

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

# **Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta**

Mgr. Kateřina Bauerová

Ekumenický institut  
Vedoucí práce: doc. Ivana Noble, PhD  
Studijní program: Teologie P 6141  
Studijní obor: Systematická a praktická teologie

Praha 2009

### Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta* napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

2. Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze, dne 27. května 2009

Mgr. Kateřina Bauerová

## **Anotace**

Hlavním tématem mé disertační práce je představit, analyzovat a kriticky zhodnotit pojetí symbolu u současného francouzského sakramentálního teologa Louise-Marie Chauveta, který významným způsobem ovlivnil západní, zejména římsko-katolickou scénu, ale v českém prostředí je téměř neznámý. Chauvetova rehabilitace symbolického vidění skutečnosti s sebou přináší možnost vypovídat o Boží přítomnosti neideologickým způsobem. Dále navrací zpět do teologie pozitivní hodnocení těla a tělesnosti.

V první části svého bádání mapuji zdroje, ze kterých Chauvet čerpá ve svém pojetí symbolu. Zde se bude jednat nejen o Heideggerovu ranou filozofii, ale také o využití psychoanalýzy a konečně o Chauvetovo kritické hodnocení starší tomistické sakramentální teologie. Ve druhé části práce se věnuji vlastnímu Chauvetovu pojetí. Zde budu na základě jeho stěžejních děl analyzovat téma bytí, řeči a tělesnosti jeho pojetí symbolu. Poslední část mé disertační práce tvoří kritické zhodnocení Chauvetova přínosu, a to zejména v souvislosti s jeho využitím Lacanovy teorie psychoanalýzy. Pro některé z toho vyplývající otevřené otázky hledám alternativy v práci soudobých francouzských feministických filozofek.

## **Klíčová slova**

metafyzika; kauzalita; intrumentalita; symbol; prostředování; symbolický řád; bytí; řeč; tělo; tělesnost; feministická kritika

## **Abstract**

The main aim of my dissertation is to introduce, analyse, and critically evaluate the notion of symbol of a contemporary French sacramental theologian Louis-Marie Chauvet. He has significantly influenced the Western, especially Roman Catholic scene, but he is almost unknown in the Czech milieu. Chauvet's rehabilitation of a symbolic view of reality brings a possibility to speak about God's presence in a non-ideological way. He also brings a positive evaluation of body and corporality back into theology.

In the first part of my work I map out the resources from which Chauvet draws in his notion of symbol. In particular I deal with Heidegger's early philosophy but also with Chauvet's use of psychoanalysis and his critical evaluation of older Thomist sacramental theology. The second part of my work is devoted to Chauvet's own notion of symbol. On the basis of his central works I analyse three topics linked with his approach to symbol: being, language and corporality. In the last part I critically appraise Chauvet's notion especially with respect to his use of Lacan's psychoanalytical theory. For some open questions that come out of this I look for alternatives in three French contemporary female authors.

## **Keywords**

metaphysics; causality; instrumentality; symbol; mediation; symbolical order; being; language; body; corporality; feminist criticism

## **Poděkování**

*Džosu se zeptal učitele Nansena:*

*„Co je pravá Cesta?“*

*Nansen odpověděl:*

*„Každodenní cesta je ta pravá Cesta.“*

*Džosu se zeptal:*

*„Je možné se ji naučit?“*

*Nansen odpověděl:*

*„Čím víc studuješ, tím dál jsi od Cesty.“*

*Džosu se zeptal:*

*„Nebudu-li se učit, jak bych ji mohl poznat?“*

*Nansen odpověděl:*

*„Cesta nenáleží k viditelným věcem ani neviditelným.*

*Ani k věcem známým, ani neznámým. Nehledej ji,*

*neuč se ji, nejmenuj ji.*

*Abys ji našel, otevři se jako obloha.“ (zenové říkadlo)*

Děkuji všem, kdo mi pomohli otvírat se jako obloha, především za to děkuji Ivaně.

# Obsah

<b>1. ÚVOD .....</b>	<b>1</b>
1.1. Cíle a metoda práce.....	1
1.2. Život a dílo.....	5
<b>I. část VLIVY NA UTVÁŘENÍ CHAUVETOVY TEOLOGIE SYMBOLU.....</b>	<b>8</b>
<b>2. Filozofické kořeny Chauvetovy teologie: Martin Heidegger.....</b>	<b>11</b>
2.1. Ontologická diference.....	13
2.2. Překonání metafyziky subjektu a řeči .....	15
2.2.1. Kritika karteziánského pojetí subjektu .....	16
2.2.2. Neinstrumentální pojetí řeči .....	21
2.3. Kritika metafyziky .....	30
<b>3. Psychoanalytická inspirace .....</b>	<b>34</b>
3.1. Lidské nevědomí jako řeč: člověk na pomezí přírody a kultury .....	37
3.2. Lacanovo stadium zrcadla: tři vývojové dimenze jedince .....	41
3.3. Lacanův koncept alterity.....	52
<b>4. Kritické čtení sakramentální teologie Tomáše Akvinského.....</b>	<b>58</b>
4.1. Onto-teologická interpretace vztahu mezi Bohem a člověkem.....	60
4.2. Milost vymezená sakramentální kauzalitou.....	67
4.3. Moc svátostí pramenící z hypostatické unie Kristova lidství a božství.....	77
<b>Shrnutí.....</b>	<b>86</b>
<b>II. část CHAUVETOVO POJETÍ SYMBOLU .....</b>	<b>94</b>
<b>5. Chauvetův přechod od metafyzického k symbolickému myšlení .....</b>	<b>94</b>
5.1. Milost jako nepředmětná blízkost bytí.....	96
5.2. Milost jako dar mimo tržní hodnotu.....	101
5.3. Lámání chleba jako výraz Boží presence a absence.....	118
<b>6. Řeč symbolu podle Chauveta.....</b>	<b>127</b>
6.1. Řeč jako „volání“ a „naslouchání“ .....	130
6.2. Řeč jako „prostředkování“ .....	138
6.3. Řeč jako „arche-písmo“ .....	152
<b>7. Korporalita symbolu.....</b>	<b>163</b>
7.1. Kosmologické a antropologické zakotvení.....	167
7.2. Prostředkující těla: kultura, tradice a příroda.....	176
7.3. Prázdné Boží místo .....	188

<b>Shrnutí a pozitivní přínos .....</b>	<b>204</b>
<b>III. část KRITICKÉ ZHODNOCENÍ CHAUVETOVA POJETÍ SYMBOLU.....</b>	<b>225</b>
<b>8. Základní body kritiky Chauvetova pojetí symbolu.....</b>	<b>225</b>
8.1. Kritika idealizace symbolického řádu.....	226
8.2. Kritika statického pojetí symbolu.....	227
8.3. Kritika pasivní role subjektu.....	228
8.4. Kritika podcenění konkrétnosti biologického těla .....	228
<b>9. Dialog s trojicí francouzských filozofek.....</b>	<b>229</b>
9.1. Luce Irigaray: dvojí subjektivita .....	232
9.2. Julie Kristeva: pre-oidipovské utváření subjektivity.....	246
9.3. Héléne Cixous: překročení dichotomického patriarchálního jazyka..	259
<b>Shrnutí.....</b>	<b>269</b>
<b>10. ZÁVĚR .....</b>	<b>284</b>
10.1 Shrnutí základních výsledků práce .....	284
10.2. Význam Chauvetova pojetí symbolu pro praxi církve .....	289
<b>SEZNAM ZKRATEK.....</b>	<b>292</b>
<b>LITERATURA.....</b>	<b>293</b>

# 1. ÚVOD

## 1.1. Cíle a metoda práce

Tato dizertační práce poprvé v českém prostředí systematicky představuje dílo sakramentálního teologa Louise-Marie Chauveta a zejména jeho ústřední téma: pojetí symbolu. Mým prvním cílem je zařadit toto téma do intelektuálních souvislostí, z nichž jeho pojetí symbolu povstalo, ať je to kritika tomistického myšlení, francouzská filozofie či psychoanalýza. Dále se zaměřuji na detailní rozbor vlastních Chauvetových prací věnovaných tématu symbolu, kde mým druhým cílem je zhodnotit velikost a meze jeho přístupu a v závěru navrhnout alternativní řešení k některým otázkám, které stále zůstávají v jeho pojetí otevřené. Mým třetím cílem je iniciace dialogu mezi Chauvetovým konceptem symbolu a mezi francouzskou feministickou kritikou, která usiluje také o rehabilitaci ne-metafyzického dědictví, ale rozvíjí ji na základě jiných principů.

Co se týče metodologie mé práce, budu vycházet zejména z nashromážděné potřebné bibliografie L.-M. Chauveta včetně článků a menších statí a dále ze sekundární literatury o autorovi. V první části se budu také zabývat pramennou literaturou samotného autora a analyzovat kontext jeho práce. V teologické části postupuji hermeneutickou a epistemologickou metodou, ve filozofické části filozofickou hermeneutikou založenou na filozofickém jazykovém obratu. V rozboru psychoanalytického zdroje sleduji Lacanův přístup.

Ve druhé části budu analyzovat základní momenty Chauvetova pojetí symbolu. Budu zde pracovat zejména s primární literaturou, kterou budu vykládat na pozadí výstupů, jež jsem načrtla v první části.

Ve třetí části pak uvedu Chauvetovo pojetí symbolu do dialogu se třemi soudobými francouzskými autorkami. Zde se opět přesunu na pomezí teologie, filozofie a psychoanalýzy, neboť tady budu metodologicky potřebovat nástroje a vhledy ze všech tří disciplín.



V závěru práce se opět vrátím na pole teologie a po shrnutí základních bodů předchozích částí se zastavím u otázky, jaké nové možnosti Chauvetova symbolicko-teologická metodologie otevírá jak pro teologii liturgickou, tak pro církevní praxi.

Zdroje, ze kterých při své práci čerpám, jsou do značné míry ovlivněny skutečností, že postavou Louise-Marie Chauveta a jeho tvorbou se v českém prostředí téměř nikdo nezabývá. Výjimku tvoří studie Ivany Noble.<sup>1</sup> V zahraničí je Chauvetovo dílo a jeho přístup k sakramentální teologii znám především britskému, francouzskému a belgickému publiku, ale i za Atlantikem. Byla publikována řada článků i větších prací autorů zabývajících se teologií L.-M. Chauveta, jmenovitě například Stijn Van den Bossche z teologické fakulty v Lovani, který hledá spojnici mezi Chauvetem a Jeanem-Lucem Marionem, dále Vincent J. Miller z Georgetown University kritizující Chauvetovo pojetí symbolu a hledající možná východiska v Hebermasově či Ricoeurově filozofii.<sup>2</sup> Souborné dílo vyšlo díky editorskému týmu pod vedením amerického teologa Bruce Morilla a Philippa Bordeyne v roce 2008 v The Liturgical Press/Les Editions du Cerf pod názvem *Les Sacrements, révélation de l'humanité de Dieu* a v anglické verzi *Sacrements, Revelation of the Humanity of God*. Monografii, která obsahuje příspěvky teologů anglofonního a frankofonního prostředí soustřeďujících se na základní aspekty Chauvetovy teologie, již do své dizertace vzhledem k datu jejího vydání nezpracovávám. Žádný z těchto sekundárních pramenů se ovšem nevěnuje detailně stejnému tématu jako má dizertační práce.

Při rozboru Chauvetových zdrojů jeho pojetí symbolu budu těžit z českých překladů Heideggera, francouzských originálů a jejich anglických překladů Lacana a dále z latinských originálů Akvinského. Ve druhé části

---

<sup>1</sup> Např. Ivana Noble, *The Symbolic Nature of Christian Existence According to Ricoeur and Chauvet*, *Communio Viatorum*, XLIII/2001, č. 1, s. 39-59; nebo Ivana Noble, *From the Sacramentality of the Church to the Sacramentality of the World: An Exploration of the Theology of Alexandr Schmemmann and Louis-Marie Chauvet*, in: I. Noble – T. Noble – M. E. Brinkmann – J. Hliberath (eds.), *Charting Churches in a Changing Europe: Charta Oecumenica and the Process of Ecumenical Encounter*, 2006, s. 165-200 ad.

<sup>2</sup> Více bibliografické údaje v závěru práce.

budu vycházet především z francouzských originálů Chauvetových publikací a z jejich anglických překladů. V závěrečné části budu využívat francouzských originálů a anglických překladů všech tří autorek: Irigaray, Kristevy i Cixous. Ze sekundárních pramenů pracuji zejména s anglicky a francouzsky píšícími autory. Výjimku tvoří teologické příspěvky Ivany Noble a dále práce o psychoanalýze Josefa Fulky. Většina nasbíraného materiálu pochází z knihovny Katolické univerzity v Belgické Lovani, kde je také Chauvetův teologický přístup dobře znám. Proto беру v úvahu i příspěvky belgických teologů.

Pokud jde o strukturu mé dizertační práce, za úvodem následují celkem tři základní části. V první se budu věnovat Chauvetovým zdrojům jeho pojetí symbolu. Nejprve to bude Martin Heidegger (I. 2.), který pro Chauveta představuje filozofický rámec jeho práce. Půjde konkrétně o tři témata, jež souvisejí s Chauvetovou snahou o překročení metafyzického myšlení směrem k symbolickému, to znamená Heideggerovým definováním ontologické difference, dále jeho snahou o překonání metafyzické izolace subjektu a řeči a za třetí jeho kritikou metafyziky. V druhé kapitole se budu zabývat Chauvetovou inspirací psychoanalýzou, kde představím dílo Jacquese Lacana (I. 3.). Opět to budou tři vybraná témata, která souvisejí s Chauvetovým pojetím symbolu: Lacanova interpretace Freuda v lingvistických termínech, za druhé jeho koncepce vývoje jedince a za třetí jeho pojetí alterity. Celou první část uzavřu Chauvetovým kritickým čtením Tomáše Akvinského (I. 4.). Ačkoli je chronologicky jako pramen nejstarší, zařazuji ho jako posledního, neboť s ním Chauvet pracuje již na základě myšlenkového konceptu vystavěného Heideggerem i Lacanem. I Chauvetovo kritické čtení Akvinského představím na třech tématech. Nejprve půjde o kritiku scholastické interpretace vztahu mezi Bohem a člověkem, dále o kritiku pojetí milosti, která je vymezena sakramentální kauzalitou, a za třetí o kritiku svátostí pramenící přednostně z hypostatické unie Kristova lidství a božství.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Zde vycházím ze závěru Chalcedonského koncilu (451).

Vybavena Chauvetovým myšlenkovým východiskem se budu zabývat jeho vlastním pojetím symbolu. Opět se soustředím na tři hlavní aspekty jeho pojetí. První kapitola (II. 5.) charakterizuje Chauvetovu základní snahu o překročení metafyzického myšlení směrem k symbolickému. Na této cestě bude Chauvet pracovat především s Heideggerem. Přechod k symbolickému myšlení ilustruji na třech Chauvetových obrazech, které jsou jeho zřetelnou snahou, jak vyjádřit koncept milosti mimo předmětné a metafyzické myšlení. Nejprve budu o milosti hovořit jako o nepředmětné blízkosti bytí, dále o milosti jako daru, který je mimo tržní hodnotu, a za třetí to bude obraz lámání chleba jako výraz Boží presence, která je zároveň i absencí. Druhá kapitola (II. 6.) bude věnována řeči symbolu. Všechny tři její podkapitoly budou charakterizovat řeč symbolu, která stojí mimo kategorie nástroje, mimo kategorie logiky metafyziky. Půjde o podobu řeči, která je především „voláním“ a „nasloucháním“, dále o podobu řeči symbolu, jež je „prostředkováním“ a jako taková je součástí symbolického řádu; skrze ně je pak člověk ustanovován jako subjekt. Na konci půjde o materialitu řeči, ve které se velmi dobře ukazuje, že řeč neexistuje mimo prostředkování skrze konkrétní jazyk, skrze signifikantní hmotu. Zde se Chauvet bude snažit zdůraznit písemnou podobou řeči a pomocí Derridy překročit *fonologocentrismus*.<sup>4</sup> Závěrečná kapitola (II. 7.) se bude týkat korporality symbolu, která je jeho nedílnou součástí. Nejprve charakterizuji Chauvetovo kosmologické a antropologické zakotvení jeho pojetí symbolu. Z takto definovaného pole se podívám podrobněji na jeho pojetí „těl“, které u něj prostředkují skutečnost. Třetí exkurz bude věnován specifické podobě těla Božího, pro které je charakteristické, že zaujímá prostor, který zeje prázdnotou, paradoxně plnou jeho přítomnosti, ale v symbolické podobě.

Ve třetí části nejprve kriticky zhodnotím Chauvetovo pojetí symbolu a dále navrhnou možné alternativy k jeho práci s Lacanovým teoretickým

---

<sup>4</sup> Termín vychází z Derridovy kritiky metafyzického soustředění na jediný *logos*, který ztotožňuje s *foné*, tedy s hlasem či zvukem. Odtud termín *fono-logocentrismus* nebo *fonocentrismus*. Viz kap. 6.3.

psychoanalytickým konceptem. Zde se obrátím ke třem francouzským filozofkám: Luce Irigaray, Julii Kristevě a Héléne Cixous. Nejprve pozvu k dialogu s Chauvetem Luce Irigaray s jejím dvojitým pojetím subjektivity. Druhou autorkou bude Julia Kristeva, která svým důrazem na utváření subjektu před vstupem do symbolické struktury jazyka pozitivně hodnotí matčino tělo v procesu signifikace. Do třetice se obrátím k práci Héléne Cixous, která stejně jako Chauvet vychází z Derridova důrazu na materialitu písma v podobě „arche-písma“, ale hledá podobu písma specificky ženského.

V závěru své práce na základě předešlých kapitol krátce shrnu předchozí kroky, vyvodím teologické důsledky a zhodnotím důležitost jeho pojetí symbolu pro církevní a liturgickou praxi a také načrtnu otázky, které zůstávají ještě otevřené.

## 1.2. Život a dílo



Obr.: 1 L.-M. Chauvet

Louis-Marie Chauvet se narodil ve Vendée roku 1942. V roce 1973 získal doktorát na pařížské Sorboně za práci s názvem „*Jan Kalvín: teologická a pastorační kritika scholastického a tridentského učení svátosti pokání*“.<sup>5</sup> Druhý doktorát získal v roce 1983 na l'Institut Catholique v Paříži za dizertační práci „*Symbol a svátost: svátostná reinterpretace křesťanské existence*“.<sup>6</sup> Doposud posledním akademickým oceněním bylo udělení doktorátu *honoris causa* na Katolické univerzitě v Lovani v březnu roku 2007.

V jeho životě se navzájem prolínají akademická a pastorační činnost. Od roku 1974 vyučuje na l'Institut Catholique v Paříži. Je především profesorem sakramentální teologie a od roku 2001 vyučoval také teologii fundamentální. V roce 1966 byl ordinován na kněze a od té doby se věnuje pastorační činnosti. Nejprve působil jako kněz ve farnosti v rodném Vendée.

<sup>5</sup> Ve franc. originále: *Jean Calvin: critique théologique et pastorale des doctrines scolastique et tridentine du sacrement de la pénitence* (1973).

<sup>6</sup> Ve franc. originále: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (1986).

Od roku 1981 až dodnes působí v pastoraci v Cergy-Pontoise, kde je také zodpovědný za formování laiků i kněží.

Rozšířené chronologicky seřazené bibliografické údaje Chauvetových prací uvádím v závěrečném seznamu literatury. Sama Chauvetova tvorba není počtem publikovaných monografií rozsáhlá a je tematicky velmi ucelená. Autorovy menší studie či články se svojí tematikou více různí. Najdeme mezi nimi námety systematicko-teologické, liturgické nebo pastorační.

Symbolem se Chauvet zabývá ve svých třech stěžejních pracích. Chronologicky se jedná o tato tři díla: *Du symbolique au symbol. Essai sur les sacrements*, Paris: Cerf, 1979 (*Od symbolična k symbolu*); *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Cerf, 1987 (*Symbol a svátost: svátostná reinterpretace křesťanské existence*); *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1997 (*Svátosti: Slovo Boží v milosti těla*).

