstrace, jež je spojenkyňi dogmatu – víme, jakým způsobem jich využívá náboženství; mohou však také rozhybat to, co toto dogma vytěsnilo, a v takovém případě již nefungují jako pudová stavidla, jimiž byly uvnitř prostoru posvátna, ale začínají zpo-

chybňovat jeho pozici. Proces značení, který tyto praxe rozvíjejí v celé jeho složitosti, se takto připojuje k sociální revoluci.

### Vratké symbolično.

#### Substituce v symboličnu: fetišismus

Thetično, které začíná u „stadia zrcadla“ a završuje se přes falickou fázi pubertální reaktivací oidipského komplexu, umožňuje konstituci symbolického řádu s veškerou jeho vertikální stratifikací (referent, označující, označované) a se všemi modalitami logicko-sémantické artikulace, které z ní vyplývají. Žádná označující praxe je nemůže nechat stranou. Jeho absolutní nutnost však není vylučná: sémiotično, které mu předchází, je setrvale rozlamuje a tato transgrese zavdává podnět ke všemožným transformacím označující praxe: právě tohle nazýváme „tvorbou“. Ať už remodelace symbolického řádu náleží do oblasti metajazyka (například v matematice) nebo literatury, vzniká vždy prostřednictvím toku sémiotična. Tento fakt je však zvlášť evidentní u básnické řeči, neboť k erupci pudů, vedoucí k transgresi symbolična, dochází v univerzálním označujícím řádu, v řádu „přirozené“ řeči, scelující sociální jednotu. Skutečnost, že tato transgrese může nastat, aniž se subjekt rozpadne v psychóze, představuje problém pro metafyziku, a to jak pro tu, která stanovuje označující jako nepřekročitelný zákon, tak pro tu, pro niž neexistuje thetično, a tedy ani subjekt.

Takovéto rozbití symbolična ze strany sémiotična v takzvané básnické praxi je pravděpodobně nutno vztáhnout k velmi vratké pozici thetična, jež je nicméně ve své vratkosti velmi silná. Analýza *textů*, jak se nám zdá, ukazuje, že tato vratkost thetična je souhrnně řečeno způsobena obtížemi s imaginárním zachycením (poruchami stadia zrcadla, jež

posléze nacházejí svůj výraz ve vyhocené skoptofilii, v nutnosti zrcadla či identifikujícího adresáta atd.) a rezistencí vůči objevu kastrace (přetrvávání falické matky, která zaujímá místo Druhého). Když se těmto obtížím a rezistencím, které ztěžují falickou fázi procesu signifikace, nepodaří zabránit konstituci symbolična (takové zabránění by bylo psychózou), navracejí se v jeho pozici a skrze ni a nezavádají jen podnět k „fantasmatům“, ale především se pokoušejí zničit prvotní cenzuru sociální povahy: přepážku mezi označujícím a označovaným; a současně i první garanci kladení subjektu: nejprve význam a poté smysl (větu a její syntax). Řeč má tendenci k tomu, aby byla vymaněna ze své symbolické funkce (znak-syntax) a rozvíjela se v jakési sémiotické artikulaci: za pomoci materiálního podkladu, jakým je například hlas, zavádí tato sémiotická síť do literatury „hudbu“.

Vpád sémiotična do symbolična je ovšem jen zcela relativní. Propustné thetično i nadále zajišťuje pozici subjektu, jenž byl takto uveden do procesu. Hudebnost díky této jeho pozici neztrácí význam, ale také se v ní rozvíjí: všechny logické syntézy a všechny ideologie jsou zde, ovšem jsou rozdrčeny ve své vlastní logice, a poté posunuty k něčemu, co již není ideou, syntaxí, a tedy ani Logem, nýbrž prostým sémiotickým působením. Chceme jednoznačně zdůraznit, že podmínkou takovéto heterogenity, která jako jediná klade a ukládá dějinný smysl, je thetický moment.

Popření této thetické fáze, bez jejíhož uskutečnění, to opakujeme, není žádná označující praxe možná, vede subjekt k tomu, aby ji přesunul, jakkoli je jí přitom determinován, na jedno z míst, jimiž prochází proces na své cestě za uskutečněním. Subjekt, popírající symbolično, bez nějž by nebyl ničeho schopen, si může thetično představovat na místě předmětu či partnera. V tomto gestu rozpoznáváme mechanismus fetišismu, o němž víme, že se konstituuje na základě popření kastrace matky, ale možná má své kořeny ještě hlou-

běji, v potížích s oddělením zrcadlového obrazu já od tělesných orgánů obsazených sémiotickou hybností. Negace (*Verleugnung*) či popření (*Verneinung*) u perversovaného jedince, které mohou jít až k zavržení (*Verwerfung*) thetického momentu, představují různé modalities schopné zastřít kastraci a pohlavní diferenci, jež ji podepírá, stejně jako genitální sexualitu. Později uvidíme, jakým způsobem vyhocené obsazení análního erotismu vede k tomuto odmítnutí thetična, čímž umožňuje zpochybnění symbolického řádu, ale zároveň tím přesouvá *thesis* k určitým *předmětům*, jejichž prototypem je exkrement – děje se tak proto, že toto odmítnutí je na půl cesty mezi autoerotickým tělem, jež dosud nenabývalo samostatnosti vůči svým erotizovaným svěračům, a slastí, kterou by zajistilo matčino tělo nebo její předpokládaný falus, jenž byl zamítnut, ale kompromisně se udržuje v pozadí. Protože bez thetična není žádná označující praxe možná, thetično – pokud se mu nepodaří vložit do symbolického řádu – se nutně vkládá do předmětů, které tělo obklopují a jsou s ním pudově spjaty. Fetišismus je ve vztahu k thetičnu určitým kompromisem: „thesis“, vymazaná ze symbolična a přesunutá do pudové sféry, se přesto udržuje, má-li být označující praxe možná. Nebudeme tedy tvrdit, že fetišismus je inherentní jakékoli kulturní produkci: tím, co je jí inherentní, je thetično, kdežto fetišismus je spíše přesunutím thetična do oblasti pudů. Jestliže pudová *chóra* artikuluje otisky a stáže, fetišismus je srážkou thetického momentu charakteristického pro symbolično a jedné z těchto pudově obsazených stází (těla, částí těla, tělesných otvorů, obsazeného předmětu atd.). Z této stáže se potom stává náhražka znaku. Fetišismus je stází, která se začala pokládat za *thesis*.

Bude tedy možné klást si otázku, zda dezorganizace symbolična ze strany sémiotična, k níž v poezii dochází, nutně neimplikuje přesun thetické fáze ke stázím sémiotické *chóry*. Nevede poezie k tomu, že do role náhražky narušeného sym-

bolického řádu obsadí určitý předmět, jenž nikdy není jednoznačně *kladen*, ale vždy vyvstává „v perspektivě“<sup>85</sup>: buď vlastní tělo, nebo erotizované orgány podílející se na vydávání zvuku (hlasivky, plíce), předměty spojené s adresátem touhy, anebo sám materiál řeči jakožto převládající předmět slasti? A co víc, poněvadž k narušování symbolična skrze sémiotično dochází proto, aby z něj vzešel předmět – kniha či dílo –, není tento předmět náhražkou thetického momentu, nestaví se na jeho místo, přičemž zneprůhledňuje jeho symboličnost a vyplňuje ji svou přítomností, jejíž nárok na univerzálnost je úměrný jejímu veskrze osobnímu omezení? Není umění konec konců fetišem *par excellence*, fetišem špatně zakrývajícím svou archeologii, totiž vposledku setrvávající přesvědčení, že matka je falická, že ego, jež nikdy není jednoznačně identifikováno, se od ní nikdy neodloučí, a že žádný symbol není dost silný, aby přerušil závislost na této falické matce? Co jiného lze ve věci této symbiózy s domnělou falickou matkou udělat než postavit se na její místo, čímž se fetišismus posune k autoerotismu? Takto zní v podstatě celá otázka. Aby subjekt básnické řeči uchoval označující proces, aby se neztratil v bezbřehé „nevyrknutelnosti“, a aby se tedy kladl jako subjekt určité praxe, uchyluje se k záchraně, jakou mu skýtá fetišismus. Ačkoli „básníci“ podle psychoanalýzy spadají do této kategorie, ačkoli si umělecká praxe jako taková nevyhnutelně žádá opětne obsazení mateřské *chóry*, aby mohlo dojít k transgresi symbolického řádu, a ačkoli tato praxe v důsledku toho snadno podléhá takzvaným perverzním subjektivním strukturám, řekli bychom spíše, že poetická funkce se protíná s fetišismem, ale není s ním totožná. Od fetišistického mechanismu ji odlišuje to, že podržuje určitý význam (*Bedeutung*), přičemž všechny trajektorie, ba dokonce všechny valorizace předsymbolických sémiotických stází si nejen vynucují, aby bylo udržování tohoto významu zajištěno, ale dokonce mu přímo slouží, jakkoli ho přitom rozklá-

dají. Protože neexistuje text, který by byl zbaven smyslu či významu, jakkoli může být „muzikalizován“, a protože tato muzikalizace je naopak pluralizací smyslu, můžeme říci, že text není fetišem. Totéž platí ostatně i pro „přírozenou“ řeč: přestože o abstraktním slovu lze uvažovat jako o korelátu fetiše, jak jej používají přírodní společenství, je něčím zcela jiným než fetišem, protože má význam: to znamená, že není náhražkou, nýbrž *znakem* (označujícím/označovaným), a jeho sémantika se rozvíjí ve větě.<sup>86</sup> Text značí ne-označitelné, vyzdvihuje v označující praxi ono fungování, které ignoruje smysl a působí před ním nebo navzdory němu. Proto není možné říci, že vše je označující, právě tak jako nemůžeme tvrdit, že vše je „strojové“. Takovým opozicím, ať už chtějí být „materialistické“ nebo přiznávají svou „metafyzičnost“, text nabízí dialektiku dvou heterogenních režimů, jež se recipročně a neoddělitelně podmiňují.<sup>87</sup>

Je tedy jasné, že tento heterogenní předěl mezi sémiotičnem a symboličnem se nedá zredukovat na známou distinkci mezi „analogovým“ a „digitálním“, s níž pracuje teorie informace.<sup>88</sup> Analogový počítač totiž vykonává výpočty na základě analogie mezi *kontinuálními* (fyzickými, reálnými) kvantitami a sítí proměnných, zatímco digitální počítač předpokládá *diskrétní* prvky a diskontinuitní stupnice. Byly učiněny pokusy přenést tuto distinkci, vypracovanou pro počítačové stroje a případně aplikovatelnou na „přírodní“ kódy (například na kód nervových buněk nebo komunikace zvířat), i do oblasti řeči. Při tomto přenášení se však nerozvážně zapomíná nejen na to, že řeč je „analogová“ a „digitální“ zároveň, ale především na to, že je systémem s dvojí artikulací (označující a označované) – a právě tím se odlišuje od kódu. Je tedy možné tvrdit, že to, co jsme nazvali sémiotičnem, je popsitelné jako něco analogového i digitálního: fungování sémiotické *chóry* je tvořeno kontinuitami, které se přerušují, aby se z nich uspořádal digitální systém jakožto garance

přežití *chóry* (protože digitalita zajišťuje přežití jak živé buňce, tak společnosti<sup>89</sup>); stáze vyznačené pudovými otisky jsou nespojitými prvky, vstupujícími do této digitalizace, jež je pro udržení sémiotické *chóry* nepostradatelná.

Tento popis (jenž je sám možný pouze na základě vysoce vyvinutého symbolického systému) však nepostihuje to, co produkuje *kvalitativní skok* mezi kódem a zdvojenou artikulací.<sup>90</sup> Právě tento zásadní moment se snažíme zkoumat, když rozlišujeme sémiotično a symbolično a když připisujeme thetické fázi roli hranice mezi oběma heterogenními sférami. Nevzrállost lidského tvora odděluje jeho sémiotický „kód“ od identifikace, jež je možná jediné pod podmínkou, že bude převzata druhým (nejprve matkou a poté symboličnem a/nebo sociální skupinou). Digitalizace analogična tedy nestačí k zajištění přežití našeho organismu, nedokáže zaražit kontinuální postupy pudu. Je nutná určitá *alterace*, která z *druhého* učiní regulátora mezi sémiotickou *chórou* a celkem, který se označuje jako *ekosystém*. Tato alterace spočívá v možnosti spojit analogový a digitální „kód“ a skrze přeryv, připravovaný stadiem zrcadla, jej klást jako sjednocený a ovládnutý, přičemž k tomuto kladení dochází v jiném prostoru: v prostoru imaginárním, reprezentativním, symbolickém. Díky takovéto alteraci „kód“ opouští místo těla a ekosystému, osvobozuje se od jejich omezení a nabývá oné dobře známé proměnlivosti systému „arbitrárních“ znaků: stává se z něj lidská řeč, na jejímž základě se posléze rozvíjí nesmírně rozmanitá architektura označujících praxí. *Sémiotično* (analogové a digitální) se potom mění na jazykové označující, které označuje *předmět* pro nějaké *ego*, jež jsou tímto konstituovány jako thetické. Označující svým thetickým, alterujícím charakterem *reprezentuje* subjekt: tím je třeba rozumět, že nereprezentuje thetické ego, ale sám proces jeho kladení. Označující, jež je takto poplatné sémiotickému fungování, má tendenci se k němu navracet. Veškerá rozkolísanost thetična,

jeho přesuny k etapám, které předcházely jeho kladení, anebo přímo do samotných stází sémiotična (k tomu či onomu diskrétnímu prvku digitálního kódu nebo k té či oné kontinuální části kódu analogového), zkrátka vše, co může být označeno jako fetišismus, svědčí o charakteristické tendenci (lidské) řeči, o tendenci navracet se k (animálnímu) kódu a rozlamovat tak to, co Freud nazývá „pravytěsněním“. Zkušenost textu směřuje k onomu zásadnímu bodu, jímž je thetično, na jehož základě se ustavuje lidská sféra jakožto sféra označující a/nebo sociální. V tomto smyslu představuje jeden z nejodvážnějších průzkumů, který si subjekt může dovolit v souvislosti s procesem, jenž ho konstituuje. Současně a v důsledku toho se však dotýká samotného základu sociality: toho, co socialita využívá, aby se mohla ustavit, toho, co ji opracovává a co ji může překonat, toho, co ji může zničit nebo transformovat.

### Proces značení

Na základě pozice tohoto přeryvu, nastolujícího symbolično, můžeme přesněji vymezit statut toho, co jsme označili jako sémiotická *chóra*. Na jedné straně řekneme, že sémiotično, jež je původně podmínkou symbolična, funguje v označujících praxích jako výsledek jejího porušení. Sémiotično „předcházející“ symbolizaci tedy může být pouze *teoretickým předpokladem*, ospravedlněným prostě tím, co si vynucuje popis; z praktického hlediska je pouze vnitřní složkou symbolična a vyžaduje symbolický přeryv, aby se mohlo artikulovat s onou komplexností, jež je nám známa z takových praxí, jakými jsou třeba hudba či poezie. To znamená, že komplexnost této sémiotické kombinatoriky, jež může být za účelem specifikace svého fungování izolována coby „předchůdná“ jen z hlediska teorie, je umožněna symbolizací. Stále nicmé-

ně platí, že sémiotično není výhradně abstraktním předmětem, produkovaným pro potřeby teorie. Sémiotické působení jakožto podmínku symbolična – jakožto kombinatoriku, která je rudimentárnější než vše, co nastoupí po symbolickém přeryvu, ale která je již nastolena díky biologickému a vždy již sociálnímu, a tedy historickému uspořádání – lze odhalit před stadiem zrcadla a před prvním nástinem thetična. Sémiotično, které pozorujeme v označujících praxích, se k nám však vždy vrací až po symbolické *thesis*: jde tedy o sémiotično, jež následuje po symbolickém přeryvu a jež lze analyzovat jak v psychotickém diskursu, tak v takzvané „umělecké“ praxi. Neměli bychom se proto omezit na to, že budeme toto sémiotické fungování popisovat prostě jako „analogové“ či „digitální“, anebo jako prosté bujení nějakých stop. Přihlédneme-li k thetičnu, které soustřeďuje tyto sémiotické pudové otisky a stáže na pozici označujících, aby je nadále rozvíjelo v trojčlenném svazku referentu, označovaného a označujícího, který jako jediný umožňuje vypovídání určité pravdy, musíme sémiotično, produkované zpětně na základě tohoto přeryvu, popisovat jako „sekundární“ návrat pudové funkcionality do symbolična, jako negativitu zavedenou do symbolického řádu, jako jeho porušení neboli *transgrese*. *Transgrese* se vyjevuje jako určité rozlomení, jež následuje po thetické fázi, produkuje její negativizaci a má tendenci spojovat rozvrstvení na označující/označované/referent do sítě stop řídicí se pudovým otiskem. Toto rozlomení není kladením; ani zdaleka není thetické a ani zdaleka nepřekonává „původní doxu“ spirálovitým syntetizujícím pohybem v rámci onoho vyčerpávání pravdy, o něž usiluje hegelovské absolutní vědění – *transgrese*, o kterou zde běží, rozbíjí thetično, dělá v něm trhliny, plní je prázdnými místy a používá jeho dispozitiv jen k tomu, aby znovu vyzdvihlo „zbytky prvotních symbolizací“ a dalo jim „promlouvat“ v symbolickém řetězci. Tato exploze sémiotična v symboličnu

vůbec není nějakou negací *negace*, nějakou *Aufhebung*, která by potlačovala kontradikci vyvolanou thetičnem a zaváděla na její místo ideální pozitivitu obnovující předsymbolickou bezprostřednost<sup>91</sup> – je *transgresí* kladení, převrácenou reaktivací kontradikce, jež nastolila toto kladení samo.

Důkaz tohoto tvrzení vidíme ve faktu, že negativita, o kterou se zde jedná, má dokonce tendenci k potlačování thetické fáze, k její *de-syn-thetizaci*. V krajním případě tato negativita směřuje k zavržení (*forclusion*) thetické fáze, což může vést – po periodě výrazné sémiotické hybnosti – ke ztrátě symbolické funkce, jejímž příkladem je schizofrenie.

V „umění“ thetično není opuštěno, jakkoli je narušeno negativitou *transgrese*. Je to dokonce jediný způsob, jak je překročit, a podle nesnází, jimž je vystavena snaha o udržení symbolické funkce pod náporom negativity, lze poměřovat riziko, jež textová praxe subjektu přináší. Co se nám jevilo jako fetišizace inherentní fungování textu, se nyní vyjevuje jako nutná strukturní ochrana, která spoutává negativitu, lokalizuje ji do určitých stáží a zabraňuje jí, aby smetla symbolické kladení.

Tato regulace sémiotična v symboličnu thetickým přeryvem, inherentním fungování řeči, se nachází také na různých úrovních znakové architektury společnosti. Reprezentace tohoto přeryvu, ustavujícího symbolický řád, přísluší ve všech známých archaických společnostech vraždě, usmrcení člověka, otroka, zajatce či zvířete. Freud tento přeryv odhaluje a zobecňuje, když zdůrazňuje, že společnost je založena na společně spáchaném zločinu.<sup>92</sup> Naznačili jsme výše, jakým způsobem řeč, a to již jako sémiotická *chóra*, ale především jako symbolický systém, slouží pudu smrti, odchyluje jej a lokalizuje do jakési narcistické kapsy. Sociální řád mohl reprezentovat tuto lokalizaci pudu smrti, jehož nekonečný postup podmiňuje a kříží jakoukoli stáží, a tedy i jakoukoli strukturní, prostřednictvím vraždy: náboženství se, jak známo, spe-



cializovala na diskurs týkající se této události – radikální, jediné, thetické. „Umění“ – naproti nim a po jejich boku – tuto vraždu přebírá a překřizuje: přebírá ji v té míře, v jaké je „smrtná“ limita v umělecké praxi zavedena jako vnitřní limita procesu značení, jako limita, jejímž překračováním se konstituuje právě „umění“; jinak řečeno, subjekt takovéto praxe si smrt jakoby zvnitřňuje; k fungování tohoto subjektu je nutné, aby si z ní učinil oporu. Umělec je v tomto smyslu srovnatelný s jakoukoli figurou „obětního beránka“. Je však něčím víc a jeho specifčnost ho radikálně odlišuje od kohokoli, kdo pouze obětuje nebo kdo je obětován.<sup>93</sup> Umělec se přes onu událost usmrcení navrácí k tomu, co produkuje její zlomový charakter, přenáší sémiotickou hybnost za hranici, na jejímž základě se ustavuje symbolično, a nastiňuje jakési druhé zrození: je tedy podroben smrti, ale také znovuzrození, a jeho funkce je zachycena, znehybněna, reprezentována a idealizována náboženskými systémy (z nichž křesťanství je v tomto ohledu nepochybně nejexplicitnější), které mu ostatně skýtají útočiště ve svých chrámech, pagodách, mešitách a kostelech. Umělec určitými tématy, ideologiemi a sociálními významy vnáší do symbolického řádu asociální pud, jenž dosud není podchycen thetickem. A když sama tato praxe naráží na produkovaný předmět a když se sama – tato zpochybňovatelka jakéhokoli ustrnutí – povýší na náhražku původně zpochybňovaného thetického, zavdává to podnět k estetickému fetišismu a narcismu vytlačujícímu theologii.

### O poezii, která není vraždou

Pozastavme se nyní u sociálních implikací onoho neopominutelného faktu, ke kterému jsme dospěli, totiž že bez thetické fáze neexistuje řeč. Pokud si přisvojíme perspektivu

současné antropologie, která rezignovala na hledání sociologické teorie symbolizace a namísto toho mluví o symbolickém „původu“ společnosti, řekneme, že „sociální“ a „symbolično“ jsou synonyma a že oboje je stejným způsobem poplatné tomu, co označujeme jako theticko. Sociální antropologie od Mause po Lévi-Strausse, která uvažuje o různých prostředcích regulace, jež si sociální těleso stanovuje – směna žen, magie, mýty atd. – jako o určitých formách řeči, tuto ekvivalenci sociální a symbolična neustále potvrzuje. Když studujeme tyto paralely či ekvivalence mezi sociální symbolikou a řečí, jak je antropologie zavádí, je nám jasné, že tato symbolika a řeč se protínají na jediném místě, na místě, které jsme nazvali thetickem a kde se uspořádávají pozice a jejich syntézy, tedy jejich vztahy. Zdá se nám, že právě něco takového říká Lévi-Strauss, když postuluje společné rysy mezi strukturou příbuzenství a řečí jakožto společné rysy spočívající v *symbolizaci*: „Protože příbuzenské systémy jsou systémy symbolů, poskytují antropologovi nejvhodnější terén, na němž může jeho úsilí téměř (a na tomto 'téměř' trváme) dostitnout úsilí nejvyvinutější sociální vědy, tj. lingvistiky. Avšak podmínkou jejich setkání, od něž můžeme očekávat lepší poznání člověka, je, že *jak v případě sociologického, tak v případě lingvistického zkoumání budeme neustále přihlížet k tomu, že se jedná o symboliku*. Přestože je legitimní a v určitém smyslu nevyhnutelné sáhnout po naturalistické interpretaci, pokud se chceme pokusit pochopit vznik symbolického myšlení, jakmile je toto myšlení dáno, povaha myšlení se musí změnit natolik radikálně, nakolik se nový jev odlišuje od jevů, které mu předcházely a připravovaly pro něj půdu.“<sup>94</sup>

To, co strukturální antropologie na tomto základě může studovat, jsou thetické produkce (v husserlovském smyslu): pozice, dispozice, syntézy, čili strukturální vztahy. Takovýmto dispozitivem, daným vždy již thetickým symbolickým, je i sociální řád jakožto řád jazyka (v saussurovském smyslu). Ať už

se na něj díváme z hlediska strukturální lingvistiky nebo z hlediska lingvistiky generativní, nic to nemění na základním postulátu, podle nějž jsou sociální vztahy symbolické, tj. thetické.

Otázka, která zůstává nedořešená, zní potom následovně: čím se v této symbolické dispozici stává sémiotično? Jak se to má s onou sémiotickou hybností, předcházející přeryvu, který současně nastolil řeč i sociálně? Spočívá postup „lidského ducha“ výhradně v tom, že se bude učit, jak vstřebat jednou provždy ustavený „souhrn označujících“ tak, že pro něj nalezneme odpovídající označovaná? Antropologie, zdá se, něco takového předpokládá, když chápe kulturu jako veškrze symbolickou, programovanou symboličnem a předurčenou k tomu, aby na základě diskontinuitního a počátečního vpádu tohoto symbolična uskutečňovala určitou kontinuitu: „Ať se řeč objevila na stupnici animálního života v jakémkoli momentu a za jakýchkoli okolností, mohla se zrodit pouze jedním rázem. Věci nemohly začít dostávat význam postupně. Po určité transformaci, jejíž studium nespadá do oblasti sociálních věd, nýbrž do oblasti biologie a psychologie, došlo k přechodu ze stadia, kdy nic nemělo smysl, k jinému stadiu, kdy byl smysl náhle vlastní všemu. Nuže, tato zdánlivě banální poznámka je důležitá, neboť ona radikální změna nemá svůj protějšek ve sféře poznání, které se vypracovává pomalu a postupně. Jinak řečeno, v okamžiku, kdy celý Vesmír rázem začal být významový, nebyl proto ještě lépe poznán, přestože je pravda, že objevení řeči muselo rytmus rozvoje poznání urychlit. V dějinách lidského ducha tedy existuje základní protiklad mezi symbolizací, jejíž povaha je diskontinuitní, a poznáním, vyznačujícím se kontinuitou. Co z toho plyne? Plyne z toho, že kategorie označujícího a označovaného se ustavily současně a společně, jako dva komplementární bloky, kdežto poznání, tj. intelektuální proces, umožňující identifikovat jisté aspekty označujícího a jisté aspekty

označovaného v jejich vzájemném vztahu [...] se dalo do pohybu jen velmi pomalu. [...] ... člověk od samého počátku disponuje úplnou souhrnností označujícího, kterému jen velmi těžko připisuje nějaké označované, jež je jako takové dáno, aniž je ovšem poznáno. Vždy mezi nimi existuje neadekvace, kterou může překonat pouze božský rozum a jejímž výsledkem je existence nadbytku označujícího vzhledem k označovaným, do nichž se může vkládat. [...] ... tomuto plovoucímu označujícímu je podřízeno veškeré konečné myšlení (ale je také zárukou veškerého umění, veškeré poezie, veškeré mytické i estetické invence), přestože vědecké poznání je schopno je ne-li vyřadit, tedy alespoň částečně disciplinovat.“<sup>95</sup>

V této pasáži bychom chtěli zdůraznit tři momenty:

1. Sociální antropologie bude postupovat stejně jako lingvistika zabývající se jazykovým systémem, bude hledat struktury či vztahy následující po nastolení symbolizace, jejíž vynořováním nebo eventuálním narušováním se nebude zabývat, neboť vznikání trhlin v sociálním a/nebo symbolickém zřetězení nebude spadat do takto definovaného vědeckého pole. 2. Vše, co náleží do oblasti sociální symboliky, tedy struktury příbuzenství i mýtus sám, představuje symbolické dispozitivu, jež jsou umožněny thetičnem a jež si je jako takové přisvojily; tyto dispozitivu thetično nezoumají ani nezpochybňují, ale fungují v souladu s ním a mají tendenci disciplinovat takto osvobozené označující (což se ovšem daří jediné vědě, třebaže jen částečně). 3. A konečně se zdá, že v symbolickém řádu není nic, co by bylo možno pokládat za protiváhu symbolického přeryvu.

My se však domníváme, že v sociálním řádu existují dva typy „události“, které lze považovat za protihodnotu tohoto thetického přeryvu, ustavujícího symboliku, a které se neodehrávají podle oné logiky vyčerpávání označujícího, kterou sociální antropologie v sociální symbolice odkrývá.

První z nich je obětování: násilný akt, který ukončuje předchozí (sémiotické, předsymbolické) násilí a tím, že je vkládá do oběti, je přesouvá do symbolického řádu *v témž okamžiku*, kdy se tento řád zakládá. Obětování ustavuje symbol současně se symbolickým řádem a onen „prvotní“ symbol, jímž je oběť vraždy, pouze reprezentuje strukturální násilí vpádu řeči jakožto vraždy *sóma*, alterace těla a zadržení pudu. Někteří teoretici chtěli obětování chápat jako rozpoutání animálního násilí, jako připomenutí předlidské zvířecosti.<sup>96</sup> Názor klasické antropologické sociologie, která obětování připisuje dvojakou funkci, totiž současně funkci násilí i funkci regulace, nám však připadá náležitější. Oběť totiž vyznačuje právě ono rozhraní, na němž se ustavuje sociálně a symbolično, právě ono thetično, jež lokalizuje násilí, aby z něj učinilo označující. Obětování vůbec nerozpoutává násilí, nýbrž ukazuje, že jeho reprezentace stačí k tomu, aby je zastavila a zavedla řád; je tomu právě naopak – obětování naznačuje, že veškerý řád spočívá na reprezentaci: násilný je vpád symbolu, usmrcení substance, uskutečněné proto, aby nabyla významu. Vražda sama je pouze *jednou* z fantasmatických a mytických realizací tohoto logického momentu, inherentního jakémukoli sociálně symbolickému řádu. Zdá se ostatně, že z logického – ne-li chronologického – hlediska přichází lidská oběť teprve po obětování zvířete či rostliny a obětování boha je až velmi pozdní formou, velmi nedávnou sémantickou zástěrkou rituálně oslavovaného thetického momentu.<sup>97</sup> Hubert a Mauss odhalují v různosti obětních forem to, co je spojuje: všechny opakují strukturu symbolu: odstranění substance, já nebo „referentu“; uzavření jisté smlouvy; „hra obrazů“; ustavení ideálního společenství; zavedení předmětu *jouissance* do „sociální normy“.

Uvedme v této souvislosti několik definic, k nimž tito autoři dospívají: „Ačkoli ten, kdo obětuje, dává něco ze sebe sama, nikdy nedává sám sebe; zachovává si rozvázný od-

stup.“<sup>98</sup> „Vposledku snad neexistuje oběť, která by neobsahovala určitý smluvní prvek.“<sup>99</sup> „... systém jako celek není než obrazovou hrou.“<sup>100</sup> „... vše se zde odehrává ve světě idejí a jedná se tu o mentální a morální energii [...] (Individua) sami sobě a věcem ve své blízkosti připisují sociální sílu v její celkovosti.“<sup>101</sup> „Sociální norma je tedy udržována, aniž je to pro ně nebezpečné a aniž by se tím oslabil skupina.“<sup>102</sup> Přestože však oběť exemplifikuje strukturální zákon symbolizace, zajišťuje současně s tím i konkrétní vztah tohoto logického momentu k aktuálním sociálním dějinám: právě proto nabývá *táž* obětní struktura *různých podob* v závislosti na vývoji vztahů produkce a produktivních sil. „Obětované věci“, jež přebírají reprezentaci thetického momentu zakládajícího symbolickou a/nebo společenskou smlouvu, jsou představovány zvířetem, zemědělským produktem, otrokem, válečníkem či bohem reprezentujícím subjekt jakožto čisté označující, podle nutností diktovaných ekonomickým vývojem. Zdá se, že sociální antropologie dosud z historické perspektivy systematicky nestudovala rozličné formy a vnitřní proměny obětní struktury. Uskutečňuje však nesmírný pokrok tím, že sdružuje obětní věci s věcmi sociálními.<sup>103</sup> Teprve na základě této pozice na okraji sociální může být oběť nahlížena nejen jako nastolení jeho koherence, ale také jako limita této koherence. Na druhé straně této limity je asymbolično, rozklad řádu, smazávání rozdílů a konečně i zmizení lidství v animality. Bude tedy třeba znovu přečíst Robertsona Smithe,<sup>104</sup> který rituálu připisuje funkci udržování pospolitosti mezi člověkem a zvířetem. Pierre Vidal-Naquet nedávno ukázal úzké strukturální, funkční a historické spojitosti mezi lovem a obětí v řeckém mýtu a tragédii, které jdou tak daleko, že jsou vyjadřovány prostřednictvím téže slovní zásoby a že dávají vzniknout figurám, v nichž se obě univerza stýkají – například figury lovců, efébů a Erinyjí.<sup>105</sup>

Lévi-Strauss naznačil<sup>106</sup>, že mezi totemismem a obětí existuje kontrast, že jsou dokonce neslučitelné: totemismus se konstruuje jako jazykový systém, jako systém diferenčních odchylek mezi diskontinuitními členy, přičemž přírodní řada (rostliny a zvířata) je souhrnně homomorfní ve vztahu k sérii sociální, kdežto oběť je doménou substituce, metonymie a uspořádané kontinuity (jedna oběť může mít hodnotu jiné oběti, ale ne obráceně). Tento druhý typ je zajímavé sledovat podrobněji. Obě série, obětující a „božstvo“, které nejsou nikterak homomorfní, musí právě při oběti ustavit svůj vztah. Neocitáme se tedy v přítomnosti již zavedeného vztahu, ale při jeho vypracovávání. Na jedné straně se ustavuje soumeznost mezi jeho oběma póly prostřednictvím „řady postupných identifikací“, kdy je každá obětina nebo každá obětovatelná substance analogická nějaké jiné (například okurka místo vejce, ale ne naopak). Evans-Pritchard tento vztah nazývá analogií<sup>107</sup>, aniž cokoli upřesňuje, zatímco Lévi-Strauss mluví o metonymii.<sup>108</sup> Má-li dojít k nastolení nějakého vztahu (mezi obětujícím a božstvem), musí se tento metonymický řetězec na druhé straně a současně s tím narušit: tímto narušením je zničení obětiny. Metonymie a zlom – taková je logika tohoto „vztahu“, který dosud není nějakým „jest“, avšak připravuje jeho kladení. Jaké má důsledky? Když narušená metonymie uvedla na scénu určité božstvo, očekává se od něj na oplátku nějaká odpověď; ba co víc, po zlomu, jímž je vražda, následuje „kompenzační kontinuita“ v podobě modlitby. Tím se zavádí složitý kruh symbolické komunikace mezi dvěma hierarchizovanými diskursivními instancemi (dar-odměna-symbolická chvála), kruh, na kterém spočívá symbolická ekonomie. Oběť takto uvádí do hry *příchod* této ekonomie, její *vyňování* z ekologického kontinua a *socializaci této ekologie*. Totemismus již naproti tomu představuje systém interpretace tohoto kontinua, jeho zakódování, jeho klasifikaci podle sociálních dispozitivů: je funkčním symbo-

likou, stejně jako mýtus a později věda. Nemůžeme však říci, že totemismus je pravdivý a oběť nepravdivá: oběť by byla nepravdivá, kdyby měla klasifikační funkci; její funkce však taková není a oběť stojí na druhé straně symboliky: nepředstavuje fungování již existujícího systému, ale reprodukuje jeho vznikání. Metonymická logika, její narušená kontinuita, její symbolický vztah k dominantní instanci – to vše přibližuje oběť nikoli k jazykovému systému, ale k nevědomí, které je nepřiznanou podmínkou jazykové systematizace. Tím se vysvětluje, proč se oběť, stejně jako incest a bestialita, nachází na krajních bodech sociálního kódu: reprodukuje jeho základ a to, co vytěsnil. Dá se tedy říci, že zavedení vztahu mezi obětí a totemismem není svévolné, protože oboje artikuluje vztahy mezi společnostmi a přírodním kontinuem. Tyto vztahy jsou však výrazně odlišné: oběť připomíná, že symbolika se vynořuje z materiální kontinuity divokým a nemotivovaným skokem, kdežto totemismus je již uchopením tohoto kontinua na základě zavedeného symbolična.

Budeme tedy tvrdit, že posvátno – oběť –, doprovázející všechna lidská společenství, je určitou theologizací thetična, jež je samo o sobě zcela nepostradatelné pro kladení řeči, a že tato theologizace nabývá různých podob podle rozvoje produktivních sil daného společenství a reprezentuje buď závislost označujícího procesu na přírodních silách či okolním ekologickém systému, anebo jeho podřízení sociálním vztahům jakožto vztahům mezi subjekty podléhajícími vztahům příbuzenským. O otcovraždě, která podle Freuda stojí u počátku společenské smlouvy (viz *Totem a tabu*), lze tedy uvažovat jako o jedné z forem, jichž tento thetický moment nabývá, přičemž tato forma bezpochyby nejlépe naznačuje, že nastolení symboliky tihne k zákazu slasti – *jouissance* (ale že ji tím však zároveň také umožňuje). Ukáže se ostatně, že tento zákaz je nemožný, poněvadž bratři se sice zmocní žen, ale ne všech, a především ne matek a sester; *jouissance* tedy není za-

kázána, ale regulována, proklouzává přes pravidla oné řeči, již je struktura příbuznosti.

Oběť totiž představovala pouze zákonodárný aspekt thetické fáze: posvátná vražda indikovala pouze násilí *lokalizované* v oběti, aby tak založila společenský řád. Oběť reprezentovala thetično jen jako *exkluzi* zakládající symbolický řád, *kladouc* násilí do toho, kdo je „obětním beránkem“. Oběť vyznačovala přesně vymezené, podchycené násilí, vložené do vraždy coby prvotního přeryvu. Na základě tohoto vložení – „zarážky proti nekonečnu“ (Mallarmé) – se strukturují sociálně symbolické celky; násilí může do symbolického řádu pouze prosakovat a vybuchovat v něm, aby jej přeměnilo nebo rozbilo. Posvátno tedy neoslavovalo čisté násilí, ale právě toto *kladení* násilí, tuto násilnou a násilí vyvolávající „zarážku proti nekonečnu“, snadno podléhající jeho náporu, tuto nejistou, ale nepostradatelnou garanci jeho uskutečnění.<sup>109</sup>

Nuže, – a to je druhý fakt, který bychom chtěli zdůraznit – existuje praxe, která jde s obětí ruku v ruce a která prostřednictvím obětí uskutečněného kladení, spolu s ním i navzdory němu, rozvíjí výdaj v podobě sémiotické vehemence, posouvá symbolickou hranici a směřuje k rozpuštění logického řádu, totiž vpsledku oné limity, na jejímž základě se ustavuje lidská a sociální sféra. Jde o reprezentaci, jež oběti obecně předchází a je prostorem, v němž vzniká divadlo, poezie, zpěv, tanec atd.: touto reprezentací je umění. To, že napodobuje boj, k němuž dochází před usmrcením, je druhotné ve vztahu k faktu, že *napodobuje* – a tomuto termínu je třeba navrátit jeho silný smysl, tedy nejen opakování nějakého jednotlivého předmětu, nýbrž pohybu symbolické ekonomie. Tím, že *reprodukuje označující* – vokální, gestické, verbální –, subjekt překračuje hranici symbolična a dospívá k sémiotické *chóře*, která je na druhé straně sociálního rozhraní. Opakování označující trajektorie, vycházející ze symbolična, rozkládá samotné symbolično a otevírá je – přes hranici, kte-

rou bude záhy představovat oběť nebo kterou již zobrazila na scéně – oné hybnosti, v níž se veškerý smysl vytrácí. Existují zmínky o četných posvátných „představeních“, například u kmene Dinka, která předchází usmrcení či obětování a jsou pokládána za více vzrušující než oběť, jež po nich následuje.<sup>110</sup> Řecké dionýsovské slavnosti jsou nejpozoruhodnějším příkladem takové záplavy označujícího, která prolomuje symbolický řád a míří k jeho rozpuštění v jakési animalitě tance, zpěvu a poezie. Umění – tato sémiotizace symbolična – takto reprezentuje přívál *jouissance* do řeči. Zatímco oběť v symbolickém a sociálním řádu stanovuje *limitu* produkující *jouissance*, umění upřesňuje prostředek – jediný prostředek –, který si *jouissance* zachovává, aby do tohoto řádu pronikla. *Jouissance* tedy prosákne skrze sociálně symbolický řád tím, že v něm nadělá trhliny, že jej naruší, že pozmění slovní zásobu, syntax, slovo samo, tím, že uvolní pud skrývající se pod nimi, pud, jehož nositelkou se stane vokální či kinetická diference. Poezie tváří v tvář oběti vyslovuje skutečnost, že řeč se propůjčuje tomuto pronikání *jouissance* do socio-symbolického řádu a že thetično nutně neimplikuje theologickou oběť. Oběť a umění se tedy ocitají naproti sobě a představují dva aspekty thetické funkce: zákaz *jouissance* ze strany řeči a uvedení *jouissance* do řeči, a to díky řeči samé. Jestliže tohoto prvního aspektu, nutného k nastolení symbolického řádu, se zmocňuje náboženství a jestliže se jej mýtus a poté věda snaží ospravedlnit vypracováním komplexního systému vztahů a zprostředkování, přičemž tento zákaz odmítají už jen tím, že se produkují, obměňují a transformují, poezie, hudba, tanec, divadlo – zkrátka „umění“ – naznačují *především* protipól náboženského zákazu. V tomto smyslu můžeme říci, že o něm vědí více než náboženství: umění totiž nikterak nepopírá thetično, jehož oslavování si náboženství v průběhu doby připsalo jako svou výsadu – ovšem v podobě zákazu –, přijímá jeho přeryv potud, že zůstává oddě-

leno od deliria-splynutí s přírodou, avšak skrze tento přerýv si odnáší z rituálního prostoru to, co theologie zakrývá – transsymbolickou *jouissance*, vpád hybnosti, ohrožující jednotu sociální a subjektu samého.

Poezie (máme-li mluvit jen o ní, avšak mějme na paměti, že je vždy více či méně spjata s tancem a hudbou) se takto v průběhu času střetává s různými „sómaty“ obětovanými podle požadavků přežití sociální skupiny: s rostlinou, totemickým zvířetem, s příbuzným a konečně s bohočlověkem, načež – po této poslední položce – dospívá k tomu, co již není somatickým podložením thetična, nýbrž opravdovým „živlem“, z něž se thetično zrodilo: k řeči a k sociální struktuře. S nástupem buržoazie se ve skutečnosti poezie dostává do roztržky s tím nejzákladnějším aspektem řádu: s logikou jazyka a s principem státu. Co si uchovává ze svých rituálních kořenů? Výdaj thetična, jeho otevřenost k sémiotické živosti, jeho schopnost propouštět *jouissance*. Protože se však tváří v tvář řeči a společnosti již nesetkává s obětí evokující thetično, nýbrž s *thesis* samou (s logikou-řeči-společenstvím), nemůže již zůstat pouhou „poezií“: stává se explicitní konfrontací *jouissance* s thetičnem, a to skrze jeho kladení, čili stává se neustálým bojem o ukázání pudového otisku přímo v řádu řeči. Protože totiž sociální řád posiluje řád poznání, ona označovaná, o nichž mluvil Lévi-Strauss, mají tendenci se setkávat s plovoucím označujícím a buržoazní technokratická éra se domnívá, že toto setkání uskutečňuje. V každém případě zde žádná oběť neprezentuje označované (nebo referent – rostlinu, zvíře, člověka, bohočlověka), které se nesetkalo se svým označujícím, ale které zůstává jakožto zarážka zajišťující chod řádu. Poezie – anebo přesněji básnická řeč – tedy v tomto saturovaném, neřkuli již uzavřeném sociálně symbolickém řádu připomíná to, co bylo odjakživa její funkcí: zavádět pomocí symbolična něco, co jej vypracovává, kříží a ohrožuje. Básnická řeč praktikuje uvnitř sociálního řádu a při setkání

s ním to, co hledá teorie nevědomí: krajní prostředek jeho proměny nebo subverse, podmínku jeho přežití i jeho zvratu.

Přináší takovéto pojetí sémiotična jakožto elementu, který je symboličnu inherentní, ale zároveň je přesahuje a ohrožuje jeho pozici, nějakou změnu v obecně přijímané koncepci působnosti sémiotična?

Především si žádá, abychom sémiotické působení považovali za součást označující *praxe* zahrnující symbolickou instanci. To znamená, že popis sémiotična se nemůže spokojit s rekonstitucí analogového či digitálního modelu tohoto působení, ale musí je situovat *do vztahu k subjektu*, k vypovídání určité denotace, pravdy a vposledku ideologie.<sup>111</sup>

V důsledku toho nebo přesněji řečeno pokud jde o sémiotický popis ve vlastním slova smyslu, který můžeme definovat jako artikulaci nic neznamajících otisků a stáží, je o tomto mechanismu nutně bezprostředně uvažovat v rámci označujícího řetězce, jak jej ustavuje thetično. To, co bychom byli popisovali bez této nové *dialektiky*<sup>112</sup>, by se mohlo případně vztahovat k sémiotické *chóře* předcházející stadiu zrcadla a oidipské fázi, ovšem nikoli k označující praxi, jež by mohla být antioidipská jen tehdy, pokud by byla anti-thetic-ká, para-doxní.

A konečně takováto dialektika umožňuje nahlížet označující praxi jako asymetricky zdvojenou: bez absolutizace thetična schopného pozdvihnout se na theologický zákaz, ale také bez popření thetična, vedoucího k fantasmatickému atomickému iracionalismu. Ani nepřekročitelné a vinu vyvolávající božské zákonodárství, ani „romantický“ ne-rozum, čisté šilenství, surrealistický automatismus, pohanský pluralismus, nýbrž heterogenní kontradikce mezi dvěma nesmiřitelnými členy, které jsou oddělené, ale neodlučitelné od *procesu*, v němž nabývají asymetrických funkcí: tak se nám jeví postavení subjektu v značení.

Nejexplicitněji je odjakživa uskutečňuje právě literatura. Toto dialektické postavení subjektu mohlo být ostatně nejjasněji vykááno právě v ní, od druhé poloviny 19. století, počínaje – ve Francii – dílem Nervalovým, ale především s dílem Lautréamontovým a Mallarméovým. Pokusíme se ukázat, že transformace básnické řeči na konci 19. století spočívá právě v tom, že z řeči se stává praxe tohoto dialektického postavení subjektu v jejím rámci. Dotyčná přeměna z tohoto hlediska zahajuje nové období toho, co bylo možno nazvat literaturou: konec poezie-blouznění, jejímž současníkem byl její nerozlučný protějšek, jímž byla literatura jako snaha podřídít se logickému řádu. Ani šilenství, ani realismus, ale udržování „deliria“ i „logiky“ jakýmsi skokem, do něž se situuje kupříkladu zkušenost Jamese Joyce či Georgese Bataille. Tato dvě jména uvádíme jako emblémy toho, co je v literatuře 20. století nejradiálněji a co je, jak se nám zdá, ohlašováno již v díle Lautréamonta a Mallarméa. Pokus učinit z literatury zakoušení dialektiky subjektu v procesu značení s sebou pro oba tyto autory z konce 19. století nesl především odmítnutí poezie jako úniku k šilenství a boj proti poezii jako fetišismu (jazykové hry, hypostáze díla, přijímání nevynečitelné rétoriky). Současně to implikovalo přijetí nezrušitelného omezení ze strany logiky, jejího kladení a společného sdílení, aby do ní mohl být zaveden exces, ovšem exces „nadlogický“: *Poezie* a „*Knih*“ vykazují více než jakýkoli jiný psaný text to, co Bataille označí v onom výroku, podle něž „se smysl poezie završuje v jejím opaku, v pocitu nenávisti k poezii.“<sup>113</sup>

Z poezie, jež se zrodila v souvislosti s obětí jakožto výdaj *thesis*, otevírající sociálně symbolický řád, jakožto uskutečnění pudové vehemence prostřednictvím kladení řeči, se od dob renesance a krátkého romantického záškubu oslavujícího oběti Francouzské revoluce tedy stala určitá rétorika, řečová formálnost, fetišizace, náhražka thetična. Zavedený

buržoazní režim tento typ poezie konzumoval již od Restaurace v roce 1852, přičemž jej redukoval na ornamentální nicotnost, která nezpochybňovala žádné téma své doby. Jak tedy nalézt výdajové praxe, které by byly schopny čelit strojům, koloniální expanzi, bankovníctví, vědě, parlamentu, tedy vládcovským pozicím, skrývajícím své násilí a překládajícím se jen jako neutrální legalita? Znovuobjevení živosti subjektu vyžadovalo sestup k nejhlubšímu stadiu jeho kladení, probíhajícímu současně s kladením společenského řádu; až ke strukturálnímu kladení thetična v řeči, aby tato živost, vynořující se skrze její fonetický, syntaktický a logický řád, zasáhla symbolický řád i jeho technokratické ideologie, postavené na tomto násilí, které ovšem ignorovaly nebo vytěšňovaly. Kvůli zpochybnění epochy bylo třeba zpochybnit logiku, jejímuž řádu dává tato epocha zavládnout, a to přes tuto logiku samu, tím, že se přijme a rozloží její pozice, její syntézy i ideologie, s nimiž manipuluje. Bylo třeba bojovat proti všem poetickým možnostem, které byly druhy transgresivní, ale později se staly částí kodexu, čímž byly začleněny do symbolického řádu jakožto fetiše: mallarméovská praxe se vynořuje právě z kompromisu s poezií parnasistů a symbolistů, přejímá její stáze, aby je obešla, odmítla a dostala se dál. Jakmile byla zavržena stará fetišistická poezie – strážkyně smyslu a subjektu, bylo současně třeba vyhnout se i lživému nevyřknutelnému blouznění: udržovat vratké rozhraní heterogenní kontradikce spolu se symbolickým řádem a v něm, vyznačovat pudovou vehemenci v morálním, vědeckém, každodenním, žurnalistickém, moderním, rodinném, ekonomickém (je možné pokračovat do omrzení) kódu a skrze něj. Roztříštěná jednota Lautréamontových *Zpěvů Maldororových* a *Poezií* je toho dokladem. Poezie, střetávající se se světem diskursu v jeho konstitutivních zákonech, přestala být poezií a hloubila v každém řádu trhlinu, v níž se mohla započít dialektická zkušenost subjektu v procesu značení. Tato předfreudovská praxe ná-

silně a riskantně předznamenává to, co se Freud bude snažit zaslechnout v promluvách svých pacientů; buduje však kontinent, který psychoanalytický objev ve své době nemohl obsáhnout<sup>14</sup>, přestože právě on k němu i v současné době jako jediný zjednáva přístup. Freudovská pozice, která hledá proces subjektu skrze kladení řeči, se totiž připojuje – na dálku, leč přímo v souladu s logickým požadavkem – k onomu boji proti fetišismu i proti šílenství, jež vedli Lautréamont a Mallarmé, čímž odlehčovali drtivou společenskou zátěž, která na ně neustále doléhala a kterou Georges Bataille pojmenovával takto: „Odmítám, bouřím se, ale proč přicházet o rozum? Kdybych šilel, byl bych docela prostě přirozený. Básnické šílení má své místo v přírodě. Ospravedlňuje ji a svoluje k jejímu přikrášlování. Odmítnutí náleží jasnému vědomí, dobře si uvědomujícím, co se mu přihází. [...] Ochabnutí vyřazuje ze hry – a stejně tak i přemíra pozornosti. Od hráče se žádá rozesmátý zápal, bláznivý skok do klidné jasnožřivosti, až do dne, kdy ho opustí štěstí – nebo život. Přibližují se poezii: ale jen proto, abych se jí vzdálil.“<sup>15</sup>

Pouze díky Freudovu objevu, který zvedl tajemný závoj, jímž 19. století zakrývalo sexualitu, a označil ji jako uzel mezi řečí a společností, pudem a socio-symbolickým řádem, se mohla Lautréamontova a Mallarméova praxe nejen radikalizovat, ale i dospět k onomu objektivnímu sociálnímu účinku, jaký zamýšlela. To znamená, že na prahu tohoto objevu a v jeho nepřítomnosti představuje básnická zkušenost konce století průlom, jenž byl ovšem rychle zahlazen, refetišizován (Apollinaire) nebo dokonce akademizován (Valéry). Teprve počínaje Freudem bude mít budoucnost (Joyce, Bataille), teprve počínaje Freudem se lze pokusit o promyšlení jeho dosahu.

