

Michel Foucault

# Slova a věci

Computer Press, a. s.  
Brno  
2007

nouhou stojící na schodu a chystající se vstoupit do místnosti, uprostřed odraz krále a královný, okrášlených a nazdobených, v pozici trpělivých modelů.

Odraz ukazuje naivně a ve stínu to, co všichni pozorují v prvním plánu. Jako kouzlem dává to, co každému pohledu chybí: malíři dává model, jehož dvojníka maluje na plátno. Králi ukazuje jeho portrét, který vzniká na odvrácené straně plátna a který nemůže ze svého místa vidět. Divákovi ukazuje skutečné centrum kompozice, jehož místa se zmocnil jakoby krádeží. Ale možná že zrcadlo tuto velkorysost pouze předstírá. Možná že skrývá stejné nebo i více, než ukazuje. Místo, kde trůní král se svou manželkou, je stejné místo, jaké zaujímá divák i umělec. V zrcadle by se mohla objevit – měla objevit – anonymní tvář kolemjdoucího i Velasquezova. Neboť funkci tohoto zrcadlení je váhnut dovnitř obrazu to, co je mu intimně cizí: pohled, který ho organizuje, a pohled, před kterým se rozprostírá. Ale protože jak umělec, tak návštěvník už jsou na obraze vlevo a vpravo přítomni, nemohou zaujmout místo v zrcadle: právě tak, jako se král objevuje v zrcadle právě proto, že nepatří do obrazu.

Ve velké spirále, která prochází ateliérem malíře, jeho palety a na okamžik strnulé ruky až k dokončenému obrazu, zobrazování vznikalo, dovršovalo se a znovu se ve světě rozpádovalo. Kruh byl dokonalý. Naproti tomu linii, které protínají hloubku obrazu, nejsou kompletní, všem jim chybí jedna část. Tento hiát je způsoben nepřítomností krále – nepřítomností, která je malířovou lstí. Ale tato lst' pokrývá a označuje prázdnotu, která je bezprostřední: prázdnotu malíře a diváka, když se dívají na obraz. Možná, že na tomto obraze, stejně jako na každém zobrazení, jehož, abychom tak řekli, bytnost je ukázána, hluboká neviditelnost je solidární s neviditelností toho, kdo se dívá – navzdory zrcadlům, odrazům, napodobeninám a portrétům. Po celém obvodu scény jsou rozmístěny znaky a sukcesivní formy reprezentace. Ale dvojí vztah reprezentace k modelu a ke svému vládci, k svému autoru, stejně jako k tomu, komu se nabízí oběti, je nezbytně přerušeno. Nikdy nemůže být beze zbytku přítomen, ať už třeba v reprezentaci, která by se sama dávala jako výjev. V hloubce, která prochází plátnem, ji fiktivně prohlubuje a projektuje dopředu sebe samé. Není možné, aby čistý úspěch obrazu nabídl někdy v plném světle vládcé, který zobrazuje, a panovníka, kterého zobrazuje.

Možná že v tomto Velasquezově obraze máme před sebou zobrazení klasického zobrazení a definici prostoru, který otvírá. Pokouší se v něm totiž zobrazit ve všech sobě vlastních elementech, s obrazy, s pohledy, kterým se dává, tvářemi, které zviditelňuje, a gesty, kterým dává vzniknout. Ale právě zde v tomto rozplytu, který skládá a prostrá všechno dohromady, se ze všech stran naléhavě ukazuje na podstatné prázdno: nutné zmizení toho, co toto zobrazení zakládá – toho, komu se podobá, a toho, v jehož očích je pouze podobnost. Tento subjekt sám – jenž je teniž – byl vypuštěn. A volný konec tohoto vztahu, který ho zřetězil, zobrazení se může dát jako čistá reprezentace.

## PRÓZA SVĚTA

### I. ČTYŘI PODOBNOSTI

Až do konce 16. století hrál pojem podobnosti ve vědě i západní civilizace zásadní úlohu. Právě na jeho základě se vedla exegze a interpretace textů, to on organizoval hru symbolů, umožnil poznání viditelných i neviditelných věcí a vedl umění jejich zobrazování. Svět zobrazoval sebe sama: země opakovala nebe, tváře se zrcadlily ve hvězdách a rostliny v sobě skrývaly tajemství, která sloužila člověku. Malířství napodobovalo prostor. A reprezentace, ať už byla svátkem či věděním, se považovala za opakování: divadlo života či zrcadlo světa – takový byl nárok každého jazyka, za to se vydával a odtud čerpal své právo na existenci.

Musíme se na chvíli zastavit v té době, kdy princip podobnosti přestává náležet vědě a alespoň zčásti mizí z horizontu poznání. Jak na konci 16. a ještě na začátku 17. století lidé o podobnosti přemýšleli? Jak mohla organizovat útvary věděni? A pokud je pravda, že věci, které se navzájem podobají, je nekonečně mnoho, můžeme alespoň určit formu, na jejímž základě se věci navzájem podobaly?

Sémantické pole podobnosti je v 16. století neobyčejně bohaté: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Coniunctio, Copula*<sup>2</sup>. A existují ještě další pojmy, které se na povrchu myšlení přetínají, překrývají, navzájem se posilují a ohraničují. Pro tuto chvíli však stačí uvést hlavní útvary, které určují jejich artikulaci ve vědě o podobnosti. Čtyři z nich jsou dozejista ústřední.

*Convenientia*. Vztah dvou míst označený tímto slovem je mnohem silnější než podobnost. „Konvenující“ jsou takové věci, které se k sobě přibliží natolik, až se začnou dotýkat, přimknou se k sobě, okraj jedné znamená počátek druhé. Takto na sebe přenáší pohyb, víny, vášně a také vlastnosti v takové míře, že na stýčných

<sup>2</sup> P. Grégoire, *Syntaxum artis mirabilis* (Kolín nad Rýnem, 1610), str. 28.

plochách se vzájemně začnou podobat. Stejně tak, jakmile se je pokusíme od sebe oddělit: podobnost místa, kam příroda umístila dvě věci, odtud podobnost vlastnosti, neboť v této přirozené nádobě, kterou je svět, fakt, že se dvě věci nacházejí na stejném místě, není vnějším vztahem těchto dvou věcí, nýbrž znakem alespoň nejasné příbuznosti. A pak tento kontakt vytváří další podobnosti: vzniká společný způsob existence. K podobnosti jakožto neznámému důvodu blízkosti dvou věcí se přidávají podobnosti, jež jsou viditelným důsledkem této blízkosti samé. Například duše a tělo jsou dvojnásob konvenující: nejdříve musel hřícht duši učinit hustou, těžkou a zemitou, aby ji Bůh mohl vložit do těla. Ale duše tím pádem přijímá pohyby těla, připodobňuje se mu, zatímco „tělo se mění a nicí vášněmi duše“<sup>3</sup>. V široké syntaxi světa se věci přízpůsobují jedna druhé. Rostlina komunikuje se zvířetem, země s mořem, člověk se vším, co ho obklopuje. Podobnost k sobě věci přibližuje a jejich přiblížení zase způsobuje podobnost. Místo a podobnost se proplétají: mech raší z lastur, rostliny rostou v paroží jelenů a určité druhy trav na lidských tvářích. A podivný zoofyta v sobě spojuje a promíchává všechny vlastnosti, které ho připodobňují jak rostlinám, tak i živočichům<sup>4</sup>.

*Convenientia* je podobnost svázaná s prostorem pod formou „blízké k blízkému“. Je z řádu spojení a přízpůsobování. Proto náleží méně věcem samým než světu, ve kterém se nalézají. Svět je univerzální „konvenience“ věcí. Je přesně tolik ryb ve vodě jako zvířat na souši a stejné předmětů, které zrodila příroda, jako těch vytvořených lidmi (cožpak se některé ryby nejmenují *Episcopus*, jiné *Catena* a další *Priapus*?). Ve vodě a na zemském povrchu žije stejný počet bytostí jako v nebi, jimž odpovídají. A nakonec všechno, co bylo stvořeno, odpovídá tomu, co je výsostně obsaženo v Bohu, „Ploditeli Jsoucnosti, Moci, Poznání a Lásky“<sup>5</sup>. A tak prostřednictvím zřetězení podobnosti a prostoru, prostřednictvím síly této konvence, která k sobě přitahuje podobné a asimiluje blízké, svět utváří řetěz se sebou samým. V každém bodě dotyku začíná a končí jeden článek, jenž se podobá předchozímu i následujícímu. A od jednoho článku k druhému po sobě následují jednotlivé podobnosti, takže extrémně zůstávají daleko od sebe (Bůh a hmota) a přibližují se k sobě jenom takovým způsobem, jakým vůle Všemohoucího prochází až k nejspolejšímu koutům světa. Právě o tomto obrovském řetězu mluví Porta ve své *Přirozené Magii*: „S ohledem na vyživování konvenuje rostlina s hrubým živočichem, který konvenuje svým hrubým živočišným citem s člověkem, který se svou inteligencí připodobňuje hvězdám. Tato vazba postupuje tak dokonale,

3 G. Porta, *La Physionomie humaine*, fr. překlad, 1655, str. 1 (1. vydání: *De humana physiognomia*, Neapol, 1586).

4 U. Aldrovandi, *Monstrorum historia* (Bononiae, 1647), str. 663.

5 T. Campanella, *Realis Philosophia* (Frankfurt, 1623), str. 98.

že se podobá napjatému provazu, který vede od první příčiny až k věcem nízkým a nečistým a vzájemně je spojuje tak, že když nejvyšší síla vyšle paprsek, který se dotkne jeho okraje, zatřese i se vším ostatním“<sup>6</sup>.

Další forma podobnosti je *aemulatio*, jistý druh konvence, avšak oprotěněný od zákona místa, který, sám nehybný, působí na dálku. Jako kdyby prostorové spřízněnce bylo přerušeno a řetěz si sám propojil své rozpojené články, vzdálené jeden od druhého, aniž by se navzájem dotkly, podle podobnosti. V emulaci je něco na způsob odrazu a zrcadla: skrze ni si věci rozptýlené ve vesmíru navzájem odpovídají. Na velkou vzdálenost je tvář emulaci nebe a stejně jako je lidský intelekt nedokonalým odrazem Boží moudrosti, odráží na nebesích nedokonalý jas lidských očí intenzivní zář slunce a měsíce. Ústa jsou Venuše, protože z nich vycházejí polibky a slova lásky. Nos je zmenšeným obrazem Jupiterova žezla a Merkurovy hole.<sup>7</sup> Prostřednictvím vztahu emulace se mohou napodobovat věci z různých koutů vesmíru bez zřetězení či vzájemné blízkosti. Tím, že se vesmír zdvojuje v zrcadle, ruší rozměr vzdálenosti, který je mu vlastní. Svět tu vítězí nad místem, které je dáno každé věci. Ale které z těchto odrazů procházejících vesmírem jsou prvotní? Kde je realita a kde je projektovaný obraz? Často není možné odpovědět, neboť emulace vyjadřuje přirozené podvojné charakter věci. Rodí se z takové povahy bytí, kde si dvě strany bezprostředně hledí do tváře. Paracelsus srovnává toto fundamentální zdvojení světa s obrazem dvojčát, „která se dokonale podobají jedno druhému, aniž by bylo možné říci, které z nich přeneslo na druhé svou podobu“<sup>8</sup>.

Přesto nenechává emulace oba útvary, které staví proti sobě, nedotčené. Stává se, že jedna je slabší než druhá, takže se ocitá pod silným vlivem té, která se v ní promítá jako v pasivním zrcadle. Cožpak hvězdy nevnaší nezměnitelnou formu do pozemských rostlin, jejichž jsou neměnným modelem a nad nimiž je jim dáno vykonávat celou dynastii vlivů? Temná země je zrcadlem nebes, ale v tomto zápase nemají rivalové ani stejnou hodnotu, ani stejnou důstojnost. Čirost rostlin nenárodně reprodukuje čistou formu nebe: „Hvězdy,“ říká Crollius, „jsou maticí všech rostlin a každá nebeská hvězda je pouze duchovní prefigurací té rostliny, jakou představuje, a stejně tak každá bylina nebo rostlina je pozemskou hvězdou pozorující nebe, a rovněž každá hvězda je nebeská rostlina v duchovní formě, která se neodlišuje od pozemské ničím jiným než hmotou..., rostliny a byliny nebes se otáčejí přímo k zemi a přímo sledují byliny, které zplodily, a způsobují jejich zvláštní účinky“<sup>9</sup>.

6 G. Porta, *Magie naturelle* (fr. překlad, Rouen, 1650), str. 22.

7 U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, str. 3.

8 Paracelsus, *Liber Paramirum* (fr. překlad Grillot de Givry, Paříž, 1913), str. 3.

9 Crollius, *Traité des signatures* (fr. překlad, Lyon, 1824), str. 18.

Ale stává se také, že výsledek klání je otevřený a že klidné zrcadlo odráží jediné obraz „dvou rozhněvaných vojáků“. Podobnost je v takovém případě rovna zápasu jedné formy s druhou – nebo spíše jedné formy oddělené od sebe samé tíhou látky či vzdálenosti. Paracelsův člověk je „poseť hvězdami“, ale není k nim připoután jako „zloděj ke galejím“, „vrah ke kolu, ryba k rybář, koňst k tomu, kdo ji pronásleduje“. K obloze, již je člověk, patří být „svobodný a mocný“, „neposlouchat žádné příkazy“, „nebýt ovládan žádným jiným stvořením“. Jeho vnitřní nebe může být autonomní a spočívat pouze na něm samém, avšak za podmínek, že se svou moudrostí, která je rovněž vědění, připodobní řádu světa, převezme ho na sebe, a překlápá tak do své vnitřní hvězdné oblohy to nebe, kde se trpytí viditelné hvězdy. Tato moudrost zrcadla v sobě tedy na oplátku zahrne svět, do kterého byla umístěna. Svůj velký článek řetězu, který představuje, přivede až do nebe a ještě dál. Člověk objeví, že má „hvězdy v sobě samém ... a že tedy v sobě nese nebe se všemi jeho silami.“<sup>40</sup>

Emulace se nejdříve podává pod formou prostého odrazu, kradného a vzdáleného. V tichosti prochází prostorem. Ale vzdálenost, kterou překonává, nemizí v důsledku její subtilní metafory, nýbrž zůstává otevřena viditelnosti. A v tomto souboji se střetává jeden útvar s druhým. Podobně v sobě zahrnuje podobné, které ho samo obklopuje, a možná že samo bude znovu zahrnuto v prvním zdvojenosti, která má moc takto pokračovat až donekonečna. Články emulace tvoří řetěz, jako články konvencie, nýbrž spíše soustředné, navzájem si konkurující kruhy.

Třetí forma podobnosti je *analogie*. Jde o starý pojem, známý už řecké a středověké vědě, ale jeho užití se nyní pravděpodobně proměnilo. V analogii se setkávají *convenientia* a *aemulatio*. Stejně jako v emulaci zde jde o dokonalou podobnost napříč prostorem. Ale podobně jako konvencie hovoří o přizpůsobení, svazcích a skloubení. Jeho moc je obrovská, neboť podobnosti, se kterými má co činit, nejsou viditelnými a masivními podobnostmi věcí samých, ale spokojuje se s mnohem subtilnějšími podobnostmi vztahů mezi nimi. Takto odlehčená může analogie zasáhnout z jediného bodu nekonečně mnoho podobností různého typu. Tak například vztah hvězd k nebi, na kterém září, najdeme stejně tak ve vztahu: rostlin k zemi, živých bytostí k zeměkouli, již obývají, hornin a diamantů ke skále, jež je obsahuje, smyslových orgánů k tváři, kterou ožívují, skvrn na kůži k tělu, které poznamenávají. Analogie se rovněž může naprosto převrátit, aniž by tím byla zpochybněna. Císalpinus nekritizuje ani nezamítá starobylou analogii rostliny a živočicha (rostlina je zvíře, které nosí hlavu dole a tlamu – či kořeny – má zarytou do země). Naopak ji posiluje a potvrzuje, když říká, že rostlina je vlastně stojící živočich, v jehož vnitřnostech putují živiny stonkem ze zdola nahoru, který

40 Paracelsus, c. d.

připomíná tělo a končí hlavou – květem či listy: zde máme vztah převrácený, ale nikoli protikladný k prvnímu, který umísťuje „kořeny do dolní části rostliny a stoněk do horní, neboť i u zvířat začíná cévní systém v dolní části břicha a hlavní tepna stoupá nahoru k srdci a hlavě“<sup>41</sup>.

Tato zvrátnost stejně jako mnohoznačnost umožňují analogii aplikovat takřka na vše. Skrze ni se mohou setkat všechny věci. Přesto je v tomto do všech stran rozbrážděném prostoru jeden privilegovaný bod. Je doslova obestán analogiemi (každá z nich v něm může najít nějaký záchytný bod). Vztahy jím prochází, aniž by se změnily. Tímto bodem je člověk. Člověk se nachází v poměru k nebi, stejně jako k zvířatům a rostlinám, stejně jako k zemi, minerálům, stalaktitům a bouřím. Napřímen mezi stranami světa má vztah s oblohou (jeho tvář se má k tělu stejně jako tvář nebes k éteru, krev mu proudí tepnami stejně jako hvězdy krouží ve vesmíru, sedm tělesných otvorů představuje sedm nebeských planet). Ale všechny tyto vztahy, když se obrátí, budou nalezeny i v analogii lidské bytosti k zemi, již obývá. Maso je půda, kosti skály, tepny jsou veletoky, obsah močového měchýře je mořem a jeho sedm hlavních koncetím představuje sedm druhů vzácných kovů ukrytých v hlubinách země<sup>42</sup>. Lidské tělo je vždycky potenciální stranou atlasu světa. Je známo, jak Pierre Belon až do nejmenších detailů nakreslil první srovnávací tabulku lidské a ptačí kostry. Vidíme na ní „křídélko zvané apendix, které je ke křídlu ve stejném poměru jako palec k ruce. Konce křidel jsou jako naše prsty... kosti v ptačí noze odpovídá u lidí pata na noze, podobně jako my mají ptáci na noze čtyři prsty, proti nimž zezadu stojí palec, který je k ostatním prstům ve stejném poměru jako palec lidský.“<sup>43</sup> Tolik preciznosti může představovat srovnávací anatomii i pro stanovisko vyzbrojené poznatky 19. století. Zdá se, že mřížka, skrze niž do našeho vědění necháváme procházet útvary podobnosti, odpovídá v tomto ohledu (a skoro jedině v tomto ohledu) mřížce, kterou nad věcmi rozprostřelo vědění 16. století.

Ale Belonův popis popravdě řečeno odhaluje pouze takovou pozitivitu, kterou jeho doba umožnila. Není ani racionálnější než například Aldrovandí, když srovnává dolní část lidského těla s nejdopornějšími částmi světa, s temnotami pekla, se zatracenci, kteří jsou jako exkrementy světa.<sup>44</sup> Belon náleží ke stejnému proudu analogické kosmografie jako srovnání, v Crolliově době už klasické, mezi mrtvici a bouřkou: bouře vypukne, jestliže vzduch ztěžkne a rozhoupe se, záchvat tehdy, jestliže myšlenky ztěžknou a člověk zneklidní. Pak se nahromadí mraky,

41 Císalpinus, *De plantis libri XVI* (1583).

42 Crollius, *Traité des signatures*, str. 88.

43 P. Belon, *Historie de la nature des oiseaux* (Paříž, 1555), str. 37.

44 Aldrovandí, *Monstrorum historia*, str. 4.

břicho se nafoukne, zahřmí a močový měchýř praskne. Blesky udeří a oči se třpytí hrozným leskem, rozpoutá se déšť a z úst stéká pěna, uhodí jeden blesk za druhým, zatímco celá pokožka se chvěje. Ale nakonec se znovu rozjasní a nemocný přijde k sobě.<sup>15</sup> Oblast analogie je oblast zářivého světla. Ze všech stran na člověka dopadá. Ale tíž člověk naopak dál přenáší podobnosti, jež ze světa přijímá. Je velkým ohniskem všech možných poměrů – centrem, ke kterému se všechny vztahy upínají a odkud se znovu šíří do světa.