Chronologicky nejstarší dílo *Du symbolique au symbol. Essai sur les sacrements* vytváří teoretický základ pro následující dvě monografie. Je rozděleno celkem do pěti kapitol. V první kapitole, která se v takto podrobně podobě neobjevuje v dalších dvou monografiích, Chauvet charakterizuje pojem symbolično a symbol. V charakteristice symbolična vychází především z Lacanova díla. Analyzuje zde proto rozdíl mezi symboličnem, imaginárnem a reálnem. Odlišuje se zde také symbol od znamení. Další kapitolu věnuje Chauvet svátostem církve jako symbolům a představuje je na základě termínu „prostředkování“. Třetí kapitola je věnována symbolizaci křesťanské víry v rámci lidské potřeby konat rituály. Čtvrtá kapitola analyzuje účinek svátostí. Celou knihu uzavírá Chauvet porovnáním křesťanské liturgie s konzumní společností.

Obsáhlé dílo *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (1987), které vyšlo později v anglickém překladu jako *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (1995), je oproti pozdější práci *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps* určeno spíše než široké čtenářské veřejnosti publiku teologickému.

Celá kniha je rozdělena na čtyři hlavní části. První část, vycházející zejména z francouzské filozofické tradice a z Heideggerovy kritiky filozofie bytí, je kritikou západního metafyzického myšlení. Chauvet přejímá Heideggerovu kritiku západní filozofie bytí a aplikuje ji na řeč o Božím bytí. Ukazuje, že západní onto-teologie uvěznila Boha do schémat a o jeho Božím bytí mluvila jako o uzavřeném, uchopitelném. Chauvet kritizuje tento způsob přemýšlení o Bohu a navrhuje přechod k myšlení symbolickému, které je otevřené a nezpředmětnující. Druhá kapitola nahlíží svátosti jako součást symbolického řádu víry církve. Spolu s Písmem a etikou svátosti tvoří symbolický řád, který je mateřskou řečí skrze kterou se člověk stává věřícím. Třetí část se zabývá symbolizací křesťanské identity, ve které hraje ústřední roli korporalita víry, která se odráží v rozličných tělech. Ve čtvrté kapitole hledá Chauvet východisko pro sakramentální teologii v trojičním učení.

Deset let po vydání předchozího díla vychází jeho kratší, učebnicová verze *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps* (1997). Anglicky vychází v překladu *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body* (2001). Celá publikace psaná srozumitelnějším jazykem, který může oslovit i širší čtenářstvo, je rozdělena na pět hlavních částí. První čtyři části jsou velmi podobné předchozí *Symbole et sacrement*. Chauvet zde záměrně vynechává složitou filozofickou terminologii Heideggera či Derridy a soustředí se až na svátosti jako symbolické jednání. Závěrečná kapitola je věnována pastoračním aplikacím, z čehož je také patrný záměr celé knihy. Pastorační aplikace sakramentální teologie v závěru knihy nejsou doplňkem knihy, ale odráží Chauvetův skutečný zájem o teologii jako reflexi vlastní zkušenosti. Kniha se právě proto, že je odrazem vlastní Chauvetovy pastorační činnosti, může stát pomocí pro další církevní pracovníky.

## I. část

### VLIVY NA UTVÁŘENÍ CHAUVETOVY TEOLOGIE SYMBOLU

Přestože Chauvetova teologická práce vychází zejména z jeho pastorační činnosti, jeho reflexe je příkladem hermeneutiky, navazující dialog mezi teologickou prací minulosti a soudobým myšlenkovým rámcem. Teologie je pro něj, stejně jako pro sv. Anselma, víra, která hledá porozumění<sup>7</sup> „jako diskurz týkající se Boha, je tudíž kritickým diskurzem, který využívá všechny možnosti rozumu“.<sup>8</sup>

V první hlavní části své práce tedy postupně charakterizují Chauvetovy tři hlavní zdroje pojetí symbolu, jmenovitě: filozofický, zastupovaný Martinem Heideggerem, psychoanalytický, který reprezentuje Jacques Lacan, a naposled teologický, který je především kritickým pohledem na sakramentální teologii Tomáše Akvinského. Jak jsem již naznačila v úvodu, u jednotlivých zdrojů vybírám pouze témata, která se přímo vztahují k Chauvetově koncepci symbolu a na jejichž základech staví svůj vlastní přístup.

Ač Chauvet pro svoje pojetí symbolu čerpá především z francouzské intelektuální tradice, jeho pojetí symbolu a symbolického řádu nejpodstatněji ovlivnil německý filozof Martin Heidegger, i když, jak si ukážeme, interpretovaný v rámci současné francouzské scény.<sup>9</sup> Z Heideggera Chauvet přejímá především radikální kritiku klasické metafyziky, zejména jejího řádu bytí. Bere ji jako předpoklad pro obnovu symbolického myšlení, neboť tato kritika mu umožní vyvázat se z kauzálně pojatých vztahů na horizontální i vertikální rovině.

---

<sup>7</sup> Louis-Marie Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, Paris: Les Éditions de l'Atelier 1997, s. 1; dále jen Chauvet, *LS*.

<sup>8</sup> Ve franc. orig. „La théologie comme discours sur Dieu est donc un discours critique qui met en oeuvre toutes les ressources de la raison.“ Chauvet, *LS*, s. 2.

<sup>9</sup> Otázku, proč se Heidegger stal ve Francii jedním z nejvlivnějších filozofů, řeší např. Tom Rockmore ve své knize *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, London/New York: Routledge, 1995.

Důvody, proč se Chauvet orientuje na Heideggerově kritice, se překrývají s těmi, proč je Heidegger obecně ve Francii tak pozitivně přijímán. Zastavme se alespoň u těch hlavních. Mezi ně patří kritika kartezianismu, který zastával ve francouzské filozofii po dlouhou dobu stěžejní místo. Sem patří především kritika karteziánského pojetí subjektu, Descartem tolik zdůrazňovaného myšlení, jež jako první a základní jistota izolovala myslící Já. Heidegger, na filozofické rovině, rehabilituje vztahovost. Místo postavení myslícího člověka proti světu staví člověka do světa. Dalším důvodem, který můžeme vystopovat i u Chauveta, je role vztahu filozofie a náboženství ve Francii. Francouzská filozofie je poznamenána silným důrazem na vztah náboženství a filozofie a také s tím úzce související vztah rozumu a víry. Pod vlivem římského katolicismu se navzdory opakovaným pokusům tento vztah narušit filozofie nikdy od náboženství zcela neemancipovala.<sup>10</sup> A tak ačkoliv je Heidegger filozofem nereligiózním, Chauvet, stejně jako mnozí další myslitelé,<sup>11</sup> čtou jeho pojetí bytí teologicky. Třetím důvodem je sama skutečnost, že pro francouzskou filozofii je charakteristická její soustředěnost na jednoho filozofického mistra, který dominuje filozofické debatě po dlouhé období.<sup>12</sup> A tak Heidegger, Descartův kritik, nastupuje na jeho místo. V tomto smyslu můžeme rozumět Chauvetově úctě k Heideggerovi, která přetrvává, přestože si Chauvet uchovává svobodu neinterpretovat Heideggerovy vhledy do náboženského prostředí, které Heidegger odmítal.

Vedle Heideggera pak můžeme vysledovat i další vlivy, mezi nimiž má významné místo extravagantní freudianský psychoanalytik Jacques Lacan.<sup>13</sup> Zejména pro jeho teorii vývoje jedince a jeho zrod v symbolické jazykové

---

<sup>10</sup> Srov. Rockmore, *Heidegger*, s. 8.

<sup>11</sup> Viz např. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, 1982; Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance: Cinq études*, Paris: Grasset, 1977; nebo Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris: PUF, 1994; též, *Le Monde et l'absence d'oeuvre*, Paris: PUF, 2000 ad.

<sup>12</sup> Srov. Rockmore, *Heidegger*, s. xvi.

<sup>13</sup> Zde je teorie jednoho mistra narušena skutečností, že také Lacana Chauvet nazývá mistrem, někdy dokonce výrazem *le maître absolu*. Viz Rockmore, *Heidegger*, s. xvi.



strukturu i jeho pojetí alterity,<sup>14</sup> která je přítomná v našem nevědomí a zrcadlí jinakost druhých lidí, jinakost světa, ve kterém žijeme, a také jak se Chauvet později vyjádří ze svého teologického pohledu, jinakost Boha. Lacan sám je považován za osobu, které se podařilo velkou měrou obohatit psychoanalytický diskurz o filozofii. Jeho filozofické prameny byly velmi komplexní. Mezi Hegelem či Kojèvem je jeho hlavní inspirací právě Heidegger.<sup>15</sup> Chauveta ovlivnilo zejména Lacanovo pojetí nevědomí jako řeči, sleduje také jeho teorii vývoje jedince rozhodujícím stadiem zrcadla a koncept alterity.

Kromě Lacana a Heideggera nacházíme u Chauveta ještě další zdroje. Hledá inspiraci u autorů, kteří reflektují téma symbolu, jako např. Stanislav Breton, Jean-Luc Marion, Paul Beauchamp, Claude Lévi-Strauss, Edmond Ortiqes, Emmanuel Levinas či Paul Ricoeur, ale často je velmi obtížné vystopovat, v čem konkrétně každý z těchto autorů Chauveta inspiroval, neboť místo citací přímých se setkáme většinou s jakýmsi amalgamem, jehož složení je stejně obtížné definovat, jako kdybychom se pokoušeli o rekonstrukci celé francouzské intelektuální tradice.

Pestrost těchto jmen znamená zajisté i různorodost vědních oborů, ze kterých Chauvet při své teologické práci vychází. Najdeme mezi nimi vedle filozofie a psychoanalýzy také lingvistiku, antropologii, sociologii či historii. Zde se soustředím pouze na Heideggera a Lacana, a navíc jen na vybraná témata, která přímo souvisí s Chauvetovou rehabilitací symbolu a symbolického řádu: Heideggerovu kritiku metafyziky, kterou Chauvet vyjadřuje ve své definici onto-teologie; kritiku kauzality, která se zrcadlí v Chauvetově rehabilitaci milosti jako ničím nezapříčiněného daru;

---

<sup>14</sup> Vychází zejména z jeho franc. *A/autre* jako výrazu pro toho druhého, jiného, odlišného, který není redukovatelný na stejné, a to v horizontální poloze lidských vztahů i ve vertikální poloze ve vztahu k transcenci. Viz kap. 3.3.

<sup>15</sup> Viz např. Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: a Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge: MIT Press, 2007; Charles Shepherdson, *Lacan and Philosophy*, in: Jean-Michel Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge, 2003, s. 116-153, a mnoho dalších.

a v neposlední řadě Lacanem inspirovanou rehabilitaci alterity jako absence totožnosti Ducha svatého.

Takto vybaven se Chauvet vrací k Tomáši Akvinskému a jím po dlouhá staletí ovlivněné sakramentální teologii. S novými vhledy, které má k dispozici, si právě zde položí otázky, jak by se pojetí svátostí změnilo, kdyby kauzalita ustoupila do pozadí a na její výsostné místo se vrátila milost jako neredukovatelný dar, a jak by se proměnila komunikace mezi Bohem a člověkem, kdyby se znovu zasadila do symbolicko-vztahových souvislostí.

Přestože Tomáš Heideggera a Lacana historicky předchází, budu se jeho vlivu věnovat až v poslední části této kapitoly a to právě proto, že Heidegger a Lacan dávají Chauvetovi nové myšlenkové nástroje k tomu, jak Tomáše přijímá a vykládá.

## 2. Filozofické kořeny Chauvetovy teologie: Martin Heidegger

*Nan'in, japonský mistr éry Meidži, přijal univerzitního profesora, který se chtěl něco dozvědět o zenu. Nan'in podával čaj. Naplnil šálek svého hosta, ale pokračoval v nalévání. Profesor mistra nějakou dobu sledoval, ale po chvíli to již nevydržel a zavolal: „Můj šálek je plný. Nic víc se už do něj nevejde!“ „A stejně jako tento šálek,“ pravil Nan'in, „i vy jste již plný svých názorů a teorií. Jak vás mám poučit o zenu, pokud dřív nevyprázdníte svůj šálek?“ (koán)<sup>16</sup>*

Jak jsem předeslala v úvodu, Chauvetovo pojetí symbolu vychází zejména z francouzských filozofických kořenů a z francouzské recepce Martina Heideggera.<sup>17</sup> V této kapitole se budu podrobněji věnovat Heideggerově otázce bytí v souvislosti s ontologickou diferencí, dále filozofii subjektu a řeči a naposled jeho kritice metafyziky. Témata pro lepší

---

<sup>16</sup> Pro ilustraci jsou jednotlivé kapitoly uvedeny buddhistickým *koánem*, který patří k východní duchovní tradici. Svými paradoxy a hádankou ilustrují, v jakém rozporu s nimi stojí naše západní, metafyzikou zatížené myšlení, které se Chauvet snaží překročit. *D'Daniels : Mé myšlenky, mé cesty vedou mimo tento svět : zenové příběhy, díl 12* [online]. 2008-03-23 [cit. 2009-04-10]. Dostupný z WWW: <<http://www.ddaniels.info/2008/03/zenov-pbhy-dl-dvanct.html>>.

<sup>17</sup> Viz více Marcela Sedláčková, Heidegger a Francie, in: M. Pauza (ed.), *Martin Heidegger a problémy myšlení: sborník studií*, Praha: Filosofia, 1996, s. 194-211. Kromě Heideggera ovlivnili i další myslitelé jako Lévi-Strauss, Ortiqes, Merleau-Ponty, Baudrillard, Levinas, Derrida, Ricoeur, Todorov, Kristeva ad.

přehlednost rozdělují, ačkoli u Heideggera spolu těsně souvisí a navzájem se prolínají.

Chceme-li analyzovat filozofické zázemí Chauvetovy symbolické teologie, je nejprve třeba se krátce zastavit u jeho pohledu na vztah mezi filozofií a teologií.<sup>18</sup> Nutno předeslat, že i v otázce jejich vzájemného vztahu se opírá, i když polemicky, o názor Heideggerův.<sup>19</sup> Podle Heideggera jsou teologie a filozofie dva rozdílné světy. Dokonce stojí ve vzájemné opozici.<sup>20</sup> Heidegger se tímto radikálním rozdělením brání názoru, který by chtěl ztotožňovat bytí s Bohem. Podle něj je filozofie myšlením o bytí a teologie je vědou víry.<sup>21</sup> Chauvet se s rozdělením světa myšlení a víry neztotožňuje a považuje je za neudržitelné. Je to právě přemýšlení o bytí, které otevírá cestu k teologii. Heidegger si podle Chauveta neuvědomil, že pokud víra má zůstat vírou, je v ustavičném nebezpečí upadnutí do nevíry. Teologie je spíše teologickou prací, která, přestože se opírá o znalosti, je vydáváním svědectví. Teologická práce je vydáváním svědectví o cestě hledání, které vychází ze zkušenosti a vztahů s Bohem, církví a tradicí. Taková cesta svědectví je v Chauvetově pohledu podobná cestě těch, kteří se snaží přemýšlet o bytí.<sup>22</sup>

Teologie podle Chauveta není pouze vydáváním svědectví, ale je i hermeneutikou,<sup>23</sup> neboť k otázce po tom, kdo je Bůh, neoddělitelně patří i otázka, kdo je ten, kdo o Bohu mluví.<sup>24</sup> Úzké spojení hermeneutiky s tázáním se po Bohu vychází s Chauvetova důrazu na korporalitu víry a imanenci Boha. Vydávat svědectví neznámá hledat abstraktní ideje Boha, čímž by se teologie stala znovu onto-teologií, ale vychází z události kříže.<sup>25</sup> Kříž je ústředním místem, které je prázdné, a tato prázdnota vyžaduje naši angažovanost, naše vlastní těla. Sebelepší teologická konstrukce se stane

---

<sup>18</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Paris: Cerf, 1987, s. 67-80; dále jen Chauvet, *SS*.

<sup>19</sup> Viz, Jean Beaufret (et al.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris: Grasset, 1980. U samotných Heideggerových prací pracuje Chauvet s jejich francouzskými překlady.

<sup>20</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 68.

<sup>21</sup> Srov. Jean Beaufret (et al.), *Heidegger et la question de Dieu*, s.334 in: tamtéž, s. 68.

<sup>22</sup> Srov. tamtéž, s. 70.

<sup>23</sup> Srov. tamtéž, s. 71.

<sup>24</sup> Srov. tamtéž, s. 71.

<sup>25</sup> Srov. tamtéž, s. 74.

idolatrií, pokud nezasáhne naši etickou praxi.<sup>26</sup> Otázka Boha podle Chauveta neoddělitelně náleží k hermeneutice. Patří neoddělitelně k subjektu, který se po Bohu táže. Teologie jako hermeneutika „nemá za úkol znovu získávat původní význam, ale naopak, počínaje vztahem k textu Písma, nové metody, které pomáhají rozvíjet vznik světa nového“.<sup>27</sup> Podle Chauveta událost kříže, jako absolutní Boží *kenóze*, je obdobným způsobem kritikou onto-teologie jako koncept Heideggerův. Ježíš se stává nebytím, ne-tváří, ne-hodnotou.<sup>28</sup> Heideggerova autentická cesta tázání se po bytí a po řeči, která vychází z naslouchání, stejně jako jeho boj proti jakémukoli dogmatismu a idolatrii jsou podobné duchovní zkušenosti. Chauvet dospívá k závěru, že se jedná o dva homologické postoje; teologie a filozofie, myslitel a věřící jsou vždy jeden subjekt.<sup>29</sup>

## 2.1. Ontologická diference

Chauvetovou snahou je především překročení metafyzického myšlení směrem k myšlení symbolickému. Pojetí metafyzického Boha jako nejvyššího bytí neumožňuje dobře vyjádřit nepředmětnost Boha a vztah komunikace mezi ním a člověkem. Heidegger se svou kritikou metafyziky dává Chauvetovi teoretický rámec, jehož pomocí lze překročit předmětné myšlení směrem k nepředmětnému. Bytí je u Heideggera otevřené. Tak umožňuje koncipovat symbol, který opět musí být nutně otevřený, aby byl symbolem. Heideggerova otázka po bytí i otázka po Bohu stojí mimo onto-teologické kategorie. Obě otázky podle Chauveta otevírají cestu k teologii.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Srov. tamtéž, s. 77.

<sup>27</sup> Ve franc. orig. „En tant qu’herméneutique, la théologie a charge, non pas de restituer un sens originnaire, mais au contraire de *produire*, à partir notamment du texte des Écritures, de *nouveaux textes*, c’est-à-dire de nouvelles pratiques qui *permettent* l’émergence d’un nouveau monde.“ Chauvet, *SS*, s. 73.

<sup>28</sup> Srov. tamtéž, s. 79.

<sup>29</sup> Ve franc. orig. „Parce que le croyant et le penseur ne forment qu’un seul sujet.“ Tamtéž, s. 80.

<sup>30</sup> Srov. tamtéž, s. 70.

Filozofie Martina Heideggera (1889–1976) vychází ze základní „zkušenosti zapomenutosti bytí“.<sup>31</sup> Chauvet ve svém díle čerpá zejména z francouzského překladu Heideggerova raného díla *Bytí a čas* (*Sein und Zeit*, 1927),<sup>32</sup> ve kterém si Heidegger klade otázku po smyslu bytí. V rámci této otázky se rovněž ptá po člověku, který je tím jsoucnem, v jehož porozumění bytí se vždy už bytí otevírá.<sup>33</sup> Heidegger tedy zkoumá základní struktury lidského pobytu, aby mohl položit základy nauky o bytí.

Výchozím bodem pro Heideggera je kritika metafyziky, která neviděla rozdíl mezi jsoucím na jedné straně a bytím na straně druhé. „Metafyzika sice představuje jsoucno v jeho bytí a myslí tak bytí jsoucna, nemyslí však bytí jako takové, nemyslí rozdíl mezi oběma.“<sup>34</sup> Je třeba rozlišovat mezi bytím a jsoucnem a vidět jejich vzájemný vztah. Rozdíl mezi nimi nazývá Heidegger „ontologickou diferencí“,<sup>35</sup> kterou poprvé definuje v roce 1949 ve své předmluvě ke třetímu vydání eseje z roku 1929 „O bytostném určení základů“ („Wom Wesen des Grundes“, 1929).<sup>36</sup> Rozlišuje zde mezi ontickým, které se týká jsoucna v jeho výskytu, a ontologickým, které vyjadřuje stav jsoucna.<sup>37</sup> Dosavadní filozofie se tázala na jsoucno vcelku a na nejvyšší jsoucno a nikdy se netázala na to, co činí jsoucno jsoucím, tedy na bytí. Toto bytí samo není žádná věc, žádné jsoucno. Nikdy je před sebou nemůžeme mít jako nějaký předmět. Bytí bylo považováno za něco nejuniverzálnějšího, nejsamozřejmějšího, protože filozofie neviděla rozdíl mezi jsoucnem na jedné straně a bytím na straně druhé. Jsoucno pak pokládala za poznatelný základ. „Metafyzické myšlení, jež pátrá po zdůvodňujícím základu jsoucna, se vyznačuje tím, že vycházejíc od přítomného, představuje je v jeho přítomnění

---

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 1947, s. 72, in: B. Johannes Lotz, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský: člověk–čas–bytí*, Praha, 1998, s. 35.