## Genotext a fenotext

Nyní, ve světle rozlišení mezi sémiotickou *chórou* a symboličnem, můžeme uvažovat o fungování textu. Co jsme nazvali *genotextem*, bude zahrnovat všechny sémiotické procesy (pudy, jejich rozmístění, rozdělení, která vtiskují do těla, a také ekologický a sociální systém obklopující organismus: okolní předměty, předoidipické vztahy k rodičům), ale také vynořování symbolična (vytváření objektu a subjektu, konstituce zárodků smyslu vycházejících z kategoriality: sémantická a kategoriální pole). Odhalit v textu jeho genotext by tedy vyžadovalo uvolnit energetická pudová kvanta zaznamenaná ve fonemickém (akumulace a opakování fonémů, rým atd.) a melodickém (intonace, rytmus atd.) dispozitivu, stejně jako v rozmístění sémantických a kategoriálních polí, jak se objevují v syntaktických a logických specifických čí v ekonomii *mimesis* (fantasma, potlačení denotace, vyprávění atd.). Genotext tedy bude jediným přesouváním pudových energií uspořádávajícím prostor, v němž subjekt *dosud* není rozštěpenou jednotou, která se rozplyne, aby dala vzniknout symboličnu, ale v němž se jako takový *rodí* procesem otiskování a značek pod tlakem biologické a sociální struktury. To znamená, že jakkoli je genotext zachytitelný řečí, jeho povaha není jazyková (ve smyslu strukturální nebo generativní lingvistiky). Řekneme, že je procesem, který má tendenci artikulovat v efemérních (labilních, ohrožovaných pudovými „kvanty“ spíše než „značkami“) a ne-označujících (dispozitivu bez dvojí artikulace) strukturách následující série: a) pudové dyády; b) tělesné a ekologické kontinuum; c) sociální organismus a rodinné struktury vyjadřující omezení daná způsobem produkce; d) matrice vypovídání, dávající vzniknout „žánrům“ diskursu (podle dějin literatury), „psychickým strukturám“ (podle psychiatrie a psychoanalýzy) či různým distribucím protagonistů vypovídání (podle lingvistiky



diskursu v jakobsonovském smyslu<sup>16</sup>). Lze tvrdit, že matrice vypovídání jsou výsledkem reiterace pudových kvant (*a*) pod biologickými, ekologickými, rodinnými a sociálními tlaky a (*b* a *c*) stabilizace jejich otiskování do podoby stází, jejichž symbolizace je ovlivňována a posilována okolní strukturou.

Genotext se tedy předkládá jako podkladová báze řeči, již označíme termínem fenotext. Fenotextem rozumíme řeč, která zajišťuje komunikaci a kterou lingvistika popisuje s pomocí pojmů „kompetence“ a „performance“. Je vždy odloučený, odštěpený, neredukovatelný na sémiotický proces, který oživuje genotext. Fenotext je určitou strukturou (kterou lze generovat ve smyslu generativní gramatiky), řídí se pravidly komunikace, předpokládá subjekt vypovídání a adresáta. Genotext je procesem, křížuje určitými přechodně a relativně vymezenými zónami a spočívá v jakémsi *procházení*, které není blokováno dvěma póly přenosu jednoznačné informace mezi dvěma plnými subjekty. Kdybychom mohli oba tyto pojmy přeložit do metajazyka, abychom vyjádřili jejich rozdíly, řekli bychom, že genotext spadá spíše do topologie a fenotext do algebry. Adekvátní znázornění našeho rozlišení poskytuje jiná systematika: psaní a promluva v čínštině, a to zvláště v čínštině klasické. Psaní reprezentuje-artikuluje proces značení ve specifických sítích či prostorech<sup>17</sup>, zatímco *promluva* (jež může odpovídat témuž písmu) obnovuje diakritické prvky nutné ke směně smyslu mezi dvěma subjekty (čas, vid, specifikace protagonistů, morfo-sémantické identifikátory atd.).

Proces značení tedy bude zahrnovat genotext stejně jako fenotext; jinak tomu ani nemůže být, neboť veškeré označování se uskutečňuje v řeči (dokonce i když nevyužívá řečového materiálu) a teoretický přístup se do něj může pokusit proniknout pouze na jejím základě.

Zdá se nám, že v souladu s koncepcí, kterou jsme právě vložili, vzniká každá označující praxe.<sup>18</sup> Každá označující

praxe však nezahrnuje nekonečnou celkovost námi popsaného procesu. Četná omezení, jež mají v poslední instanci společensko-politickou povahu, zastavují proces značení u té či oné *thesis*, jíž prochází, zaráží a znehybňují jej do podoby určitého pevně daného povrchu či struktury, pod strnulými dílčími symbolickými *matricemi*, tedy kalky tvořenými několika sociálními omezeními, stírajícími nekonečnost procesu, eliminují *praxi*: tato vymazání jsou vyjádřena ve fenotextu. Projít nekonečností tohoto procesu, a tedy dosáhnout sémiotické *chóry*, jež modifikuje jazykové struktury, se mezi četnými označujícími praxemi v rámci kapitalistického způsobu produkce daří pouze jistým avantgardním literárním textům (Mallarmé, Joyce). Musíme nicméně zdůraznit, že tento celkový průchod procesem značení obvykle vyřazuje teze charakteristické pro sociální organismus, pro jeho strukturu i pro jejich politickou proměnu: text má tendenci obejít se bez politického a sociálního označovaného.

Bude třeba počkat až na zcela nedávnou dobu anebo na revoluční období, než sociální praxe vepíše do fenotextu plurální, heterogenní a kontradiktorní významový proces, zahrnující pudový tok, materiální diskontinuitu, politický boj a roztržštění řeči.

Lacan mohl definovat čtyři typy diskursu, mezi něž se dělí naše společnost: diskurs hysterický, univerzitní, panský a analytický.<sup>19</sup> V souladu se stanoviskem, které jsme nyní vložili, zavedeme jinou diferenciaci, která se z některých stran s těmito čtyřmi lacanovskými typy rozchází a z jiných se k nim připojuje. Rozlišíme tedy následující označující praxe: *naraci*, metajazyk, kontemplaci, *text-praxi*.

Nejprve řekněme, že toto naše rozlišení je jen zcela provizorní a schematické a že ačkoli odpovídá skutečným praxím, zajímá nás hlavně jako didaktický nástroj, umožňující specifikovat modalitu označujících dispozic. O tyto dispozice se budeme zajímat proto, že dávají vzniknout různým so-

ciálními praxím a že jsou jako takové v důsledku toho více či méně kodifikovány v různých způsobech produkce. Je však samozřejmé, že v naraci a kontemplaci budeme moci nahlédnout označující dispozitivu vycházející z přenosové neurozy (hysterické a obsedantní), zatímco metajazyk a text se přibližují psychotickým ekonomy (paranoidní a schizoidní).

### Čtyři označující praxe

A. Pudová dyáda (pozitivno/negativno, afirmace/negace, pud života/pud smrti) se v naraci artikuluje jako non-disjunkce (-v-). Tím chceme říci, že oba „členy“ jsou rozlišené, diferencované a postavené proti sobě; jejich opozice je však zpětně popřena a dochází k jejich ztotožnění. V tomto přístupu jsme rozpoznali základ psychologie, zneuznávání pohlavní diference a časovosti.<sup>120</sup>

*Tělesné a ekologické kontinuum*, které je překřížováno takto artikulovaným pudovým jádrem, tvoří dichotomickou strukturu; materiální diskontinuita je redukována na vztahy opozic (vysoké-nízké, dobré-špatné, vnějšek-vnitřek), načrtávající geografii, časovost, zápletku atd. Pudový tok samozřejmě prochází napříč nespočetnými zónami materiální objektivity, takže se v této označující praxi zaznamenávají rozličné vjemy různých předmětů. Tato rozmanitost se však vlévá do rigidních forem ne-disjunktivní struktury.

Sociální organismus je ovládán a regulován rodinnou strukturou, na niž se celkově vzato redukuje nebo je nahlížen skrze ni. Rodina či rodinný klan (od přírodních společností až k feudalismu), směňování žen, manželské vztahy nebo vztahy přiléhající k manželství a k příbuzenství obecně – to vše tvoří prizma, jímž pudový proud obsazuje sociální struktury.

Klinická praxe, jak se zdá, ostatně může prokázat, že prvotní vypracování-rekonstrukce minulosti subjektu probíhá v podobě vyprávění. „První vyprávění, první opravdová minulost jednotlivce vzniká v oidipské fázi, tj. tehdy, když jsou všechny předchozí etapy opět uchopeny a oživeny v rámci nadále setrvalé zprostředkovávané touhy a v rámci problematiky kastrace.“<sup>121</sup> Tato narativní struktura se na analytické rovině charakterizuje opakováním s „momentálním obnovením volného oběhu energií ve vyšších systémech, po němž záhy následuje vazba na nevědomé reprezentace“, předeterminované rodinným trojúhelníkem.<sup>122</sup>

*Matrice vypovídání* má tendenci soustřeďovat se kolem axiálního bodu, který se explicitně či implicitně pojmenovává jako „já“ či „autor“: projekce otcovské role v rodině. Jakkoli je tento bod axiální, je také pohyblivý – zastává všechny možné úlohy v meziosobních vztazích vně i uvnitř rodiny. Tuto pohyblivost nejlépe zobrazuje mechanismus masky. V souvislosti s tím tento axiální bod proti sobě předpokládá adresáta, jenž je vyzýván, aby se rozpoznal v pluralitě autorových „já“. Dá se říci, že matrice vypovídání strukturuje subjektivní prostor, v němž neexistuje jediný a ve vlastním smyslu ustálený subjekt, nýbrž v němž je proces značení uspořádáván, tedy obdařován smyslem, jakmile se setkává se dvěma konci komunikativního řetězce a s krystalizacemi „masek“ jednotlivých „protagonistů“, které vznikají mezi nimi a odpovídají bodům, v nichž proces značení narazí na příbuzensko-sociální struktury. Subjektová struktura se tedy předkládá jako řada entit, jež je nekonečná v té míře, v níž se do ní promítá materiální diskontinuita, a zacyklená potud, že se na ni aplikuje příbuzensko-sociální síť. V tomto rámci je Jeden všemi a všichni (různí adresáti, dav, společenství) jsou strukturací entit.

*Jazykové struktury ve vlastním smyslu* (fenotext) jsou v naraci i nadále normativní. Řídí se pravidly gramatičnosti, předpo-

kládající, že pudový náboj víceméně<sup>123</sup> nepřekročí thetično nastolující řeč. Pudový náboj byl uchopen a vstřebán strukturními okraji předcházejících vrstev: nabyl na nich určitého smyslu, stal se znakem, přičemž znak jej naopak nahradil. Řeč poté může fungovat, aniž by do ní znovu pronikl pudový náboj, který by rozrušil její artikulaci, který by ji pluralizoval a zahltl ne-smyslem. Přes tento skelet pronikají omezené pudové výboje, aby tak vyprodukovaly *mimesis*, jež zpochybňuje *Bedeutung*-denotaci, ale nikoli *Bedeutung*-vypovídání; sémioticko-pudový tok, podřízený hlavním siločárám narativity, naznačuje proces značení jen nesměle.

Mytická vyprávění, eposy, jejich potomci v oblasti divadla a posléze román (včetně divadelních inscenací či filmových zpracování, k nimž může zavdat podnět), reportáž, kronika a další žurnalistické žánry vycházejí z označujícího systému, který jsme právě popsali. Rozdíl mezi těmito „žánry“ jsou způsobeny variacemi sociálního organismu, a tedy jeho omezení, a také jistými mutacemi matric vypovídání. Tyto variace však nijak zásadně neotřásají dispozicí vypovídání – naznačují pouze, že *smysl* se konstituoval a koaguloval na různých úrovních téhož systému. Lévi-Strauss ukázal, že mýtus sémantizuje příbuzenské a sociální vztahy, používá jako sémantickou zástěrku určité prvky materiální kontinuity. Román naproti tomu tuto kontinuitu podřizuje hledání (podle Lukáče) uskutečňovanému hrdinou, snažícím se přivlastnit si pravdu příbuzenských (*prascéna*) a sociálních vztahů: „problematický hrdina“, jehož psychologie nikdy není završena.

André Jolles ve své studii nazvané *Jednoduché formy*<sup>124</sup> zkoumá formy výlučně narativní: legendu, hrdinské básně, mýtus, hádanku, úsloví, kazuistiku, paměťhodné výroky, pohádku, aforismus, přičemž rodinnou dispozici nalézá pouze v *hrdinských básních*. Všechny tyto básně, ať jsou jakéhokoli národního či etnického původu, evokují velké etnické migrace

coby určitou rodinnou záležitostí<sup>125</sup>: *Iliada*, islandské ságy, *Píseň o Niebelunzích* a *Starý zákon* jsou nejpozoruhodnější příklady této skutečnosti. Přestože však autor prezentuje křesťanství jako něco, co tuto na rodinu orientovanou „mentální dispozici“ zničilo, uznává zároveň, že si podrželo její dědictví, takže její stopy nesou dokonce i „vědecké“ formy, jako třeba naturalistický román. Připomeňme, že rozlišení mezi různými označujícími systémy, které se zde snažíme zavést, nespočívá na „mentální dispozici“, o jaké mluví Jolles. Když uvažujeme o průběhu označování před okamžikem, kdy se konstituují dispozitivní vypovídání, anebo během něj, můžeme si povšimnout, že zaměření na rodinu je výsadou „hrdinské básně“ jen pokud se týká „obsahových forem“ (jak by řekl Hjeltslev) či obsahu co do jeho substance. Nám se naopak zdá, že i všechny ostatní „jednoduché formy“ reprodukují rozličné aspekty způsobu, jakým se subjekt situuje do rodinného trojúhelníku, aby v něm našel svou identitu: objektivní, historické nebo osobní hledání, orientované v *legendě* na svatost a v *reportáži* na sport, které dokazuje falickou vytrvalost; *mytické* poznání, v němž určitá jednota (jednota já či kolektivity) aspiruje na uchopení jedinečného fenoménu prostřednictvím neomezeného obměňování, v němž se kladou, ale také vymazávají či znejasňují opozice, aby se posléze definitivně rozpustily nebo zabředly do otázky pohlavní diference<sup>126</sup>; zkouška, jíž je subjekt podroben v *hádance*; „dohodnutí“ (ze strany populace, klanu či „našich“: rodiny) charakter *úsloví*; nejistota (jež je v poslední instanci vždy sexuální a/nebo jež ohrožuje legalitu) *kazuistiky*; manželský či dětský *pohádkový* příběh, který každý může aktualizovat; a dokonce i *duchaplnost* se svými dvojsmysly a slovními hříčkami, „uvolňující pouta a rozvazující uzly“ nadjá.

Konec konců právě v naraci mohla psychoanalýza rozpoznat projev neurózy a pátrat po jejím nevědomém základu, který, jak se ukázalo, souvisel se členy rodiny a artikulo-

val jednu z úrovní narativního systému (která však ovládá jeho celek a slučuje v sobě celé jeho komplexní fungování). Bylo ostatně nutno vyčkat tohoto výsledku, neboť narace mohla rozkládat pouze různé *topoi* narace. Zbývá zjistit, zda je jedinou možnou označující praxí napodobující proces subjektu v značení, anebo, jak se domníváme, zda je jen jednou takovou praxí mezi jinými: její pravdy jsou v takovém případě platné jen pro ni samu a pro dějinný moment, z něž vychází, anebo jako zásadní, ale nikterak vyčerpávající dispozice procesu značení.

B. Pokud jde o *metajazyk*, můžeme říci, že zaceluje proces *signifiance* tím, že odstraňuje negativní náboj, že negativitu podřizuje afirmaci, že *redukuje pudovou dyádu na pozitivitu*. Zdá se, že negativní náboj, který se podílel na konstituci reálného předmětu jako takového, a tedy na konstituci symbolismu, ustupuje v tomto symbolismu samém stranou a je vřazen do oné *Bejahung*, o níž mluví Freud.<sup>127</sup> Předmět je potom kladen jako reálný pouze pod podmínkou, že je jednou provždy odloučen od oné positivity, která jej pozoruje z nadhledu, která se nad ním vznáší, zkrátka od positivity onoho *meta-*, jež jej přesahuje a pozvedá, jako je tomu u *meta-fyziky*, *meta-tělesnosti*, *meta-logiky*, *meta-jazyka*. Je navždy zamítnut, je jako takový nepřístupný, bez vlastní existence, ale je konstruovatelný, dedukovatelný, poznatelný zepředu a shora. *Materiální diskontinuita* je potom kladena jako *predikát sylogismu*, uvnitř něž je asimilována jako *komplement*, který bude třeba konstruovat ve výpovědích: *meta-fyzika* je neodlučitelná od *meta-logu*. Sociální organismus představuje v rámci tohoto dispozitivu určitou hierarchii zahrnující rodinné zóny, ale ještě spíše individuální organismy, a to přímo, bez klanového zprostředkování. Řecká obec, jak království, tak republika, jsou – třebaže odlišným způsobem – hierarchií, strukturou, již vládne dominanta, která si více či méně pří-

mo nebo více či méně zprostředkovaně podrobuje lidské entity. Dokonce i když toto zprostředkování prochází přes rodinu (jako je tomu za feudalismu), hraje tato rodina úlohu sociální funkce uvnitř celku, který nad ní převažuje a potlačuje ji: její autonomie coby jednotky produkce je relativizována uvnitř státu, který má ve skutečnosti jako jediný poslední slovo.

*Matrice vyprávění*, která se vkládá do tohoto *topos*, je soustředěna kolem *entity*, kterou Descartes nazve *subjektem*. Subjekt čerpá svou pozici a izolaci v procesu značení z redukce negativity, ze vstřebání materiální diskontinuity do afirmace a symbolismu, ze svého vzdorování státnímu omezení: proces značení, potlačovaný ze všech stran, se uskutečňuje jen v uzavřeném prostoru, který mu tyto zarážky vyhražují. Proto se z tohoto procesu stává *coğitatio*: jejími možnými projevy, v nichž se *metajazyk* rozpoznává od stoiků<sup>128</sup> až k Descartovi a dále, jsou subjekt-predikátová věta, *sylogismus* a *deduktivní logika*, opírající se o matici znaku a systému.

Má-li být takto artikulovaný subjekt axiálním bodem, nezahrnuje se do systému, nerozpouští se v něm a nezpochybňuje ho: přesahuje jej, podrobuje si ho a znepřítomňuje se v něm. Systematika sama o sobě umožňuje dedukovat jeho bodovitost; a obráceně jeho bodovitost je jedinou garancí symbolického systému a jeho logických zákonů. Když tedy subjekt zřetězuje články svého logického důkazu, bude se pojmenovávat jako „*my*“ či jako „*anonym*“. Nebude s to mluvit o čase invence – o čase, jenž dává vyvstávat předmětu na základě materiální diskontinuity, neboť toto vyvstávání je produkováno právě tou negativitou, kterou *logos* subjektu vytěšňuje. Mluví o systematizaci tohoto vyvstávání – bylo by třeba říci: „*mluvíme o systematizaci tohoto vyvstávání*“.

Adresát *metajazyka* je utvořen podle obrazu jeho „*my*“ – indiferentního subjektu: má být kýmkoli, protože symbolická systematičnost odstranila heterogenitu tím, že odstranila

negativitu, a rozvíjí se tak, že chce být transparentní, věčně sdělitelná, všeobecně platná. Adresát je tedy nediferencovanou totalitou bez procesu, jakýmsi „oni“, z něž se podle vzoru onoho „my“ stal určitý *termín*, prvek systému, s nímž se ztotožňuje, neboť jakožto subjekt neexistuje bez systému.

Zdá se nám, že pozitivistická filosofie, jakákoli explikace i všechny vědy vycházejí z tohoto *topos*, který vyhoceně rozvětvují – specifické systémové rysy těchto rozvětvení vycházejí z epistemologie.

C. *Kontemplace*, ona pythagorejská *theoria*, by byla označujícím systémem pokrývajícím zdánlivě tak rozdílné „žánry“ jako náboženství, filosofii i její dekonstrukci uskutečňovanou s pomocí psychoanalýzy: prostory transformace, zákona a jeho transgrese označované (na počátku i na konci) za nemožnou.

*Pudová dyáda* je zde zauzlena do nesyntetického spojení „nejvíce“ a „nejméně“ do sebe navzájem pronikají jako konce zmagnetizovaného řetězu a tvoří uzavřený prstenec, který nemá vnějšek, ale může se neomezeně analyzovat, zkoumat a prohlubovat, který je navždy bez základu a původu, věčný ve svém návratu, setrvalý ve své smyčce. Materialita je pro tento prstenec jakousi dírou či nedostatkem: tuší sice její existenci, touží po ní, ale nikdy jí nedosáhne. Jako by se zamítnutí, které kladlo skutečnost, překlopilo na sebe sama, aby se již skutečnosti nedotýkalo, nýbrž aby zaútočilo na svůj (vlastní) důsledek – na afirmativitu, na „kladenost“. Takovéto překonání pudové *chóry*, nostalgicky toužící po chybění, které mu umožňuje zacyklení, kruhovitě fungování a alternaci, ba dokonce atomizaci znamének + a –, je nevyhnutelně a neoddělitelně vždy již symbolické: jeho uzavřenost je odsuzuje ke smyslu, přičemž tuto uzavřenost může desartikulovat jen proto, aby se k ní s rozčarováním navrátilo.

*Sociální organismus*, který takové zacyklení pudového rytmu udržuje a vyživuje, je organismem určité „frátrie“, hierarchizovaného společenství, jež je samo podřízeno archaické či státní sociální hierarchii, avšak těší se zdánlivě autonomii, která není zahrnuta v sociální materialitě: jedná se o „ideologické aparáty“. Sociální buňka, která skrývá či stimuluje toto pudové zacyklení, tj. symbolické soukolí hierarchického celku, hierarchie v hierarchii, je kastou, elitou, kněžstvem, iniciačním společenstvím. Tato symbolická buňka, jež je symbolickou, nepokrevní rodinou, nereálnou v tom smyslu, že není jednotkou reprodukce (sexuální) či produkce (sociální), reprodukuje produktivní a reproduktivní rodinné struktury, avšak protože pohltila negativitu a zakouší ji jen jako negativitu čistě symbolickou, dospívá k jejich rozbití. Rodinný trojúhelník ji podepírá jen proto, aby na něj zaútočila a rozložila jej. Otcovrah, matkovrah, bratrovrah, ovšem bez završení – takový je člověk jakožto člen kasty, jenž v jistém typu společnosti hraje roli „fiktivního sourozence“, tj. ekvivalentu dvojčete opačného pohlaví, jehož sexualita je tedy opačná než ta, jež nás oficiálně konstituuje; roli sexuality, kterou je třeba potlačit, aby se člověk konstituoval jako sociální bytost, aby se oženil a podílel na práci či směnách v rámci klanu.<sup>129</sup> Sexuální, ale také sociální negativita, jejíž opuštění umožňuje konstituci společnosti a zavádí sociální shodu – takový je člen kasty: je negativitou ochočenou, která je reprezentována potlačením, jemuž se podrobuje, která přijímá dary nebo se dopouští krádeží, negativitou pokornou i vznešenou. Jejím nejpozoruhodnějším paradigmatickým jsou afričtí kouzelníci, tito básníci-zpěváci a manipulátoři řeči: zavazují společnost, aby je obdarovávala a tím uznávala jejich chudobu a negativitu, avšak tyto dary jsou neúčinné přebytky a bezcenné odpadky. Ačkoli jsou členové kasty negativem, které umožňuje a podporuje směnu, sami se na ní nepodílejí, jejich systém je mimosměnný, mimosociální, je

symbolickým přebytkem. Skrze ně dochází k sublimaci negativity; odpad a analita jsou uznávány, jen aby byly odsunuty stranou. Společnost si uchovává negativitu právě tím, že produkuje sociální skupiny, které ji reprezentují jako sublimovanou a odsunutou stranou: vytváří „specialisty na negativitu“, rozjímatele, „teoretiky“, „intelektuály“. Jejich prostřednictvím se společnost očišťuje od negativity a sama sebe nemezeně zpochybňuje, aby se vyhnula rozpadu.

Pokud se v rámci jistých způsobů produkce sociální struktura uchovává tak, že tímto způsobem ohraničuje zobrazenou, přijatou, do příhrádek zařazenou negativitu, vnučuje se následující otázka: jak funguje toto utříděné místo obecně, logicky, mimo kastovní systém? Dotyčný „teoretický“ subjekt, produkt určitého nejednoznačného sociálního postoje, se pozvedá s takovou silou, že bude napodobovat zrušení jakékoli pozice. Prázdno, které tento subjekt reprezentuje už jen díky té skutečnosti, že je sám reprezentován, funguje jako gravitační pól a jako takové se i prožívá. Tento subjekt vypovídání nic neříká, anebo analyzuje svou promluvu výhradně proto, aby se stal konvergenčním pólem všech ostatních označujících systémů: řeklo by se, že jeho diskurs se hysterizuje jen proto, aby se mohl lépe postavit na místo nedobytného, dominantního, vnucujícího se přenosu, který ve své moci-nemohoucnosti posedlé rezervovanosti zachycuje a uchvacuje vše. Neexistuje nic, co by nepoukazovalo k němu, který zde nikdy není (anebo právě proto, že zde nikdy není). To znamená, že takto zablokovaný proces značení se neuskutečňuje bez přítomnosti adresáta, jenž bude vyzván, aby touhy (a řeč) tohoto pólu přijal za své a podřídil se jim: aby se nejprve rozštěpil, a poté aby zavedl negativno jakožto chybění a vpletl se do nekonečného kruhu jeho zpochybňování – jeho rozehrávání a usmrcování. Hegelovská totalita je pravděpodobně nejspíše schopna postihnout tento dispoziitiv: identitu a diferenci protikladů, implikující nekonečné

prohlubování Ideje na cestě sebe-vědomí. Institucionalizovaná psychoanalýza – jiným způsobem, tím, že ničí dokonce i přítomnost Ideje a Smyslu – volá po aktivním znovuzavedení chybění do narace skrze označující, aby se tak v naraci rozpustili protagonisté i masky a zůstala pouze věčná smyčka označujícího, ve skutečnosti bezvýchodně zauzleného v přenosovém vztahu. Pokud zůstaneme u trajektorie symbolické uzavřenosti a pokusíme se narušit tuto smyčku tím, že z ní učiníme smyčky smyček atd., dospějeme paralelně k určitému subtilnímu násilí vůči onomu označujícímu samému, abychom je zamítli a pod tímto zamítnutím našli prazamítnutí, kladoucí se vržení, atom, stopu, prázdno ve své pohyblivosti. V tomto stadiu již není co analyzovat, smyčka je prázdným bodem, trajektorie je přivedena ke svému zárodku, který nic nezplodí, neboť nemá začátek ani konec. Bez identity, bez vnějšku, bez sociálna. Bylo by možno se domnívat, že tu dosahujeme a demaskujeme samo „dno“ označujícího procesu, mimo jakékoli zablokování. Jedná se nicméně o léčku: pudový proud, zbavený své heterogenní kontradikce, vzdálený materiální diskontinuitě a sociální vázanosti, je pouze napodobován – je pouhou imitací, předstíráním, vytáčkou. Vypovídání tohoto pudového vyprázdnění je odchylkou označujícího v limitách symbolična. Tato odchylka působí na subjekt, který, jak jsme si ukázali, se konstituuje jako subjekt metajazyka, způsobuje u něj lítost nad jeho punktualitou, otevírá mu oči a dává mu objevit chybění, které jej konstituuje, totiž jeho zdvojení a ztrátu materiálna a sociálna. Tato odchylka dává subjektu obrysy a bere si jej jako výchozí i konečný bod, jako limitu, jež je nepřekročitelná, protože tento subjekt je nedílně spjatý se znakem, s označujícím, se sémantikou. Tato odchylka je tedy zapřením subjektivna (označujícího), nikoli jeho od-středěním, nýbrž jeho přenosem k ideální neutralitě, v níž vzhledem k absenci kontradikce vše uhybá stranou.

Řečová materialita ve vlastním smyslu je poté podrobena určitým modifikacím, které nenarušují komunikativní funkci označujícího řetězce, ale modifikují ji prostřednictvím vždy mimetické, simulační, označující hry. Kontemplativní diskurs je protkán stylistickými posuny: hry se zvukovými podobnostmi, archaické stylistické obraty, elipsy, paraboly. Tyto odchylkové postupy, archaické a vytříbené, převzaté z textových praxí starých dob, sledující stopu, avšak nikoli otisk prastarých sesuvů značení, oscilují – v závislosti na dané době – mezi barokem a ezoteričnem.

D. Co nazýváme *textem*, se radikálně liší od kontemplativního napodobování: pudový dvojčlen je složen ze dvou protikladných členů, které se vynořují střídavě a v neustáleném rytmu. Převládá zde negativita, agresivita, analita a smrt, ovšem tyto položky kříží jakoukoli thesis, jež by byla s to jim dát smysl, dostávají se za ni a na své cestě se stávají nositeli positivity. V pohlcující i zamítající, přivlastňující i vytlačující *chóře*, tvořící podloží textu a bez ustání oscilující mezi vnějškem a vnitřkem, se rozehrávají všemožné škály parciálních pudů. Reálný předmět se nikdy neklade jako ztracený či chybějící; pudový rytmus podněcuje subjekt, situuje ho a současně jím prochází napříč. Materiální diskontinuita je zároveň kontinuální i diskontinuitní, ovšem je „kvantová“ spíše než „atomická“. Pud totiž prochází napříč jak vlastním tělem, tak okolní přírodní a sociální konfigurací. Pokud je zamítnutí klade jakožto živly, jeho obnovení kříží tyto živly samé a spojuje je do vzájemné dynamické závislosti. Negativita se nezvěčňuje proti nim coby chybění či ne-možné reálno: je znovu vložena do každé již kladené skutečnosti, aby ji vystavila jiným skutečností, aby ji dynamizovala a překonala v nekonečném pohybu. Kladení živlů (klidová doba), oživení víru (doba příčného přechodu).

K posílení naléhavého, dynamizujícího průběhu tohoto střídavého pudového rytmu je třeba *hierarchicky fluktuující*<sup>30</sup> sociální systém. Je třeba sociální celek ovládaný kódem či instancí, která jej podepírá, ale současně předpokládající jistou nezávislost lidských jednotek ve vztahu k této instanci, takže mezi touto instancí a jejich svobodou se mohou strukturovat relativně malé autonomní celky: malá pracovní společenství. Je tedy třeba společnost, která má určité vedení i entity, které mu podléhají, avšak mají též právní statut jako ono,<sup>31</sup> a také – kvůli regulaci tohoto centralizovaného rozptylu – produkční jednotky, které zahrnují rodiny, ale současně je podřizují pravidlům skupinové produkce, a ne pravidlům klanové reprodukce. Některé společnosti, obecně spadající do sféry asijského výrobního způsobu, jako například starověká čínská společnost, takový typ společenského uspořádání zavedly. Vztahy reprodukce – příbuzenské směny, struktury příbuzenství – v nich nejsou odlišeny od vztahů produkce, ale kryjí se s nimi nebo jim jsou podřizeny (znak pro „narození“ 生 je v čínštině graficky i foneticky totožný se znakem pro „výrobu“; údajně se vyvinul ze starého znaku 𠂇, označujícího „rostlinu vyrůstající výš a výš“). Transfamiliární skupiny, angažující členy rodiny v produktivním procesu, jehož pohyblivost posouvá dominantní kód či instanci celku, aniž je však ohrožuje, takto zajišťují harmonickou dynamiku sociálního procesu. Pružnost takového uspořádání skýtá možnost „topologizace“ pudového procesu, aniž proti němu klade nepřekročitelné vytěsnění. Z těchto strukturních možností sociálního systému však mohou těžit – a vytvářet text – pouze jisté sociální kategorie (které jsou vůči produkci vnější: literáti či válečníci).

Jak se tato sémiotická distribuce vypovídá? Když pudový rytmus prochází napříč určitými efemérami, leč přesnými tezemi, během tohoto přechodu se konstituuje jistý smysl. Tento smysl je ihned překračován směrem k tomu, co se

z hlediska smyslu jako takového jeví jako vnějšek: k materiálu, k diskontinuitě reálných předmětů. Bylo by třeba říci, že matrice vypovídání tohoto procesu je ve skutečnosti *anaforic-ká*, že označuje určité „jinde“: *chóru* dávající zrod významovosti. Dospět k procesu by tedy znamenalo rozlomit to, co je pro subjekt *znakem*, a rekonstituovat heterogenní prostor jeho formování. Tato praxe, která neuzavírá značení do systému, nýbrž přejímá nekonečnost jeho procesu, a která je ustavičným překračováním limity, se může uskutečňovat jen tak, že současně přijme i zákony tohoto procesu: zákony biologicko-fyziologické i zákony sociální, jež nejprve umožňují objevit ty první, a poté je svobodně uskutečňovat. Fakt, že tato praxe přijímá zákony, implikuje, že zachovává jisté limity, že hledá jisté teze a že v procesu tohoto hledání proměňuje zákony, limity a omezení, s nimiž se setkává. Tímto způsobem taková praxe přejímá různé podoby smyslu, spadající pod zákony a pod subjekty, jež jsou s to je myslet; nezastavuje se však u nich, nehypostazuje je, nýbrž pokračuje dál, zpochybňuje je a transformuje. Subjekt a smysl jsou pouze jejími momenty: nezamítá naraci, metajazyk ani teorii; přisvojuje si je a oddaluje se od nich jako od zastávek procesu, aby odhalila jejich produktivní tlak v heterogenním poli sociální praxe.

Lidské tělo, vtažené do této dynamiky, je také určitým procesem. Není jednotou, ale plurální celistvostí s rozlišenými částmi, které nemají identitu, nýbrž tvoří místo působení pudů. Toto rozkouskované tělo se stabilizuje, uvádí do pohybu, biologicky i fyziologicky funguje jen pod podmínkou, že je začleněno do praxe, která zahrnuje proces značení.

Bez této praxe se takové tělo v procesu rozpadá, pudy je rozkládají do zablokovaných a nehybných teritorií, stává se jen jakýmsi těžkopádným tělesem: mimo proces nachází pouze anorganickou, paralyzovanou, mrtvou identitu. Když

se subjekt střetne s procesem, když v tomto procesu posouvá své limity a zákony, odhaluje je a vypovídá tím, že je praktikuje.

*Jazykové struktury*, jež tuto procesuální praxi vykazují, podstupují zásadní modifikaci. Rytmičké, lexikální, ba i syntaktické změny narušují průhlednost označujícího řetězce a otevírají jej materiálnímu tavicímu kotli jeho produkce. Mallarméa či Joyce lze číst jen tak, že se od označujícího vydáme k pudovému, materiálnímu, sociálnímu procesu, který zakrývá.

Tato procesuální praxe nemá adresáta; neexistuje subjekt, který by jí mohl naslouchat, byť by šlo o subjekt rozštěpený. Tato praxe se k nikomu neobrací, unáší s sebou vše, co spadá do téhož praktického prostoru: všechny procesuální lidské „jednotky“. Tato praxe, uskutečňovaná jedním, který je všemi, se nedovolává všech, kteří by byli Jedním, nevyvolává masové „stávání-se-subjektem“; začleňuje masy do určitého transformačního, podvratného tlaku.

Protože divokost pudových kvant není zastavena, zablokována ani vytěsněna, na místo tělesných, přírodních či sociálních předmětů, jimiž tato kvanta procházejí, se nestaví pouze nějaká reprezentace, vzpomínka či znak. Pudová *chóra* ve svém přesouvání samém ruší představový, vzpomínkový a znakový otisk: subjekt v procesu na rozdíl od hysterika netrpí reminiscencemi, nýbrž zábrany, jež mají tendenci přeměňovat otisk, „afektivní kvantum“ či „excitaci“ na reminiscence.<sup>132</sup> V protikladu k tomu, k čemu dochází při hysterii, při níž subjekt vizualizuje svou zkušenost tím, že zpodobuje „své reminiscence v oživených obrazech“<sup>133</sup>, tento proces rozbíjí celkovost vizualizovaného předmětu a obsazuje jeho fragmenty (barvy, linie, tvary), jež jsou samy spjaty s určitými zvuky, slovy a významy, které sestavuje do nové kombinace. Tento kombinační moment, jenž doprovází destruktivní proces a činí z něj *praxi*, vzniká v souvislosti se zarážkou,



s limitou, se symbolickou bariérou. Bez takové provizorní rezistence, jež se jeví jako rezistence nepřekročitelná, by se proces nemohl stát praxí a upadl by do neprůhledné a nevědomé organičnosti.

Základním úkonem, jenž dominuje prostoru procesuálního subjektu a jehož bolestné svědectví nám skýtá schizofrenik, je *spojování* tělesných, přírodních a sociálních pudově obsazených teritorií. Jedná se o *kombinaci*: o začleňování, vnořování, inkluzi, kompletování „částí“ do jakéhosi „celku“, přičemž těmito částmi mohou být tvary, barvy, zvuky, orgány, slova atd., které byly obsazeny pudem a které zpočátku „reprezentují“ pouze tento pud.<sup>134</sup> Současně s tím (při schizofrenii ovšem až v druhé chronologické etapě) se tyto struktury pudových otisků přes obsazené předměty stávají strukturami označujícími, začínají reprezentovat či označovat – obrazem nebo slovem – určité entity, zkušenosti, subjekty, ideologie. Tato *sekundární* reprezentace je však sama *rozmetána*, neboť pudový náboj je jí na jedné straně inherentní a podepírá ji a prosté opakování reprezentace či slov se tomuto náboji nerovná (na rozdíl od hysterie, při níž „řeč poskytuje člověku za čin náhražku, s jejíž pomocí může být afekt 'odreagován' skoro stejně“<sup>135</sup>). Na straně druhé je význam rozprášen proto, že pudový náboj modifikoval reprezentaci a řeč odjakživa – pokud třeba Giottův anebo ještě spíše Rothkův obraz něco reprezentují, potom reprezentují určitou *praxi* spíše než nějakou *objektivitu*. Kdyby tedy tato praxe nacházela své ekvivalenty v nějaké reprezentaci nebo řeči, jednalo by se o „uměleckou“ řeč a reprezentaci, a dynamika pudového kvanta rozšiřuje, narušuje, reformuje, deformuje a transformuje limity, které si subjekt a společnost stanovují, pouze uskutečňováním této umělecké řeči a reprezentace. Přiblížení se této praxi tedy vyžaduje rozlomení znaku: jeho rozpuštění, jeho analýzu, určitou sémanalýzu roztrhávající závoj

reprezentace za účelem nalezení materiálního procesu značení.

Tento pudový proces se nerozpoutává a nezavršuje v naráci a už vůbec ne v metajazyce či v teoretické derivaci. Vyžaduje text: zničení znaku a reprezentace a v důsledku toho i vyprávění, metajazyka a odvozené serióznosti. Aby tak však mohl učinit, text těmito instancemi prochází, neignoruje je, vkrádá se do nich a tříští je ve svém divokém rytmu, v němž se střídá zamítnutí a nastolování.

Tuto praxi nelze chápat, aniž se uskutečňuje: její uskutečňování si žádá, aby subjekt opustil pozici „meta-“, řadu masek či sémantický povrch a aby prošel komplexní trajektorií značení.

Svoji realizaci nachází v textech, které naše kultura přijímá od konce 19. století. U Lautréamontových, Mallarméových, Joyceových a Artaudových textů *číst* znamená vzdát se lexikálně-syntakticko-sémantického úkonu dešifrování a znovu projít trajektorií jejich produkce. Kolik lidí je toho schopno? Čteme označující, sprádáme stopy, reprodukuje se narace, systémy, derivace, ale nikdy nedospíváme k onomu nebezpečnému a divokému vření, jehož jsou tyto texty pouhým svědectvím.

Obnovení tohoto vření vystavuje subjekt nepřijatelným rizikům: vzdát se své identity ve prospěch rytmu, rozpustit hráz tvořenou skutečností v pohyblivé diskontinuitě, opustit rodinné, státní či duchovní útočiště. Rozruch, který praktikování procesu přináší, nešetří nic: ničí veškerou stálost, aby vyprodukovala jinou, kterou zase záhy rozbije.

Ačkoli modernistické texty jsou nejpozoruhodnějším příkladem tohoto neukončitelného procesu, lze nepochybně dosti snadno najít jeho ekvivalenty v neverbálním umění, jež nemusí být nutně uměním modernistickým: hudba a tanec – potud, že se vzpírají bariéře smyslu – procházejí určitými oblastmi v určitých procesech značení, které, jakkoli jsou

fragmentární (neznají označované ani řeč), se přesto řídí siločarami, které zavádí produktivní dispozitiv značení, jak je zviditelňován v textu.

Na tomto procesu značení se podílí i *pracovní proces*, ať už je jakýkoli, ovšem pouze v čase svého uskutečňování, nikoli svého zvěcnění v souladu se směnnými strukturami určité konkrétní společnosti.

Jedním z nejočividnějších projevů tohoto procesu je nepochybně i *politická aktivita* směřující k zásadní transformaci sociálních struktur, totiž *revoluční praxe*. Tato praxe, jež obchází vlastní materialitu řeči a neotřásá tedy formami jazykové směny, nejprve umísťuje proces značení do sociálního pole, ovšem vření, které v něm produkuje, rozvrací všechny označující struktury. Proto tedy řekneme, že výbuchy vyvolané touto praxí-procesem na poli sociálním a na poli ve vlastním smyslu jazykovém jsou logicky (když už ne chronologicky) souběžné a odpovídají témuž principu nezastavitelného rozlamování. Liší se pouze místa, kde působí.

Tyto různé podoby („umělecké“ či „politické“), jichž proces pojímaný jako nekonečná praxe nabývá, jsou v dějinách známy odedávna. *Textové*, literární uskutečnění tohoto procesu je však ve své „čistotě“, bez ospravedlnění („diskurs šílenství“, „posvátno“ atd.) a bez míšení s jinými typy připouštěno teprve od nedávné doby. Zdá se nám, že nový charakter tohoto statutu textu je zapříčiněn dvěma divergentními, ale současně vyvstávajícími důvody. Rozvětvení kapitalistické společnosti ponechává procesu značení jen velmi omezenou možnost přímého útoku na materiální a sociální zábrany a na represivní entity a instituce; proces značení se v důsledku toho projevuje v matici vypovídání a skrze ni se šíří k jiným složkám produktivního prostoru. Rozvoj imperialistických výrobních sil s sebou současně přináší relativní zpružnění vztahů produkce a reprodukce a nahrává procesem uskutečňovanému prolamování, dospívajícímu až k těm nej-

stabilnějším mechanismům značení, k jejím nedotknutelným pilířům, jimiž jsou jazykové struktury. Tak je zajištěno nejen přežití lidských jedinců, které by ony socio-kulturní zábrany v jiných dobách odsoudily ke schizofrenii, ale také *rozšíření* lidské zkušenosti mimo úzké hranice, které jí stanovují zastaralé výrobní vztahy, a její *nápojení* na tytéž vztahy, které jsou v důsledku toho ohroženy. Marx se domníval, že kapitalismus sám vyprodukoval toho, kdo jej pohřbí: proletáře. Imperialismus produkuje svého skutečného hrobníka v nepodrobeném člověku, v člověku procesuálním, který zahrnuje a posouvá všechny zákony, včetně – a možná především – zákonů označujících struktur. Proces, jímž je produkován text, tedy není součástí takovéto ustálené společnosti, nýbrž sociální transformace neoddelitelné od transformace pudové a řečové.

Proces značení, jak jej praktikují texty – ony „skutečně svobodné práce“ – a který je, jak poznamenává Marx, mimo sféru materiální produkce ve vlastním smyslu, transformuje neprůhledný a neproniknutelný subjekt sociálních vztahů a bojů a činí z něj subjekt procesuální. V této zdánlivé asociálnosti však spočívá sociální funkce textů: produkovat odlišný subjekt, schopný zavést nové společenské vztahy a vepsat se tak do procesu rozvracení kapitalismu: „... vláda svobody se započíná jen od okamžiku, kdy ustává práce diktovaná nutností a vnějšími účely; už ze své podstaty se tedy situuje mimo sféru materiální výroby ve vlastním smyslu.“<sup>136</sup> „Skutečně svobodné práce, například hudební kompozice...“<sup>137</sup> „Volný čas – jenž je současně zábavou i svrchovanou aktivitou – přemění svého vlastníka na odlišný subjekt, který jakožto nový subjekt vstoupí do procesu bezprostřední produkce.“<sup>138</sup>

- 1 *Hamlet*, citováno podle překladu Milana Lukeše in: William Shakespeare, *Pět her*, Praha, Odeon 1980, str. 395.
- 2 Viz *L'Anti-Oedipe*, Minuit, 1972.
- 3 Srov. *Mathematical Structures of Language*, New York, John Wiley and Sons 1968; francouzský překlad *Structures mathématiques du langage*, Monographies de linguistique quantitative 3, Dunod, 1971. Srov. také M. Gross a A. Lentin, *Notions sur les grammaires formelles*, Gauthier-Villard, 2. vydání 1970; M.-C. Barbault a J.-P. Desclés, *Transformations formelles et Théories linguistiques*, Documents de linguistique quantitative, Centre de linguistique quantitative de l'université Paris VI, 1972.
- 4 O tomto „předmětu“ viz *Langages*, č. 24, prosinec 1971; a v didaktické a zjednodušující perspektivě Julia Kristeva, *Le langage, cet inconnu*, Seuil 1981.
- 5 Edmund Husserl v knize *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii* klade tento subjekt jako subjekt názoru, jenž si je jist svou jednotou platnou pro všechny, jednotou danou v kategoriích a v kategorialitě samé, přičemž transcendence není ničím jiným než právě imanencí takového „já“, jež je rozšířením karteziánského cogita: „Prožitky vědomí budeme brát v celé plnosti jejich konkrétnosti, s níž vystupují ve své konkrétní souvislosti – v proudu prožitků, do kterého se ze své vlastní podstaty spojují. Pak bude evidentní, že každý prožitek tohoto proudu, který může být zasazen reflexivním pohledem, má svou vlastní, intuitivně uchopitelnou podstatu, 'obsah', který lze zkoumat o sobě v jeho osobitosti. Jde nám o to, abychom tento svérázný obsah cogitatio uchopili v jeho čistě osobitosti a obecně jej charakterizovali, tedy za vyloučení všeho, co nespočívá v cogitatio s ohledem na to, čím je sama o sobě. Stejně tak je třeba charakterizovat jednotu vědomí, kterou čistě vyžaduje vlastní povaha cogitationes, a vyžaduje ji tak nutně, že bez této jednoty nemohou být“ (*Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha, OIKOYMENH 2004, str. 73). Émile Benveniste, zdůrazňující dialogický charakter řeči i funkci řeči ve freudovském objevu, píše – v podobné perspektivě – o polaritě já/ty: „Tato polarita ne-

znamená rovnost ani symetrii: 'ego' je vždy na pozici transcendentce vůči ty“ („De la subjectivité dans le langage“ in: *Problèmes de la linguistique générale*, Gallimard 1966, str. 260). U Chomského je subjekt, tvořící podloží syntaktické syntézy, výslovně označen jako něco, co vychází z karteziánského cogita (srov. *La linguistique cartésienne*, fr. překlad, Seuil 1969). Rozdíl mezi karteziánským subjektem v Chomského pojetí a „transcendentálním egem“, jež je u Benvenista a dalších nastíněno ve výrazněji fenomenologickém smyslu, nikterak nezpochybňuje fakt, že obě tato pojetí aktu dorozumění (či jazykového aktu) se opírají o společný metafyzický základ: o vědomí jakožto syntetizující jednotu a jako jedinou garanci bytí. Celá řada lingvistů, kteří nicméně nezpochybňují karteziánské principy, jež stály u kořenů popisu syntaxe, v současné době zdůrazňují skutečnost, že husserlovská fenomenologie představuje pro takový popis explicitnější a detailněji vymezený základ než karteziánská metoda (srov. Roman Jakobson, jenž připomíná, jakou roli Husserl sehrál při utváření moderní lingvistiky – viz „Relations entre la science du langage et les autres sciences“ in: *Essais de linguistique générale*, sv. II, Minuit 1963; S. Y. Kuroda, „The Categorical and the Thetic Judgment, Evidence from Japanese“ in *Foundations of Language*, sv. 9, č. 2, listopad 1972).

6 K těmto výzkumům viz práce I. Fonagyho, zejména „Les bases pulsionnelles de la phonation“ in: *Revue française de psychanalyse*, leden 1970, str. 101-136, a červenec 1971, str. 543-591.