Konečně čtvrtá forma podobnosti vzniká hrou *sympatie*. Zde není žádná cesta určena dopředu, žádná vzdálenost není předpokládána, žádné ztětzení předepsáváno. *Sympatie* svobodně působí napříč celým světem. V jediném okamžiku překonává ty největší vzdálenosti: jako blesk padá z planety na člověka, kterého ovládá, může se naopak zrodit na základě jediného dotyku – jako ony „smuteční růže, které se používají na pohřbech“, které jediné na základě této vazby s mrtvým učiní každého, kdo dýchá jejich vůni, „smutným a umírajícím“.<sup>16</sup> Ale moc *sympatie* se nespokojí s tím, že vyšlehe z jediného kontaktu a proběhne celý svět. *Sympatie* podněcuje pohyb věcí ve světě a vyvolává přiblížení i těch nejvzdálenějších věcí. Je principem pohybu: to ona přitahuje těžké věci k zemi a lehké k nehmotnému éteru. Kořeny rostlin přivádí k vodě a natačí velké zlaté okvěty slunečnice ke slunci. Tím, že přitahuje jedny věci k druhým viditelným vnějším pohybem, navíc zároveň vyvolává potají pohyb vnitřní – pohyb kvalit, které si věci mezi sebou vyměňují: protože je oheň teplý a lehký, napínají se jeho plameny nezdůrazitelně vzhůru do vzduchu. Ale zde ztrácí suchost, která ho spojovala se zemí, a přijímá vlhkost, jež je vlastní vodě a vzduchu. Nakonec se tedy promění v lehkou páru, v modrý dým a v oblaka: stane se vzduchem. *Sympatie* je instancí *Stejného* tak silnou a tak naléhavou, že se nespokojí s tím, být pouze jednou z forem podobného. Má nebezpečnou moc věci *asimilovat*, učinit jednu s druhou identickou, promíchat je a nechat je zmizet v jejich individualitě – a tak je odcizit tomu, co byly. *Sympatie* přetváří. Proměňuje, ovšem ve směru identity, takovým způsobem, že kdyby její moc nebyla ničím vyvážena, svět by se zhroutil do jediného bodu, do jediné homogenní masy, do ponurého útvaru *Stejného*: všechny části světa by se stýkaly a komunikovaly spolu přímo, jako kovový řetěz zavěšený prostřednictvím *sympatie* na přitažlivosti jediného magnetu.<sup>17</sup>

Proto také *sympatie* vyvažuje její dvojče, *antipatie*. *Antipatie* udržuje věci izolované a zabraňuje jim ve vzájemné asimilaci. Každý druh uzavírá do umíněné jinakosti a sklonu zůstat tím, čím je: „Je docela známo, že se rostliny vzájemně nenávidí ...

<sup>15</sup> Crollius, *Traité des signatures*, str. 87.

<sup>16</sup> G. Porta, *Magie naturelle*, str. 72.

<sup>17</sup> G. Porta, *Magie naturelle*, str. 72.

říká se, že olivovník a vinná réva nenávidí zelí, okurka zase prchá před olivovníkem. Rozumí se, že jejich růst podporují sluneční teplo a vlhkost země, je tedy nezbytné, aby strom s hustou korunou, který nepropouští světlo, škodil ostatním a stejně tak ten, jenž má více kořenů.“<sup>18</sup> A tak se až do nekonečna a napříč časem jednotlivá jsoucna ve světě budou navzájem nenávidět a navzdory *sympatii* si podrží své kruté instinkty. „Krysy v Indii škodí krokodýlům, neboť jim je Příroda dala za nepřátele. Takže když se krokodýl vyhřívá na slunci, prohnaně proti němu chystají smrtelné léčky. Když se ujistí, že krokodýl spokojeně usnul s otevřenou tlamou, vlezou mu do chrčtanu a projdou širokým hrdlem až do břicha, ohlodají mu vnitřnosti a nakonec vyjdou břichem skoleného zvířete ven.“ A na krysy si zase počínají jejich vlastní nepřátele: neboť krysy jsou v rozepří s pavouky a „často zápasí s jejich jedovatým jazykem a umírají“. Tato hra *antipatie*, která jsoucna rozděljuje, ale stejně tak je shromažďuje k zápasu proti sobě, dělá z nich vrahy a zároveň je samotné vystavuje smrti, zaručuje, že věci a zvířata a všechny útvary světa zůstávají tím, čím jsou.

Za identitu věcí, za skutečnost, že se mohou jiným věcem podobat a přiblížit se k nim, při zachování vlastní jedinečnosti, a aniž by se navzájem pohltily, odpovídá neustálé vyvažování *sympatie* a *antipatie*. To také vysvětluje, proč věci rostou, rozvíjejí se, směšují se, mizí, umírají, ale také, že se neomezeně setkávají, zkrátka že existuje prostor (který ovšem není bez mlůnků a opakování, není bez míst, v nichž by podobnost neměla své útočiště) a čas (který nicméně nechává znovu a znovu povstávat pořád stejné útvary, stejné druhy a stejné prvky). „V jaké míře jsou čtyři živly (voda, vzduch, oheň, země) jednoduché a v jaké mají své vlastní odlišné vlastnosti, v takové míře Stvořitel přikázal, aby se mísily a skládaly se v základní tělesa. To je důvod, proč jsou jejich shody a neshody tak význačné, jak plyne z jejich vlastností. Oheň je teplý a suchý, je tedy v antipatii s vodou, která je vlhká a chladná. Teplý vzduch je vlhký, země studená a suchá, což je další *antipatie*. A tak byl vzduch vložen mezi oheň a vodu a voda mezi zemí a vzduch. Protože vzduch je teplý, správně sousedí s ohněm, a jeho vlhkost se dobře snese s vodou. A zrovna tak, aby jeho vlhkost zůstala umírněná, mírní horkost ohně, od něhož na oplátku dostává pomoc, když svažuje vlhkou studenost vody. Horkost vzduchu ohřívá vlhkost vody a ta mírní studenou suchost země.“<sup>19</sup> Svrchovanost páru *sympatie-antipatie*, pohybu a rozptýlení, který působí, dáváji příležitost všem ostatním formám podobnosti. První tři formy podobnosti tu jsou opakovány a vysvětleny. Celý svět, všechna soustředí konvence, všechny ozvěny emulace, všechna ztětzení analogie jsou nesená, udržována a zdvojena prostorem *sympatie* a *antipatie*, která věci k sobě

<sup>18</sup> J. Cardan, *De la subtilité* (fr. překlad, Paříž, 1656), str. 154.

<sup>19</sup> S. G. S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne*, str. 498.

neustále přitahuje a zároveň je drží od sebe. Tato hra udržuje identitu světa. Podobnosti zůstávají tím, čím jsou, a nadále se sobě podobají. Stejně zůstává stejným a v sobě uzavřeným.

## II. SIGNATURE

A přesto tento systém není uzavřený. Jedna otevřená brána tu zůstává: hrozilo by, že by skrze ni mohla sobě samé uniknout celá hra podobností, anebo že by přetrvávala v temnotě, kdyby další útvar podobnosti neuzavíral kruh a nečinil ho zároveň dokonalejším a zjevnějším.

*Conventientia, aemulatio, analogie* a *sympatie* nám říkají, jak se svět musí skládat sám na sebe, zdvojit se, zrcadlit se a řetězit se, aby se věci mohly navzájem podobat. Říká nám, jaké jsou cesty podobnosti a kudy vedou, nikoli tam, kde je, ani tak, jak ji vidíme anebo podle čeho ji poznáme. Možná že se nám však podařílo přehlédnout ono záračné bujení podobnosti, aniž bychom zapomněli na to, že ho řád světa chystal odedávna k našemu velkému užítku. Abychom se dozvěděli, že omějí léci oční choroby nebo že rozdrčené oříšky s trochou vína léčí bolesti hlavy, musí nás na to něco upozornit, jinak toto tajemství zůstane navždy v temnotě. Copak bychom se dozvěděli, že vztah mezi člověkem a jeho planetou je vztahem sourozenectví či zápasu, kdyby daný člověk neměl do tváře vepsáno, že je protivníkem Marsu nebo přibuzný Saturnu? Vnitřní podobnosti musí být vyznačeny na povrchu věci, k neviditelné analogii musí existovat nějaký viditelný znak. Cožpak každá podobnost není tím, co je nejskrytější i nejzřejmější zároveň? Podobnost se totiž neskládá z různých částí, z nichž některé by byly identické a jiné rozdílné, nýbrž drží zároveň podobu, kterou buď vidíme, anebo nevidíme. Postrádala by tudíž kritéria, kdyby v ní – či nad ní nebo vedle ní – nebylo něco, co by proměnilo pochybné míhotání na zářivou jistotu.

Neexistuje podobnost bez signatury. Svět podobného může být jedině světem poznamenaným. „Není Boží vůle,“ říká Paracelsus, „aby zůstalo skryto to, co stvořil pro blaho člověka... A i když některé věci skryl, nic neponechal bez vnějších viditelných znaků a zvláštních znamení – jako když si člověk, který ukryl poklad, označí místo, kde ho zakopal, aby ho mohl později znovu nalézt.“<sup>20</sup> Vědění o podobnosti spočívá v odkrývání těchto signatur a v jejich rozluštění. Je zbytečné zabývat se povrchem rostlin, jestliže chceme poznat jejich přirozenost. Je třeba jít rovnou ke znakům – „které nesou ve stínu a k obrazu Božímu či k vnitřní síle, kterou jim nebesa dala jakoby přirozeným věnem, ... síle, říkám, kterou pozname

<sup>20</sup> Paracelsus, *Die 9 Bücher der Naturae Rerum* (Euvres, Suchdorf, sv. IX, str. 393).

spíše podle signatur<sup>21</sup>. Systém signatur otáčí vztah viditelného k neviditelnému. Podobnost byla neviditelná forma toho, co z hloubi světa činilo věci viditelnými. Ale aby se tato forma sama vynesla na světlo, musíme najít viditelný útvar, který ji vyryje z její hluboké neviditelnosti. Proto je tvář světa doslova pokryta znaky, šířkami a nejasnými slovy – „hieroglyfy“, jak říká Turner. A prostor bezprostředních podobností je jako velká otevřená kniha, je posety grafismy, po celé ploše stránky jsou podivné útvary, které se přetínají a někdy i opakují. Stačí je pouze desifrovat: „Což není pravda, že všechny rostliny, stromy, apod. pocházející z lúna země jsou stejnou měrou magickými knihami a znaky?“<sup>22</sup> Velké tiché zrcadlo, v němž se všechny věci zrcadlí a navzájem si posílají své obrazy, šeptají ve skutečnosti množství slov. Némé odrazy doprovází slova, jež je označují. A díky poslední formě podobnosti, která v sobě zahrnuje všechny ostatní a všechny je uzavře do jediného kruhu, může být svět srovnáván s člověkem, jenž mluví. „Stejně jako se důvěrná hnutí chování vyjadřují slovy, stejně tak léčivé rostliny mluví k zvědavému lékaři prostřednictvím signatur a odhalují mu ... svou vnitřní sílu zahalenou závojem ticha přírody.“<sup>23</sup>

Je však třeba se na chvíli u této řeči samé zastavit. U znaků, z nichž sestává. U způsobu, jakým tyto znaky odkazují na to, co označují.

Mezi omějem a očima existuje sympatie. Tato přibuznost by zůstala ukryta ve stínu, kdyby na rostlině nebyla signatura, značka, která stejně jako slovo říká, že rostlina se hodí k léčbě očí. Tento znak je dokonale čitelný v semenech rostliny; jsou to malé tmavé kuličky uzavřené v bílé blance, která zhruba připomíná oční víčko.<sup>24</sup> Přibuznost mezi očechy a hlavou je podobného typu. To, co léčí „lebeční bolesti“, je hustá zelená dužnina přichycená ke kostem – skořápce – ořechu. Avšak bolesti vnitřní části hlavy se léčí ořechem samým, „který vypadá docela jako mozek“<sup>25</sup>. Znakem přibuznosti, zároveň tím, co ji činí viditelnou, je prostě analogie: monogram sympatie spočívá ve shodě proporce.

Ale jakou signaturu bude mít proporce sama, aby se dala rozeznat? Jak můžeme vědět, že čáry na rukou nebo vrásky malují na lidských tělech jejich sklony, nestěští a těžkosti ve velké hře života? Jedině proto, že sympatie spojuje lidské tělo a nebe a přenáší pohyb hvězd do lidských osudů. A také proto, že sama krátkost čáry na ruce jednoduše zrcadlí obraz krátkého života, křížení dvou čar zrcadlí překážku a stoupající čára úspěch. Šifra je znakem bohatství a významnosti, kontinuita značí

<sup>21</sup> Crolius, *Traité des signatures*, str. 4.

<sup>22</sup> Tamtéž, str. 6.

<sup>23</sup> Tamtéž, str. 6.

<sup>24</sup> Tamtéž, str. 33.

<sup>25</sup> Tamtéž, str. 33–34.

štěstí, přerušená čára znamená neštěstí.<sup>26</sup> Velká analogie těla a osudu je vyznačena celým systémem zrcadel a přitažlivostí. To sympatie a emulace ukazují na analogie.

Emulaci můžeme v analogii rozpoznat: oči jsou hvězdami, protože šíří světlo po tváři jako hvězdy v temnotách a protože slepí jsou ve dne jako jasnozřiví v té nejtemnější z noci. Můžeme ji najít i v konvenci: už od Řeků víme, že silná a odvážná zvířata mají končetiny široké a dobře vyvinuté, jako kdyby jejich zdatnost byla ve styku i s těmi nejdlehlějšími částmi těla. Stejným způsobem se budou ruce a tvář člověka podobat jeho duši, s níž jsou spojena. Rozpoznání těch nejviditelnějších podobností se tedy děje na základě odhalení konvence mezi věcmi navzájem. A pokud pomyslíme na to, že konvence není pokaždé definována současnou lokalizací a že konvenují i věci, které jsou od sebe oddělené (jako v případě nemoci a léku, člověka a hvězd a mezi rostlinou a půdou, kterou potřebuje), budeme znovu potřebovat znak konvence. Avšak jaký jiný může být znak toho, že věci jsou spojené, kromě toho, že se navzájem přitahují jako slunce slunečnici nebo jako voda růst okurky,<sup>27</sup> kromě toho, že je mezi nimi přibuznost či sympatie?

A tak se kruh uzavírá. Vidíme však, jakým systémem zdvojenosti. Podobnosti vyžadují signaturu, protože žádné z nich by si nebylo možné všimnout, kdyby nebyla čitelně označena. Ale jakými znaky? Podle čeho poznáme v celé tvářnosti světa, v tolika útvarcích, které se protínají, že je tu nějaký aspekt, u kterého se vyplatí zastavit, protože ukazuje tajnou a bytostnou podobnost? Jaká forma konstituuje znak v jeho zvláštní hodnotě znaků? – Podobnost. Znak značí v té míře, v jaké má podobnost s tím, na co ukazuje (tzn. s podobností). Ale přesto není homologií, kterou ohlašuje, neboť jeho odlišné bytí signatury by se setřelo na tváři toho, čeho je známkem. Je *jinou* podobností, sousední podobností jiného typu, která slouží k tomu, aby se původní podobnost dala rozeznat, ale která sama je odkryta další podobností. Každá podobnost dostává signaturu, ale tato signatura je pouze zprostředkující formou téže podobnosti. Takže když soubor značek vsune na jeden kruh podobnosti kruh druhý, který by ho bod po bodu dokonale zdvojněl, byl by to tento malý posun, co způsobuje, že znak signatury tkví v analogii, znak analogie v emulaci, znak emulace v konvenci, která sama proto, aby byla rozpoznána, vyžaduje znamení sympatie... Signatura a to, co označuje, mají přesně stejnou povahu, podléhají pouze každému jinému distribučnímu zákonu, jejich členění je však stejné.

Označující a označovaná forma jsou podobnosti, avšak mimoběžné. A to je bezpochyby to, co je na podobnosti ve vědě 16. století to nejvíce univerzální; co je zároveň nejvíce viditelné, o jehož odkrytí musíme přesto co nejvíce usilovat,

<sup>26</sup> J. Carda, *Métoscopie* (vyd. z roku 1658), str. III–VIII.

<sup>27</sup> Bacon, *Histoire naturelle* (fr. překlad 1631), str. 22.

neboť je to nejskrytější. Je to to, co učuje formu poznání (protože poznáváme jediné tak, že sledujeme cestu podobnosti) a co mu zaručuje bohatý obsah (neboť jakmile se podíváme na to, na co znaky ukazují, objeví se a rozzáří se vlastním světlem Podobnost sama).

Nechť se takový soubor poznání a technik, které umožňují znakům, aby promlouvaly, a odhalily tak svůj smysl, nazývá hermeneutický. Nechtě se takový soubor poznání a technik, které umožňují určit, kde znaky jsou, definovat to, co je jako znaky konstituuje, poznat jejich vztahy a zákony jejich spojování, nazývá sémiologie: pro poznání 16. století splyvala sémiologie a hermeneutika ve formě podobnosti. Hledat smysl znamená objevit to, co se podobá. Hledat zákon znaků znamená objevit věci, které jsou podobné. Gramatika jsouce je jejich exegeze. A řeč, kterou mluví, nevyjadřuje nic jiného než syntax, která je spojuje. Přírozenosti věcí, jejich koexistence a souvislost, která je pouť a jejímž prostřednictvím spolu komunikují, nejsou odlišné od jejich podobnosti. A podobnost se objevuje pouze v síti znaků, která prostupuje svět z jednoho konce na druhý. „Přírozenost“ se bere na oné ploše, kde se jako dvě vrstvy jedná s druhou potkávají sémiologie a hermeneutika. Pouze v té míře je tajemná a zahalená a pouze v té míře se nabízí poznání, které ovšem někdy svádí z cesty, v jaké se toto zvrstvení děje s mírným posunem podobnosti. Náhle naše mřížka není jednoznačná, průhlednost je zamířena hned od prvních dat. Objevuje se zde temný prostor, který bude třeba postupně prosvětlit. Právě zde se nachází „přírozenost“ a právě to je to, co se budeme muset pokusit poznat. Všechno by bylo bezprostřední a zřejmé, kdyby hermeneutika podobnosti a sémiologie signatur kolidovaly bez nejmenší odchylky. Ale protože tu je jistý „zářez“ mezi podobnostmi, které formují grafismy, a těmi, které formují diskurz, nalézají zde vědění a jeho nekonečné a namáhavé úsilí prostor, který jim je vlastní: budou muset tuto vzdálenost od podobného k tomu, co je mu podobné, brázdřit za chodu neurčitým klíčkováním.

### III. HRANICE SVĚTA

Taková je ve svém nejobecnějším náčrtu *epistémé* 16. století. Toto rozvržení s sebou nese několik důsledků.