<sup>32</sup> Chauvet pracuje s francouzskými překlady německých originálů: Martin Heidegger, *L'Être et le temps*. Paris: Gallimard, 1964; česky: M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha, 2002.

<sup>33</sup> Srov. Lotz, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, 1998, s. 36.

<sup>34</sup> Heidegger, *O humanismu*, Rychnov n. Kn.: Ježek, 2000, s. 15.

<sup>35</sup> Viz *Filozofický slovník*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2. vyd. 2002.

<sup>36</sup> „Wom Wesen der Grundes“, do češtiny lze přeložit *O bytostném určení základů*.

<sup>37</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, 2002, s. 29.

a předvádí je tak jakožto tímto základem zdůvodněné.<sup>38</sup> Cesta k bytí není možná předmětnou tematizací, ale analýzou způsobů, jakými se jednotlivá jsoucna projevují. „Bytí je vždy bytí nějakého jsoucna.“<sup>39</sup>

Heidegger se pak věnuje analýze specifického jsoucna, kterým je člověk ve své existenci. Chceme-li se bytí přiblížit, je třeba zkoumat bytí člověka, dotazovat se na to, co Heidegger nazývá pobytem (*Da-sein*),<sup>40</sup> neboť člověk je mezi vším jsoucím jsoucno, které vždy už rozumí bytí, i když nejasně. Člověk je vždy ontologickým jsoucnem a vyznačuje se chápáním svého bytí a v něm bytí samotného. Člověk provádí ontologickou diferencii tím, že odlišuje bytí od jsoucna jako jeho základ.<sup>41</sup> Zavádí tudíž dvojici onticko-ontologický, která je podmínkou všech ontologií.<sup>42</sup>

## 2.2. Překonání metafyziky subjektu a řeči

K překonání metafyzického pohledu na bytí patří neoddělitelně i vymanění se z metafyzického pohledu na subjekt a jeho vztah k řeči. Pro Chauvetův projekt symbolu je nutné překročit karteziánskou dichotomii mezi subjektem a objektem. Stejně je tomu i s jazykem jako symbolickou strukturou komunikace, která se utváří, děje a zároveň proměňuje v řeči. Řeč není pro subjekt pouze nástrojem či jedním z jeho atributů, ale subjekt sám se v řeči rodí.<sup>43</sup> Řeč je pro Chauveta v širším slova smyslu i symbolickým řádem církve. Ten je konstitutivní pro křesťanský subjekt. Chauvet se opírá o Heideggereův spis *O humanismu* (*Brief über den Humanismus*, 1947),<sup>44</sup> který po válce rozšiřuje ve Francii Jean Beaufret,<sup>45</sup> a dále o práci *Na cestě*

---

<sup>38</sup> Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, Praha, 2006, s. 9.

<sup>39</sup> Heidegger, *Bytí a čas*, s. 25.

<sup>40</sup> Zde odkazuje k řeckému *ón a logos*. Viz Heidegger, *Bytí a čas*, s. 27.

<sup>41</sup> Srov. Lotz, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, s. 54.

<sup>42</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 29.

<sup>43</sup> Zde Chauvet používá termín *le langage*, který překládám českým výrazem řeč. Heideggerův německý výraz *Sprache* budu překládat českým „řeč“. Viz Chauvet, *SS*, s. 89-104.

<sup>44</sup> *Brief über den Humanismus* (1947), česky: Heidegger, *O humanismu*, 2000.

<sup>45</sup> Po druhé světové válce byl Heidegger ve Francii přijímán různým způsobem. Někteří se s jeho myšlenkami identifikovali plně, jako například Jean Beaufret, ortodoxní poválečný francouzský heideggerian.

za řečí (*Unterwegs zur Sprache*, 1959).<sup>46</sup> V obou spisech se zdůrazňuje, že bytí se děje řečí. Člověk je v ní také v roli toho, kdo naslouchá, neboť řeč sama mluví. Navíc, podle Heideggera, podíl člověka na řeči vychází z naslouchání. Chauveta inspiroval jak Heideggerův odklon od metafyzického pojetí řeči, tak jeho inspirace řečí poetickou, zejména díla Hölderlinova.<sup>47</sup>

Chauvet pracuje například s texty „...básnický bydlí člověk“ („...dichterisch wohnet der Mensch“, 1951)<sup>48</sup> a dále v *Zamyšlení se nad Hölderlinovým básněním* (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1936-1968).<sup>49</sup> Dále pak s dílem *Bytí a čas*, kde se Heidegger nejvíce zabývá otázkou subjektu, která spadá do problematiky fundamentální ontologie. Zde Heidegger otevřeně kritizuje karteziánskou filozofii subjektu a navrhuje způsoby, jak překonat subjekto-objektovou dichotomii: obojí hraje důležitou roli pro Chauvetovo komunikativní pochopení symbolu.

### 2.2.1. Kritika karteziánského pojetí subjektu

Pojetí subjektu u Heideggera formuluje až na základě otázky po bytí, neboť člověk je jsoucнем, v jehož porozumění se bytí otevírá a takto má člověk k bytí přístup. „Díky tomuto porozumění bytí se člověk nazývá *pobyt* (*Da-sein*); neboť svým vztahem k bytí čili ek-xistencí je oním Tu (*Da*) neboli otevřeností bytí ve světě.“<sup>50</sup> Otázka subjektu je tedy dílčí otázkou v rámci

---

<sup>46</sup> *Unterwegs zur Sprache* (1959). Používám anglický překlad: M. Heidegger, *On the Way to Language*, San Francisco, 1982, s. 1-54. Česky lze přeložit jako *Na cestě za řečí*.

<sup>47</sup> Heidegger rozlišuje mezi *Rede* a *Sprache*. Užití těchto termínů se liší v *Bytí a čas* a v pozdějších dílech. V *Bytí a čas* je *Rede* spíše české řeč a *Sprache* český jazyk. Lidský způsob bytí jako zvláštní způsob existence, k jehož konstituování náleží řeč (*Rede*). Řeč (*Rede*) je konstitutivní část lidského bytí, existenčně-ontologický fundament jazyka. Jazyk (*Sprache*) je nitrosvětská artikulace této schopnosti mluvit, nitrosvětské vyslovení řeči. V pozdějších dílech, věnovaných řeči, používá pouze výraz *Sprache* (česky řeč), ovšem se zřetelným ontologickým dosahem. Například ve sborníku *Unterwegs zur Sprache*, je řeč charakterizována tím, že sama mluví. Jedná se o nemetafyzické pojetí řeči, a to je řeč básnickou. Dále se také do popředí dostává úloha slova, které nepředchází bytí, nýbrž volá věci k bytí. Viz například Jan Černý, „Najde řeč výraz pro všechno?“, 2008, s. 207-224. Dále viz kap. 2.2.2.

<sup>48</sup> Poprvé český překlad v roce 1978. Martin Heidegger, „..básnický bydlí člověk“, in: Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, Praha, 2006, s. 82-111.

<sup>49</sup> Ve francouzštině *Approche de Hölderline*, Paris: Gallimard, 1962. Česky možno přeložit jako *Zamyšlení se nad Hölderlinovým básněním*.

<sup>50</sup> Lotz, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, s. 36.

fundamentální ontologie a hledání odpovědi na otázku po bytí (*Seinsfrage*).<sup>51</sup> Heidegger se snažil ve svém projektu překonat novověké metafyzické pojetí subjektu a tato snaha se stala nezbytnou pro Chauvetův projekt rehabilitace symbolického myšlení. Heidegger, tolik oblíbený ve Francii, kritizuje jednoho z největších francouzských myslitelů Reného Descarta, který se tolik zasloužil o novověkou formulaci subjektu jakožto východiska veškeré filozofie. Oproti aristotelsko-scholastické koncepci duše, kde byl subjekt přirozenou součástí světa, Descartes postavil samotný subjekt do centra dění a utvořil z něj protiklad okolnímu světu. Podle něj byl subjekt vůči světu autonomní a nezávislý.<sup>52</sup> Navíc člověk už nebyl určen stvořeností od Boha. Tak se do popředí dostaly kategorie vlastního sebeurčení a sebejistoty a jejich pomocí se prostředkuje zcela jiný přístup ke světu. Subjekt tak ustavuje svůj svět. Proti subjektu, v Descartově terminologii jako *res cogitans*, se rozprostírá *res extensa* jako svět v celku.<sup>53</sup> Descartův svět je pak rozdělen na přírodní předměty a na počítky a představy. Novověká filozofie inspirovaná Descartem tím proti sobě staví subjekt a objekt. Na základě filozofie subjektu se rozvíjejí výklady bytí a přírody. Mezi největší úskalí karteziánské ontologie subjektu ale patří skutečnost, že svět je pro subjekt něčím vnějším a bytí světa je odvozeno od subjektu samotného. „Svět (příroda), který existuje mimo tento subjekt, je ve svém bytí něčím zprostředkovaným, odvozeným, a tedy něčím, co nemá autonomní charakter a co je na subjektu závislé.“<sup>54</sup>

Pro Descarta je pravda zachycena na prvním místě v poznávání. Odtud jeho *cogito ergo sum*.<sup>55</sup> Z poznávání se odvozuje jistota vlastní existence. Descartes jakožto filozofický realista nebere pravdu jako koherenci jednotlivých výroků, ale jako referenční vztah, který je v jeho interpretaci zasazen do subjektu jakožto transcendentální skutečnosti. Subjekt překračuje

---

<sup>51</sup> Srov. Vlastimil Zátka, Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v *Sein und Zeit*, in: Pauza (ed.), *Martin Heidegger a problémy myšlení*, Praha: Filosofia, 1996, s. 85-105, zde s. 91.

<sup>52</sup> Tuto myšlenku radikalizoval moderní transcendentalismus, především Kant a Husserl.

<sup>53</sup> Srov. např. René Descartes, *Meditace o první filosofii: meditace VI*, přel. Petr Gombíček, Tomáš Marvan, Pavel Zavadil, Praha: Oikúmené, 2003, s. 65-80.

<sup>54</sup> Srov. Zátka, Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky, s. 87.

<sup>55</sup> Srov. např. René Descartes, *Meditace o první filosofii: meditace II*, s. 27-35.



svět a existuje mimo něj. Svět existuje pouze v závislosti na subjektu a nemá autonomní charakter. Heideggerova kritika začíná u Descartova oddělení subjektu a světa a vede k jinému uspořádání vztahů.

Descartes se ve své ontologii pokusil interpretovat bytí světa jako *res extensa* na základně prostorovosti a v protikladu k *res cogitans*. Svět v tomto konceptu byl pouze intencionálním útvarem „myslícího subjektu“ a v tomto ohledu tvořil jeho protiklad. Heidegger se proto snažil vytvořit nové pojetí subjektu a jeho vztahu ke světu. Nemohl se ztotožnit s myšlenkou, že by subjekt ustanovoval předmětný smysl světa a tvořil podmínku pro jeho bytí.<sup>56</sup> Heidegger se snaží vytvořit nové pojetí subjektu ve vztahu ke světu již od samotného počátku. Snaží se hledat jiný základ bytí, než jakým bylo karteziánsky pojaté vědomí vycházející z mysli. Heidegger se chce vyvarovat předchozí metafyzické tradice, která člověka viděla primárně jako základ myšlenkových aktivit a syntéz.

V reakci na Descartovo pojetí se Heidegger snaží analyzovat pojem „světskosti“, a to v několika krocích.<sup>57</sup> Začíná analýzou světskosti, dále ukazuje rozdíl mezi analýzou světskosti a ontologií světa u Descarta. Za třetí zahrnuje svět našeho okolí do „prostorovosti“ pobytu. Součástí těchto kroků je i odlišení vlastní analýzy světskosti od Descartovy interpretace světa.<sup>58</sup> Heidegger kritizuje Descartovu ontologii světa, která pojímá jsoucno zásadně pomocí extenze. Jde mu spíše o to „odkrýt [bytí] teprve průchodem skrze nitrosvětské jsoucno, které je prvně po ruce“.<sup>59</sup> Descartes si neumí představit způsob bytí nitrosvětského (*innerweltlichkeit*) jsoucna, který by byl vlastní tomuto jsoucnu samotnému, ale odvozuje jej od ideje bytí, jejíž původ zůstává zahalen a přitom je od ní odvozeno vlastní bytí světa.<sup>60</sup>

Heidegger se, v rámci své otázky po bytí, snažil o vytvoření nového pojetí bytí subjektu ve světě a nově uchopil vztah subjektu ke světu. Snažil se nepodlehnout metafyzické tradici, která nahlížela člověka především jako

---

<sup>56</sup> Srov. Zátka, Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky, s. 88-89.

<sup>57</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 88.

<sup>58</sup> Srov. tamtéž, s. 114-142.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 122.

<sup>60</sup> Srov. tamtéž, s. 122-123.

myslicí subjekt. Heidegger vyšel z předpokladu, že před vědomím subjektu existuje něco, co lidský subjekt předchází a lze to považovat za jeho základ. Pro Heideggera je tímto základem lidský život v jeho faktické každodennosti. Člověk není izolovaný, je do světa vržen. Bytí ve světě je jeho základním existenciálem.<sup>61</sup> Faktický život v jeho každodenní existenci nelze abstrahovat od vztahu ke světu. Heidegger nezkoumal bytí člověka jako vědomého subjektu, ale člověka v jeho pobytu ve světě, v němž se bytí odkrývá jako bytí zde.<sup>62</sup> Pojem lidského pobytu má tedy v Heideggerově onticko-ontologickém konceptu dvojí význam, který se ukrývá už v samotném pojmu „Dasein“, kde ono zde má ontologický význam otevřenosti existenciálnímu bytí člověka světu a současně i smysl bytí vůbec.<sup>63</sup> Jedině o člověku pak lze říci, že existuje, protože jedině člověk je jsoucno, které jako otevřená existence má vztah rozumějící světu a původní otevřenosti bytí vůbec.<sup>64</sup> Heidegger oproti Husserlově transcendentální subjektivitě ukazuje, že bytí lidského pobytu je založeno v jeho existenci, a nikoli v intencionálních aktech vědomí.<sup>65</sup> Existence je svou otevřeností vždy součástí světa. Svět je na druhou stranu nedílnou součástí bytí člověka jako pobytu existujícího ve světě<sup>66</sup> a bez něj nemůže existovat. Tím Heidegger opustil klasický metafyzický rámeček. Heidegger se rozchází s karteziánským pojetím subjektu jako myslícího subjektu (*res cogitans*). V *Bytí a čas* pak Heidegger charakterizuje bytí lidského pobytu odhalováním základních struktur, které nazývá existenciály.<sup>67</sup> Jedině člověk je takové jsoucno, které na základě své konečnosti má bezprostřední vztah k bytí a disponuje porozuměním jemu.<sup>68</sup>

---

<sup>61</sup> Srov. tamtéž, s. 74, 76.

<sup>62</sup> Srov. Zátka, Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky, s. 91.

<sup>63</sup> Srov. tamtéž, s. 92.

<sup>64</sup> Srov. tamtéž, s. 92.

<sup>65</sup> Srov. tamtéž, s. 92.

<sup>66</sup> Srov. tamtéž, s. 93.

<sup>67</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 161-193: Heidegger shrnuje bytí pobytu pojmem „starost“. Tato starost má pak některé momenty a mezi nimi je „naladěnost“, „rozumění“ a „řeč“ nebo „výklad“.

<sup>68</sup> Metafyzická tradice však přehlédla tento časový charakter lidské existence. Viz Zátka, Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky, s. 99.

Tato zakrytost časové struktury lidské existence souvisí se zapomenutostí bytí vůbec a je charakteristickým rysem celé západní metafyziky. Metafyzika se podle Heideggera nezabývala vlastním charakterem bytí, ale otázkou bytí jsoucna, které pochopila jako ideu. Člověk byl vnímán především jako bytost obdařená rozumem. V metafyzice, soudí Heidegger, byla zakrytím původní ontologické difference mezi bytím a bytím jsoucna zakryta i nejpůvodnější podoba člověka, tedy jeho rozumějící vztah k bytí. Časový charakter lidské existence byl na půdě metafyziky nemožný, protože metafyzika nepočítala s otevřeností lidského bytí času. Heideggerův ontologicko-ontický přístup by se tedy dal shrnout takto: člověk ve své existenci vždy už nějakým způsobem rozumí svému vlastnímu bytí, je mu otevřen, a tím rozumí smyslu bytí vůbec. Existenciální charakter lidského pobytu má charakter původní otevřenosti bytí. Existence je začleněna do celku bytí, je do něj vržena a tato vrženost zakládá její fakticitu. Existence má vztah k původní otevřenosti bytí. Poznání oproti Descartově konceptu je pro Heideggera jistým „způsobem bytí ve světě“.<sup>69</sup>

„Člověk předně není člověkem v pozemskosti světa jakožto nějaký ‚subjekt‘, ať už je tento míněn jako ‚já‘ nebo ‚my‘. Není také pouze subjekt, jenž se zároveň neustále vztahuje k objektu tak, jako by jeho bytnost záležela v subjekto-objektovém vztahu. Člověk je naopak ve své bytnosti především ek-sistencí do otevřenosti bytí, jejíž otevřené pole teprve rozsvětluje ono ‚mezi‘, uvnitř něhož může ‚být‘ nějaký ‚vztah‘ subjektu a objektu.“<sup>70</sup>

Ve svých rozborech bytí lidského pobytu ve světě podal Heidegger odpověď na jednu ze základních otázek novověké filozofie, totiž na otázku vztahu subjektu a objektu. „Jeho hluboká a radikální kritika karteziánského pojetí mu umožnila ‚odsubstancionalizovat‘ subjekt, tedy přesvědčivě ukázat,

---

<sup>69</sup> Heidegger, *Bytí a čas*, s. 82.

<sup>70</sup> Heidegger, *O humanismu*, s. 39-40.

že není žádnou ‚myslící substancí‘ (*res cogitans*), nýbrž existencí s časovou strukturou starosti.<sup>71</sup> Svět je nutno chápat jako integrální součást bytí existence s tím, že je v ní spoluobsažena i danost světa samotného. „Subjekto-objektový vztah je sekundární konstrukce, je to relace, která se tvoří teprve v rovině poznávání (tedy odvozeného se vztahování ke světu); poznávání není původní postoj k věcem, původní je vztah zájmu o mé bytí.“<sup>72</sup> Fenomén tedy není objektivní či subjektivní, ale obojí je vždy ve vzájemné souhře. Analogicky tedy ve vztahu subjektu a jeho světa není předně teoretický, takový, v němž by se dalo obojí od sebe oddělit. Člověk je vždy člověkem ve světě, a svět spolu-vytváří.

### 2.2.2. Neinstrumentální pojetí řeči

Kromě překročení subjekto-objektové dichotomie je pro Chauvetův projekt nepostradatelné překročení instrumentálního charakteru řeči, který je pro metafyziku charakteristický. Téma řeči se u Heideggera v průběhu jeho filozofické práce proměňuje. Obecně lze rozlišovat mezi Heideggerovou filozofií řeči celkově a dále pak jeho specifickou interpretací řeči poetické, která se objevuje především v jeho pozdějších spisech.