7 Viz pozn. 5.

8 K „subjektu vypovídání“ viz *Langages*, č. 17, 1970, číslo edičně připravené Tzvetanem Todorovem. Tento pojem, zformulovaný v oblasti lingvistiky Émilem Benvenistem („Relations de temps dans le verbe français“ a „De la subjectivité dans le langage“, cit. dílo), používají četní lingvisté, zejména A. Culioli, „A propos d'opérations intervenant dans le traitement des langues naturelles“ in: *Mathématiques et Sciences humaines*, č. 34, EPHE, Gauthier-Villars 1971, str. 7-15; a Oswald Ducrot, „Les indéfinis et l'énonciation“ in: *Langages*, č. 17, 1970, str. 91-111. Chomského „standardní rozšířená teorie“ využí-

vá kategoriální názor, aniž se odvolává na subjekt vypovídání, ovšem tento pojem je v ní implicitně zaveden již od *Karteziánské lingvistiky* (1966); srov. *Studies on Semantics in Generative Grammar*, Mouton, „Janua Linguarum“, Series Minor, č. 107, 1971.

9 Viz John R. Searle, *Speech Acts, An Essay on The Philosophy of Language*, Cambridge UP 1969.

10 Srov. Robert D. King, *Historical Linguistics and Generative Grammar*, New York, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc. 1969; Paul Kiparsky, „Linguistic Universals and Linguistic Change“ in: Emmon Bach and Robert T. Harms (eds.), *Universals in Linguistic Theory*, New York, Holt, Rinehart and Winston Inc. 1968, str. 170-202; tentýž, „How Abstract is Phonology?“, Indiana University Linguistic Club, říjen 1968.

11 S.-Y. Kuroda rozlišuje dva typy stylu, „*reportive*“ a „*non-reportive style*“: první zahrnuje narace v první osobě a narace v jiných osobách, jejichž vypravěč je ovšem „vymazán“; druhý se týká vševědoucího vypravěče nebo „plurálního vědomí“ (*multi-consciousness*); toto rozlišení umožňuje vysvětlit jisté anomálie v distribuci dvojice adjektivum/sloveso pro citění v japonštině (běžné užití vyžaduje, aby se adjektivum používalo v první osobě, avšak může doprovázet i osobu třetí – tato agramatičnost potom vyznačuje jiný „gramatický styl“, totiž skutečnost, že jménem dotyčné osoby hovoří jistý vševědoucí autor nebo že výpověď vyjadřuje názor této osoby.) Ať je subjekt vypovídání přebírající výpověď jakýkoli, je popisován jako někdo, kdo reprezentuje „*Erlebnis*“ („prožitek“) příslušného subjektu – tento termín, jak upřesňuje autor, je užíván v tomtéž smyslu, v jakém se objevuje v Husserlových *Ideen* (srov. S.-Y. Kuroda, „Where Epistemology, Style and Grammar Meet“, University of California 1971).

12 K zavedení kategorie dialektického materialismu, která má označovat podmínky produkce diskursu jakožto zásadní nositele jeho významu, dochází na základě koncepce „podkladového subjektu“, jehož logické kladení se neliší od výše zmíněného pojetí Huserlova. Cl. Haroche, P. Henry a M. Pecheux kupříkladu zdůrazňují „význam lingvistických studií vztahu vypovídání/výpověď, jehož prostřednic-

tím 'mluvící subjekt' zaujímá pozici ve vztahu k reprezentacím, jejichž je *podkladem*, přičemž tyto reprezentace jsou uskutečňovány lingvisticky analyzovatelným 'pre-konstruktem'. Příspěvek teorie diskursu ke studiu ideologických formací (a k teorii ideologií) se může v současnosti nejplodněji rozvíjet nepochybně právě skrze tuto otázku, spjatou s otázkou syntagmatizace charakteristických substitucí určité diskursivní formace“ („La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours“ in: *Langages*, č. 24, prosinec 1971, str. 106). Subjekt, který je vždy již zde, a to na základě „pre-konstruované“ řeči – jak se však takový subjekt konstruuje? A jak bude vypadat *konstruující se* subjekt předtím, že se stane *podkladem* konstruktů? – bylo možno udržet dokonce i pod záhlavím freudismu. Když například M. Tort zkoumá vztah mezi psychoanalýzou a historickým materialismem, umísťuje mezi „ideologickou instancí“ a „nevědomé formace“ podkladový subjekt definovaný jako „biologická individualita jednotlivců (individualita, jež je biologickým pojmem), tvořící materiální bázi, na jejímž základě se vyžaduje, aby jednotlivci fungovali v sociálních vztazích“ („La psychanalyse dans le matérialisme historique“ in: *Nouvelle Revue de psychanalyse*, č. 1, 1970, str. 154). Není však jasné, jak se tento podkladový subjekt produkuje skrze nevědomí a v rámci „ideologického“ označujícího, stejně jako je těžké pochopit, jak se tato produkce vkládá do samotných ideologických reprezentací. Z takového úhlu pohledu nelze kupříkladu o „umění“ či „náboženství“ říci nic jiného, než že jsou určitými „přežitky“. Pokud jde o řeč a dějiny, srov. také J.-Cl. Chevalier, „Langage et histoire“ in: *Langue française*, č. 15, září 1972, str. 3-7.

13 K fenomenologickým základům moderní lingvistiky srov. Julia Kristeva, „Les épistémologies de la linguistique“ in: *Langages*, č. 24, 1971, str. 11; a především Jacques Derrida, „Le supplément de copule: la philosophie devant la linguistique“, tamtéž, str. 14-39; *De la grammatologie*, Minuit 1967 (slovensky: *Gramatológia*, Archa, Bratislava 1999) a *La Voix et le Phénomène*, PUF 1967 (česky: *Hlas a fenomén* in: *Texty k dekonstrukci*, Bratislava, Archa 1993, str. 48-145).

- 14 Tento termín nedávno připomenul a co do jeho ontologické podstaty kritizoval Jacques Derrida. Viz *Positions*, Minuit 1972, str. 101.
- 15 Platón zdůrazňuje nutný, ale ne-božský, protože nestabilní, nejistý, proměnlivý a nestálý charakter schrány (*hypodocheion*), jež je ve vztahu k rozumu rovněž označena jako prostor (*chóra*); tento prostor je dokonce čímsi nepojmenovatelným, podivným, smíšeným: „Všeliký prostor, to, co zkázy do sebe nepřijímá a místa poskytuje všemu, cokoli má vznik, samo pak jest chápáno bez účasti smyslu jakýmsi nepravým usuzováním a málo dochází víry; vidíme to jen jako ve snu a říkáme, že všechno, co jest, musí být někde, na některém místě...“ (Platón, *Timaios*, Praha, OIKOYMENH 1996, 52b). Jedná se o nějakou „věc“ nebo o podobu řeči? – váhání mezi jedním a druhým uděluje schráně jakousi dodatečnou nerozhodnutelnost; jedná se o živly či hlásky, které předcházely *univerzu*, ale také *jménu*, ba i *slabice*: „Činíme je počátečními prvky všehomíra, podobnými hláskám v řeči; ač by je člověk jen trochu rozumný nemohl pravděpodobně srovnávat ani se slabikami“ (tamtéž, 48b-c). „Jest věru nenasnadno promluvit o každém z těchto živlů zvlášť, jaké věci sluší vskutku spíše jméno vody než ohně a podobně, jaké věci sluší to a ono jméno spíše než všemu ostatnímu v celku i jednotlivě, promluvit tak, aby řeč byla přesvědčující a pevná“ (tamtéž, 49b).
- 16 Tato nejednoznačnost je zásadní: na jednu stranu je schrána pohyblivá, dokonce rozporuplná, nejednotná, odlučitelná a dělitelná: jde o před-slabiku, před-slovo. Protože však tato odlučitelnost a dělitelnost předchází číslům a tvarům, prostor-schrána bude na druhou stranu zároveň nazván *beztvarým*; jeho naznačená rytmičnost bude takto v jistém smyslu vymazána, neboť jak myslet artikulaci něčeho, co dosud není singulární, ale zároveň je to nutné? Vše, co o ní potom bude možno říci, má-li se podílet na inteligibilitě, je to, že je beztvará, ale zároveň „taková“, přičemž ovšem není dokonce ani indicií či něčím singulárním („tímto“ nebo „tamtím“): jakmile je pojmenována, stává se již čímsi, co obsahuje něco jiného a co stojí na místě nekonečně a neomezeně opakovatelné odlučitelnosti; to znamená, že tato opakovaná dělitelnost je „ontologizována“ v okamžiku,

kdy ji nahrazuje jméno či slovo, aby ji učinilo pochopitelnou: „takže neprávem říkáme, že jest jakýsi rozumem chápateľný vid každého jsoucna, kdežto tedy to není nic než pouhý pomysl?“ (*Timaios*, 51c). Byla by platónská chóra „nominabilitou“ rytmu (opakovaným vydělováním)?

Proč tedy přejímat ontologizovaný termín pro označení artikulace předcházející kladení? Protože tento platónský výraz vyjasňuje nesnáz, která je pro diskurs nepřekonatelná: třebaže nám tu běží o předsymbolické fungování, jakmile je toto fungování pojmenováno, převádíme je na pozici symbolična. Vše, co diskurs může udělat, je rozlišit prostřednictvím „nepravého usuzování“ schránu *hybnosti*, která se neklade jako „taková“. A také proto, že tato *hybnost* je podmínkou symboličnosti – je vůči ní heterogenní, ale je pro ni nepostradatelná. Nezbyvá tedy než pokusit se rozlišit – stále skrze „nepravé usuzování“ – specifčnost uspořádání této *hybnosti*, aniž z ní učiníme recipienta nadcházejících singularit, nějaké *bytí*, vždy kladené samo o sobě, anebo projekci *Jednoho*. Platón nás k tomu ostatně sám vybízí, když tuto *hybnost* popisuje, chápe ji jako recipientní membránu: „Poněvadž síly, jež ji naplňují, nejsou ani podobné ani rovnovážné, není žádná její část v rovnováze, nýbrž nepravděpodobně se všude naklání, jednak jest od oněch živlů otráasána, jednak zase sama jimi otráasá svými pohyby, ty pak jsouce pohybovány se rozdělují a každý letí jinam, jako když obilí jest roztráasáno a rozhazováno vějíčkami a jinými čistícími nástroji [...] při tom, co si jest navzájem nejvíce nepodobno, přichází nejdále od sebe, nejpodobnější však co nejvíce jest nakupeno na totéž místo: proto i každý z těchto živlů zaujímal jiné místo, dříve než z nich uspořádáním vznikl vesmír ... ale celkem přece byly v takovém stavu, v jakém jest přirozeně všechno, kdykoli jest od něčeho vzdálen bůh“ (tamtéž, 52e-53c). Jde o neomezené funkční „konjunkce“ a „disjunkce“, zbavené Smyslu: *chóra* funguje podle nutnosti, jež není zákonem boha.

- 17 Platónský prostor-schrána je matkou a chůvou: „Podle toho sluší přirovnati přijímající druh matce, vzor otci, a co mezi nimi vzniká, dí-

těti..." (*Timaios*, 50d); „Chůva všeho stvoření vodnatější a ohnivější a přijímající tvary země a vzduchu i zakoušející účinky všeho jiného, co se k tomu druží, jeví se v rozmanitých podobách" (tamtéž, 52d-e).

- 18 Připomeňme, že „zákon" (*loi*), etymologicky vycházející ze slova *lex*, nutně implikuje akt souzení, který římské právo rozvine do funkce sociální ochrany; „uspořádávání" (*ordonnement*) je oproti tomu bližší slovům jako „pravidlo", „norma" (vyjadřujícím význam řeckého *gnómon*, tedy „rozdílní" /adj./, trojúhelník /subst./) atd., a implikuje numerickou či geometrickou nutnost. (K normativitě v lingvistice viz A. Rey, „Usages, jugements et prescriptions linguistiques" in: *Langue française*, č. 16, prosinec 1972, str. 5.) Provizorní uspořádávání *chóry* však ještě není dokonce ani *pravidlem*: geometrický arzenál přichází až po této hybnosti, kterou ustaluje a omezuje.
- 19 Operacionalita by byla spíše aktem subjektu rozumění.
- 20 Piaget zdůrazňuje, že kořeny sensoricko-motorických operací předcházejí řeči a že osvojování si myšlení probíhá na základě symbolické funkce, jež je podle něj pojmem nezávislým na řeči ve vlastním slova smyslu. Viz Jean Piaget, „Le langage et les opérations intellectuelles" in: *Problèmes de la psycholinguistique*, PUF 1962.
- 21 „Funkci" chápeme jako závislou proměnnou, jež je určena vždy, když jsou určeny nezávislé proměnné, které spojuje. Přeneseně lze říci, že funkce je tím, co spojuje stáze v procesu sémiotického otiskování.
- 22 Tato pozice byla zformulována L. Szondim v knize *Diagnostic expérimental des pulsions*, PUF 1952.
- 23 Viz J. Watson, *La Double Hélice*, Laffont 1968.
- 24 Melanie Klein ve všech svých textech klade důraz na „předoidipskou" fázi, tj. na období vývoje subjektu, jež předchází „objev" kastrace a kladení nadřazeného (otcovskému) zákonu, který byl kastrací nastolen. Procesy, které v souvislosti s touto fází popisuje, odpovídají – ovšem na genetické rovině – tomu, co nazýváme sémiotikem, které je odlišné od symbolična, tvoří jeho podklad a podmiňuje je. Je pozoruhodné, že tyto předoidipské procesy se uspořádávají tím,

že se projikují na matčino tělo, a to u dívky i u chlapce: „Děti obou pohlaví chápou v této fázi svého vývoje matčino tělo jako *schránu* všeho, co je hodno touhy, a zejména otcovského penisu" (*La psychanalyse des enfants*, Payot 1969, str. 210). My bychom spíše řekli, že v této fázi se subjekt, aniž může „chápat" jakýkoli „objekt" nebo po něm „toužit", konstituuje ve vztahu k non-objektu, od něž se právě odděluje, aby z něj učinil „jedno" a sám se kladl jako „druhé": matčino tělo je tímto ne-dosud-jedním, které si chápaní a toužící subjekt bude představovat jako „schránu".

- 25 Budeme-li hledat, co situuje matku v symbolickém prostoru, nalezneme falus (srov. Jacques Lacan, „La relation d'objet et les structures freudiennes" in: *Bulletin de psychologie*, duben 1957, str. 446-450), jenž je reprezentován matčíným otcem, tj. dědečkem subjektu (srov. M. C. Boon, „Le meurtre du père chez Freud" in: *L'Inconscient*, č. 5, leden-březen 1968, str. 105-129).
- 26 U freudovské teorie pudů, jež je zpochybňovaná a sama o sobě proměnlivá, se zde pozastavíme kvůli přednostnímu postavení, které Freud připisuje pudu smrti jak ve vztahu k „živé hmotě" obecně, tak ve vztahu k „lidské bytosti". Tento pud smrti je transversální vůči identitě a má tendenci rozptylovat „narcismy", jejichž konstituce zajišťuje provázanost struktur a v rozšířenější podobě i samotného života; narcismus a slast jsou však zároveň naopak jen provizorní pozice, od nichž se pud smrti odráží, aby si proklestil nové cesty; narcismus a slast jsou v důsledku toho jen zachyceními a realizacemi pudu smrti. Sémiotická *chóra*, artikulující pudová kvanta do určitých stází, může být chápána jako zpoždění a současně jedna z možných realizací pudu smrti, jenž má sklon navracet se k homeostatickému stavu. Podpořme tuto hypotézu Freudovou poznámkou: „Snaha o dosažení slasti se na počátku duševního života projevuje daleko intenzivněji než později, avšak ne tak neomezeně; musí strpět časté průlomů" („Mimo princip slasti" in: *Sebrané spisy 13*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1998, str. 52).
- 27 O negativitě pojednává druhá kapitola knihy Julie Kristevy *La révolution du langage poétique* (Revoluce v básnické řeči). Pozn. red.

- 28 Mallarmé, *Oeuvres complètes*, str. 382-387. Pokud nenaznačíme jinak, budeme Mallarméovy texty citovat podle sebraných spisů, které sestavili Henri Mondor a G. Jean-Aubry a které byly vydány v edici *Bibliothèque de la Pléiade* (Gallimard 1945).
- 29 Tamtéž, str. 383.
- 30 Tamtéž, str. 383.
- 31 Tamtéž, str. 385.
- 32 Tamtéž, str. 385-386.
- 33 Srov. v tomto ohledu John Lyons, „Towards a 'notional' Theory of the 'Parts of Speech'“ in: *Journal of Linguistics*, sv. 2, č. 2, 1966. Metafyzické rozvinutí této pozice nejdeme v práci: Peter F. Strawson, *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Lave and Brydone 1959.
- 34 *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha, OIKOYMENH 2004, str. 188.
- 35 V souladu s rozlišením těchto dvou pojmů v *Idejích I*.
- 36 Tamtéž, str. 176.
- 37 Tamtéž, str. 269.
- 38 Tamtéž, str. 270.
- 39 Tamtéž, str. 278.
- 40 Tamtéž, str. 244.
- 41 Tamtéž, str. 250.
- 42 Výraz „smysl“ (*Sinn*) je proto užíván jako synonymum výrazu „věta“ (*Satz*): „... pouhý smysl, resp. věta...“ (tamtéž, str. 282). Smysl je oporou kladení a kladení je vždy rozumové: „... smysl [...] funguje nyní jako podklad pro noematický charakter kladení, anebo jinými slovy řečeno: pro charakter bytí“ (tamtéž, str. 282). A stejně tak: „... hlavní skupiny problémů rozumu (problémů evidence) se vztahují k hlavním rodům tezí a k jimi podstatně vyžadovaným materiím (*Materien*) kladení. Na prvním místě stojí přirozeně původní doxa, doxické modalitity s jim odpovídajícími modalitami bytí“ (tamtéž, str. 303). A ještě explicitněji, stále ohledně závislosti doxických a thetických proměnných ve vztahu k větné predikaci: „Speciálně v čistých formách predikativní (analytické) syntézy tkví apriorní podmínky mož-

nosti doxické rozumové jistoty, noematicky řečeno, možné pravdy. Její objektivní vyzdvížení uskutečňuje formální logika v nejužším smyslu: formální apofantika (formální logika 'soudů'), která má tedy svůj základ v nauce o formách těchto 'soudů'“ (tamtéž, str. 304).

- 43 Uvědomme si, co všechno tuto otázku odděluje od „transcendentální egologie“. Husserl rozpoznává v karteziánském objevu subjektivního vědomí počátek nové problematiky: jakým způsobem toto vědomí funguje a produkuje: „Museli bychom si zde každopádně konečně uvědomit fakt, že termíny 'vnějšku' a 'bytí o sobě' čerpají svůj smysl výhradně z poznání a že každá afirmace, každé založení, každé poznání vnější existence je úkonem soudu a poznání, vznikajícího v nitru poznání samého... [...] Nebylo by však potom třeba říci, že všechny nejasnosti a nesnáze, do nichž filosofové zabředali, když uvažovali o poznávajícím vědomí a když všechny objektivitě a pravdy vztahovali k možnému poznání, že všechny inteligibility a záhady, do nichž se stále hlouběji ponořovali, pocházely z toho, že dosud nestudovali vědomí co do jeho fungování?“ (*Erste philosophie*). Nuže, otázka se nám jeví následovně: jakým způsobem se takové vědomí mohlo klást? Předmětem našeho zájmu tedy není fungující a produkující vědomí, ale vědomí produkovatelné.
- 44 Noam Chomsky, *Studies on Semantics in Generative Grammar*, „*Janua Linguarum*“, Series Minor, č. 107, Mouton 1971.
- 45 Tamtéž, str. 198.
- 46 Louis Hjelmslev, *O základech teorie jazyka*, Praha, Academia 1972, str. 56-58.
- 47 Tamtéž, str. 63.
- 48 Tamtéž, str. 128.
- 49 Tamtéž, str. 129.
- 50 Tamtéž, str. 60.
- 51 I když je pravda, že tyto vztahy, určující vytváření různých národních jazyků, v současné době zatím nedokážeme upřesnit, můžeme je začít nahlížet z hlediska různých znakových systémů či praxí.
- 52 Tamtéž, str. 13.

- 53 Tento náš výklad předznamenávají a kříží úvahy Emila Benvenista o nutnosti rozlišovat mezi různými znakovými systémy podle toho, zda jejich konstitutivní „jednotky“ jsou nebo nejsou *znaky*, a jeho kritika glosematiky, jež z této pozice vychází. Srov. Emile Benveniste, „Sémiologie de la langue“ in: *Semiotica*, 2/1969, str. 127 a násl.
- 54 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit 1976 (slovensky: *Gramatológia*, Bratislava, Archa 1999).
- 55 O tomto aspektu lingvistického strukturalismu viz Julia Kristeva „Du sujet en linguistique“ in: *Langages*, č. 24, prosinec 1971, str. III-III4. Viz také Roman Jakobson, „Deux aspects du langage et deux types d'aphasie“ in: *Essais de linguistique générale*, Minuit 1963, str. 43-67 (česky: „Dva aspekty jazyka a dva typy afatických poruch“ in: *Poetická funkce*, Praha, H&H 1995, str. 55-73).
- 56 „Nevědomí je vždy prázdné. [...] Jako orgán specifické funkce se omezuje na ukládání strukturálních zákonů, které vyčerpávají jeho skutečnost, na neartikulované prvky, které pocházejí odjinud: na pudy, emoce, představy, vzpomínky. Bylo by tedy možné říci, že podvědomí je individuální lexikon, v němž každý z nás shromažďuje slovník svých osobních dějin, avšak tento slovník pro nás samotné i pro jiné získává svůj význam jen tak, že ho nevědomí organizuje podle svých zákonů a tím z něj činí diskurs,“ píše Claude Lévi-Strauss v textu „L'efficacité symbolique“ (1949) in: *Anthropologie structurale*, Plon 1958, str. 224-225 (citováno podle slovenského překladu: „Účinnost symboliky“ in: Claude Lévi-Strauss, *Štrukturálna antropológia*, Bratislava, Kalligram 2000, str. 213).
- 57 Viz níže.
- 58 *Ideje k čistě fenomenologii I*, str. 253.
- 59 Věta je podle *Idejí I* „jednota smyslu a thetického charakteru“. „Pojem věta je tím samozřejmě mimořádně a možná překvapivě rozšířen, přesto ale v rámci důležité podstatné jednoty. Je třeba mít stále na zřeteli, že pojmy 'mysl' a 'věta' pro nás neobsahují nic z výrazu a pojmového významu, ale na druhé straně jsou do nich všechny výrazové věty, resp. významy vět zahrnovány“ (tamtéž, str. 274). Nerozdělitelnost věty, smyslu a předmětu je později zdůrazněna ještě

jasněji: „Podle našich analýz označují tyto pojmy abstraktní vrstvu, která patří k *plně tkáni všech noemat*. Velký dosah pro naše poznání má vyzískání této vrstvy v její všezahrnující obecnosti, tedy náhled, že má své místo skutečně *ve všech sférách aktů*. Rovněž v prostých názorech mají pojmy 'mysl' a 'věta', které náležejí neoddělitelně k pojmu předmětu, své nutné užití...“ (tamtéž; zvýraznila J. K.).

- 60 K matici znaku jakožto struktury logického důkazu viz Emile Bréhier, *Traité des Incorporiels*, Picard 1907.
- 61 „Celistvý tvar těla, díky němuž subjekt v jakémsi přeludu předjímá zralost své moci, mu je dán pouze jako *Gestalt*, to znamená v určité exterioritě, v níž je zajisté tato forma spíše konstituující než konstituovanou, avšak v níž se mu zjevuje v určitých fixovaných obrysech a v převrácené symetrii, v protikladu k zakoušené zmatené hybnosti, která ji oživuje.“ („La stade du miroir“ in: Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, 1965, str. 95. Citováno podle rukopisného překladu Jiřího Pechara.)
- 62 „Subversion du sujet et dialectique du désir“ in: *Écrits*, str. 822.
- 63 V Lacanově terminologii jsou kastrace a falus definovány jako „pozice“, „lokalizace“, „přítomnost“: „Víme, že nevědomý kastrační komplex má funkci uzlu: [...] 2) v regulaci vývoje, jež dává své *ratio* následující prvotní roli: *ustavení* určité nevědomé *pozice* v subjektu, bez níž by se nedokázal identifikovat s ideálním typem svého pohlaví...“ („La signification du phallus“ in: *Écrits*, str. 685; zvýraznila J. K.). „Je známo, že Freud tímto termínem (falická fáze) specifikuje první genitální zrání: na jedné straně potud, že by se vyznačovalo imaginární dominancí falického atributu a masturbační rozkoší – a na druhou stranu potud, že u ženy tuto rozkoš *lokalizuje* v klitoridě, jež je tímto povýšena na funkci falu...“ (tamtéž, str. 686; zvýraznila J. K.). „(Falus) je označující, které má souhrnně pojmenovávat účinky označovaného, a to v tom smyslu, že označující je podmiňuje svou *přítomností* označujícího“ (tamtéž, str. 690; zvýraznila J. K.).
- 64 Tamtéž, str. 800.
- 65 Tamtéž, str. 801.



66 U Lacana narazíme na potvrzení naší definice řeči jakožto odchýlení pudu smrti: „Na základě přístupu, který jsme vám zde naznačili, rozpoznajte v metafoře návratu k neživé hmotě, která se podle Freuda týká každého živého těla, onen okraj nacházející se mimo život, který řeč zajišťuje bytosti už jen proto, že tato bytost mluví, a jenž je právě tím okrajem, na němž dotyčná bytost staví na pozici označujícího nejen onen aspekt těla, který označujícímu jakožto aspekt těla zaměnitelné bytosti podléhá, ale toto tělo samo.“ („Subversion du sujet et la dialectique du désir“ in: *Ecrits*, str. 803). Dodejme, že na této schopnosti řeči, totiž uskládnout pud smrti, a tím jej odvádět od těla, je založen i magický symbolismus. To naznačuje Lévi-Strauss, když píše: „... vztah mezi obludou a chorobou je vnitřní vůči myslí pacienta, ať je vědomá či nevědomá: je vztahem symbolu k symbolizované věci, anebo, abychom použili lingvistický výraz, označujícího k označovanému. Šaman dodává své pacientce řeč, v níž se mohou bezprostředně vyjádřit nezformulované a ostatně i nezformulovatelné stavy. A právě přechod k takovému verbálnímu vyjádření (které zároveň umožňuje v uspořádané a srozumitelné podobě prožít aktuální zkušenost, jež by bez něj byla anarchická a nevysslovitelná) vyvolává odblokování fyziologického procesu, tj. určitou blahodárnou reorganizaci sekvence, jejímž rozvíjením nemocná trpí.“ („L'efficacité symbolique“ in: *Anthropologie structurale*, Plon 1958, str. 218; citováno podle slovenského překladu „Účinnost symboliky“ in: Claude Lévi-Strauss, *Štrukturálna antropológia*, Bratislava, Kalligram 2000, str. 207.)

67 Viz Jacques Lacan, „Du traitement possible de la psychose“ in: *Ecrits*, str. 554.

68 „Teorie dějin textuálního psaní může být nazvána 'monumentálními dějinami' v té míře, v níž doslova 'tvorí podklad' ve vztahu ke 'kurzivní historii', k historii figurální (teleologické), jež posloužila ke konstituci psaného/vnějšího prostoru, který zároveň skrývala. [...] Psaní, jež 'rozpoznává zlom', je tedy neredukovatelné na klasický (reprezentativní) pojem 'psaného textu': to, co píše, nikdy není než jednou částí jeho samého. Ze zlomu činí bod, v němž se protínají

dva celky (dva neslučitelné statuty řeči)...“, píše Phillipe Sollers v textu „Programme“ in: *Tel Quel*, č. 31, podzim 1967, str. 5-6. Náš výklad Lautréamonta a Mallarméa se snaží řídit těmito principy.

69 Dokonce i v lacanovské teorii, jež zavádí označující jakožto absolutního pána, můžeme ostatně narazit na rozlišení mezi dvěma modalitami označujícího reprezentovanými dvěma úrovněmi „kompletního grafu“ (*Ecrits*, str. 817). Na jedné straně je tu *označující* jakožto „úhrn označujících“, odlišený od *kódu*, „neboť nejde o to, že by se v něm uchovávala jednoznačná korespondence mezi znakem a něčím, ale že označující se konstituuje jen ze synchronního a spočítatelného souhrnu, v němž se každý prvek udržuje jen díky principu jeho opozice ke každému jinému prvku“ (tamtéž, str. 806); pud funguje v rámci tohoto „úhrnu označujících“ (tamtéž, str. 817), jenž je rovněž pojmenován jako „sada“ označujících. Avšak počíná se touto úrovní – a již v jejím rámci – je zde podřízenost subjektu vzhledem k označujícímu, která se projevuje jako „puntuace, v níž se konstituuje význam coby ukončený produkt“ (tamtéž, str. 806). Trajektorie postupující od úhrnu k puntuaci tedy vytváří „předběžné umístění čistého subjektu označujícího“, které však ještě není skutečným místem Druhého. Na této úrovni se odvíjí psychotický „tanec“, „předstírání“, jež „si vystačí s tímto předběžným Druhým“, kterého může vysvětlit teorie her. Stále však platí, že toto *předběžné umístění* nevyčerpává otázku významu, neboť subjekt se nekonstituuje na základě kódu spočívajícího v Druhém, ale na základě sdělení, které tento Druhý vysílá. Podmínky řeči („promluvy“) se naplní teprve tehdy, když je Druhý odlišen od všech partnerů, rozvine se do označujícího a označovaného a následkem toho se artikuluje ve vždy již větném významu a takto předává sdělení.

V této druhé etapě lze říci, že označující není pouze „úhrnem“ či „sadou“, nýbrž *místem*: „Je však jasné, že Promluva začíná teprve s přechodem od předstírání k řádu označujícího a že označující vyžaduje jiné místo – místo Druhého, Jiného svědka, svědka Jiného než jakýkoli partner –, aby Promluva, jejímž je nositelem, mohla lhát, tj. klást se jakožto Pravda“ (tamtéž, str. 807). Různé konfigu-

race „já“ vyvstanou pouze na základě tohoto momentu. Co se nám jeví v tomto rozvržení problematické nebo co podle nás v každém případě vyžaduje důkladnější vysvětlení, je fungování „sady“ či „úhrnu“ označujících. Zdá se nám, že teorie her je nemůže postihnout vyčerpávajícím způsobem, a když dosud nedochází k distinktnímu kladení žádné alterity *jako takové*, nedochází ani k artikulaci významu. Před kladením či před *thesis* Druhého, jehož artikulace nastává teprve ve stadiu zrcadla, tedy nelze mluvit o „označujícím“. Jak je však tomu s předchůdnými procesy, které dosud nejsou „umístěním“, ale *fungováním*, ze kterého *thetická* fáze vytvoří *řád* označujícího, aniž je nicméně zastaví, a které se do tohoto řádu bude navracet?

- 70 Gottlob Frege, „O smyslu a významu“ in: *Scientia philosophia* 4/1992, str. 51. U Husserla ostatně najdeme řadu analogických poznámek: „Každé syntetické jednotné vědomí, třebaže je do něj vřazeno mnoho zvláštních tezí a syntéz, má *celkový předmět*, který mu patří jako synteticko *jednotnému* vědomí. Celkovým předmětem se nazývá v protikladu k předmětům, které patří intencionálně k syntetickým členům nižšího nebo vyššího stupně...“ (*Ideje I*, str. 247; zvýraznila J. K.). „Proti jednotě věci stojí nekonečná ideální rozmanitost noetických prožitků, které mají zcela určitý a navzdory této nekonečnosti přehlédnutelný podstatný obsah; všechny tvoří jednotu tím, že jsou vědomím 'téhož'. Tato *sjednocenost* přichází sama k danosti ve sféře vědomí...“ (tamtéž, str. 279; zvýraznila J. K.).
- 71 „Spojením subjektu a predikátu dospíváme vždy jen k myšlence a nikdy od smyslu k jeho významu, nikoli od myšlenky k její pravdivostní hodnotě. Pohybujeme se na stejném stupni, ale nepostupujeme z tohoto stupně ke stupni dalšímu. Pravdivostní hodnota nemůže být částí nějaké myšlenky, právě tak jako třeba Slunce, protože zde nejde o žádný smysl, nýbrž o předmět“ (Frege, cit. dílo, str. 49).
- 72 Známe Brentánovy, Vennovy, Baynovy a Russelovy demonstrace týkající se možnosti převést existenciální tvrzení na tvrzení predikativní. Existenci je zde třeba chápat jako existenci subjektu, který má nějaký predikát, a nikoli jako existenci predikátu v subjektu. Frege obě

roviny jasně odlišuje: denotace by byla existencí logického subjektu jakožto denotovaného předmětu; smysl by byl existencí predikátu pro subjekt (tamtéž, str. 49–51).

- 73 „Jestliže je pravdivostní hodnota věty jejím významem, pak mají ovšem všechny pravdivé věty též význam, stejně jako věty nepravdivé“ (tamtéž, str. 51).
- 74 „Připustíme snad, že správně zkonstruované gramatické vyjádření, které hraje roli vlastního jména, má vždy určitý smysl“ (tamtéž, str. 47).
- 75 Fungování slovesa *být* v četných jazycích nepatřících k indoevropské skupině svědčí o cestě, jakou se ubírá proces značení předtím, než klade nějakou existenci. Tyto jazyky, jež se v tomto ohledu liší od řečtiny a obecněji od všech indoevropských jazyků, které bez váhání kladou bytí a mají tendenci činit z něj metafyzickou kategorii (Heidegger a Benveniste, abychom uvedli jen je, se domnívali, že se jim podařilo ukázat spjatost této kategorie a tohoto slovesa), nás vybízejí k identifikaci sémiotických *etap* či *modalit*, které předcházejí *thetičnu* nebo jsou uvnitř něj, ale jsou odlišné od existence: takovou roli hraje označování, zdůraznění, připomenutí jednoty nebo náležitosti aktu vypovídání atd. Například v moderní čínštině narážíme na „nelogické“ fungování *ši* (*být*) v pozici kopuly, které se řeší předpokladem, že ve většině těchto „nelogických“ případů je sloveso *být* docela prostě náhražkou verbální funkce jako *takové* anebo tím, co se označuje jako „*pro-verbum*“ (viz Anne Yue Haschimoto, „The verb 'to be' in Modern Chinese“ in: *The Verb 'Be' and its Synonyms*, Philosophical and Grammatical Studies, John W. M. Verhaar ed., Dordrecht, D. Riedel Publishing Company 1969, str. 90 a násl.). Pokud – jak by bylo možno ukázat – slovo *ši* přijímá tuto funkci *pro-verb*a v četných jiných případech než v těch, které uvádí citovaná autorka, dalo by se říci, že jeho funkcí je naznačovat logický moment vypovídání a denotace, vyznačovat *pozici* aktu vypovídání-denotace a *vztahové možnosti*, které z něj plynou (především afirmaci existence subjektu či denotovaného předmětu a *modalit*, které se jich týkají). Zdá se nám, že *emfatická* funkce *ši*, v čínštině častá, stejně jako jisté

sémantické funkce, jako například *ty*, jež naznačují přesnost nebo pravdivost výpovědi, tuto interpretaci potvrzují. Ve stejném smyslu dodejme, že šī bylo v klasické čínštině užíváno coby sloveso až od 2. století; předtím se užívalo jen jako *demonstrativum* a slovesnou funkci měla pouze jeho záporná forma.

V arabštině na druhou stranu sloveso *být* chybí a jeho funkce je zastoupena, jak o tom svědčí překlady z arabštiny do indoevropských jazyků a obráceně, sérií morfémů, k nimž patří sloveso *kana* (se dvěma významy: „existovat“ a „být něčím“), které geneticky označuje proces, a nikoli nějaké bytí, které je již zde; asertivní partikulí *inna*, jejíž smysl je „skutečně“; neúplným slovesem *laysa*, jež je negativní kopulou; třetí osobou osobního zájmena *huwa*, které poukazuje spíše k extra-alokuční instanci, ale zajišťuje jednotu diskursivního aktu a v rámci běžné metafyzické interpretace označuje Boha; a konečně verbálním kořenem *wjd*, který znamená „nalézt“, přičemž tato lokalizace v rozšířené podobě označuje pravdu (viz Fadlou Shedadi, „Arabic and 'to be'“, tamtéž, str. 112-125).

Úhrnem řekněme, že sloveso *být* ze sémantického i syntaktického hlediska – ve jmenovaných jazycích explicitně a v dalších implicitně (kupříkladu v jazycích indoevropských) – kondenzuje různé modalities predikativní funkce, z nichž tou nejzákladnější se zdá být *kladení* (thetično) či lokalizace; z této modality vyplývají modalities ostatní (vypovídání existence, pravdy, časoprostorové diferenciacce uskutečňované subjektem vypovídání atd.). Srov. John Lyons, „A Note on Possessive, Existential and Locative Sentences“ in: *Foundations of Language*, č. 3, 1967; Charles H. Kahn, *The Verb „Be“ in Ancient Greek*, Found. of Language, suppl. Series vol. 16, Dordrecht, D. Riegel Publishing Company 1973.

76 O predikativní funkci jakožto základu ukončené výpovědi viz J. Kurylowicz, *Esquisses linguistiques*, Wrocław-Krakow 1960, str. 35 a násl.; S. K. Šaumjan a P. A. Soboleva, *Osnovanija porozdajušej gramatiki rusko-vo jazyka* (Základy generativní gramatiky ruštiny), Moskva, Nauka 1968. O téměř problému ve vztahu k vazbě mezi výpovědí a mimojazykovým vnějškem viz Emile Benveniste, „La phrase nominale“ in:

*Problèmes de linguistique générale*, Gallimard 1956, str. 151-167; P. F. Strawson, cit. dílo.

77 Srovnávací lingvistika všeobecně chápala sloveso jako dominantní prvek řeči a substantivum jako něco, co je od slovesa odvozené. Generativní lingvistika substantivum revalorizuje, neboť z něj činí základní složku hlubinné struktury, zatímco sloveso je zahrnuto do jiné, neméně základní složky, do složky *predikátoru*. Někteří lingvisté mají nicméně tendenci připisovat určující úlohu substantivu, protože individualizuje výpověď tím, že jí dává konkrétní referent; v této perspektivě je predikace určující jen pro akt vypovídání a pod podmínkou, že je doplněna substantivem (v tomto ohledu viz teze Lyonse, cit. dílo; Strawsona, cit. dílo atd.). Podle jiných lingvistů se substantivum vždy objevuje pod „predikátovým uzlem“ – to znamená, že tito lingvisté přejímají názor logiků (Russell, Quine), podle nichž je každá „jednotlivost“ nahrazena určitou proměnnou, vázanou k existenciální kvantifikaci.

Ze všech těchto úvah si zapamatujeme fakt, že predikace je zde pokládána za koextenzivní s jakýmkoli aktem nominace. Co nazýváme *thetickou* funkcí, není ničím jiným než kladením vypovídání mluvčího subjektu skrze syntagma či výrok: rozlišení substantivum/sloveso atd. přicházejí až po této funkci a týkají se pouze povrchové struktury některých jazyků. Chceme však zdůraznit, že před tímto rozlišením (*před* z logického hlediska) je vypovídání thetické, ať je morfologie užitých syntagmat jakákoli, a že je „predikativní“ v tom smyslu, že situuje akt subjektu vypovídání do vztahu k druhému a do prostoru a času, a to před jakoukoli jinou individualizací; tento thetický (predikativní) akt je předpokladem jakékoli jednoduché nominální výpovědi, která bude uskutečňovat selekci specifického predikativního morfému (srov. C. E. Bazell, „Syntactic Relations and Linguistic Typology“ in: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, č. 8, 1949, str. 5-20). E. Benveniste zaznamenává na genetické rovině jistou „před-flektivní“ periodu indoevropštiny, v níž se substantivum a sloveso, „konstituované na společné bázi“, nerozlišují (*Origines de la formation des noms en indo-européen*, Libr. Maisonneuve 1935).

- 78 V poslední době se hodně zdůrazňovala skutečnost, že *mimesis* není imitací předmětu, nýbrž reprodukcí trajektorie vypovídání, anebo, jinými slovy, že *mimesis* se vymyká denotaci (ve fregovském významu) a drží se pouze smyslu. Roland Barthes to upřesňuje následovně: „Funkcí vyprávění není 'zobrazovat', ale vytvořit podívanou, která je pro nás jistě záhadná. [...] Logika, a s ní celé vyprávění, zde mají funkci emancipační; je možné, že člověk neustále vnáší do vyprávění to, co poznal, co prožil; je tomu tak alespoň ve formě, která zvíťazila nad opakováním a vytvořila model neustálého vznikání. Vyprávění nic nepředvádí, nic nenapodobuje; zaujetí, které v nás může roznítit četba románu, nepramení z 'vidění' (skutečně 'nevidíme' nic), ale ze smyslu [...] ... je to sama řeč, dobrodružství řeči, jehož objevení se pokaždé oslavuje“ („Úvod do strukturální analýzy vyprávění“ in: *Znak, struktura, vyprávění*, Brno, Host 2002, str. 43). Goethe neříká nic jiného, když píše: „Chci do způsobu tvých se vpravit rýmů / můj pěvče vyvolený mezi všemi / jak najdu smysl, přejdu také k rýmu / zvuk tentýž opakovat nechce se mi / leč by se k smyslu pojil nevšednímu / Ne opáčit, chci pozměňovat vjemy.“ Ovšem toto rozložení smyslu prostřednictvím zvuků musí vyústit do nového dispozitivu, jenž není pouze novým smyslem, ale i novou formou: „Lákají sic rytmy přejímané / talent leckdy libuje si v nich / za krátkou však chvíli se z nich stane / dutá maska očí bezkrevných / Také duch se v hříčce zmítá plané / mrtvých forem-li se nezhostí / v nových tvarů tvůrčí radosti“ („Nápodobá“ /*Nachbildung*/ in: Johann Wolfgang Goethe, *Žápadovýchodní diván*, Praha, SNKLHU 1955, str. 176).
- 79 Což umožňuje Lacanovi říci, že výraz „*Die Bedeutung des Phallus*“ je tautologií. Viz jarní seminář 1972.
- 80 Viz Roman Jakobson, „L'importanza di Kruszewski per lo sviluppo dela linguistica generale“ in: *Richerche Slavistiche*, sv. 13, 1965, str. 3-23.
- 81 Srov. Jacques Lacan, *Écrits*, str. 505-506.
- 82 Viz Julia Kristeva, *Le Texte du roman*, Mouton 1970.
- 83 „O přesunu jiného typu jsme se dosud nezmnili. Analýzy však ukazují, že takový přesun existuje, a že se projevuje záměnou jazykového vyjádření příslušné myšlenky. [...] Určitý prvek zaměňuje své slovní znění nějakým zněním jiným (*Ein Element sein Wort fassung gegen eine andere vertauscht*). [...] Jedna myšlenka, jejíž vyjádření je třeba z jiných důvodů předem dáno, bude přitom rozvrhujícím a volbu usměrňujícím způsobem působit na možnosti vyjádření myšlenky jiné, a to možná od samého počátku, podobně jako je tomu při práci básníka (*Der eine Gedanke, dessen Ausdruck etwa aus anderen gründen festsethet, wird dabei verteilt und auswahlend auf die Ausdrucksmöglichkeiten des anderen einwirken, und dies vielleicht von vorneherein, ähnlich wie bei der Arbeit des Dichters*)“ (Sigmund Freud, *Výklad snů*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1998, str. 346-347).
- 84 O něčem podobném mluvil Goethe, když vycházej z arabské tradice zmiňoval úlohu básníka, vyjadřujícího „Nezhasitelnou a ryzí pravdu/ tu a tam však také maličkosti / ležící kdes mimo vlastní zákon“ („Výnos“ in: *Žápadovýchodní diván*, Praha, SNKLHU 1955, str. 173).
- 85 „S tímto 'perspektivním předmětem' lze zacházet různě. V případě fetišismu (a, řekl bych, i v případě uměleckého díla) vystupuje s mimořádnou nejednoznačností, s nejednoznačností zamítnutí, a materializuje se. [...] Chápeme tedy, [...] že jakékoli vědecké či estetické pozorování nebo aktivita se podílí na údělu vyhrazenému 'perspektivnímu předmětu',“ píše Guy Rosolato, „Le fétichisme dont se 'dérober' l'objet“ in: *Nouvelle Revue de psychanalyse*, č. 2, podzim 1970, str. 39.
- 86 Jak říká J. Pouillon: „Kdyby slova byla pouhými fetiši, sémantika by se redukovala na fonologii“; viz „Fétiches sans fétichisme“, tamtéž, str. 147.
- 87 Diskurs Molièrových *Učených žen* je naopak exemplárním případem fetišizace, protože se upíná výhradně na označující. „Erotickým objektem se stává 'znak', a nikoli 'erotické' označované diskursu, jež se obvykle objevuje v jednoduchém případě vytěsnění (obscénní promluvy a nápisy). Nejedná se o obsesi, nýbrž o perverzi“ (Josette Rey-Debove, „L'orgie langagière“ in: *Poétique*, č. 12, 1972, str. 579).

- 88 Viz Von Neumann, *The Computer and the Brain*, New Haven, Yale UP, 1958.
- 89 K tomu viz A. Wilden, „Analog and Digital Communication“ in: *Semiotics*, sv. 6, č. 1, 1972, str. 55.
- 90 Emile Benveniste nás poučil, že tyto dvě funkce není radno směřovat a že bychom o řeči měli mluvit jen v souvislosti s dvoji artikulací: rozlišení mezi fonémy zbavenými významu a morfémy, jež jsou nositeli významu, tedy distinkce, která v žádném kódu neexistuje, je sociálním a specificky lidským faktem. Viz „Communication animale et langage humain“ in: *Problèmes de linguistique générale*, str. 56-62.
- 91 Na kterou myslí Hegel, když v souvislosti s absolutní negativitou, konstruující absolutní vědění, na konci *Velké logiky* píše: „Tato negativita, jsouc překonávajícím se protiřečením, vytváří první bezprostřednost, jednoduchou všeobecnost; bezprostředno je totiž jiné jiného, negativno negativna, pozitivno, identično, všeobecnost“ (citováno podle slovenského překladu: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Logika jako veda II*, Bratislava, Pravda 1986, str. 491).
- 92 *Muž Mojžíš a monotheistické náboženství* in: Sigmund Freud, *Sebrané spisy 16*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1998.
- 93 Přičemž obě role spolu často splývaly, jak připomíná Dumézil v knize *Mitra et Varuna*, Gallimard 1948.
- 94 „L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie“ in: *Anthropologie structurale*, Plon 1958, str. 62 (zvýraznila J. K.). Citováno podle slovenského překladu: „Štrukturálna analýza v lingvistike a v antropológii“ in: Claude Lévi-Strauss, *Štrukturálna antropológia*, Bratislava, Kalligram 2000, str. 65.
- 95 „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss“ in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF 1950, str. XLV-XLVII.
- 96 René Girard, *La Violence et le Sacré*, Grasset 1972.
- 97 Henri Hubert a Marcel Mauss ve svém slavném textu *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, publikovaném původně v *Année sociologique*, č. 2, 1889, studují logickou, a nikoli chronologickou následnost forem oběti, a za jejich vyvrcholení – po obětování zvířete, rostliny a člověka – považují obětování boha: „Pojem oběti ve skutečnosti dospívá

vá ke svému nejvyššímu výrazu v podobě obětování božské osoby. A právě v této podobě proto pronikl do nejnovějších náboženství a dal vzniknout dodnes živým vírám a praktikám. [...] Křesťanská oběť je v tomto ohledu jedna z nejinstruktivnějších podob oběti, s jakými se můžeme v dějinách setkat“ (Marcel Mauss, *Oeuvres*, sv. I, Paris, Minuit 1968, str. 283 a 300).

- 98 Tamtéž, str. 304.
- 99 Tamtéž, str. 305.
- 100 Tamtéž, str. 305.
- 101 Tamtéž, str. 306.
- 102 Tamtéž, str. 307.
- 103 Tamtéž, str. 306: „(Funkce oběti) je funkcí sociální, neboť oběť se vztahuje k sociálním věcem.“
- 104 Článek „Sacrifice“ in: *Encyclopaedia Britannica, a Religion of Semites*, Gifford Lectures, I. vydání 1890.
- 105 „Syrové a vařené, lov a oběť se propojují právě v bodě, kde je člověk již pouhým zvířetem. *Oikeia bora*, toť konec konců ekvivalent incestu“ (Pierre Vidal-Naquet, „Chasse et sacrifice dans l'Orestie“ in: Jean-Pierre Vernant a Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero 1972, str. 148). Totéž platí pro eféba Filoktéta, který „nabyl takřikajíc příbuznosti se světem zvířat“ (Fil. 226). „Nemoc, která jej trápí, nemoc definovaná jako *agrios*, je způsobena divošským prvkem v něm. Filoktétoš se tedy nachází právě na hranici mezi lidstvem a divošstvím“ („Le 'Philoctète' de Sophocle“, cit. dílo, str. 170).
- 106 Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, Praha, Dauphin 1996, str. 272-278; *L'Homme nu*, Plon 1971, str. 608.
- 107 „Běží o shodu pojmovou, nikoli perceptuální; toto 'je' se zakládá na analogii“, citováno u Lévi-Strausse, *Myšlení přírodních národů*, str. 273.
- 108 Tamtéž, 276.
- 109 Souhlasíme s René Girardem, když píše, že „i to nejprimitivnější náboženství v sobě chová určitou pravdu, která uniká všem nenáboženským myšlenkovým proudům, i těm 'nejpesimističtějším“, ale že současně s tím existuje i jistá „neschopnost náboženství, jakýsi trik

provedený s lidským násilím, podceňování hrozby, již násilí doléhá na celou lidskou společnost" (cit. dílo, str. 359). Udivuje nás však, že onomu násilí upírá sexuální charakter, jehož rozpoznání pod etnologickým nánosem bylo zásluhou Freudova díla, které tím otevřelo cestu k racionálnímu poznání tohoto násilí, a to nikoli v abstraktnosti fantasmaticky nebo mimeticky rekonstruovaných civilizací, nýbrž v konkrétní praxi subjektu – subjektů – zde a nyní, na poli sociálních sil.