A sice za prvé překypující a zároveň chudý charakter tohoto poznání. Překypující, protože neomezený. Podobnost nikdy nesetřává stabilní v sobě samé, fixuje se pouze tehdy, když odkazuje k jiné podobnosti, která zase odkazuje k další takovým způsobem, že každá podobnost má cenu pouze s akumulací všech ostatních a že je třeba projít celý svět, aby se ospravedlnila třeba i ta nejmenší analogie a aby mohla být konečně považována za jistou. Je to tedy

vědění, které bude moci a bude muset postupovat pouze nekonečným hromaděním verifikací, které budou odkazovat jedna na druhou. A tak budou základy takového vědění spočívat na písku. Jediná možná vazba mezi elementy vědění bude jejich juxtapozice. Odtud ony obrovské sloupce příkladů a jejich monotomie. Tím, že položilo jako vazbu mezi znakem a tím, na co ukazuje, podobnost (jež je zároveň třetí mocností a jedinečnou silou, protože obývá stejným způsobem označení i obsah), odsoudilo se vědění 16. století k tomu, že bude navždy poznávat pouze jednu a tu samou věc a že ji bude poznávat pouze v mezích nikdy nedosaženého nekonečného výčtu.

A právě tady vstupuje do hry jedna až příliš slavná kategorie, kategorie mikrokosmu. Tento starobylý pojem byl bezpochyby v průběhu středověku a na začátku renesance podněcován určitou novoplatónskou tradicí, ale nakonec začal hrát v 16. století ve vědění fundamentální roli. Nezáleží na tom, zda opravdu byla, jak se kdysi říkalo, světovým názorem či *Weltanschauung*. Ve skutečnosti měla v myšlení tohoto období jednu nebo spíše dvě velmi jasně definované funkce. Jako *kategorie myšlení* užívá ve všech oblastech přírody hru zdvojených podobností. Zaručuje badateli, že každá věc bude mít v mnohem větším měřítku svůj makrokosmický zrcadlový obraz a své zajištění. Na oplátku zajišťuje, že viditelný řád nejvyšších sfér se bude zrcadlit v tmavých hlubinách země. Ale pochopíme-li ji jako *obecné uspořádání* přírody, bude klást skutečné a tak říkajíc hmatatelné meze neúnavnému tažení stídacích se podobností. Ukazuje, že existuje jeden velký svět a že jeho obvod značí hranice všech stvořených věcí. Že na druhém konci existuje privilegovaná bytost, která obnovuje ve svých omezených dimenzích nesmírný řád nebes, hvězd, pohoří, řek a bouří. A že pouze uvnitř skutečných mezi této konstitutivní analogie se odehrává hra podobností. Proto může být vzdálenost mezi mikrokosmem a makrokosmem sebevětší, nikdy však nebude nekonečná. Bytosti, které zde přebývají, mohou být sebepočetnější, nikdy však nebudou nespočetné. A podobnostem, které se na základech hry znaků, jež vyzdávají, opírají jedna o druhou, už tudíž nehrozí, že se nedefinovatelně rozeběhnou do nekonečna. K tomu, aby se o sebe mohly navzájem opírat, mají k dispozici dokonce uzavřený prostor. Příroda jakožto hra znaků a podobností se uzavírá v sobě samé podle zdvojeného útvaru kosmu.

Musíme se tedy střezit toho, abychom převrátili vztah. Myšlenka mikrokosmu byla bezpochyby, jak už bylo řečeno, v 16. století „dtěležitá“ a mezi všemi formulacemi, které bychom mohli vypátrat, byla patrně jednou z nejfrekventovanějších. Ale zde se nám nejedná o studii minění, kterou by mohla vést jedinečnou statistická analýza písemného materiálu. Pokud se naopak ptáme po vědění 16. století z archeologického hlediska – tzn. po tom, co ho umožnilo – vztah mezi mikrokosmem a makrokosmem vypadá jako pouhý povrchový jev. V 16. století

se nikdo nerozhodl najít všechny analogie světa proto, že by věřil na takový vztah. Ale v samém srdci vědění byla jedna nutnost – bylo třeba nekonečnou bohatost uvedenou mezi znaky a jejich smysl na jedné straně a monotonií vnucující stejné členění podobnosti na straně druhé přizpůsobit označujícímu a tomu, co označuje. V *épitémé*, kde se znaky a podobnosti vzájemně obtíží v bezmezné spirále, bylo třeba ve vztahu mikrokosmu a makrokosmu myslet garanci tohoto vědění a její mez.

Stejná nutnost přiměla toto vědění přijmout podle stejného schématu zároveň magii a učenenost. Případá nám, že poznání 16. století se skládalo z nestabilní směsice racionálního vědění, pojmu odvozených z magických praktik a z celého kulturního dědictví, jehož autoritu ještě zvěštily znovuoobjevené staré texty. Pokud chápeme vědu této doby tímto způsobem, zdá se nám, že je vybavena dosti charakternou strukturou. Byla by pouze volným svazkem důvěry ve staré autory, fascinací záračným a probuzenou vnímavostí ke svrchované racionalitě, ve které se již poznáváme. A tato trojlačná doba by se zrcadlila v každém jednotlivém díle a duchu... Ve skutečnosti ale vědění 16. století netrpělo právě nedostatkem struktury. Viděli jsme, jak úzkostlivá jsou naopak rozvržení, která definují jeho prostor. Právě tato přisnost vůbec klade vztah k magii a k učenenosti – nikoli jako k jejich přijatým obsahům, nýbrž jako k dosaženým formám. Svět je pokryt znaky, které je třeba dešifrovat, a tyto znaky, které odhalují vztahy podobnosti a příbuznosti mezi věcmi, samy nejsou ničím jiným než formami podobnosti. Poznat tu tedy znamená interpretovat: vyjít z viditelného znamení k tomu, co se skrže něj vyjadřuje a co by bez něj zůstalo pouhým nýmým a mezi věcmi uspaným slovem. „My ostatní lidé odhalujeme pomocí znaků a vnějších korespondencí všechno, co je ukryto v horách, a stejným způsobem tak nacházíme všechny vlastnosti rostlin a všechno to, co je v kamenech. V hlubinách moří ani vysoko na nebi není nic, co by člověk nebyl schopen odhalit. Žádná hora není dost silná, aby dokázala skrýt lidskému pohledu to, co se nachází v jejích útroběch. To všechno člověku odhalují odpovídající znaky.“<sup>28</sup> Věštění není konkurenční formou poznání, ale tvoří s ním jediné těleso. Avšak tyto interpretované znaky označují skryté pouze v té míře, v jaké se mu podobají, a nezacházíme s nimi bez toho, aniž bychom zároveň nepůsobili na to, na co tajně ukazují. Proto rostliny, které představují hlavu, oči, srdce nebo játra, mají schopnost působit na lidské orgány. Proto také sama zvířata budou citlivá na znaky, které je označují. „Řekni mi tedy,“ ptá se Paracelsus, „jak je možné, že hadi v Helvetii, Alegorii nebo Švédsku rozumějí řeckým slovům *Osy*, *Osyra*, *Osy*... V jaké akademii se jim naučily tak, že jakmile je stěží zaslechnou, okamžitě se otočí, aby je neslyšela znovu? Jakmile ta slova zaslechnou, nehledě na jejich přirozenost či

<sup>28</sup> Paracelsus, *Archidoxia magica* (fr. překlad, 1909), str. 21–23



ducha, znehýbní a jejich jedovaté kousnutí nikoho neotraví.“ A at nikdo neřká, že je to pouze účinek zvuku vysloveného slova: „Pokud v pravý čas napíšeš tato slova na zdělanou telecí kůži, pergamen nebo na papír a ukážeš je hadovi, ten neznehýbní méně, než když tato slova nahlas vyslovíš.“ Projekt „Přírodní magie“, který na konci 16. století zaujímá významné postavení a pokračuje až hluboko do poloviny století sedmnáctého, není okrajovým jevem evropského povědomí. Byl znovuvzkrýšen – jak Campanella<sup>29</sup> výslovně říká – ze soudobých důvodů: protože fundamentální konfigurace vědění posílá značky a podobnosti k sobě navzájem. Magická forma byla inherentní způsobu poznání.

Totéž platí o vzdělání: neboť v pokladu, který nám předala antika, platí řeč za znak věci. Není žádný rozdíl mezi těmito viditelným značkami, které Bůh rozmístil po povrchu země, aby nám umožnil poznat skrytá tajemství, a zapsanými slovy, které Písmo nebo antičtí mudrci osvěceni božským světlem uložili do knih, jež nám tradice zachovala. Vztah k textům má stejnou povahu jako vztah k věcem: v obou případech jde o zkoumání znaků. Ale Bůh, který chtěl vyzkoušet naši moudrost, do přírody vložil pouze útvary, jež je třeba dešifrovat (to v tomto smyslu má být poznání *divinatio*), zatímco antičtí autoři už provedli interpretaci světa a našim úkolem je pouze ji shromáždit. Bylo by našim úkolem ji pouze shromáždit, kdybychom se nemuseli učit jejich jazyku, čist jejich texty a pochopit, co znamenají. Dědictví antiky je podobné jako příroda širokým polem, jež je třeba interpretovat. V obou případech musíme odhalit znaky a postupně je nechat mluvit. Jinak řečeno jsou *Divinatio* a *Erauditio* stejnou hermeneutikou. Ale ta se rozvíjí podle podobných útvarů na dvou různých úrovních: jedna jde od němých značek k věci samé (a nechává mluvit přírodu), druhá od nehybného grafismu k jasnému slovu (navrací život spící řeči). Ale stejně jako přirozené znaky se váží k tomu, na co ukazují hlubokým vztahem podobnosti, tak i diskurz antiky je v obrazu toho, co vyjadřuje. Pokud pro nás má hodnotu drahocenného znaku, je to proto, že z hloubky svého bytí a skrze světlo, které jím nepřestalo od jeho vzniku procházet, se přizpůsobil věcem samým a tvoří k nim zrcadlo a emulaci. Je k věcné pravdě ve stejném poměru, jako jsou znaky k tajemstvím přírody (je značkou k dešifrování tohoto slova). Má s věcmi, které odkrývá, odvěkou příbuznost. Je tedy zbytečné se ptát po jeho oprávnění. Je pokladem znaků spojených podobností k tomu, co mohou označovat. Jediný rozdíl je v tom, že se jedná o poklad druhého stupně, odkazující k označením přírody, která tajemně ukazují na čisté zlato věcí samých. Pravda všech těchto značek – ať už procházejí přírodou, nebo ať už se nacházejí na pergamenech a v knihovnách – je všude stejná: stejné starobylá jako ustanovení Boží.

<sup>29</sup> Campanella, *De sensu rerum et magia* (Frankfurt nad Mohanem, 1620).

Mezi značkami a slovy není rozdíl jako mezi pozorováním a přijatou autoritou nebo mezi verifikovatelným a tradicí. V obou případech jde o stejnou hru, hru znaku a podobného, a proto se příroda a slovo mohou až do nekonečna křížit a jako jeden velký text poučovat toho, kdo umí číst.

#### IV. PÍSMO VĚCI

Skutečná řeč není v 16. století uniformním a uhlazeným souborem nezávislých znaků, kde by se věci zrcadlily jako v zrcadle, a vyjadřovaly tak jedna po druhé svou jedinečnou pravdu. Je spíše něčím temným, tajemným, uzavřeným v sobě, fragmentovanou masou a bod po bodu záhadnou, která se tu a tam mísí s útvary světa a proplétá se s nimi takovým způsobem, že všechno dohromady tvoří síť značek, kde každá může hrát, a skutečně i hraje, roli obsahu nebo znaku, tajemství nebo označení. Ve svém surovém a historickém stavu není řeč v 16. století arbitrárním systémem, je ponechána ve světě, jehož je zároven součástí, protože samy věci ukrývají a ukazují své hádanky jakožto řeč a protože se slova nabízejí lidem jako věci k rozluštění. Velká metafora knihy, kterou otvíráme, slabikujeme a čteme, abychom poznali přírodu, je pouze viditelným rubem jiné a mnohem hlubší transpozice, která staví řeč do světa mezi rostliny, kameny a zvířata.

Jazyk tvoří součást velké distribuce podobnosti a signatur. Z toho důvodu musí být sám studován jako jedna z přírodních věcí. Jazykové elementy podléhají podobně jako zvířata, rostliny nebo hvězdy svým vlastním zákonům přibuznosti a konvence, analogie. Ramus rozděloval svou gramatiku na dvě části. První se zabývala etymologií, což ovšem neznamená, že šlo o hledání původních významů slov, ale o hledání pravých „vlastností“ písmen, slabik a nakonec celých slov. Druhá část se zabývala syntaxí: jejím cílem bylo vyučovat „stavbu slov mezi sebou skrze jejich vlastnosti“ a spočívala „téměř výhradně na konvenci a vzájemném společenství vlastností, jako podstatného jména s podstatným jménem nebo se slovesem, příslovce se všemi slovy, ke kterým přistupuje nebo spojky v řádku spojených věcí.“<sup>30</sup> Řeč není tím, čím je, protože má smysl. Reprezentativní obsah, který bude nanejvýš důležitý pro gramatiku 17. a 18. století a který bude sloužit jako vodítko v jejich analýzách, zde nehraje vůbec žádnou úlohu. Slova sdružují slabiky a slabiky hlásky, protože v nich sídlí síla, která je spojuje a rozpojuje úplně stejným způsobem, jako se ve světě jedna s druhou odpuzují nebo přitahují značky. V šestnáctém století spočívá studium gramatiky na stejném epistemologickém členění jako věda o přírodě nebo esoterické nauky. Jediný rozdíl je v tom, že existuje pouze jedna příroda, ale množství jazyků. A v esoterice jsou vlastnosti hlásek,

<sup>30</sup> P. Ramus, *Grammaire* (Paříž, 1572), str. 3 a 125–126.

slabik a slov odhalovány prostřednictvím jiného diskurzu, který zůstává tajný, zatímco v gramatice svá tajemství odhalují slova a věty každodenního života. Řeč se nachází na půl cesty mezi viditelnými útvary přírody a tajnými konvencemi esoterického diskurzu. Řeč je rozkouskovaná a v sobě samé rozdělená příroda, jež ztratila svou prvotní průzračnost. Je to tajemství, které v sobě nese, i když na povrchu, desifrovatelné značky toho, co znamená. Je zároveň odhalením zavátým i odhalením, které se postupně obnovuje do stoupající jasnosti.

Ve své prvotní formě, když byla lidem dána samotným Bohem, byla řeč naprosto jistým a průzračným znakem věcí, protože se jim podobala. Slova byla vložena do toho, co označovala, podobně jako je síla vepsána do lvího těla nebo hrdość do orlího pohledu, jako je vliv planet vepsán do čela člověka: formou podobnosti. Tato průzračnost byla zničena jako boží trest v Babylóně. Jednotlivé jazyky se oddělily a staly se nekompatibilní pouze v té míře, v jaké byla ztracena tato podobnost věcem, která byla prvotním důvodem existence řeči. Všemi jazyky, jež známe, mluvíme od té doby pouze na základě této ztracené podobnosti a v prostoru, který nechává prázdným. Jeden jediný jazyk si ji uchovával v paměti, protože se vyvinul přímo z onoho prvotního, dnes již zapomenutého slovníku. Protože Bůh nechtěl, aby babylónský trest zmizel z lidské paměti, a protože tento jazyk musel sloužit k tomu, aby vyprávěl o starém spojení Boha se svým lidem, a protože nakonec právě v tomto jazyce se Bůh obrátil k těm, kteří ho poslouchali, obsahuje hebrejšťina stopy prvotního jazyka. A tato slova, která pronášel Adam, když pojmenovával zvířata, alespoň částečně přetrvala a obsahují v sobě nehybné vlastnosti věcí jako fragment mlčenlivého vědění: „A tak tolikrát vychvalovaný čap pro lásku, jakou projevuje k matce a otci, se hebrejsky nazývá *Chasída*, tj. dobrodušný, laskavý, oddaný soucitu... Kůň se nazývá *Sias*, což pochází ze slovesa *Halas*, pokud spíše toto sloveso není odvozeno z něj, což znamená pozvedat se, neboť mezi všemi čtyřnohými živočichy je tento věrný a statečný, jak říká Job v kapitole 39.<sup>31</sup> Ale to už jsou pouze fragmenty. Ostatní jazyky tyto souvislosti s věcmi ztratily, pouze hebrejšťina si je uchovávala, abychom viděli, že kdysi existoval jeden jazyk společný Bohu, Adamovi a živočichům na prvotní zemi.

Ale i když se již řeč bezprostředně nepodobá věcem, o kterých mluví, není přesto od světa oddělena. Nadále, i když už pod jinou formou, je místem odhalování a nadále je součástí zároveň prostoru i pravdy, odhaluje se a vyjadřuje. Dozajista už v ní není příroda ve své původní viditelnosti, ale není ani tajemným nástrojem, jehož moc by poznalo pouze několik vyvolených. Je spíše útvarem světa, jenž se právě vykupuje a jenž právě začíná naslouchat skutečným slovům. Proto Bůh chtěl, aby se latina, jazyk církve, rozšířila po celé zeměkouli. Proto všechny jazyky světa tak, jak jsme je mohli poznat díky těmto výbojům, společně tvoří obraz pravdy.

31 Claudie Duret, *Trésor de l'histoire des langues* (Kolín nad Rýnem, 1613), str. 40.

Prostor, kde se rozprostírají, a jejich přetváření zprostředkují znak spaseného světa, stejně jako se uspořádání prvotních slov podobalo věcem, jež Bůh dal do služeb Adama. Claude Duret upozorňuje na to, že Hebrejci, Kenaáci, Samaritáni, Chaldejci, Syřané, Egypťané, Punové, Kartháginci, Arabové, Saraceni, Turci, Maurové, Peršané a Tataři tím, že píšou zprava doleva, sledují denní pohyb prvotního nebe, které je podle Aristotelova mínění nanejvýš dokonalé, a přibližují se jednotě. Řekové, Gruzini, Maronité, Jakobité, Koptové, Červini, Poznnaští a samozřejmě Latinci a všichni Evropané píšou zleva doprava, čímž „sledují pohyb druhého nebe, soubor sedmi planet“. Indové, Katinci, Číňané a Japonci píší seshora dolů „v souladu s řádem přírody, která dala lidem hlavu nahoru a nohy dolů“. „Obráceně k výše uvedeným“ píší Mexičané buďto od zdola nahoru, anebo „v podobné spirále, jakou pohyb slunce opisuje při své roční pouti kruhem Zvířetníku“. A toto je „pět různých způsobů, jakými mohou být správně označena a vyjádřena tajemství a záhady křížovky světa a tvaru kříže, soubor kulatosti nebes a země“.<sup>32</sup> Jednotlivé jazyky jsou se světem v mnohem těsnějším vztahu analogie, než je označování, anebo spíše jejich hodnota znaku splyvá s funkcí zdvojení. Vyjadřují nebe a zemi, jejichž jsou obrazem. Reprodukují ve své materiální architektonce kříž, jehož nástup ohlašují – nástup, který ustaví Písmo a Slovo. Řeč si uchovává symbolickou funkci, ale od babylónské katastrofy ji už nesmíme hledat – až na řídké výjimky<sup>33</sup> – v jednotlivých slovech, nýbrž v samotné existenci řeči, v jejím celkovém vztahu k totalitě světa, v křížení jeho prostoru s mýsty a útvary kosmu.