Otázka řeči obecně v Heideggerově *Bytí a čas* těsně souvisí s otázkou bytí. Heidegger vypracovává ontologicko-existenciální celek struktury řeči na základě analýzy pobytu. Heidegger shrnuje bytí pobytu pojmem „starost“ (*Sorge*). Naznačuje tak, že pobytu jde o bytí. Tato starost o bytí zahrnuje „naladěnost“ (*Befindlichkeit*), „rozumění“ (*Verstehen*) a „řeč“ nebo „výklad“ (*Rede, Auslegung*) bytí.<sup>73</sup> Naladěnost znamená základně otevřenost, receptivitu vůči bytí. V rozumění jde především o to rozumět možnostem bytí. Těmto možnostem rozumím už ze svého bytí zde, ze svého ustavičně se realizujícího bytí. V něm se těmto možnostem otevírám. Už vím, že existujeme, jsme vždy svými možnostmi a vždy možnostem rozumíme jako možnostem. K rozumění patří to, že si člověk tímto rozuměním vždy nějak

---

<sup>71</sup> Zátka, Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky, s. 103.

<sup>72</sup> Miroslav Petříček, *Úvod do současné filosofie*, Praha: Hermann & synové, 1997, s. 74.

<sup>73</sup> Srov. tamtéž, s. 76-79.

rozvrhuje život – ve vztahu k těmto možnostem. Proto k rozumění patří i rozvrh (*Entwurf*).<sup>74</sup> Rozvrhuji se vždy ze situace, do které jsem vržen. Heidegger tedy mluví o vrženém rozvrhu.<sup>75</sup> Člověk, který žije ve světě a je přirozeným středem světa „okolo“,<sup>76</sup> už ze svého pobytu tomuto světu „okolo“ nějakým způsobem rozumí a vykládá jej pro své užití. Jedním z existenciálů lidského pobytu je rozumění. To je základním modus bytí pobytu.<sup>77</sup> Vysvětlování nějakého mého poznání je pak odvozeno od tohoto rozumění.<sup>78</sup> Pobyt je vždy takovým způsobem že již vždy rozumí či případně nerozumí svým možnostem.<sup>79</sup> A konečně třetí moment nazývá „řeč“ (*Rede*)<sup>80</sup> nebo „výklad“ (*Auslegung*).<sup>81</sup> To znamená nazvání a vysvětlení toho, čemu rozumím. Je to artikulace mého porozumění.<sup>82</sup> „Rozvinuté rozumění nazýváme výklad. V něm si rozumění osvojuje rozuměním to, čemu rozumí.“<sup>83</sup> Z hermeneutického hlediska nedochází k porozumění výkladem, ale výklad sám je zakotven v porozumění.<sup>84</sup> K výkladu je pak nezbytná řeč (*Rede*) a jazyk (*Sprache*).<sup>85</sup> Řeč pro Heideggera není pouhým komunikativním nástrojem k dorozumění. Řeč je prostředím, v němž přichází ke slovu bytí. „Jestliže řeč, artikulace srozumitelnosti našeho ‚tu‘, je původní existenciál odemčenosti a jestliže odemčenost je primárně konstituována ‚bytím ve světě‘, musí bytostně i řeč mít nějaký specificky světský způsob bytí.“<sup>86</sup> Mohu to, s čím zacházím, také vyslovit, sdělovat, vyložit to, s čím se setkávám. „Bytí tu“ je těsně spojeno s řečí a jazykem, neboť porozumění v sobě chová možnost výkladu, tedy možnost osvojit si to, čemu rozumíme.<sup>87</sup> Řeč patří původně k existenci stejně jako naladěnost a rozumění. Řeč je artikulací

<sup>74</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 174-178.

<sup>75</sup> Srov. Petříček, *Úvod do současné filosofie*, s. 77-78.

<sup>76</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 128.

<sup>77</sup> Srov. tamtéž, s. 174.

<sup>78</sup> Srov. tamtéž, s. 174.

<sup>79</sup> Srov. tamtéž, s. 176.

<sup>80</sup> V pozdějších dílech se jedná o termín *Sprache*, který překládám českým řeč. Viz pozn. 47.

<sup>81</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 180-198.

<sup>82</sup> Srov. tamtéž, s. 180.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 180.

<sup>84</sup> Srov. tamtéž, s. 180.

<sup>85</sup> Viz pozn. 47. Německé *Sprache* se dá překládat francouzským *la langue* a také *le langage*.

<sup>86</sup> Heidegger, *Bytí a čas*, s. 193-194.

<sup>87</sup> Srov. tamtéž, s. 193.

srozumitelnosti a je přítomna již v základech výkladu a výpovědi. Řeč má specificky světský způsob bytí. Naladěná srozumitelnost bytí ve světě promlouvá jako řeč. K významům přirůstají slova. „Vyslovená řeč je jazyk.“<sup>88</sup> Jako existenciální struktura odemčenosti pobytu je řeč konstitutivní pro jeho existenci. Řeč a jazyk jsou prostorem porozumění. Člověk si jimi odemyká cestu k porozumění. K výslovnému mluvení patří jako možnosti i naslouchání a mlčení.<sup>89</sup> Mluvení je řeč, která spoluustanovuje odemčenost bytí ve světě. Každá řeč má také charakter sebevyslovování. Sdělení existenciálních možností rozpoložení, odemykání existence, může být pak vlastním cílem řeči básnické. K bytostné možnosti řeči patří i slyšení a mlčení.

Po *Bytí a čas* se Heideggerův přístup k filozofii řeči proměňuje. Heidegger se věnuje stále více filozofické interpretaci řeči básníků. Než přikročíme k rozboru témat, která souvisí zejména s Heideggerovou interpretací německého romantického básníka Hölderlina, zastavme se ještě krátce u jednoho textu, který se dotýká tématu filozofie řeči a který Chauvet ve své práci zmiňuje. Je jím krátký, leč pro francouzské intelektuální zázemí velmi významný dopis *O humanismu (Brief über den Humanismus, 1947)*.<sup>90</sup> Martin Heidegger v něm odpovídá Jeanu Beaufretovi<sup>91</sup> na otázku, jak vrátit smysl slovu humanismus.<sup>92</sup> Kromě tématu humanismu, ke kterému se nezbytně váže téma subjektu, řeší Heidegger otázku vzájemného vztahu subjektu a řeči (*Sprache*), a to v rámci kritiky metafyziky. Kritizuje technickou interpretaci myšlení, která sahá až k Aristotelovi a Platónovi a která stejně technicky pojímá i řeč. Řeč se stává předmětem a subjekt je od ní oddělen. A tak se metafyzika zmocnila nejen oddělení objektu a subjektu, ale podařilo se jí zmocnit se také interpretace řeči. Gramatika a logika zničily řeč.<sup>93</sup>

---

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 194.

<sup>89</sup> Srov. tamtéž, s. 194.

<sup>90</sup> Do češtiny přeloženo jako Martin Heidegger, *O humanismu*, 2000.

<sup>91</sup> *Dopis o humanismu* je odpovědí na dopis Jeana Beaufreta na podzim roku 1945. Jedná se krátký, avšak významný text, jímž Heidegger následně podnítl ve Francii rozhovory o antihumanismu a smrti subjektu vůbec. Více viz: Jean Beaufret and the Letter on Humanism, in: Rockmore. *Heidegger and French Philosophy*, 1995, s. 81-103.

<sup>92</sup> Srov. Heidegger, *O humanismu*, s. 9.

<sup>93</sup> Srov. tamtéž, s. 7.

Heidegger si zde uvědomuje, že potřebujeme uvažovat o vztahu člověka a bytí jinak než v hranicích metafyziky. Změna myšlení vyžaduje i jinou řeč, která není metafyzikou zatížena. Metafyzika nás nutí přemýšlet a vnímat vztah bytí a člověka jako dvě separované entity. Jejich vzájemný vztah je ale otázkou řeči, která vychází z *Ereignis*.<sup>94</sup> Podle Heideggera je „řeč domem bytí, v jehož přístřeší bydlí člověk“.<sup>95</sup> Bytí je úzce vztaženo k řeči. „Řeč je světlicí a zároveň skrývající příchod bytí samotného.“<sup>96</sup> Strážci tohoto obydlí jsou myslitelé a básníci. „Uvolnění řeči z gramatiky do původnější bytostné struktury je ponecháno myšlení a básnictví“.<sup>97</sup> Heidegger i zde připomíná, že je třeba procitnout ze zapomenutí na bytí.<sup>98</sup> Pomoci nám k tomu může řeč básníků, která nám zapomenutí na bytí připomíná a přivolává otevřené bytí zpět.<sup>99</sup> Není to však pouhé připomínání minulosti, ale zároveň připomínání toho, co ještě má přijít.<sup>100</sup> Zde se projevuje Heideggerova koncepce eschatologického rysu řeči poezie, řeči, která Heideggera postupně stále více zajímá.

Heidegger se zabýval různými básníky,<sup>101</sup> ale nás bude především zajímat jeho rozbor romantického německého básníka Hölderlina. Pro Chauveta je blízkost básníka k bytí, řečeno spolu Heideggerem, východiskem

---

<sup>94</sup> Bytí jakožto událost „úvlástí“. *Ereignis*: slovo základně znamená „událost“, ale z němčiny jde o spojení předpony *er* a *eignis*, takže se do češtiny překládá jako „uvlastnění“. Velmi komplikovaný Heideggerův termín který je pojednáván v eseji *Zeit und Sein*, 1962 (*Čas a bytí*), kde Heidegger hledal nějaký „primární fenomén“, který by ale zároveň stál místo subjektivního metafyzického přemýšlení. *Ereignis* je vlastně název pro temporálně pojaté bytí, které ale není základem pro *Dasein*. Heidegger tento pojem také rozvíjí například v eseji zabývající se interpretací Hölderlinovy poezie *Unterwegs zur Sprache*, 1950 (*Na cestě za řečí*). V této eseji vztahuje k *Ereignis* řeč. Skrze řeč *Ereignis* uvlastňuje člověka. Řeč je v tomto smyslu odpovědí na toto volání počátku. Srov. Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*, New York: Fordham University Press, 2004, s. 84-92.

<sup>95</sup> Heidegger, *O humanismu*, s. 7.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>98</sup> Srov. tamtéž, s. 30.

<sup>99</sup> Např. Heideggerův rozbor Hölderlinovy básně *Andenken*, in: Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, New York, 2000, s. 101-175.

<sup>100</sup> Srov. Martin Heidegger, *Remembrance*, in: Heidegger, *Elucidations*, s. 109.

<sup>101</sup> Artur Rimbaud, Rainer Maria Rilke, Georg Trakl nebo Angelus Silesius.

k jeho konceptu „prázdnoty plné Boží přítomnosti“.<sup>102</sup> Otevřenost básnické řeči se takto dostává do celé jeho koncepce symbolu a jeho bytí.

Heidegger si byl vědom, že instrumentální řeč nemůže zachytit hloubku lidské existence, hloubku „bytí tu“. Snažil se proto navrátit do filozofie básnickou řeč, která byla po staletí vyčleněna z filozofického tázání jako nedostatečná pro hledání poznání a pravdy. Jedním z nejvýznamnějších děl, ve kterém se Heidegger zabývá řečí poetickou, je sborník *Na cestě za řečí* (*Unterwegs zur Sprache*, 1959).<sup>103</sup> Z jeho názvu je zřetelné, že Heidegger nechce podat nějaký abstraktní ucelený koncept řeči, ale jde spíše po její cestě. Dále se k tomu vztahuje esej *Zamyšlení se nad Hölderlinovým básněním* (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1936-1968).<sup>104</sup> Zde se Heidegger obrací plně k Hölderlinově poezii. Hölderlinova stavba poetického jazyka přichází na místo uvolněné Heideggerovou kritikou subjektu. Na konci metafyziky se ukazují nové možnosti, v nichž ani svět není dominován subjektem ani subjekt světem. Heidegger v těchto dílech setrvává u svých dvou základních témat: kritiky moderního pohledu na subjektivitu a analýzy subjektu, který zapomíná na bytí.<sup>105</sup>

Podívejme se na několik momentů z Heideggerovy filozofie básnické řeči, které nám pomohou v druhé části této práce lépe porozumět konceptu Chauvetova symbolu a jeho vztahu k řeči a bytí. Heidegger relativizuje pojmy metafyziky jako např. „subjekt versus objekt“, „pravda“, „idea“, „etika“ či „logos“ a hledá jejich původnější význam. Jeho neuzavřený a bohatý diskurz je pro Chauvetův projekt symbolického přemýšlení o Bohu a jeho vztahu k člověku nezastupitelný.

Hölderlin pomáhá Heideggerovi k tomu, že jej vrací k protikladnosti, z níž byly metafyzické kategorie vyčleněny jako jakási dostupná přítomnost

---

<sup>102</sup> Ivana Noble, *Po Božích stopách*, Brno, 2004, s. 88.

<sup>103</sup> Pracuji s anglickým překladem: Heidegger, *On the Way to Language*, 1982.

<sup>104</sup> Ve francouzštině *Approache de Hölderline*. Paris: Gallimard, 1962. Česky možno přeložit jako *Zamyšlení se nad Hölderlinovým básněním*. Pracuji s anglickým překladem *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, 2000.

<sup>105</sup> Srov. Gosetti-Ferencei, *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language*, 2004, s. 27.



a nepochybná jasnost bytí.<sup>106</sup> Poetická řeč je ale pramenem, ze kterého lze bytí myslet jiným způsobem. Bytí se v ní odkrývá tím, že to, co tato řeč zpřítomňuje, není uchopeno s naprostou jasností. Poetická řeč si nenárokují, že to, co vyjevuje z bytí, je úplné. I přes vyjevování bytí zná řeč básníků zároveň své hranice vyjevování. Člověk přemýšlející metafyzickým technickým myšlením definuje svět kolem sebe jako měřitelný. Básník ne. Metafyzik nerelativizuje vyjevování samotné. Básník ano.

„Čím je básník básnivější, tím je jeho slovo svobodnější, to znamená otevřenější a připravenější přijmout netušené, tím čistěji poroučí básník svoji zvěst stále usilovnějšímu naslouchání a tím více se to, co říká, vzdaluje pouhé výpovědi, u níž nám jde jen o správnost nebo nesprávnost.“<sup>107</sup>

Pro Chauvetovu snahu vypovídat o Bohu jinak, než za pomoci metafyzické představy o Bohu, který je stále absolutně přítomný a je základem a příčinou ostatních entit, je velmi inspirativní Hölderlinův básnický povzdech nad tím, co nazývá „ztrátou starých bohů“.<sup>108</sup> Ztrátou posvátna celku skutečnosti prosycené bytím, což z našeho horizontu do značné míry zmizelo. Heidegger pak na Hölderlinových básních osvětluje smysl pojmu „ztracenost“ jako vztah lidí k bohům, kteří se již více na tomto světě nevyskytují. Heidegger ilustruje na otázce vztahu k ztracenému „svatému“ otázku bytí.

Ztracení starého je pouze jedním momentem, na druhé straně je Hölderlin pro Heideggera i básníkem eschatologickým. Znamením eschatologického příchodu bytí jsou u něj krajiny a řeky. Hölderlin se pohybuje na rozhraní mezi krizí ze zapomenutosti na otázku bytí – jinak řečeno absencí bohů, ale na druhé straně jeho poetická řeč znovu připomíná či otevírá bytí, a čeká tedy na příchod bohů nových.<sup>109</sup> Věk ovládaný

---

<sup>106</sup> Srov. Heidegger, *Konec filosofie*, 2006, s. 7-9.

<sup>107</sup> Martin Heidegger, „...básnický bydlí člověk“, in: Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, s. 89.

<sup>108</sup> Heidegger si volí Hölderlina jako básníka, který přivolává svaté a z pozice romantického básníka naznačuje, že vztahy mezi člověkem a bohy již v tomto světě déle neexistují. Pro Hölderlina znamená absence starých bohů neschopnost lidského rozumu uchopit božské. Gosetti-Ferencei, *Heidegger, Hölderlin, and the Subject*, s. 67.

<sup>109</sup> Srov. tamtéž, s. 68.

racionálním pozitivismem ztratil smysl. Poetická řeč, nezatížená filozofií, udává podle Heideggera v takovém věku zapomnění a ztráty novou orientaci v myšlení, dokonce přislubuje heroickou spásu v době nebezpečí. Pro moderního technicky zaměřeného člověka je nebezpečím jeho přespříliš individualizované Já. Poetická řeč namísto ohraničeného subjektu přináší velmi pokojným způsobem nesubjektivistické opětovné spojení s bytím. Básníci stojí na rozhraní mezi bohy a lidmi, jsou dokonce polobohové, setrvávající mezi.<sup>110</sup> Jsou znamením a jako znamení jsou povolávání k jedinečné a nebezpečné blízkosti bytí.<sup>111</sup> Básník je ten, který do své blízkosti nechává přijít bytí, přijímá je. Básník je dokonce uvlastněn svatým.<sup>112</sup> Básník nehovoří ze sebe, ale sděluje to, co vychází z bytí samotného. Básník je poslem bytí či „bohů“. Je také tím, který shromažďuje stopy epoch bytí a bohů, je překladatelem božích a lidských slov. Tímto stojí nad subjektivitou.<sup>113</sup> Heidegger brání vícehlasost řeči poezie oproti jednohlasosti řeči logického a technického myšlení. Slovo, s nímž pracuje poezie, je nevyčerpatelné, a tím pádem je přístupné myšlení. Bytí je samo nepostižitelné, je nemožné je zachytit jako absolutní přítomnost. K bytí je totiž nutno přistupovat jako ke vzdalující se a zároveň vyjevující se přítomnosti. Poetická řeč umožňuje komplexní hru prezenze a absence. Poezie má schopnost takovým způsobem přivádět bytí k řeči.<sup>114</sup>

Jedním z dalších momentů, který poetická řeč obsahuje, je možnost spočinutí či bydlení na zemi. Básnicodky spočinout či bydlet znamená nechat věci promlouvat v jejich esenci. Heidegger na základě Hölderlina mluví o zemi, protože řeč básníků, na rozdíl od metafyziky, oceňuje přírodu a vnitrosvětскost člověka: „Básnění přivádí člověka na zem, vede ho k ní, a tak ho uvádí k bydlení.“<sup>115</sup> Poetická řeč si je vědoma prchavého charakteru přítomnosti. Lidé ani věci se nikdy nejeví ve své plné odhalenosti

---

<sup>110</sup> Srov. Martin Heidegger, Remembrance, in: Heidegger, *Elucidations*, s. 126.

<sup>111</sup> Srov. Heidegger, Remembrance, in: Heidegger, *Elucidations*, s. 126.

<sup>112</sup> Srov. Martin Heidegger, The Poem, in: Heidegger, *Elucidations*, s. 214-125.

<sup>113</sup> Srov. Gosetti-Ferencei, *Heidegger, Hölderlin, and the Subject*, s. 104.

<sup>114</sup> Srov. tamtéž, s. 99.

<sup>115</sup> Heidegger, „básnický bydlí člověk, in: Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, s. 91.

a skutečnosti. Jejich plná odhalenost a skutečnost náleží do struktury konce bytí. Poetická řeč je zachycuje v jejich plynutí. Neovládá ji mechanickými zákony ani jimi nemanipuluje za pomoci technologie. Dominace jí není vlastní.<sup>116</sup>

Básnická řeč umožňuje naslouchání. V tomto ohledu, kromě básnické řeči Hölderlinovy, vedla cesta za řečí Heideggera až kvýchodní filozofii, především ke škole Kyoto.<sup>117</sup> Heidegger díky ní rozvíjí teorii řeči jako naslouchání (*Zuhören*) a promluvy (*die Sage*). Zde je ovlivněn japonským stylem přemýšlení, které k sobě vztahuje řeč a přírodu.<sup>118</sup> Heideggerova hledání mostu mezi východním a západním myšlením se objevuje zejména ve sborníku v *Na cestě k řeči*.<sup>119</sup> Sem patří také esej *Dialog o jazyce*,<sup>120</sup> který vedl Heidegger s japonským profesorem Tezukou v letech 1953-1954.

Heidegger se zde ptá po tom, co zůstalo v řeči metafyziky nevyřčeno. Snaží se překročit pojmové zákonitosti evropského myšlení a vyslovuje tezi, že právě nedostatek pozornosti pro nevyřčené trvale vede ke ztroskotání metafyziky.<sup>121</sup>

Rozhovor s japonským mistrem se od počátku položil do *iki*, do toho, co je řeči vlastní, do toho, co se nedá definovat, co je půvabné.<sup>122</sup> Japonský mistr má za to, že *iki* se dá zakusit pouze v japonských hrách *nó* s jejich prázdným jevištěm, které vyžaduje od diváka naprostou soutředěnost: „(...) díky němu stačí, aby herec učinil drobné gesto, a z podivného klidu se vyjeví prudkost“.<sup>123</sup> Právě toto gesto, které nám něco předkládá a k němuž my přidáváme svůj podíl, nás stejně jako slovo odkazuje někam, odkud

---

<sup>116</sup> Srov. Gosetti-Ferencei, *Heidegger, Hölderlin, and the Subject*, s. 49.