- II0 Viz Godfrey Lienhart, *Divinity and Experience*, citováno podle René Girarda, cit. dílo, str. 141.
- III Ideologii chápeme jako jakoukoli kognitivní syntézu spadající do řádu logické Ideje, aniž v tomto řádu valorizujeme „vědění“ za účelem devalorizace „ideologie“ – máme za to, že ideologii je podkladem veškerého vypovídání a že rozlišení mezi „dobrou“ a „špatnou“ ideologií může vycházet pouze z přesně stanované pozice uvnitř společensko-ekonomických kontradikcí.
- II2 Již sám Hegel ovšem používal slovo *dialektika* ve smyslu, který mu dějiny filosofie doposud nepřipisovaly: „*Dialektika* je jedna z těch starých věd, která se v metafyzice moderních autorů a potom vůbec v důsledku populární filosofie starých i moderních autorů nejvíce zneuznávala. [...] *Dialektika* se často pokládala za umění, jako by se zakládala na subjektivním talentu a nepatřila k objektivitě rozumu. Na určitých příkladech Kantových názorů na dialektiku jsme ukázali, jakou podobu měla v jeho filosofii a k jakému výsledku dospěla. Je nutné pokládat za nesmírně důležitý krok, že dialektiku opět uznala jako nevyhnutelnou pro rozum, přestože důsledek, který je z toho třeba vyvodit, je protikladný k tomu, který z toho vyvodil Kant“ (citováno podle slovenského překladu: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Logika jako věda II*, Bratislava, Pravda 1986, str. 485-486).
- II3 Georges Bataille, „Être Oreste“ in: *Oeuvres complètes*, sv. III, Gallimard 1971, str. 220.
- II4 Vzpomeneme si, že Freud ve svém textu „Básník a vytváření fantazií“ (*Sebrané spisy* 7, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1999, str. 167-

177) píše, že „básnictví je stejně jako denní sny pokračováním a náhražkou někdejších dětských her“ (str. 175). Tato hra má však tu výhodu, že můžeme mít požitek ze svých fantasmat „bez jakýchkoli výčitek a aniž bychom se styděli“. Jak k tomu dochází? To je záhada, která přetrvává, protože Freud se dovolává pouze estetiky, „formální slasti“ a „techniky“, které pojmenovává jako „předslast“ (odkud však tato slast pochází?), jež má sloužit jako prostředník pro „uvolnění větší slasti z hlouběji ležících psychických zdrojů“ (tamtéž, str. 176). Jiné Freudovy texty nicméně naznačují směr, jakým je možno se při hledání mechanismu této „(estetické) předslasti“ vedoucí k „hlouběji ležícím zdrojům slasti“ pustit. „Michelangelův Mojžíš“, „Vzpomínka na dětství Leonarda da Vinci“ a „Bludné sny a představy v knize W. Jensena 'Gradiva'“ směřují pozornost k traumatům raného dětství, ke vztahu subjektu ke kastraci nebo imaginární identifikaci jakožto hybným silám fantasmat, zatímco *Vtip a jeho vztah k nevědomí* otevírá pomocí scény řeči scénu ne-smyslu, který při svém vystávání ve významové tkáni ruší zákaz, na jehož základě se smysl ustavuje, a vyvolává slast. „Estetickou techniku“ lze tedy připodobnit ke „vtipu“, neboť oboje narušuje zákaz nastolující řeč a skrze její stále udržovaný řád obnovuje fungování pudů, jež předcházely kladení smyslu.

- II5 Georges Bataille, *Oeuvres complètes* III, str. 218.
- II6 Viz Roman Jakobson, „Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe“ in: *Essais de linguistique générale*, Minuit 1963, str. 176-196.
- II7 Srov. John Needham, *Science and Civilization in China*, sv. I, Cambridge University Press 1960.
- II8 Edgar Morin v podobné perspektivě píše: „Magie, mytologie a ideologie lze chápat jako smíšené systémy, racionalizující afektivitu a afektivující racionalitu, jako výsledky kombinací mezi a) základními pudy; b) aleatorní hrou fantasmatu; c) logicko-konstruktivními systémy (a teorie mýtu se podle našeho názoru musí zakládat na trojjediném synkretismu spíše než na unilaterální logice). Poznámka: mýtus nemá jednu logiku, nýbrž je syntézou tří logik“ („Le paradigme perdu: la nature humaine“, přednáška na konferenci

„Biologické invarianty a kulturní univerzálie“, Royaumont, 6.-9. září 1972).

119 Semináře z let 1969 a 1970.

120 Julia Kristeva, *Le Texte du roman*, Mouton 1970.

121 M. de M'Uzan, „Le même et l'identique“ in: *Revue française de psychanalyse*, č. 3, květen 1970, str. 444.

122 Tamtéž, str. 447.

123 Říkáme „viceméně“, neboť takzvané stylistické efekty, jimiž se veškerá narace vyznačuje, o takovém překročení svědčí.

124 Francouzský překlad vyšel v nakladatelství Seuil, 1972.

125 „Jakákoli historická událost se poté stane Hrdinskou básní: o vymření určitého národa se mluví jako o vymření rodiny, vítězství národa krystalizuje do slovního gesta, aby se z něj stalo vítězství hlavy rodiny, totiž hrdiny dotyčné legendy; o střetu dvou národů, ať už se jedná o setkání mezi migranty nebo o jejich srážku s usedlíky, lze vždy uvažovat pouze tímto způsobem“ (tamtéž, str. 72).

126 Tamtéž, str. 96-97.

127 Viz jeho článek „Popření“ in: *Vybrané spisy II*, Praha, Avicenum 1993, str. 387-389.

128 Victor Goldschmidt, *Le Système des stoïciens et l'idée du temps*, Vrin 1969. O konstituci syntaxe v gramatice viz J.-Cl. Chevalier, *La notion de complément chez les grammairiens, Étude de grammaire française 1530-1750*, Genève, Droz 1968.

129 P. Smith, „Principes de la personne et catégories sociales“, *Etudes sur les Diakhanke, Colloque international sur la notion de personne en Afrique noire*, Paris, II.-17. října 1971, CNRS, 1973.

130 Tohoto termínu používá John Needham a týká se biologických, ale i sociálních organismů. Viz *Science and Civilization in China*, kap. IVa, oddíl 27c.

131 Srov. J. Banu, „La formation sociale 'asiatique' dans la perspective de la philosophie orientale antique“ in: *Sur le «mode de production asiatique»*, CERM, 1969, str. 285-307.

132 Sigmund Freud, *Studie o hysterii* in: *Vybrané spisy II*, Praha, Avicenum 1993, str. 17.

133 Tamtéž, str. 33.

134 Viz G. Pankow, *L'Homme et sa psychose*, Aubier-Montaigne 1969.

135 Sigmund Freud, *Studie o hysterii*, cit. dílo, str. 18.

136 Marx, *Oeuvres II*, Pleiade, Gallimard 1968, str. 1487.

137 Tamtéž, str. 289.

138 Tamtéž, str. 311.

## *Příběhy lásky*

„Freud a láska: nespokojenost v léčbě“, „Erós manický, Erós vznešený (o mužské sexualitě)“ a „Stabat mater“ jsou tři eseje z knihy *Histoires d'amour* (Příběhy lásky) vydané nakladatelstvím Denoël v Paříži roku 1985. Publikováno s laskavým svolením nakladatelství Denoël.



## Freud a láska: nespokojenost v léčbě

Freud na své cestě krajem lásky dospívá k Narcisovi poté, co prošel rozštěpeným prostorem hysterie. Ten ho dovedl ke konstituci „psychického prostoru“, který roztrhává nejprve prostřednictvím narcismu a posléze pudu smrti do ne-možných prostorů, do prostorů „lásky-nenávisti“, totiž neko-  
nečného přenosu.

### Narcismus: zástěna prázdnoty

Hypotéza narcismu zaujímá v tomto freudovském postupu privilegované postavení. Než bude libido pojmenováno jako „smrt“, utrpí první újmu své všemohoucnosti: spočívá v tom, že existence *druhého* pro *já* se jeví jako problematická. Psychický život zahazuje a možná i ovládá nikoli Erós, nýbrž říše narcismu, tvrdí, jak se zdá, Freud, čímž dotýčnou chiméru zavádí do samotného základu mého vztahu k realitě. Tato trvalost oné šalby je nicméně rehabilitována, neutralizována a normalizována v nitru mé ... milostné reality. Freud totiž, jak známo, spojuje stav zamilovanosti s narcismem: volba milostného objektu, ať už jde o volbu „narcistickou“ nebo „oporovou“, se každopádně ukazuje jako uspokojivá právě tehdy a jen tehdy, pokud tento objekt zajišťuje vztah k narcismu subjektu, a to podle dvou modalit: buď osobním narcistickým uspokojením (v takovém případě je Narcisem subjekt), nebo narcistickým přesunutím (v takovém případě je podle Freuda Narcisem druhý – žena). Narcistická osudovost by v jistém smyslu tvořila podloží všech našich objektních voleb; společnost na jedné straně a Freudova morální důslednost na straně druhé se této osudovosti snaží vyhnout ve pro-

spěch „opravdové“ objektní volby.<sup>1</sup> Pokud se však na celou věc podíváme důkladněji, dokonce i jásný ideál, zajišťující přenos našich požadavků na skutečný objekt, obtížený všemožnými rekvizitami dobra a krásy v souladu s rodičovským a společenským kódem, je určitým obnovením narcismu, jeho překonáním, smířením, zklidněním. Dalo by se říci, že Freudův text zavádí jakousi všudypřítomnost narcismu, vyživující ostatní instance až do té míry, že jej znovu nalézáme i v objektu (protože se v něm zrcadlí), a to potud, že nějaký objekt může být označen neboli symbolizován a jako takový milován mimo chaos, zamítnutí a destrukci.

Všudypřítomnost pojmu „narcismu“ je mimochodem nedílně spjata se skutečností, že tento pojem ani zdaleka není původní. Freud nám naznačuje, že je výsledkem jistého dodatku, že je produktem nějaké „nové akce“, tedy třetí instance, tvořící suplement autoerotismu dyády matka-dítě: „Die autoerotischen Triebe sind aber urfänglich; es muss also irgend etwas zum Autoerotismus hinzukommen, eine neue psychische Aktion, um den Narzissmus zu gestalten.“ („K autoerotismu se tedy musí něco přidat, nějaká nová psychická akce, aby se utvořil narcismus.“<sup>2</sup>)

Tato poznámka připisuje narcismu statut nitrosymbolické formace závislé na Třetím, jež ovšem (chronologicky i logicky) předchází modalitě oidipského Já. Vybízí nás k uvažování o archaické modalitě otcovské funkce, předcházející Jménu, Symboličnu, ale také „zrcadlu“, jehož logickou potencialitu jako by v sobě skrývala: o modalitě, kterou je možno nazvat modalitou Imaginárního Otce (ke které se ještě vrátíme). Lacan přejímá tento Freudův postřeh, ovšem pozastavuje se u něj jen proto, aby zdůraznil nutnost postulátu „stádia zrcadla“: „Lidské já se konstituuje na základě imaginárního vztahu,“ upřesňuje Lacan.<sup>3</sup>

Otázka, již tento freudovský narcismus vyvolává, by tedy byla následující: jaká je tato narcistická „identita“? Jaký je stabilní stav jejích hranic, jejího vztahu k druhému? Vyno-

ruje se „stadium zrcadla“ *ex nihilo*? Jaké jsou podmínky jeho vyvstání? Zdá se, že přes termín „narcismu“, termín celkově vzato psychiatrický, je možno uvažovat o určité *komplexní strukturaci*, která již je trojčlenná, ale artikulovaná jinak než trojúhelník Já-objekt-Druhý, jenž se konstituuje ve stínu oidipské fáze.

Všudypřítomnost freudovského narcismu na druhé straně dovedla některé teoretiky k tvrzení, že narcismus je pouhým Freudovým fantasmatem a že jediné, co údajně existuje, je prvotní mimetismus. Tato teze je pravděpodobně paranooidní verzí toho, co by stálo u základu symbolického a sociálního vztahu: nachází svůj mechanismus v teorii „obětního beránka“, v níž jako úhelny kámen společnosti a posvátna bezděčně slouží onen „projektivní vztah“, o němž mluvila Melanie Klein. Tak jako tak nicméně platí, že narcismus, vtažený do odrazové hry v rámci Freudova textu, v první fázi ustupuje dojmům určité mimetické hry konstituující psychické identity (Ego/objekt), nežli se tato hra postupně a v závratnosti zpětných odrazů vyjeví jako zástěna skrývající *prázdnotu*. Tento pojem v oblasti psychoanalýzy rozpracoval André Green<sup>4</sup>, jehož reflexí se naše úvaha v tomto specifickém bodě inspiruje.

Položme tedy důraz na tuto prázdnotu, jež konstituuje lidskou psychiku. Nevyjevuje se nám jen proto, že „psychotické stavy“ se začaly hromadně objevovat na pohovkách nebo že prosvítaly z hloubi četných neuróz. Je nutno konstatovat, že psychoanalytický záměr se změnil. Freud po psychiatrické *sémeiologii* objevil *symptom* jakožto metaforu, jako zhuštěný fantasmatu. V současné době se díky Lacanovi analyzuje zástěna symptomu, abychom skrze ni zahlédli mechanismy značení (procesu formace a de-formace smyslu a subjektu), souběžné s mluvící bytostí jako takovou a v důsledku toho překřižující nejen sféry „normálního“ a „patologického“, ale i psychoanalytickou symptomatologii. *Arbitrárnost saussurov-*

ského znaku nás v tomto ohledu postavila před určitou *přepážku*, neřkuli před určité *prázdnou* konstituující vztah referent/ /označované/označující, přičemž Lacan převzal v podobě zejícího otvoru stadia zrcadla pouze jeho „viditelný“ aspekt. Arbitrárnost u Saussura a průzev u Lacana nám přímo naznačují, co lze na straně reprezentace pochopit na základě neklidné nejistoty, všudypřítomnosti a nekonzistentnosti „narcismu“ u Freuda...

Na pozadí teorií řeči a jejího osvojování se tedy právě tato vnitřní *prázdnota* počátků symbolické funkce jeví jako prvotní oddělení mezi tím, co dosud není *Ego*, a tím, co dosud není *objektem*. Byl by snad narcismus obranou před touto *prázdnotou*? Ovšem obranou proti čemu? – Jistou ochranou *prázdnoty* („arbitrárnosti“, „zejícího otvoru“) díky rozehrání vpravdě narcistického výstupu, aby se tak toto *prázdnou* udrželo, neboť kdyby tomu tak nebylo, nastal by chaos, smazání hranic. Narcismus ochraňuje *prázdnotu*, dává jí existovat a jakožto rub této *prázdnoty* takto zajišťuje elementární separaci. Bez této solidarity mezi *prázdnotou* a narcismem by chaos smetl jakoukoli možnost rozlišení, stopy a symbolizace a přinesl s sebou zmatení hranic těla, slov, reálna a symbolična. Dítě, nechť Lacan promine, nemá reálna a symbolična prostě *zapotřebí*. Jakožto dítě, tedy jakožto subjekt, jímž je, a ne jako psychotik ani jako dospělý, se značí právě v oné zóně, v němž navzájem se podporující *prázdnota* a *narcismus* představují nulový stupeň *imaginárna*.

Dospěli jsme nicméně na práh další otázky: co umožňuje udržení této *prázdnoty* – zdroje nářku, ale také absolutní nutnosti pro takzvané narcistické struktury, prchavého účinku ne-smyslu právě tak *enigmatického* jako *tvorivého*, v nitru *dětského narcismu*? Právě zde bude nutné navrátit se k pojmu „*identifikace*“.

## *Einführung*: identifikace s metaforickým „objektem“

Milostná identifikace, *Einführung* (asimilace citů druhého) se Freudově *sžíravé* jasnozřivosti jeví jako *šilenství*: jako ferment kolektivních hysterií davů, jež se vzdávají vlastního úsudku, jako *hypnóza*, kvůli níž ztrácíme vnímání skutečnosti, neboť je *převádíme* na *ideál já*.<sup>5</sup> *Ego* je v *hypnóze* *pohlčeno* a *vstřebáno* *objektem*, hlas vědomí se *vytrácí*, „v *zaslepení láskou* se *člověk stává* bez *lítosti zločincem*“ – *objekt se postavil na místo ideálu já*.<sup>6</sup>

Identifikace, *skýtající* *pevný základ* onomu *hypnotickému stavu*, jakým je *milostné poblouznění*, *spočívá* na *zvláštním objektu*: tato *archaická identifikace*, *charakteristická* pro *orální fázi uspořádání libida*, v níž to, co *inkorporuji*, je tím, čím se *stávám* a v níž *mít* *zastává* *funkci být*, není po *pravdě* *řečeno* *objektní*. *Neidentifikuji* se s *nějakým objektem*, *nýbrž* s *něčím*, co se mi *předkládá* jako *model*. Toto *záhadné tušení schématu*, které je *třeba napodobovat* a které *ještě není* *objektem*, jež by bylo lze *libidinózně obsadit*, *nastoluje* otázku *stavu zamilovanosti* jakožto *stavu bez objektu* a *odkazuje* nás k *archaické reduplikaci* (spíše než *imitaci*), jež je „*možná* již před *jakoukoli sexuální volbou objektu*“.<sup>7</sup> Tuto *enigmatickou neobjektní identifikaci*, *zavádějící* do *lůna psychiky lásku*, *znak* a *opakování*, bude možno *vztáhnout* k *vnitřní*, *rekursivní*, *redundantní logice diskursu*, *přístupné* ve „*zpětném vypovídání*“. Činí tak kvůli *budoucímu objektu*, který se *objeví později* nebo se *neobjeví nikdy*? ... Co na tom *sejde*, pokud se *mne již zmocnila Einführung*... *Později* v tomto *textu* budeme *zdůrazňovat* *podmínky* *vyvstání* této *unifikace*, této *identifikace*, na *základě autoerotismu* a v rámci *předoidipské triády*...

Nyní *jednoduše* *poznamenejme*, že *děni jakožto* *Jedno* si *Freud představuje* jako *orální asimilaci*: *spojuje* totiž *ar-*

chaickou možnost identifikace s „orální fází organizace libida“<sup>8</sup> a na konci zmiňuje Robertsona Smithe, jenž v knize *Kinship and Marriage* (1885) popisuje komunitární pouta ustavená účastí na společném jídle, „spočívající na uznání nějaké společné substance“.<sup>9</sup> Ferenczi a jeho následovníci rozvinou pojmy *introjekce* a *inkorporace*.

Můžeme si nicméně klást otázky týkající se pojmového přesunu, k němuž dochází mezi „inkorporací“ předmětu, ba dokonce jeho „introjekcí“, a onou *Identifizierung*, jež nemá povahu „mit“, ale která se hned zpočátku situuje do oblasti „být-jako“. Na jaké půdě a v rámci jaké matérie *mit* sklouzává do *být*? – Právě při hledání odpovědi na tuto otázku se nám inkorporační a introjekční oralita vyjevuje ve své funkci substrátu nepostradatelného pro to, co konstituuje lidské bytí, totiž pro *řeč*. Když je inkorporovaným objektem promluva druhého – právě určitý ne-objekt, schéma, model –, spojuje se s ním v jakési prvotní fúzi, splynutí, unifikaci. V identifikaci. Abych byl takového úkonu schopen, musí dojít ke zbrždění mého libida: má hltavá touha musela být odročena a přesunuta na rovinu, kterou klidně můžeme nazvat rovinou „psychickou“, pakliže ovšem dodáme, že pokud zde dochází k vytěsnění, jedná se právě o vytěsnění velice primární, které nechává přetrvávat radost ze žvýkání, polykání, požívání ... slov. Tím, že mohu přijímat slova druhého, asimilovat, opakovat a reprodukovat je, se stávám někým jako on: Jedním. Subjektem vypovídání. Díky psychické identifikaci-osmóze. Díky lásce.

Freud tohoto Jednoho, s nímž se identifikuji (tuto „nejpůvodnější formu citové vazby na objekt“<sup>10</sup>), popsal jako otce. Když blíže specifikuje svůj pojem „primární identifikace“, po pravdě řečeno nepřilíš propracovaný, upřesňuje, že tento otec je „otcem osobní prehistorie“.

## „Bezprostřední“ identifikace bez objektu

Je to otec navýsost zvláštní, neboť podle Freuda – vzhledem k nerozpoznávání pohlavní diference v dotyčném období (či spíše řekněme: v dotyčné modalitě) – se tento „otec“ rovná „oběma rodičům“. O identifikaci s tímto „otcem prehistorie“, s tímto Imaginárním Otcem, se mluví jako o identifikaci „bezprostřední“, „přímé“ a, jak Freud dále zdůrazňuje, „předcházející jakémukoli soustředění na nějaký objekt“: „*Diese scheint zunächst nicht Erfolg oder Ausgang einer Objektbesetzung zu sein, sie ist eine direkte und unmittelbare und frühzeitiger als jede Objektbesetzung.*“ („Nepředstavuje konečný důsledek nebo vyústění prvotního obsazení objektu, je *přímá* a *bezprostřední*, a jakémukoli objektnímu obsazení předchází.“) Teprve v sekundární identifikaci „objektní volby, které spadají do prvního období sexuálního vývoje a týkají se otce a matky, vyúsťují při normálním průběhu také do takovéto identifikace, a tím primární identifikaci zesilují.“<sup>11</sup>

Celá symbolická matrice skrývající prázdnotu je zde situována do této problematiky, předcházející oidipské fázi. Pokud totiž primární identifikace, konstituující ideál Já, nezná libidinózní obsazení, ocitáme se především tváří v tvář určitému rozštěpu mezi pudovým a psychickým. Týmž gestem se spíše než existence nějaké „identifikace“ klade existence – *absolutní existence*, je třeba říci – určitého *přenosu* (ve smyslu *Verschiebung*, přesunutí, které známe z *Výkladu snů*, ale také a současně ve smyslu *Übertragung*, jenž se při léčbě bude vztahovat na osobu analytika) tohoto libidem obtíženého psychična. Tento přenos je nakonec označen za *bezprostřední* (*unmittelbare*) a směřuje ke komplexní, smíšené, jedním slovem *imaginární instanci* („otec osobní prehistorie“).

Když víme, že první afekce, první imitace i první hlasové projevy se *empiricky vzato* vztahují k matce, je třeba zdůrazňovat, že takovéto označení otce jakožto pólu primární lásky

a primární identifikace je udržitelné jen pod podmínkou, že se *identifikace* bude nahlížet jako něco, co je vždy již v okruhu symbolična, pod nadvládou řeči? Zdá se, že freudovská pozice, jež vděčí za svou pronikavost jak citlivosti k dominantnímu postavení řeči v konstituci *bytí*, tak autorovým návratům k monoteismu, taková implicitně je. Jsou však tyto dvě položky tak odlišné?

Naproti tomu známe i pozici, kterou zastává Melanie Klein a kterou je třeba nazvat pozicí nevyslovitelnou a bližší bezprostřednímu zdravému rozumu. Tato smělá teoretická pudu smrti je rovněž teoretickou vděčností jakožto „význačného derivátu schopnosti milovat“, nutného k „rozpoznání toho, co je u druhých i u já samotného 'dobré'“. <sup>12</sup> Odkud tato schopnost pochází? Kleinovská vděčnost, která je vrozená a vede ke zkušenosti „dobrého prsu“, jenz ukájí hlad dítěte a je schopen poskytnout mu pocit oné plnosti, která bude prototypem jakékoli pozdější zkušenosti slasti (*jouissance*) a štěstí, se ovšem zároveň obrací k mateřskému objektu v jeho celkovosti („neříkám, že prs představuje pro dítě prostý fyzický objekt“ <sup>13</sup>).

Melanie Klein nicméně souběžně s touto vrozeností tvrdí, že schopnost milovat není aktivitou organismu (jak tomu podle ní bylo u Freuda), nýbrž že je „primordiální aktivitou ega“. Vděčnost by vyplývala z nutnosti čelit silám smrti a spočívala by v „postupné integraci, jež se rodí z životního instinktu“. <sup>14</sup> Idealizovaný objekt se nepřekrývá s „dobrým objektem“, ovšem posiluje jej: „Idealizace je derivát perzekutivní úzkosti a tvoří obranu proti ní“, „ideální prs je komplementem prsu pohlcujícího“. <sup>15</sup> Vše probíhá tak, jako by se ti, kdo si nedokázali přirozeně utvořit „dobrý prs“, z této skutečnosti vylékli s pomocí idealizace; idealizace se však mnohdy zhroutlí, aby tak odhalila svou příčinu, totiž perzekuci, proti které se vystavěla. Jak však člověk dospěje k idealizaci? Jakým zázrakem k tomu dojde v onom kleinovském ži-

voťe ve dvou, bez jiného třetího, než jakým je perzekvující či fascinující penis?

Problémem není najít odpověď na následující hádanku: kdo by byl objektem primární identifikace – tatínek nebo maminka? Takový pokus by mohl vyústit jen do neuskutečnitelného hledání absolutního původu schopnosti milovat jakožto schopnosti psychické a symbolické. Otázka by spíše zněla: jakou hodnotu by mohlo mít tázání, které se ve skutečnosti vztahuje na mezní stavy mezi psychickým a somatickým, mezi idealizací a erotismem, v rámci psychoanalytické léčby jako takové? Zdůrazňování přenosu a lásky, zakládající analytický proces, implikuje, že diskursu, jenz se v něm rozehrává, budeme naslouchat na základě oné limity vyvstání – a-ztráty subjektu, jakou je *Einführung*.

Pokud nezapomínáme, že veškerý diskurs při léčbě se řídí dynamikou identifikace, spolu s odpory i mimo ně, důsledky pro interpretaci jsou přinejmenším dva. – Za prvé: analytik se situuje na rozhraní, na němž se „mateřská“ pozice uspokojování potřeb, onoho „*holding*“ (Winnicott) na jedné straně, a „otcovská“ pozice diferenciacce, distance a zákažu poskytujícího smysl i absurdno na straně druhé, nekonečně a neomezeně splétají a rozpojují. Analytická taktnost – poslední útočiště náležitosti interpretace – možná není ničím jiným než schopností využívat identifikace a spolu s ní i analytických imaginárních zdrojů, aby byl pacient doveden až k hranicím a akcenciím svých objektních vztahů. Když se pacientovi nedaří nějaký objektní vztah vůbec ustavit nebo když má s takovým ustavováním problémy, je to tím naléhavější.

## Metonymický a metaforický objekt

Za druhé: *Einführung* vkládá do jazykového označujícího směňovaného v průběhu léčby určitou heterogenní, pudovou dimenzi. Obtěžkávej preverbálním, ba dokonce nereprezentovatelným aspektem, jenž si žádá dešifrování, při němž se bude přihlížet k těm nejpreciznějším artikulacím diskursu (styl, gramatika, fonetika), ale při němž se také bude procházet napříč řečí k oné nevyřknutelnosti, již naznačují fantasmata a „vhledová“ vyprávění, stejně jako diskursivní „vynechávky“ (přeřeknutí, nelogičnosti atd.).

Takový analytický poslech, citlivý k *Einführung*, vnucuje přenosovou mluvou analytikově pozornosti jiný statut psychického objektu, odlišného od metonymického objektu touhy, který Lacan označuje jako „objekt a“.<sup>16</sup>

Spíše než o parciální objekt by se jednalo o určitý non-objekt. „Objekt“ *Einführung*, tedy identifikační pól konstituující identitu a podmínka oné unifikace, zajišťující vyvstání subjektu pro objekt, je objektem *metaforickým*. Přenesení autoerotické hybnosti do sjednocujícího obrazu Jedné Instance, která mne již konstituuje jako Jednoho, jenž stojí proti ní: nulový stupeň subjektivity. *Metafora*: rozumějte tím pohyb k rozlišitelnosti, cestu k viditelnosti. *Anafora, gesto, indikace* by nepochybně byly adekvátnějšími výrazy pro tuto konstituující se rozkolísanou jednotu, o níž se zde právě zmiňujeme. Aristotelés mluví o *epifore*: je to generický termín metaforického pohybu před jakoukoli objektivací určitého figurativního smyslu... Milostný objekt je metaforou subjektu: jeho konstitutivní metaforou, jeho „unárním rysem“, který ho nutí vybrat si jednu zbožňovanou část milovaného, čímž ho již situuje do symbolického kódu, jehož součástí tento rys tvoří.<sup>17</sup> Situování tohoto sjednocujícího vyvolení na stranu konstituující se objektivity, a nikoli do absolutna odkazu na Falus-o-sobě, má nicméně tu výhodu, že dynamizuje přenos-

vý vztah, že v maximální míře implikuje interpretační zásah psychoanalytika a že zaměřuje pozornost na protipřenos jakožto analytikovu identifikaci se svým pacientem, a to se vši aurou analytikových imaginárních formací, které tato skutečnost s sebou nese. Neriskuje analytik za těchto podmínek právě to, že ustrne v tyranii idealizace? Falické či nadjaské? Zamyslete se nad tím, milí lacanovci!

Metonymický objekt touhy. Metaforický objekt lásky. První vládne fantasmatickému *vyprávění*. Druhý načrtává *krytalizaci* fantasmatu a dominuje poetičnosti milostného diskursu...

Analytik během léčby interpretuje svou touhu a svou lásku, což jej oddaluje od perverzní pozice svůdce, stejně jako od pozice nějakého ctnostného Werthera. Je však třeba, aby se občas projevoval jako někdo, kdo touží, a občas jako někdo, kdo je zamilován. Tím, že pacientovi zajišťuje zamilovaného Druhého, analytik provizorně umožňuje egu vydanému napospas pudu, aby se ukrylo ve fantasmatu, podle něž analytik není mrtvým, nýbrž živým Otcem: otcem nikoli toužícím, ale zamilovaným, jenž smiřuje ideální já s jaským ideálem a buduje psychický prostor, v němž může eventuelně později proběhnout analýza.

Na tomto základě bude muset analytik – protože je analytikem, a ne hodným pastorem či zpovědníkem – mimo jiné naznačovat, že je také prchavým, slabým, ba abjektním subjektem touhy. V psychickém prostoru, jemuž dala jeho láska vzniknout, potom rozehraje tragikomedii pudů života a pudů smrti, přičemž ve svém nevědění ví, že i když se Erós staví proti Thanatovi, nebojují proti sobě rovnocennými zbraněmi. Thanatos je totiž čistý, zatímco Erós je odjakživa vyživován Thanatem, neboť pud smrti je „nejpudovější“ ze všech pudů (Freud)...

Tvrzení, že analytik zachází s *láskou* jako s diskursem, umožňujícím idealizační distancí coby podmínku samotné

existence psychického prostoru, neznamená připodobnění analytického postoje k postavení objektu *primární lásky*, onoho archaického prototypu lásky *genitální*, jak nám to s okouzující bezelstností naznačuje Balintovo dílo.<sup>18</sup> Fakt, že se reflexe po určitou dobu soustřeďuje na lásku v analýze, vede ve skutečnosti k tomu, že se v souvislosti s léčbou zkoumá nikoli narcistické splnutí s mateřskou schránkou, ale vynořování *metaforického objektu*, čili samotný rozštěp, který ustavuje psychiku (nazvěme to „pravytěsněním“) a stáčí pud k symboličnu druhého. Pouze metaforická dynamika (ve smyslu *heterogenního* přesunu, rozlamujícího izotopii organických potřeb) ospravedlňuje skutečnost, že tento druhý bude Velkým Druhým. Analytik tedy provizorně zaujímá místo Velkého Druhého v té míře, v jaké je metaforickým objektem idealizační identifikace. Prostor přenosu vytváří právě díky tomu, že tohle ví a že to dělá. Pokud to analytik naopak vytěsni, stane se z něj onen *Führer*, kterého se děsil již Freud v *Davově psychologii*: tato hrůza naznačovala, nakolik analytická praxe není v bezpečí před takovými ... hysterickými jevy.

### Nenávistná a láskyplná identifikace

Freud se domnívá, že „je snadné vyjádřit rozdíl mezi takovouto identifikací s otcem a volbou otce jakožto objektu (*der Unterschiedeiner solchen Vateridentifizierung von einer Vaterobjektwahl*) jednou formulací. V prvním případě je otec tím, čím by člověk chtěl být (*das, was man sein möchte*), ve druhém tím, co by chtěl mít (*das, was man haben möchte*). Je to tedy rozdíl spočívající v tom, zda vazba začíná u subjektu anebo u objektu Já. První vazba je proto možná již před jakoukoli sexuální volbou objektu (*Es ist also der Unterschied, ob die Bindung am Subjekt oder am Objekt des Ichs angreißt. Die erstere ist darum bereits vor jeder sexuellen Objektwahl möglich*).“<sup>19</sup>

Všimneme si, že první identifikace, kterou Freud v této studii ohlašuje, je morbidní identifikace s matkou (malé děvčátko například přejímá matčin kašel kvůli „nepřátelské snaze o nahrazení matky – *ein feindseliges Ersetzenwollen der Mutter* – a symptom vyjadřuje lásku k otci jakožto k objektu“). Tato identifikace je táž jako ona z oidipského komplexu (*Entweder ist die Identifizierung dieselbe aus dem Ödipuskomplex*), avšak připomíná projektivní identifikaci, jak o ní mluví Melanie Klein, identifikaci podporovanou „nepřátelskou“ a provinilou snahou o nahrazení matky, jež perzekvuje, protože je předmětem závidi. Jde o identifikaci s objektem, k níž dochází kvůli nenávisti k určité části objektu a kvůli strachu z perzekuce... Druhý typ identifikace je odhalován symptomem, který imituje naopak symptom milované osoby (dívka jménem Dora přejímá kašel otce). V tomto případě „identifikace nastoupila na místo volby objektu, volba objektu se regresivně mění v identifikaci – *die Identifizierung sei an Stelle der Objektwahl getreten, die Objektwahl sei zur Identifizierung regrediert*“. Tato identifikace, jež se nevyznačuje nepřátelstvím, splývá s objektem touhy „jakoby introjekcí objektu do Já (*gleichsam durch Introjektion des Objekts ins Ich*)“. Láska by byla – v protikladu s výše zmíněnou morbidní identifikací – právě tímto sjednocením identifikačního ideálu a objektu touhy. Ve třetím případě může dojít k identifikaci s jinou osobou na základě jistých společných rysů; v této identifikaci jsou libidinózní touhy zcela nepřítomny.

Tímto jsme dovedeni k tomu, abychom uvažovali přinejmenším o dvou identifikacích: o primitivní identifikaci, jež je výsledkem archaické a ambivalentní citové vazby na mateřský objekt (*Gefühlsbindung an ein Objekt*) a jež rozpoutává především nepřátelství způsobující provinilost; a o jiné identifikaci, tvořící podloží introjekce objektu do já, objektu, jenž je sám již libidinózní (*libidinöse Objektbindung*), a zaručující dynamiku čistého láskyplného vztahu. První identifikace je bližší

odosobnění, fobii a psychóze; druhá se ztotožňuje spíše s hysterickou láskou-nenávistí a přijímá za svůj onen falický ideál, o který usiluje.

### Mezi hysterií a neschopností milovat

Zamilovaný člověk je narcistický typ, který má určitý objekt. U lásky se jedná o závažné překonání narcismu, takže Freudem ustavený vztah mezi láskou a narcismem nám nesmí dát zapomenout na jejich zásadní odlišnost. Neplatí snad, že narcistický typ jako takový je právě někým, kdo lásky není schopen?

Zamilovaný člověk ve skutečnost smiřuje narcismus a hysterii. Existuje pro něj určitý idealizovatelný druhý, který mu vrací jeho vlastní ideální obraz (to je narcistický moment), avšak zároveň zůstává druhým. Pro zamilovaného je důležité udržet existenci tohoto ideálního druhého a moci si sebe sama představovat jako někoho, kdo je mu podobný, kdo s ním splývá, kdo je od něj dokonce nerozlišitelný. U milostné hysterie je ideální Druhý skutečností, a ne nějakou metaforou. Archeologie této možnosti identifikace s druhým je dána zásadním místem, které v narcistické struktuře zaujímá pól *primární identifikace* s tím, co Freud nazval „otcem osobní prehistorie“. Tento archaický identifikační pól, jenž je obdařen pohlavními atributy obou rodičů a z téhož důvodu představuje scelující a falickou figuru, uspokojující již psychické požadavky, a nejen prostě nezprostředkované existenční nároky, je bezprostředně určitým druhým, silně podněcujícím již psychický přenos předcházejícího sémiotického těla, z něž se stává narcistické Já. Sama skutečnost, že existuje a že se za něj mohu považovat, nás již přesouvá od primárního uspokojení ze strany matky a situuje nás do hysterického světa milostné idealizace.

Pokud jsme jen trochu pozorovali chování malých dětí, je očividné, že prvním objektem lásky chlapců i děvčátek je matka. Co si tedy počít s tímto „otcem osobní prehistorie“? Freudova genialita z něj nechává promlouvat možná tak trochu židovství, ale především psychoanalýzu. Rozlišuje totiž idealizaci (a spolu s ní milostný vztah) od tělesné vazby mezi matkou a dítětem a zavádí Třetího coby podmínku psychického života jakožto života milostného. Ačkoli láska vychází z narcistické idealizace, nemá nic společného s oním obalem kůže a svěračů, který mateřská péče malému dítěti skýtá. A co je ještě horší: pokud tento obal přetrvá i nadále, pokud se matka na svou ratolest „upne“ a pokud na onu žádost, která k ní od dítěte přichází, naroubuje svou vlastní žádost hysteriky, které se nedostává lásky, existují slušné vyhlídky, že nejen láska, ale ani psychický život se z tohoto vejce nikdy nevylihounou. Milující matka, odlišná od matky pečující a upínající se, představuje někoho, kdo má nějaký předmět touhy a jeho prostřednictvím i někoho Druhého, ve vztahu k němuž jí dítě poslouží jako prostředník. Bude své dítě milovat s ohledem na tohoto Druhého a dítě se pro svou matku bude konstituovat jakožto „milované“ přes její diskurs nasměrovaný k tomuto Druhému, totiž vlastně Třetímu. „Ten je tak hezoučký“ nebo „Jsem na tebe pyšná“ atd.: to jsou výpovědi mateřské lásky, protože implikují Třetího: z dítěte, k němuž matka mluví, se stává *on* pro pohled nějakého Třetího, „jsem na tebe pyšná“ před ostatními atd. Na tomto verbálním pozadí či v tichu, které jej předpokládá, se může tato tělesná směna mateřské něžnosti imaginárně snažit reprezentovat lásku *par excellence*. Bez této matčiny „rozřítosti“, způsobené Třetím, je však tělesná vazba určitou abjekcí či pohlčováním, jehož znamení bude vypáleno do mysli budoucího schizofrenika, do osoby trpící fobiemi nebo hraničního pacienta, a jediným útočištěm proti tomuto pohlcování bude nenávist. Každý hraniční případ nakonec znovu nalezne „milující“



matku, která miluje sama za sebe, ale kterou on sám nemůže jakožto milující přijmout ... protože nemilovala nikoho ... jiného. Oidipské popření otce se zde spojuje se stížností proti přílnavému obalu v podobě matky a dovádí subjekt k oné psychické bolesti, jež ovládá neschopnost milovat.

Pokud přijmeme ternární strukturu narcismu i skutečnost, že již zahrnuje hysterický počátek idealizovatelného objektu (objektu lásky, charakteristického pro primární identifikaci), jak máme naproti tomu chápat neschopnost milovat? Chladný, strnulý a trochu lživý nářek hraničního případu nad tím, že není schopen lásky, by možná nebylo záhodno vztáhnout k narcismu, nýbrž k autoerotismu. Pro autoerotickou organizaci, předcházející oné „nové psychické akci“, jež do narcismu zahrnuje třetího, neexistuje žádný druhý ani žádný obraz. Všemi svými obrazy, ba vůbec všemi obrazy je zklamána právě tak jako fascinována. Autoerotik si může dovolit být „milován“ (a nechává se milovat) jen mateřskou náhražkou, jež by mu přilnula k pokožce jako katalasma – jako hojivý balzám, který možná vyvolává astma, ale v každém případě poslouží jako trvalý obal. Tato falešná matka je jedinou „père-manenci“<sup>20</sup> tolerovanou tím, kdo si nadále bude moci v polymorfni perverzi ochable užívat vlastních orgánů. Tím, kdo je nediferencovaný, zafixovaný v roztržtých teritoriích svého rozparcelovaného těla, schoulený ve svých erogenních zónách. Kdo je lhostejný k lásce a upíná se na slast, jež mu skýtá jakýsi provizorní uklidňující skafandr. Autoerotik nicméně není autista: nalézá objekty, avšak jedná se o objekty nenávisti. V těchto momentech, které nepřinášejí žádnou milost a v nichž je subjekt zbaven permanence, se nicméně nenávidí, již mu vnuká objekt stojící proti němu, uplatňuje ve skutečnosti silněji proti němu samému, ohrožujíc ho dekompozicí či petrifikací. Autoerotik, který nařiká nebo se vychloubá tím, že nedokáže milovat,

má strach, že zešílí: že se z něj stane schizofrenik nebo katonik...

### Dynamika Ideálu

Subjekt existuje jen potud, pokud se identifikuje s ideálním druhým, jímž je jiná mluvící bytost, druhý jakožto mluvící bytost. Tento Druhý, fantom,<sup>21</sup> symbolická formace stojící za zrcadlem, má vznešenost Pána a představuje identifikační pól, protože není objektem potřeby ani touhy. Ideál já, jež zahrnuje ego prostřednictvím lásky, již k němu toto ego chová, je sjednocuje, brzdí jeho pudy a činí z něj *Subjekt*. Ego – tělo, které je třeba nechat zemřít či přinejmenším odložit pro lásku k Druhému a proto, abych Já mohl být. Láska je usmrčením, které mi dává být. Když k oné smrti, jež je vnitřním prvkem milostné vášně, dojde i ve skutečnosti a když smete tělo jednoho z milenců, stává se krajní nesnesitelností; přeživší milenec poté poměřuje propast oddělující onu imaginární smrt, kterou prožíval ve své vášni, od neúprosné reality, od níž ho láska odjakživa oddělovala: před níž ho zachraňovala...

Identifikace Subjektu se symbolickým Druhým, s jeho Jáským ideálem, prochází narcistickým vstřebáním objektu potřeby, jímž je matka, vstřebáním, jež je pro Jáský ideál konstitutivní. Milenec zná tuto regresi, jež ho vede od zbožňování ideálního přízraku k extatickému či bolestnému zbytnění jeho vlastního obrazu, jeho vlastního těla.

Tato logika idealizační identifikace vede ke kladení – co by podkladu vizuální, zrcadlové struktury fantasmatu (S ◇ a) hledajícího vždy neadekvátní obraz nějakého vytoženého druhého – určité předběžné podmínky. – Je-li objekt fantasmatu prchavý, metonymický, je to proto, že neodpovídá předběžnému ideálu, jež byl vybudován procesem identifi-

kace,  $S \in A$ . Subjekt existuje potud, pokud náleží Druhému, a právě na základě této symbolické příslušnosti, jež ho podrobuje lásce a smrti, si bude schopen vytvářet imaginární objekty touhy. Zamilovaný subjekt, přenesený do Druhého ( $S \in A$ ) jakožto právě do toho místa, odkud je viděn a slyšen, nemá k tomuto Druhému přístup jako k objektu, nýbrž jako k samotné možnosti rozlišování, distinkce a diferenciaci, jež umožňuje vidění. Tento Ideál je však oslepující, nereprezentovatelnou silou, sluncem či přízrakem... „Julie je slunce,“ řekne Romeo, a tato láskyplná metafora přenáší na Julii oslnění, které Romeo prožívá ve své zamilovanosti, vydává je své tělo smrti, aby tak dosáhl nesmrtelnosti v symbolickém společenství druhých, rekonstituovaných právě jeho láskou.

Tato ideální identifikace se Symbolickým, jehož podkladem je Druhý, tedy mobilizuje spíše promluvu než obraz. Není snad modelem viditelného, a tedy i fantasmatu, v poslední instanci hlas jako nositel významu? – Stačí pozorovat, jak si malé děti osvojují formy, a pochopíme, že „sensoricko-motorická spontaneita“ je bez pomoci řeči víceméně k ničemu... Básníci od úsvitu časů věděli, že řečí lásky je hudba, a naznačovali, že zamilovanost uchvácená krásou milované bytosti je nicméně překračována ideálním označujícím, které jí předchází a které ji vede: toto ideální označující, zvuk na okraji mého bytí, mne naslepo přenáší na místo Druhého, ke ztrátě smyslu, ke ztrátě vidění...<sup>22</sup> Souhrnně vzato, identifikace způsobuje, že subjekt existuje v označujícím Druhého. Je archaická, primitivní, není objektní, ale funguje jako přenos na místo zachycujícího a sjednocujícího rysu, na místo rysu „unárního“. Analytik je (nutně parciálním) objektem, ale má také přitažlivost „unárního rysu“, neobjektu: samu pohyblivost možné metaforičnosti.

Termín „metafora“ zde nesmí vést k představě klasické rétorické figury (*obrazné versus vlastní*), nýbrž na jedné straně k moderním teoriím metafory, které v ní dešifrují neomeze-

né střetání sémů, určitý smysl *in actu*, a na straně druhé k pohyblivosti určité heterogenity v nitru heterogenního psychického aparátu, postupující od pudů a počitků k označujícímu a *vice versa*.<sup>23</sup>

Tato identifikační neobjektnost odhaluje, jakým způsobem se subjekt, podstupující její riziko, může v posledku ocitnout v postavení otroka fascinovaného svým pánem: jak se může vyjevit jako ne-subjekt, stín ne-objektu. Nicméně a na druhou stranu právě díky této neobjektnosti identifikace dochází během léčby, vedené bez vytěsnění *Einführung*, k mobilizaci pudového, neobjektního substrátu označujícího. Teprve tehdy má přenos šanci ovládnout neobjektní psychické stavy, jakými je třeba „falešné já“ či „hraniční stav“ a dokonce i psychosomatické symptomy. Je totiž skutečně pravda, že člověk je nemocný, když není milován, což je třeba chápat následovně: když psychické struktury chybí metafora nebo identifikační idealizace, má tendenci ji realizovat v onom vtěleném ne-objektu, jakým je somatický symptom, tedy nemoc. Osoby se somatickými symptomy nejsou jedinci, kteří neverbalizují, nýbrž subjekty, jimž chybí nebo uniká dynamika metaforičnosti, konstituující idealizaci jakožto komplexní proces.

A protože pólem milostné identifikace je Druhý, nevyjevuje se nakonec jako „čisté označující“, ale jako prostor metaforické pohyblivosti samé: zhuštění sémických rysů stejně jako nereprezentovatelné pudové heterogenity, jež je podepírá, přesahuje a uniká jim. Když Lacan zdůrazňoval parciálnost „unárního rysu“ v idealizační identifikaci, umístil ve skutečnosti idealizaci výhradně do sféry označujícího a touhy a výrazně, neřkuli brutálně, ji oddělil jak od narcismu, tak od pudové heterogenity a jejího archaického vlivu na mateřskou schránku. My naopak zdůrazňujeme metaforičnost pohybu identifikační idealizace a můžeme se pokusit navrátit analytickému poutu, jež se do něj situuje (přenos a protipře-

nos), jeho komplexní dynamiku, zahrnující narcistickou a pudovou předobjektnost a umožňující jeho vyrovnání s označujícími ideály. V této perspektivě by neexistovala žádná analytická idealizace, jež by se neopírala o jistou sublimaci. To znamená, že psychoanalýza stojí v těsném sousedství náboženské víry, kterou vstřebává do ... literárního diskursu.

### Bezprostřední a absolutní

Když Freud mluví o „primární identifikaci“, definuje ji jako „přímou a bezprostřední“ (*direkte und unmittelbare*), aniž to však u psychoanalytiků – pokud je nám známo – vzbuzuje pozornost. Zamysleme se tedy na okamžik v souvislosti s těmito termíny nad hodnotou, již této *bezprostřednosti* připisuje spekulativní filosofie, zejména filosofie Hegelova. Imanentní přítomnost Absolutna v Poznání se Subjektu vyjevuje bezprostředně jakožto rozeznání něčeho, co jej nikdy neopustilo. Vyhraněněji řečeno, hegelovská *bezprostřednost* (*Unmittelbare*) je svrchované uchýlování soudržnosti k formě, vnitřní vaha reflexe do sebe samé, látka potlačující se v sobě, aniž ještě existuje pro sebe samu, a tedy pro druhého. Hegel ve *Velké logice* poznamenává: „Bezprostřednost je jakožto reflexe do sebe samé soudržností stejně jako formou, reflexí do jiného, překonávající se soudržností.“<sup>24</sup> Heidegger měl tuto solidaritní Subjektu a Poznání, tuto bezprostřední přítomnost Absolutna, v úmyslu zkoumat ve svém textu „Hegelovo pojetí zkušenosti“, věnovaném Úvodu do *Fenomenologie ducha*, aby dal vyvstat *a priori* či libovolnosti tohoto „bezprostředna“ a aby ukázal – na obou jeho stranách – ono „rozvití logu“, tak drahé heideggerovskému diskursu. Ve sféře těchto úvah bychom mohli tvrdit, že bezprostředno, jsouc sebeodlučováním jistoty sebe sama, je současně tím, co tuto jistotu odlučuje od vztahu k objektu, i tím, co jí připisuje schopnost ab-

solvence (*Absolvenz*) bez zprostředkování a bez objektu, přičemž ovšem oboje zachovává a obsahuje; tedy že bezprostředno je samotnou logikou *parúsie*, tedy přítomností subjektu pro objekt. „Přináleží mu zachovávat veškerý vztah, jenž nečiní nic jiného, než že přímo vyúsťuje k objektu,“<sup>25</sup> komentuje Heidegger. Bezprostředno, nejzákladnější ohlášení *parúsie*, se rovněž prezentuje jako logika *Absolvenz*, odloučení vně vztahu, a konstituuje absolutnost absolutna: „Právě zde, v sebereprezentaci, se odvíjí *parúsie* absolutna“ (tamtéž).

Jinými slovy, přítomnost Absolutna v Poznání se Subjektu zjevuje *bezprostředně*, tak, že jakýkoli jiný „prostředek“ poznání je pouze určitým rozpoznáním: „Absolutno v sobě a pro sebe je od začátku při nás a chce být při nás,“ tvrdí Hegel v Úvodu k *Fenomenologii*. Toto *bytí-při-nás* (*parúsia*) by bylo „způsobem, jakým nás osvětluje světlo pravdy absolutna samého,“ řekne Heidegger ve svém komentáři. V *parúsii* se ocitáme *bezprostředně*, „vždy-jíž“, ještě předtím, než vybudujeme náš „vztah“ k ní.

Nechme stranou vizuální, obrazný či imažinární aspekt této *bezprostřednosti* Absolutna, jemuž Heidegger dal zaznít tím, že rozvinul slovo *věděni* v jeho sonoritě (v sonoritě slova *vidi*) a který Lacan zdůraznil tím, že do samého jádra konstituce Ega umístil *zrcadlo*. Nejprve zdůrazněme, že fascinace *zrcadlovým* obrazem je v rámci geneze Ega pozdním jevem, a pokusme se promýšlet toto filosofické tázání na pozadí toho, co může zjevení pojmu „bezprostřednost“ v nitru „primární identifikace“ připomenout analytikovi.