Odtud také podoba encyklopedického projektu tak, jak se objevuje na konci 16. století nebo na počátku století následujícího: nikoli zachytit to, co víme, v neutrálním prostředí jazyka – užití abecedy jakožto arbitrárního, leč efektivního uspořádání encyklopedie se objeví až v druhé polovině 17. století<sup>34</sup> – nýbrž rekonstruovat prostřednictvím souvislosti a rozvržení slov v prostoru samotný řád světa. Tento projekt najdeme u Grégoira v knize *Syntaxeon artis mirabilis* (1610), u Alstedta (*Encyclopaedia*, 1630) a také u Kryštofa de Savigny (*Tableau de tous les arts libéraux*), který člení znalosti podle prostorové osy na zároveň nehybnou a dokonale kosmickou formu kruhu a množství zkáže podléhajících sublimárních forem. Totéž nacházíme také u La Croix du Maine, který představuje obraz Encyklopedie a zároveň Knihovny, jež by umožnila uspořádat texty podle útvarů susedství, přibuznosti,

32 Duret, tamtéž.

33 Gesner v *Mithridatovi* zjevně, i když je to výjimka, uvádí případ onomatopoeie (2. vyd. Tiguri, 1610, str. 3–4).

34 S výjimkou jazykových encyklopedií, protože abeceda je materiál řeči. Viz kapitola II Gesnerova *Mithridata*. První abecedně uspořádaná encyklopedie je Morenho *Grand Dictionnaire historique* (1674).

analogie a subordinace světa samotného.<sup>35</sup> Takové provázání řeči a věcí v prostoru, jenž by jim byl společný, každopádně předpokládá absolutní nadřazenost písma.

Toto privilegované postavení písma ovládalo celou renesanci a bylo bezpochyby jednou z velkých událostí západní kultury. Knižtisk, východní rukopisy, které se objevují v Evropě, zrod literatury, jež se už netvořila za účelem předčítání nebo k znázorňování něčeho ani tímto účely nebyla vedena, krok k interpretaci náboženských textů v tradici církve a pod jejím dohledem – to vše svědčí, aniž bychom mohli rozlišit příčinu a následek, o fundamentální úloze, jakou na Západě hrálo Písmo. Prvotní přirozenost jazyka je to, že je napsán. Zvuková podoba je pouze přechodným a problematickým překladem. Bůh vložil do světa slova napsaná. Když Adam dával živočichům jména, nedělal nic jiného, než že tyto viditelné a milčennivé značky přečetl. Zákony nebyly svěřeny lidské paměti, nýbrž byly zapsány na tabulky. A pravdivé Slovo je třeba nalézt v knihách. Vigenère a Duret<sup>36</sup> říkali – a to téměř stejnými slovy – že písemná podoba jazyka vždycky předchází mluvené, v přírodě zcela jistě a možná že i v lidském vědění. Neboť je pravděpodobné, že před babilónským zmatením jazyků a před potopou existovalo písmo složené ze samotných znaků přírody, které mohly působit přímo na věci, přitahovat je nebo je odpuzovat, zobrazovat jejich vlastnosti, sílu a jejich tajemství. Primitivně přírodní písmo a možná některá esoterická učení, kabala na prvním místě, zachovaly rozptýlené vzpomínky a pokoušejí se znovuoživit jeho moc, která byla na tak dlouho ztracena. Esoterika 16. století stojí na písmu, nikoli na slově. Slovo je každopádně zbaveno vši své moci. Podle Vigenèra a Dureta je pouze ženským pólem, pasivním intelektem řeči. Písmo je naopak intelekt aktivní, „mužský princip“ řeči a jenom ono se nachází ve vztahu s pravdou.

Tato priorita písma vysvětluje přítomnost dvou forem, jež jsou ve vědě 16. století neoddělitelné navzdory tomu, že jedna zjevně stojí v protikladu k druhé. Předně se nerozlišuje mezi tím, co vidíme, a tím, co čteme, mezi pozorovaným a referovaným, je zde jediná hladká plocha, kde se donekonečna protíná řeč s pohledem. A jde také naopak o okamžitý rozklad každé řeči, kterou zdvojuje neustálé přemýšlení komentáře, aniž by se kdy dospělo k nějakému konkrétnímu pojmu.

Buffon se jednou bude divit, jak je možné, že i u takového naturalisty, jakým byl Aldrovandi, můžeme najít takový propletenec přesných popisů, nashromážděných citací, nekritických báchovek, postřehů o anatomii, heraldice, způsobu života a mytologické hodnotě nějakého zvířete, o tom, jak je možné ho využít v lékařství či v magii. A skutečně v *Historia serpentinum et draconum* můžeme narazit na kapitulu:

<sup>35</sup> La Croix du Maine, *Les Centis Buffets pour dresser une bibliothèque parfaite* (Paříž, 1587).

<sup>36</sup> Blaise de Vigenère, *Traité des chiffres* (Paříž, 1587), str. 1 a 2. Claudie Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, str. 19 a 20.

„O hadech obecně“, která se člení na následující podkapitoly: dvojnácnost (tj. různé významy slova *had*), synonyma a etymologie, rozdíly, tvar a popis, anatomie, povaha a zvyky, temperament, přání a rozplozování, hlas, pohyby, místo, potrava, fyziognomie, antipatie, sympatie, způsob lovu, smrt a zranění hady způsobená, způsob a příznaky otravy hadím jedem, protijedy, epiteta, pojmenování, záznaky a znamení, stvoření, mytologie, bohové, kterým jsou zasvěceni, apologie, alegorie a mystéria, hieroglyfy, emblémy a symboly, pořekadla, mince, záznaky, záhady, hesla, heraldické znaky, historická fakta, sny, modly a sochy, užití hadů jako pokrmu, užití v lékařství, užití v různých oblastech. A Buffon říká: „Posudíme podle toho, kolik přírodní historie se dá najít v takové slátanině. Toto není popis, ale legenda.“ Toto všechno je pro Aldrovandilho a jeho současníky skutečně *legenda* – to, co je určeno ke čtení. Ale důvodem není to, že by se dávala přednost lidské autoritě před exaktností nezaujatého pohledu, nýbrž to, že příroda sama je nepřerušovaná látka slov a značek, vyprávění a charakterů, diskurzů a forem. Pokud máme sepsat *historii* nějakého zvířete, je zbytečné a nemožné volit mezi povoláním naturalisty a kompilátora. Je třeba shromáždit v jediné formě vědění všechno, co bylo *viděno a slyšeno*, všechno, co kdy *vyprávěli* lidé nebo příroda nebo řeč světa, tradice či básníků. Poznat zvíře, rostlinu nebo jakoukoli věc na zemi znamená shromáždit celou tlustou vrstvu znaků, které do ní nebo na ně mohly být uloženy. Znamená to také najít celé souhvězdí forem, které mají heraldickou hodnotu. Aldrovandi nebyl ani lepší ani horší pozorovatel než Buffon. Nebyl ani více důvěřivý, ani méně přesvědčen o věrohodnosti pozorování nebo o racionalitě věcí. Jeho pohled prostě nebyl spojen s věcmi stejným systémem ani stejnou dispozicí *epistémé*. Aldrovandi úzkostlivě pozoroval přírodu, která měla písemnou povahu.

Vědění tudíž spočívá v tom, že se jedna řeč přiřadí k druhé, v rekonstrukci velké uniformní plošiny slov a věcí. V tom, že se všemu dá mluvit. To znamená v tom, že nade všemi značkami povstane sekundární diskurz komentáře. Vědění neznamená vidět ani ukázat, ale interpretovat. Komentáře k Písmu, komentáře k antickým autorům, komentáře ke zprávám cestovatelů, komentáře k legendám a k bajkám: nežádá se po žádném z těchto diskurzů, aby interpretovaly své právo na vyjadřování pravdy, vyžaduje se pouze možnost o něm mluvit. „Musíme mnohem více interpretovat interpretace než interpretovat samotné věci. A je mnohem více knih o knihách než o čemkoli jiném. Pouze se navzájem glosujeme.“<sup>37</sup> To vůbec není konstatování krachu kultury pohříbené pod svými vlastními památkami, nýbrž definice nevyhnutelného vztahu, který se sebou samou udržuje řeč 16. století. Na jedné straně umožňuje tento vztah nekonečného kadeření řeči, která se dál a dál rozvíjí, obnovuje a překrývá své vlastní sukcesivní formy. Možná že vůbec poprvé

37 Montaigne, *Eseje*, Kn. III, kap. XIII.

v západní kultuře se zde otevírá svrchovaně otevřená dimenze řeči, která se už nemůže zastavit, protože se nemůže nikdy uzavřít definitivním slovem, nýbrž vyjadřuje svou pravdu pouze v budoucím diskurzu, řeči, zcela zasvěcené tomu, aby řekla to, co řekne. Ale ani tento diskurz samotný nemá tu moc zastavit se v sobě a to, co říká, uzavírá jako příslib odevzdání dalšímu diskurzu... Komentář tak nemůže být z definice nikdy dovršen. A přesto se zcela obrací k tomu záhadnému a šeptajícímu, co se ukrývá v komentované řeči: komentář plodí pod existujícím diskurzem jiný diskurz, jakoby „prvnější“, jenž si dává za úkol rekonstruovat. Komentář existuje pouze tehdy, jestliže pod povrchem řeči, kterou čte a dešifruje, proudí svrchovanost prvotního Textu. A tím, že tento text zakládá komentář, mu slibuje jako odměnu své konečné odhalení. Nezbytná proliferace exegeze je tak touto tichou vládou měřena, ideálně ohraničena, a přesto neustále ožívána. Řeč 16. století byla bezpochyby lapena – nikoli jakožto epizoda v dějinách jazyka, nýbrž jakožto globální kulturní zkušenost – v této hře, v této mezeře mezi prvotním textem a nekonečností Interpretace. Mluví se na základě písma, které tvoří se světem jedno tělo. Až do nekonečna se o něm mluví a každý z jeho znaků se sám stává písmem nového diskurzu. Ale každý diskurz se obrací na toto prvotní písmo, jemuž zároveň příslibuje návrat a zároveň ho oddaluje.

Vídíme, že zkušenost řeči náleží stejné archeologické síti jako poznání přírodních věcí. Poznat tyto věci znamenalo odhalit systém podobnosti, jež je k sobě přibližovaly a čimly je mezi sebou solidární. Ale podobnosti bylo možné odhalit pouze v té míře, v jaké nějaký soubor znaků formoval na jejich povrchu text s jasnou indikací. Avšak ani tyto znaky nebyly nic jiného než hrou podobnosti, a odkazovaly na nekonečný a nutně nezavršený úkol poznat podobné. Řeč si stejným způsobem, ale téměř přesně obráceně dává za úkol rekonstruovat úplně první diskurz, ale vyslovit ho může pouze tehdy, když se mu přiblíží, když se sama pokusí vyslovit podobné věci jako on, a když takto do nekonečna plodí sousední podobné důvěrnosti. Komentář se nekonečně podobá tomu, co komentuje a co nemůže nikdy vyslovit. Stejně jako vědění o přírodě nachází vždy nové a nové znaky podobnosti, protože podobnost se nedá nikdy poznat skrze sebe samu, avšak znaky nemožnou zároveň být nic jiného než podobnosti. A stejně jako tato nekonečná hra přírody najde svůj vztah, formu a ohraničení ve vztahu mikrokosmu k makrokosmu, tak se i nekonečný úkol komentáře utěšuje příslibem, že najde skutečně napsaný text, který interpretace jednoho dne úplně odhalí.

## V. BYTÍ ŘEČI

Od dob stoiků měl západní svět trojčlenný systém znaků, protože se rozlišovalo označující, označované a „spojení“ (τύγγαυον). Od 17. století se tento systém změnil na binární, protože byl školou v Port-Royal definován jako spojení označujícího

a označovaného. V renesanci byla tato organizace odlišná a mnohem složitější. Byla trojčlenná, protože se odvolává ve formální oblasti značek k obsahu, na který poukazuje, a k podobnostem, které spojují značky k označovaným věcem. Ale protože je podobnost také formou znaků stejně jako jejich obsahu, spadají tyto tři odlišné elementy v jediný útvar.

Toto uspořádání a hra, kterou vyvolává, se také nachází, i když převrácené, ve zkušenosti řeči. Ta totiž nejdříve existuje ve svém surovém a prvotním bytí v jednoduché materiální formě písma, stigmatu věci, značky rozseté po světě, která je součástí jeho nejzřetelnějších útvarů. Tato vrstva řeči je zkrátka jediná a absolutní. Ale zároveň rodí dvě další diskursivní formy, které ji rámuji – nad ní je komentář, který zpracovává dané znaky v novou výpověď, pod ní je text, ve kterém komentář předpokládá prioritu ukrytou pod značkami, které všichni vidí. Z jediného bytí písma tu tedy máme tři různé úrovně řeči. Tato složitá hra ovšem nepřetáhne renesanci, a to ze dvou důvodů: protože útvary, které osculovaly nedefinované mezi jedním a třemi členy budou zafixovány v binární formě, která je stabilizuje. A protože řeč, místo toho, aby nadále existovala jako materiální písmo věci, nebude už mít jiného místa než v rámci obecném řádu reprezentativních znaků.

Toto nové uspořádání s sebou přinese jeden nový, dosud neznámý problém. Dříve totiž otázka zněla, podle čeho se pozná, že nějaký znak označuje právě to, co znamená. Od 17. století otázka bude, jak nějaký znak může být spojen s tím, co znamená. Na tuto otázku odpoví klasický věk analýzou reprezentance a moderní myšlení analýzou smyslu a signifikace. Ale tím se řeč stane jen zvláštním případem reprezentance (pro klasiky) nebo signifikace (pro nás). Hluboká sounáležitost řeči a světa bude překonána. Primát písma je zrušen, takže zmizí tato uniformní vrstva, kde se *viděné* a *čtené*, viditelné a vyjádřitelné nedefinovatelné překrývají. Slova a věci se oddělí. Oko bude sloužit k vidění, a výhradně k vidění, uši budou vyhrazeny pouze k slyšení. Diskurz bude mít za úkol říct, co je, ale bude jen tím, co říká.

Velkopaná reorganizace kultury, jejíž první etapou byl klasický věk, první a možná nejnvýznamnější, protože právě on je zodpovědný za nové uspořádání, ve kterém se stále ještě nacházíme – protože právě on nás odděluje od kultury, v níž signifikace znaků neexistovala, neboť byla absorbována do majestátu Stejného, ale ve které jejich záhadné, monotónní a zarputilé bytí kmitalo, dokud se nerozprýhlo v nekonečno.

Z tohoto bytí nezůstalo v našem vědění ani v našich úvahách nic, o co by se mohla opřít jakákoli vzpomínka. Vůbec nic, možná kromě literatury – a to ještě té mnohem více aluzivní a zprostředkovaným způsobem než přímo. Můžeme krátce říci, že „literatura“ tak, jak se konstitovala a označovala se jako taková na prahu moderní doby, projevuje tam, kde bychom to nečekali, znovuoobjevení

živého bytí řeči. V 17. a 18. století byla sama existence řeči a její stará pevnost věci ukotvené ve světě rozpuštěna ve funkci reprezentace. Všechna řeč měla hodnotu diskurzu. Umění řeči bylo druhem „označování“, umění zároven nějakou věc označovat a zároveň disponovat kolem této věci znaky: tedy umění jmenovat a pak zdvojením zároven demonstrativním a dekorativním zachytit toto jméno, uzavřít ho a utajit ho, označit je samé prostřednictvím jiných jmen, které byly jeho odlišnou přítomností, sekundárním znakem, figurou a rétorickým aparátém. Takže v celém průběhu 19. století a až do dnešní doby – od Hölderlina k Mallarmému, k Artaudovi – literatura neexistovala jako autonomní, oddělovala se od jakékoliv jiné řeči hlubokým řezem pouze tím, že tvořila jakýsi „proti-diskurz“, a tím, že opustila funkci reprezentace či označování řeči ve prospěch surového bytí, od 16. století zapomenutého.

Všeobecně se věří, že jsme dosáhli samotné podstaty literatury tím, že už se neptáme po tom, co říká, ale po její označující formě. Tím ovšem trváme na klasickém statusu řeči. V moderní době literatura kompenzuje (a nikoli potvrzuje) označující funkci řeči. Skrze literaturu opět září až na samotné hranice západní kultury – a v jejím srdci – neboť je od 16. století tím, co jí je nejvíce cizí. Ale od téhož 16. století je v centru toho, co literatura zakrývá. Proto stále více literatura vystupuje jako to, co má být myšleno, ale také a ze stejného důvodu jako to, co nemůže být v žádném případě myšleno na základě teorie signifikace. Nezáleží na tom, jestli ji budeme analyzovat z hlediska označovaného (z hlediska toho, co znamená na základě svých „idejí“, toho, co slibuje, či toho, v jehož jménu se angažuje), anebo z hlediska označujícího (pomocí lingvistických nebo psychoanalytických schémat): v obou případech jde o nahodilost. V jednom jak druhém ji hledáme mimo oblast, kde se pro naši kulturu před stoletím a půl ustavičně rodila a formovala. Takové způsoby interpretace odhalují klasickou situaci řeči – takovou, jaká vládla v 17. století, když byl rád znaků změněn na binární a když signifikace byla pojmána ve formě reprezentace. Tehdy byla literatura skutečně postavena na označujícím a označovaném a bylo nutno ji analyzovat takto. Od 19. století literatura znovuobjevuje řeč ve svém bytí, ale ne takovou, jaká byla ještě na konci renesance. Neboť teď již není tím prvním a absolutně počátečním slovem, které zakládá a limituje nekonečný pohyb diskurzu. Od této doby bude řeč růst bez výchozího a bez ohraničení a bez cíle. Právě průchod tímto marným a základním prostorem značí ze dne na den cestu literárního textu.

## REPREZENTOVAT

### I. DON QUIJOTE

Peripetie příběhu Dona Quijota představují mezník: zde končí stará hra podobností a znaků a zakládají se tu nové vztahy. Don Quijote není extravagantním mužem, ale spíše palčivým poutníkem, který se zastavuje před všemi značkami podobnosti. Je hrdinou Stejného. Nikdy se nevzdálí z důvěrně známé roviny své provincie, která se rozkládá kolem Analogu. Donekonečna jí prochází, ale nikdy nepřekročí jasné hranice difference ani nevzkročí do srdce identity. Sám se tedy podobá znakům. Je dlouhým hubeným krasopisným tahem, jenž jako písmeno právě unikl z mezery knih. Celé jeho bytí je pouze řeči, textem, popsanými listy, již zachyceným příběhem. Tvoří ho protínající se slova, je po světě bloudícím mezi podobností věcí. Avšak ne ihned: neboť v jeho realitě chudého hidalga se může stát rytířem jedině tak, že bude zpodobat světové epejeji, jež vyjadřuje Zákon. Kniha je méně existencí než povinností. Neustále se s ní musí radit, aby věděl, co dělat a co říkat a jaké znaky musí dávat sobě i jiným, aby ukázal, že je stejné povahy jako text, ze kterého vyšel. Rytířské romány mu jednou provždy předešly všechna jeho dobrodružství. A každá epizoda, každé rozhodnutí a každý výboj budou znaky toho, že Don Quijote se skutečně podobá všem těmto znakům, které okopíroval.

Ale pokud se jim chce podobat, znamená to, že je musí prokázat a že tyto znaky (čitelné) se již nepodobají jsoucnům (viditelným). Všechny tyto texty, všechny tyto extravagantní romány nemají žádnou obdobu: nic ve světě se jim nikdy nepodobalo. Jejich nekonečná řeč zůstává nerozhodná a žádná podobnost ji nikdy nepřijde naplnit. Všechny mohou zcela shofet, ale podoba světa tím nijak nebude poznamenána. Don Quijote tím, že se podobá textům, jejichž je svědkem, představitel a analogickou skutečností, musí poskytnout důkaz a přinést nezpochybitelné znamení toho, že říká pravdu a že jsou skutečně řeči světa. Případá na něj úkol naplnit příslib těchto knih. Je na něm, aby uskutečnil příběh, ale obráceně.