<sup>117</sup> Viz více např. Hans-Peter Hempel, *Heidegger a zen*, Praha, 2001.

<sup>118</sup> V pozdějších letech se Heidegger zajímal o japonskou filozofii a stýkal se s mnoha japonskými intelektuály.

<sup>119</sup> Heidegger, *A Dialog on Language*, in: Heidegger, *On the Way to Language*, 1982, s. 1-54.

<sup>120</sup> Sleduji překlad Martina Pokorného z knihy Hans-Peter Hempel, *Heidegger a zen*. Jedná se o německý výraz *Sprache*, který umožňuje oba překlady jazyk i řeč. Zde je adekvátnější český výraz jazyk, neboť v rozhovoru se diskuse vede nad strukturou jazyka, spíše než nad jeho realizací.

<sup>121</sup> Srov. Hempel, *Heidegger a zen*, s. 158.

<sup>122</sup> Srov. Heidegger, *A Dialog on Language*, in: *On the Way to Language*, s. 43.

<sup>123</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 106, in: Hempel, *Heidegger a zen*, s. 162.

přichází.<sup>124</sup> Heidegger dochází k tomu, že toto gesto z japonského divadla má k řeči blíže než všechny naše pojmy a pojmové pokusy.<sup>125</sup> Pomocí východní filozofie tak Heidegger prohlubuje myšlenky prázdnoty. Je to ale prázdnota plná, jak je vidět právě v japonském divadle. Protože v něm nejsou kulisy, může každé hercovo gesto lépe zaznít.<sup>126</sup> V dialogu jde Heideggerovi o to, aby bytí mohlo vyjít najevo společně s řečí ve vzájemném vztahu. *Iki* je podle japonského profesora v rozhovoru něco, co povzbuzuje touhu domyslet si. Tato skutečnost jenom umocňuje Heideggerův vhled, že je to řeč sama, která volá.<sup>127</sup> Z hlediska řeči mu japonské myšlení pomáhá překročit metafyziku vnímavým poslechem. „Člověk mluví až tehdy, a pouze tehdy, když odpovídá řeči, poslouchaje její nápovědi.“<sup>128</sup>

Již samotná etymologie slova japonského „kotoba“ (řeč)<sup>129</sup> vypovídá o rozdílnosti vzhledem k metafyzickému konceptu. Japonský mistr v rozhovoru poukazuje na to, že „*koto ba*“ je složenina *ba*, což znamená okvětní lístky. S *koto* je to složitější. Japonský mistr doplňuje nyní, že *iki* zde znamená „ryzí vytržení volajícího ticha“.<sup>130</sup> Tento „van ticha, jímž je toto vytrhující volání ve svém dění uvlastňováno, je tím, co vládne a dovoluje onomu vytržení nastat“.<sup>131</sup> Potom tedy „*koto* označuje... právě to, co vytrhává, to, co vychází najevo jedině v neopakovatelném okamžiku s plností své povzбудivosti“.<sup>132</sup> Přičemž tomu, co my překládáme jako povzбудivost v japonštině spíše odpovídá slovo *pŭvab*.<sup>133</sup> *Pŭvab* Heideggerovi ještě více připomíná básnění, řeč básníků, která je krásná a *pŭvabná*. Nakonec rozhovoru se japonský mistr i Heidegger shodují v tom, že *koto* je „událostí

<sup>124</sup> Srov. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 117, in: Hempel, *Heidegger a zen*, s. 163.

<sup>125</sup> Srov. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 118, in: Hempel, *Heidegger a zen*, s. 163.

<sup>126</sup> Srov. Heidegger, *A Dialog on Language*, in: *On the Way to Language*, s. 18.

<sup>127</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 140, 141, in: Hempel, *Heidegger a zen*, s. 164.

<sup>128</sup> Heidegger, „...básnický bydlí člověk, in: Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, s. 87.

<sup>129</sup> Zde se nerozlišuje mezi německým *Rede a Sprache*.

<sup>130</sup> V angličtině: „*Iki*: the pure delight of the beckening stillness“; Heidegger, *A Dialog on Language*, in: *On the Way to Language*, s. 45.

<sup>131</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 142, in: Hempel, *Heidegger a zen*, s. 164. Srov. Heidegger, *A Dialog on Language*, s. 45.

<sup>132</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 142, in: Hempel, *Heidegger a zen*, s. 164. Srov. Heidegger, *A Dialog on Language*, s. 45.

<sup>133</sup> V angličtině: „*Koto*, then would be the appropriating occurrence of the lightening message of grace.“ Srov. Heidegger, *A Dialog on Language*, s. 45.

prosvětlující poselství vyvolávajícího půvabu“. Událost, neboť ona potřebuje být přivlastňována, „potřebuje záštitu rozvíjejícího a rozkvétajícího“.<sup>134</sup>

Heidegger se v rozhovoru snaží naznačit to, co je v řeči jakoby promlouvající, volající, to, co je řeči vlastní. Tím, že se mluví, řeč zakoušíme. To platí i o Heideggerově rozhovoru s japonským mistrem. Nemluví se v něm jen o řeči. Mluví se v něm řečí. Z tohoto důvodu Heidegger na konci dialogu přiznává, že v poslední době dává před slovem řeč přednost výrazu promluva (*die Sage*),<sup>135</sup> který mluvení více zachycuje, ale zároveň více odpovídá japonskému „*kotoba*“. Promluva (*die Sage*) se rozeznívá v mlčení, odtud dává zaskvěť zjevujícímu se smyslu. Na způsob náznaku jako by se dotýkala onoho obytnostňujícího, mýtického, co zaznívá v pověstech.<sup>136</sup> Heidegger uchopuje japonskou inspiraci mlčením a mluví o mlčení, neboť: „kdo by však dokázal o mlčení jednoduše mlčet?“<sup>137</sup> Přesto je mlčení přede hrou k vlastnímu rozhovoru o řeči. Heidegger se na „cestě za řečí“ snaží tázat po podstatě řeči, ale jiným způsobem než metafyzika.

Jak si ukážeme později, poetická řeč, která povstává z naslouchání a dovoluje smyslu, aby se zjevil na rozhraní přítomnosti a nepřítomnosti, se stane také pro Chauveta uspokojivou alternativou. Na ní postaví svůj koncept symbolické skutečnosti.

### 2.3. Kritika metafyziky

S kritikou metafyzického myšlení a jejích tradičních výpovědí o řeči, člověku, světě a bytí jsme se setkali již v předchozích kapitolách. Nyní nám zbývá jasněji definovat, co vlastně Heidegger myslí pojmem metafyzika. Protože tento pojem hraje důležitou roli pro Chauvetovo pochopení kritiky onto-teologie, je třeba shrnout základní body Heideggerova přeznačení tohoto výrazu. Odpověď na otázku, co je metafyzika,<sup>138</sup> najdeme především

---

<sup>134</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 144, in: Hempel, *Heidegger a zen*, s. 165.

<sup>135</sup> Z německého *Sage* - pověst, etymologicky říkání, pravení.

<sup>136</sup> Srov. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 145, in: Hempel, *Heidegger a zen*, s. 165.

<sup>137</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 152, in: Hempel, *Heidegger a zen*, s. 165.

<sup>138</sup> Termín pochází původně z vnějšího uspořádání Aristotelových spisů Andronikem Rhodským v 1. století před Kristem, který za spisy pojednávající o přírodě umístil spisy

ve stejnojmenné Heideggerově přednášce *Co je metafyzika* (*Was ist Metaphysik?*, 1929).<sup>139</sup> Téma metafyziky se táhne jako nit celým Heideggerovým dílem. Podle Heideggera se minulost našeho evropského myšlení překrývá s výrazem „metafyzika“.<sup>140</sup> Podle něj bylo až do Nietzscheho myšlení utvářeno ontologicky, tzn. z interpretace jsoucího na horizontu bytí jakožto trvalé přítomnosti.<sup>141</sup> Heidegger ukazuje, že problém metafyziky, vedle bytí ve světě a otázky techniky, patří k nalomenosti člověka v tomto světě. Tato nalomenost dává ráz celému zacházení nás samých se sebou, s lidmi a věcmi kolem nás.<sup>142</sup> Člověk se tak nachází v jisté „neautentičnosti“ (*Uneigentlichkeit*), protože nežije se svým základem.<sup>143</sup>

Podle Heideggera takto pojatá metafyzika ale neproniká ke svému vlastnímu základu, poněvadž metafyzika se dotazuje „jsoucího jakožto jsoucího, zůstává u jsoucího a neobrací se na bytí jakožto bytí“.<sup>144</sup> Heideggerovi nejde toliko o odstranění metafyziky, ale spíše o poznání jejího základu, tedy o rozpomenutí se bytí samotného.<sup>145</sup> „Myšlení, jež myslí na pravdu bytí, se sice již s metafyzikou nespokojuje; nemyslí ale ani proti metafyzice. Řečeno naším obrazem,<sup>146</sup> nevytrhává její kořen.“<sup>147</sup> Rozpomenutím se na bytí pak vytryskne myšlení z bytí samotného. Heideggerovi šlo původně o přetvoření ontologie ve *fundamentální ontologii*.

---

zabývající se obecnými příčinami věcí. Z řeckého „za spisy o přírodě“ (*meta ta fysika*) se později chápe ve filozofii vše, co přesahuje přírodu. Viz více „Some Reflections on Aristotle’s *Metaphysic*“, in: Joseph Kockelmans, *The Metaphysics of Aquinas: a Systematic Presentation*, Leuven, 2001, s. 3-13.

<sup>139</sup> Přednáška poprvé ústně zazněla 24. července 1929 v aule univerzity ve Freiburgu.; česky: M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, Praha, 2006.

<sup>140</sup> Srov. E. Coreth – P. Ehlen – G. Haeflne – F. Ricken, *Filosofie 20. století*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 28.

<sup>141</sup> Srov. tamtéž, s. 28.

<sup>142</sup> Srov. Lotz, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, 1998, s. 13-17.

<sup>143</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 340-348.

<sup>144</sup> Heidegger, Úvod k přednášce: „Co je metafyzika?“, in: Heidegger, *Co je metafyzika?*, s. 9

<sup>145</sup> Srov. Lotz, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, s. 37.

<sup>146</sup> Heidegger používá příměr o půdě a kořenu. Metafyzika je kořen, který posílá výživu do celého stromu. Strom filozofie pak vyrůstá z kořene metafyziky. Viz Heidegger, Úvod k přednášce: „Co je metafyzika?“, s. 9-10.

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 11.

To je termín, který používá v *Bytí a čas*.<sup>148</sup> Později však i tento termín považuje za zastíňující.<sup>149</sup>

Metafyzika se týká celého osudu západu, který Heidegger charakterizuje jako „zapomenutost na bytí“.<sup>150</sup> Otázka bytí byla právě díky metafyzice zapomenuta. „Pravdu bytí lze tudíž nazvat základem, v němž je metafyzika jako kořen stromu filosofie zapuštěna a z něhož se vyživuje“.<sup>151</sup> Metafyzika se dotazuje na jsoucí jako jsoucí a neobrací se na bytí.<sup>152</sup> Filozofie se tak nesoustřeďuje na svůj základ.<sup>153</sup> Překonání metafyziky je „být v myšlení pamětliv bytí samotného“.<sup>154</sup> Metafyzika sice bytí v nejrůznějších formách vyslovuje, ale přesto jí zůstává pravda bytí od Anaximandra po Nietzscheho skryta. Nemůže si však klást otázku po pravdě bytí, protože myslí bytí tak, že si je představuje jsoucí jako jsoucí.<sup>155</sup> Míni jsoucno v celku a říká tomu bytí. Metafyzika zaměňuje jsoucno za bytí.<sup>156</sup> Jejím obsahem je λόγος (výpověď) ο ὄν (jsoucno).<sup>157</sup> Metafyzika se pohybuje v Aristotelově ὄν ἢ ὄν. Metafyzika před sebe staví jsoucí jako celek a představuje si je dvojím způsobem. Jednak jako celek jsoucího, ve smyslu nejobecnějších rysů, a zároveň ve smyslu nejvyššího, a tudíž božského. V myšlení se ze všeobecného a nejvyššího jsoucího stává ontologie, a tato se pak stává teologií. Ontologie má tedy povahu teologie.<sup>158</sup> Zde se nejvyšší jsoucno, jako základ všech ostatních entit, kryje s představou Boha. Bůh jako základ bytí ostatních jsoucnen je tak pojmově uvězněn. Jeho charakter je zahrnut do teologie jakožto nejvyšší části ontologie. Heidegger píše: „*Teologický charakter ontologie tudíž nespočívá v tom, že řeckou metafyziku později převzala a přetvořila církevní teologie křesťanství. Záleží spíše ve způsobu,*

---

<sup>148</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 29.

<sup>149</sup> Srov. Heidegger, Úvod k přednášce: „Co je metafyzika?“, s. 35.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>151</sup> Heidegger, *Co je metafyzika?*, s. 9.

<sup>152</sup> Srov. Heidegger, Úvod k přednášce: „Co je metafyzika?“, s. 9.

<sup>153</sup> Srov. tamtéž, s. 11.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>155</sup> Srov. tamtéž, s. 15: termíny: bytí „das Sein“, jsoucí „das Seiende“.

<sup>156</sup> Srov. tamtéž, s. 17.

<sup>157</sup> Srov. tamtéž, s. 31.

<sup>158</sup> Srov. tamtéž, str. 31.

*jakým se odedávna odkrývalo jsoucí jako jsoucí. Tato neskrytost jsoucího teprve umožnila, aby se řecké filozofie zmocnila křesťanská teologie.*<sup>159</sup> Metafyzika je svou vlastní povahou z bytí vyloučena, neboť si jsoucí představuje jako to, co se již ze jsoucího ukázalo, neobrací se k tomu, co se v tomto jsoucím již také skrylo.<sup>160</sup>

K otázce skrytosti bytí patří i otázka, zda může člověk nějakým způsobem tuto skrytost bytí překročit či odstranit. Metafyzika je tedy dějinami pravdy jsoucna, neskrytosti jsoucna, což však zároveň znamená: dějinami „odtažení se“ od skrytosti a zapomenutosti bytí. „Konkrétně se nemyšlení bytí odehrává tak, že bytí ve své nejsoucnosti splývá s nicotností, která je ignorovala. Metafyzika jakožto nihilismus je tedy bytostně nemyšlením nicoty.“<sup>161</sup> Zapomenutost na bytí tak vede k nihilismu a metafyzika sama tento nihilismus uvnitř obsahuje.<sup>162</sup> Nihilismus je v Heideggerově pojetí skrytost bytí samého, tudíž jej nelze metafyzikou překonat. „K zapomenutosti tedy nedošlo lidským opomenutím, bytí není, jak říká Heidegger, jako deštník zapomenutý roztržitým profesorem; zapomenutost znamená odtažení se bytí samotného.“<sup>163</sup>

Skutečnost skutečného se určuje z bytí, nikoli ze jsoucna. Jsoucno je díky bytí, a nikoli bytí díky jsoucnu. Skrytost bytí náleží k bytnosti člověka, a nelze ji tudíž odstranit. „Lidské myšlení se může jen pokoušet narušit toto ignorování této skrytosti.“<sup>164</sup> Myslet tuto skrytost, aniž bychom ji změnili na jsoucno, znamená „myslet skrytost bytí, nicotu, a držet tak místo a útočiště něčemu ‚ zcela jinému‘ než jsoucnu“.<sup>165</sup> „Nic“ je závojem bytí, v něm se setkáváme zastřeným způsobem s bytím.<sup>166</sup> Podle Heideggera: „Bytí a nic patří dohromady, ale ne proto, že (...) je obojí stejně neurčité a bezprostřední,

---

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>160</sup> Srov. tamtéž, s. 31

<sup>161</sup> Pavel Kouba, Heidegger a problém nihilismu, in: Pauza (ed.), *Martin Heidegger a problémy myšlení*, Praha: Filosofia, 1996, s. 43.

<sup>162</sup> Heidegger zde interpretuje Nietzscheho filozofii.

<sup>163</sup> Kouba, Heidegger a problém nihilismu, s. 44.

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>166</sup> Srov. Heidegger, Doslov k přednášce „Co je metafyzika?“, s. 77-93.



nýbrž proto, že bytí samo je ve svém bytování konečné a pouze v transcendenci pobytu, který se drží vykloněn do Ničeho, se stává zřejmým.<sup>167</sup> Člověk ve své bytnosti se musí smířit s touto úzkostí z „Ničeho“, místo aby ji potlačoval či dusil.<sup>168</sup> Jde o to se ničemu postavit a převzít je v jeho odhalenosti.<sup>169</sup> Je zapotřebí uvolnit se do „Ničeho“, což podle Heideggera znamená „osvobodit se od model, které každý má a ke kterým se obvykle odplíží“.<sup>170</sup> Paradoxně, teprve tím, že zahrneme „nic“, se ubráníme nihilismu a vrátí se k nám bytí, které se zjevuje na rozhraní s nicotou.

Chauvet, jako jeden z postmoderních teologů, si je vědom skutečnosti, že v nihilismu jako takovém je obsažen i ateismus, protože cesta k Bohu vede skrze bytí.<sup>171</sup> Heideggerův důraz na myšlení skrytosti bytí je důležitý pro Chauvetův koncept vyjádření Boží přítomnosti, která je druhem nepřítomnosti. Pro jeho symbolické pojetí zůstává nezbytná otevřenost „Ničemu“, neboť tato otevřenost nás chrání před záměnou bytí za modly.

### 3. Psychoanalytická inspirace

*Do kláštera přišel nový mnich a poprosil mistra Džóšu, aby se směl stát jeho žákem. Džóšu se zeptal: „Už jsi jedl?“ „Ano,“ odpověděl mnich. „Tak si umyj misku,“ řekl Džóšu.<sup>172</sup>*

Chauvet pro své pojetí symbolu přijímá i výsledky psychoanalýzy. Hledá inspiraci zejména u francouzského psychoanalytika Jacquesa Lacana (1901–1981).<sup>173</sup> Ve své práci zmiňuje také zakladatele psychoanalýzy Sigmunda Freuda (1856–1939), ale vždy v souvislosti s Lacanem. Dále se obrací k práci belgického psychologa a teologa Antoona Vergota (\*1921)<sup>174</sup>

---

<sup>167</sup> Tamtéž, str. 71.

<sup>168</sup> Srov. Lotz, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, s. 27.

<sup>169</sup> Srov. tamtéž, s. 27.

<sup>170</sup> Heidegger, Doslov k přednášce „Co je metafyzika?“, s. 75.

<sup>171</sup> Srov. Lotz, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, s. 18.

<sup>172</sup> Václav Cílek (ed.), *Mrtvá kočka: sbírka zenových říkadel, básniček a překážek*, Praha: Dokořán, 2007, s. 65.

<sup>173</sup> Např. viz Chauvet, *SS*, s. 54, 82-84, 100-101, 128, Chauvet, *LS*, s. 29, či Chauvet, *DSS*, s. 36 atd.

<sup>174</sup> Např. viz Chauvet, *SS*, s. 96, 102, 130, 155 atd., Chauvet, *LS*, s. 30 nebo Chauvet, *DSS*, s. 37, 65 atd.

a francouzsko-bulharské filozofky Julie Kristevy (\* 1941).<sup>175</sup> Lacan<sup>176</sup> ovlivnil Chauveta v jeho strukturalistickém a post-strukturalistickém pohledu na lidské nevědomí a ontogenezi jedince, který se jako subjekt utváří v řeči, která spočívá v konkrétní jazykové struktuře.<sup>177</sup> Podle Chauveta, jak později ukáží, se obdobným způsobem člověk stává věřícím v symbolickém řádu církve, jehož součástí jsou svátosti, etika a Písmo.<sup>178</sup> Lacan hlouběji než Freud a Jung spojuje analýzu nevědomí s analýzou jazyka,<sup>179</sup> což je důležité pro Chauvetův klíčový termín „prostředkování“, kterým vyjadřuje, že není lidské skutečnosti, jež by nebyla prostředkována řečově. Chauvetovo pojetí řeči je velmi široké, vztahuje se např. i na gesta jako neverbální prostředky.<sup>180</sup> Bylo by naivní se podle něj domnívat, že lze dosáhnout i vztahu s Bohem bez prostředkování skrze tělesné nebo řečové,<sup>181</sup> ač i zde zůstává prostor pro prázdnotu, která ovšem není negativní.<sup>182</sup>

---

<sup>175</sup> Např. viz Chauvet, *SS*, s. 81, 214 atd., či Chauvet, *DSS*, s. 20 atd.