Převratnost tohoto vyvstání otce se u Freuda zdá být nepopiratelná či v každém případě naprosto nutná pro interpretační analytickou konstrukci. Klinická praxe nás nicméně vede ke konstatování, že tento příchod onoho *Vater der persönlichen Vorzeit* se vypracovává díky spouštěcímu mechanismu takzvané *predoidipské* matky, a to v té míře, v níž pro dítě může značit někoho, kdo má i jinou touhu než touhu odpo-

vídat na požadavek své ratolesti (nebo prostě tento požadavek odmítnout). Tímto spouštěcím mechanismem není nic jiného než mateřská touha po otcově Falu.

O jakého otce jde? O otce dítěte nebo o jejího vlastního otce? Co se týče „primární identifikace“, tato otázka je nemístná. Existuje-li určitá *bezprostřednost* dětské identifikace s *takovouto touhou* (po otcově Falu), pramení nepochybně z faktu, že dítě si ji nemusí vytvářet, nýbrž že ji přijímá, že ji napodobuje nebo že jí dokonce podléhá prostřednictvím matky, jež mu ji skýtá (anebo upírá) jakožto dar. Tato identifikace s konglomerátem otec-matka či s tím, co jsme právě označili jako matčinu touhu po Falu, na ně podle Freuda v jistém smyslu padá z čistého nebe. A děje se tak z dobrého důvodu, protože v rámci této modalitě psychiky dítě a matka dosud netvoří „dvojici“...

Pokud jde o obraz, který toto „imaginární“ konstituuje, neměli bychom jej myslet jako jednoduše vizuální, ale jako určitou reprezentaci, jež mobilizuje různé otisky, poukazuje k celé škále vjemů, především vjemů *zvukových*, a to kvůli jejich předčasnému probuzení v řádu neuropsychologického zrání, ale také kvůli jejich dominantní funkci v promluvě.

Nenechme se však zmýlit zdánlivou snadností tohoto bezprostředna. Přináší jeden důležitý důsledek: termín „objekt“ i termín „identifikace“ se v této logice stávají *nehodnými*. Určitá (dětská) „ne-dosud-identita“ se přenáší či spíše přesouvá na místo Druhého, jež není libidinózně obsazen jako nějaký objekt, ale který zůstává Ideálem já.

### Ne mě

Poznamenejme nyní, že ona nejarchaičtější jednota, kterou takto vyzdvihneme – identita autonomní do té míry, že zapříčiňuje jisté přesuny – je jednotou Falu, po němž matka

touží. Je to jednota imaginárního otce, koagulace matky a její touhy. Imaginární otec by tedy byl značkou toho, že matka není celá, ale že chce... Koho? Co? – Tato otázka nemá jinou odpověď než tu, jež odhaluje narcistickou prázdnotu: „V každém případě ne mě.“ Freudovo slavné „co chce žena?“ je možná jen ozvěnou hlubšího tázání: „Co chce matka?“ Naráží na touž nemožnost, již z jedné strany lemuje imaginární otec a z druhé strany nějaké „ne mě“. A právě z tohoto „ne mě“ (viz stejnojmennou Beckettovu hru) se bolestně pokouší vyvstat Ego...

Aby se mluvící bytost na tomto místě udržela, aby se odvážila onoho *skoku*, jenž ji definitivně ukotvuje v imaginárním otci a v řeči nebo dokonce v umění, musí svést boj s imaginární matkou, z níž pozvolna vytvoří objekt oddělený od Ega. Sem jsme se však zatím ještě nedostali. Bezprostřední přenos směrem k imaginárnímu otci, který na vás padá z čistého nebe, takže máte dokonce dojem, že on se přenáší směrem k vám, podepírá proces zamítnutí ve vztahu k tomu, co mohlo být chaosem a co se začíná stávat ... *objektem*.<sup>26</sup> Předtím, než se místo matky stane korelativním objektem touhy Ega, vynořuje se jako takové pouze coby *objekt*.

Ve zkratce můžeme říci, že primární identifikace se zdá být přenosem k imaginárnímu otci (imaginárního otce), jenž je korelátém konstituce matky jakožto „ab-jektu“. Narcismus by byl právě onou korelací (k imaginárnímu otci a k „abjekt-ní“ matce), rozehrávající se okolo ústřední prázdnoty řečného přenosu. Tato prázdnota, jež se jeví jako počátek symbolické funkce, je v lingvistice vymezena právě přerывem označující/označovaný a „arbitrárností“ znaku a v psychoanalýze „zejícím otvorem“ zrcadla.

Je-li narcismus obranou proti prázdnotě separace, potom celý ten stroj obrazných představ, reprezentací, identifikací a projekcí, jež jej doprovázejí na cestě upevňování Ega a Subjektu, představuje zažehnavání této prázdnoty. Separac-

ce je naší nadějí na to, že se z nás stanou narcisové či narcisté, v každém případě subjekty reprezentace. Prázdnota, kterou otevírá, je nicméně také jen stěží zakrytou propastí, jež představuje riziko pohlčení našich identit, obrazů a slov.

Mytický Narcis se ostatně heroicky nakláněl nad tuto prázdnotu, aby v mateřském vodním živlu hledal možnost zobrazení sebe sama či někoho jiného: někoho, koho by mohl milovat. Přinejmenším počínaje Plótínem filosofická reflexe zapomněla na to, že se odvíjí na pozadí prázdnoty, a zamilovaně se vzpínala ke slunečnímu zdroji reprezentace, ke světlu, jež nám dává vidět a kterému se – od idealizace k idealizaci, od zdokonalování ke zdokonalování – toužíme vyrovnat: *In lumine tuo videbimus lumen*. Psychotici nám nicméně připomínají, na co jsme jakoby pozapomněli, totiž že naše stroje na reprezentaci, díky kterým mluvíme, budujeme či věříme, spočívají na jakémsi prázdnu. Nejsou snad těmi nejradikálnějšími ateisty, kteří ignorují vše, za co schopnost reprezentace vděčí Třetímu, zůstávají zajatci archaické matky, za níž truchlí tím, že trpí prázdnotou?

Narcistickou okázalost, jež mi umožňuje tuto prázdnotu obklopit zdmi, zpacifikovat ji a učinit z ní něco, co produkuje znaky, reprezentace a smysl, buduji s ohledem k tomuto Třetímu. Svádím „otce osobní prehistorie“, protože mne již uchvátil, jsa prostou virtualitou, potenciální přítomností, formou, kterou lze obsadit. Tato formující přítomnost, která je vždy již zde a která nicméně neuspokojuje žádnou potřebu mého autoerotismu, mne vtahuje do imaginární směny, do zrcadlové hry svádění. On nebo Já: kdo je aktivním činitelem? Anebo jinak: je to on nebo ona? Imanentnost jeho transcendence, stejně jako nestabilita našich hranic, předcházející fixaci mého obrazu jakožto obrazu „vlastního“, činí z tohoto nejasného zdroje (*eine neue psychische Aktion*), z nějž vyvstane narcismus, určitou dynamiku zmatenosti a slasti. Tajemství našich lásek.

Po této alchymii nastoupí ideální Já, syčené jáským ideálem, a upevní obranné mechanismy narcistického Ega. Vědomí, a spolu s ním i morální uvědomění – ono tak přísné a drahocenné rodičovské dědictví – nás pod tyranskou ochranou ze strany Nadjá nedovede ke skutečnému zapomnění narcistické prázdnoty a jejího povrchu tvořeného imaginárními rozpoznáními a obsazeními. Oboje nám však přinejmenším pomůže tato více či méně bolestná, leč stále přítomná zranění v hloubi našich funkcí, našich úspěchů i selhání obehnat zdmi. Pod homosexuálním libidem, které naše sociální cíle spoutávají a uvěznují, se rozkládají propasti narcistické prázdnoty, která – jakkoli může být silnou motivací ideálního či nadjáského obsazování – je rovněž primárním zdrojem inhibice.

Utrpení z prázdnoty, doléhající na narcistickou bytost, bylo již zastaveno. Křehkost narcistické konstrukce, budující jáský obraz stejně jako ideální obsazení, je však taková, že její trhlinky bezprostředně odhalují těm, které ostatní pokládají za „narcisty“, negativní stránku našich obrazových povrchových vrstev. Tento rub našich projekčních a reprezentačních aparátů, jenž je více než šilený, totiž prázdňý, však stále ještě představuje určitou obranu živé bytosti. Když se mu zdaří tuto bytost erotizovat, nechat v ní rozpoutat neobjektivní, přednarcistické násilí pudu obracejícího se k určitému objektu, triumfuje na této zvláštní cestě smrti. Tím, co Freud objeví, poté co se pozastavil u narcismu, bude pud smrti a jeho psychologický ekvivalent, jímž je nenávisť. Narcismus a jeho podloží, tedy prázdnota, jsou celkově vzato našimi nejin-timnějšími, nejkřehčími a nejarchaičtějšími rozpracováními pudu smrti. Jsou nejpokročilejšími, nejodvážnějšími a nejohroženějšími strážci prvotního vytěsnění.

Tvrzení, které zde předkládáme, má oproti „projektivní identifikaci“, jak o ní mluví Melanie Klein, tu výhodu, že naznačuje – již před oidipským trojúhelníkem a v rámci spe-

cifické modalitě – místo Třetího, bez nějž by se to, co Melanie Klein označuje jako „schizo-paranoidní fáze“, nemohlo stát fází „depressivní“ a nemohlo by tedy nechat „symbolické ekvivalence“ přejít na úroveň jazykových „znaků“. Tato archaická inskripce otce se mi jeví jako způsob, jak v záhu- menku kleinismu a postkleinismu pozměnit fantasma falické matky, která si sama pro sebe, osamocená a celistvá, hra- je hru na Falus.

Pokud jde o řeč, zde nastiňovaná koncepce se liší jak od teorií vrozenosti jazykové kompetence (Noam Chomsky), tak od lacanovských postulátů určitého řečového „vždy-jíž-zde“, které by se jako takové vyjevilo v subjektu nevědomí. Samo- zřejmě předpokládáme preexistenci symbolické funkce ve vztahu k *infans*, avšak kromě jiného zastáváme postulát vývoje, který nás vede ke snaze o vypracování *různých modalit* přístupu k této funkci, jež rovněž odpovídají různým psychickým strukturám.

To, co jsme nazvali „narcistickou strukturací“, se ve svět- le všeho, co jsme zmiňovali, zdá být tím nejzazším bodem (chronologicky i logicky), jehož stopy bychom mohli zachytit v nevědomí. Chápání narcismu jako původu či jako nede- komponovatelné, neanalyzovatelné zástěny vede naopak ana- lytika – ostatně navzdory jakýmkoli teoretickým varováním – k tomu, aby předkládal svůj interpretační diskurs buď jako nápravné, anebo jako vysloveně útočné přijetí tohoto narcis- mu, který je takto uznáván a obnovován. Takovému nápravné či autentizující přijetí (například prostřednictvím racionál- ní kritiky, tudíž interpretacemi typu „mentálního uzpůsobení“) upadá do pasti narcismu a jen zřídka se mu podaří dovést jej oidipským defilé až k topologii komplexního sub- jektu.

Psychoanalytikové jako Winnicott se ve skutečnosti tako- věmu úskalí vyhýbali, třeba jen v té míře, v jaké u takzvaných psychotických vztahů vždy navrhovali směs „narcistické“

a „oidipské“ interpretace. Pokud však slepá ulička, kterou jsme zdůraznili, může vzniknout i u jiných případů, je ne- pochybně třeba hledat její příčinu v určitém základním vy- nechání: ve vynechávce instance imaginárního otce, nastu- pující již od primární identifikace, ve vynechávce instance, jejímž pozdějším důsledkem (logicky i chronologicky) je „identifikace projektivní“. Tato slepá ulička ze stejného dů-vodu vzniká zanedbáním velmi konkrétní a specifické struk- turace, vyžadované psychikou v oné elementární modalitě, u níž termín „narcismus“ přináší riziko, že ji bude reduko- vat na fascinaci tím, co není nic jiného než matčin falus.

### Peršan nebo křesťan

Dynamika primární identifikace, strukturující cosi, co by se mohlo jevit jako „narcistická zástěna“ *prázdnoty* a *objektu*, nám umožní vyzdvihnout další záhadný bod ve freudovském itine- ráři.

Víme, jaký neklid Freuda pronásledoval v otázce křes- ťanství; neklid, který si jeho racionalita nemohla dovolit zformulovat vůči zjevenému náboženství, který však – oslně- ný i rozvázný – vyslovil tváří v tvář náboženství perskému. „Světlá postava perského jinošského boha nám však zůstává nejasnou.“<sup>27</sup> Tuto oslnivou *jouissance* můžeme ve skutečnosti interpretovat jako „přímou a bezprostřední“ primární iden- tifikaci s Falem, po němž matka touží; což neznamenaá být matčiny Falem, ani vstoupit do oidipského dramatu. Tak- to se vyhrazuje jistá fantasmatická incestní potencialita, jež operuje na místě imaginárního otce a konstituuje základ imaginárna samého. Pozdější pojmenování tohoto vztahu ostatně možná ustavuje podmínky sublimace.

Ve Freudově textu by tato „světlá a nejasná“ tvář, zbave- ná oidipského pocitu poklesku a provinilosti, měla být tváří

náčelníka tlupy tvořené bratry, jež zabije otce a chvástá se svým hrdinským činem (jak naznačuje E. Jones).<sup>28</sup> Naproti tomu by bylo možno uvažovat o před- či neoidipické modalitě této *jouissance*: o kladení symboličnosti, jež vychází z primární identifikace spolu se vším, co tato identifikace předpokládá: pohlavní ne-diferencovanost (otec-a-matka, muž-a-žena) a bezprostřední přenos na místo *mateřské touhy*. Jednalo by se o křehkou inskripci subjektivity, která by si pod pozdější nadvládou oidipické fáze uchovávala pouze fantasmatický statut. Toto ochočené, vstřícné, leč oslepující otcovství kromě jiného zahrnuje jak imaginární vítězoslavnost, tak riziko rozpuštění identit, které nakonec – samozřejmě v rámci ideální hypotézy – upevní pouze freudovský Oidipus.

Udržet navzdory tlakům naší moderní civilizace požadavek přísného otce, jehož Jméno nám dává oddělenost, úsudek a identitu, představuje určitou nutnost, více či méně zbožné přání. Je však třeba konstatovat, že otřesení touto přísností, které z nás ani zdaleka nedělá sirotky či nevléčitelné psychotiky, odhaluje mnohačetné a rozmanité osudy otcovství, zejména otcovství imaginárního, archaického. Tyto osudy se mohly či stále mohou projevat na straně klanu jakožto celku, ze strany kněze či terapeuta; ve všech těchto případech se však jedná o funkci, jež zajišťuje subjektu jeho vstup do modalit – křehké modalit, to zajisté – pozdějšího a nevyhnutelného oidipického osudu, která však může být také modalitou hravou a sublimační.

### Otec: svůdce nebo ideál

Co se týká idealizace Otce, *Mojžíš a monoteismus* přejímá její tragickou dynamiku prostřednictvím tématu vyvolení židovského národa jeho Bohem a v podobě Mojžíšova příběhu. Nic nás nezavazuje představovat si toto vyvolení jako obnovení

staré myšlenky, které se Freud mezitím vzdal, myšlenky otce jakožto prvního svůdce hysterky. Tento otec, vytvářející národ svou láskou, je ve skutečnosti možná blíž „otci osobní prehistorie“ a v každém případě oné idealizační instanci, jež shromažďuje prvotní identifikace nikoli jakožto objekt, ale jakožto „unární rys“. Freudovské myšlení, vztahující se na tohoto milujícího otce, bychom ovšem mohli interpretovat i následovně: Hysterická struktura tlupy bratrů v něm vidí svůdce, zástupce libida, Eróta, a usmrcuje jej: toť zavražděné Mojžíšovo tělo. Je zde však také jistá strukturní nutnost jeho jedinečné lásky jakožto symbolického vyvolení: vyjevuje se později coby naléhavá potřeba stanovit v rámci kmenu morální pravidla nebo právo. Tento otec tedy bude uznán nikoli jako svůdce, nýbrž jako Zákon, jako abstraktní instance Jednoho, jež selektuje naši identifikační a idealizační schopnost. Křesťanská trojice smiřuje svůdce a zákonodárce tím, že vynalézá jinou formu lásky: *agapé*, jež je od začátku symbolická (nominální, duchovní) i tělesná a jež absorbuje přiznanou vraždu erotického těla do univerzalistické hojnosti symbolického rozlišení pro každého (bratr či cizinec, věřící či hříšník...).

Co se staví proti uznání imaginárního otce? Co produkuje jeho vytěsnění, ba dokonce jeho pohřbení? Freud pro náš slovo „charakter“, jehož anální obsah je dobře známý: „Jakkoli už se však utváří pozdější rezistence charakteru proti vlivům objektních obsazení, od nichž se upustilo, účinky prvních, v nejranějším věku vzniklých identifikací budou vždy obecné a trvalé.“<sup>29</sup> Obtíže, s nimiž se setkáváme v oblasti, kterou právě procházíme, nám potvrzují, že charakter je jednou z limit analyzovatelnosti. A co víc, z této rezistentní úlohy análního charakteru vůči primární identifikaci se objevení abjektu v léčbě osvětluje jako určité prvotní narušení v rezistenci... Oslnivé světlo primární identifikace je však především tragicky zatemněno oidipickou rivalitou, vytvářejí-

ci zprostředkování. U oidipské fáze již otázka nezní: „kdo jím je?“, nýbrž „kdo jej má?“; z narcistické otázky „jsem?“ se stává posesivní či atributivní otázka „mám?“. Nicméně stále platí, že jednotlivé položky primární identifikace budeme s to rozlišit na základě oidipských dramát a jejich selhání, tedy naruby. Můžeme ovšem konstatovat, že „hraniční stavy“ nás k nim vedou přímo, přičemž určují oidipský konflikt jako pozdější či sekundární.

Chlapec bude mít nesnáze vymanit se z paralyzující situace, v níž je falem své matky; a pokud se mu to podaří skrze dědečka z matčiny strany, který se (mezi jinými) postaví mezi ně, nepřestane válčit se svými bratry ve stínu nedostupného otce. Být synem-a-otcem v bezprostřední a přímé modalitě primární identifikace, tak, že se obejde pohlavní diference, pro něj bude možné pouze v poetickém vyprávění, jehož svědectví skýtají trubadúři a Joyce. Pokud jde o dívku, uchová si stopy tohoto primárního přenosu jen za pomoci otce s mateřským charakterem, jenž jí nicméně v jejím boji za zaujetí odstupu k matce a za nalezení heterosexuálního objektu neposkytne valnou pomoc. Bude mít tedy tendenci pohrbit tuto primární identifikaci pod zklamanou horečnatostí homosexuálky anebo v abstrakci, která se odlučuje od těla a stává se plně „duší“ či splynutím s určitou Ideou, Láskou, Oddaností... Zdá se nicméně, že zbývá-li vůbec nějaká *jouissance*, pochází z oné archaické diferenciaci, které se Freud tak jemně a elipticky dotkl pojmem „primární identifikace“.

Takže setrvávání „narcistické struktury“ v milostných nárcích, které nás volají...

## Jean, převozník a prázdnota

Jean vstupuje do psychoanalýzy s nářky „hraničních případů“, které tak dobře zmapovali Winnicott, Fairbairn a Rosenfeld: falešné já, pohlavní impotence, nespokojenost v povolání. Jeho řeč, jak se zdá, je poplatná módě, čehož si ovšem z velké části není vědom – oddává se hře s označujícími, zachází se slovy jako s věcmi, anebo jeho řeč postupuje fragmentárním, nelogickým, chaotickým zřetěžením vět, čímž budí dojem – poté co toho tolik prožil a tolik namluvil – že je *prázdný*. Téma prázdnoty, jež je při léčbě tohoto člověka explicitní, vyvolává četné konfigurace a metafory, které se vždy sbíhají k matce, u níž nikdy nepoužije přivlastňovací zájmeno. V jeho řeči jsou přítomny všemožné incestní, ale také vražedné obsahy, jako by vytěsnění bylo problematické. I když však pro tohoto pacienta mají nějaký *smysl*, nemají pro něj *význam*. Obsahy (pudy a reprezentace) nemohly v prázdném prostoru jeho narcismu najít druhého (adresáta), který by jako jediný mohl dodat význam jejich smyslu, smyslu náležitému, nicméně pocívanému jako prázdny, protože zbavený lásky. Přenos dal z této prázdnoty vyvstat dvěma prvkům, které později umožnily dlouhou cestu kolem oidipské problematiky.

Prvním z nich bylo propuknutí abjekce.<sup>30</sup> Matka, vytožená nebo na zabití, se ztělesnila jen jako abjektní, odporná, jako nositelka všech detailů druhy zablokované anality. Tento pacient, stále pod ochranou explicitně idealizujícího přenosu, tímž způsobem transformuje nejisté hranice mezi tím, co dosud není Ego, a tím, co dosud není Druhý, a to tak, že toto ne-dosud-Ego vyplňuje „abjekty“, že jej takto vymaňuje z prázdnoty, že mu tedy dává pouze určitou narcistickou konzistenci: „Jsem nechutný, tedy mohu být.“ Matka a syn, kteří nejsou subjekty ani objekty, nýbrž oba střídavě abjekty, se bolestně odlučují během celého počátečního stadia léčby, nevyhnutelně rozhýbávající hranice těla (pokožky či svěračů), tělesných šťáv a výměšků, aby se do nich vsunuly určité prchavé symptomy. Tato elementární strukturace narcismu se mi



jevila jako předchůdná vůči jakékoli možnosti „projektivní identifikace“, která, jakkoli byla rozptýlena i v této první fázi analýzy, se nezdála být podstatná (měla *smysl*, ale ne *význam*) a mohla být vypracována a interpretována teprve později.

Mezitím – a to je druhý prvek, paralelní s vyvstáním abjektu, které si zaslouží být zdůrazněno – měl pacient sen. – Aby se zachránil před matčíným milencem, který soustřeďuje jeho oidipické identifikace, dává se Jean do zběsilého běhu, který nicméně skončí v okamžiku, kdy se jakýmsi zázrakem objeví stařec, jenž se podobá světcům, „Kryštofovi, řekl bych, který nese malého Ježíška, a vezme mě na ramena a přecházíme most. Nese mě, ale jsou to mé nohy, které jdou...“. Při následujících sezeních se objeví Jeanův otec, který zemřel, když byl Jean velmi mladý, ale také strýc a dědeček z matčiny strany, u nichž strávil první roky svého života. Otec, doposud hanobený, prohlašovaný za nepřítomného či bezvýznamného, se bude v pacientových promluvách nesměle profilovat jako „skromný intelektuál“, „milovník filmů“, „čtenář Jamese“ atd. („je to divné, že nižší úředník čte takovýchle knihy“), aby ho podpořil v jeho boji proti abjektu a vytyčil mu takto pevnější hranice, různá „já“, která se udrží o něco déle, než se vyjeví jako falešná, konfliktní záchytné body, jež vymezují bělost onoho narcismu, na jehož prázdnotu si zpočátku stěžoval.

Na rozdíl od Freudových pacientů *mluví hraniční případ o Erótu, ale sní o Agapé*. To, co u těchto pacientů mohlo být interpretováno jako „problematické vytěsnění“ nebo dokonce jako „nedostatek vytěsnění“, se zdá být spíše *jinou pozicí* vytěsnění. U hraničního případu na primární identifikaci především tíživě doléhá určité popření. Říci, že se jedná o „odvržení Jména Otce“, je příliš obecné a nepřesné, byl jen z důvodu existence přenosu a vynořování – vznikající jako následek léčby – oidipické fáze, kterou lze více či méně analyzovat. Toto vytěsnění, které upomíná spíše na určité popření Agapé (tento termín zde budu používat jako synonymum primární identifikace), a to se všemi předpoklady k vytěsnění homosexuality, jedná-li se o muže, však modifikuje statut reprezen-

tací spjatých s vytěsněnými erotickými pudy a v principu i s erotickými vazbami duálního vztahu (včetně „projektivní identifikace“), takže určité afektové představy překračují cenzuru vytěsnění a objevují se v diskursu jako prázdné, bez významu. Sám diskurs podléhá analogickému účinku; jakkoli je obtížen pudy, je nicméně pocítován jako „vykastrovaný“, podle Jeanova vyjádření, jako nekonzistentní, jako něco, co je rovněž prázdné, neboť je to zbaveno onoho archaického a elementárního Třetího, který by byl mohl být jeho adresátem a který by mu mohl dodat autenticitu tím, že jej přijme. Pokud zůstává pouze oidipický Otec, Otec symbolický, žádný boj proti „abjektu“, žádné osamostatnění vůči falické matce se nemůže vepsat do těla řeči.

Analytik je na této trajektorii povolán na místo imaginárního otce, zejména proto (a právě o tom hraniční případ sní), aby v průběhu přenosu nesměle posloužil jako podklad abjekce.

Marie vykazuje všechny slastné hrůzy hysterie: od požadavku k požadavku, od afirmace k afirmaci až po „naprosté selhání“, které ji nicméně „nechává chladnou“, jakkoli je dramaticky nervózní, neklidná, stísněná... „Je to zvláštní, ale neustále mne ohromuje marnost všeho.“ To ji však neušetří symptomu, kvůli kterému žádá psychoanalýzu: asfyxie, jež se jí zmocňuje, jakmile uchopí volant svého auta. Mariin příběh je kromobyčejný. Matka jí zemřela během války a opuštěné dívky se nejprve ujala rodina jejího otce a později jí dostala na starost kojná. Otec se znovu oženil, jeho manželka, jak říká Marie, ho „příšerně terorizovala“ a s dcerou, jež pro něj byla důsledkem mladické nerozvážnosti, přítěží, kterou byl ochoten žít, ale ne milovat, se vídal jen zřídka. Tato reálná absence matky dovede idealizaci a nenávisť vůči němu do vyhrcované podoby, přičemž místo zbude pouze pro nenávisť, když se zklamáná Marie v pětadvaceti letech setká s rodinou té, která se pro ni na žádném místě nenachází. Mariiny vztahy se ženami jsou časté, konfliktní a „bevýznamné“: „Nezajímá mě to,“ říká, poté co se stokrát opakoval její „symptom“, jak to nazývá, když se za těmito ženami vydávala. Drží se však zpátky, nic nevyjadřuje, nic nenamítá: „Naprostá masochistka, jak byste řekla vy.“ Snaha o základní uchování narcismu ji činí „úslužnou, milou, hodnou“, zatímco její dva („nikdy méně než dva“, upřesňuje Marie) sexuální partneři, s nimiž střídavě udržuje oddělené a konfliktní vztahy, jí umožňují neztratit nic ze struktury svého dětství ani z uspokojení, která skýtá, a navracejí jí občas „dusivou“, avšak nesmírně uspokojivou plnost, zejména když v této trojici dochází k hádkám.

Z této ústřední prázdnoty narcismu, již Mariin příběh načrtává možná až příliš přímo (avšak kolik zbožňovaných či nenáviděných matek hysterických žen podstupuje v současnosti totéž zatemnění za zástěnou dýchavičného narcistického hledání v nekonečném zrcadle hysterie?), Marie nevymaňuje žádný objekt, s nímž by se mohla poměřovat a konfrontovat, do něžž by se mohla promí-

tat. Co bylo pro Jeana abjekcí, je pro Marii prostou, znepokojivou, horečnatou a marnou zbytečností: nenaplnitelné hledání „skutečného zaměstnání“, „opravdové lásky“, která by ukončila ono „nikdo mě nemá rád“. Faktu, že tato logika ji předurčuje k tomu, aby byla obětí, si povšimne až tehdy, když jí to poví jedna přítelkyně, sama ztracená v neohraničeném prostoru, který strukturuje pouze její symptomy (záchvaty „dušnosti“ – limita, bariéra, zarážka?) a slast z návalů hněvu.

Když její otec onemocní natolik vážně, že je Marie přesvědčena, že jej ztratí, zdá se jí sen. Má před sebou úmrtní oznámení, zemřel muž, ale jméno, které je tam napsané, patří ženě. Rychle postřehneme, že je to jméno Mariiny nevlastní sestry, otcova miláčka. Marie poté zjišťuje, že ... oba muži v jejím životě také měli jiné ženy, že tedy není jediná. Začne žárlit, bouří se proti těm ženám i proti analytičce...

Hysterie *mluví o Agapé a sní o Erótu-Thanatu*. Ať už se však jedná o jednu či druhou modalitu její lásky, udržuje svou narcistickou nekonečnost znejasňováním hranic mezi ní a matkou, znejasňováním, v němž se obě propadají do slastí absence. Absence ve vztahu k čemu? Ve vztahu k onomu elementárnímu posunu vyvolávanému primární identifikací, jež umožňuje existenci potenciálně symbolického Druhého. Pokud se totiž přenáší na místo imaginárního otce, který garantuje vstup do řeči a zaráží fobickou a psychotickou potencialitu hysterie vedoucí ke splynutí, přenáší se na něj se zbraněmi reprezentace, ale bez pudové výstroje.

Tato její výstroj zůstala v prázdnotě splynutí s matkou a/nebo absence matky. Říkám a/nebo, neboť v tomto bodě mít či nemít matku – pod podmínkou, že potřeby jsou uspokojeny (kojnou, pečovatelkou nebo matkou, jež je pouze matkou pečující, bez *jiné touhy*) – znamená totéž. Bytost uspokojující potřeby (čili matka bez touhy po Druhém) nedokáže zanechat jinou stopu než tu, že není, tedy stopu nebytí. Co matce uděluje existenci, je primární identifikace, na základě které matka hysterika či hysterky nenabude obrysů *abjektu*, ale určité cizinky, nepřítomné, lhotejné osoby,

než se díky počátku oidipské fáze stane konfliktním objektem projektní identifikace.

Taková hysterie poté bude prožívat svůj Erós se ženami, čekajíc na symbolickou, idealizující Agapé ze strany muže, jenž nicméně nikdy nebude odpovídat jejímu schématu. Právě tohle zajišťuje oidipská fáze hysterie a osvětluje to i fakt, že pro tuto hysterii bude mimořádně obtížné zvolit si milostný objekt otcovského typu. V této struktuře totiž neexistuje imaginární otec: vyčerpal se ještě předtím, než jí umožnil nechat vyvstat z mateřské prázdnoty objekt konečně schopný lásky a nenávisti, erotický objekt nutně vytvořený k obrazu matky (pro muže i ženu).

Hysterie, uvízlá mezi derealizací (vymazávání hranic, somatické symptomy), v níž se pokojně rozvíjí narcismus bez hranic, a vyrovnáváním účtů se ženami – vyrovnávání účtů, jež jsou nevyhnutelně anální, ale jsou vytěsněny a v tomto smyslu vůbec nejsou abjektní –, hledá svou identitu pod přísným pohledem symbolického, nelitostného otce. Cesta k oidipské identifikaci s otcem je zde buď zahrazena, anebo výrazně zúžena vytěsněním otce imaginárního, který je celý převeden na účet matky. Hysterik či hysterka nejsou matčíným falem, ale nechtějí to vědět. Popření primární identifikace jim uděluje onu perverzní tvárnost, onu koketnost, onu předstíranou ovlivnitelnost ... v níž předstírají, že neexistují, protože jsou ... matkou, tedy ničím ... anebo nepřístupným celkem *všeho*.

V tomto narcistickém vyprázdnění matky a v anální ekonomii (ve smyslu ušetření) abjekce vůči ní (hysterik či hysterka si ušetřili mateřskou abjekci a ve vztahu k tomuto proto-objektu si ponechávají jen prázdnotu či nenávist, určitou „lásku-nenávist“) můžeme vidět jednu z podmínek násilí charakteristického pro projektní identifikace v rámci této struktury. Zdá se mi, že tyto specifčnosti, jež jsou ještě výraznější u žen, osvětlují onu ženskou paranoiu, která dřímá v tolika hysterkách.

## Mathieu čili walkman proti Saturnovi

Mathieu je jeden z těch mladíků s *walkmanem* naraženým na uši, kteří přednedávnem zaplavili pařížské ulice a které, řekla bych, člověk uvidí na pohovce zřídka. Přichází se svými sluchátky, z nichž se ozývá „samozřejmě klasická“ hudba, jak upřesňuje, a sundá je teprve, když mne uvidí, aby si je vycházejí z pracovní opět nasadil. Vystudoval jistou prestižní školu, je to „zablokovaný a znuděný“ matematik, jak říká, a věnuje se zpěvu, který se mu nicméně již nedaří, protože žádá o psychoanalýzu. Mathieu je nadaný pro umělé jazyky, ale nedokázal již mluvit se svým okolím a během někdejšího prvního pokusu o psychoanalýzu, která údajně trvala tři měsíce, ani nehlesl. Během několika měsíců terapie prováděné tváří v tvář Mathieu ani tak neanalyzoval, jako se spíše učil konstruovat určitý diskurs pro druhého. Poté, již vleže, zpětně nastiňuje rodinný příběh, přerušovaný krátkými sekvencemi, při nichž, jak říká, je přepaden: na ulici, v metru, v autobuse. Hudba ho od těchto násilností izoluje, ale nyní je přesvědčen, že je rovněž vyvolává. Eliptická, narážkovitá řeč, jakoby zpečetěná abstrakcí, mu slouží spíše k *vymezování* určitého prostoru než k tomu, aby mi něco sdělil. Mluvení je pro něj bolestné a únavné, buď příliš obecné, nebo příliš intruzivní. Pouze hudba slaďuje tuto bipolaritu (abstrakce – vpád), která Mathieua, když nemá sluchátka, paralyzuje a znehybňuje na lůžku, bez telefonu, odříznutého od druhých, jakoby „obklíčeného neviditelným a nepřekročitelným křídovým kruhem“.

Tato fobicko-obsesivní aparatura začala rozmrzat, když se během léčby objevila figura hltavého otce: neukojitelného a nenasytitelného jedlíka. Tento otec-Saturn zaujal místo někdejšího „chudáčka“ a přinesl s sebou celou řadu mužských i ženských postav vychovatelů-pronásledovatelů-svědčů, které přiměly Mathieua k tomu, aby si začal klást otázky o úloze svého *walkmana* a uzavírání se v hudbě.

Z této fáze jeho analýzy, jež je pro mě frázována příchodem Mathieua se sluchátky, si uchovávám dojem určitého strachu z toho, že ho otec svede: je tento strach přeludný nebo skutečný? Mathieu, vázaný na matku, kterou popisuje jako klíčovou osobnost celé rodiny, nikdy nepřestal být jejím falem. Zdálo se, že skutečnost, že by mohla mít jinou touhu než touhu po svém dítěti, byla v jejich duální ekonomii, nenarušované otcem, vyloučena. Hltavost této duální symbiózy, spolu se zamítnutím imaginárního otce a v důsledku toho rozpoutáním zadržovaného orálního sadismu, se vracela k Mathieuovi z vnějšku, jako projekce, jakmile se objevil nějaký objekt, nejlépe mužského pohlaví (neboť matka s pacientem splývala).

Hudba byla záchytným bodem<sup>31</sup>, zprostředkováním mezi zmateností na jedné straně a neviditelným křídovým kruhem, lemovaným útoky, na straně druhé. Umožňovala Mathieuovi, aby si vybudoval určitou pohyblivou identitu a vytlačoval mimo ni jakožto abjektní vše, co do ní nevstupovalo (zejména oidipickou panoplii, k níž se připojovalo archaičtější znechucení a orální sadismus). Vítězoslavný, extatický, zamilovaný Mathieu existoval pouze ve svém *walkmanu*. Sluchátka: toť bod zahrnující všechny body, uspořádané, diferencované nekonečno, jež jej naplňovalo soudržností a umožňovalo mu čelit Saturnově hltavosti, ale také připustit svou vlastní destruktivitu vůči němu. Mathieuův strýc z matčiny strany byl renomovaný klavírista. Psychoanalýza využila *walkmana*; rozpoznala onu skořáčku, kterou tato sluchátka měla tvořit, a učinila z nich předpoklad autonomie a vymezenosti.

Obsesivní neuróza skrývá v podzemních prostorách svých rituálů určité bloudění a nestabilitu, která prozrazuje selhání či křehkost primární identifikace a kterou mi Mathieuův *walkman* pomohl zaslechnout...

„Bože! Mne byste mohli strčit do ořechové skořáčky a připadal bych si jako král nekonečna. Jen kdybych neměl zlé sny,“ říká Hamlet (II, 2), kterého cituje Borges jako motto pro svůj *Alef*. Alef, „místo, kde se nacházejí všechna místa vesmíru a přesto spo-

lu nesplývají“, je „výsadou“ připisovanou dítěti, aby „jako muž jednou stvořil báseň“.

Byla by tím, co je takto nahlíženo, podmínka a pro některé lidi sublimační možnost, spočívající ve znovustvoření imaginárního otce, v zaujetí jeho místa, ve vytvoření jeho místa v řeči? Takováto ekonomie dovádí pojmenovávání velmi blízko k onomu místu bez objektu, k bodu i k nekonečnu, k zablokované identitě a bezprostřední identifikaci. K místu, na němž lze o narcismu říci, že vládne pouze bolestným hamletovským způsobem, obklopený abjektem, prázdnotou, přeludem, hledáním otcovské lásky. Než totiž mluvící bytost zabije otce v oidipické fázi, miluje – aby mohla mluvit – „otce osobní prehistorie“. Utěšuje se ve svém utrpení zvukem svého kříže a balancuje na napjatém provazu: zaživa se zde pohrbít, anebo o tom napsat báseň?

1 Srov. „K zavedení narcismu“ (1914) in: Sigmund Freud, *Sebrané spisy 10*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 2002, str. 127-151. Tento text je nepochybně až příliš spjat s válkou, s Freudovou nezabezpečností a s Jungem.

Již od svých prvních prací však Freud zdůrazňuje rezistenci, jež by měla být vepsána do samotných neuronálních struktur, a inhibici jakožto hlavní funkci Ega. „Něco v povaze sexuálního pudu samotného není pro dosažení plného uspokojení příliš příznivé,“ poznamenává v textu „O nejobecněji rozšířeném ponížení při milostném životě“ (*Sebrané spisy 8*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1997, str. 78), ještě předtím, než objeví narcismus a šalbu stojící u počátku psychiky i v nitru milostného života. Poté přichází „podivný“ postulát – podle slov Freuda samotného – pudu smrti, prezentovaný po výkladu o nemožnosti lásky, o milostné nenávisti a primárním masochismu („Mimo princip slasti“ in: *Sebrané spisy 13*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1999, str. 46-47).

2 „K zavedení narcismu“, cit. text, str. 131.

3 Jacques Lacan, *Les Ecrits techniques de Freud*, Seuil 1975, str. 133.

4 Viz André Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit 1983.

5 Viz „Zamilovanost a hypnóza“ in: „Davová psychologie a analýza já“, *Sebrané spisy 13*, str. 59-127.

6 Tamtéž, str. 97.

7 „Identifikace“, tamtéž, str. 91.

8 Tamtéž, str. 90.

9 Tamtéž, str. 125.

10 Tamtéž, str. 92.

11 „Já a Ono“ in: Sigmund Freud, *Sebrané spisy 13*, cit. dílo, str. 205. Jedna z hlavních myšlenek tohoto freudovského milostného breviáře spočívá v postulátu, že úpadek („přirozený“, ale ve skutečnosti záhadný) oidipské fáze během latentního období posiluje inhibici parciálních pudů a upevňuje ideály, čímž umožňuje eroticko-ideální obsazení milostného objektu během puberty. „Jsem zamilován“

– tot skutečnost adolescenta, jenž je schopen parciálního vytěsnění kvůli obtížím s uskutečňováním oidipských fantasmát a jenž promítá své idealizační schopnosti na osobu, u níž může být erotická touha odročena (srov. Christian David, *L'Etat amoureux*, Paris, Payot 1971). Premisy takového stavu zamilovanosti ovšem vedou až k primární identifikaci a formují sám psychický prostor ještě předtím, než budou konstituovat zamilovanost.

12 Melanie Klein, *Envy and Gratitude*, 1957; a také Melanie Klein a Jean Rivière, *L'amour et la haine*, Payot 1972. K Melanii Klein viz Jean-Michel Petot, *Melanie Klein, le moi et le bon objet* (1932-1960), Dunod 1982.

13 Tamtéž, str. 17.

14 Tamtéž, str. 32.

15 Tamtéž, str. 34-35.

16 Lacan připomíná, že objekt je v psychoanalytické literatuře nejčastěji objektem parciálním (bradavka, falus, moč), a upřesňuje: „Rys spočívající v parcialitě, tedy rys, jenž je u objektů oprávněně zdůrazňován, se nevztahuje na skutečnost, že tyto objekty jsou částmi celového objektu, jakým by bylo tělo, nýbrž na skutečnost, že funkci, která je produkuje, reprezentují pouze částečně.“ Tyto objekty, které jsou funkcí separace a chybění nastolujícího označující vztah a které budou označeny písmenem „a“, budou nazvány „objekty chybění“. „Tyto objekty mají v rámci našeho výkladu jeden společný rys: nemají zrcadlový obraz, jinak řečeno alteritu. To jim umožňuje být 'látkou' či lépe řečeno lemem právě toho subjektu, který je pokládán za subjekt vědomí, aniž by ovšem byly jeho rubem... Právě tomuto subjektu, neuchopitelnému v zrcadle, dává zrcadlový obraz jeho háv“ („Subversion du sujet et dialectique du désir“ in: Jacques Lacan, *Ecrits*, Seuil 1966, str. 817-818). Exemplární účinnost „objektu a“ Lacan nalezne ve *fantasmatu*, neboť struktura fantasmatu podle něj spojuje „úděl objektu“ s „okamžikem určitého *fading* či zatmění subjektu, úzce spjatého se *Spaltung* čili rozštěpem, který podstupuje na základě své podřízenosti označujícímu“ (tamtéž, str. 816). Právě tohle symbolizuje formule (S ◊ a), v níž znak ◊ značí touhu. Objektní vztah v lacanovském pojetí je nakonec definován

metonymickou strukturou, a to potud, že „spojení označujícího s označujícím umožňuje elizi, skrze kterou označující vkládá chybění bytí do objektního vztahu, přičemž využívá poukazové hodnoty významu, aby jej obsadilo touhou směřující k onomu chybění, jehož je podkladem“ („L'instance de la lettre dans l'inconscient“, *Ecrits*, cit. dílo, str. 515).

- 17 „Vezměte si pouze jedno označující coby insignii této všemohoucnosti [autority druhého], to znamená této veskrze potenciální moci, tohoto zrodu možnosti, a budeme mít unární rys, který tím, že zaplňuje ono neviditelné chybění, kterého se subjektu dostává od označujícího, odcizuje subjekt v prvotní identifikaci, formující ideál já“ („Subversion du sujet et dialectique du désir“ in: Jacques Lacan, *Ecrits*, Seuil 1966, str. 808). Lacanovský „unární rys“ odkazuje na onen „jeden jediný rys“ (*einzigler Zug*), na nějž by se podle Freudova textu „Identifikace“ omezovala identifikace, jež je pouze parciální (*das beide Male die Identifizierung eine partielle, höchst beschränkte ist*: v obou případech je identifikace parciální, vysoce omezená. *Sebrané spisy* 13, str. 91). K tomu viz Lacanův seminář o přenosu, 1960–61, a o identifikaci, 1961–62. Lacan čerpá z této parciality identifikace, z parciality, jež je u Freuda celkem vzato nevynešená, aby zdůraznil jediný rys (*einzigler Zug*), jenž zakládá identifikaci jako veskrze symbolickou, a tedy podřízenou distinktivnosti označujících rysů a ovládanou v definitivní podobě zachycením Jednoho, Jedinečného rysu: základu mé vlastní jednotnosti... Tento unární rys není „v prvotním poli narcistické identifikace“, na němž, jak jsme viděli, se vynořuje Imaginární otec; Lacan jej vidí především „na poli touhy ... pod nadvládou označujícího“ (*Les Quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *Séminaire XI*, Seuil 1973, str. 231).
- 18 Michael Balint, *Amour primaire et technique psychanalytique*, Payot 1972.
- 19 „Identifikace“ in: Sigmund Freud, *Sebrané spisy* 13, Praha, Psychoanalytické nakladatelství, 1999, str. 91–92.
- 20 Neologismus vytvořený ze spojení slov „permanence“ a „père“ (otec). Pozn. překl.

- 21 „Subjekt si tedy uvědomuje svou touhu ve druhém, prostřednictvím obrazu druhého, který mu předkládá fantom jeho vlastního panství.“ (Jacques Lacan, *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, Seuil 1975, str. 178.)
- 22 „(Imaginární pozici touhy) lze chápat jen potud, že mimo imaginárno, na rovině symbolického plánu, zákonné směny, jež se může vtělit pouze do verbální směny mezi lidskými bytostmi, se nachází nějaký průvodce. Tímto průvodcem, ovládajícím subjekt, je jáský ideál“ (tamtéž, str. 162). Je tomu tak i přesto, že „láska je fenoménem, který se odehrává na úrovni imaginárna a který vyvolává skutečnou subdukcí symbolična, jakousi anulaci či narušení jáského ideálu“ (tamtéž).
- 23 K metafoře se ještě vrátíme.
- 24 Citováno podle slovenského překladu: *Logika jako veda II*, Bratislava, Pravda 1985, str. 44.
- 25 Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann 1977, str. 191.
- 26 Pojmy abjekt či abjekce Kristeva v knize *Pouvoirs de l'horreur* (Paris, Seuil 1980) označuje určitou limitní zkušenost, která zpochybňuje sebestjistotu ega tím, že ruší hranice mezi subjektem a objektem. Pozn. překl.
- 27 Sigmund Freud, *Totem a tabu*, *Sebrané spisy* 9, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1997, str. 133
- 28 Viz *Muž Mojžiš a monoteistické náboženství* in: *Sebrané spisy* 16, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1998, str. 199.
- 29 „Já a ono“, cit. dílo, *Sebrané spisy* 13, str. 205
- 30 Viz naši knihu *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, Seuil 1980.
- 31 V originálu „re-père“: slovní hříčka se slovy „repère“ (značka, znamení), předponou re-, naznačující opakování, a slovem „père“ (otec). Pozn. překl.

### Historie lásek

Existuje určitá historie milostných postojů a diskursů, jež je bezpochyby nejužasnějším archivem duše západního člověka. *Psyché* od okamžiku svého vzniku vsutku mluví a rozvíjí se pouze v lásce. Ještě jednou si přečteme Platóna, přesněji *Symposion* (385 před naším letopočtem) a *Faidra* (366), abychom ve chvíli, kdy se mytický diskurs převrací do diskursu filosofického, zachytili první výslovnou apologii západního Eróta v podobě homosexuální lásky. Posedlost, šílení (*mania*), silové vztahy, sadomasochistické násilí – tato erotika se nicméně v nitru Platónova textu samého mění v okřídlený vzestup k nejvyššímu Dobru skrze hřejivou, rozplývavou, kypivou vizi Krásna. Erós – ničivá posedlost – se ve 4. století před naším letopočtem stane Pterótem, idealizujícím opeřencem zachyceným ve vzestupném pohybu duše, duše zajisté upadlé, jež si však bezpečně vzpomíná na to, že kdysi byla výš.

Později uvidíme, jak se tato vzestupná erotika – prostřednictvím novoplatónské reflexe a podepírání novým mýtem, mýtem Narcise – zvnitřňuje, jak přebírá násilnosti mánie a vytváří *vnitřní prostor* jakožto odraz alter-ega, idealizovaného Já. Takto bude díky lásce zajištěna spása. Po opeřené platónské duši nastoupí duše plotínovská, odrážející se v narcistickém zrcadle. A tento mikropřevrat nám odkáže nové pojetí lásky: lásky soustředěné na já, jakkoli je přitahována k ideálnímu Druhému. Bude se jednat o lásku velebící jednotlivce jakožto odraz nepřístupného Druhého, kterého miluji a který mi dává být.

K těmto prvkům se kromě toho připojí ještě třetí výrazný proud, totiž biblický, aby se z nich poskládala látka našich

západních lásek. Judaismus ustavuje heterosexuální lásku tím, že zakládá svou etiku na rodině, reprodukci a vyvolené skupině těch, kdo slyší promluvu Otce. Orientální erotismus, třeba i ten, který je opěvován v těch nejerotičtějších hindských či bengálských básních, se nikdy nevyrovná radostné a chvějivé vášni Písni písní. Na Východě totiž tělo zakouší rozkoš, staví na odiv slast svých orgánů, donekonečna se vzdouvá v překypování své slasti, jež je vskrytu poplatná matce živitelce. Jsou to však slasti, jejichž rozsah je sám o sobě diferencovaný, radosti připadající promluvě-kosmu, jež se samy o sobě vzněcují ve svých živlech, kdežto láska k druhému, a co víc, láska k druhému pohlaví k nám poprvé přijde v podobě krále Šalomouna a jeho přítelkyně Sulamitské: předčasný, křehký triumf, prodchnutý nemožností, heterosexuální.

Křesťanství počínaje evangeliem ve svých theologických rozvine nikoli panoplie *Eróta*, nýbrž *Agapé*, vždy již zajištěné Otcem, který nás miluje dříve, než ho musíme milovat my. Převzme řeckou erotiku, převlečenou do dramatu vášně, jež je vlastní tělu. Připojí k ní ovšem diskretnost rodinné horoucnosti a napětí, jež vzešly z neuskutečnitelné, nemožné biblické lásky, lásky právě tak vřelé jako rezervované, jako je tomu v Písni písní. Theologie, zejména theologie tomistická, jež výrazně rehabilituje narcismus, učiní z *amor sui* pilíř lásky-spásy, čímž na dobu dvou tisíciletí upevní smíření západní duše se sebou samou.

„Perverznější“ františkáni a jezuité – a před nimi sv. Bernard – nastolí tváří v tvář Otcově lásce lásku mateřskou a obraz Panny a Dítěte se pro západní společnost jako celek stane pilířem toho, co je na lásce nejdražší: co je na ní nejvíce zklidňující, nejvíce naplňující, co nejlépe chrání před propastí smrti. Otcovská, narcistická, mateřská: křesťanská láska se vyživuje ze všech zdrojů individuální slabosti, a možná překládá tu nejbohatší mozaiku promluv, jakou lidská by-

tost, tato předčasně zrozená, posedlá, zamilovaná věc touží slyšet.