Příběh vypráví (předstírá, že vypráví) skutečné paměťhodné hrdinské činy. Don Quijote musí naplnit realitou bezobsažné znaky příběhu. Jeho dobrodružství bude rozluštěním světa. Bude paličatě procházet světem, aby našel na povrchu země útvary, které říkájí, že knihy říkají pravdu. Důkazem musí být hrdinský čin. Ten nespočívá v tom, že se dosáhne skutečného triumfů – a proto konečně na vítězství nezáleží –, nýbrž v tom, že realita bude transformována ve znak. Na znak, že znaky řeči skutečně odpovídají věcem samým. Don Quijote čte ve světě proto, aby dokázal pravdivost knih. A nehlédá jiného důkazu kromě zrcadlení podobnosti.

Celá jeho cesta je hledání podobnosti: ty nejmenší analogie jsou chápány jako uspané znaky, jež je třeba probudit, aby opět začaly mluvit. Ze stád, služek a hostinců se stane řeč knih v té nepostrěhnutelné míře, v jaké se podobají hradům, dámám a armádám. Tato podobnost pokaždé zklame a změní hledaný důkaz v posměch a řeč knih ponechá nekonečně prázdnou. Ale i ne-podobnost sama má svůj model, který úslužně napodobuje: nachází ho v okouzlujících metaforách. Takže všechny znaky ne-podobnosti, všechno, co ukazuje na to, že texty nemluví pravdu, se podobají této hře uhranutí, která lstí do nezpochybnitelné podobnosti zavádí diferencí. A protože je tato magie popsána v knihách, nebude nikdy tato iluzorní diference ničím jiným než opěvovanou podobností, a tudíž dalším znákem toho, že znaky se skutečně podobají pravdě.

Don Quijote vykresluje negativní stranu renesančního světa. Písmo přestalo být prózou světa. Podobnosti a znaky ztratily svůj vzájemný soulad, podobnosti zklamávají, ukazují příznaky a vedou k šílenství. Věci zarputile setrvávají ve své ironické identitě: nejsou ničím víc než tím, čím jsou. Slova klamou v dobrodružství bez obsahu a bez podobnosti, která by je naplnila. Už neoznačují věci. Pod vrstvou prachu spí na stránkách knih. Magie, která umožňovala rozluštění světa tím, že pod znaky odhalovala skryté podobnosti, teď slouží už jenom k tomu, aby v blouznění vysvětlila, proč analogie stále zklamávají. Umění, jež dokázalo číst přírodu a knihy jako jediný text, je odkázáno na své vlastní chiméry: znaky řeči zaznamenané na zažloutlých listech tlustých svazků teď už mají za hodnotu jediné drobnou fikci toho, co reprezentují. Písmo a věci se už nepodobají. Mezi nimi Don Quijote bloudí za dobrodružstvím.

Přesto řeč není úplně bezmocná. Bude disponovat novou mocí, která jí bude vlastní. V druhé části románu potká Don Quijote postavy, které četly první část textu a které skutečného Dona Quijota rozeznají jako hrdinu knihy. Cervantesův text zde odkazuje na sebe sama, noří se do své vlastní hlubiny a stává se pro sebe objektem svého vlastního vyprávění. První část románu hraje v části druhé stejnou úlohu, kterou na začátku hrály rytířské romány. Don Quijote musí být věrný této knize, kterou se skutečně stal. Musí jí chránit před omyly, před falzy a apokryfy. Musí připojit opomenuté detaily. Musí udržet její pravdu. Ale ani

Don Quijote sám tuto knihu nečetl, protože je z masa a kosti. On, jenž má sflu část knihy, se stal bludným znakem ve světě, který ho nepoznává, stal se proti své vůli, a aniž by to věděl, knihou, která drží svou pravdu, odhaluje přesně to, co dělal, říkal, viděl a co si myslel, a která nakonec umožňuje, aby ho poznali, tolik se podobá všem těm znakům, jejichž nesmazatelnou stopu za sebou zanechal. Mezi první a druhou částí románu, v mezete mezi těmito dvěma svazky a pouze skrze jejich moc dospívá Don Quijote ke své realitě. Realitě, za níž vědčí pouze řeči a která zůstává celá uvnitř slov. Pravdivost Dona Quijota tedy nespočívá ve vztahu slov k věcem, ale v tom úzkém a stálém vztahu, který mezi sebou utkvávají verbální znaky. Zklámávající fikce příběhu se stává reprezentativní silou řeči. Slova se uzavřela do přirozenosti znaků.

Don Quijote je prvním moderním dílem, protože si v něm krutý rozum identit a diferencí hraje se znaky a podobnostmi, protože řeč zde suspenduje svoje staré příbuzenství s věcmi, aby vstoupila do této osamělé suverenity, odkud se vrátí pouze jako literatura, protože podobnost tu vstupuje do doby, pro niž je věkem nerozum a imaginace. Jakmile znaky a podobnosti spolu rozvázaly svůj vztah, mohou se konstituovat dvě základní zkušenosti a objeví se dva typy postav. Blázen, pojatý nikoli jako nemocný, nýbrž jako ustavená a udržovaná odchylka, jako nutná kulturní funkce, se stává ve zkušenosti západní kultury člověkem divokých podobností. Tato postava je tak, jak se vykresluje v barokním divadle a románu, a tak, jak se pomalu institucionalizuje v psychiatrii 19. století, tou, jež se sama sobě odčizuje v *analógi*. Je zkaženým hráčem Stejného a Jiného. Pokládá věci za něco, co nejsou, a zaměňuje jedny osoby za druhé. Nepoznává své přátele a hlásí se k cizincům. Domnívá se, že strhává masku, a nasazuje si ji. Převrací všechny hodnoty a všechny proporce, protože pokaždé věří tomu, že rozluštil znaky. Podle něj ceťky dělají krále. Až do konce 17. století byl blázen chápán jako Odlišný pouze v té míře, v jaké nezná Odlišnost. Vidí všude pouze podobnosti, všechny znaky se podle něj podobají a všechny podobnosti mají hodnotu znaku. Na druhém konci kulturního prostoru, ale k bláznů symetricky blízký, je básník, ten, jenž pod pojmenovanými a každodenními odlišnostmi nalézá zavátou příbuznost věcí, jejich rozplytenou podobnost. Pod etablovanými znaky a jim navzdory naslouchá jinému, hlubšímu diskurzu, jenž připomíná dobu, kdy slova jiskřila v univerzální podobnosti věcí: Svrchovanost Stejného, tak obtížně vyjádřitelná, zahazuje ve své řeči rozlišenost znaků.

Odtud bezpochyby pochází příbuznost poezie a šílenství v moderní západní kultuře. Už to ale není starý plátónský motiv inspirujícího šílení, ale známka nové zkušenosti řeči a věcí. Jako kdyby chtěl šílenec ohraničit svou moc, zajišťuje na okraji vědění, které odděluje jsoucna, znaky a podobnosti, funkci *homoséman-tismu*: shromažďuje všechny znaky a naplňuje je sebe samu rozmnožující podobností. Básník zajišťuje opačnou funkci. Zastává *alegorickou* roli. Za řeči znaků

a za hrou jejich distinkcí naslouchá jiné řeči, řeči beze slov a bez diskurzu, řeči podobnosti. Básník nechává přijít podobnost až do znaků, které ji vyjadřují, šle nec zatěžuje všechny znaky podobnosti, která je nakonec smaže. Tímto způsobem se oba nacházejí v „limitní“ situaci, na vnější hranici naší kultury a nablízku jejímu podstatnému dělení – okrajová pozice a hluboce archaický obrys – kde slova bez ustání nacházejí svou zvláštní sílu a zdroj svých zpochybnění. Mezi nimi se otevírá prostor vědění, kde už se v důsledku podstatného zlomu v západní kultuře nedeme tázat po podobnostech, ale po identitě a odlišnostech.

## II. ŘÁD

Pro dějiny obecně není snadné určit statut diskontinuity, a nepochybně tím méně pro dějiny myšlení. Chceme vyznačit linii zlomu? Žádá hranice ale pravděpodobně není nic jiného než arbitrární řez v nekonečné pohyblivém celku. Chceme oddělit nějakou periodu? Ale máme právo určit dva časové body za symetrické zlomy, mezi nimiž by se vyvíjel kontinuální a jednotný systém? Z čeho tedy pramení jeho vznik a jak se může přihodit, že zmizí a promění se v něco jiného? Jakému zákonu může podléhat zároveň existence a zánik takového systému? Pokud má svůj princip koherence v sobě samém, odkud může přijít cizorodý prvek, jenž ho odmítne? Jak se myšlení může vytratit před něčím jiným než sebou samým? Což obecně znamená: nemůžeme už myslet myšlení? A ustavit jiné myšlení?

Diskontinuita – fakt, že nějaká kultura přestane během několika málo let myslet stejným způsobem, jakým myslěla dosud, a začne myslet jinak a něco jiného – počiná bezpochyby erozí zvnějšku, v onom prostoru, jenž je pro myšlení na druhé straně, ale jenž přesto od prvopočátku nikdy nepřestal myslít. Problém, o nějž na rozmezí jde, je problém vztahu myšlení a kultury: jak se mohlo stát, že má myšlení v prostoru světa místo, že v něm je jako počátek a že tady i tam začíná neustále znovu a znovu? Ale možná, že teď ještě není správná doba na to, abychom mohli formulovat problém. Pravděpodobně je třeba počkat, až se archeologie myšlení ještě ujistí, že lépe vyměříla to, co může popsat přímo a pozitivně, že definovala jednotlivé systémy a vnitřní souvislosti, na něž se obrací, aby mohla podniknout obrat myšlení a tázat se po něm ve směru, kterým samo sobě uniká. Pro tuto chvíli musí stačit tyto diskontinuity akceptovat v empirickém, evidentním a zároveň temném řádu, kde se dávají.

Na počátku 17. století, v této době, kterou mylně i po právu nazýváme barokní, se myšlení přestává pohybovat v živlu podobnosti. Podobnost už není forma vědní, ale spíše příležitost k omylu, nebezpečí, jemuž se vystavujeme, pokud špatně osvětlená místa konfúze důkladně neprozkoumáme. „Kdykoli lidé zjistí nějakou podobnost mezi dvěma věcmi,“ píše Descartes na prvních řádcích *Pravidel*, „mají ve zvyku obě věci, a to i v tom, v čem se liší, posuzovat podle toho, co odhalili jako

pravdivé pouze o jedné z nich.“<sup>38</sup> Věk podobného se právě uzavírá v sobě samém. Za sebou nechává pouze hry. Hry, jejichž kouzlo roste s novou blízkostí podobnosti a iluze. Všude se vykreslují chiméry podobnosti, ale všichni vědí, že to skutečně jsou jen chiméry. Je to zlatý věk iluzivní malby, komické iluze, divadla, jež se zdvojuje a zobrazuje další divadlo, záměry postav, snů a vidění. Je to doba klamajících smyslů. Je to doba, v níž poetický prostor jazyka definují metafory, přirovnání a alegorie. Tímto způsobem nechává vědění 16. století deformovanou vzpomínku na zmatené poznání bez pravidel, kdy se všechny věci světa k sobě mohly navzájem přiblížit náhodnou zkušeností, tradicemi nebo pověrami. Krásné, přesné a naléhavé útvary podobnosti ovšem budou zapomenuty. A znaky, jež je vyjadřovaly, budou považovány ze snůkovství a kouzlo vědění, jež nedoroslo rozumnosti.

Kritiku podobnosti můžeme najít už u Bacona. Je to empirická kritika, která se netýká vztahů řádu a rovnosti mezi věcmi, ale typů ducha a formou iluzí, jejichž se mohou stát předmětem. Jedná se o učení záměny. Bacon nerozptyluje podobnosti prostřednictvím evidence a jejími pravidly. Ukazuje, jak kmitají před zraky člověka, rozplynou se, když se přiblíží jenom proto, aby se opět složily trochu dále. To jsou *idoly*. *Idoly jeskyně* a *idoly divadla* nás přesvědčují, že se věci podobají tomu, co jsme se naučili a teoriím, které jsme si o nich vytvořili. Jiné idoly nás přesvědčují, že se věci podobají mezi sebou navzájem. „Lidský duch je přirozeně utvořen tak, aby ve věcech viděl více řádu a podobnosti, než v nich skutečně je. A zatímco je příroda plná výjimek a rozdílností, duch vidí všude harmonii, souhlas a podobnost. Odtud pramení fikce, že nebeská tělesa svým pohybem opisují dokonalý kruh“: to jsou *idoly rodu*, spontánní fikce lidského ducha. K nim se pojí – jakožto následek a někdy příčina – zmatení řeči: jedno a to samé slovo se používá zároveň pro věci, které nejsou stejné povahy. To jsou *idoly tržiště*.<sup>39</sup> Pouze opatrný duch je může rozptýlit, pokud se zřekne spěchu a přirozené lehkomyšlnosti a stane se „pronikavým“ a konečně pochopí přírodě vlastní rozdílnosti.

Jiného typu je karteziánská kritika podobnosti. Už to není myšlení 16. století zneklidňující sebe samé a počínající se zbavovat těch nejsamozřejmějších útvarů. Zde máme naopak před sebou klasické myšlení, jež vylučuje podobnost jakožto základní zkušenost a primární formu vědění a vidí v ní jen zmatenou smés, již je třeba analyzovat v pojmech identity a difference, míry a řádu. Pokud Descartes odmítá podobnost, nevylučuje tím z racionálního myšlení akt komparace ani se ho nepokouší omezit, ale naopak ho univerzalizuje a dává mu tu nejčistší formu. Právě prostřednictvím komparace dospíváme k „figuře, rozprostraněnosti, pohybu a podobným věcem“ – tj. k jednoduchým přirozenostem – ve všech objektech,

<sup>38</sup> Descartes, *Pravidla pro vedení rozumu*, překlad Vojtěch Balík, Praha 2000, str. 9.

<sup>39</sup> F. Bacon, *Novum organon* (1620), kn. I, § 45 a 55.

kde mohou být přítomny. A navíc je jasné, že v každé dedukci typu „A je B, každé B je C, tedy každé A je C“, duch „srovnává mezi sebou hledané a dané, totiž A a C, z hlediska toho, že obojí jsou B“. Pokud necháme stranou intuici izolované věci, můžeme v důsledku toho říci, že všechno poznání „vzniká srovnáním dvou nebo více věcí mezi sebou“<sup>40</sup>. Avšak kromě intuice, tj. kromě zvláštního aktu čistého a pozorného intelektu, a kromě dedukce, jež mezi sebou jednotlivé evidencie spojuje, není pravé poznání. Jak tedy kompare, jež není ani izolovanou intuicí, ani dedukcí, může opravňovat pravdivé poznání? „Téměř všechno úsilí lidského rozumu spočívá v přípravě této operace.“<sup>41</sup>

Existují dvě formy kompare a existují právě dvě: kompare míry a kompare řádu. Můžeme měřit veličiny nebo množství, tzn. veličiny kontinuální nebo diskontinuální, ale v obou případech výkon měření na rozdíl od aktu počítání, jež od prvků přechází k totalitě, předpokládá, že budeme nejdříve uvažovat celek a ten posléze rozdělíme na části. Výsledkem tohoto rozdělení jsou jednotky, z nichž jedny jsou konvenční či „výpůjčky“ (pro kontinuální veličiny) a druhé (množství či diskontinuální veličiny) jsou jednotky aritmetiky. Srovnávat dvě veličiny nebo dvě množství každopádně předpokládá, že k analýze jednoho či druhého použijeme jednotku, jež bude oběma společná. Takto se vykonaná kompare ve všech případech převádí na aritmetické vztahy rovnosti a nerovnosti. Měřitko umožňuje analyzovat podobné podle vypočítatelné formy identity a diference.<sup>42</sup>

Pokud jde o řád, ten se ustavuje bez odkazu na nějakou vnější jednotku. „Jaké je uspořádání mezi A a B, poznávám, aniž bych bral v úvahu něco jiného, než tyto dva krajní členy.“ Poznat řád nemůžeme „v jeho izolované přirozenosti“, nýbrž tím, že odhalíme ten nejjednodušší, pak ten, který je mu nejbližší, abychom mohli nutně odtud dospět až k tomu nejsložitějšímu. Ačkoli kompare pomocí měřítka vyžaduje nejprve rozdělení, potom aplikaci společné jednotky, srovnávat a pořádat zde znamená jedno a totéž: kompare pomocí řádu je jednoduchý akt, jenž umožňuje přejít od jednoho terminu k druhému, pak k třetímu, atd., jediným „naprosto plynulým“<sup>43</sup> pohybem. Tímto způsobem vznikají série, jejichž první člen je přirozenost, o níž můžeme mít intuici nezávislou na všech ostatních, a v nichž další termíny následují podle rostoucí diference.

Takové jsou tedy dva typy kompare: jeden rozkládá celek na jednotky, aby mohl stanovit vztah rovnosti a nerovnosti. Druhý stanoví ty nejjednodušší prvky, jaké je možno nalézt, a rozmístí diference podle nejnižšího možného stupně.

<sup>40</sup> Descartes, *Regulae*, XIV, str. 139, překlad Vojtěch Balík, Praha 2000 (AT, *Regulae*, XIV, 439, 20–25).

<sup>41</sup> Tamtéž (AT, *Regulae*, XIV, 440, 17–20).

<sup>42</sup> Tamtéž, str. 157 (AT, *Regulae*, XIV, 451–452).

<sup>43</sup> Tamtéž, VI, str. 51; VII, str. 55 (AT, *Regulae*, VI, 386 a VII, 387).

Můžeme však přivést měřítko veličin a množství k vytvoření řádu. Hodnoty aritmetiky jsou vždy pořadatelné podle série. Množství jednotek se tedy může „uspořádat tak, že úloha, která se týkala poznání míry, nakonec závisí na podobném prohlédnutí uspořádání“<sup>44</sup>. A přesně v tomto spočívá metoda a její „pokrok“: přivést každé měřítko (každé určení rovnosti a rovnost) na sérii, jež tím, že bude vycházet z jednoduchého, ukáže diference jako stupně složitosti. Poté co bylo podobné analyzováno podle jednotky a vztahů rovnosti a nerovnosti, je analyzováno podle zjevné identity a diference: *diferenci*, které mohou být myšleny v řádu *iniferenci*. Přesto se tento řád či generalizovaná kompare ustavuje až po ustavení souvislosti v poznání. Absolutní charakter toho, čemu přiznáváme jednoduchost, nesouvisí s bytím věcí, nýbrž se způsobem, jakým mohou být poznány. Takže určitá věc může být absolutní v určitém vztahu, ale relativní v jiném.<sup>45</sup> Řád může být zároveň nutný a přirozený (ve vztahu k myšlení) a zároveň arbitrární (ve vztahu k věcem), protože jedna a táž věc může být kladena v závislosti na tom, jakým způsobem ji uvažujeme, do jednoho bodu řádu nebo do jiného.

Všechno toto mělo pro západní myšlení nedozírné důsledky. Podobné, jež bylo dlouho základní kategorií vědění – zároveň formou a obsahem poznání – je rozpuštěno v analýze identity a rozdílnosti. Kompare se navíc vztahuje k řádu, a sice jednak nepřímo prostřednictvím měřítka, jednak přímo jakoby na stejné úrovni. Kompare konečně nemá už za úkol odkrývat uspořádání světa. Provádí se podle řádu myšlení a přirozeně postupuje od jednoduchého ke složitějšímu. Takto se ve svém základním rozvrhu proměnila celá *epistémé* západní kultury. Obzvláště v empirické oblasti, kde člověk 16. století viděl, jak se spolu podobnosti a navzájem příbuzné nebo blízké věci propletají a kde se bez konce protínaly věci s řečí – celý tento obrovský prostor bude rozestaven jiným způsobem. Pokud chceme, můžeme tuto novou konfiguraci samozřejmě nazvat „racionalismem“ a můžeme, pokud v hlavě nemáme nic jiného než hotové pojmy, říci, že v 17. století zmizely staré pověry a magie a konečně se objevila příroda ve vědeckém řádu. Ale je třeba pochopit a pokusit se promyslet na archaické úrovni, jež umožňuje poznání a modus bytí toho, co má být poznáno, právě ty změny, které proměnily vědění samo.