<sup>176</sup> Jacques-Marie Émile Lacan byl francouzský psychoanalytik, který byl původně psychiatrem a pracoval s psychotickými pacienty. Později začal pracovat na své vlastní verzi psychoanalýzy, založené na idejích strukturální lingvistiky a antropologie, jež zahrnovaly například myšlenky Saussura, Leviho-Strausse nebo Derridy. Nejvíce ho však ovlivnil Sigmund Freud. Samotným Lacanovým cílem bylo reinterpretovat Freudovu psychoanalýzu pomocí strukturální a poststrukturální lingvistiky. Z psychoanalýzy, která byla původně humanistickou filozofií, se tak stala post-strukturální filosofie. Více životopisné práce o Lacanovi např. Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan, přel. Barbara Bray, Cambridge: Polity Press, 1997; Catherine Clément, *The Lives and Legends of Jacques Lacan*, přel. Artur Goldhammer, New York: Columbia Press, 1983, ad.

<sup>177</sup> Lacanovo použití termínů jazyk a řeč je velmi nejasné. Anglické překlady jeho prací a sekundární literatura věnovaná jeho dílu z angloamerického prostředí používají jeden výraz *language*. Snažím se o standardní překlad francouzských termínů: *la langue* - jazyk a *le langage* - řeč. Co se týká vstupu subjektu do symbolična, může se u Lacana jednat o vstup do jazyka (*la langue*) ve smyslu kódů, ale i ve smyslu řeči (*le langage*), která je obecně lidskou schopností člověka dorozumívat se pomocí jazyka. Obrací-li se Chauvet k Lacanově konceptu utváření subjektivity používá francouzský termín *le langage*, který překládám jako řeč, což koresponduje více s jeho ovlivněním Heideggerem. Viz např. Chauvet, *SS*, s. 100-101.

<sup>178</sup> Např. viz Chauvet, *DSS*, s. 84.

<sup>179</sup> Lacan vychází zejména ze Saussura a z jeho teorie jazyka jako obecného znakového systému, který je určen vztahem mezi označujícím a označovaným, dále z Jacobsonovy koncepce metafory a metonymie a také z Freuda a jeho důrazu, že v řeči se projevuje podvědomí.

<sup>180</sup> Řeč (*le langage*) nepovažuje pouze za realizaci konkrétního jazyka (*la langue*), ale za kvazi-řeč, utvořenou z gest anebo archaickou řeč nevědomí. Srov. Chauvet, *SS*, s. 92. Dále viz kap. 6.

<sup>181</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 89-104.

<sup>182</sup> Viz kap. 7.3.

Stejně jako u filozofie, tak i v psychoanalýze Chauvet hledá její vztah k teologii jako k vědě.<sup>183</sup> Psychoanalýza, zastupovaná především Lacanem, je pro Chauveta součástí konceptu překonání metafyziky, ke kterému neoddělitelně náleží i překročení subjekto-objektové dichotomie. Sociální vědy a psychoanalýza jsou příkladem věd, kde se objekt a subjekt vědy neustále prolínají, a je jim cizí pozitivistický nárok na čistě objektivní zkoumání.<sup>184</sup>

Psychoanalýza je výjimečná a zároveň problematičtější tím, že se v ní potkáváme se vztahem mezi dvěma subjekty. Její status jako vědy je zvláštní tím, že z lidského nevědomí, které je „předmětem“ jejího zkoumání, nemůže udělat ani vědu a zároveň ani filozofii. I přes její pokusy vyjádřit své výsledky vědeckými formulacemi se „analytickým diskurzem nemůže stát vědou o nevědomí: ignoroval by tím subjekt nevědomí“.<sup>185</sup> Nemůže se stát plně ani filozofií založenou na spekulativní znalosti, „subjekt by už nebyl subjektem podvědomí“.<sup>186</sup>

Lacanova postava je v dějinách psychoanalýzy výjimečná především tím, že se mu podařilo uvést v dialog freudianskou psychoanalýzu s filozofickým diskurzem.<sup>187</sup> Chauvet oceňuje a zároveň čerpá z Lacanova konceptu „pravdy“, „Druhého (Jiného)“ či „chybění“.<sup>188</sup> „Pravda“ a „Druhý (Jiný)“ jsou příkladem prolínání těchto dvou disciplín.<sup>189</sup> Nicméně psychoanalýza se nemůže řídit metodologií filozofie, neboť zkoumá psychologické procesy v jejich vtělené formě.

---

<sup>183</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 80-86.

<sup>184</sup> Srov. tamtéž, s. 81.

<sup>185</sup> Ve franc. orig. „...le discours analytique ne peut pas donc être *science* de l'inconscient: il ignorerait le *sujet* de l'inconscient.“ Chauvet, *SS*, s. 82.

<sup>186</sup> Ve franc. orig. „...le sujet ne serait plus celui de l'*inconscient*.“ tamtéž, s. 82.

<sup>187</sup> Viz více Shepherdson, Lacan and Philosophy, in: Rabaté, *The Cambridge Companion to Lacan*, 2003, s. 116-152.

<sup>188</sup> Ve franc. orig. „*de Vérité, d'Autre, de Réel, de Manque a de Chose*“, Chauvet, *SS*, s. 84. Chauvet se na tomto místě zabývá především Lacanovým pojetím *d'Autre* - Jiný, *de Réel* - Reálný, *de Manque* - Nedostatek.

<sup>189</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 84.

Psychoanalýza poskytuje filozofii „tělo“ pro její tázání se, neboť ji propojuje s těly konkrétními.<sup>190</sup> Bere vážně základní rys člověka, totiž jeho bytí v těle. Podle Chauveta tím rozbíjí metafyzický nárok na absolutní poznání, neboť přichází s konceptem „nevědomí“. Rozbíjí metafyzický monopol jedné pravdy, protože v psychoanalytickém diskurzu „pravda nepřichází k nikomu než skrze jeho či její pravdu“.<sup>191</sup>

Stejně jako v předešlé kapitole i zde se budu věnovat pouze vybraným tématům Lacanovy psycholingvistiky, jmenovitě jeho konceptu lidského nevědomí, které podle něj sedimentovalo v jazykovou strukturu, dále Lacanovou teorií ontogeneze jedince, která se odehrává na třech rovinách – reálné, imaginární a symbolické,<sup>192</sup> jež jsou určeny především vzájemnými vztahy mezi subjektem, nevědomím a jazykem jako systémem kódů, ale i řečí.<sup>193</sup> Třetím tématem pak bude Lacanův koncept alterity, jenž u něj vychází především z Hegelovy filozofie.<sup>194</sup> Všechna tři témata jsou nedílnou součástí Chauvetova pojetí symbolu, kterému se budu věnovat v další části práce.<sup>195</sup>

### **3.1. Lidské nevědomí jako řeč: člověk na pomezí přírody a kultury**

Chauvet čerpá ve svém pojetí symbolu z Lacanovy antropologie,<sup>196</sup> lépe řečeno z jeho pojetí subjektu, jeho nevědomí a jeho vztahu k jazykové struktuře a řeči.<sup>197</sup> Pro Chauvetovo nahlížení skutečnosti jako symbolické je nutné představit takovou koncepci člověka, který by nebyl uzavřenou veličinou a jehož „stávání se“ je možné právě v řeči. Pro Chauveta je Lacan

---

<sup>190</sup> Srov. tamtéž, s. 84.

<sup>191</sup> Ve franc. orig. „il notifie que la vérité n'advient à chacun que comme sa vérité“, Chauvet, *SS*, s. 86.

<sup>192</sup> Stejně rozlišení mezi imaginárním a symbolickým se objevuje již v *Du symbolique au symbol. Essai sur les sacrements* (Rites et symboles, 9), Paris: Cerf, 1979. Zde je ale Chauvetovým pramenem především Lévi-Strauss a Ortiques. Viz Chauvet, *DSS*, s. 29-36.

<sup>193</sup> Viz pozn. 177.

<sup>194</sup> Viz např. Shepherdson, Lacan and Philosophy, s. 116-153.

<sup>195</sup> Viz II. část práce.

<sup>196</sup> Kromě Lacanovy antropologie je hlavním Chauvetovým pramenem Claude Lévi-Strauss.

<sup>197</sup> Viz pozn. 177.

vhodnou inspirací, neboť se snaží o interpretaci lidského nevědomí a lidského subjektu, nikoli jako Freud pouze na základě biologické determinace, ale počítá v procesu formování subjektu i s kulturní determinací, která se odehrává ve vztahu k symbolické jazykové struktuře.

Lacanovo pojetí subjektu vychází zejména z jeho reformulace Freuda, kterou očišťuje od biologických implikací.<sup>198</sup> Proto integruje do psychoanalytického diskurzu filozofie, literaturu, ale především saussurovskou lingvistiku.<sup>199</sup> Saussurova jazyková teorie znaku<sup>200</sup> a dále Hegelova filozofie touhy a „jiného“<sup>201</sup> mu pomáhá formulovat práci nevědomí a vznik subjektu. Lacan stejně jako Freud sleduje dvě základní linie: první z nich jsou úvahy o patologických jevech, což s sebou přináší výstavbu obecnější teorie subjektu na straně druhé.<sup>202</sup>

Středem zkoumání patologických jevů nevědomí se stávají, stejně jako u Freuda, lidské sny. Ptá se, zda sny obsahují význam stejným způsobem jako vědomý jazykový projev. Jaký je tedy vztah mezi jazykovou strukturou vědomí a nevědomí?<sup>203</sup> Ačkoli Freud ve svém pojetí nevědomí pracuje s jazykem, respektive řečí, která v mnohém odhaluje nevědomé procesy, neuvažuje jako Lacan o nevědomí v lingvistických termínech.<sup>204</sup> Lacan se jako předchůdce post-strukturalismu domnívá, že Freudův koncept *ega*, které převeze vládu a kontrolu nad nevědomím, není možný. Já je pro Lacana pouze iluzí, dokonce samotným produktem nevědomí.<sup>205</sup> Nevědomí, které ovládá všechny faktory lidské existence, je, řečeno jednou z fundamentálních

---

<sup>198</sup> Viz např. Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, London/New York: Routledge, 1990, s. 82-114.

<sup>199</sup> Viz např. Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie podezření: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 24-25. Lacan hovoří o nevědomí jako o řeči například in: Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, 1966, s. 495.

<sup>200</sup> Převzatou ze strukturální antropologie Léviho-Strausse, viz Dany Nobus, Lacan's science of the subject, in: Rabaté, *The Cambridge Companion to Lacan*, 2003, s. 54-55.

<sup>201</sup> Srov. Joël Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, London, 1997, např. s. 169-174, nebo Grosz, *Jacques Lacan*, s. 64-65.

<sup>202</sup> Srov. Josef Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Praha: Hermann & synové, 2008, s. 100.

<sup>203</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 91.

<sup>204</sup> Srov. Joël Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, s. 1-8.

<sup>205</sup> Srov. tamtéž, s. 8.

tezí Lacanovy teorie, „strukturováno jako řeč“.<sup>206</sup> Z toho vyplývá, že pokud je nevědomí strukturováno jako řeč, potom jsou lingvistika a semiotika potřebné pro jeho pochopení.

Lacan pokládá obsah nevědomí za stále se proměňující „řetězec označujících“.<sup>207</sup> Zde modifikuje Saussurovu strukturální teorii<sup>208</sup> vztahu mezi označujícím a označovaným,<sup>209</sup> které spolu vytvářejí znak a jsou jako celek stabilní.<sup>210</sup> Lacan se totiž ze svého post-strukturalistického zázemí soustřeďuje na vztah mezi označujícími samotnými na jejich synchronní rovině. Podle Lacana se označující posouvají a také jsou vůči označovanému autonomní. Nevytvářejí tudíž s označovaným pevný vztah.<sup>211</sup> Podle něj symbolická označující vytvářejí celé řetězce a mají nestálý význam.<sup>212</sup> Jedno označující má význam pouze proto, že není jiným označujícím. Lacan přikládá označujícím primární postavení, což znamená, že nevědomí s jeho prvky (pudy, touhami atd.) vypadá jako pohyblivý řetězec označujících bez ukotvení. V nevědomí není označující vázán k žádnému označovanému, a nevytváří tak pevný význam. Na rozdíl od Saussura, který se domnívá, že vztah mezi označujícím a označovaným je stabilní, Lacan předpokládá, že označující se posouvá a klouže, a označovaný tak není stabilní.<sup>213</sup> Místo Saussurova schématu *signifié/signifiant* Lacan upřednostňuje označující a vyjadřuje vztah *Signifiant/signifié*.<sup>214</sup> „Tato inovace je přímo založená na psychoanalytických zkušenostech, které nám ukazují, že vztah mezi označujícím a označovaným je vždy proměnlivý, vždy připraven se

---

<sup>206</sup> Srov. Lacan, *Écrits*, 1966, s. 509-523. Viz více např. Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, s. 3-8. Volím zde překlad řeč pro Lacanovo franc. *le langage*. Sleduji zde překlad Josefa Fulky, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 107.

<sup>207</sup> Ve franc. originále „la chaîne signifiante“, Lacan, *Écrits*, s. 498. Viz např. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 92.

<sup>208</sup> Srov. Dor, *Introduction*, s. 24-25.

<sup>209</sup> Označující je materiální (fonetickou či grafickou) složkou a označovaný je koncepční složkou.

<sup>210</sup> Srov. Pokorný, *Hermeneutika*, 2005, s. 24-26.

<sup>211</sup> Srov. Dor, *Introduction*, s. 25.

<sup>212</sup> Srov. tamtéž, s. 30.

<sup>213</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 93-94.

<sup>214</sup> Srov. Dany Nobus, Lacan's science of the subject, in: Rabaté *The Cambridge Companion to Lacan*, 2003, s. 53.

rozpojit.”<sup>215</sup> Symbolická označení nemají pro Lacana stálý význam a jsou pohyblivá.<sup>216</sup>

V kontextu vědomé logiky samotná označující nemají žádnou signifikaci, ale podle Lacana rozhodně nejsou bezvýznamná či nesmyslná. Podle něj signifikant neboli označující sice nic neznačí, ale přetrvává.<sup>217</sup> Tato insistence se projevuje tak, že prožitek v přítomnosti má význam tím, „že je určen nevědomou rezonancí mezi nějakou přítomnou skutečností a skutečností minulou.“<sup>218</sup>

Mluví-li Lacan o nevědomí jako o řeči, znamená to, že je podle něj práce nevědomí srovnatelná s prací básnickou. Nejedná se zde o řeč ve smyslu diskurzu, ale jedná se o to, že každý analytický proces vykazuje duplicitu mezi označujícím a označovaným.<sup>219</sup> Lacan proto například přirovnává snovou práci k dvěma postupům, které se odehrávají v řeči, k metafoře a metonymii.<sup>220</sup>

Emancipací signifikantu z jeho vazby na signifikát Lacan neosvětluje pouze procesy nevědomí, ale celý zrod subjektu. Zatímco Freud se snažil přivést nevědomí do vědomí tak, aby chaotické pudy a vášně mohly být pochopeny, dostaly nějaký význam a nakonec mohly být zvládnuty,<sup>221</sup> Lacan

---

<sup>215</sup> V angl. orig. „This innovation is directly based on psychoanalytical experience, which shows us that the relationship of the signifier to the signified always appears fluid, always ready to come undo.” Jacques Lacan, *Seminar: Book III: The Psychoses*, přel. R. Grigg, New York: Norton, 1993, s. 261, in: Dor, *Introduction*, s. 39.

<sup>216</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 95.

<sup>217</sup> Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 103.

<sup>218</sup> Tamtéž, s. 104.

<sup>219</sup> Srov. tamtéž, s. 108.

<sup>220</sup> Rozdíl mezi metaforou a metonymií definoval nejprve Roman Jakobson jako dvě figury řeči. Staly se především součástí post-saussurovské lingvistiky, dále je převzal do své antropologie i Lévi-Strauss a Lacan. Podle Lacana *metafora* a *metonymie* jsou centrálními termíny pro produkci nevědomí. *Metonymie* je založena na skutečném vztahu blízkosti mezi předměty, v blízkosti, která je čistě lingvistická, jde o vztah slova slova. *Metafora* není založena na žádné blízkosti slov ani podobnosti objektů, jako např. „ústa řeky“. V *metafoře* jeden termín nahrazuje druhý. Metafora znamená přenesení na základě vnitřní nebo vnější podobnosti a metonymie spočívá v přenosu na základě souvislosti dvou označovaných, které jsou odděleny. V psychoanalytickém diskurzu je *metafora* asociována se zhuštěním tedy vrstvením signifikantů a *metonymie* s přesunutím neboli překlouznutím signifikace. Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 106-107 nebo Dor, 111-117.

<sup>221</sup> Snaží se o interpretaci Freudovy koncepce lidského Já, které je rozděleno na nevědomí a vědomí. Řečeno Freudovou terminologií na *id* a *ego*. Podle Freuda jsou všechny činnosti vědomé části Já ovlivňovány nebo tvarovány nevědomím s jeho pudy a touhami. Nicméně

tvrdí, že proces dospívání, stávání se Já je procesem, v němž se jedinec snaží stabilizovat svůj řetězec označujících, tak aby se Já mohlo stát stabilním.<sup>222</sup> Možnost stabilizace je však pouhou iluzí. Srovnáme-li stručně jejich koncepce, tak zatímco Freuda zajímalo, jak dítě formuje nevědomí a superego a jak se stává dospělým jedincem, Lacana naopak zajímá, jak dítě dochází k iluzi, která se nazývá Já. Lacan prezentoval svoji hypotézu o procesu, ve kterém dítě formuje iluzi ega, ve slavné eseji o „zrcadlovém stadiu”,<sup>223</sup> jak uvidíme v následující kapitole.

### 3.2. Lacanovo stadium zrcadla: tři vývojové dimenze jedince

Dalším Lacanovým lingvistickým příspěvkem k freudovskému konceptu je jeho teorie vývoje jedince vstupem do symbolického přes imaginární stadium. Chauvet umisťuje jeho teorii do prostředí církve, když nechává jedince, aby se zrodil jako křesťan prostřednictvím symbolických prvků církve<sup>224</sup> U Lacana dospívá jedinec vstupem do řeči<sup>225</sup> a analogicky u Chauveta se jedinec stává věřícím vstupem do symbolického řádu církve. Lacan rozděluje ontogenezi jedince na tři vývojová stadia: reálné, imaginární a symbolické.<sup>226</sup> Jak uvidíme, Chauvet přejímá tuto koncepci a umisťuje ji

---

Freud předpokládá, že existuje něco jako stálé Já, které má například svobodnou vůli a sebeurčení. K vyloučení všech neuróz a jejich potlačení Freud navrhuje přenést obsah nevědomí do vědomí: *id* jako nevědomí bude nahrazeno *egem*, tedy vědomím a vlastní identitou. Viz například Sigmund Freud, A Note on the Unconscious in Psycho-analysis, in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: The Hogarth Press, 1953-1974, Vol. 12.

<sup>222</sup> Srov. Joël Dor, The Value of the Linguistic Sign and Lacan's Anchoring Point, in: Dor, *Introduction*, s. 35- 41.

<sup>223</sup> Publikováno francouzsky „Le stade du miroir” v roce 1949, viz např. „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique,” in: Lacan, *Écrits*, 1966, s. 93-100.

<sup>224</sup> Ve franc. orig. „Le symbolique, je vous ai appris à l'identifier avec le langage.” Jacques Lacan, *Le séminaire I: les écrits techniques de Freud 1953-1954*, Paris: Seuil, 1975, s. 88.

<sup>225</sup> Jedná se o vstup do řeči, která je vystavěna na symbolické struktuře jazyka.