Do této matérie budou vtesány naše nejhouževnatější milostné mýty – Tristan a Isolda, symboly páru, jemuž je uskutečnění lásky upřeno, symboly lásky-smrti, těla bouřícího se proti zákonu. Don Juan – nedůvěřivý svůdce, ovládaný vášní spočívající v tom, že si může někoho podrobit, aniž ho vlastní, věčný syn, nacházející slast pouze ve smrtelném oběti otce, právě tak idealizovaného jako děsivého. Romeo a Julie, prokleté veronské děti, které si myslí, že mohou zvítězit nad nenávisť, zatímco nenávisť je v nejčistších okamžicích jejich vášně pohltí. Láska, rafinovaná směs ničivého vlastnění a idealizace, rozhraní mezi touhou, jež je určitým tokem, a zákazem, jenž stanovuje hranice, překračuje práh moderní doby jen v literatuře. Jakmile theologie ustoupí před filosofií, zakládající *bytí* spíše na poznání než na náklonnosti, stává se nositelkou vášně a entuziasmu zamilovaných rétorika – tak jako v dobách, kdy se láska rodila. Nalézá však současná láska – po sadovském běsnění pudu a po voyeurismu více či méně inspirovaném pornografií – ono jemné vyvážení nevráživosti a ušlechtilosti, jiskření a míru, aby se mohla udržet? A pokud ano, jaké je toto nové vyvážení? Sluch zklamaného goethovského Žida, žijícího v meziválečném období ve střední Evropě, je i nadále to jediné, co se předkládá, chcem-li uspořádat – s takovými riziky a nejistotami – nový prostor lásky...

I nadále v nás nicméně žijí staré mýty a archeologové lásky nalézají promluvy Aristofana a Diotimy, Faidra a Alkibiada v Řecku i v našich snech... Erós pederast?

Je zde samozřejmě Sappó, a také ony zvláštní *hétairistriaí*, o nichž se zmiňuje Aristofanés v Platónově *Symposiu* (191e) a které jsou „části původní celé ženy“ a „nevšímají si valně mužů“. Je zde křehký a horlivý požadavek moderního feminismu vytvořit si vlastní lásku. O čem jiném nám však vyprá-

vějí než – když nejde o tutéž falickou exaltaci – o návratu k mateřským láskám našeho dětství, kdy jemnost mateřského mléka a mateřská něžnost mění naše pokožky ve spojité nádoby? I v tomto ohledu si vzpomeneme na androgyny, o nichž vypráví Aristofanés, když už nám nepřijde na mysl vzdychání trubadúrů, které je jen o málo sexuálně zatíženější.

Erós je tedy homosexuální, přičemž slovo „homosexuální“ je třeba chápat mimo lásku k *paidés*, k chlapcům, jako určitou touhu po „zestejnění“, identifikaci pohlaví pod záštitou jistého vytčeného ideálu. Falu. Skutečnost, že ženská homosexualita se ubírá složitějšími, méně viditelnými, neboť „invaginovanými“, méně spekulárními odbočkami, aby rozpálila onu výheň zestejnění s druhým, a že tedy vůbec není symetrická s mužskou útočností směřující k falické nadvládě či k podrobení se její pevné ruce, by nám neměla zabránit nahlédnout, nakolik je každá erotizovaná touha po druhém (mužská nebo ženská) určitou mánií, manickou snahou mít požitek z podobného, přičemž se klamně bude pokládat za nadřazeného.

### Erós pederast, Erós filosof

Od *Symposia* k *Faidrovi* – oba tyto velké platónské dialogy jsou věnovány Erótu –, se Platónův jazyk zajisté mění, ale určité konstanty zůstávají. Erós je sice zakotven v mytologii, o které bude mluvit Aristofanés a Diotima v *Symposiu*, ovšem záhy se od ní osvobodí, aby se v rámci platónské dialektiky sám a v praktikování pedagogiky stvrdil jakožto iniciace do Dobra a Krásna.<sup>1</sup> Láska vždy a bez rozlišení znamená *lásku k mladým chlapcům, lásku k Dobru a lásku k pravdivé promluvě*. Erós, svrchovaný pederast a filosof, se může následkem toho dotknout jiných těl (hypotézu, podle níž se týká rovněž žen, zmiňuje napří-



klad Pausaniás nebo Aristofanés). Protože je však formulován v samotném jádru filosofického diskursu, jenž se právě jako takový konstituuje, protože je tedy jeho nositelem filosof hledající vlastní bytí, je bytostně *touhou* po tom, čeho se tomuto člověku nedostává. Když dal Sókratés na srozuměnou, že láska je láskou k něčemu (*Symposion*, 199d), upřesňuje, že pro toho, kdo lásku – stejně jako touhu – pocituje, je její objekt něčím, co „mu není pohotově a co není v jeho majetku; to, co nemá a co sám není a čeho se mu nedostává“ (200e). Totéž najdeme ve *Faidrovi*: „Že tedy je láska jakási žádost, je každému jasno“ (237d).

Tato touha po tom, co chybí, tedy aspirace na splynutí s nejvyšším Dobrem a současně aspirace na nesmrtelnost, touha využívající mladíkovo tělo, aby na něj přenášela své výlevy, je chápána jako určitý *prostředník*: Platón ji označuje jako „daimón“, kterého chápe jako posla, zprostředkovatele uskutečňujícího syntézu mezi dvěma oddělenými sférami. Tento interpretující a syntetizující *daimón* je tedy povolán k zaplnění jisté prázdnoty, aby tak vytvořil celkovou jednotu, apoteózu duše, jež je takto Erótem vedena do těsné blízkosti sjednocení s božstvím. Iniciační cesta, již Erós zahajuje, bude ve *Faidrovi* tvořit ve vlastním smyslu daimónský (zprostředkující, interpretační a syntetický) prostor duše.

Upadlá duše, ztrativší své peruté, se prostřednictvím Eróta a filosofie podle *Faidra* opět opeří a pustí se do výstupu k nebeským, ba nadnebeským výšinám, které v každém případě motivují její pohyblivost, její jednání a konkrétněji tedy i její lásku. *Faidros* ukazuje, nakolik jsou Psyché a Erós na sobě závislí, neboť duše se stává nutným prostorem, schránkou milostné vášně. Často se kladla otázka, zda bylo nutné spojit v jednom a téměř dialogu úvahy o lásce a úvahy o duši. Stačí nicméně vyzdvihnout spojenectví oněch dynamik, konstituující obě entity, jimiž jsou Erós a Psyché, a pochopíme, že láska a duše jsou nerozlučně spjaty, a to nejen v mytologii,

ale i v samotném základu filosofického diskursu. Nuže, tato společná dynamika duše a lásky nespočívá na ničem jiném než na falické žádostivosti. Ocitáme se v přítomnosti něčeho, co je třeba nazvat erekcí těla, vždy již svedeného, obývaného a unášeného Mocí. Sókratés to říká takřka explicitně, když se sám nechá unést krásným jazykem a srovnává vzestup této zamilované duše s ptačím letem: Psyché-Erós-Pterótos. Zamilovaná duše, duše jakožto zamilovaná, anebo láska v té míře, v jaké je pro filosofa záležitostí duše, jedná následovně: „... přijav totiž očima výron krásy, jímž se zavlažuje ústrojí peruti, zahřeje se, a když se zahřeje, roztají obaly kolem puků, které byly dříve tvrdostí sevřeny a bránily pučení, ale když nastal příliv potravy, brky peří nabobtnají a vyrazí z kořenů po celém povrchu duše; byla totiž dříve všecka opeřena. A přitom celá vře a pučí, a jako vzniká dětem bolest, když jim rostou zuby, svrbění a píchání v dásních, tutéž bolest cítí duše toho, komu počíná narůstati peří, vře a má píchání a svrbění, vyražejíc peruti“ (251b-c).

Tento obrazný popis vyrůstání zubů či perutí, popis zahřátí, pučení či vření, jakkoli se zdá spadat do pedagogického pohybu idealizace, v níž je každé slovo metaforou božské vzpomínky, se nicméně vnucuje svou pohlavní, falickou prostotou. Když jej čteme takto, s jeho průhlednou sexuální konotací, nemůžeme než sdílet váhání církevních otců ohledně toho, zda mají duši přiznat i ... ženám.

### Ve stínu falu: sadomasochistické psychodrama

Platón je nicméně velmi závažným způsobem rozpolcen mezi nízkou láskou-šilením, kterou připisuje svým protivníkům, a vznešenou láskou-šilením, kterou se pokusí nastolit – nastolit sám pro sebe – prostřednictvím Akademie a filosofie. Někteří, jako třeba Wilamowitz, se domnívají, že po-

stupným opravováním své promluvy ve *Faidrovi* se sám Platón vymaňuje ze svých nedávných a mezitím zavržených fyzických lásek. Ať je biografická pravda, o níž již nelze rozhodnout, jakákoli, zůstává fakt, že proti pojetí rétora Lysia, které vykládá Faidros a které Platón zamítá, filosof ve své první řeči bojuje jen co do jeho *formy*, jež se dialektikovi jeví jako nesoudržná: ve svém základě, jímž je vposledku apologie lásky-mánie a specifictěji mánie spočívající v podrobení, je však přejímáno. Pokud můžeme interpretovat Lysia anachronicky, u základu vztahu mezi milovníkem a miláčkem (*erastés-erómenos*) by stála dialektika pána a raba. Ve stínu falické přitažlivosti se rodí ovládání a služebnost, vlastnění a privace, využívání a klam; a Platón, opravující Lysiovy výroky, podle jeho názoru nesouvislé, nicméně uzavírá: „Toto tedy musíš, hochu, mít na mysli a vědět, že přátelství milovníkovo nevzniká spojeno s dobrou myslí, nýbrž na způsob pokrmu pro nasycení, jako vlci mají rádi jehňata, tak milovník miluje hochu“ (241d).

Toto pojetí bude pochopitelně poopraveno, ba dokonce radikálně změněno zásahem jiného šílení, tentokrát *upřímného*, které bude vedeno moudrostí. To však nebrání tomu, že právě toto pojetí tvoří východisko, odrazový můstek nezměrného idealizačního úsilí. Ani tomu, že v patosu, který zakouší zamilovaná duše, popisovaná tentokrát jako okřídlené spřežení, tvořené dvěma koňmi (jedním dobrým, jedním špatným) a vozatajem, nalezneme stopu sadomasochismu. „Touha“ (*himeros*), jež implikuje současně pohyb vpřed (*hienai*) a plynutí částecek (*meré*) v určitém proudu (*rhéo*) (251c), se o několik stránek později stává dramaturgií boje mezi pánem a rabem, opravdovou sadomasochistickou scénou: „A tu když vozataj uvidí milostný zjev a v celé duši se tím dojmem rozehrje i je naplněn bodáním dráždění a touhy, tu ten kůň, který je vozataje poslušný, jako vždycky i tehdy jsa přemáhán studem zdržuje sám sebe, aby skokem nenapadl

milovaného; ale ten druhý nedbá již ani bodání vozatajova ani biče, nýbrž vyskakuje a prudce se žene a působě spřežení i vozataji všeliké nesnáze nutí je jít k miláčku a zmiňovat se mu o vděku milostné rozkoše. Ti dva se zpočátku vzpírají a mrzí, že jsou donucováni k hrozným a nezákonným věcem; ale nakonec, když nemá zlo žádných mezí, dávají se vésti a jdou, povolivše a slibivše, že udělají, co se jim přikazuje“ (253e-254b). Při pohledu na svrchovanou Krásu vozataj přitáhne otěže (touhy?), aby zkrotit koně své duše. Jeden se „ze studu a strnutí“ nechá zkrotit dobrovolně, ale druhý „počne hněvivě láti“. „Když jsou blízko (miláčkovi), shýbne se, natáhne ohon, zakousne se do uzdy a nestoudně je vleče; avšak vozataj ještě více zakusí zase ten pocit, padne nazad jako u překážky a ještě více, vytrhna silou uzdu zpátky ze zubů vzpurného koně, zkrvaví ten zlý jazyk i dásně a sraze mu nohy i boky k zemi způsobí mu bolesti“ (244d-e). Platón si, jak vidno, nebere servítky, když má odhalit rubovou stranu či spíše vnitřní, násilím a bolestí protkaný psychický prostor oné lásky, které se tak prostoduše říká láska „platonická“ ve smyslu lásky duchovní a iniciační.

Miláček, takto podrobený rozjařené duši milovníkově, naproti tomu pojme Anterós, určitou proti-lásku, jejíž poklidné přitakání vede k navýsost synovskému přátelství: „Zduřen smyslností a nevěda si rady objímá milovníka a líbá, laskaje se s ním jako s člověkem velmi oddaným“ (256a). Odtud se dostáváme ke klidnému uzavření milostného vztahu, v němž díky vedení moudrého filosofa vítězí uměřenost a dobro, aby prosvětlenou existenci dokonalého zamilovaného páru dovedly ke šťastnému konci. Nesmíme však zapomenout, že tuto dokonalost podepírá vlna patetické touhy (*pathos*: vášnivá touha i lítost), jak ji zobrazuje psychodrama okřídleného spřežení.

## Šílení může být dokonalostí

Přímost moudrosti, vedené vzpomínkou na předchozí pravdu a krásu, zajišťuje milostnému šílení jeho božský charakter a odlišuje je od prosté hanebné mánie. Láska jakožto vznešené šílení proroků či jako šílení básníka inspirovaného Múzami, anebo jakožto šílení filosofa, který se odvrací od věcí, aby nazíral výhradně esence, je vznešená jen pod podmínkou, že si vzpomíná na božství: na dokonalost. Násilí, jež vytrhuje manický erotismus perverzi, aby jej vyneslo do výšin idealizace, je explicitní: nazývá se vzděláním a filosofií. Skutečnost, že není než rubovou stranou pevně spojenou s virulentním patosem charakteristickým pro okřídlené spřežení, se zdá být očividná, a divoká obraznost duše v tomto milostném dialogu potvrzuje onen dluh ideálu vůči zakoušení síly, rozpoutané za účelem získání moci nad druhým.

Sám *filosofický diskurs*, spjatý s tímto spojenectvím duše a lásky (*âme/amour*) v klidu i v bolesti, v moudrosti i v otroctví, je třetím aspektem téže dynamiky, v níž je falické ovládnutí povzneseno a přeměněno na učení se Dobru a Kráse. Filosofie, odlučujíc se od perverze, kterou nicméně nezneuznává, je zároveň psychagogií – vedením zamilovaných duší a učením o diskursu. Na stranu lásky-ovládání, lásky-otroctví, lásky-klamu, jak o nich mluví Lysias, Platón postaví rétoriku zamilovanou do laciných efektů, do svádění a okouzlování bez hledání toho podstatného. V maieutice dialektického diskursu bude naproti tomu vidět ekvivalent toho, čím je na rovině Eróta uměřenost a směřování k dokonalosti. I když takovéto ctnosti lásky i řeči lze nabýt za cenu určitého zákazu, je nutno konstatovat, že platónský diskurs nevytěšňuje válku mezi ovládajícím a ovládaným, jež je pro milostný vztah charakteristická. Řekněme, že Platón ji v jistém smyslu *rozpracovává* díky výsadnímu postavení, které připisuje *dialogu* jakožto zkoušce pravdy tváří v tvář druhému: jakožto boji dis-

kursu. Thovt, egyptský bůh písma, bude postaven na stranu klamu: písmo, nepodstatný kalk dialogické promluvy, jež jako jediná zůstává pravdivá, je – stejně jako planá rétorika – v platónské hierarchii umístěna na stranu perverze.

Nedávno byl prostřednictvím gesta odvolávajícího se na jisté archetypické písmo podniknut pokus o rehabilitaci násilí, jímž rétorika transformuje poklidnou řeč idealizace. Toto gesto má tu výhodu, že obnovuje tentokrát důstojnost písma židovského, ale ruší rovněž vytěsnění, které v pozici mudrce doléhá na sadomasochismus, od něž se odráží – jak jsme viděli – metafyzická milostná moudrost.

Tato rehabilitace ovšem často zapomíná na to, čím je židovské písmo podepíráno: na Zákon vyslovený promluvou, které se naslouchá, ale která je i zapsána, na onen Zákon, jenž likviduje drobné mince parciálních objektů, které jsou nositeli slasti, aby ty, kdo mu jsou podrobeni, dovedl k výšinám takové *jouissance*, kde na ně po pravdě řečeno číhá jiná opojná hrozba, totiž paranoia vyvolenců. Tvrzením, že se tohoto Zákona vystříháme a že tedy z judaismu přejímáme pouze literu bez Zákona, jsme dovedeni k návratu k perverzi řeckého Eróta a k sofistice jeho fragmentární výpovědi. Tentokrát však již k tomu nedochází v podobě otevřené apologie mužské homosexuality, ale v „dekonstruktivistické“ podobě chvály nevyřknutelného ženství, skrytého v záhybech *bytí* a *logu*. Takto vytěsněný smysl, jenž je vždy smyslem dialogu, se nicméně navrací ... na elementární rovině politiky, v níž se filosof bude kompenzačně angažovat.

Platón je dalek jakéhokoli zakrývání a mluví k nám – zpoza svých komentátorů – v jakémisi spojenectví s úzkostmi naplňujícími moderní metropole. Ve 4. století před naším letopočtem se postavil na hřeben jakési střechy, mezi dvě šikmé plochy: plochu manického, bolestného, exorbitantního vlastnění, plochu černých mší konaných během nocí plných studu a těl získávajících slast z toho, že jsou tupena; a plochu

nadlidského či, jak sám říká, „nadnebeského“ úsilí duše, jež se v těžce falické dynamice vytrhává přitažlivosti určitého mít, aby dospěla k důstojnosti vědění a bytí. Platón: náš současník, od Christopher Street až k MIT? Historie lásek zdaleka není pouhým muzeem, nýbrž tvoří v současnosti rozložitou mozaiku, synchronizovanou před našima očima: jen si vyberte! Podle libosti! Čtete *Libération* a uvidíte, že Faidros i Sókratés jsou mezi námi... Jsou právě tak posedlí svou mánií, právě tak tlačeni politickým, náboženským ideálem ... právě tak vášnivě opeření, s penisy vztyčenými, aby se dostali na roveň preludu Falu, který musí nutně existovat, protože shromažďuje delirantní toky...

A kde se v tomhle všem nacházejí ženy?

Dva mýty v *Symposiu*, mýtus o androgynech, jak jej podává Aristofanés, a mýtus o zrození Eróta, jehož rodiči jsou Penia a Poros (Chudoba a Důmysl), jak jej komentuje a dovozuje knězka Diotima, jim v onom soumraku model, jakým byla řecká demokracie, připisují jisté místo.

### Androgynové

Mánie v *Symposiu* nespočívá ani tak ve vlastnění (jako je tomu u Lysia a samotného Sókrata ve *Faidrovi*) jako spíše ve sjednocování. Zdá se, že tato koncepce lásky, lásky splývavé a daimónské, je spíše ženská. Vychází z představy dávné doby, v níž se vyvinuly kruhové a podvojně bytosti, zcela spokojené se sebou samými, a to až do té míry, že v bozích budili žárlivost: těmito bytostmi byli androgynové. Androgyn byl třetím pohlavím (kromě mužského a ženského), pohlavím „složeným z oněch dvou, z něhož nyní zbývá jen jméno, ale ono samo vymizelo; bylo totiž tehdy jedno pohlaví androgynů, co do podoby a jména složené z obého pohlaví, mužského a ženského; ale to je nyní pouhé jméno, kterého se užívá

ve smyslu hanlivém“ (189e). Tvar těchto „jednotlivých“ lidí, kterým nic nechybělo, byl válcovitý: „s oblými zády i boky; člověk měl čtyři ruce a právě tolik i noh a dva obličejy na okrouhlém krku, ve všem stejné; hlavu pak u těchto obou obličejů, obrácených v opačné strany, jednu a čtyři uši; dále měl dvojce pohlavní ústroje a obdobně i všechno ostatní“ (190a). Tyto celistvé bytosti chtěly ve své zpupnosti vystoupit na nebesa a napadnout bohy, a proto byly potrestány: boho- vé je rozsekli vedví, přičemž toto rozdělení bylo pohlavní diferenciací. Od té doby hledá každý tu část, které byl zbaven, a toto hledání je skutečnou hybnou silou jednání i lásky. Ačkoli se zdá, že Aristofanés toto androgynální tihnutí zesměšňuje, přesto z něj vyvozuje ohledně důsledků sexuální diferenciace velmi závažný závěr: „Tedy každý z nás jest půlka člověka, poněvadž vznikl jeho rozříznutím, a tu každý stále hledá svou polovici“ (191d). Slovo „půlka“ je zde překladem řeckého *symbolon*, jež samozřejmě poukazuje k onomu rozloženému předmětu, jehož dvě části sloužily k prokázání starých svazků mezi těmi, kdo je vlastní, či mezi jejich rodinami; značí však také *znak, smlouvu, význam, nerozlučitelný bez svého protipólu*. Měli bychom z toho pochopit, že každé pohlaví je „symbolem“ toho druhého, jeho komplementem a podložím, tím, co mu dává smysl. Láska jako tendence k syntéze by byla právě tím, co vytváří rozpoznání znaků a četbu významů, čímž by se kladla proti uzavřenému a válcovitému světu androgynů.

Stačí si ovšem připomenout, jak je těžké dodržet smlouvu, ustavit a dešifrovat symboly, a pochopíme, že místo toho, abychom milovali druhého (druhou), je pro nás snadnější snít o sobě samých jako o androgynech. Androgyn není bisexuál. Kdyby byl *bisexuál*, implikovalo by to, že každé pohlaví má určitou část charakteristik pohlaví druhého, a vedlo by to k nesymetrickému zdvojení obou stran pohlavní diferenciace (muž by měl jistou ženskou část, která není ženskostí

ženy, a žena by měla část mužskou, která není mužstvím muže). V rámci hypotézy bisexuality se počítá se čtyřmi složkami, jež na počátku předpokládají dva odlišné vztahy – mužský a ženský – k falické moci. Androgyn je jednopohlavní: je dvěma v sobě samém, nepokrytý onanista, uzavřená totalita, střet nebe a země, šťastné splynutí na pokraji katastrofy. Androgyn nemiluje, shlíží se v jiném androgynovi, aby v něm viděl jen sama sebe, je zakulacený, bez trhlíny, bez druhého. Jsa splynutím v sobě samém, nemůže dokonce ani splývat: je fascinován vlastním obrazem. Běží samozřejmě o homosexuální fantasma androgynie, a nikoli o biologické ustrojení. O fantasma, které používá jmen dvou pohlaví (kmen „andr-“ a „gyné“) jen proto, aby lépe popřelo jejich rozdílnost. Tato rajská vize se ztrácí na okraji hýčkaného dětství, kdy chlapeček nebo holčička jsou pouze penisem svých matek a v přechodu k činu, charakterizujícímu dospělost, uskutečňují androgynní fantasma hysterické rodičky. Androgyn dělá ve skutečnosti to, co jeho matka prožívá v imaginaci: androgyn, uskutečněné fantasma, patří k oněm pervertovaným jedincům, kteří se ocitají na dosah psychózy. Je bez lásky – jaká láska ho spasí? Snad láska matky, která mu dovede naslouchat, ale která ho dovede také rozseknout, pohlavně diferencovat... Jakkoli je analýza nekonečná, končí se – je možné ji ukončit – vždy tehdy, když si pacient zvolí jedno pohlaví. Androgyn, zafixovaný hystericko-paranoický jedinec, tuto skutečnost vytuší a má se před ní na pozoru. Androgyn má z diferencujících, rozsekávajících, identifikujících promluvy strach, leda by se setkal s jungovským analytikem, se kterým si může vyprávět příběhy o archetypech. Jeho zamilované žvatlání je panickým útekem před bídou a radostmi pohlavně diferencované lásky. Androgyn není tragický ani komický, je mimo čas; proto bude po všechny časy únikovým bodem našich šílených úzkostí, našich neúplností, potřeb, tužeb po druhém... Androgynie, tedy vstřebání ženství u muže a zastření ženství

u ženy, si takto vyrovnává s ženstvím účty: androgyn je falus přestrojený za ženu; ignoruje diferenci, je tou nejpotměšilejší maškarádou likvidace ženství...

Jak se to však má s láskou v ženském rodě, vně mlčení, s láskou, jež je vnější mateřství, s láskou bez falicko-androgynního přeludu? Je to vnuknutí? Mystérium?

### První platónská žena: kněžka

Diotima, mantinejská velekněžka, zvláštní vědma, jejíž oběti zachránily Athény před morem, diktuje Platónovi v *Symposiu* ideální, idealizované a v tomto smyslu „platonické“ pojetí lásky. Povšimněme si, že Sókratés, jak jej na konci *Symposia* vykresluje Alkibiadés, zanechává vzdor svým pedagogickým snahám velmi nejednoznačný, až karnevalový dojem pochybného mudrce, skrývajícího pod svůdcovským a libidinózním vnějškem podivuhodné, leč přinejmenším ambivalentní duchovní bohatství, mudrce, jenž uvádí ve zmatek a sám je podroben zmatkům vášně. Skutečným ideálem, ideálním Sókratem, je Diotima. Jako by k desexualizaci lásky a k tomu, aby se z tohoto útěku k falickému ovládnutí-svádění-otroctví, oslavovanému v Alkibiadově opilosti i – později – v oněch peripetiích dialogu *Faidros*, které jsme uvedli výše, zachovala pouze logika idealizace, byla zapotřebí nějaká bohyně, nějaká žena.

Tváří v tvář oné lásce-vlastnění, kterou bude Platón rozvíjet ve *Faidrovi*, *Symposion* předkládá či možná dokonce staví do protikladu lásku-sjednocení. Milovaný objekt je v obou případech objektem chybějícím: Diotima, jež je ženštější a mateřštější, jej však dosahuje tak, že se s ním sjednocuje, zatímco Lysias a Sókratés k němu v rámci duševní pantomimy dospívají hrou pána a otroka. Diotimou prezentovaná láska je *daimón*, ale tento *daimón* je na rozdíl od křesťanského démona

a poklidněji než ve *Faidrovi* především sjednocujícím prostředníkem, syntetizujícím činitelem. I založení lásky na plození či tvoření spíše než na slasti, v každém případě na plození těla či děl směřujících k nesmrtelnosti, se nese ve znamení ženskosti. Tato témata pochopitelně pronikají i do *Faidra*, jehož specifčnost, jak se nám zdá, tkví nicméně v tom, že láska je zde ovládána sadomasochistickou dynamikou okřídlených duší. Jako by *Faidros* nahlížel Eróta v jeho *libidínózní ekonomii*, zatímco Diotima v *Symposiu* ho prezentuje spíše na základě *vztahu k idealizovanému objektu*, který předpokládá.

### Mezi Chudobou a Důmyslem: Erós vznešený

Mýtus o zrození Eróta je v tomto ohledu exemplární. Penia (Chudoba), která nebyla pozvána na hostinu bohů, čeká u vchodu do Diovy zahrady na zbytky jídla a lstivě se spojí s Porem (Důmyslem), na nějž dolehla opilost a usnul. Připomeňme, že Penia je především jistou privací formy, surovou látkou a že naznačuje absenci jakéhokoli vymezení (podle Plútarcha je totožná s *hylé*, slepou a beztvárovou látkou). Je surovou masou, kterou bohové neosvítili, kterou zavrhlí a která se marně snaží vstoupit s nimi do styku: je to chudoba, nedostatek. Poros, Důmysl, je ze zcela jiného rodu: na rozdíl od ubohé Penie je jeho matkou Métis, Rozumnost. Zatímco Penia nemá žádné význačné rysy, *poros*, *poroi* je výrazem označujícím cesty, vymezení nebeských či mořských prostorů, to, co osvětluje temnotu prvotního vodstva a co si razí cestu ke slunci. V Aischilově *Prométheovi* je lstivý a důmyslný Poros spjat s *techné*. Poros, Métidin potomek, nutně nese její charakteristiky, pocházející od lišky a od chobotnice.<sup>2</sup> Rozvážná a šalebná Métis, vládnoucí nad tím, co je smyslové, zatímco její manžel Zeus vládne nad tím, co je inteligibilní, je

jakoby lstnou činitelkou Symbolična v oblasti mateřství: jiskra moudrosti, prvopočátky duše v ženském univerzu?

Poros a Penia tedy tímto způsobem zplodí Eróta. Právě od těchto protikladných a komplementárních rodičů Erós získá onu povahu *daimóna*, na němž bude Diotima opěvovat jen jeho výsady, a ne jeho hrůzy. Zdůrazněme skutečnost, že spolu s „nedostatkem“ je mezi konstitutivními charakteristikami Eróta v *Symposiu* uváděna i „cesta“. Láska, v obecnějším a hlubším smyslu než prométheovská *techné* či filosofické rození (neboť je inherentní jejich *poros*), je možná cestou *par excellence*: cestou, která „nezná postup ani zprostředkování“ (Heidegger). Cesta nedostatku, nedostatek na cestě, nedostatek razící si cestu. Ale také cesta bez postupu, cesta bez podstaty... Byl by snad Erós díky tomuto spojení nedostatku a cesty místem, kde se formuje dialektika, ale kde se také dialektika otevírá *daimónu*, jenž ji přesahuje? Láska jako cesta, která nikam nevede ... nikam, ne-li k bezprostřednímu vidění, k rozptýlené totalitě.

Budeme tedy milovat to, čeho se nám nedostává: objekt (lásky) je objektem chybějícím. Co je to však za objekt? – Je jím krása, anebo spíše schopnost plození v krásnu. Láska je tvořivý *daimón*, a filosof, který postrádá a hledá krásno a dílo, je z tohoto důvodu zamilovaný právě v té míře, v jaké je tvořivý. „... zajisté nic jiného není, po čem lidé touží, než dobro“ (206a). „Zkrátka tedy láska je touha mít trvale dobro“ (206a). Jaká aktivita si tedy zaslouží, aby byla nazvána láskou? – „Nuže ti to řeknu. Jest to plození v krásnu, a to tělesné i duševní“ (206b). Proč bychom však měli plodit? – „Poněvadž plození je pro smrtelného tvora něco věčného a nesmrtelného. Neboť z přijatých myšlenek nutně vyplývá, že člověk zároveň s dobrem touží po nesmrtelnosti, když láska chce mít dobro trvale“ (207a).

Toto duchovní plození povede zamilovaného mudrce, zamilovaného a/nebo mudrce, k *entuziastickému* vzestupu k nej-

vyšší vizi. Ta již není dialektickým poznáváním, nýbrž mystériem jeho dráhy směřující k chybějícímu. Bezprostřední vidění, o němž Diotima mluví, je možná intelektuální transpozicí určité pohanské slasti (*jouissance*), oslnění mateřskou plodností. Není to archetyp moci, Falu jako takového, chceme-li dát tomuto termínu jeho symbolickou konotaci? Diotima *jest* tímto Falem, přestože ho *nemá*. Předává ho filosofovi, který ho bude muset vlastnit, dobývat a využívat k tomu, aby ovládal nebo vzdělával. Platón nám předloží dialogické vyprávění o tomto přivlastnění, když bude ve *Faidrovi* obrazně popisovat dramatické chování zamilované duše. Avšak zde, v *Symposiu*, o několik let předtím, opojen vytvořením Akademie (roku 387), s chutí přebírá pochodeň falické *jouissance* bohyně-matky, aby si přisvojil její výsady pro svoji výuku. Diotima bez dramatického sebezalíbení staví na odsvou potenciálně plodivou *jouissance* už jen tím, že tato *jouissance* zajišťuje harmonii a přežití – a tedy i nesmrtelnost – společenství. Kromě atributů porodní báby, které si přisvojuje v *Theaitétovi*, zde Sókratés převezme i onu vznešenost, kterou v poslední instanci garantuje žena, nejzákladnější opěrný sloup sociální stability. Připojí k ní však jinou logiku, logiku perverze, výdaje, ovládnutí a oběti, logiku, která touží, aniž plodí: logiku polymorfní mužské slasti. Erós manický a Erós vznešený, Alkibiadés-Faidros na jedné straně a Diotima na straně druhé: opeřené nedochůdce a moudrá, nezúčastněná matrána, získávající *jouissance* ve vidění Druhého... Sókratés a Platón z nich vytvoří syntézu, na níž spočívá láska v západní kultuře... Poznamenejme jen, že osvícená, slastná vize vznešené krásy, mocné ideality, jež je nepřítomná, ale je přístupná díky důstojnému plození – pochází od ženy. Je snad zamilovaný filosof žákem dívky-vizionářky? Tato idealistka je dcerou oslňujícího, neviditelného otce. Všichni ostatní jsou pervertováni, alespoň pokud je jí co věřit... Naše lásky stojí na křižovatkách.

Byl by Erós charakteristickou vlastností člověka, člověka mužského pohlaví? Takto přinejmenším uvažuje Freud, když upřesňuje, že existuje „jen jedno libido, a to mužské“.<sup>3</sup>

Výtržnické a absorbující libido, tvořené zamítnutími a přivlastněními, panstvím a rabstvím, dosahuje své idealizační moci tím, že tuto pudovou dynamiku přesouvá na jiný objekt, odlišný od pohlavně diferencovaného těla, jehož prelud je pro muže – ať je jeho rozlet v dobývání žen jakýkoli – i nadále konstituován přitažlivostí topořivého či ochabujícího penisu. Tímto *jiným* objektem je objekt vědění, který spadl z nebe onoho panství, jehož aureolou se u malého chlapečka obklopuje mateřská nadvláda či moudrost. Falická moc, ve smyslu symbolické moci odstraňující nástrahy performance založené na penisu, jako by veskrze začínala přivlastněním archaické mateřské moci. Muž, přemísťující své touhy na pole vědění/vidění, se nakonec řídí předpisy nějaké Diotimy, jež ho vymaňuje ze smrtonosného rozpoutání jeho erotické vášně a nabízí mu entuziastickou vizi nesmrtelného a nehybného objektu. Tento objekt ideálního vědění/vidění, kalk ideální matky, umožňuje muži konstruovat svoje ideální já. Ideální já muže, opřené o Diotimy, jež jsou právě tak pevné jako autoritativní, mocně odolává ničivým zvrátům, které s sebou naopak nesou sexuální, homosexuální vášně. Mužovo smíření s jeho ideálním já, stejně jako s ideálem obecně, se uskutečňuje tím, že se odtrhuje od homosexuálního Erótu, a to obecně prostřednictvím heterosexuální partnerky, otevírající cestu k desexualizaci mužského libida. Zůstává nicméně erotická dynamika, z níž se stala „duše“: duše skupiny, smečky, „efekt smečky“<sup>4</sup>. Tato homosexuální erotika spoutává pud smrti a slouží jako protiváha smrti. Nedává se člověk do vznešeného hledání nesmrtelnosti skrze soustavu ideálů proto, aby zažehnal smrt, která jej

dusí, aby zažehnal slast a destrukci, erekci a ochabnutí, a to v erotismu samém? Freud, jenž byl očividně horlivým čtenářem *Symposia* (o čemž svědčí třináct odkazů k Platónovi v jeho textech), ztotožňuje platónský Erós se svým vlastním pojmem libida<sup>5</sup> a podrobně se zmiňuje o mýtu o androgynech, jak ho uvádí Aristofanés,<sup>6</sup> aby podepřel své postuláty o pudu smrti. Když se Freud pokouší transponovat platonismus do biologie, zdá se, že umisťuje původ pohlavních pudů ve smyslu pudů života do dosti pozdního období, před nímž podle něj převládá pud smrti.<sup>7</sup> Odhlédneme-li od spekulace, jež je pro jedince Freuda charakteristická, takovému dovozování se vnučuje díky vystopování prvotní nejednoznačnosti mužského libida: libida smrtonosného i plodivého, ničivého i idealizujícího, jež má „faidrovský“ i „diotimský“ aspekt, Eróta manického a Eróta vznešeného. Sókratés má tu výhodu, že tyto dvě stránky mužské sexuality sjednocuje tím, že je v paroxys tické podobě vystavuje na odív. Vnucovalo by se jeho metafyzické vědění s onou známou silou, kdyby neodhalovalo homosexuální erotickou rubovou stranu, jež ho podepírá, ale také svůj boj na život a na smrt proti smrti? Muž, spojený pupoční šňůrou se smrtí v agresivním směřování k vytouženému objektu a zažehnavající smrt symbolickou plodností, jež vytváří objekty moudrosti, se vyhýbá ženskosti, která je jeho propastí a nocí. Úctyplná a úctyhodná láska k idealizovanému (mateřskému) objektu ochraňuje před slastmi a hrůzami sadomasochismu: božství je nakonec bohyní, kněžkou, jež vládne archaickou mocí a umožňuje ani ne tak vytěsnit manickou touhu, jako ji spíše oddělit od jejího zušlechťování, od její dialektické a akademické výuky ve službách Obce.<sup>8</sup>

## Zemřít smíchy

Smích je bezpochyby syntézou – syntézou výbušnou, propastnou, absurdní – těchto dvou břehů mužské erotické zkušenosti. Sókratova ironie a ještě spíše ono střídání proslův, které si během celé hostiny protirečí a navzájem se ruší, stejně jako výsměšný, nahněvaný a přesto mimořádně komický popis mistra, který podává Alkibiadés právě v tom okamžiku, kdy vznešeně se tvářící scénu zaplaví smečka flamendrů – to vše náležitě vyjadřuje nezrušitelný fakt, že se zde všichni neshodnou na nic jiného než Falu. Pod podmínkou, že jsou si jisti, že tento Falus mají, aby se dočasně uvolili se ho zbavit. Rubem tohoto prudkého otřesení mocí, jež může být více či méně hořké, je melancholie, která je tak drahá básníkům.

Melancholie, která vklíní život do smrti a neponechává mezi nimi žádné místo, je na morální rovině setrvalou snahou a na rovině pohlavní je bolestnou *nemohoucností*. Je rozbořením entuziasmu, vládou propasti, v níž je možno vyčistit nepřekročitelný vliv tíživé matky, zneškodňuje vědění a ničí erekci. Perverzní reverzibilita (voyeur/exhibicionista, sadista/masochista) se potom završuje v nedisjunktivním souhrnu, který oba postoje (aktivní a pasivní) vymazává ve smutku nečinnosti a beznaděje. Melancholická osobnost se rozpadá ještě předtím, než se ustaví, a to nepochybně proto, že si umístila laťku příliš vysoko, že si uložila obsedantní nadjáske požadavky. Tento přízrak melancholie, pronásledující napjatý luk falické *jouissance*, mohl nalézt útočiště v literární zkušenosti – od Nervalova po Thomase Manna –, aby se v ní ukojil nebo vyléčil. Vystřízlivělý postoj krásné duše je nepochybně vyhocenou podobou tohoto zla, demystifikujícího moudrost, krásu, styl i samotného Eróta. Melancholik není s to nadlouho udržet určitou formu či objekt touhy a jakmile jsou ustaveny, ihned je ničí a sám se v tomto nestálém opojení rozpouští. Thomas Mann ve *Smrti v Benátkách* oslavo-



val tuto estetickou melancholii, obsaženou v jádru zahanbené a vystřízlivělé homosexuální vášně, když zmiňoval *Faidra* reinterpretovaného v pochmurném světle hnilobného nadbytku. „Tak se třeba zřekneme rozkladného poznání, neboť poznání, Faidře, není důstojné a přísné, ví, rozumí, odpouští, je bez pevnosti a formy, sympatizuje s propastí, je propastí.“ Umělec, jenž v důsledku toho přivolí, že se bude věnovat výhradně stylu, jako třeba Gustav Aschenbach, je nicméně ohrožen znovu: „Ale tvar a oproštěnost, Faidře, vedou k opojení a chtíči, dovedou ducha snad ušlechtilého k hroznému citovému rouhání, které jeho vlastní krásná přísnost zavrhuje jako něco podlého, vedou k propasti, také ony vedou k propasti.“<sup>9</sup>

### Âmosexuál

Požitek z hrůz této propasti, získávaný v morální bolesti úpadku, jenž je právě tak vytoužený jako odsuzovaný, anebo ve fyzické bolesti umrtvující vlastní tělo, se potom může stát jedním z předvídatelných excesů platónského „okřídleného spřežení“. Křesťanská bolest koření z velké části v této náchylnosti homosexuální duše – duše *âmosexuála*<sup>10</sup> – mučednic ky trpět, aby bylo udrženo jak ono fantasma, podle nějž určitá moc existuje, tak jeho masochistický opak naprosté pasivizace a „feminizace“. Masochismus, o němž se nám říká, že je bytostně a původně ženský, je podrobením se Falu, které *âmosexuál* dobře zná a s nímž se může ztotožnit až k smrti, aby se stal tou „opravdovou“ ženou – pasivní, vykastrovanou, nefalickou –, jíž jeho matka nebyla. Míšima pokládající se za svatého Šebestiána, anebo Passolini, který se nechal usmrtit nějakým syčákem na italské pláži, dovádějí ke krajnosti otročský moment mužského erotismu, spojený se smrtonosným uctíváním Falu, a také vše, čím se v něm duše – duše mužů

i žen – zrcadlí, jako by se jednalo o ně samé. Umrtvování se ve skutečnosti ustavuje tehdy, když se ukáže, že umělecká sublimace – osvobozující východisko tváří v tvář neúnosné tíži ideálu – má jen slabé výhody ve srovnání s morbidními rozkošemi těla, zcela přeměněného na zavražděný penis. Skutečnost, že společenské podmínky (pronásledování, ideologická a finanční omezení všeho druhu atd.) a větší či menší síly záhadného talentu zde představují podstatné faktory, jež tvoří hráz zabraňující morbidnímu rozpoutání pudu anebo toto rozpoutání naopak uspišují, by neměla skrýt jeden základní fakt: povaha Eróta je manická. A jeho nadšení pro moc, třebaš idealizovanou, tedy jeho *jouissance* pramenící z Falu, má určitý rub: depresi, destruktivní rozkoš, která slastně rozpouští Já a dokonce i vše, co je živé. Tato slast, jež je pravděpodobně archaičtější než pohlavní *jouissance* a zahrnuje silný prvek morbidnosti, se podle Freudova biologického mýtu zakotvuje v prehistorii hmoty, jež se udržuje naživu dělením, než se jí dostane orgánu s plodivou erotickou funkcí. Ať je biologická pravda jakákoli, fantasma toto tíhnutí *âmosexuality* k morbiditě (ale také veškerou depresi) zakořeňuje v okolí oné *trhliny* („propasti“, říká Gustav Aschenbach), jíž je zbožňované a obávané mateřské pohlaví...

Démonický Erós, jenž se takto rozkládá na stupnici postupující od pohlaví k nebesům, od koně k opeřenci, je pro člověka i společnost jiným základním prostředkem – jiným modem – kultury a zklidnění. Je *jiný* ve vztahu k mystickému *očistění*, které konfrontovalo člověka s mateřskou abjekcí: s matkou méně svrchovanou než vytouženou či hroživou, s prvotním pólem přitahujícím centripetální a autonomistické tendence budoucí mluvící bytosti.<sup>11</sup> Zhnusený, *kathartický* člověk byl ve strachu a studu konfrontován s fascinujícím a znechucujícím před-objektem. Aby se od něj odloučil, vytýčil na vlastním těle – a v řeči, jež je skutečným teritoriem jeho *habitu* – určité hranice, zákazy, tabu. Člověk erotický,

manický či idealistický se naopak matky nedotýká. Tento zákaz na něj byl uvalen jednou provždy: řeč a zákon jsou již zde. Nyní mu zbývá je *udržovat*, čímž uskutečňuje touhu po svrchované, nedotknutelné matce; anebo je *překračovat*, ovšem zůstávat přitom věrný jejímu silnému vlivu v atopii erotického homosexuality vlastní. Toto vlastnění, třebaže je marginalizováno metafyzickým výchovným ideálem, bude nicméně v podobě noční, zahanbující a slastné rubové strany opracovávat tělo i řeč filosofa-vychovatele. Zdroj slasti i zdroj rétoriky. Nikdy se nelze dost vynadívát na oslnivý pohyb, jakým rétor pokradmu znásilňuje řeč, ani ne tak proto, aby zavedl nějaký neslýchaný, skandální, nízký styl – jak by to býval učinil básnický či prozaický stylista, který se rovněž odvažuje dotknout matky –, jako spíše proto, aby toto jemné narušení včlenil do co nejuctivější, krotké, moudré, harmonické komunikace. Rétor zamilovaný do jazyka je maniakem detailu, fetišistou již utvořených krásných forem, které čerpá ze zdrojů své *amosexuality*, jež je takto odhalena jen proto, aby ověnila nějakou skutečnou nebo imaginární Diotimu. Prototyp oné Paní opěvované trubadúry, oné svrchované adresátky Eróta proměněného na apologetickou verbální tvorbu, si z ženy ponechává jen vytěsňující moc falické matky. Tě, jež získává *jouissance* pouze z toho, že je naplněna svým vlastním otcem: božstvem.

Fakt, že libido, tedy Erós, je mužské povahy, ani v nejmenším nezabraňuje ženě v tom, aby do něj vkládala své lásky – více či méně bolestnou identifikaci s mužem, s větším zklamáním v manickém sadomasochistickém sklonu, a také s většími potížemi udržet si víru v nahlédnutí svrchované moudrosti, jež jako by z oka vypadla idealizované matce. Bude mít tendenci nahrazovat ideální matku otcem nastolujícím nadjá, a tato změna jí přinese méně rozjásaných vizí, ale více snah, přetížených a disciplinovaných přístupem k věděni/vidění.

Kdyby naproti tomu existovalo ženské libido, bylo by možné si představit nějakou erotiku čistého ženství?

Potud, že má zamilovanou duši, je žena zavlečena do téže dialektiky střetu s Falem, spolu s celým tím zástupem ideálních obrazů a zakoušení ovládní-podřízenosti, které tento střet předpokládá. I kdyby jí chtěla uniknout, nalezla by – pomocí přeludu androgynnosti či v lásce k jiné ženě – dynamiku *Faidra*. Nesejde příliš na orgánu; konfrontace s mocí zůstává. Androgynní ráj i – jiným způsobem – lesbické lásky však v každém případě zahrnují rozkošnou končinu zneutralizovaného, prosetého libida, zbaveného erotického ostří mužské sexuality. Lehké doteky, něžnosti, sotva odlišné a navzájem se do sebe hroužící obrazy, které bezhlučně vybledají nebo se zamlžují v hebкости určitého rozpouštění, zkapalňování, splývání... Připomíná to milostný dialog těhotné matky s plodem, jenž je od ní sotva odlišen a který skrývá ve svém lůně. Anebo tření hebké kůže, opalizující nikoli touhou, nýbrž oním otevíráním-uzavíráním, rozvinutím-vyblednutím, určitým sotva vytvořeným „mezi“, hroutícím se poznenáhlu do téhož tepla, jež dřímá nebo se probouzí v těsné spjatosti miminka a matky, která je kojí. Pokožka; ústa; prázdná, vzrušená či zaplněná puklina rtů – vsávají tato fluida, filtrují jejich napětí a – mimo jakékoli agresivní prolamování – houpají, kolébají, opájejí. Uvolněnost vědomí, sen v bdělém stavu, jazyk, jenž není dialektický ani rétorický, nýbrž smír či zatmění: nirvána, opojení a ticho.

Když tento ráj není nějakou přilehlou oblastí falického erotismu, jeho parentezí nebo odpočinkem, když aspiruje na to, aby se povýšil na absolutno určitého vztahu v rámci dvojice, potom propuká onen nevztah, jímž ve skutečnosti je. Načež se otevírají dvě cesty. – Buď se v ještě zuřivější podobě navrátí erotická mánie a spolu s ní řádění hry „na pána a ra-

ba", anebo – a často v důsledku toho – v tomto míru, který jsme se domnívali vstřebat, exploduje smrt. Smrt rozdrčením v onom lůně, které předtím tak dobře ochraňovalo, chlácholilo a neutralizovalo. Smrt z toho, že člověk je jen jistým neosobním zájmem: ztracená identita, smrtonosný psychotický rozpad, úzkost vyvolávaná ztracenými hranicemi, fundamentální sebevražedný apel.

Naše lásky, neřešitelné, dramatické až do samotného okamžiku zániku dramatu, nám ponechávají jen takzvané perverzní řešení: přejít od objektu ke vznešenosti, okusit slasti i strasti, svrchovaná to záruka proti nudě...

1 Klasickou interpretaci lásky u Platóna si lze přečíst v knize Léona Robina *La théorie platonicienne de l'amour*, Félix Alcan, 1933 (PUF 1964). Pro potěšení z četby Platóna a kvůli zvýraznění jeho dialogické logiky si z nesmírně rozsáhlé bibliografie týkající se tohoto filosofa zvolíme knihu Alexandra Koyré *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard 1962.

To, co nás bude zajímat na následujících řádcích, se týká přeměny pohlavní *touhy* ve složitou *lásku*, – nejednoznačný řecký výraz *erós* pokrývá širokou škálu fyzických a psychických zkušeností, jež zahrnuje i přátelskou něžnost, *filia* (*Symposion*, 182c). Platónovo velmi specifické postavení v dějinách řecké homosexuality a interpretace, kterou předkládáme, samozřejmě na řeckou homosexualitu neposkytují celkový náhled. Pokud jde o homosexualitu jakožto umění života a jeho historické varianty, viz K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée sauvage 1982.

2 Srov. M. Détéienne a Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La Mé-tis chez les Grecques*, Flammarion 1974. Sarah Kofman této knihy využívá ve své krásné interpretaci, která se liší od naší (*Comment s'en sortir?*, Galilée 1983).

3 „Libido je pravidelně a zákonitě mužské povahy, ať už se projevuje u muže nebo u ženy, či je-li jeho objektem muž či žena,“ píše Freud kolem roku 1905 ve *Třech pojednáních k teorii sexuality* (*Sebrané spisy* 5, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 2000, str. 102) a roku 1915 v poznámce dodává: „Aktivita a její vedlejší projevy, mohutnější vývoj svalstva, agresivnost, větší intenzita libida se zpravidla spájejí s biologickou mužskostí, nejsou s ní však spjaty nutně“ (tamtéž, str. 109). Stejně tvrzení se znovu objeví v přednášce „Ženskost“ z roku 1932: „Je jen jedno libido, které slouží jak mužským, tak ženským sexuálním funkcím. Jemu samotnému nemůžeme přiřknout žádné pohlaví; i kdybychom je chtěli podle konvenčního zaměňování aktivnosti s mužskostí nazvat mužským, neměli bychom zapomenout, že reprezentuje i snahy s pasivními cíli. V každém případě po-

strádá výraz 'ženské libido' jakékoli oprávněnosti. A tak máme dojem, že libido bylo spíše znásilněno, když bylo vtlačeno do služeb ženské funkce a že tu příroda – abychom mluvili teologicky – respektuje jeho požadavky méně bedlivě než v případě mužskosti. A to má asi – opět myšleno teologicky – příčinu v tom, že příroda svěřila prosazení biologického cíle agresivnosti mužově a učinila je do jisté míry nezávislým na souhlasu ženině" (*Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy, Sebrané spisy 15*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1997, str. 108).