Tyto proměny můžeme shrnout následujícím způsobem. Předně nahrazení analogické hierarchie analýzou: v 16. století se nejprve vycházelo z globálního systému korespondencí (země a nebe, planety a tváře, mikrokosmos a makrokosmos) a každá zvláštní podobnost vstupovala pak do tohoto celkového vztahu. Od té chvíle byla každá podobnost podrobena zkoušce kompare, tzn. že bude uznána jenom tehdy, bude-li nalezena měřítkem, společnou jednotkou nebo radikálnější

<sup>44</sup> Tamtéž, XIV, str. 159 (AT, *Regulae*, XIV, 452, 4–7).

<sup>45</sup> *Srov. tamtéž*, VI, str. 47 (AT, *Regulae*, VI, 382, 17–22).



řádem identit a série diferencí. Hra podobností navíc byla dříve nekonečná. Bylo vždy možné nalézt další a jediné omezení pocházelo z uspořádání věcí, z konečnosti světa sevrženého mezi mikrokosmem a makrokosmem. Nyní je možné provést kompletní výčet: buď formou vyčerpávajícího soupisu všech prvků, které zamýšlený celek utvářejí, nebo formou kategorizace, která vyjádří celek studované oblasti, anebo konečné formou analýzy určitého počtu bodů v dostatečném množství, vybraném po celé délce série. Komparace tu tedy může dosáhnout absolutní jistoty: starý systém podobností, nikdy nedokonalý a provždy otevřený novým možnostem, se mohl stát prostřednictvím postupných konfirmací čím dál více pravděpodobný, ale nikdy jistý. Naprostý výčet a možnost ukázat v každém bodě nutný přechod k dalšímu umožňuje naprosto jisté poznání identit a rozdílů: „Jediné pomocí výčtu jsme schopni vždy vynést pravdivý a jistý soud o nějaké otázce, ať už se zaměříme na kteroukoli.“<sup>46</sup> Aktivita ducha – a to je čtvrtý bod – už nebude spočívat v *přirázování* věcí k sobě navzájem, v hledání všeho, co může být odhaleno jako něco, co v sobě skrývá nějakou vnitřní příbuznost, přítažlivost anebo tajemné sdílení přírozenosti, ale naopak v *rozlišování*, tj. v ustavení identit a pak nutnosti přechodu na všechny stupně, které se od ní odchyľují. V tomto smyslu nutí rozlišování komparaci provést jako své první a fundamentální zkoumání pátrání po diferencí: dobrat se intuitivně k jasné představě věci, a jasně pochopit nutný přechod z jednoho členu série k druhému, jež po něm bezprostředně následuje. A konečně jako poslední důsledek, neboť poznávat znamená rozlišovat, dějiny a věda budou od sebe napříště oddělené. Na jedné straně bude vzdělání, čítba autorů, suma jejich názorů. To může někdy docela dobře mít hodnotu inspirace, méně ovšem jejich vzájemná shoda než spory: „Běží-li totiž o obtížnou otázku, tehdy je pravděpodobnější, že její pravdivé řešení mohlo nalézt jen málo autorů, nikoli mnoho.“<sup>47</sup> Proti těmto dějinám a neporovnatelně s nimi, se tyčí jisté soudy, k nimž dospíváme prostřednictvím intuíci a jejich spojením. Ty a pouze ty tvoří vědu, a dokonce i kdybychom „přečetli všechny argumenty Platóna a Aristotela, ale přitom bychom neuměli vynést pevný soud o předložených věcech, zdá se, že jsme se nenaucili vědu, ale historii.“<sup>48</sup> Od této doby přestane být text součástí znaků a forem pravdy. Řeč už není jedním z útvarů světa ani signaturou vloženou do věci od počátků času. Pravda se ukazuje a značí v zřejmé a rozlišené percepci. Slovům náleží úkol artikulovat ji, je-li to možné, ale už nemají právo být jejím znakem. Řeč se stahuje ze svého postavení mezi věcmi a vstupuje do období své průzračnosti a neutrality.

<sup>46</sup> Tamtéž, VII, str. 57 (AT, Regulae, VII, 388, 21–24).

<sup>47</sup> Tamtéž, III, str. 22 a 23 (AT, Regulae, III, 367).

Právě v tom spočívá obecný fenomén kultury 17. století – obecnější, než je zvláštní bohatství kartezianismu.

Musíme totiž rozlišit tři věci. Na jedné straně existoval mechanicismus, který v jednom docela krátkém období (necelá druhá polovina 17. století) navrhoval teoretický model pro určité oblasti vědění, jako jsou fyziologie nebo medicína. Existovalo také úsilí, jež nabývalo dost rozmanitých forem, matematizovat empirické. To bylo stále a kontinuální v astronomii a v jedné části fyziky, sporadické v ostatních disciplínách – někdy šlo o skutečné úsilí (jako u Condorceta), jindy šlo o návrh obecného ideálu (u Condillaca nebo Destutta), jindy byla matematizace také zamítnuta v samé své možnosti (např. u Buffona). Ale ani tato snaha po matematizaci, ani pokusy o mechanicismus nesmí být směřovány se vztahem, který klasické vědění ve své nejobecnější formě udržuje s *mathesis*, chápané jako univerzální věda o míře a řádu. Pod prázdnými a temné magickými slovy o „karteziánském vlivu“ nebo o „newtonovském modelu“ mají historikové idejí tendenci směřovat tyto tři věci a definovat klasický racionalismus prostřednictvím úsilí o to, učinit přírodu mechanickou a spočítatelnou. Jiní – ti méně obratní – se pokoušejí v tomto racionalismu odhalit hru „protikladných sil“: sil přírody a života, jež se nedají redukovat ani na algebru, ani na fyziku pohybu, a které tak přetrvávají v samém srdci klasicismu jako zdroj neracionalizovatelného. Oba dva tyto typy analýzy jsou stejně nedostatečné. Neboť to, co je v klasické *epistémé* fundamentální, není ani úspěch nebo krach mechanicismu, ani nemožnost či právo matematizace přírody, nýbrž vztah k *mathesis*, který je až do konce 18. století stálý a nezměněný. Tento vztah má dvě podstatné vlastnosti. První z nich je to, že vztahy mezi jsoucnými budou myšleny pod formou řádu a míry, ale s onou fundamentální nevyvážeností, že se dá vždycky převést problém míry na problém řádu tím, že vztah každého poznání k *mathésis* se dává jako možnost stanovit uspořádanou posloupnost mezi věcmi, a dokonce i mezi neměřitelnými věcmi. V tomto smyslu nabude *analýza* velmi rychle hodnotu univerzální metody. A leibnizovský projekt vytvořit matematiku kvalitativních řádů se nachází v samém srdci klasického myšlení. Kolem tohoto projektu se točí naprosto celé klasické myšlení. Ale na druhou stranu tento vztah k *mathésis* jakožto k obecné vědě o řádu neznamená rozplynutí vědění v matrice ani založení všerého možného poznání na jejím základě. Právě naopak v souvislosti s pátráním po *mathésis* se objevuje určitý počet empirických oblastí, které až dosud nebyly ani zformovány, ani definovány. V žádné z těchto disciplín není možné najít stopu po mechanicismu nebo po matematizaci, a přesto se všichni vytvořily na základě možné vědy o řádu. Jestliže skutečně povstaly z *Analýzy* obecné, není jejich zvláštním nástrojem algebraická metoda, nýbrž *systém znaků*. Takto vznikla obecná gramatika, přírodní historie, analýza bohatství, vědy o řádu v oblasti slov, jsoucen a potřeb. A žádná z těchto empirií, zcela nových v klasickém

období a koexistenčních s jeho dělkou (chronologicky je rámuji Lancelot a Bopp, Ray a Cuvier, Petty a Ricardo, první z nich píše kolem roku 1660, další v letech 1800–1810), by se nikdy nemohly objevit bez vztahu, který tehdy veškerá *epistémé* západní kultury udržovala s obecnou vědou o řádu.

Tento vztah k *řádu* je pro klasický věk stejně podstatný, jako byl pro renesanci vztah k *interpretaci*. A stejně jako byla interpretace 16. století podstatně poznáním podobného protože prolínala sémiologií a hermeneutikou, ustavuje uspořádávání prostřednictvím znaků všechno empirické vědění jako vědění o identitě a diferenci. Svět podobnosti zároveň neohraničený a uzavřený, plný a tautologický je ve svém středu rozpojen a jakoby otevřen. Na jedné straně byly nalezeny znaky vhodné jako nástroje k analýze, značky identity a diference, principy uspořádávání a klíče k taxonomii, na straně druhé empirická a šeptavá podobnost věcí, hluchá podobnost, jež myšlení živí nekonečnou materií rozdělení a distribuce. Na jedné straně obecná teorie znaků, rozdělení a klasifikace. Na straně druhé problém bezprostředních podobnosti, spontánního pohybu imaginace a opakování přírody. Mezi nimi nová vědění, jež nachází své místo v tomto otevřeném odstupu.

### III. REPREZENTACE ZNAKU

Co je v klasickém věku znak? Neboť to, co se změnilo v první polovině 17. století – a zůstalo proměněné možná až do dnešních dnů – je celý režim znaků, podmínky, za nichž vykonávají svou podivnou funkci. Právě toto je nenadále ustavuje za znaky mezi tolika ostatními věcmi, o nichž víme nebo které vidíme. Je to samo jejich býtí. Na práhu klasického věku přestává znak být útvarem světa a přestává být spojen s tím, co označuje, pevnými a tajemnými vazbami podobnosti nebo příbuzenství.

Klasicismus definuje znaky podle tří proměnných.<sup>48</sup> Původ vazby: znak může být přirozený (jako odraz v zrcadle označuje to, co odráží) nebo konvenční (jako nějaké slovo, které může náležet celku, který označuje (jako zdravý vzhled náleží ke zdravoti), nebo od něj být oddělen (jako obrazy Starého zákona, které jsou vzdálenými znaky Vělení a Výkoupení). Jistota spojení: znak může být tak stálý, že jsme si jisti jeho hodnověrnosti (takto dýchání označuje život), ale může být také jenom pravděpodobný (jako bledost pro téhotenství). Žádná z těchto forem vazby nutně neimplikuje podobnost, ani přirozený znak ji nevyžaduje: výkřiky jsou spontánní znaky strachu, ale nejsou mu analogické. Anebo, jak říká Berkeley, vizuální počítky jsou znaky hmatu zavedené Bohem, a přesto se mu žádným způsobem

48 *Logique de Port-Royal*. I. část, kap. IV.

nepodobají.<sup>49</sup> Tyto tři proměnné nahrazují podobnost, aby se mohla definovat výkonnost znaku v oblasti empirického poznání.

1. Jelikož je znak vždy buď jistý, nebo pravděpodobný, musí najít své místo v rámci poznání. V 16. století lidé soudili, že znaky byly vloženy do věcí samých, aby se dalo odhalit jejich tajemství, přirozenost nebo vnitřní síla. Ale tento objev byl pouze posledním účelem znaků, ospravedlněním jejich přítomnosti. Bylo to pouze jejich možné, a bezpochyby nejlepší použití. Ale znaky nepotřebovaly být poznány, aby mohly existovat: dokonce i když zůstávaly mlčenlivé a i když si jich nikdo nepovšiml, neztrácely nic na své konzistenci. Nikoli poznání, nýbrž řeč věcí sama je konstituovala v jejich označující funkci. Od 17. století se celá oblast znaku distribuuje mezi jisté nebo pravděpodobné: to znamená, že už nebudou moci existovat znaky neznámé nebo němé. Nikoli proto, že by lidé vlastnili všechny možné znaky, ale proto, že znak se konstituuje jako znak až od chvíle, kdy je *poznána* možnost vztahu substitute mezi dvěma již *známými* elementy. Znak nečeká tíse na někoho, kdo by ho mohl poznat: vždy se konstituuje až prostřednictvím aktu poznání.

Právě v tomto bodě vědění ruší svou starobylou souvislost s *divinatio*. To vždy předpokládalo znaky, jež mu předcházely tím způsobem, že se poznání zcela mohlo ponořit do otevřenosti určitého objeveného, projeveného či tajemně přejatého znaku. *Divinatio* mělo za úkol odkrýt předem danou řeč, kterou Bůh obdařil svět. Právě v tomto smyslu *divinatio* předpovídalo a předpovídalo na základě *božského*. Například bude znak něco značit až v rámci poznání: z něj bude čerpat svou jistotu nebo pravděpodobnost. A pokud Bůh ještě užívá znaky k tomu, aby k nám prostřednictvím přírody promlouval, používá naše poznání a vazby, jež vznikají mezi impresemi, k tomu, aby v našem duchu navodil vztah označování. Právě v tom spočívá úloha Malebranchova citu a počítků u Berkeleyho: v přirozeném soudu, v citu, ve vizuálních impresích, v počítku třetího slouží poznání předčasné, zmatené, avšak přítomné, nevyhnutelné a zavazující poznání za znak pro poznání diskurzivní, jež my, protože nejsme čistými duchy, nemáme ani možnost nebo oprávnění na to, abychom ho mohli dosáhnout sami silou vlastního ducha. U Malebranche je znak od Boha rafinovaným a sympatickým prolutím dvou poznání. Už zde není *divinatio* – vtisknutí poznání do záhadného, otevřeného a posvátného prostoru znaků, ale krátké poznání zahrnuté v sobě samém: záhyb dlouhé řady soudů v rychlé figurě znaku. Vidíme také, jak se poznání, které znaky uzavřelo ve svém vlastním prostoru, bude moci jedním protiběžným pohybem otevřít pravděpodobnosti. Vztah mezi dvěma impresemi bude vztahem mezi znakem a označovaným, tzn. vztahem, který se na způsob úspěse bude rozvíjet od nejmenší pravděpodobnosti až k nejsilnější jistotě. „Spojení idejí neimplikuje vztah příčiny a následku, nýbrž pouze vztah indicie a znaku k označované věci.

49 Berkeley, *An Essay towards a New Theory of Vision*, 2. vyd., Londýn 1732, § 44–50.

**Člověk, který vědím, není příčinou bolesti, již pociťuji, když se k němu přiblížím, ale bolest, již mě před bolestí varuje.**<sup>50</sup> Poznání, jež *náhodou* odhalovalo znaky abstraktní a státní než ono samo, je nahrazeno sítí vztahů krok za krokem vystavěného *poznání* pravidelného. Tak bylo umožněno vystoupení Humova.

**2. Druhá proměnná znaku:** forma jeho vazby k tomu, co označuje. 16. století triumfovalo nad časem a prostorem hrou konvence, emulace a především sympatie: **neboť znakům** náležela schopnost navracet a sjednocovat. V klasicismu je znak naopak **charakterizován** bytostným rozptýlením. Sférický svět konvergentních znaků je nahrazen světem roztažujícím se do nekonečna. V tomto prostoru může znak zaujímat dvě **pozice:** buď je jakožto prvek součástí toho, co označuje, anebo je od toho reálné a aktuálně oddělený. Tato alternativa není popravdě řečeno radikální, neboť aby znak mohl plnit svou funkci, musí být vložen do toho, co označuje, a být od něj zároveň odlišný. Aby byl znak skutečně tím, čím je, je třeba, aby byl dán poznání současné s tím, co označuje. Condillac upozorňuje na to, že žádný zvuk se pro dítě nikdy nestane verbálním znakem nějaké věci, pokud ho dítě neslyšelo alespoň jednou právě tehdy, když danou věc vnímalo.<sup>51</sup> Ale aby se nějaký element percepce mohl stát znakem, nestačí pouze, že je její součástí. Musí být rozlišen jakožto prvek a zbaven celkové imprese, se kterou byl konfúzně spojen. Tato imprese musí být tedy rozdělena, pozornost se musí zaměřit na jednu z jejích navzájem propletených oblastí, z nichž se skládá, a musí z ní být izolována. Konstituce znaku je tedy neoddělitelná od analýzy. Je jejím výsledkem, protože by se bez ní nemohl objevit. Je také jejím nástrojem, protože jakmile je izolován a definován, může být aplikován na další imprese. A ve vztahu k nim hraje jakoby úlohu mřížky. Protože duch provádí analýzu, objevuje se znak. Protože duch disponuje je znaky, analýza může pokračovat. Teď chápeme, proč obecné učení o znaku přesně splyvalo s definicí schopnosti analýzy myšlení od Condillaca až po Destutta de Tracy a Geranda v jedné a téže teorii poznání.

Když se v *Logice z Port-Royal* psalo, že znak může být inherentní k tomu, co označuje, nebo být od něj oddělený, znamenalo to, že v klasičtém věku nemá znak za úkol svět k sobě přibližovat a učinit ho inherentní svým vlastním formám, ale naopak ho rozvrhnout, klást do nekonečné otevřeného prostoru a dále bez omezení rozvíjet ta zastoupení, v nichž je myšlen. A právě tímto způsobem se nabízí současně analýze a komit: natorice a stává se tak z jednoho konce na druhý pořadatelný. Znak neruší v klasičtém myšlení vzdálenosti ani čas. Umožňuje naopak, aby se odvíjely a aby se daly krok za krokem projit. Prostřednictvím znaku se věci od sebe rozlišují, uchovávají se ve své identitě, rozpojují se mezi sebou a zase se spojují. Západní rozum vstupuje do věku souzení.

<sup>50</sup> Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710, § 65.

<sup>51</sup> Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Genève, Paříž, 1798, sv. I, str. 188 až 208)

3. Zbývá třetí proměnná: ta, jež může nabýt budto přirozené, nebo konvenční hodnoty. Dlouho bylo známo – i dávno před *Krótylem* – že znaky mohou být dány přírodou nebo být vytvořené člověkem. Ani šestnáctému století to nebylo neznámo a v lidské řeči se uznávaly institucionální znaky. Ale umělé znaky vděčily za svou moc jediné přirozeným opacné hodnoty: přirozený znak není nic víc než element vzatý z věci a znakem konstituovaným se stane až prostřednictvím poznání. Je tedy předepsaný, rigidní, obřížný a duch se ho nemůže zmocnit. Když naopak vytváříme konvenční znak, vždycky můžeme (a vlastně i musíme) ho vybrat tak, aby byl jednoduchý, snadno zapamatovatelný, aplikovatelný na neomezený počet prvků, se schopností sám sebe rozdělit a skládat se. Konvenční znak je znak v plnosti své funkce. Právě on tvoří hranici mezi lidmi a zvířaty, právě on imaginaci proměňuje na volní paměť, spontánní pozornost na reflexi, instinkt na racionální poznání.<sup>52</sup> Itard odhalil nedostatek právě tohoto znaku u „divocha z Aveyronu“. Přírodní znaky jsou proti konvenčním znakům pouze rudimentárním načrtnutím a vzdáleným obrazem, jež nebude nikdy dokončen bez arbitrárního.