<sup>226</sup> Ve franc. orig. „L'imaginaire, le symbolique, le réel.” Lacan, *Le séminaire I*, s. 87. Názvy těchto tří rejstříků, stadií či rovin, jež se používají, jsou ve francouzštině zpodstatnělá přídavná jména: reálné, imaginární a symbolické. Do češtiny se často překládají jako: imaginárno, symbolično a reálno. V této kapitole věnované Lacanovi používám ve vztahu k vývoji dítěte stadium či fáze. Nadále v druhé a třetí části práce používám výrazů imaginárno, symbolično a reálno. Co se týká použití velikosti počátečního písmene, tak se zde autoři různí. Nadále, pokud neuvedu jinak, budu používat malá písmena podle Lacana.



do kontextu církve.<sup>227</sup> Spolu s Lacanem bude zdůrazňovat především nebezpečí setrvání ve stadiu imaginárním, kde subjekt patologicky projektuje do vnějšího světa pouze sám sebe, a nedozrává tím v dospělého jedince.<sup>228</sup>

Obecně řečeno, Lacanova verze psychosexuálního vývoje jedince se odehrává ve schopnosti subjektu osvojit si jazyk.<sup>229</sup> Vstup subjektu do této dimenze byl představen ve známé eseji „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je“.<sup>230</sup> Člověk se zde podle Lacana stává dospělým skrze překročení reálného, skrze imaginární a překročením imaginárního skrze symbolické stadium.<sup>231</sup> Přičemž pro konstituci lidského subjektu hraje zásadní roli stadium zrcadla, které je přechodem z imaginární do symbolické roviny. Tento proces začíná přibližně ve věku šesti měsíců, kdy dítě rozpoznává svůj odraz v zrcadle a začíná sebe samo vnímat jako oddělenou bytost od matky. Podle Lacana se proto subjektivita nekonstituuje sama ze sebe, ale na základě projekce, která přichází z vnějšku.<sup>232</sup>

Ještě než přistoupím k podrobnějšímu rozboru jednotlivých úrovní, je třeba zmínit, že tyto tři kategorie – reálno, imaginárno a symbolično, které Lacan poprvé představil na začátku padesátých let – jsou velmi komplexní.<sup>233</sup> Lacan je předně popisuje jako vývojová stadia dítěte, ale jako roviny zůstávají směrodatné i pro dospělost, zejména dospělost sociální.<sup>234</sup> Například stadium zrcadla jako rozhodující bod ve vývoji dítěte, jak jsem jej ve zkratce popsala výše, ukazuje v dospělosti na libidální vztah subjektu ke svému obrazu.<sup>235</sup>

---

<sup>227</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 25-35.

<sup>228</sup> Srov. tamtéž, s. 87.

<sup>229</sup> Huguette Glowinski – Zita M. Mark – Sara Murphy (eds.), *A Compendium of Lacanian Terms*, London/New York, 2001, s. 198-203.

<sup>230</sup> Poprvé prezentoval svoji teorii s nevelkým úspěchem v roce 1936 na Congrès de Marienbad (1936); do češtiny možno přeložit jako „Stadium zrcadla jako formující pro Já“. Dále vychází například v jeho *Écrits*, s. 93-100, pod názvem „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique“.

<sup>231</sup> Srov. Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London, 1996, s. 131-132.

<sup>232</sup> Srov. Dor, *Introduction*, s. 96; nebo Fulka, Od interpelace k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity), *Sociální studia*, 7/2002, s. 29-50, zde s. 34.

<sup>233</sup> Srov. Glowinski – Marks – Murphy, s. 154.

<sup>234</sup> Lacan rozšiřuje svoji lingvistickou teorii především sociální antropologií Léviho-Strausse.

<sup>235</sup> Srov. Jacques Lacan, *Le séminaire I*, 1975, s. 88.

Stadium zrcadla funguje pouze jako ztělesnění obecnější skutečnosti identifikace s druhou bytostí v nejširším slova smyslu, např. iluzorní podoba milostného vztahu.<sup>236</sup> Nejde potom o stadium, ale polohu psychického života jedince.<sup>237</sup> Obecně je při čtení Lacanova popisu těchto tří rejstříků obtížné se zorientovat, což je zčásti způsobeno Lacanovým osobitým stylem, ale také velkým množstvím odkazů k dalším autorům, z nichž každý pracuje s termíny jiným způsobem.<sup>238</sup> Tato rozdílnost většinou vplývá do Lacanova vlastního pojednání, aniž by ji sám komentoval. Obecně pracuji především ze sekundární literaturou, k pramenné literatuře sahám v případech klíčových pojmů. Nepouštím se do nesrovnalostí a nejasností, které studium Lacanových textů skýtá a kterému se vyhýbají i jeho známí interpreti jako například Slavoj Žižek.<sup>239</sup> Zde je výklad stadií pouze informativní a slouží především jako úvod k Chauvetově použití Lacanovy teorie.

Obecně lze stadium reálného<sup>240</sup> charakterizovat jako původní, přirozený stav, který uniká logice signifikantu.<sup>241</sup> Je to stadium, které je vyloučeno z jakékoli fantazie a jazyka. Stojí v protikladu k imaginární rovině a leží mimo rovinu symbolickou.<sup>242</sup> Na rozdíl od symbolické dimenze, která je založena na opozicích – např. presence/absence,<sup>243</sup> v reálném stadiu neexistuje nedostatek.<sup>244</sup> Zatímco v symbolické dimenzi z hlediska zmíněné opozice může vždy něco chybět, reálné stadium je vždy na svém místě. Reálné stadium existuje mimo symbolickou strukturu jazyka a odolává jakékoli symbolizaci. Reálné stadium je často spojováno také s hmotou, s materialitou věcí, a tak leží pod imaginárním a symbolickým.<sup>245</sup>

---

<sup>236</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 115-116.

<sup>237</sup> Srov. tamtéž, s. 111.

<sup>238</sup> Srov. Rabaté, *The Cambridge Companion to Lacan*, xiv.

<sup>239</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 15.

<sup>240</sup> Stadium reálného trvá přibližně od narození do 6. až 18. měsíce dítěte.

<sup>241</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 143.

<sup>242</sup> Srov. Evans, *An Introductory Dictionary*, s. 159.

<sup>243</sup> Srov. Lacan, *Le séminaire I*, 1975, s. 196

<sup>244</sup> Srov. Jacques Lacan, *Le séminaire II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse 1954–1955*, Paris, 1978, s. 275-289, s. 359.

<sup>245</sup> Srov. Evans, *An Introductory Dictionary*, s. 160.

Z hlediska vývoje dítěte Lacan charakterizuje tuto etapu jako stav, ve kterém dítě není oddělené od matky. V tomto stadiu neexistuje rozdíl mezi Já a druhým. Dítě se ocitá pouze ve stavu uspokojování svých potřeb a nerozlišuje přitom mezi sebou, objekty uspokojení jeho potřeb a ostatními subjekty.<sup>246</sup> Pouze v oblasti reálného dítě nepocituje rozdíl mezi sebou a předměty, které uspokojují jeho potřeby. Kultura vzniká porušením této základní jednoty s matkou, což v Lacanově psychoanalýze znamená, že se dítě musí odpoutat od své matky a získat svoji vlastní identitu. Jedná se o psychické místo, ve kterém existuje původní jednota, která není poznamenána nedostatkem či ztrátou.<sup>247</sup> Reálné stadium znamená plnost a celost. Důsledkem toho, že zde není žádný nedostatek či ztráta, není zde také žádná řeč. Řeč je podle Lacana vždy spojena se ztrátou původní jednoty. Slova označují či přibližují předmět či subjekt, který je ztrátou původní jednoty umístěn mimo nás. Svět, ve kterém existuje plnost, nepotřebuje řeč. Toto oddělení vyžaduje jistý druh chybnosti. Teprve, když dítě rozpozná rozdíl mezi sebou a matkou a stává se jedincem, ztrácí tak prvotní pocit jednoty.<sup>248</sup> Reálné stadium znamená plnost, ve které není ani ztráta, ani řeč.<sup>249</sup> Pocitem chybnosti a nedostatkem dítě vstupuje do symbolického řádu.

Druhé, imaginární stadium<sup>250</sup> označuje proces, ve kterém se rodí Já. Základem imaginárního řádu je formování ega ve stadiu zrcadla, které Lacan popisuje ve své proslulé teorii o zrcadlovém stadiu.<sup>251</sup> „Stadium zrcadla je uspořádáno kolem základní zkušenosti identifikace, ve které se dítě stane pánem odrazu svého vlastního těla.“<sup>252</sup> Zkušenost dítěte v zrcadlovém stadiu můžeme shrnout do tří etap.<sup>253</sup> Nejprve dítě přijímá odraz svého těla v zrcadle jako své reálné tělo a pokouší se ho dotýkat. Tato počáteční

---

<sup>246</sup> Srov. Dor, *Introduction*, s. 96,183.

<sup>247</sup> Srov. např. Evans, *An Introductory Dictionary*, s. 159.

<sup>248</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 17.

<sup>249</sup> Srov. Lacan, *Le séminaire II*, s. 359.

<sup>250</sup> Srov. Lacan, *Écrits*, 1966, s. 93-100.

<sup>251</sup> Srov. tamtéž, s. 93-100.

<sup>252</sup> V angl. orig. „The mirror stage is organized around a fundamental experience of identification in the course of which the child becomes master of his own body image,“ in: Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, s. 95.

<sup>253</sup> Srov. Dor, *Introduction*, s. 93-110.

zkušenost naznačuje, že dítě si plete své vlastní Já s druhým v zrcadle. Tato počáteční zkušenost vede v druhé etapě k procesu identifikace. Dítě postupně objevuje, že ten druhý v zrcadle není skutečný člověk, ale pouze odraz. Až v třetí etapě poznává, že tento odraz je jeho vlastním odrazem. „V rozpoznání sebe sama skrze odraz je schopno znovu uchopit fragmentované tělo do sjednoceného celku, pochopit reprezentaci svého vlastního těla.”<sup>254</sup> Proces identifikace má tedy své základy v imaginární dimenzi. Dítě identifikuje samo sebe skrze optický obraz. Fáze imaginárního je předřečová a pre-oidipovská, založená na vizuální percepci. Vědomí „sebe“ se děje skrze identifikaci s odrazem v zrcadle, mylnou identifikací s odrazem druhého. Po stadiu zrcadla následuje stadium oidipovského komplexu. Na konci zrcadlového stadia se dítě začíná vyvíjet jako subjekt, ale ještě není odděleno od své matky.

Ve stadiu oidipovského komplexu má dítě namísto potřeb žádosti. Žádosti již však nemohou být uspokojeny pouze předměty. Žádosti jsou spojeny s druhým, např. s jeho láskou.<sup>255</sup> Dítě si začne uvědomovat, že je odděleno od matky, a tudíž existují věci, které nejsou jeho součástí. Vzniká tak idea druhého. Stále se však v tomto stadiu nejedná o rozpoznání binární opozice Já/jiný, Já/druhý, protože dítě ještě nemá plně rozvinuto vědomí Já. Vědomí oddělení vytváří pocit úzkosti a chybění. Výsledkem je, že dítě touží po opětovném sjednocení s matkou. Touží se navrátit do původního pocitu plnosti a ne-oddělenosti, kterou zažívalo v reálném stadiu. Snaží se tudíž naplnit druhým a chce, aby idea druhého zcela zmizela. Návrat do původní jednoty je ale nemožný. Stát se dospělým znamená smířit se s touto absencí. Nemožnost návratu do stavu zažívání naprosté plnosti a následný pocit chybění se stávají podmínkou dospívání a fungování jedince jako kulturní bytosti. Krátce řečeno, podle Lacana ztrácíme jednotu s naší matkou proto, abychom vešli do kultury. Lacan podotýká, že pojem, který dítě získává

---

<sup>254</sup> V angl. orig. „In *re-cognizing* himself through the image, he is able to reassemble the scattered, fragmented body into a unified totality, the representation of his own body,” in: Dor, *Introduction*, s. 96.

<sup>255</sup> Srov. tamtéž, s. 191.

o svém Já, se nikdy úplně neshoduje s jeho vlastním bytím. Jeho odraz v zrcadle je menší a stabilnější než samotné dítě a je vždy něčím, co je vně dítěte. Odraz v zrcadle poskytuje iluzi Já a iluzi možnosti kontroly nad sebou.<sup>256</sup> Imaginární je psychické místo, fáze, ve které dítě projektuje myšlenky sebe sama do zrcadlového odrazu, který vidí. Zrcadlové stadium pomáhá vytvářet dichotomii Já/druhý. Identifikace sebe sama je vždy spojena s druhým. Není to však binární protiklad, kde Já není ten druhý. Spíše jde o to, že Já je ten druhý. Myšlenka sebe je založena na vlastním odrazu v zrcadle a v tomto smyslu na druhém.<sup>257</sup> Toto pojetí imaginárna má zásadní důsledky, totiž že jedinec nachází své Já doslova ve vnějšku, pouze mimo sebe. Tento aspekt iluzornosti zůstává pravdou budoucího subjektu, kdy jeho Já zahrnuje rozměr iluze, či toho, co Lacan nazývá „zneuznávání“.<sup>258</sup> „Zneuznávání“ je iluzorním momentem nesouladu s vlastní realitou. To je první moment toho, co Lacan označuje za decentraci subjektu, která je umocněna v symboličnu.<sup>259</sup>

Nakonec se dostáváme ke třetímu stadiu, které Lacan nazývá symbolickým. V něm se subjekt nachází v řeči.<sup>260</sup> V symbolickém Lacan přebírá mnoho podnětů ze strukturální antropologie Léviho-Strausse.<sup>261</sup> Přebírá jeho myšlenku, že kultura je strukturována danými pravidly, jež regulují lidské vztahy, kdy základem vztahu je reciprocita založená na výměně darů, které k sobě vážou dárce s příjemcem. Řeč dospělého zavazuje a dospělý vstupuje do symbolické roviny jakožto do zákona společnosti.<sup>262</sup> Bez řeči a jejích pravidel nejsou myslitelné žádné zákony

---

<sup>256</sup> Srov. Lacan, *Le séminaire I*, s. 94.

<sup>257</sup> Lacanovo pojetí alterity viz kapitola 3.3. V tomto případě *autre* s malým písmenem je vyjádřením vlastního odrazu v zrcadle, se kterým se dítě identifikuje. Viz více Evans, *An Introductory Dictionary*, s. 132-133.

<sup>258</sup> Franc. termín „méconnaissance“; Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 111.

<sup>259</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 115.

<sup>260</sup> Vstup do symbolična znamená vstup do jazyka jako systému kódů, ale může to být i vstup do řeči, která v něm žije. Viz Lacan, *Le séminaire I*, s. 95 a 256.

<sup>261</sup> Lévi-Strauss je v tomto ohledu i inspirací pro Chauveta. Strukturální antropologie Léviho-Strausse je založena na Freudově myšlence univerzality zákazu incestu, který je hraniční linií mezi přirozeností a kulturou. Tato prohibice ustanovuje zákon výměny, který je základem kultury. Symbolickou výměnu umožňuje jazyk, ten pojmenovává, a tím rozděluje např. ženy na ty, které již stojí za hranicí prohibice a které nikoli.

<sup>262</sup> Srov. Lacan, *Le séminaire I*, s. 255.

a struktury ve společnosti.<sup>263</sup> Vstup do řeči a pravidel společnosti umožňuje dítěti jednání s druhými lidmi. Přijetí řeči a jejích pravidel, tedy jazykové struktury, je spojeno s oidipovským komplexem.

V imaginárním stadiu se jedinec začíná oddělovat od světa objektů a tento proces separace, nutný pro zrod kultury, je završen vstupem do oidipovského trojúhelníku. Instance tohoto oddělení je instance otcovská. „Otcovská figura vnáší do světa jedince negativitu, zákaz a zákon.“<sup>264</sup> Zde opět Lacan Freuda modifikuje, neboť tuto separační úlohu nemusí nutně hrát biologický otec a tento otec také má svůj význam především jako signifikantní prvek skutečnosti psychické nikoli materiální. Otcovský signifikant je prvním signifikantem, se kterým se subjekt setkává, a který otevírá pole symbolična a cestu k dalším signifikantům. Lacan proto mluví spíše než o otci o „Jménu otce“ (*Le nom-du-père*).<sup>265</sup> Do symbiotického vztahu dítěte s matkou musí vstoupit třetí osoba, která narušuje tento dualistický vztah. Instance otce se nemusí krýt s biologickým otcem, může to být i matka. Lacan zde mluví o paternální metafoře, o čistě symbolické veličině, díky níž dítě pochopí, že matka nepatří jemu.

Poté, co se dítě identifikuje se svým vlastním druhým v zrcadle, začíná se vyvíjet jako subjekt, ale ještě není plně odděleno od matky. Dítě touží, aby separace mezi Já a druhý, tedy mezi ním a matkou, zmizela. V první fázi oidipovského komplexu se dítě rozhodne identifikovat s tím, co předpokládá, že je objektem touhy matky. Stane se předmětem toho, co matka postrádá. Objektem, který může naplnit matčinu touhu a nedostatek, je „Falus“.<sup>266</sup> „Falus“ je termín, který si Lacan propůjčuje z Freudova oidipovského

---

<sup>263</sup> Srov. Evans, *An Introductory Dictionary*, s. 301.

<sup>264</sup> Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 117.

<sup>265</sup> Lacan používá slovní hříčku „Jméno otce“, ve franc. *Le Nom-du-père*, a „otcovo ne“, kterým rozbíjí dualistický vztah matky a dítěte, *Le Non-du-père*. Viz Fulka, *Od interpelace k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity)*, s. 35.

<sup>266</sup> Falus, franc. *phallus*. Lacan o významu tohoto termínu pojednává zejména v *La signification du phallus*, in: *Ecrits*, s. 685-696. Falus je symbolickou funkcí, jež je označující pro nedostatek. Viz např. Glowinski – Marks – Murphy, *A Compendium of Lacanian Terms*, s. 136-143.

komplexu.<sup>267</sup> Falickou instancí se snaží „debiologizovat“ stejně jako instancí otcovskou.<sup>268</sup> Nejedná se o biologický orgán, ale se stává „označujícím“ pro touhu a nedostatek.<sup>269</sup> Jedná se o signifikantní jednotku v psychické skutečnosti obou pohlaví. „Falus“ podle Lacana splňuje symbolickou funkci, spojenou s paternální intervencí. Skrze „Jméno otce“ vnáší „Falus“ do původního imaginárního stadia dítěte nezacelitelné chybění (*manque*), bez něž by subjekt nebyl subjektem.<sup>270</sup>

V dalším stadiu oidipovského komplexu hraje důležitou roli otec a hrozba kastrace.<sup>271</sup> Vstupuje do duálního vztahu mezi matkou a dítětem a zachraňuje dítě tím, že mu umožní vstoupit od sociálního řádu.<sup>272</sup> Narušení duálního vztahu probíhá formou prohibice, frustrace a privace, které jsou také specifickými způsoby chybění. Otec se stává otcem, který hrozí kastrací.<sup>273</sup> Lacan hrozbu kastrace také považuje za signifikant. Dítě zásahem otce zjišťuje, že rodičovská touha ho přesahuje a že ono samo není jediným předmětem jejich touhy. Tuto část touhy, která se nevztahuje na dítě, nazývá Lacan „transcendentálním označujícím“ a je ztotožňována s falickou funkcí.<sup>274</sup>

Všechny tři označující, „Jméno otce“, „Falus“ i „kastroční signifikant“, která se někdy u Lacana prolínají či splývají v synonyma, jsou vyjádřením pro dimenzi chybění, jimi se subjekt utváří a zůstává v něm. Jejich přítomnost je

---

<sup>267</sup> Ve Freudově verzi oidipovského komplexu chce dítě splynout se svojí matkou alespoň sexuálním vztahem. Ve Freudově modelu je myšlenka nedostatku představována chybějícím penisem. Chlapec proto touží spát se svojí matkou, aby tím zaplnil matčino chybění svým vlastním penisem. Podle Freuda je tím, kdo má tuto touhu, otec. Otec je hrozbou kastrace. Otec je pro chlapce hrozbou, neboť on sám mu může dát pocítit kastrací nedostatek. Chlapec se tudíž obává naplnit matčinu touhu.

<sup>268</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 119.

<sup>269</sup> „Falus“ je pro Lacana označující pro nedostatek. Viz Glowinski – Marks – Murphy, s. 136-143.

<sup>270</sup> Srov. Fulka, *Od interpelace k performativu*, s. 35.