- 4 Viz Michèle Montrelay, „L'Appareillage“ in: *Confrontation*, podzim 1981, str. 33-44.
- 5 „... a přece psychoanalýza tímto 'rozšířeným' pojetím lásky nevytvořila nic originálního. Eros filosofa Platóna ukazuje, pokud jde o jeho původ, výkony a vztahy k pohlavní lásce, že se dokonale kryje s milostnou silou, s libidem psychoanalýzy...“ („Davová psychologie a analýza Já“, *Sebrané spisy 13*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1999, str. 79).
- 6 „Mimo princip slasti“ in: *Sebrané spisy 13*, cit. dílo, str. 49.
- 7 „'Pohlaví' by tedy nebylo příliš staré a ty mimořádně mocné pudy, které se snaží přivodit pohlavní spojení, by přitom opakovaly něco, co se jednou náhodně přihodilo a od té doby se utvrdilo jako něco výhodného“ („Mimo princip slasti“ in: *Sebrané spisy 13*, cit. dílo, str. 48).
- 8 Bylo poznamenáno, že termín „homosexualita“ je anachronický, když se aplikuje na řecký svět. Tento pojem je nedávný, poplatný psychiatrii 19. století, zatímco antický erotismus rozlišoval pasivní či aktivní postoje spíše než mužskou či ženskou „sexuální identitu“. Primát plození nicméně zůstává základním morálním kritériem v antice a ještě více v rámci křesťanství, aby tak byla odsouzena pasivita a spolu s ní sodomie. V této freudovské reinterpetaci platónského erotismu se ve skutečnosti nesnažíme naznačit, že by se láska připisovala tomu či onomu orgánu nebo pozici (což je ovšem perspektiva, která u Freuda, jenž se snaží sestavit rejstřík vztahů mezi tou či onou slastí orgánů a tou či onou fixací v dějinách subjektu, zůstá-

vá). Nazvěme tuto lásku-nenávist, jež je nutně sadomasochistická a v níž se milostná identifikace protagonistů odehrává ve stínu ideálního falického obrazu, „homosexuální“. Psyché je půdou této erotiky, kterou lze nazvat erotikou „amosexuální“ (neologismus vytvořený ze slov „âme“ – duše – a „homosexuelle“ – homosexuální, pozn. překl.). Lacan psával: *amour* („âme“ – duše; „amour“ – láska“).

9 Thomas Mann, *Smrt v Benátkách*, Praha, Odeon 1973, str. 164.

10 Viz závěr poznámky 8. (Pozn. red.)

11 Viz naši knihu *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Seuil 1980.

### Paradox: matka či primární narcismus?

Pokud o ženě není možno říci, čím je (bez rizika, že se tak zruší její rozdílnost), možná by tomu bylo jinak v případě matky, neboť se jedná o jedinou funkci „druhé pohlaví“, které můžeme s jistotou připsat existenci. Nicméně i zde jsme lapeni do určitého paradoxu. – Především žijeme v civilizaci, v níž je posvěcené (náboženské nebo laické) zobrazení ženství vstřebáno do mateřství. Když se ovšem na celou věc podíváme podrobněji, toto mateřství je *fantasma* jakéhosi ztraceného kontinentu, vyživované dospělým mužem nebo ženou: navíc se nejedná ani tak o idealizovanou archaickou matku, jako o idealizaci vztahu, jenž nás s touto nelokalizovatelnou instancí spojuje – o idealizaci primárního narcismu. Nuže, když feminismus požaduje novou reprezentaci ženství, identifikuje, jak se zdá, mateřství s tímto idealizovaným nedopatřením, a protože odmítá obraz a jeho zneužívání, vyhýbá se skutečné zkušenosti, kterou toto fantasma zakrývá. Výsledek? – Popření či zamítnutí mateřství ze strany jistých avantgardních feministických proudů. Anebo přijetí – vědomé nebo nevědomé – jeho tradičních reprezentací ze strany „širokých mas“ tvořených muži i ženami.

Křesťanství je dozajista nejrafinovanější symbolickou konstrukcí, v jejímž rámci se ženství – v té míře, v jaké jí prosvítá, a prosvítá jí neustále – ukrývá do *Mateřství*.<sup>1</sup> „Mateřstvím“ nazvěme onen ambivalentní princip, tkvící na jedné straně ve druhu a na straně druhé – v katastrofě identity, díky níž se Vlastní jméno propadá do nepojmenovatelná, které si představujeme jako nepojmenovatelnou ženství, neřeči či těla. Proto je Kristus, tento Syn člověka, celkem vzato „lid-

ský“ pouze skrze svou matku: jako by kristovský nebo křesťanský humanismus mohl být jen určitým maternalismem (právě toho se ostatně svým esoterismem neustále dovolávají jisté laicizující proudy, spadající do okruhu jeho působnosti). Lidství Panny Marie ovšem není vždy evidentní, a uvidíme, jakým způsobem se Marie – například tím, že je uchráněna hříchu – odlišuje od lidského rodu. Nejintenzivnější zjevení Boha, jakým je mystika, se však souběžně s tím předkládá jen tomu, kdo si přisvojí „mateřství“. Svatý Augustin, svatý Bernard, mistr Eckhart, abychom citovali jen některé, se shlížejí v roli neposkrvněných nevěst Boha otce, pokud – tak jako u svatého Bernarda – jejich rty přímo nepřijímají kapky panenského mléka. Nenucenost ve vztahu k oblasti mateřství se potom stává pilířem, na němž se buduje láska k Bohu, a to tak, že mystikové, tito „šťastní Schreberové“ (Sollers), bizarním svitem ozařují psychotick-

**FLASH – okamžik času či bezčasého snu; nezměrně nafouklé atomy určitého pouta, vize, chvění, dosud beztvareho, nepojmenovatelného embrya. Epifanie. Fotografie toho, co není dosud viditelné a nad čím řeč nevyhnutelně přelétává ve velké výšce a narázkovitě. Slova vždy příliš vzdálená, příliš abstraktní na toto podpovrchové vření vteřin, vytvářejících záhyby nepředstavitelných prostorů. Psát o nich je zkouškou diskursu, stejnou zkouškou, jakou je láska. Milovat je pro ženu totéž jako psát. Smích. Nemožnost. Flash osvětlující nepojmenovatelnou, tkaniva abstrakcí, která je třeba roztrhnout. Ať si tělo konečně troufne vyjít ze svého úkrytu, ať se odváží smyslu pod závojem slov. Ať se slovo stane tělem. FLESH JAKO SLOVESO. Od jednoho k druhému, věčně, rozkoušované vize, metafory neviditelného.**

kou ránu moderní doby: ta se vyjevuje jako určitá neschopnost modernistických kódů ochočit si mateřství, tedy jako primární narcismus. Jejich soudobé repliky jsou zřídkavé a „literární“, ale vždy tak trochu orientální, neřkuli tragické: Henry Miller, který o sobě říká, že je těhotný, Antonin Artaud, který si sám sebe představuje jako „své dcery“ nebo „svou matku“... Ortodoxní odnož křesťanství bude zlatými ústy Jana Chrysostoma (mezi jinými) posvěcovat tuto přechodnou funkci Mateřství tím, že bude o Panně mluvit jako o „poutu“, „prostředí“ či „intervalu“, čímž otevře cestu pro její více či méně kacířské ztotožňování s Duchem svatým.

Bylo by toto vstřebání ženskosti do Mateřství, jež je charakteristické pro četné civilizace, ovšem křesťanství jej svým způsobem dovede do krajnosti, prostě mužským přisvojením Mateřství, které (podle hypotézy, kterou bereme za svou) tedy není ničím jiným než fantasmatem zakrývajícím primární narcismus? Anebo bychom v něm snad, z jiného hlediska, mohli vidět mechanismus záhadné sublimace? Mechanismus mužské sublimace, to možná, ale tak jako tak sublimace, je-li pravda, že podle Freuda, vytvářejícího si představu o Leonardovi, a dokonce i pro Leonarda samého je ochočení této ekonomie (ekonomie Mateřství či primárního narcismu) podmínkou umělecké, literární či výtvarné realizace?

V této perspektivě ovšem mezi jinými zůstávají bez odpovědi dvě otázky. – Čím je reprezentace Mateřství obecně a křesťanská, panenská reprezentace Mateřství zvláště, tedy reprezentace tisící sociální úzkost a naplňující bytost mužského pohlaví, uspokojující také pro ženu, aby se tak mohla utvořit shoda pohlaví bez ohledu a navzdory jejich flagrantní neslučitelnosti a neutuchající válce? V jakém smyslu toto Mateřství nepřihlíží k tomu, co by o něm řekla nebo co by od něj chtěla žena, takže když se v současné době ženy ujmou řeči, jejich nespokojenost se v zásadě vztahuje na početí a mateřství? Necháme-li stranou sociálně politické požadavky,

dovádí tohle všechno onu slavnou „nespokojenost v kultuře“ až k bodu, před kterým Freud uhýbal: k nespokojenosti druhu.

### Triumf nevědomí v monoteismu

Zdálo by se, že v případě Marie je atribut „panna“ překladovou chybou, neboť překladatel nahradil semitský termín označující společensko-právní statut neprovdané mladé ženy řeckým termínem *parthenos*, specifickým naproti tomu fyziologický a psychologický stav, totiž panenství. Můžeme z toho vyčíst onu indoevropskou fascinaci (jak ji analyzoval Dumézil) panenskou dívkou coby deponitářem otcovské moci; můžeme v tom rovněž vidět ambivalentní zažehnávání – pomocí přepjaté spiritualizace – bohyně-matky a s ní souvisejícího matriarchátu, jemuž se řecká kultura i židovský monoteismus zuby nehty bránily. Stále však platí, že západní křesťanství tuto „chybu překladu“ rozvíjí, že do ní promítá vlastní fantasmata a že z ní vytváří jednu z nejpůsobivějších imaginárních konstrukcí, jakou dějiny civilizací poznaly.

Dějiny panenského kultu v křesťanství jsou ve skutečnosti navršováním víry, jejíž kořeny jsou pohanské, na oficiální církevní dogmata a občas i proti nim. Je pravda, že existenci Marie postulují již Evangelia. Neposkrvrněné početí Kristovy matky však naznačují jen velmi diskrétně, o samotném Mariině příběhu neříkají nic a jen zřídkakdy ji zmiňují po boku syna nebo v souvislosti s jeho ukřižováním. Matouš, I, 20 („... anděl Páně ve snách ukázal se jemu, řka: Jozefe synu Davidův, neboj se přijít manželky své, nebo což v ní jest počato, z Ducha svatého jest.“) a Lukáš, I, 34 („I řekla Maria andělu: kterak se to stane, poněvadž já muže nepoznávám?“) taktó otevírají bránu – bránu ostatně úzkou, jež se však záhy rozšíří díky zásahům apokryfních textů – pro oplodnění bez sexuality, v souladu s nímž žena, uchráněná mužského zása-

hu, sama počne dítě se „třetí osobou“, s osobou-neosobou, s Duchem. V těch nečetných chvílích, kdy se Ježíšova matka objeví v Evangelích, se dává na vědomí, že synovský vztah nepochází z těla, nýbrž ze jména, anebo, jinými slovy, že veškerá případná matrilinearita je popřena a přetrvává pouze symbolické pouto. Tak například Lukáš, 2, 48-49 („I řekla matka jeho k němu: Synu, proč jsi nám tak učinil? Aj, otec tvůj a já s bolestí hledali jsme tebe. I řekl jim: Co, že jste mě hledali? Zdalíž jste nevěděli, že v těch věcech, kteréž jsou Otce mého, musím já býti?“), ale také Jan, 2, 3-4 („... řekla Ježíšova matka jemu: Vína nemají. Dí jí Ježíš: Co mně a tobě ženo? Ještě nepřišla hodina má.“) a 19, 26-27 („Tedy Ježíš užřev matku, a učedníka tu stojícího, kteréhož miloval, řekl matce své: Ženo aj, syn tvůj. Potom řekl učedníkovi: Aj matka tvá. A od té hodiny přijal ji učedník ten k sobě.“).

Na základě tohoto programového materiálu, který nicméně zůstává chudý, se rozbují určité neodolatelné imaginárno, jež se v zásadě bude ubírat třemi směry. Na jedné straně se bude jednat o homologizaci Matky a Syna, přičemž se bude rozvíjet téma neposkrvněného početí a vynalézat Mariina biografie, analogická biografii Ježíšově, a o to, uchránit ji smrti tím, že bude takto uchráněna hříchu: Mariin odchod nabude podoby Zesnutí a Nanebevzetí. Dále půjde o to, dodat jí vznešenosti, dát jí moc, která, byť uplatňována na onom světě, není o nic méně politická, neboť Marie bude prohlášena za královnu, nadána atributy a rekvizitami královského statutu a souběžně s tím vyhlášena za Matku božské instituce zde na zemi, totiž církve. A konečně Mariin vztah i vztah k Marii bude odhalen jako prototyp vztahu láskyplného a za tímto účelem bude sledovat dva základní aspekty lásky v západním světě: lásku kurtoazní a lásku k dítěti, čímž obsáhne složitou škálu poloh od sublimace k asketismu a masochismu.

Představa o Mariině životě, řídicí se modelem života Ježíšova, se zdá být výplodem apokryfní literatury. Příběh o jejím vlastním záračném početí, o takzvaném neposkrvněném početí, k němuž došlo po dlouhém neplodném manželství Anny a Joachima, stejně jako její biografie zbožné mladé dívky, se objevují v apokryfních pramenech od konce I. století. Jejich souhrn najdeme v *Knize Jakubově*, ale také v *Pseudoevangeliu Matoušově* (které bude inspirovat například Giottovy fresky); tato „fakta“ cituje Klémens Alexandrijský a Órigenés, avšak oficiálně uznána nebudou a ačkoli pravoslavná církev je bez nesnázi toleruje, jejich překlad do latiny se objeví až v 16. století. I západní svět však začal oslavovat Mariin život bez dlouhého otálení, a to svými vlastními prostředky, jakkoli se tak dělo vždy pod nadvládou ortodoxní inspirace. První latinskou báseň nazvanou „Maria“ a věnovanou Mariinu narození napsala jeptiška Hrotsvita z Gandersheimu (jež zemřela před rokem 1002), autorka poezie a divadelních her.

Asketismus 4. století, jak jej rozvíjeli Církevní otcové, se naroubuje na tuto apokryfní vervu a bude postulát neposkrvněného početí rozvíjet a racionalizovat. Důkaz bude založen na prostém logickém vztahu: na vzájemné implikaci sexuality a smrti. Protože se navzájem implikují, nelze se vyhnout jedné, aniž unikneme druhé. Tento asketismus, aplikovatelný na obě pohlaví, důsledně formuluje svatý Jan Zlatoústý (*O panenství*: „Neboť kde je smrt, tam je také sexuální kopulace; a kde smrt není, není ani sexuální kopulace.“); přestože svatý Augustin i svatý Tomáš Akvinský proti němu bojují, nepřestal křesťanskou doktrínu vyživovat. Augustin kupříkladu odsuzuje „žádostivost“ (*epithymia*) a tvrdí, že Mariino panenství je ve skutečnosti jen logickým předpokladem Kristovy čistoty. Ortodoxní církev, jež je nepochybně dědičkou silnějšího matriarchátu ve společnostech východní Evro-

py, zdůrazňuje Mariino panenství otevřeněji. Marie se bude stavět proti Evě, život proti smrti (svatý Jeroným, list 22: „Smrt přišla skrze Evu, ale život přišel skrze Marii“; Irenaeus: „Skrze Marii se z hada stala holubice a my se osvobozujeme z okovů smrti.“); rozpoutají se dokonce velesložitě debaty, jejichž účelem je dokázat, že Marie zůstává pannou i poté, co porodila (Druhý, cařihradský koncil, konaný roku 381, pod vlivem ariánství zdůrazňuje oproti oficiálnímu dogmatu úlohu Panny a vyhláší Mariino věčné panenství; koncil z roku 451 ji označí za *Aeiparthenos*: věčná panna). Jakmile se ustavilo toto, Marie může být prohlášena ne již za Matku člověka nebo Matku Krista, ale za Matku Boží: *Theotokos* – to učiní patriarcha Nestor, čímž bude definitivně zbožštěna.

Ve velmi složitém vztahu mezi Kristem a jeho Matkou, v němž se kloubí vztahy Boha k lidstvu, muže k ženě, syna

Zvrácená hlava, šíje, jež se konečně uvolňuje, rozpálená pokožka-krev-nervy, tok světla: záplava ebenových vlasů, proudících jako nektar, smooth darkness through her fingers, med trpytící se pod včelími křídly, sparkling strands burning bright ... hedvábí, rtuť, kujná měď: zmrzlé světlo tající pod prsty. Zvířecí hřívá – veverka, kůň a štěstí hlavy bez tváře, dotyk bez vidění, pohled rozpuštěný ve svalech, ve vlasech, těžké, hladké, poklidné barvy. Maminka: anamnéze.

Napjatý ušní bubínek, vytrhující zvuk z hluchého ticha. Vítr v trávě, vzdálený křik racka, ozvěny vln, klaksonů, hlasů, anebo nic? Anebo jeho pláč, pláč mého sotva narozeného dítěte, křeč synkopicky uspořádaného prázdna. Už nic neslyším, ale bubínek i nadále předává tuto zvukovou závrať do mé lebky, do mých vlasů. Mé tělo již není moje, kroutí se, trpí, krvácí, dostává rýmu, hryže si rty, slintá, kašle, ospává se

k matce atd., se velmi záhy objeví problematika času, paralelní s problematikou příčiny. – Pokud Marie předchází Krista a pokud v ní má Kristus svůj původ, třebas jen z hlediska svého lidství, nemělo by snad být početí samotné Marie také neposkrvněné? Přijmeme-li totiž opačnou hypotézu, jak by bytost počatá v hříchu a nesoucí tento hřích v sobě samé mohla dát život Bohu? Jisté apokryfy tuto absenci hříchu při Mariině početí naznačovaly bez přílišných okolků, avšak Církevní otcové jsou opatrnější. Svatý Bernard zuřivě odmítá oslavovat Mariino početí ze strany svaté Anny, čímž se pokouší zabrzdit homologizaci Marie a Krista. Teprve Duns Scotus však přemění toto váhání okolo povýšení bohyně-matky v křesťanství na logický problém, aby ochránil oboje, velkou matku i logiku. Mariino narození chápe jako *praedemptio*, a to na základě argumentu kongruity: pokud je pravda, že pouze Kristus nás může vykoupit svou smrtí na kříži,

a směje. Když se však navrací jeho radost, radost mého dítěte, jeho úsměv mi omývá jen oči. Ale bolest, jeho bolest, ke mně přichází zevnitř, nikdy nezůstává oddělená, jiná, ihned se ve mně vznítí, ani na vteřinu neposečká. Jako by ona byla tím, co jsem přivedla na svět, nechce se ode mě odloučit, sveřepě se navrací a trvale se ve mně zabydlela. Člověk nerodí v bolestech, člověk rodí bolest: je ztělesněna dítětem a natrvalo se v člověku usazuje. Samozřejmě můžete zavřít oči, zacpat si uši, přednášet, nakupovat, uklízet, přemýšlet o různých věcech, o různých tématech. Matka je však vždy poznamenána bolestí a podléhá jí. „A meč probodne i tvoji duši...“

Sen bez jasu, beze jména, sen svalů. Temná pokroucenost, bolesti v zádech, v pažích, ve stehnech – kleště změněná na vlákna, trýznivá výheň nervů, kameny drtí kosti: drtiče obje-



potom Panna, jež ho zplodila, může být ušetřena hříchu pouze „zpětně“, od svého vlastního početí až ke zmiňovanému vykoupení.

Boj v souvislosti s Pannou – pro nebo proti, na základě dogmat anebo s logickou obratností – se ještě vyostří mezi jezuitu a dominikány, ale protireformace, jak víme, nad každou rezistencí zvítězí: katolíci budou od té doby uctívat Marii samu o sobě. Tovaryšstvu Ježíšovu se podaří završit proces lidových tlaků, přefiltrovaných asketismem patristiky, a bez explicitní nevráživosti i bez brutálního odmítnutí vstřebat úlohu Materství (ve výše uvedeném smyslu), jež je užitečná pro jistou rovnováhu mezi oběma pohlavími. Je zvláštní a zároveň nevyhnutelné, že když tato rovnováha začínala být v 19. století vážně ohrožena, katolická církev – jež v tomto ohledu byla dialektičtější a subtilnější než protestanti, v jejichž táboře se již rodily první sufražetky – dala

mů, rozloh, prostorů, linií, bodů. A teď všechna ta slova, viditelnost zaznamenává lomoz ticha, jež zraňuje celé tělo. Jako kdyby nějaký fantom geometrie mohl trpět tím, že se zhroutí v bezhluché vřavě... Oko nicméně nic nezachytilo, ucho zůstalo hluché. Vše se však hemžilo a drolilo, kroutilo a rozbíjelo – a drčení pokračovalo... A potom, pomalu, se utvořil, odloučil, ztemněl a vytvaroval jakýsi stín: viděno z místa, na němž se skutečně musí nacházet moje hlava, to byla levá strana mé pánve. Nic než kostnatý, hladký, žlutý, beztvary, ovšem ostře ohraničený kus mého těla, nepřirozeně a nesymetricky vyčnívající: oddělený šupinovitý povrch, odhalující pod tímto neforemným zašpičatělým údem morková vlákna... Zmrzlá placenta, živoucí úd kostlivce, nestvůrný roub života na oné živé mrtvole, již jsem... Život ... smrt ... nelze rozhodnout. Při porodu se přesunula vlevo spolu s placentou ... moje mícha, jež mi byla odejmuta, ale

Neposkrvněnému početí roku 1854 statut dogmatu. Často se naznačuje, že rozkvět feminismu v protestantských zemích je mimo jiné důsledkem větší iniciativy, jež se tu znám povoluje na společenské a rituální rovině. Je možno klást si otázku, zda toto rozvinutí není kromě jiného výsledkem určitého *chybění* v protestantské náboženské konstrukci, chybění týkajícího se Materství, jež bylo v katolické církvi naopak rozpracováno s rafinovaností, k níž posledním tahem přispěli jezuité a jež činí katolicismus stále ještě velmi obtížně analyzovatelným.

Završení – ve jménu Marie – určité totality tvořené ženou a Bohem, vposledku vzniká díky tomu, že Marie uniká smrti. Osud Panenské matky je oslnivější než osud jejího syna: protože neprošla kalvárií, nemá hrob, neumírá a nepotřebuje tedy vzkříšení. Marie neumírá, ale jakoby v ozvěně na orientální víru, mezi jinými na taoismus, kde lidská těla

přesto působí jako roub, zraňuje mne, ale zároveň mne zvětšuje. Paradox: porod jako ubývání i přibývání. Ovšem nad bolestí, nad děsivostí této suché větve, jež znovu ožívá, i když je useknutá, poraněná, zbavená své lesklé kůry, se nakonec rozprostře klid. Klid jiného života, života tohoto jiného, který se vydává na cestu, zatímco já i nadále ležím jako kostra. Zátíší. Je tu nicméně on, jeho vlastní tělo, které bylo ještě včera tělem mým. Jak bych tedy mohla podlehnout smrti?

přecházejí z jednoho místa na druhé v onom věčném toku, jenž je sám o sobě kalkem mateřské schránky – podstupuje přechod.

Tento přechod je pasivnější v pravoslavné církvi: je Zesnutím (*Koimesis*), během nějž, jak vidíme na jistých ikonografických zobrazeních, se Marie mění v malé děvčátko v náruči svého syna, ze kterého se náhle stal její Otec; takto, k převeliké radosti milovníků Freudových „Třech skříněk“, převrací roli Matky v roli Dcery...

Marie, matka svého syna i jeho dcera, je ve skutečnosti také, kromě jiného, jeho manželkou: v důsledku toho uskutečňuje trojí metamorfózu ženy v nejužším systému příbuzenských vztahů. Od roku 1135, jako variaci na téma Písň písní, Bernard z Clairvaux oslavuje Marii v její roli milované bytosti a manželky. Avšak již svatá Kateřina Alexandrijská (umučena roku 307) měla vizi sebe sama, jak přijímá svatební prsten od Krista za podpory Panny Marie, zatímco svatá Kateřina Sienská (jež umírá roku 1380) s ním podstoupí mystický sňatek. Stojí snad u základu mariánského kultu v západní kultuře, po svatém Bernardovi a díky cisterciákům, právě vliv této funkce Marie jakožto Kristovy lásky a manželky? „*Vergine madre, figlia del tuo Figlio*“, prohlašuje Dante, který možná nejlépe shrnuje toto propojení třech ženských statutů (dcera-manželka-matka) do určité totality, v níž se smazávají coby specifické korporality, zachovávajíce si přitom ovšem své psychologické funkce. Jejich zauzlení tvoří základ nehybné a nečasové spirituality: „pevný konec věčného záměru“, upřesňuje zásadním způsobem *Božská komedie*.

Na západě je Mariin přechod aktivnější, neboť zde Mariino tělo i její duše vystupují k jinému světu v Nanebevzetí. Tento svátek, slavený v Byzanci od 4. století, přichází do Galie v 7. století vlivem pravoslavné církve, ovšem první západní vize Nanebevzetí Panny Marie, vize pocházející od žen (zejména Elisabeth von Shonau, jež zemřela roku 1164), se

objevují až od 12. století. Nanebevzetí se stane pro Vatikán dogmatem až roku 1950. Jakou smrtelnou úzkost má tišit po skončení nejvražednější ze všech válek?

### Figura moci

Pokud jde o „mocenskou“ stránku, obraz *Maria Regina* se objevuje již v 6. století v kostele Santa Maria Antiqua v Římě. Je zajímavé zaznamenat, že právě ona, žena a matka, má na starost reprezentovat nejvyšší pozemskou moc. Kristus je králem, ale ani on, ani jeho Otec nejsou zobrazováni s korunami, diadémy, bohatými ozdobami a jinými vnějšími znaky okázalých pozemských statků. Toto opulentní překroucení křesťanského idealismu se soustřeďuje na Pannu Marii. Později, když se jí dostane titulu *Naše paní (Notre Dame)*, se tak bude dít také analogií s pozemskou mocí vznešené feudální dámy, paní na středověkých dvorech. Tuto funkci Marie jako depozitáře moci později omezí církve, jež k ní začne chovat nedůvěru, ale v lidových a obrazových představách přetrvá i nadále, jak o tom svědčí impozantní obraz *Madona della Misericordia*, jehož autorem je Piero della Francesca a jenž byl ve své době katolickými autoritami zamítnut. Jak se postupně upevňuje moc Vatikánu nad městy a obcemi, Kristova matka nejenže je papežskou mocí stále více uctívána – tato moc otevřeně svou vlastní instituci s Pannou Marií ztotožňuje: Pius XII. roku 1954 Marii oficiálně prohlásí za Královnu a roku 1964 za *Mater Ecclesiae*.

### Eia Mater, fons amoris!

V osobě Marie se slučují dva základní aspekty lásky v západním světě. Jednak se zdá, že mariánský kult, jenž se nese ve

znamení homologizace Marie a Ježíše a jenž dovádí asketismus ke krajnosti, se postavil proti kurtoazní lásce ke vznešené paní, která, přestože představuje určitou společenskou transgresi, nicméně neměla nic společného s nějakým fyzickým nebo morálním hříchem. Od onoho úsvitu stále ještě velice tělesné „kurtoazie“ již ovšem Marie a Paní sdílely společné rysy, spočívající v tom, že jsou terčem mužských tužeb a aspirací. Paní i Panna, díky tomu, že jsou jediné a že vylučují všechny ostatní ženy, navíc ztělesňovaly určitou absolutní autoritu, jež byla tím přitažlivější, že se jevila jako něco, co bylo vymaněno z otcovské přísnosti. Tato ženská moc musela být prožívána jako moc popřená, kterou bylo příjemnější přijmout, neboť byla současně archaická i druhotná, představovala jakousi náhražku faktické moci v rodině a v obci, ale nebyla o nic méně autoritativní a tvořila potměšilého dvojníka explicitní falické moci. Od 13. století, za pomoci ustavování asketického křesťanství a především – od roku 1328 – díky zavedení Salských zákonů, jež dívkám upíraly dědické právo a činily tedy milovanou bytost velmi zranitelnou, zabarvující lásku k ní všemožnými odstíny nemožnosti, se mariánský a kurtoazní proud spojují. V souvislosti s Blankou Castillskou (zemřela roku 1252) se Panna explicitně stává ohniskem kurtoazní lásky, přičemž vlastnosti vytoužené ženy i vlastnosti svaté matky sdružuje do celku, jenž je právě tak završený jako nepřístupný. Což stačí, aby jakákoli žena trpěla a jakýkoli muž snil. V *Miracle de Notre Dame* skutečně nacházíme příběh mladíka, který se kvůli Panně vzdává snoubenky: Panna se mu zjeví ve snu a vytkne mu, že ji opustil kvůli „pозemské ženě“.

Kromě onoho ideálního celku, který žádná jednotlivá žena nedokáže ztělesnit, se Panna ovšem stává také místem, v němž se ukotvuje humanizace západního světa a humanizace lásky zvláště. Zejména kolem 13. století, se svatým Františkem, se tato tendence zhmotňuje ve vykreslování Marie ja-

kožto chudé, skromné a pokorné – jakožto madony pokory a současně oddané a něžné matky. Slavné londýnské *Zrození Páně* od Piera della Francesky, v němž Simone de Beauvoir příliš uspěchaně viděla jakousi porážku ženství, neboť matka zde pokleká před svým právě narozeným synem, v sobě ve skutečnosti soustřeďuje nový kult humanistické sensibility. Vznesenou spiritualitu, která Pannu připodobňovala ke Kristovi, nahrazuje tělesným vnímáním veskrze lidské matky. Tato mateřská pokora, jež byla zdrojem těch nejlidovějších zbožných obrázků, se přibližuje ženskému „prožitku“ více než všechna předchozí zobrazení. I když je pravda, že do sebe vstřebává jistý ženský masochismus, rozvíjí však zároveň také jeho protipól v podobě uspokojení a slasti. Vždyť matka hlava sklopená před synem není prosta nezměrné pýchy ženy, jež o sobě ví, že je současně i jeho manželkou a dcerou. Ví, že je zaslíbena oné věčnosti (duchovní i druhové), kterou

**Vůně mléka, orosená, kyselá a jasná zeleň, připomenutí větru, vzduchu, chaluh (jako by nějaké tělo žilo bez odpadu): vkrádá se mi pod kůži, nezůstává v ústech ani v nose, ale hladí mi tepny, odlučuje kůži od kostry, nafukuje mne jako balón plný ozónu, a já se vznáším, ačkoli mé nohy pevně stojí na zemi, abych jej nesla, jistá, vyrovnaná, nevykořenitelná, zatímco on mi tápe po krku, rozhrnuje mi vlasy, hledá měkké rameno, vlevo i vpravo, slips on the breast, swingles, silver vivid blossom of my belly, a nakonec se, přitisknut k mému břichu, nesen mýma rukama, vznese do svého snu. Můj syn.**

**Probdělá noc, občasný krátký spánek, hebkost dítěte, teplé rtuti v mé náruči, doteky, něžnost, bezbranné tělo, jeho nebo moje, v úkrytu, pod ochranou. Když usne, pod pokožkou se mi opět vzedme jakási vlna – břicho, stehna, nohy: spá-**

nevědomě tuší každá matka a ve vztahu k níž představuje mateřská oddanost nebo dokonce oběť jen směšně nízkou cenu. Cenu, kterou lze zaplatit o to snáze, že ve srovnání s láskou spojující matku a syna se ostatní „lidské vztahy“ rozpadají jako očividný přelud. Františkánské vyobrazení Matky vyjadřuje četné základní aspekty psychologie mateřství, čímž přitahuje do kostelů davy lidí a současně způsobuje mohutný rozkvět mariánského kultu, jak o tom svědčí budování velkého počtu kostelů, jež jsou Panně Marii zasvěceny. Tato humanizace křesťanství prostřednictvím kultu Matky vede rovněž k zájmu o lidství muže-otce: od 15. století postaví oslava „rodinného života“ do popředí i Josefa.

nek svalů, ale ne mozku, spánek těla. Bdíci jazyk si tiše připomíná jinou odevzdanost, tu mou: kvetoucí tíží na dně lůžka, dutiny, moře... Znovunalezené dětství, obnovený, vysněný mír, mír jiskřivý, flash buněk, okamžiky smíchu, úsměv v temnotě snu, noc, neprůhledná radost, která mě zakoreňuje na jejím lůžku, na lůžku mé matky, a jeho, syna, motýla pijícího rosu z její ruky, promítá někam stranou, do noci. Sami: ona, já a on.

Navrací se z hlubin nosu, hlasivek, plic, uší, protrhává jejich dusivý obklad a probouzí se ve svých očích. Něžnost spící tváře, rysy jako z narůžovělého nefritu – čelo, chrčící, nosní dírky, tváře, pootevřená ústa, křehká, tvrdá, špičatá brada. Bez záhybu a bez stínu, ani jsoucno, ani nicota, ani přítomný, ani nepřítomný, ale skutečný, skutečná, nepřístupná nevinnost, váha, která tíží, i serafská lehkost. Dítě? – Anděl, záře na nějaké italské malbě, nepohnutý, poklidný

## Jaké tělo?

Z panenského těla budeme mít nárok pouze na ucho, slzy a ňadra. Skutečnost, že ženský pohlavní orgán se proměnil v tuto nevinnou ulitu přijímající zvuk, může eventuálně přispět k erotizaci slyšení, hlasu, ba i naslouchajícího chápání. V rámci téhož pohybu je však sexualita snížena na úroveň přeslechnutí. Ženská pohlavní zkušenost se takto ukotvuje v univerzalitě zvuku, protože duch je *rovným dílem* dán všem mužům i všem ženám. Žena si zde bude moci vybrat jen mezi tím, zda bude sebe samu prožívat jako *hyperabstraktní* (jako „bezprostředně univerzální“, jak říkal Hegel), aby si tak vysloužila boží milost a homologizaci se symbolickým řádem; anebo jen jako *odlišnou*, jinou, pokleslou („bezprostředně partikulární“, říkal Hegel): Nebude však moci dospět ke své

sen – síť středomořských rybářů. A potom se tato kapka perleti probouzí: čilá jak rtuť. Zachvění řas, nepostřehnutelné svaštění obočí, cukající se pokožka, neklidné reflexy, hledající, vědoucí a navracející se ze svého vědění k mému nevědění: prchává ironie dětské hebkosti, jež se probouzí do smyslu, překračuje a překonává ho, způsobuje, že se vznáším jako při hudbě, jako při tanci. Neskutečná rafinovanost, subtilní znásilnění zděděných genů: dokud jej nezačne bombardovat vše, co se naučil, dokud nezačne tuhnout a zrát. Tvrdá, šibalská něžnost první překonané nemoci, nevinná moudrost první přestáté zkoušky, výčitka – dosud plná naděje – za trápení, do nějž jsem tě uvrhla tím, že jsem tě povolala, že jsem po tobě toužila, že jsem tě stvořila... Něžnost, moudrost, výčitka: tvoje tvář je již lidská, svou nemocí ses připojil k lidskému druhu, mluvíš bez promluvy, ale již to není žádné žvatlání – tvé hrdlo spolu se mnou naslouchá

komplexitě rozpolcené, heterogenní bytosti, katastrofického-záhybu-„bytí“ („nikdy singulární“, říkal Hegel).

Z mateřského panenského těla, zahaleného do velké modré róby, se ukáže pouze ňadro, zatímco po tváři, postupně změkčující strnulost byzantských ikon, budou stékat slzy. Mléko a pláč budou typickými znaky oné *Mater dolorosa*, jež počínaje II. stoletím zaplaví západní svět, přičemž tato záplava dospěje ke svému vrcholu v 16. století. Nepřestane se však zjevovat v mariánských viděních mužů či žen (a často dětí), kteří byli rozpolceni úzkostí jisté mateřské frustrace. Fakt, že oralita – práh regresi do dětství – se projevuje na straně prsu, zatímco křeč při zatmění erotismu se přelévá na stranu slz, by neměl zakrýt to, co je mléku a slzám společné, a totiž že jsou metaforami neřeči, „sémiotická“, jež není pokryto jazykovou komunikací. Matka i její atributy evokující bolestnou lidskost se takto stávají představiteli určitého „ná-

mlčení tvého čerstvě zrozeného smyslu, díky němuž za mými slzami prosvítá úsměv.

Milenc odešel: přichází zapomnění, ale potěšení různých pohlaví zůstává a nic neschází. Žádná představa, počitek, připomenutí. Výheň neřesti. Zapomnění se později znovu vrací, ale tentokrát jako šedý, fádňí, neprůhledný – olovený pád. Zapomnění: oslepující, dusivá, ale jemná pěna. Jako mlha, jež pohlcuje park, polyká větve, vymazává zelenou a rezavou zem a zamlžuje můj pohled.

Nepřítomnost, výheň, zapomnění. Rytmus našich lásek.

Na místě srdce zůstává jakýsi hlad. Křeč, která se šíří, proniká cévami až k ňadrům, až ke konečkům prstů. Zmítá se, protrhává prázdnotu, odsouvá ji stranou a pomalu se

vratu vytěsněného“ v monoteismu. Opětne ustavují neverbální sféru a prezentují se jako schránka jisté označující modalita, jež je bliž takzvaným primárním procesům. Komplexnost Ducha svatého by bez nich bývala ochuzená. Vraccí se prostřednictvím Panenské matky, nacházejí naproti tomu svůj rozkvet v umění – v malbě a v hudbě –, pro něž bude Panna nevyhnutelně představovat patronku a současně privilegovaný předmět.

Vidíme tedy, jak se v západní symbolické ekonomii rýsuje funkce tohoto „panenského mateřství“: od vznešené kristovské sublimace, na niž aspiruje a kterou chvílemi i překonává, až k mimojazykovým sférám nepojmenovatelná obsazuje Panenská matka obrovskou oblast, rozkládající se před i za řečovou parentezí. Ke křesťanské Trojici i ke Slovu, jež vytyčuje její koherenci, přidává onu heterogenitu, kterou si zpětně přisvojují.

usazuje na jejím místě. Mé srdce: obrovská pulsující rána. Žíznivost.

Úzkostná, provinilá. Freudův *Vaterkomplex* na Akropoli? Nemožnost být bez opakované legitimizace (bez knih, bez muže, bez rodiny). Deprimující možnost – nemožnost „transgrese“.

Buď vytěsnění, v němž Já předává Druhému to, po čemž toužím u ostatních.

Anebo toto dýchání prázdnoty, otevřená rána v mém srdci, která mi neumožňuje být jinde než v očištění.

Toužím po Zákonu. A protože zákon není utvořen jen pro mě, podstupuji riziko touhy mimo zákon. Takto probuzený narcismus, který chce být pohlavím, potom dýchavičně bloudí. Ve smyslovém vytržení jsem zmatená. Nic mě neuklidňuje, poněvadž stálost pochází jen od zákona. Kdo toto utrpení označuje jako *jouissance*? Je to slast proklatců.

Uspořádání mateřského libida dosahuje své apoteózy v souvislosti s tématem smrti. Jediné mužské tělo, které *Mater dolorosa* zná, je tělo jejího mrtvého syna, a jejím jediným patosem (který rázně skoncovává s onou tak trochu nepřítomnou něžnou poklidností kojících Madon) je patos slz prolévaných nad mrtvolou. Protože je zde zmrtvýchvstání a protože Boží Matka o tom musí vědět, tento nával Mariina bolu u paty kříže neospravedlňuje nic jiného než touha zakoušet na vlastním těle usmrcení muže, usmrcení, kterého je ušetřena díky svému ženskému osudu, totiž být zdrojem života. Čerpala by snad láska – láska právě tak temná jako věkovitá – plaček nad mrtvolami z téže ženské aspirace, kterou nemůže nic naplnit – z aspirace zakoušet veskrze mužskou bolest muže, hynoucího v každém okamžiku *jouissance*, skrze posedlost jeho smrtí? Mariina bolest nicméně nemá nic společného s nějakým tragickým výlevem: po slzách následuje radost a dokonce i jistý triumf, jako by přesvědčení, že smrt neexistuje, bylo nezdůvodnitelnou, ale neotřesitelnou mateřskou jistotou, o níž se princip vzkříšení musel opřít. Význačná figura tohoto skloubení mezi touhou po mužské mrtvole a popřením smrti, skloubení, jehož paranoidní logiku nelze přejít mlčením, je zásadním způsobem ztělesněna oním slavným *Stabat Mater*. Je pravděpodobné, že všechny formy víry ve vzkříšení mají své kořeny v mytologiích, v nichž výrazným způsobem převládá bohyně-matka. Křesťanství, pravda, nachází své poslání v nahrazení tohoto bio-mateřského determinismu postulátem, podle nějž je nesmrtelnost principiálně nesmrtelností Jména Otce. Nedaří se mu však nastolit svou symbolickou revoluci, aniž se opře o ženskou představu určité nesmrtelné biologie. Nepředkládají nám snad četné variace *Stabat Mater*, která – v textu připisovaném Jacopone da Todimu – nám v současné době působí závat při poslechu hudby od Palestriny až k Pergolesimu, Haydnovi a Rossinimu, právě Marii čelící smrti?

Poslouchejme barokní skladbu mladého Pergolesiho (1710-1736), který psal svou nesmrtelnou *Stabat Mater*, umíraje na tuberkulózu. Jeho hudební invence, jež bude přes Haydna zaznívat i u Mozarta, je nepochybně jeho jedinou nesmrtelností. Když však vytryskne onen výkřik, vztahující se na Marii tváří v tvář mrtvému synovi: „*Eia mater, fons amoris!*“ („Buď pozdravena, matko, prameni lásky“) – jedná se jen o pozůstatek určité epochy? Muž překonává nemyslitelnost smrti tím, že na její místo – na místo smrti i myšlení a namísto smrti i myšlení – dosazuje mateřskou lásku. Tato láska, ve vztahu k níž bude božská láska jen ne vždy zcela přesvědčivou odvozeninou, je z psychologického hlediska možná jistým připomenutím, ještě před prvními identifikacemi, onoho primitivního úkrytu, zajišťujícího novorozencovo přežití. Tato láska je logicky vzato ve skutečnosti propuknutím úzkosti v témž okamžiku, kdy se rozpadá identita myšle-

Víra v matku má kořeny ve strachu fascinovaném určitou chudostí: chudostí řeči. Není-li řeč schopna mě situovat a vyjádřit vzhledem k druhému, předpokládám – chci věřit –, že je tu někdo, kdo tuto chudost nahrazuje. Někdo, nějaká žena ještě *předtím*, než se začne mluvit, předtím, než mi jazyk dává být prostřednictvím hranic, separací a závrátí. Když křesťané tvrdili, že „Na počátku bylo Slovo“, musel jim tento postulát připadat dostatečně nedůvěryhodný na to, aby k němu za všemožnými účely přidali jeho protiváhu, trvalé zdvojení: zdvojení mateřskou schránkou, jakkoli byla očištěna fantasmatem panenství. Archaická mateřská láska byla ztělesněním mého utrpení, vtělením, jež neselhává, jak se tomu často stává u děravé sítě znaků. Jakákoli víra, jež je z definice vírou úzkostnou, se v tomto smyslu opírá o tento strach fascinovaný nemohoucností řeči. Každý Bůh, dokonce i Bůh, který je Slovem, spočívá na Bohyni-matce. Křes-

ní i živého těla. Když jsou možnosti komunikace smeteny, jako poslední hradbu proti smrti si zachováváme jen jemnou stupnici zvukových, hmatových a vizuálních stop, jež jsou starší než řeč a jež se znovu vypracovávají. Nic není „normálnější“ než to, že na místě této přefiltrované úzkosti, které se říká láska, se buduje mateřská reprezentace. Nikdo tomu neunikne. Snad jen světec, mystik anebo onen spisovatel, je muž se ovšem silou řeči nedaří nic lepšího než rozložit fikci matky jako podkladu pro lásku a identifikovat se s láskou samou jako s tím, čím sám ve skutečnosti je: *oheň jazyků*, vystoupení z reprezentace. A není potom moderní umění, pro těch několik málo, kdo se mu oddávají, vědomým uskutečněním této mateřské lásky – závojem smrti na jejím vlastním místě? Sublimovaná oslava incestu...

řanství je možná také posledním náboženstvím, které tuto bipolární strukturu víry vystavilo v jasném světle: na jedné straně krkolomné dobrodružství Slova: vášeň; na straně druhé – uklidňující obal v předverbálním preludu matky: láska. Proto se zdá, že existuje pouze jediný způsob, jak procházet napříč náboženstvím slova i jeho protějškem, více či méně diskrétním kultem Matky: způsob „umělecký“, způsob umělců, kteří kompenzují závrať řečové chudosti přesycováním znakových systémů. V tomto ohledu je veškeré umění jakousi protireformací, vědomou barokností. Je tomu totiž tak, že ačkoli jezuité po puritánské reformační vlně nakonec vpustili panenský kult do oficiální církve, toto dogma bylo ve skutečnosti pouhou záminkou a jeho účinnost tkvěla v něčem jiném. Nestalo se protikladem mateřského kultu, ale jeho převrácením, a to tak, že se vložilo do oné hojnosti znaků, jakou je baroko. Baroko činí víru v matku zby-

## Jediná svého pohlaví

Freud kromě jiných uměleckých a archeologických artefaktů sbíral i nesčetné sošky představující matky-bohyně. Tento zájem se ovšem v díle zakladatele psychoanalýzy objevuje jen v diskrétní podobě. Projevuje se ve chvíli, kdy Freud v souvislosti s Leonardem da Vincim zkoumá uměleckou tvorbu a homosexualitu a dešifruje v ní silnou působnost archaické matky, nahlížené v důsledku toho z pozice účinků na tohoto muže a specifitěji na zvláštní funkci, jež je mu vlastní a jež spočívá v měnění jazyků. Když Freud kromě toho analyzuje nástup a proměny monoteismu, zdůrazňuje, že křesťanství se přibližuje pohanským mýtům v tom, že do sebe přes judaistickou přísnost a proti ní začleňuje předvědomé rozpoznání mateřského ženství. Mezi pacientkami, které u Freuda podstupovaly psychoanalýzu, však marně hledáme matky a jejich

tečnou, protože přemírou diskursů překonává symbolickou chudost, do níž se tato víra, vyňatá z dějin, uchyluje.

Nesouměřitelné, nelokalizovatelné mateřské tělo.

Především je zde ona rozpolcenost, která existuje již před těhotenstvím, ale které těhotenství dává vyvstat a nastoluje ji jako bezvýhodnou.

Na jedné straně – pánev: těžiště, nehybná země, pevný podstavec, tíže a váha, k nimž přiléhají stehna, které z tohoto důvodu nic nepředurčuje k pohyblivosti. Na straně druhé – hrudník, paže, krk, hlava, tvář, lýtka, chodidla: překypující živost, rytmus a maska, které se úporně snaží kompenzovat nehybnost ústředního kmene. Žijeme na této hranici, bytosti na křižovatce, bytosti kříže. Žena není nomádem ani mužským tělem, které začne být tělesné teprve v erotické vášni. Matka je setrvalou rozpolceností, rozděle-

problémy. Dalo by se snad věřit, že mateřství je vyřešením neurózy a že *ipso facto* chrání ženu před oním jiným řešením, jímž by mohla být psychoanalýza. Anebo v tomto ohledu psychoanalýza ustupuje náboženství? Schematicky řečeno, to jediné, co nám Freud o mateřství říká, je, že touha po dítěti je transformací závidění penisu nebo análního pudu, což mu umožňuje odhalit neurotickou rovnici dítě-penis-exkrementy. Tím se nám objasňuje nejen zásadní aspekt mužské fantasmatiky týkající se porodu, ale také fantasmatika ženská, v té míře, v jaké se z valné části ve svých hysterických labyrintech snoubí s fantasmatikou mužskou. Zbývá dodat, že o složitosti a nástrahách mateřské zkušenosti Freud říká jedno velké nic, které je vyznačeno – pro ty, kdo by ho chtěli analyzovat – výrokem Freudovy matky, která mu v kuchyni ukázala, že na jeho, Freudově těle není nic nesmrtelného a že se jednoho dne rozdrobí jako těsto; anebo tou či onou bo-

ním tělesnosti samé. A v důsledku toho i rozdělením řeči – odjakživa.

A potom je zde ještě další propast, která se rozevírá mezi oním tělem a tím, co bylo jeho vnitřkem: je zde propast mezi matkou a dítětem. Jaký je vztah mezi mnou, anebo skromněji řečeno mezi mým tělem a oním vnitřním záhybem-roubem, který se s přestřihnutím pupeční šňůry stává nepřístupným, někým druhým? Mé tělo a ... on. Žádný vztah. Nic společného. A to již od prvních gest, výkřiků, krůčků, mnohem dříve, než se *jeho* osobnost stane protikladnou k mé: dítě, ať už jakéhokoli pohlaví, je nezvratně někdo jiný. Že neexistují sexuální vztahy, toť slabé konstatování ve srovnání s oním zábleskem, který mě oslňuje tváří v tvář propasti mezi tím, co bylo moje a co je nadále již jen nenapravitelně cizí. Snažit se tuto propast myslet: ohromující závrať. Žádná identita tu nevydrží. Identita matky se udržuje

lest navozující fotografií paní Marthy, Freudovy ženy – toť celý jeden němý příběh... Jeho následovníkům tedy ve skutečnosti zbyval zcela černý kontinent, který bylo třeba prozkoumat, kontinent, do nějž se jako první ponoří Jung, který si o něj popálil své esoterické prsty, ovšem v jisté míře přitom přitáhl pozornost na některá palčivá místa imaginárna týkajícího se mateřství, která stále ještě odolávají analytické racionalitě.<sup>2</sup>

Nepochybně bychom se k tomu temnému místu, jakým je pro ženu mateřství, mohli pokusit přistoupit tak, že budeme pozorněji než kdy předtím poslouchat, co říkají dnešní matky, co vypovídají ve svých ekonomických nesnázích a – mimo onu provinilost, kterou jim odkázal příliš existencialistický feminismus – ve svých nepokojích, nespavostech, radostech, zuřivostech, tužbách, strastech a potěšeních... Paralelně s tím bychom se mohli pokusit jasněji nahlédnout do

jen dobře známou uzavřeností vědomí v dřímotě zvyku, v níž se žena chrání před hranicí, jež odsekává její tělo a odlučuje je od jejího dítěte. Jasně vědomí by ji naopak uchovávalo rozseknutou vedví, cizí vůči tomu, co je ve vztahu k ní jiné – a tvořilo by půdu vhodnou pro delirium. Ale mateřství ve svých záhybech nás také a z téhož důvodu předurčuje k bláznivé *jouissance*, již shodou okolností odpovídá smích kojence v prosluněné vodě oceánu. Jaké je spojení mezi jím a mnou? Žádný vztah, leda ten kypící smích, v němž se hroutí nějaká zvuková, subtilní, tekutá identita, něžně nadnášená vlnami.