Ale toto arbitrární je poměřováno svou funkcí a jeho pravidla jsou jejím prostřednictvím velmi přesně definována. Arbitrární systém věcí musí umožnit analýzu věci na ty nejjednodušší elementy, musí je rozložit až k počátkům, ale musí také ukázat, jak jsou kombinace těchto elementů vůbec možné, a umožnit ideální genezi složitosti věci. „Arbitrární“ je protikladem „přirozeného“ pouze tehdy, chceme-li určit způsob, jakým se znaky ustavují. Ale arbitrární je také mřížka analýzy a kombinatorní prostor, jehož prostřednictvím se příroda dává v tom, co je – v rovině původních impresí a ve všech možných podobách jejich kombinace. Systém znaků ve své dokonalosti je oním jednoduchým a naprosto průzračným jazykem, jež je schopen pojmenovat elementárně. Je také tím souborem operací, jež definuje všechna možná spojení. V našich očích vypadá toto hledání počátku a tento kalkul seskupení jako nekompatibilní a rádi si je vykládáme jako dvojnásobnost myšlení 17. a 18. století. Totéž platí pro hru mezi systémem a přírodou. Ve skutečnosti zde ale není žádný rozpor. Přesněji řečeno existuje jediná a nutná dispozice, jež prochází celou klasičtíku *epistémé*: je to sounáležitost univerzálního kalkulu a hledání elementárního v systému, jež je umělé a který právě proto může odhalit celou přírodu od jejích počátečních prvků až po simultánnost všech možných kombinací. Pracovat se znaky neznamenal v klasičtém věku pokoušet se za nimi nalézt původní text provždy drženého a zadržovaného diskurzu, jak tomu bylo v předchozích stoletích, nýbrž pokoušet se odhalit arbitrární řeč, která dovolí rozprostit přírodu do prostoru a ospravedlnit poslední meze analýzy a zákony její kompozice. Vědění už nemusí

<sup>52</sup> Tamtéž, str. 75.

vyprostit z písku staré Slovo na neznámých místech, kde se může skrývat, nýbrž vytvořit jazyk, a to tak, aby byl dobře udělán – tzn. analyzující a kombinující, aby byl skutečně jazykem kalkulu.

Nyní můžeme definovat nástroje, které systém znaků klasického myšlení ukládá používat. Právě tento systém přivádí do poznání pravděpodobnost, analýzu a kombinatoriku a systémem ospravedlněné arbitrarno. Právě on dává příležitost hledání počátků i počitatelnosti, konstituci tabulek fixujících všechny možné kompozice i rekonstrukci zrození z nejjednodušších prvků. Směřuje všechno vědění s řečí a pokouší se nahradit všechny řeči systémem umělých symbolů a operací logické povahy. Z hlediska dějin myšlení se toto všechno objevuje bezpochyby jako souběh vlivů, mezi nimiž musíme vyzdvihnout individuální úlohu, jež lze vysledovat zpět až k Hobbesovi, Berkeleymu, Leibnizovi, Condillacovi a k ideologům. Ale pokud se ptáme po klasickém myšlení z hlediska toho, co ho archeologicky umožnilo, všimneme si, že rozklad znaku a podobnosti na počátku 17. století dal prostor takovým útvarům nového myšlení, jako pravděpodobnost, analýza, kombinatorika, systém a univerzální řeč, nikoli jako sukcesivním tématům navzájem se umožňujícím nebo vylučujícím, nýbrž jako jedině síti nutnosti. A až tato síť umožnila takové osobnosti, které nazýváme Hobbes, Berkeley, Hume a Condillac.

#### IV. ZDVOJENÁ REPREZENTACE

Přesto ta nejzákladnější vlastnost znaku pro klasickou *epistémé* nebyla dosud zmíněna. Aby totiž znak mohl být více či méně pravděpodobný, více či méně vzdálen tomu, co označuje, aby mohl být přirozený či arbitrární, aniž by byla zasažena jeho povaha či hodnota znaku – všechno toto jasně ukazuje, že vztah znaku k obsahu není zajištěn v řádu věcí samých. Vztah mezi označujícím a označovaným se tedy nalézá v prostoru, kde už jejich setkání žádný zprostředkující útvar nezajišťuje: představuje vazbu mezi *ideou, jedné věci a ideou jiné. Logika z Port-Royal* to říká jasně: „Znak zahrnuje dvě ideje, ideu věci, již reprezentuje, a ideu věci, jež je reprezentována, a jeho povaha spočívá v tom, že druhá podněcuje první.“<sup>53</sup> Jde o duální teorii znaku, jež se nedvojznačně staví proti složitější renesanční organizaci. Teorie znaků tehdy implikovala tři dokonale rozlišené elementy: to, co bylo značeno, to, co bylo značící, a to, co v tomto umožňovalo vidět značku onoho. Ovšem tento poslední element byla podobnost: znak značil v té míře, v jaké byl „téměř totéž“ jako to, co označoval. Tento jednotný a trojčlenný systém zanikne ve stejnou chvíli jako „myšlení podobnosti“ a bude nahrazen přesně binární organizací.

53 *Logique de Port-Royal*, I. část, kap. IV.

Avšak proto, aby znak byl právě touto čistou dualitou, existuje jedna podmínka. Ve svém jednoduchém bytí ideje, obrazu nebo percepce asociované k jiné nebo jinou nahrazené, není označující element znakem. Stává se jím jedině pod podmínkou, že ukáže mimoto ještě vztah, jenž ho váže k tomu, co označuje. Musí zobrazovat, ale je také třeba, aby se toto zobrazování zobrazovalo v něm samém. Je to nezbytná podmínka binární organizace znaku a *Logika z Port-Royal* ji vysloví dokonce ještě dříve, než vůbec řekne, co vlastně znak je: „Když nějaký objekt sledujeme pouze v tom ohledu, v němž zobrazuje nějaký jiný, idea, kterou z toho máme, je idea znaku a onen první objekt je znak.“<sup>54</sup> Označující idea se zdvojuje, protože na ideu, jež nahrazuje jinou, se vstří idea její reprezentativní mohutnosti. Nejsou však potom zde tři termíny: označovaná idea, označující idea a uvnitř ní idea její reprezentativní úlohy? Přesto se nejedná o podvodný návrat k trojčlennému systému, ale spíše o nezbytný odstup dvojjmenného útvaru, jenž ustoupí před sebou samým a celý se ponoří do označujícího živlu. Označující má ve skutečnosti za celý obsah, celou funkci a celé určení pouze to, co reprezentuje: je zcela uspořádané a průzračné. Ale na tento obsah se ukazuje pouze v reprezentaci, jež se dává jako taková, a označování se noří beze zbytku či dvojjznačnosti do reprezentace znaku. Je příznačné, že první příklad znaku, který *Logika z Port-Royal* podává, není ani slovo, ani výkřik, ani symbol, nýbrž prostorová a grafická reprezentace – kresba: mapa nebo obraz. Obsah obrazu je totiž pouze to, co zobrazuje, a přesto se tento obsah ukazuje pouze jako reprezentaci reprezentovaný. Binární dispozice znaku tak, jak se objevuje v 17. století, nahrazuje organizaci, která různými způsoby vždy byla trojčlenná už od stoiků a dokonce už i od prvních řeckých gramatiků. Avšak tato dispozice předpokládá, že znak je rozštěpenou a zdvojenou reprezentací v sobě samé. Idea může být znakem jiné nikoli proto, že se mezi nimi může vytvořit vztah reprezentace, nýbrž proto, že se tato reprezentace vždy může reprezentovat uvnitř ideje, která reprezentuje. A také proto, že reprezentace se ve své vlastní podstatě vstří kolmo na sebe samu: je zároveň *indikací a objevením se*, vztahem k nějakému objektu a manifestaci sebe sama. Od klasického věku je znak *reprezentativita* reprezentace v té míře, v jaké je *reprezentovatelný*.

Toto má velmi vážné důsledky. V první řadě důležitost znaků v klasickém myšlení. Kdysi byly prostředky poznání a klíči k vědění. Nyní jsou koextenzivní s reprezentací, tj. s myšlením ve svém celku, jsou do něj ponořeny, ale prochází jím v celé jeho šíři: jakmile je nějaká reprezentace svázána s jinou a reprezentuje v sobě tento svazek, je zde znak: abstraktní idea označuje konkrétní percepci, z níž byla zformována (Condillac). Obecná idea je pouze zvláštní ideou, jež slouží jiným za znak (Berkeley), imaginace jsou znaky percepce, z nichž vyšly (Hume, Condillac). Počítky jsou si znaky navzájem (Berkeley, Condillac) a nakonec se může stát,

54 Tamtéž.

že počítky samy budou znaky (Berkeley) toho, co nám Bůh chce sdělit, což by z nich dělalo jakoby znaky souboru znaků. Analýza reprezentace a teorie znaků se navzájem prostupují: a toho dne, kdy se na konci 18. století bude ideologie ptát, zda je třeba přiznat primát znaku, nebo ideji, toho dne, kdy Destutt vytřkne Gerandovi, že vytvořil teorii znaků ještě před tím, než definoval ideu<sup>55</sup>, bude to znamenat, že se jejich bezprostřední sounáležitost začíná trhat a že idea a znak přestanou být dokonale průzračné.

Druhý důsledek. Tato univerzální extenze znaku na poli reprezentace vylučuje samu možnost teorie označování. Tázat se totiž, co je označování, předpokládá, že označování bude útvarem určeným ve vědomí. Ale pokud jsou fenomény vždy dány pouze v nějaké reprezentaci, jež je v sobě samé skrze svou vlastní reprezentabilitu zcela znakově, označování nemůže být problémem, dokonce se ani neobjeví. Všechny reprezentace jsou mezi sebou spojeny jako znaky a všechny tvoří jakousi obrovskou síť. Každá se dává ve své průzračnosti za znak toho, co reprezentuje, a přesto, nebo spíše právě proto žádná specifická aktivita vědomí nemůže nikdy označení konstituovat. Bezpochyby právě proto, že klasické myšlení reprezentace vylučuje analýzu označování, máme my, kteří myslíme znaky pouze na základě této analýzy, takové těžkosti navzdory vší evidenci uznat, že klasická filosofie od Matebranche až po Ideologii byla od hlavy až k patě filosofii znaku.

Neexistuje žádný smysl vnější znaku nebo mu předcházející. Žádná implicitní přítomnost předběžného diskurzu, jež by bylo třeba rekonstruovat, aby se odhalil vlastní smysl věci. Není ale ani žádný akt, který by konstituoval označování, ani geneze uvnitř vědomí. To proto, že mezi znakově a obsahem není žádný zprostředkující člen ani žádná dvojznačnost. Znaky tedy nemají jiný zákon než ten, jenž řídí jejich obsah: celá analýza znaku je zároveň a plným právem dešifrování toho, co znamenají. Naopak odhalení označovaného není nic jiného než reflexe o znacích, které na něj ukazují. Podobně jako v 16. století „sémiologie“ a „hermeneutika“ splývají. Ale jiným způsobem. V klasickém věku se už nestýkají v třetím elementu podobnosti. Váží se k sobě v oné schopnosti, jež je vlastní reprezentaci, reprezentovat sebe samu. Nebude tedy žádná teorie znaků odlišná od analýzy smyslu. Přesto systém přiznává určitý primát teorii znaků na úkor analýzy smyslu. Protože smysl nedává tomu, co je označované, povahu odlišnou od té, již přiznává znaku, nemůže být ničím víc než totalitou znaků rozvinutou v jejich zrětězení. Smysl bude dán v celkové *tabulce* znaků. Na druhé straně se ale kompletní síť znaků váže a artikuluje podle výšek vlastních smyslu. Tabulka znaků bude *obraz* věcí. Pokud směřuje býtí smyslu vždy zcela směrem ke znakům, funkce směřuje vždy zcela směrem k označovanému. Proto teorie řeči od Lancelota až po Destutta de Tracy vychází

55 Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie* (Paříž, r. 11), sv. II, str. 1.

od abstraktní teorie verbálních znaků ve formě obecné gramatiky: ale jako vodítko vždy bere smysl slov. Proto se i přírodopis představuje jako analýza vlastností živých bytostí, ale taxonomie, i když je umělá, se vždycky snaží být v souladu s přírodním řádem, anebo se alespoň snaží od něj odchýlit co nejméně. Proto také analýza bohatství vychází z peněz a směny, ale hodnota je vždy založena na potřebě. V klasickém věku platí čistá věda o znacích za bezprostřední diskurz označovaného.

A nakonec poslední důsledek, který se bezpochyby táhne až k nám: binární teorie znaku, ta, která od 17. století zakládá obecnou vědu o znacích, je základním vztahem spjata s obecnou teorií reprezentace. Pokud je znak čistě a jednoduché spojení označujícího a označovaného (spojení, jež je arbitrární nebo není, volní nebo vnučené, individuální nebo kolektivní), nemůže být každopádně ustaven jinak než v obecném žvlu reprezentace: označující a označované jsou svázány pouze v té míře, v jaké jsou (nebo byla nebo mohou být) obě reprezentovány a v jaké jedno aktuálně reprezentuje druhé. Bylo tedy nezbytné, aby si klasická teorie znaku kladla jako základ a filosofické zdůvodnění „ideologii“, tzn. obecnou analýzu všech forem reprezentace od elementárního počítka až po abstraktní a složené ideje. Bylo také nezbytné, že když Saussure znovu objevil projekt obecné sémiologie, dal znaku definici, jež mohla vypadat „psychologisticky“ (spojení pojmu a obrazu): Saussure zde ve skutečnosti znovu objevil klasickou podmínku nezbytnou k tomu, aby se povaha binárního znaku dala myslet.

## V. IMAGINACE PODOBNOSTI

Takže tu máme znaky oprostřené od všeho kolotání světa, do něž je renesance kdysi vložila. V následujícím období budou spočívat uvnitř reprezentace, vloženy do idejí, do tohoto úzkého prostoru, kde si sama se sebou hraje tak, že se rozkládá a znovu skládá. Pokud jde o podobnost, ta už bude spadat výhradně do oblasti mimo poznání. Je to empirie ve své nejvýčepější formě. Například už nebude moci „být považována za součást filosofie“<sup>56</sup>, alespoň pokud nebude zahlazena ve své neexistenci a transformována věděním na vztah rovnosti a řádu. A přesto je podobnost pro poznání neodmyslitelný rámec. Neboť rovnost nebo vztah řádu mohou být mezi dvěma věcmi ustaveny jedině tehdy, pokud byla podobnost alespoň zámínkou k jejich srovnání. Hume vztah identity umístil mezi vztahy „filosofické“, jež předpokládají určitou reflexi, zatímco podobnost patřila mezi vztahy přirozené, které se našemu duchu vnutí svou „tichou silou“, avšak nevyhnutelnou<sup>57</sup>. „Jen at filosof zápasí s precizností, jak jen chce...; přesto se ho odvažují vyzvat, aby učinil

56 Hobbes, *Logika*. Přel. Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, (Paříž, 1805), sv. III, str. 599.

57 Stov. Hume, *Treatise Concerning Human Nature*, Oxford 1896 (1739), I, 3, 1.

třeba jen jediný krok ve své kariéře bez pomoci podobnosti. Jen ať pohlédne na metafyzickou stránku věd, i těch nejméně abstraktních, a jen ať mi řekne, zda obecné indukce, jež čerpáme z jednotlivých faktů, nebo spíše jestli samy rody, druhy a všechny abstraktní pojmy se mohou vytvořit jiným způsobem než skrze podobnost.<sup>58</sup> Na vnější obrubě vědění setrvává podobnost jako ta sotva načrtnutá forma, tento primitivní element vztahu, jenž musí poznání odhalit v celé její síti, ale který přebývá neomezeně mimo ně na způsob němé a nesmazatelné nutnosti.

Stejně jako v 16. století na sebe podobnost a znak osudově odkazují, ale ovšem jiným způsobem. Místo toho, aby podobnost potřebovala značku k tomu, aby bylo její tajemství odhaleno, je teď nediferencovaným, polyblivým a nestabilním základem, na němž může poznání postavit své relace, měřítka a identity. Proto tu jde o dvojí zvrát: protože právě znak a s ním celé diskurzivní poznání vyžaduje základ podobnosti a protože již nejde o to, aby se odhalil obsah existující už před poznáním, ale aby se položil obsah, který by užiti forem poznání dal příležitost. Ačkoli byla podobnost v 16. století fundamentálním vztahem být k sobě samému a kontrakcí světa, je v klasickém věku tou nejjednodušší formou, za kterou se objevuje to, co se poznání dává a co je od poznání samého nejvíce vzdálené. Skrze ni může být reprezentace poznána, tj. srovnána s těmi, jež jí mohou být podobné, rozložena na jednotlivé elementy (na elementy, jež jsou společné s ostatními reprezentacemi), pospojována s těmi, jež mohou obsahovat částečné identity, a nakonec distribuována do uspořádané tabulky. Podobnost hraje v klasické filosofii (tzn. ve filosofii analýzy) symetrickou roli s rolí, kterou bude hrát rozdílné v kritickém myšlení a ve filosofii soudu.

V tomto hraničním a podmíněném postavení (tj. bez čeho a v čem nemůžeme poznávat) se podobnost staví po bok imaginaci, anebo přesněji řečeno, se objevuje pouze prostřednictvím imaginativní síly a naopak imaginace může existovat jediné tak, že se o podobnost opře. Jestliže totiž v nepřerušném řetězu reprezentace předpokládáme impresi, ať už jsou jakkoli jednoduché, a i když mezi sebou nebudou mít žádný stupeň podobnosti, nebude totiž žádná možnost, jak by imaginace mohla odkazovat na reprezentaci, jak by ji mohla nechat znovuobjevit a umožnit takto její re-rezentaci v imaginární. Imprese by plynuly v té neúplnější diferenciaci – tak úplné, že by se ani nedala postréhnout, protože by žádná reprezentace nikdy neměla příležitost ustrnout na místě, navázat se na dřívější, položit se vedle ní a umožnit tak srovnání. Drobná identita, jež je vždy pro diferenciaci nezbytná, by vůbec nemohla být dána. Věčná změna by se neodvolatelně odehrávala ve věčné jednotvárnosti. Ale kdyby reprezentace neměla tajemnou moc znovuzpřítomnit si minulou impresi, žádná další by se nejevila jako jí podobná nebo nepodobná. Tato

<sup>58</sup> Merian, *Réflexions philosophiques de la ressemblance* (1767), str. 3 a 4.

schopnost znovuvyvolat minulé implikuje minimálně možnost odhalit jako téměř podobné (jako sousední či současné, jako existující téměř stejným způsobem) dvě impresi, z nichž jedna je přítomná, zatímco druhá přestala existovat možná že už před dlouhou dobou. Bez imaginace by podobnosti mezi věcmi nebylo.

Máme tu tedy dvojí požadavek. Je třeba, aby v reprezentovaných věcech existoval naléhavý šepot podobnosti. Je třeba, aby v reprezentaci vždy byl záhyb imaginace. A ani jeden z těchto dvou požadavků se nemůže zbavit toho druhého, neboť se doplňují. Zde tedy máme dva směry analýzy, které existovaly v celém průběhu klasického věku a jež se k sobě neustále přibližovaly, až se nakonec v druhé polovině 18. století spojily, aby v ideologii vyslovily svou společnou pravdu. Na jedné straně tu máme analýzu, jež podává zprávu o zpřetrhání série reprezentací v neaktuální, ale simultánní tabulce komparací: analýza imprese, reminiscence, imaginace, paměti, celého tohoto mimovolního základu, která je jakoby mechanismu obrazu v čase. Na druhé straně je analýza, jež se zabývá podobností věcí – jejich podobností před tím, než byly uspořádány, rozloženy v identické a rozdílné prvky a rozděleny do tabulky svých neuspořádaných podobností: proč se tedy věci dávají ve smíšeninách, přesazích a průnicích, v nichž je jejich bytostný řád zakalen, ale stále ještě viditelný, aby prosvítal pod formou podobnosti, nejasné obdoby, nahodilosti narážející na vyburcovanou paměť? První skupina problémů zhruba odpovídá *analytice imaginace* jako pozitivní schopnosti přeměnit lineární čas reprezentace na simultánní prostor virtuálních elementů. Druhá zhruba odpovídá *analýze přírody* v té míře, v jaké se zabývá mezerami, neuspořádaností, jež promíchá tabulku jsoucen a roztrhává ji na sled reprezentací, jež se vzdáleně sobě nejasně podobají.