Z tohoto období svého dětství, voňavého, teplého a hebkého na dotek, si uchovávám jen vzpomínku na prostor. Žádný čas. Vůně medu, oblost tvarů, hedvábí a samet mezi mými prsty a na mých lících. Maminka. Téměř žádný zrakový vjem – jen stín, který tmavne, vstřebává mne nebo mizí v zábles-



oné zázračné konstrukce mateřství, kterou si západní svět v-  
budoval prostřednictvím Panny a jejíchž několik epizod, epi-  
zod příběhu, který nikdy neskončí, jsme právě nastínili.

Co z této mateřské figury, která, jediná svého pohlaví,  
narušovala každé z obou pohlaví,<sup>3</sup> mohlo přitahovat identi-  
fikační touhy žen stejně jako velmi precizní zásahy těch, kdo  
si dávali za úkol bdít nad symbolickým a sociálním řádem?

Předložme hypotézu, podle níž toto panenské mateřství  
představuje způsob (a to dosti účinný), jak se vyrovnat s žen-  
skou paranoiou.

– Panna přebírá své ženské zamítnutí druhého pohlaví  
(muže), ale podmaňuje si je tak, že proti druhému staví tře-  
tí osobu: jakožto Panna nepočínám s tebou, nýbrž s *Nim*. Vý-  
sledkem je neposkrvněné početí (bez muže a v důsledku to-  
ho i bez pohlaví), nicméně se však jedná o početí Boha, s je-

cích. Téměř žádný sluchový vjem, spojený s její poklidnou  
přítomností. Snad – později – s výjimkou ozvěn sporů: její  
podrážděnost, znuděnost, zlobu. Nikdy přímá, vždy odměře-  
ná, jako by mateřská zloba, jakkoli si ji její vzdorovité dítě  
zasloužilo, nemohla být touto dívkou přijata, jako by jí ne-  
byla určena. Zloba bez adresáta či spíše zloba, jejímž adre-  
sátem nebylo žádné „já“ a která, znejistěna touto absencí  
přijetí, se vyhrocovala do ironie anebo se hroutila do výči-  
tek, ještě než došla na místo určení. V jiných případech se  
tato mateřská averze může zaobalit do křeče, jež je trvalá ja-  
ko zadržovaný orgasmus. Ženy mezi sebou nepochybně re-  
produkují tuto zvláštní škálu zapomenutého střetu s mat-  
kou. Spojenectví v nevyřčeném, spolčenost nevyřknutelné-  
ho, mrknutí, tónu hlasu, gesta, odstínu, vůně: jsme v něm,  
osvobozené od údajů na dokladech a od jmen, v oceánu  
přesnosti, v informatice nepojmenovatelná. Není tu žádná

hož existenci má tedy žena co do činění, pod podmínkou, že  
uzná svou podřízenost vůči němu.

– Panna přebírá paranoidní závidění moci tím, že z že-  
ny činí Královnu na nebesích a Matku pozemských institucí  
(církve). Toto megalomanství se jí však daří omezit, neboť je  
nutí pokleknout před dítětem-bohem.

– Panna smazává touhu po vraždě či po pohlcování sil-  
ným orálním obsazením (prs), valorizací bolesti (vzlykot)  
a pobídkou k nahrazení pohlavně diferencovaného těla na-  
slouchajícím uchem.

– Panna přejímá paranoidní fantasma, v němž je vylou-  
čena z času a ze smrti, a to díky velmi lichotivé reprezentaci  
Zesnutí a Nanebevzetí.

– Panna především tihne k zamítnutí jiné ženy (jež je  
v základu nepochybně zamítnutím matky této ženy), a to tak,  
že předkládá obraz Jedné ženy jakožto Jedinečné: jediné me-

komunikace mezi jednotlivci, nýbrž korespondence atomů,  
molekul, drobků slov, kapek vět. Společenství žen je spole-  
čenstvím delfínů. A naopak – když se nějaká jiná žena klade  
jako taková, tedy jako jedinečná, což nutně činí tak, že se sta-  
ví proti mně, „já“ jsem ohromena do té míry, že již nevím,  
co se vlastně děje. Potom se tomuto odmítnutí, které pozna-  
menává uznání jiné ženy jako takové, nabízejí dvě cesty. Bud'  
o ní nechci nic vědět, ignoruji ji a – „jediná svého pohlaví“  
– otočím se k ní přátelsky zády: nenávisť, která nemá adre-  
sáta hodného jejích sil, se mění ve lhostejnou laskavost.  
Anebo, rozrušena její sveřepostí, sveřepostí této jiné, s níž je  
přesvědčena, že je jedinečná, se zběsile pustím do její snahy  
mě oslovit a klidu dojdou pouze ve věčném návratu násilí  
a nenávisti – slepých a hluchých, leč setrvalých úderů. Ne-  
vidím ji samu o sobě, ale mířím mimo ni, na nárok na je-

zi ženami, jediné mezi matkami, jediné mezi lidskými bytostmi, protože bez hříchu. Avšak uznání této aspirace na jedinečnost je ihned zkroceno postulátem, že jedinečnosti se dosahuje výhradně vyhoceným masochismem: konkrétní ženou, hodnou ženského ideálu, který je ztělesněn Pannou jako nedostupným ideálem, může být pouze jeptiška, mučednice anebo – pokud je vdaná – žena, jejíž způsob existence ji vymaňuje z tohoto „pozemského“ údělu a zasvěcuje ji nejvyšší sublimaci, cizí jejím tělu. Je zde nicméně jedna prémie: příslib slasti.

Reprezentace mateřství, tato moudrá rovnováha ústupků a omezení, jež jsou zahrnuta v ženské paranoie, korunuje, jak se zdá, úsilí společnosti, snažící se smířit na jedné straně společenské zbytky matrilinearity a nevědomé potřeby primárního narcismu s imperativy nové společnosti založené na směně a posléze na zrychlující se produkci, jež vyžadují při-

dinečnost, na onu nepřístupnou ambici, že je něčím jiným než dítětem či záhybem plasmu, jež nás obě tvoří, něčím jiným než ozvukem kosmu, jenž nás sjednocuje. Tato aspirace na nepřirozenou a v tomto smyslu nelidskou jedinečnost je nepochopitelnou ambicí, kterou zuřivost zamilovaná do Jednotnosti („Existuje jen Jedna žena“) může pouze zamítnout, a to tak, že ji odsuzuje jako „maskulinní“... Na této zvláštní ženské houpačce, která „mne“ nutí, abych se od nepojmenovatelného společenství žen přehoupla k válce individuálních singularit, je problematické říkat „já“. Jazyky velkých a kdysi matrilineárních civilizací se vyhýbají, musí vyhýbat osobním zájmenům: úkol rozlišovat protagonisty nechávají na kontextu a uchylují se k tónům, aby znovu našly podmořskou, transverbální shodu těl. Hudba, jejíž takzvanou orientální uhlazeností bez varování prorážejí násilností, vraždy, krveprolití. Nebyl by diskurs žen právě tím-

spění nadjá a opírají se o symbolickou otcovskou instanci, na straně druhé.

Protože v současné době, zdá se, se tato důmyslná konstrukce otřásá, nabízí se jedna otázka: jaké jsou aspekty ženské psychiky, na něž tato reprezentace mateřství nedává odpověď anebo dává pouze takovou odpověď, kterou ženy 20. století pocítují jako příliš omezující?

Tato nedořečenost doléhá především na mateřské tělo: žádné označující je totiž nemůže beze zbytku vyčerpat, protože označující je vždy smyslem, komunikací či strukturou, kdežto žena-matka by byla spíše zvláštním záhybem, přeměňujícím kulturu na přírodu, mluvení na biologii. Ačkoli se tato heterogenita, kterou nelze zahrnout pod označující, týká každého ženského těla, vyvstává s plnou silou v těhotenství (jež je prahem kultury i přírody) a při narození dítěte (jež vyjímá ženu z její jedinečnosti a dává jí naději – ovšem niko-

hle? Nechtělo křesťanství mimo jiné tuto houpačku zastavit? Zarazit ji, vytrhnout ženy z jejího rytmu a zabydlet je definitivně v duchu? Příliš definitivně...

li jistotu – na přístup k druhému, k etice). Tyto charakteristické rysy mateřského těla z ženy činí bytost tvořenou záhyby, určitou katastrofu bytí, kterou nelze zahrnout pod dialektiku trojice a její doplňky.

Stejně silně doléhá mlčení i na psychické a tělesné utrpení spojené s porodem a především se sebezapřením, spočívajícím v tom, že člověk se musí stát bezejmenným, aby dál předával sociální normu, kterou může sám odmítat, ale do níž musí začlenit dítě, aby je vzdělal v rámci souslednosti generací. Utrpení zdvojené o vítězoslavnost – toť ambivalence masochismu –, s níž si žena, jež se perverzi spíše vzpírá, ve skutečnosti dopřává určité zašifrované základní perverzní chování, jež je nejposlednější zárukou společenství, bez níž se toto společenství nebude reprodukovat a neuchová si setrvalost standardizovaných domácností. Ženská perverze netkví v donjuanském rozkouskování či zmnožování objektů touhy, nýbrž je bezprostředně legalizována, ne-li paranoidně zpracována zásahem masochismu: jakékoli sexuální „výstřelky“ budou připouštěny – a tedy se stanou bezvýznamnými – pod podmínkou, že tyto únikové body budou zaceleny dítětem. Ženská „*père-verze*“<sup>4</sup> se skrývá v touze po zákonu jakožto touze po reprodukci a kontinuitě, povyšuje ženský masochismus na úroveň stabilizátora struktury (proti jejím odchylkám) a díky jistotě, kterou matce skýtá, totiž jistotě, že takto vstoupí do oblasti, jež přesahuje vůli lidských bytostí, jí dává odměnu v podobě slasti. Tuto zašifrovanou perverzi, tento bezprostřední styk ženského masochismu se zákonem odjakživa používá totalitární moc, aby si tak ženy získala na svou stranu, a samozřejmě tak činí se značným úspěchem. Nestačí ovšem „zavrhnout“ reakcionářskou roli matek ve službách „vládnoucí mužské moci“. Bylo by třeba nahlédnout, čím tato role odpovídá bio-symbolickým latencím mateřství, a na základě toho se pokusit pochopit, jakým způsobem – když nejsou anebo když již nejsou zahrnuty v mýtu

Panny – jejich propuknutí vystavuje ženy těm nejhroživějším manipulacím, ne-li přímo zaslepenosti či prachobyčejnému odmítnutí ze strany pokrokářského fanatismu, který celou věc odmítá podrobněji zkoumat.

Mezi vynechávkami panenského mýtu nacházíme také válku dcery s matkou, jež je impozantně, leč příliš úspěšně vyřešena povýšením Marie na univerzální i partikulární, ale nikdy singulární: na „jedinou svého pohlaví“. Vztah k jiné ženě staví naši kulturu (děje se tak už celé století, a to velmi naléhavě) před nutností reformulace jejich představ o lásce a nenávisti, zděděných z Platónova *Symposia*, od trubadúrů či Naší paní. I na této rovině otevírá mateřství jakýsi obzor: žena jen zřídka (třebaže tomu tak nemusí být nutně) zakouší svou vášeň (lásku či nenávist) k jiné ženě, aniž zaujala místo své vlastní matky – aniž se sama stala matkou, a především tomu tak nebývá bez dlouhého učení se diferenciací mezi stejnými bytostmi, které je jí vnuceno setkáním s dcerou.

A konečně se zdá, že k zamítnutí druhého (mužského) pohlaví již nemůže dojít pod záštitou třetí osoby, hypostazované prostřednictvím dítěte: „ani já, ani ty, nýbrž on, dítě, někdo třetí, neosoba, Bůh, jímž v poslední instanci přeče jen jsem...“. Protože k zamítnutí tak jako tak dochází, vyžaduje si od té chvíle – má-li se v něm zmítající se ženská bytost udržet – nikoli zbožštění třetího, ale protiobsazení v podobě silných hodnot, silných *ekvivalentů moci*. Ženská psychóza se v současnosti udržuje a vstřebává vášni k politice, ke vědě, k umění... Její varianta, doprovázející mateřství, bude moci být analyzována, možná snadněji než ostatní, co do svého aspektu odmítnutí druhého pohlaví. Co se tím umožní? Zajisté to nebude nějaká shoda „sexuálních partnerů“ v předzjednané harmonii primordiální androgynie. Povede nás to však k uznání neredukovatelných a nesmiřitelných zájmů obou pohlaví v rámci afirmace jejich rozdílností, v rám-

ci hledání přiměřené realizace každého z nich – a koneckonců i žen.

To je tedy několik otázek v souvislosti s oním mateřstvím, které v současnosti, po mýtu Panny, zůstává bez diskursu. Celkově vzato nastolují nutnost určité etiky pro ono „druhé“ pohlaví, o němž se tvrdí, že se znovu probouzí.

Nic ovšem nenapovídá tomu, že je nějaká ženská etika možná – Spinoza ze své etiky ženy vylučoval (spolu s dětmi a blázny). Nuže, pokud se etika moderny již nepřekrývá s morálkou, pokud etika spočívá v tom, že se nevyhýbá ošemetné a nevyhnutelné problematice zákona, nýbrž dodává mu tělo, řeč i *jouissance* – potom její reformulace vyžaduje účast žen. Žen, jež jsou nositelkami touhy po reprodukci (stabilitě). Žen, které jsou k dispozici, aby náš mluvící druh, jenž si je vědom vlastní smrtelnosti, dokázal snést smrt. Účast

Boží láska i láska k Bohu obývá určitý hiát: roztržštěný prostor, jenž je zvyšlovněn na jedné straně hříchem a na druhé zázvětim. Diskontinuita, chybění a arbitrárnost: topografie znaku a symbolického vztahu, který stanovuje každou jinakost jako nemožnou. Láska je zde pouze nemožností.

Je to zvláštní, ale pro matku je tato arbitrárnost, již představuje druhý (dítě), naopak zcela samozřejmá. Nemožnost je pro ni prostě normální: vstřebává se do neúprosnosti. Jako by říkala: druhý je nevyhnutelný, učíte z něj Boha, jestli chcete, ale není to proto o nic méně přirozené, neboť tento druhý přeci jen vzešel ze mne, přičemž já ostatně nejsem já, ale proud nekonečného klíčení, věčný kosmos. Druhý je natolik samozřejmý a natolik samozřejmě vchází ze mne, že důsledně vzato sám pro sebe neexistuje. Toto „přeci jen“, charakterizující mateřský klid, jenž je tvrdohlavější než filosofická pochybnost, svou hlubinnou nedůvěři-

matek. Heretická etika, odloučená od morálky, *heretika*, možná totiž není ničím jiným než tím, co v životě umožní snášet vztahy, myšlení, a tedy i myšlenku smrti: heretika je ne-smrtí (*a-mort*), láskou (*amour*)... *Eia mater, fons amoris*... Poslouchejme tedy i nadále *Stabat Mater* a hudbu vůbec... Pohlazuje bohyň a zbavuje nás jejich nutnosti.

vostí nahlodává všemohoucnost symbolična. Obchází perverzní popření („já vím, ale přeci jen“) a vytváří základ sociálního pouta v jeho obecném aspektu, ve smyslu „podobnosti druhým a v poslední instanci i druhu“. Takový postoj nahání strach, pomyslíme-li na to, že může rozdrtit vše, čím je druhý – dítě – specificky neredukovatelný: z této modality mateřské lásky ostatně vzniká onen olověný příkrov, jímž se může tato láska stát a který dusí každou odlišnou individualitu. Mluvící bytost zde však také nachází útočiště, jakmile praskne její symbolický krunýř a objeví se ono rozhraní, na němž její promluvou prosvítá její biologické ustrojení: myslím na období nemoci, pohlavní-intelektuální-fyzické vášně, smrti...

## Poznámky

- 1 Pod povrchem tohoto textu lze číst odkazy na knihy Mariny Warner *Alone of Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary*, London, Weidenfeld and Nicolson 1976 a Ilse Barande *Le Maternel singulier*, Aubier-Montaigne 1977 – ty tvoří podklad našich úvah.
- 2 Jung si takto povšiml „hierogamických“ vztahů Marií a Kristem, stejně jako zvláštní vyšší ochrany Panny před prvotním hříchem, které ji staví na okraj lidského rodu; a konečně silně zdůrazňoval skutečnost, že Vatikán uznal nanebevzetí jakožto dogma, a v tomto faktu viděl jednu ze zásadních předností katolicismu ve vztahu k protestantismu (viz Carl Gustav Jung, *Odpověď na Jóba, Výbor z díla 4*, Brno 2001).
- 3 Jak říká Caelius Sedulius, kterého cituje Marina Warner: „Panna ... nemá sobě rovna / Ani v první ženě, ani v žádné další / které přišly po ní, jediná svého pohlaví / se Bohu zalíbila.“
- 4 Neologismus utvořený ze slov „*perversion*“ (perverze) a „*père*“ (otec).  
Pozn. překl.

Libuše Heczková – **Revolty, mateřství a sémiotika**

Samurajové

Ve páté pařížské čtvrti je rozsáhlý komplex Université Paris VII. pojmenované po Denisi Diderotovi, které se místně říká Jussieu. Již od roku 1973 na této univerzitě působí teoretička a spisovatelka Julia Kristeva, skvělá rétorika a fascinující osobnost. Také já jsem si svého času opsala čas a místo jejich přednášek na Jussieu a s číslem a písmeny posluchárny v ruce jsem se vypravila hledat dveře, za kterými se mělo odehrát moje „iniciační“ setkání. Jussieu se zdálo být velmi přívětivé, a tak jsem se vnořila do jeho budov ... a pak jsem procházela jen úzkými dlouhými chodbami bez denního světla, mýjela tisíce dveří a proplétala se desítkami betonových schodišť a průchodů. Když jsem z labyrintu kanceláří a poslucháren vyšla, bylo již pozdě na to pokusit se do univerzitního bludiště vrátit. Stála jsem tehdy ztracená mezi věděním a vysokými zdmi univerzity.

Moje banální příhoda měla poněkud anekdotický závěr: francouzští přátelé tvrdili, že Jussieu bylo po roce 1970 záměrně postaveno jako labyrint – „past“. Jako by se v ní všichni měli ztratit – a zapomenout se v instituci. Jako by sama budova měla vytěsnit radikální gesta studentských bouří roku 1968. Revoltující duch šedesátých let pak by měl být sevřen dovnitř univerzity. Nevím, zda bylo jejich vyprávění pravdivé či nikoliv. Historika mne však zavedla do doby, kdy Bulharka Julia Kristeva přijela jako doktorandka do Paříže za starším bulharským kolegou, literárním vědcem a antropologem Tzvetanem Todorovem. Tehdy se velmi záhy připojila

k politickým a odborným aktivitám pařížských levicových intelektuálů soustředěných okolo časopisu *Tel Quel* založeného v roce 1960. Najdeme v něm tehdy jména jako Phillip Sollers, Jacques Derrida, Michel Foucault, Roland Barthes, Denis Roche, Jean Thibaut, Marcelin Pleynet, Jean Ricardou, Jacqueline Risset a některá další. Toto časopisecké uskupení sdružilo osobnosti, které považovaly soudobé humanitní vědy za velmi sterilní a které se od počátku šedesátých let usilovně snažily radikalizovat, ale také politizovat francouzský vědecký svět. Kristeva je po letech – ve svém románu sledujícím osudy této generace mezi lety 1965–1990 – nazvala samurajové (*Les Samuraïs*, 1990). Kristeva je tak pojmenovala nejen pro jejich čestnost a bojovnost. Samotné jméno téměř jistě připomene „mandaríny“ existencialismu (Simon de Beauvoir: *Les Mandarins*, 1954; česky *Mandaríni*, 1967), s nimiž samurajové vedli intelektuální souboje a polemiky. Mezi přáteli z *Tel Quel* Julia Kristeva potkala i svého budoucího manžela, spisovatele a teoretika Phillipa Sollerse.

Julia Kristeva si do Paříže přivezla i důvěrnou znalost ruštiny a ruské literární vědy. Její sémiotika, prohloubená francouzským prostředím, proto vznikala hlavně v návaznosti na Michaila Bachtina (z Bachtinova *různořečí* se zrodila koncepce *intertextovosti*) a pod vlivem školy, založené Jurijem Lotmanem v estonském Tartu na periferii Sovětského svazu. Díky Julii Kristevě se v roce 1968 také objevily první francouzské překlady textů tartuské školy. (Tuto první fázi jejího vědeckého uvažování zachycují práce *Sémiotikè*, 1969; *Le Langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, 1969; *Le Text du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*, 1970). V nekrologu Jurije Lotmana v roce 1994 Kristeva napsala:

V těch zvláštních šedesátých letech jen několik lidí předvíдалo budoucí vzestup Lotmanova neokázalého a střízlivého výzkumu. Francie byla do-

sud deprimovaná alžírskou válkou a byla unavená i metafyzickou nekonkrétností existencialismu, který jen povrchně oživovaly doteky hegelian-ského marxismu. Tehdy „samurajové“ generace strukturalismu a poststrukturalismu trpělivě a zároveň také vášnivě zápolili s novými znaky přicházejícími z okolní kultury, z jejich mýtů, z děl a z obrazů. Jejich, tedy naším komplicem se tehdy stala soustředěná analýza navrhovaná tartuskou školou a Lotmanem zvlášť. V touze uchopit smysl s kritickou jasností pomáhala odhalovat nesmysly a předvíдалa skandály...

### Labyrint – past?

Jussieu jako labyrint se mi stalo i určitou metaforou čtení prací Julie Kristevy. Číst a porozumět jejímu psaní není snadné. Je vlastně takovou pastí na určité konvence čtení. Vyžaduje přijetí specifického vědeckého jazyka. Vyžaduje i pochopení „intelektuální rigidity“ příznačné pro příslušníky skupiny *Tel Quel*. Samurajové se pokusili vytvořit přesný jazyk sémiotiky a pomocí něj hledali způsoby, jak důsledně argumentovat a přitom se vzepřít sterilně vědeckého života. Jejich záměrem bylo navrátit vědě kritičnost. Kristeva proto již v roce 1969 v *Tel Quel* napsala článek „La sémiologie: science critique et/ou critique de la science.“ (Česky článek vyšel v prvním českém výboru z Julie Kristevy *Slovo, dialog, román* pod názvem „Sémiologie: kritická věda a/nebo kritika vědy“, 1999.) Z této snahy se však také zrodila poststrukturalní nedůvěra k vlastnímu jazyku a „faktům“, jež tento vědecký jazyk vyprodukoval. Texty francouzského poststrukturalismu se stávaly labyrintem radikálních pochybností a aporií. V roce 1996 se zrodil velký vědecký skandál, který komplikovaný a přitom podvratný, sebereflektující jazyk poststrukturalismu dostal do centra odborných i laických diskusí. Fyzik Alan Sokal v americkém sociologickém časopise *Social Text* zveřejnil parodii francouzských poststrukturalních

textů. Jeho blasfémie pod názvem „Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity“ (čtenář tohoto doslovu ať se nesnaží příliš porozumět – jde o více či méně náhodné seskupení módních slov přírodních a humanitních věd) Sokalovi posloužila jako základ ke zdrcující kritice určitého poststrukturalního mocenského žargonu. Společně s Jeanem Bricmontem zveřejnili knihu *Impostures intellectuelles* (1997; Intelektuální podvody) v níž napadli vyprázdňenost a relativismus vědeckého jazyka u autorů jako Jacques Lacan, Julie Kristeva, Luce Irigaray, Jean Baudrillard, Jacques Derridy, Gilles Deleuze, Felix Guattari a Paul Virilio, kteří podle nich „zaneřádili“ vědu „fiktivními“ smyšlenkami. *Impostures intellectuelles* byla kniha vedená hlavně obavou o ztrátu kritérií, již může přivodit neprůhlednost argumentace a rezignace na rozlišování fikce a faktů. Na této knize je však nejvíce zajímavé, že zpochybnila institucionální moc, na jakou si jazyk „obviněných“ dělá nárok včleňováním fyzikálních a matematických teorií, které jsou podle obou fyziků zcela libovolně interpretovány. Sokal s Bricmontem tedy zpochybnil to, oč generace časopisu *Tel Quel* usilovala a dodnes vlastně usiluje – nalezení specifického vědeckého jazyka, který by zároveň nevnucoval zkušenosti vědeckou mocenskou abstrakci. (Připomeňme sborníky časopisu *Tel Quel: La Traversé des signes*, 1975; *Folle Vérité*, 1979.) Julii Kristevě se v *Le Nouvel observateur* mohla jejich kniha zcela bezpochybně jevit jako: „... desinformace, ... je to intelektuálně a politicky nedůležitý produkt.“

Sokalova kritika i přesto, že se do jisté míry mýjí s tím, co kritizuje, upozorňuje na problém, který skrývají i texty Julie Kristevy. Ocítáme se často jako čtenáři v opravdovém labyrintu argumentací. V raných pracích a poněkud oslabeněji v pracích dalších období bývá radikalita tezí podporována opatrnou rigorozitou, neustálým vrácením se k autoritám a jejich pojmům, kterým se však zvláštním způsobem argu-

mentace dává zcela nový obsah. Vědecký jazyk Julie Kristevy je často extrémní a snad i výsměšnou variantou sebe sama. V pracích, kde se Kristeva soustředí na konkrétní texty nebo kde i osobní „tělesná“ a estetická zkušenost otevřeně promlouvá, si můžeme intenzivněji uvědomit vsudyprítomný princip jejího uvažování: Uvědomit si, jak je nezbytné bouřit se uvnitř své kultury a jak naléhavé jsou revolty nejen politické. Angažovat se znamená hledat skutečné vazby k životu a ke světu, kterým jsme se odcizili.

Tak lze charakterizovat jedinečné a jednotné směřování Julie Kristevy v odborných studiích i v beletrii. Toto směřování můžeme formulovat jako problém, zda lze udržet představu statického, sjednoceného, strukturovaného i strukturujícího subjektu (*sujet uniare*). A zda takto vytvořený subjekt (podle psychoanalytické teorie Jacquesa Lacana) je „opravdu“ celistvý, když ze sebe chce vědomě vyloučit či vypudit (*abicerer*) zkušenost ženství a mateřství jako odpad; zda právě *abjekt* (*abjet*) zasutý v podvědomí není ztracenou pevninou, kde by naše odcizení sobě samým a nenávisť k druhým mizely. Soud Julie Kristevy nad subjektem vynáší z podvědomí na světlo neukončenou a nesmřitelnou prvotní radost, kterou nelze vlastnit, ale jen si jí „užívat“. Při tomto přelíčení se objevuje zcela nový „*sujet en procès*“. Poznáváme původnější neukončenost a pohyblivost něčeho, co jsme si zvykli nazývat subjektem, abychom bez skrupulí, stále týmž způsobem, starými frázemi vytvořenými k zacházení se světem mohli vše – nakonec i sám subjekt – uchopovat, popisovat, umrtvovat.

Je zřejmé, že v teorii subjektu Julie Kristevy lze nalézt styčné plochy s Derridovými teoriemi, které ve vzájemném prolínání rozbíjejí karteziánský model vztahu subjektu a objektu. (O vzájemném ovlivňování svědčí i jeden z prvních textů Julie Kristevy, který byl do češtiny přeložen. Ve slovenském výboru z Jacquesa Derridy připraveném Miroslavem Petříčkem (*Texty k dekonstrukci*, 1993) se objevil i rozhovor s Ju-



lií Kristevou, ze kterého je více než zřejmé, jaké společné otázky oba řeší a jak formulace těchto otázek Kristevou Derridovi napomáhá tyto otázky specifikovat.)

Hledání živějšího – propojenějšího vztahu k sobě sama i ke světu je jedním z důvodů, proč kniha *Revoluce v básnické řeči* (*La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle: Lautréamont et Mallarmé*, 1974), která se stala základem tohoto českého výboru z Julie Kristevy, začíná programovým útokem na „nekrofilní vědu“. A přitom se zdá sama být neprostupnou houštinou poněkud mrtvých pojmů. Nedejme se zmýlit. Kristeva svými studii říká mnohem více, než nabízí metody a výsledky vědních oborů, jimiž se nechává inspirovat a jejichž jazyky mluví. Její řeč je pastí, neutuchajícím popichováním našeho navyklého čtení. Původnost jejího uvažování je v překračování hranic a metodologických omezení teoretických modelů, z nichž vyrůstá a které nově formuluje. Již v roce 1973 na psychoanalytickém kongrese v Miláně prohlásila: „Nikdy jsem neměla v úmyslu být v souladu se správnou marxistickou linií a doufám, že nikdy nebudu následovat jakoukoliv jinou správnou linii.“

#### Souzený subjekt

„Během svých feministických let jsem jeden text věnovaný tomu, co je to být ženou, nazvala 'Unes femmes'.“

Julia Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*

V šedesátých letech měla skupina okolo časopisu *Tel Quel* kromě teoretických cílů i cíle konkrétně politické. Mnozí její členové byli tak či onak spojeni s francouzskou komunistickou stranou a jejich cílem kromě radikální kritiky soudobé vědy byla kritika soudobé podoby buržoasní demokracie Francie a Spojených států, jež válkou ve Vietnamu ztrácela

svou tvář. V srpnu 1968 tanky v Praze zcela „rozjezdily“ iluze o sovětském modelu společnosti. Zbývala maoistická Čína, jež se zdála těmto levicovým intelektuálům být třetí, lidsky spravedlivou cestou. Politická jednostrannost a utopičnost projevů skupiny, kterou přijala i vytvářela Kristeva, dostala trhliny konfrontací s životem komunistické Číny. V té době se také začala drodit intelektuální rigídnost metod francouzských strukturalistů, jež byla svého druhu „intelektuálním terorismem“.

Cesta do Číny nakonec stála za rozhodnutím Julie Kristevy přímo se politicky neangažovat. Mnohem později v dopisech psychoanalytičce Catherine Clément, publikovaných pod názvem *Le Féminin et le sacré* (1998) v jedné ze svých nejživějších knih, napsala:

Víš, že mě svedla vyrovnaná dospělost Číňanek, o kterých jsem psala v knize ze svých cest do Číny s Philipem a se skupinou *Tel Quel* (*Des Chinoises*, 1974). Okouzily mě, ale zároveň mě znechtily čínský nacionalistický komunismus, který sice zpochybňoval stalinský model, ale přitom šel vlastně v jeho stopách. Můj vlastní příběh se tím vším promísil a já se k politice otočila zády. Tak proto psychoanalýza novely a to ostatní, co přišlo poté...

[...] Mým problémem je, že chci propojit své myšlení a své sny se světem těch „malých rozdílností a podobností“, se světem pohybu, který slova prázdnota a nečinnost tak špatně vystihují, protože naše slova ani nezpívají, ani nejsou kaligrafii.

Jak jsem ti již psala: Posvátné leží ve způsobu mluvy a Číňanky „řekají“ tělo-a-duše: spojitě (*accouplés*)...

V roce 1974, kdy vyšla kniha *Des Chinoises*, se objevila již zmíněná zásadní interpretace literárního jazyka francouzského modernismu, disertační práce *Revoluce v básnické řeči*. Kristeva v ní přehodnotila svou dosud značně formalistní sémiotiku. Nová koncepce, které dominuje hybný *sujet en procès* – te-

dy subjekt, který je zároveň procesuální i jakoby souzený – již není orientována jen lingvisticky a literárně teoreticky. Znechucení z přímé politické angažovanosti ve jménu velké ideje zpochybnilo i rigidní formalizovanou teorii. Obojí se v konfrontaci s životem žen v Číně stává neužitečnou „troskou“ patriarchálního ideologického řádu. Kristeva však nepodlehla pokušení ztotožňovat básnický a teoretický diskurs. Ve studii „D'une identité l'autre“ (1975) zakončila svoji rozvahu o problematice řeči literatury slovy, jež vystihují způsob, jak se tehdy pokoušela překročit stín své vlastní teorie a literárních teorií vůbec:

Tváří v tvář [...] poetické řeči, která výstižně pojmenovává vědění, se mnoho z nás nechá vylákat ze svých jistot spíše k pojednávání o literatuře, které je vlastně jen napodobováním této řeči; nejsme schopni považovat ji za specifický objekt racionálního vědění... Je asi nutné být ženou (tedy tou, která je fundamentální zárukou společenství mimo trosky otcovské symbolické funkce, jako je stejně tak nevyčerpatelným zdrojem obnovy a rozvoje), abychom čistý rozum jen neodmítali, ale přinutili jej zesílit tím, co je mimo jeho hranice. Taková zvláštní pozice, jak se mi zdá, poskytuje možnou základnu teorii signifikace, která konfrontována s řečí poezie nemůže ji v žádném případě zmařit, nýbrž užívá ji jako znamení mnohotvárnosti. ...

V nově formulované sémiotice Julie Kristevy spojitě *slovo-a-tělo* (*accuplés*) dostalo svůj nový prostor, neboť ono je tím jiným objektem, který znají básníci a který „nekrofilní“ literární vědě uniká. Starý koncept intertextovosti, původně vycházející z dialogičnosti Michaila Bachtina, v *Revoluci v básnické řeči* Kristeva vyměnila za transpozice jednoho systému nebo více systémů znaků do jiných, doprovázené novou formulací artikulačních a denotativních pozic znaků. Jak tomu rozumět? Snad nám pomůže, když si znovu uvědomíme, že Kristevu začal zajímat skutečný člověk: ten, který skutečně mluví –

básník a ten, který nemluví vůbec – žena. Analýza básnické řeči může vynést na světlo v člověku skrytý zdroj, díky němuž je nová artikulace znaků skutečně možná. Transpozice znamená jen nové produkování znaků, protože básnický text není jen užívání a přepisování zmechanizovaného, automatického a jednorozměrného symbolického „otcovského“ jazyka, není pouze „intertextuální“. Transponovaná básnická řeč přenáší do označování naší tělesnost. Zvláštní postupy a způsoby artikulace poetické řeči se vlamují do mateřského ráje pohřbeného v jazyce, aby básníkovi daly znovu prožít původní narcistickou slast těla, preoidipický stav harmonie a radosti. Kristeva mateřský slastný chaos nazvala *sémiotickou chórrou*. Jde totiž o jakousi primární *semiózu* ve smyslu *rození* znaků, produkování „živých“ znaků. V sémiotickém mateřském chaosu se rodí *slova-a-těla*, která nejsou nikdy jednoznačná, protože je vyslovuje neklidný, neuzavřený a konkrétní – zkrátka lidský, příliš lidský subjekt.

V tuto chvíli je nejvyšší čas obrátit se k pojmu, který je možná klubkem přize poslouživším Ariadně na cestě ven z labyrintu i Penelope při tkaní nových textů – *jouissance*.

### *Jouissance*

Toto staré francouzské slovo týká se zákona, sexuality a těla. Znamená přibližně primární preoidipickou (tedy předkulturní) absolutní slast. Julia Kristeva je používá podobně jako ostatní francouzští poststrukturalisté v návaznosti na psychoanalýzu Jacquesa Lacana jako zvláštní celistvou a přitom diferenční kategorii (připomeňme například knihu Rolanda Barthesa *Le Plaisir du texte*, 1973). Lacan je užíval seminářích v letech 1972-73 (ne náhodou na obálce k prvnímu knižnímu vydání posledního dílu *Écrits* je obrázek Berniniho sochy *Extáze sv. Terezie*). Slovo *jouissance* pokrývá úplnost slasti

a rozkoše v smyslu běžném i tak, jak je vykládal Jacques Lacan. Rozlišení mezi Lacanovým a běžným slovem slast spočívá v tom, že Lacanovo slovo uchovává různorodé obsahy zároveň – *jouissance* je sexuální, spirituální, fyzická a konceptuální, diskurzivní a zákonná. Lacan mluví o „*jouissance sexuelle*“ a „*jouissance phallique*“. Protože je *jouissance* nástrojem, není divu, že Lacan zásadně trval na tom, aby toto slovo nebylo překládáno.

Lacanův druh *jouissance* neobsahuje „druhé“ jako takové, ale vyrovnává s „druhým“ a jeho sexuálními atributy. *Jouissance* „druhého“ se jeví jen skrze nekonečnost, věčnost, leží mimo Freudův „princip slasti“, v němž spočívá sexuální ekonomie. *Jouissance* označuje vždy nějaký exces, tedy i únik ze sexuality, charakterizované minimálním napětím a tendencí zahrnout v sobě „druhé“ jako svoje vlastní. *Jouissance* není nutně spojena s vlastněním, ale s prožíváním „druhého“. Teoretici jako Derrida Lacanův pojem proměnili v čisté diferenční kategorii. Jinou proměnu prodělala v pracích Hélène Cixous a Luce Irigaray, kde se pojem *jouissance* stává metaforou návratu k mateřskému tělu a jeho vlastního projevu v jazyce. Kristeva i proto, že opatrně zachází s mocenským nástrojem, jakým je teoretický jazyk, se snaží udržet svůj pojem jako určitý teoretický předpoklad, hypotézu, s níž lze odhalit drama diferencí libidálních slastí a osudného potlačování mateřského těla v jazyce.

Ve slovníku Julie Kristevy je senzuální a sexuální slast označována slovem „*plaisir*“, oproti tomu *jouissance* je absolutní radost nebo vytržení, extáze (jak se domnívám, Kristeva myslí extází bez mystických konotací) a je také zároveň prací označujícího – implikuje přítomnost smyslu (*jouissance* = *j'ouis sens*, slyším smysl), který vyžaduje od označujícího, aby **vystoupilo i vystoupil** za své hranice. „U mluvícího subjektu je [...] vpád pudu do řádu označujícího artikulován fantasma-

tem: fantasma otrásá subjektem a přesouvá metonymii touhy, působící na místě Druhého, k určité *jouissance*...“

### Obyčejný život – psychoanalýza

ELLE: Hi-ro-shi-ma.

ELLE: Hi-ro-shi-ma. C'est ton nom.

LUI: C'est mon nom. Oui. (On en est là seulement encore. Et on en restera là pour toujours.) Ton nom à toi est Nevers. Ne-vers-en France.

Marguerite Duras, *Hiroshima, mon amour*

V rozhovoru pro časopis *L'Infini* (který je vlastně následovníkem časopisu *Tel Quel*) při příležitosti vydání románu *Les Samuraïs* Julia Kristeva řekla: „Moje zkušenost s psychoanalýzou způsobila, že jsem ostražitější k banalitě života a k fádnímu bohatství každodenního jazyka, který mi umožnil alespoň na čas vyjít ven ze symbolického asketismu teorie.“ Psychoanalýza, které se nejprve věnovala jako Lacanova posluchačka a pak jako praktikující psychoanalytička v sedmdesátých a osmdesátých letech, individualizovala a zjasnila její teoretický pohled, kterým se pouštěla a dodnes pouští stále dál do „noci literární a ženské zkušenosti“. Pojmenovávání a vysvětlování záhybů obou diskurzů je v jejím jazyce tím, co její mluvící „já“ činí neklidným. Můžeme říci, že psychoanalýza sblížila Kristevu s básnickou řečí. Psychoanalytický pohled dodal symbolickému jazyku, kterým Kristeva sleduje literaturu, umění, ženy i svět, skutečnou celistvost a jasnost, jakou má literatura.

V „polemice“ s Hannah Arendt ve svých torontských přednáškách *Hannah Arendt: Life is a Narrative* (2000), adresované všem, kdo nedůvěřují psychoanalýze jako metodě poznávání člověka, Kristeva píše: „... Freudovy objevy ukázaly, že psy-

chický život je skutečným jen tehdy, když se mu podaří jedinečně se prezentovat – v jedinečném diskurzu, jedinečnou poetikou, i **maieutikou – uměním rodit**" (zvýraznila LH).\*

Psychoanalýza určila *modus vivendi* díla Julie Kristevy. Vy-  
náší na povrch to, co je traumatem, fantasmagorií a děsem. Teprve se strachem z neznámého, osvojením si tohoto strachu, může existovat jedinečný a plnohodnotný lidský život, život schopný lásky.

Julia Kristeva našla *Revoluci v básnické řeči* stopy nerozlišného mateřského *sémiotického* prostoru, kterému dala jméno podle Platonova sokratovského dialogu *Timaios* „chóra“. Ještě jednou se pokusme ozřejmit si z jiného úhlu pohledu, co že je ona „chóra“: Mateřská *chóra* není jen chaotickou matečnou hmotou, která je formována ideou, nýbrž skutečně „rodí“ znaky je „sémiotická“. Podle Kristevy každý znak sebou nese její tělesnost, slast a radost, totální přilnutí a spočinutí v této slasti – *jouissance*. A právě tato podstata znaku je zapomenuta. Julia Kristeva se proto pomocí psychoanalýzy pokusila rozrušit stabilitu symbolického jazyka tak, aby jazyk začal promlouvat o jednom ze základních traumat člověka (zvláště pak ženy) v patriarchálním řádu – odcizení se sobě sama. Julia Kristeva pomocí zvláštního excesivní rysu básnické řeči francouzských modernistů nazvaného *thetis* ukazuje, jak má zapo-

\* *Maieutika* je podle Slovníku antické kultury, (1986): „Techné maieutiké 'umění porodnické'. Tak označoval žertem Sokrates svůj způsob, jak postupnými otázkami pomoci na svět myšlenkám a dovést člověka k pravému vědění. Narážel tím na povolání své matky, porodní báby, jako by svou metodu od ní odpozoval. Toto obrazné rčení je výrazem Sokratova tvrzení, že sám nic neví a není schopen druhého něčemu naučit, že jen dokáže přimět druhého, aby se rozpomenul na to, co v něm je, zatím skrytě, uschováno, uvědomil si to a vyslovil.“ Podrobnější výklad v Platonově dialogu *Theaitetos*. (Za upozornění autorka děkuje Karlu Theinovi.)

menutá a přitom primární zkušenost schopnost se prodat k řeči. Poetická řeč básníků jako Mallarmé, Verlaine nebo Lautéramont, kterým Kristeva věnuje v *Revoluci* podrobné analýzy, se sestává z tzv. „jiných“ slov, prozrazujících svým rytmem, zvukem, uspořádáním svou podvratnou „cizost“ přinesenou z prostoru bez formy, světa primární totální slasti a narcismu – *chóry*. Přijmeme-li to vyloučené, odhozené a zneužitě – to, co je *objektem* (latinské *abictus* znamená odhozený, zavržený, ale i všední a **zbabělý**) přijmeme i sami sebe, přijmeme toto „cizí-jiné“ ne jako zdroj deprese a strachu, ale naopak jako zřídlo aktivity a síly. (Pro nakladatelství Hachette v roce 1985 napsala popularizační knížku s příznačným názvem: *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi.*) Julie Kristeva a její interpretace románů spisovatelů jako Céline, jež nás vedou do „hlubin noci“ duše, nenásledují cesty vedoucí k destrukci a diktátorské tmě – nýbrž jsou vzpourou, návrhem, jak tmě čelit. Podobně jako hrdinka filmu *Hirošima má lásku* nacházíme setkáváním s „jiným“ své skryté a přitom hluboce formující strachy a traumata. **Ton nom est Nevers**. Nevers – městečko a symbol místa, kde jsme prožili skutečnou úplnou lásku a také její ponížení a zatracení, i městečko, kam se musíme vrátit ke své skutečné paměti, radosti, lásce a strachu.

V průběhu osmdesátých let Kristeva věnovala strachu, depresi a sebeodcizení tři významné knihy, jež stojí na psychoanalytické praxi a nové interpretaci literatury a umění: *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* (1980); *Soleil noir. Dépression et mélancolie* (1987); *Étrangers à nous-mêmes* (1988).

Pak znovu v devadesátých letech v rozsáhlé dvoudílné práci *Pouvoir et limites de la psychanalyse I, II. Sens et non-sens de la révolte* (1996); *La Révolte intime* (1997) Kristeva propátrávala v literatuře sílu a temnotu lidských motivací. Sartre, Aragon, Barthes ve světle ženských a mateřských zkušeností, které jsou vedle psychoanalýzy zdroji otázek a pochybností, „musí při-

znat" hluboké kontradikce svých revolučních myšlenek a odhalují odcizení sobě sama. Souzení (připomeňme, že slovo souzení tu souvisí s s oním zvláštním termínem „*sujet en procès*“) této odcizenosti sobě sama, této „cizosti falu“ je cesta, jak vyvést člověka z moci noci. Cesta je mnohem riskantnější, než by se mohlo zdát, neboť vyjasňuje motivace a limity politické, filosofické i umělecké vzpoury, jimž je vlastní stejná moc jako tomu, proti čemu se bouří. Kristeva zkusila i jinou možnost, jak překonat svůj pesimismus z devadesátých let a znovu otevřela problém ženské zkušenosti a kreativity jako zdroje neoidipských revolt a snad poněkud utopické, přesto důslednější a hlavně původnější angažovanosti směřované k člověku. V roce 1998 vydává svou korespondenci s psychoanalytičkou Catherine Clément *Le Féminin et le sacré* a na přelomu milénia věnuje trojdílný cyklus „ženskému genu“ (*Le Génie féminin. La vie, la folie, les mots. Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*). Svým způsobem se Julia Kristeva vrátila ke svým aktivitám ze sedmdesátých let.

### Svět jako dialog

V rozhovoru s Xavière Gauthier v časopise *Tel Quel* roku 1974 Kristeva explicitně vyslovila svoji tehdejší feministickou pozici:

Jestliže mají ženy nějakou roli – berou na sebe negativní funkci odmítat vše dokončené, definitivní, strukturované zatížené významem v existujícím stavu společnosti. Takovýto postoj umísťuje ženu na stranu vybuchujících sociálních kódů: na stranu revolučních hnutí.

Ženskost je tedy velmi politická. V *Revoluci* už je zřejmé proč – ženskost je určitý moment každé formy subjektivity.

Je principem, jak jsem se již pokusila vysvětlit, který subjekt zmnožuje a dynamizuje.

Brzy po dokončení *Revoluce v básnické řeči* zážitků těhotenství, porodu a mateřství vedl Kristevu k jiné formulaci možného návratu k sémiotické chóře než jen avantgardním básnickým jazykem. Ve studii „*Stabat Mater*“ (původně otištěné v roce 1975 v časopise *Tel Quel* pod názvem „*Heretique de l'amour*“) Kristeva říká, že žena má privilegovaný přístup k *jouissance* svou biologickou zkušeností. Tuto cestu označila jednoznačně jako epifanii – zjevení těla – *flash*. Anglické slovo, jimž tuto epifanii nazývá, je příznačně joyceovsky „polylogické“ *flash*, které je samo určitou „pastí“ pro nechápající a rigidní čtení. *Flash* totiž otevírá význam směrem ke slovu *flesh*, a i jím se projevuje ona zvláštní epifanie, kterou Kristeva připisuje ženě. V jiné studii ze stejného období „*Mateřství podle Giovanni Belliniho*“ („*Maternité selon Giovanni Bellini*“ časopisecky 1975, knižně *Polylogue* 1977) můžeme sledovat, jak se prostupují „mužský“ (básnický) a „ženský“ (biologický) přístup k *jouissance*. Barvy, lesk a stíny malby zjevují skutečné mateřství, které překrývá konkrétní tváře Belliniho melancholických do sebe obrácených madon.

Julia Kristeva se někdy společně s Chantal Chawaf, Hélène Cixous, Marguirete Duras, Annie Leclerc, Luce Irigaray přiřazuje k *écriture féminine*. Tento teoretický koncept i spisovatelská praxe sjednocuje francouzské spisovatelky, kterým je blízká představa Hélène Cixous, že proces psaní i myšlení je svázán s tělem, a proto nutně do psaní vstupuje ženská sexuální zkušenost a ta vyžaduje principiální přetvoření dosaavadního jen falického jazyka.

Pro Julii Kristevu však ženský jazyk ani ženské psaní vlastně neexistuje. Kristeva nechává raději promluvit mlčenlivý a vytlačенý „objekt“ tak, aby se jím řeč a psaní mohly zmnožovat, vrstvit a harmonizovat. Ono zmnožující „ženské“ pak ale může hledat i u autorek, jimž rozhodně není vlastní

feministický pohled na svět. Ve studiích z přelomu milenia o Hannah Arendt stopuje dvojí rozdílnou lidskou podobu a zkušenost, aby v nás posílila ty zdroje mnohosti a různosti, jež se mohou postavit proti sužujícím tlakům totalitarismů všeho druhu, jež jsou tak často „mužskými“ nástroji politiky, vědy a kultury. V první knize Mojžíšově (zde v kralickém překladu) se píše: „I stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu božím stvořil jej, muže a ženu stvořil je.“ Kristeva cituje tato biblická slova a dodává:

... ženskost je nahlížena nejen jako daná od prvopočátku, ale také jako rozdílnost, jež je vnitřní vlastností aktivity, která je, jak víme podle Arendtové, tou nejpůvodnější esencí politického: ženskost se neuzavírá do těla jako jeho vazal, ale vytváří mnohost světa, mnohost, na níž se vědomě podílí.

Svět se pak stává alespoň dia-logem, dvojím slovem a dvojím rozumem. Julii Kristevu k němu vedla cesta od Bachtinova *různořeči* k revoltujícímu mateřství, které možná přinese harmonický a různohlasý čas žen („Le temps des femmes“, 1979), tak jak si jej kdysi představovala a o který dodnes bojuje. Kristeva ze své „ženské“ pozice nekritizuje dnes sice již poněkud erodovanou západní patriarchální společnost z perspektivy nějaké utopické, vnější alternativy, ale svou „ženskostí“ otevírá smělejší a hlubší pochopení vlastního evropského morálního ideálu.