Tyto dva protikladné momenty (negativní moment neuspořádanosti přírody v impresích a moment schopnosti rekonstituce řádu na jejich základě) nacházejí jednotu v ideji „vznikání“, a to dvěma možnými způsoby. Buď se negativní moment (moment neuspořádanosti, nejasné podobnosti) přičítá na vrub samotné imaginaci, jež sama o sobě vykonává dvojí funkci: pokud je schopna pouhým zdvojením reprezentace obnovit řád, tak právě v té míře, v jaké brání přímému vnímání identity a difference věcí v jejich analytické pravdě. Síla imaginace je pouze rubem či jinou tvář její slabiny. U lidí se nachází na předělu mezi duší a tělem. Právě tam ji Descartes, Malebranche nebo Spinoza také skutečně analyzovali jako zdroj chybování a zároveň jako schopnost dospět dokonce i k matematické pravdě. Spatřili v ní stigma konečnosti, ať už jako znak pádu z inteligibilní rozprostraněnosti, nebo jako znamení omezené přirozenosti. Pozitivní moment imaginace může být naopak připsán na vrub zkalenému, prázdnému ševlení podobnosti. Právě neuspořádanost světa, jež vyplynula z jeho minulosti, katastrof, anebo možná prostě z jeho propletené plurality, už nemůže reprezentaci nabídnout nic jiného než věci,

jež se navzájem podobají. Takže reprezentace, vždy spjatá se sobě si navzájem blízkými obsahy, se opakuje, odkazuje sama na sebe, přirozeně se v sobě zaplétá, stále znovu a znovu plodí téměř identické imprese a draždí imaginaci. Právě v tomto čtení přírody mnohonásobně, avšak nejasně a bezdůvodně neustále znovuzačínající, v tajemném faktu přírody, jež se před každým řádem podobá sobě samé, hledali Condillac a Hume vztah podobnosti a imaginace. Jejich řešení stála sice v nejjednoduchším protikladu, ale reagovala na stejný problém. Každopádně chápeme, že se druhý typ analýzy snadno projevil v mytické podobě prvního člověka (Rousseau) nebo v podobě probouzejícího se vědomí (Condillac), nebo v podobě cizího diváka vrozeného do světa (Hume): tato geneze vykonávala funkci na místě a místo *Geneze samotné*.

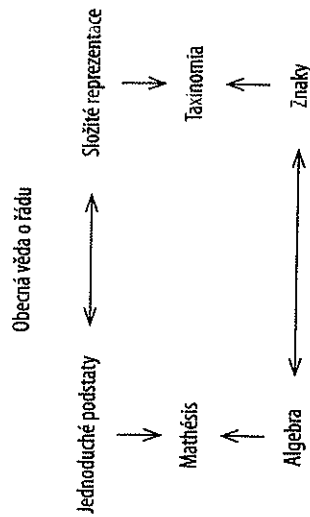
Ještě jedna poznámka. Pokud měly v klasickém věku pojmy přírody a lidské přirozenosti nějaký význam, nebylo to proto, že by se najednou na poli empirického bádání objevila tato temná nevyčerpatelně bohatá mohutnost, kterou nazýváme přírodou, ani proto, že by se v rámci této široké přírody vydělila jedna malá zvláštní a složitá oblast, jež by byla lidskou přirozeností. Ve skutečnosti pracují tyto dva pojmy tak, aby zajistily sounáležitost, reciproční vztah imaginace a podobnosti. Imaginace není bezpochyby ve své tvárnosti ničím jiným než vlastností lidské přirozenosti a podobnost je pouze jedním z účinků přírody. Ale pokud sledujeme archeologickou síť, jež klasickému myšlení poskytuje své zákony, je zřejmé, že lidská přirozenost spočívá v onom úzkém orámování podobnosti, jež jí umožňuje re-representovat se (celá lidská přirozenost je právě zde: právě dostatečně vně reprezentace na to, aby se mohla prezentovat znovu v blížším místě, jež odděluje přítomnost reprezentace a ono „re-“ od jejího opakování). Je také zřejmé, že příroda je pouhým neuchopitelným narušením reprezentace, jež způsobuje, že reprezentace je na ni citlivá ještě předtím, než je řád identit vůbec viditelný. Příroda a lidská přirozenost v obecném rozvrhu *epistémé* umožňují, aby se podobnost a imaginace navzájem přizpůsobily, a aby se tak umožnily všechny empirické vědy o řádu.

V 16. století byla podobnost spjata se systémem znaků a právě interpretace znaků otvírala pole konkrétnímu poznání. Od 17. století je však podobnost odmrštěna na samé meze poznání, na tu nejpouzřenější a nejnížší hranici. Zde se spojila s imaginací, s nejjistým opakováním a se zaměřenými analogiemi. A namísto toho, aby otevřela vědu o interpretaci, implikuje vznikání, jež stoupá od neopracovaných forem Stejně jako k velkým obrazům vědění rozvíjeného podle forem identity, diference a řádu. Projekt vědy o řádu tak, jak byl založen v 17. století, vyžaduje, aby byl zdvojen genezi poznání, jak také od Locka až po ideologii skutečné a nepřetržitě byl.

## VI. „MATHÉSIS“ A „TAXINOMIA“

Projekt obecné vědy o řádu, teorie znaků analyzující reprezentaci, rozvržení uspořádaných tabulek identity a diference – takto se v klasickém věku konstituoval prostor empirie, jenž až do konce renesance neexistoval a jenž měl na počátku 19. století zaniknout. Teď je pro nás tak těžké ho rekonstruovat a byl tak hluboce zakryt systémem pozitivit, kterému náleží naše vědomí, že dlouho zůstal nepovšimnut. Defor-mujeme a zakrýváme ho našimi kategoriemi a naší organizační prostorem. Zdá se, že chceme rekonstruovat to, co v 17. a 18. století byla „věda o životě“, o „přírodě“ nebo o „člověku“, a že prostě zapomínáme, že ani člověk, ani život, ani příroda nejsou oblastí, jež se lidské touze po poznání spontánně a pasivně nabízejí.

To, co celek klasické *epistémé* umožňuje, je v první řadě vztah k poznání řádu. Když se jedná o uspořádání jednoduchých přirozeností, uchyluje se k *mathésis* a ke své univerzální metodě, již je Algebra. Pokud jde o uspořádání složených jsoucenc (obecně reprezentace tak, jak jsou dány ve zkušenosti), je třeba vytvořit *taxinomia* a k tomu je třeba vytvořit systém znaků. Znaky jsou v řádu složených jsoucenc tím, čím je algebra pro jsoucna jednoduchá. Ale v té míře, v jaké se empirické reprezentace musí umět analyzovat na jsoucna jednoduchá, se musí *taxinomia* zjevně vztahovat k *mathésis*. Protože však vnímání evidencí je pouze zvláštní případ reprezentace obecně, můžeme naopak říci, že *mathésis* je pouze zvláštní případ *taxinomia*. Stejně tak znaky, jež zavádí myšlení samo, konstituují, jakoby byly jakousi algebrou, složené reprezentace. A naopak algebra je metoda, jak znakům přiřadit jednoduchá jsoucna a jak s těmito znaky zacházet. Z toho nám plyne následující členění:



Ale to není všechno. *Taxinomia* nadto implikuje určité kontinuum věcí (non-diskontinuitu, plnost bytí) a určitou schopnost imaginace ukázat něco, co není, avšak právě tím umožňuje odhalit kontinualno. Možnost vědy o empirických řádech tedy vyžaduje analýzu poznání – analýzu, která musí ukázat, jak se může skrýt (a jakoby zamlžená) kontinuita bytí ustavit napříč časové vazbě diskontinualních reprezentací. Odtud plyne, že v celém průběhu klasičeského věku se pociťuje jako nutné tázat se po původu poznání. Ve skutečnosti se tyto empirické analýzy nestaví do protikladu k projektu univerzální *mathésis* jako skepticismus k racionalismu. Byly už zahrnuty v požadavcích vědění, jež se už neklade jako zkušenost Stejného, nýbrž jako založení Řádu. Na obou koncích klasičeské *epistémé* tedy máme *mathésis* jakožto vědu o kalkulatelném řádu a *genezi* jakožto analýzu konstituce řádů z empirických řad. Na jedné straně se používají symboly možných operací s identitami a diferencemi. Z druhé strany se analyzují podobnosti věcí postupně rozmíšené značky a návraty imaginace. Mezi *mathésis* a *genezi* se rozprostírá oblast znaků – znaků, jež procházejí celou oblastí empirické reprezentace, ale nikdy ji nepřesáhnou. Je to prostor *tabulky* ohraničené kalkulem a *genezi*. V tomto vědění jde o to, přidělit znak všemu, co nám může naše reprezentace nabídnout: počítkům, myšlenkám, přáním. Tyto znaky musí mít platnost typu, tj. artikulovat celek reprezentace v rozdílných řezech navzájem oddělených jasně definovatelnými rysy. Takto umožňují ustavení simultánního systému, v němž budou reprezentace vyjadřovat blízkost a vzdálenost, souvislost a odchylky – tedy síť, jež mimo čas vyjadřuje jejich vzájemnou příbuznost a rekonstruuje ve věcném prostoru jejich vztah řádu. Takovým způsobem se může tabulka identit a diferencí načrtnout.

Právě v této oblasti se setkáváme s *přírodní historií* – s vědou o typech, jež vyjadřují kontinuitu přírody, a o její propojenosti. V této oblasti se také setkáváme s *teorií peněz* a *hodnoty* – s vědou o znacích, jež dovolují směnu a umožňují stavovit ekvivalence mezi lidskými potřebami a touhami. Tady konečně spočívá i *obecná grammatika*, věda o znacích, jejichž prostřednictvím lidé spojují jednotlivosti počítků a rozdělují kontinualní pohyb myšlení. Navzdory odlišnostem existovaly tyto tři oblasti v klasičeském věku pouze v té míře, v jaké se fundamentální prostor tabulky ustavil mezi kalkulem rovnosti a *genezi* reprezentací.

Viděli jsme, že tyto tři pojmy – *mathésis*, *taxinomia*, *genesis* – neoznačují ani tak oddělené oblasti, jako spíše síť sounáležitosti, jež v klasičeském věku definuje obecnou konfiguraci vědění. *Taxinomia* není protikladem *mathésis*, spočívá v ní a odlišuje se od ní: neboť ona je vědou o řádu – kvalitativní *mathésis*. Ale *mathésis* v přísném slova smyslu je vědou o rovnostech, a tudíž o atributech a soudech – je to věda o *pravdě*. *Taxinomia* se zabývá identitami a diferencemi, je to věda o artikulaci a třídách. Je vědění o *jsoucnech*. Stejně tak *genesis* spočívá v *taxinomia*,

anebo v ní alespoň nachází svou první možnost. Ale *taxinomia* vytváří tabulku viditelných diferencí, *genesis* předpokládá postupnou sérii, jedna se zabývá znaky v jejich prostorové simultaneitě jako syntax, druhá je rozděluje v analogon času jako chronologie. *Taxinomia* vykonává ve vztahu k *mathésis* stejnou funkci jako ontologie ve vztahu k apofantice a vzhledem ke *genezi* vykonává stejnou funkci jako sémiologie vzhledem k historii. Definuje tedy obecný zákon jouscen a zároveň podmínky, za jakých je můžeme poznat. Odtud pramení fakt, že teorie znaků mohla v klasičeském věku vystupovat jednak jako dogmatická věda, jež se vydávala za poznání přírody jako takové a jednak jako filosofie reprezentace, jež se časem stávala čím dál nominalističtější a skeptičtější. Odtud také pramení další fakt, a sice ten, že podobná dispozice zmizela tak, že pozdější věky na ni ztratily jakoukoli vzpomínku: po kantovské kritice a po všem, co se v západní kultuře na konci 18. století stalo, se objevilo nové uspořádání: na jedné straně se *mathésis* přeskupila a vytvořila apofantiku a ontologii; právě ona až dodnes vládla nad formálními disciplínami. Na druhé straně se historie a sémiologie (sémiologie kdysi pohlcená historií) spojily v interpretačních disciplínách, jež svou sílu rozvíjely od Schleiermachera k Nietzschemu a Freudovi.

Klasičká *epistémé* může být každopádně s ohledem na své uspořádání definována artikulovaným systémem *mathésis*, *taxinomia* a *genetické analýzy*. Vědy sebou vždy nesou také projekt vyčerpávajícímu uspořádání vzdálený: směřují vždy k odhalení jednoduchých prvků a k jejich postupné kompozici. A mezi nimi tvoří tabulku, etalon poznání v systému, jenž v daném časovém bodě existuje. Centrem vědění je v 17. a 18. století *tabulka*. Pokud jde o velké debaty, které zaměšťovaly veřejnost, ty zcela přirozeně mají v zákrutech tohoto uspořádání své místo.

Jistěže můžeme napsat dějiny myšlení v klasičeském věku tak, že tyto debaty vezmeme jako východisko nebo jako hlavní téma. Ale to by pak byly pouze dějiny názorů, tj. výběr podle postav, prostředí, sociálních skupin, atd., to by byla metoda ankety. Pokud ale chceme podniknout archeologickou analýzu vědění samotného, nesmějí nám jako vodítko sloužit tyto slavné debaty. Je třeba rekonstruovat obecný systém myšlení, jehož síť ve své pozitivitě umožňuje hru simultánních a zdánlivě protikladných názorů. Právě tato síť definuje podmínky možnosti debaty nebo problému a právě ona je nositelem historicity vědění. Pokud západní svět usiloval o to, vědět, jestli je život pouze pohybem nebo jestli je příroda dostatečně uspořádána na to, aby to dokazovalo existenci Boha, nebylo to proto, že by se objevil nějaký problém. Je to proto, že poté, co byl rozplyten nekonečný kruh znaků a podobností, a než byly zorganizovány série kauzality a historie, otevřela *epistémé* západní kultury prostor v tabulce, již neustále procházela od kalkulatelných forem řádu až po analýzu nejsložitějších reprezentací. A v tomto procházení si všimneme brády na historickém povrchu témat, debat, problémů a rozšířených



znázorní. Poznání prošlo z jednoho konce na druhý „prostor vědění“, který se nejednou objevil v 17. století a který se uzavřel o 150 let později.

Nyní musíme podniknout analýzu tohoto tabulkového prostoru tam, kde se objevuje v nejjasnější formě, tj. v teorii řeči, v teorii klasifikace a v teorii peněz.

Někdo možná namítne, že pouhý fakt vůle analyzovat jedním tahem zároveň obecnou gramatiku, přírodní historii a ekonomii tak, že se převedou na obecnou teorii znaků a reprezentace, předpokládá otázku, již mohla položit pouze naše doba. Klasický věk ani žádná jiná kultura samozřejmě nemohou ohraničit či pojmenovat obecný systém svého vědění. Ale tento systém byl dostatečně zavazující na to, aby viditelné formy vědění v něm samy načrtly svou vzájemnou příbuznost, jako kdyby se metody, koncepty, typy analýzy, nabyté zkušenosti, duchové a nakonec lidé sami přemístili podle přání fundamentální sítě, která definovala implicitní, avšak nevyhnutelnou jednotu vědění. Dějiny nabízejí tisíce příkladů tohoto přemístění. Tolikrát absolvovaná cesta mezi teorií poznání, teorií znaků a teorií gramatiky: *Gramatika* Port-Royalu jakožto doplněk a přirozené pokračování *Logiky*, s níž má společnou analýzu znaků. Condillac, Destutt de Tracy a Gerando vyjadřovali všichni program dekompozice poznání na jeho podmičky či „elementy“ a reflexe o těchto znacích, z nichž řeč je pouze nejmarkantnější aplikace. Také cesta mezi analýzou reprezentace a znaků a analýzou bohatství: fyziokrat Quesnay napsal pro *Encyklopedii* heslo „Evidencé“, Condillac a Destutt zařadili do své teorie poznání a jazyka teorii obchodu a ekonomie, jež pro ně měla politickou a morální hodnotu. Je známo, že Turgot napsal pro *Encyklopedii* heslo „Etymologie“, které představuje první systematickou paralelu mezi peněží a slovy. Je také známo, že Adam Smith kromě svého velkého díla o ekonomii napsal také esej o původu jazyků. Spojení mezi teorií přirozených klasifikací a teorií jazyka: Adanson nechtěl vytvořit pouhou nomenklaturu, zároveň umělo a koherentní v oblasti botaniky. Zamýšlel (a zčásti také provedl) úplnou reorganizaci písma podle fonetických daností řeči. Rousseau ve své pozůstalosti zanechal články o botanice a traktát o původu jazyků.

Takto tedy máme načrtnutu velkou síť empirického vědění: síť nekvantitativních řádů. A možná, že se vzdálená, avšak naléhavá jednota v *Taxinomia universalis* objevuje v celé své jasnosti u Linného, když zamýšlí nalézt ve všech konkrétních oblastech přírody nebo společnosti stejné distribuce a stejný řád.<sup>59</sup> Hranici vědění by byla dokonalá průzračnost reprezentací ve znacích, které je uspořádávají.

<sup>59</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 155 a 256.

## MLUVIT

## I. KRITIKA A KOMENTÁŘ

Existence jazyka je v klasickém věku zároveň nenápadná i suverénní.

Je suverénní proto, že slova mají úkol i schopnost „reprezentovat myšlení“. Ale reprezentovat tu neznamena tlumočit, dát jim viditelnou podobu, vytvářet materiálního dvojníka, jež by na vnějším úbočí těla mohli reprodukovat myšlení v jeho přesnosti. Slovu reprezentovat je třeba rozumět v jeho přísném smyslu: řeč reprezentuje myšlení stejně jako se myšlení reprezentuje samo. Neexistuje žádný bytostný a primitivní akt označování, jež by řeč konstituoval nebo ji vnitřně oživoval, nýbrž v jádru reprezentace existuje pouze ona schopnost reprezentovat sebe samu, tzn. schopnost analyzovat sebe samu tím, že se část po části pod pohledem reflexe klade vedle sebe, a schopnost postupovat v sobě samé v substitutu, jež jí prodlužuje. V klasickém věku není dáno nic, co by nebylo dáno v reprezentaci. Ale tím nepovstává žádný znak, žádný výrok nemůže být vyjádřen, žádné slovo ani žádné tvrzení nesmětuje k žádnému obsahu jinak než hrou reprezentace, která sama od sebe odstupuje, zdvojuje se a reflektuje se v jiné reprezentaci, jež jí je ekvivalentní. Reprezentace nezakořeňují ve světě, z něž by braly svůj smysl, ale samy se otvírají prostoru, jež jim je vlastní a jehož vnitřní konstrukce vytváří prostor pro příchod smyslu. A řeč je právě zde, v onom odstupu, který v sobě samé reprezentace vytváří. Slova tedy netvoří tenkou blanku, jež zdvojuje myšlení na způsob fasády. Volají na něj, ukazují ho, ale nejdívají k jeho vnitřku mezi všemi ostatními reprezentacemi, jež reprezentují další. Klasická řeč je mnohem blíže myšlení, které má za úkol vyjadřovat, než se má všeobecně za to. Ale netvoří jeho paralelu. Tvoří součást jeho sítě, je vetkána dokonce i do rastru, který rozvíjí. Nikoli vnější účinek myšlení, nýbrž myšlení samotné.

A tím se činí neviditelnou nebo téměř neviditelnou. Každopádně se stala reprezentací tak průzračnou, že její bytí přestává být pocíťováno jako problém. Renaissance