<sup>271</sup> Lacan připisuje v oidipovském konceptu otcovi dvě funkce, které vzájemně stojí v konfliktu: ochrannou a prohibiční. V duálním vztahu mezi matkou a dítětem nesoupeří o matčinu lásku, ale o samotný sociální řád a identifikaci s ním. Konec oidipovského komplexu dítěti umožní vstoupit do sociálního řádu. Lacan také rozlišuje mezi symbolickým, imaginárním a skutečným otcem. Viz Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, s. 61-63.

<sup>272</sup> Srov. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan I*, s. 75-86.

<sup>273</sup> Kastrace je symbolickým nedostatkem imaginárního předmětu, frustrace je imaginární nedostatek reálného předmětu, privace je reálný nedostatek symbolického objektu. Viz Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, str. 100-103.

<sup>274</sup> Srov. Fulka, *Od interpelace k performativu*, s. 35.

nutná pro vstup do symbolické dimenze. Toto chybění je prohloubením imaginárního chybění a „zneuznávání“, které jsou konstitutivní pro vznik subjektivity.<sup>275</sup>

Vrátíme-li se zpět k falické funkci, tak podle Lacana má symbolickou funkci. Vztah k tomuto označujícímu určuje identifikaci subjektu s ideálním pohlavím.<sup>276</sup> Falus je čistě symbolická veličina reprezentující absolutní ztrátu, ztrátu jednoty s matčíným tělem. „Falus“ hraje tedy u Lacana jako symbolický označující roli v definici mužské a ženské struktury, která je určena právě pozicí vůči falické funkci.<sup>277</sup> Sexuální diference u Lacana je tedy založena na uspořádání symbolických prvků determinujících lidskou psychiku, vztah k „Falu“ se ustanovuje nezávisle na anatomických znacích.<sup>278</sup> V případě chlapců má k falické funkci postoj kastrčního komplexu a v případě dívky se jedná o závidění penisu.<sup>279</sup> Lacan tedy definuje muže a ženu na základě toho, jak se vztahují k symbolickému řádu.<sup>280</sup> Subjekty s mužskou psychikou jsou determinovány falickou funkcí, mužská touha tak nepřekračuje neuskutečnitelné přání incestu, kterému zamezilo „Jméno otce“ a realizuje se pouze ve falicko-symbolické formě rozkoše (*jouissance*). U žen je situace v procesu identifikace v oidipovském procesu složitější. Ačkoli je „Falus“ jako označující touhy pro vstup do symbolického determinující, žena mu na rozdíl od muže není podřízena plně. Žena má kromě falické *jouissance* přístup k jinému druhu rozkoše. Žena, protože není zcela podřízena symbolickému řádu, má schopnost překračovat hranice ustanovené jazykem a označujícím.<sup>281</sup> Lacan se tady omezil na negativní vymezení. Žena není celá ve falické funkci, není celá pod její nadvládou, je mimo „Falus“ a symbolickou kastraci.

---

<sup>275</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, 118-119.

<sup>276</sup> Srov. Fulka, *Od interpelace k performativu*, s. 35.

<sup>277</sup> Srov. tamtéž, s. 35.

<sup>278</sup> Srov. tamtéž, s. 35.

<sup>279</sup> Srov. tamtéž, s. 35-36.

<sup>280</sup> Srov. tamtéž, s. 36. Jak dodává Fulka, mnoho biologických žen se tedy jeví jako bytosti s maskulinní psychikou.

<sup>281</sup> Srov. tamtéž, s. 36.



Termíny jako „Falus“, „Jméno otce“, „Zákon otce“, jindy pouze „Zákon“<sup>282</sup>, které se u Lacana často překrývají či splývají, se stávají strukturujícím principem symbolického řádu.<sup>283</sup> Všechna tato jména jsou také jinými termíny pro „velkého Druhého“,<sup>284</sup> pro střed celého systému symbolické struktury jazyka. Jsou to synonyma, která vyjadřují střed,<sup>285</sup> který zastavuje plující (proměnlivé) označující a nikdo nemůže zaujmout jeho místo. Toto místo je touhou, která nemůže nikdy být uspokojena. Je místem, které všichni touží zaujmout a eliminovat tím rozdělení mezi Já a druhým. Této původní jednoty však nemůže být nikdy dosaženo. Jako střed symbolického systému umožňují termínu Já vytvářet pocit stálého „sebe“, a následně pak každé jiné slovo může mít stabilní význam. Každý subjekt je v symbolické struktuře jazyka konstituován chyběním. Jediným důvodem vzniku řeči je pocit nedostatku, ztráty původní jednoty s matkou.<sup>286</sup> Na druhé straně je tato ztráta nutnou podmínkou k tomu stát se součástí kultury, stát se mluvícím subjektem.

Pro bližší určení specifiky ženské psychiky hraje velmi důležitou roli i vztah k rozkoši (*jouissance*).<sup>287</sup> Zatímco muži jsou omezováni na to, co Lacan nazývá falická *jouissance* (rozkoš), žena má kromě této rozkoše přístup

---

<sup>282</sup> Srov. Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, s. 104. Pro „Zákon“, synonymně vyjadřující metaforu „Jména otce“ či „falického označujícího“, používám podle obvyklého způsobu velké počáteční písmeno. Tento „Zákon“ jakožto střed symbolického systému přináší zákon a zákaz na rovině lidských vztahů.

<sup>283</sup> Srov. Lacan, *Écrits*, s. 278.

<sup>284</sup> Lacan zde používá termín s velkým počátečním písmenem: *Autre*, který se liší od *autre*, neboť vyjadřuje radikální jinakost, jinakost, která převyšuje iluzorní jinakost imaginárna a nemůže být přijata skrze identifikaci. Tato radikální alterita náleží do symbolična a vzniku subjektu v symbolické jazykové struktuře. Viz například Evans, *An Introductory Dictionary*, s. 132-133. Viz kap. 3.3.

<sup>285</sup> Srov. Lacan, *Le séminaire II*, s. 314.

<sup>286</sup> Srov. Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, str. 111-117.

<sup>287</sup> Francouzský termín *jouissance* se do češtiny nejčastěji překládá jako „rozkoš“ nebo „slast“. Já budu nadále používat francouzský termín. Je z francouzského *jouir* užívat si, těšit se, mít sexuální požitek, podstatné jméno je *la jouissance* (rozkoš, slast). Podstatné jméno má ve francouzštině několik významů: znamená nepřekonatelnou radost, potěšení, označuje také sexuální orgasmus a v právní praxi znamená mít právo něco užívat. Toto slovo u Lacana znamená splnutí s druhým (sexuální akt), ale také potěšení ze získání toužebného předmětu či dosažení cíle. Navíc *jouissance* není u Lacana pouze zážitkem příjemným, je spojen také s druhem nespokojenosti či bolesti. V širším slova smyslu je to touha po naplnění nedostatku v symbolickém řádu a navrácení se do jednoty s matkou.

k jinému druhu *jouissance*, kterou nazývá Lacan pouze jinou *jouissance*.<sup>288</sup> Proto Lacan někdy říká, že žena neexistuje, což znamená, že její část uniká nadvládě „Falu“, že část její psychiky nemůže být vyjádřena v termínech symbolického řádu a falického označujícího.<sup>289</sup> Po Freudově vzoru totiž nazývá pravidla jazyka „Zákonem otce“. A když propojuje svou teorii vstupu do symbolického řádu, do symbolické struktury jazyka, s Freudovým pojetím oidipovského a kastrálního komplexu, nebere v potaz, že ženský vstup do symbolického řádu se odehrává jinak.<sup>290</sup> V symbolickém řádu tak neexistuje žádný signifikant, který ženskou psychiku zcela vystihoval.<sup>291</sup> Chauvet, který pracuje s Lacanem zcela nekriticky, se problémem vstupu ženského do symbolického řádu nezabývá a nepočítá případně ani s dvojím imaginárním.<sup>292</sup>

Symbolický řád je struktura řeči samotné. Musíme do něj vstoupit, abychom se stali mluvícími subjekty a označili sami sebe zájmenem Já. Tímto způsobem vlastně imaginárno a symbolično koexistují, a to i v dospělosti.<sup>293</sup> K uvědomění si sebe sama je nejprve nutná naše projekce do odrazu v zrcadle a později můžeme sami sebe označit za Já. Symbolická fáze však stojí nad fází imaginární.<sup>294</sup>

Lacanova teorie tří dimenzí nezůstává bez slabin, které podrobněji představím v poslední části práce.<sup>295</sup> Chauvet přejímá Lacanův koncept zcela nekriticky a jako celek jej aplikuje do prostředí církve. Spolu s Lacanem upřednostňuje symbolično před imaginárním a vidí v něm spíše tendenci sklouznutí do sféry projekce vlastního Já a biologie. Je zřejmé, že bez vstupu do symbolické dimenze, která je představována kulturou, by jedinec nemohl

---

<sup>288</sup> Srov. Fulka, *Od interpelace k performativu*, s. 36.

<sup>289</sup> Srov. tamtéž, s. 36.

<sup>290</sup> Tímto tématem se budu zabývat v poslední, třetí části práce.

<sup>291</sup> Srov. Fulka, s. 146-154.

<sup>292</sup> Tímto problémem se například zabývají Julia Kristeva, Luce Irigaray či Hélène Cixous, ke kterým se vrátím v závěrečné kapitole své práce. Mohu ale jmenovat například i Clarissu Pinkola Estés (\* 1945), americkou básnířku a jungiánskou psychoanalytičku.

<sup>293</sup> Srov. Lacan, *Le séminaire I*, s. 245.

<sup>294</sup> Srov. tamtéž, s. 244.

<sup>295</sup> Viz III. část práce.

dospět, ale je nutné podceňovat imaginární fázi v procesu signifikace? Na tuto otázku a další související otázky odpovím v poslední části práce.<sup>296</sup>

### 3.3. Lacanův koncept alterity

Třetím tématem, které vybírám vzhledem k jeho významu pro Chauvetův koncept symbolu, je Lacanovo pojetí alterity. Koncept alterity má ve filozofii i psychoanalýze dlouhou historii. Je součástí struktury symbolična, kde rozlišuje mezi „jiným/druhým/odlišným“ na horizontální rovině, se kterým je možno se identifikovat. Tento imaginární druhý představuje identifikační pól Já, ale je zároveň místem „zneuznávání“. Naproti tomu „(velký) Druhý“ je symbolický. Lacan tímto pojmem označuje „souhrn signifikantů“ a jeho účinky.<sup>297</sup> Především je „Druhý“ místem, ke kterému se nelze žádným způsobem na základě identifikace vztahovat, není to nic, co by souviselo s narcistní strukturou. Je to místo radikální jinakosti, souhrn účinků signifikantů, jež jsou pro subjekt zdrojem odcizení, jež je radikálnější než imaginární „zneuznávání“.<sup>298</sup>

Chauvet potřebuje Lacanovu alteritu, která je strukturou symbolična. Pracuje tudíž zejména s termínem „Druhý“.<sup>299</sup> Podle Chauveta neexistuje žádný symbol a symbolický řád bez podřízenosti jemu.<sup>300</sup> Chauvet přejímá od Lacana pojetí „Druhého“, ve smyslu vlamujícího se třetího, který bortí dualistický imaginární vztah.

Předesílám, že pro franc. *Autre/autre* je možný dvojitý překlad, „Druhý/druhý“ i „Jiný/jiný“. V práci používám pro výraz *petite autre* především výraz „druhý“, zřídka „jiný“ pro zdůraznění druhého v jeho jinakosti. Pro výraz *grand Autre* v popisu Lacanova pojetí používám k „malému druhému“ analogicky překlad „Druhý“. V kapitole věnované Chauvetově pojetí používám překlad „Jiný“, který lépe vyjadřuje skutečnost,

---

<sup>296</sup> Viz III. část práce.

<sup>297</sup> Ve franc. orig. „le trésor du signifiant“. Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 128.

<sup>298</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza*, s. 128.

<sup>299</sup> Např. viz Chauvet, *LS*, s. 86-90, Chauvet, *SS*, s. 128.

<sup>300</sup> Ve franc. orig. „*L'Autre*“, např. Chauvet, *LS*, s. 34.

že se jedná o „transcendentální místo“, ve kterém není možná identifikace, o radikálně „Druhého“.<sup>301</sup> „Jiný“ budu používat i ve třetí části práce, kde hledám alternativní řešení k Chauvetově práci s Lacanem.

Za použitím těchto dvou termínů, s malým a velkým počátečním písmenem, leží u Lacana celá filozofická tradice.<sup>302</sup> Nutno podotknout, že Lacanův termín *Autre* a *autre* je jeden z nejkompexnějších. Freud používal oba termíny také, když mluvil o „jiných lidech“ (*der Andere*) a když mluvil o jinakosti jako takové (*das Andere*).<sup>303</sup> Zde navíc můžeme vysledovat Hegelův vliv<sup>304</sup> na Lacanovo pojetí alterity, a to skrze přednášky Alexandra Kojève na École des Hautes Études v letech 1933–1939.<sup>305</sup>

Lacan ve francouzštině rozlišuje mezi „malým druhým“ (franc. *petite autre*) s malým počátečním písmenem a „velkým Druhým“ (franc. *grand Autre*).<sup>306</sup> Sám říká: „Musíme rozlišovat mezi dvěma druhými, při nejmenším dvěma: ‚Druhým‘ s velkým ‚D‘ a ‚druhým‘ s malým ‚d‘, které je ego. V systému mluvy pak mluvíme o ‚Druhém‘.“<sup>307</sup> Přesněji, termín „druhý“ je u Lacana používán jako označení někoho, kdo ve skutečnosti jiný není. Jedná se o pouhý odraz ve stadiu imaginace, o projekci ega. Je jak součástí procesu identifikace ve stadiu zrcadla, tak i psychickým prvkem odcizení.<sup>308</sup> „Velký Druhý“ naopak vyjadřuje radikální jinakost, která převyšuje jinakost iluzorní, protože nemůže být přijata skrze identifikaci. Lacan přirovnává tuto radikální jinakost k jazyku. „Druhý“ je tak připisován symbolické fázi. „Druhý“ může být jiný subjekt v jeho úplné jinakosti a jedinečnosti anebo

---

<sup>301</sup> Termín „Jiný“ také lépe vyjadřuje protiklad ke „Stejnému“. I v tomto smyslu jej Chauvet a autorky v třetí části práce používají.

<sup>302</sup> Lacan čerpal jak ze svých současníků, jako byli např. Saussure, Benvéniste, Lévi-Strauss, Piaget, Kojève a Merleau-Ponty, ale i z autorů z období osvícenství, jako byli Hegel, Nietzsche, Marx či Kierkegaard. Inspirací mu byla také starší filozofická tradice jako např. Augustin, Aristoteles či Platón.

<sup>303</sup> Srov. Evans, *An Introductory Dictionary*, s. 132-133.

<sup>304</sup> Viz např. Philip J. Kain, *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, New York: State University of New York Press, 2005.

<sup>305</sup> Srov. Evans, *An Introductory Dictionary*, s. 132.

<sup>306</sup> Srov. Lacan, *Le séminaire II*, s. 275-289.

<sup>307</sup> Ve franc. orig. „Il y a deux autres à distinguer, au moins deux-un autre avec un A majuscule, et un autre un petit a, qui est le moi. L'Autre, c'est de lui qu'il s'agit dans la fonction de la parole.“ Lacan, *Le séminaire II*, s. 276.

<sup>308</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza*, s. 12-129.

také symbolický řád, který prostředkuje vztah s tímto druhým subjektem a umožňuje jejich komunikaci.<sup>309</sup> Jakožto místo radikální jinakosti a „souhrn signifikantů“ přináší radikálnější odzivení, které je u Lacana spojeno s touhou.

Podívejme se blíže na pojem „Druhý“ (*grand Autre*), který hraje významnou roli pro utváření symbolu a symbolického řádu u Chauveta. Pro Chauveta, sledujícího Lacana, bez podřízenosti „Druhému (Jinému)“ není možný žádný symbol.<sup>310</sup> Pod vlivem strukturální antropologie Léviho-Strausse tvrdí Lacan, že v lidském světě probíhá uspokojování potřeb skrze symbolickou výměnu. Subjekt je lapen do sítě řeči skrze diskurz a sociální svazky, které jsou přikázány a způsobeny „Druhým“. Už ve stadiu zrcadla, jak jsme viděli, je dítě, aniž by ještě znalo řeč, ponořeno do světa symbolické jazykové struktury tím, že je matkou – tedy „Druhým“ – osloveno. Řeč mu zde pomáhá v identifikaci s jeho odrazem v zrcadle.<sup>311</sup> Dítě se identifikuje s vlastním odrazem, který ale není jím samotným, je jeho odrazem. Teprve později dochází k uvědomění si, že odraz v zrcadle je jeho vlastním odrazem. O odrazu v zrcadle hovoříme jako o „druhém“ s malým počátečním písmenem, neboť „druhý“ je zde pouze odrazem v zrcadle, skutečná alterita zde neexistuje.<sup>312</sup> Toto stadium zrcadla a identifikace sebe s „druhým“ v zrcadle přetrvává v další fázi v dospělosti, kdy „druhý“ přetrvává v blízkém vztahu k našemu „egu“ a vyjadřuje náš vztah k nám samým. Takový vztah nazývá Lacan dialektickým vztahem, kdy identifikujeme sebe skrze „druhého“ a „druhého“ skrze sebe.<sup>313</sup> „Velký Druhý“, jak už jsme ukázali ve stadiu zrcadla, je zastupován matkou, která dítě oslovuje a pomáhá mu v identifikaci s jeho vlastním odrazem v zrcadle a později se sebou samým.

---

<sup>309</sup> Srov. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, s. 132-133.

<sup>310</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 89-90.

<sup>311</sup> Srov. Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, s. 159.

<sup>312</sup> Srov. tamtéž, s. 162.

<sup>313</sup> Zde Lacan vychází z Hegelovy fenomenologie. Viz více Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, s. 162.

Druh Lacan nazývá „Druhého“ také stěnou jazyka, místem kódů či pokladnicí řeči.<sup>314</sup> Znamená to, že řeč, jak jsme viděli na příkladu matky, nás vzdaluje od reálného.<sup>315</sup> Řeč má zároveň dvě funkce; na jedné straně funkci „zlidšťující“, pomáhá nám vstoupit do kulturního řádu, a na druhé straně funkci „smrtící“. Slovo se stává do jisté míry vrahem věci samotné. Jinak řečeno, věc musí nejprve zmizet, aby slovo mohlo existovat.<sup>316</sup> Pokud by neexistoval „Druhý“, skončil by rozhovor dvou subjektů v imaginární výměně mezi dvěma egy.

Podrobněji Lacan popsal vztah subjektu, „(malého) druhého“ a „(velkého) Druhého“ ve svém známém „schématu L“ ve *Spisech (Écrits)*.<sup>317</sup> Podle Elizabeth Grosz se dá model číst trojím způsobem. Pro nás jsou důležité první dva.<sup>318</sup> Za prvé lze číst schéma diachronně, chronologicky jako model popisující vývoj dítěte od narození vyúsťující v oidipovský komplex. Za druhé ho můžeme číst synchronně či strukturálně jako popis různorodých psychologických dějů, které se současně odehrávají v decentrovaném subjektu. V prvním způsobu čtení zde na jedné straně leží Lacanovo *Es (id)*, což je subjekt v oblasti reálného. Jedná se o jeho biologickou část. *Id* existuje u člověka od narození v závislosti na druhém. Ve stadiu zrcadla, které je představováno trojúhelníkem: *Es-autre-moi* (ego), dítě vstupuje do imaginárního vztahu s druhým jako druhým ve vztahu ke svému vlastnímu odrazu v zrcadle, ale i druhým ve formě konkrétních lidí (matkou či otcem). Malý druhý má formu imaginární. Ve stadiu zrcadla se vytváří u dítěte ego na základě imaginární identifikace s druhým. Naopak „Druhý“ vstupuje do oidipovského trojúhelníku jako třetí v duální struktuře. Jako „Zákon“ symbolického fungování je vtělen do postavy symbolického otce, který intervenuje do narcistní a imaginární struktury. Vztah mezi egem

---

<sup>314</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, s. 128-129.

<sup>315</sup> Srov. tamtéž, s. 164.

<sup>316</sup> Srov. Alain Vanier, *Lacan*, New York: Other Press, 2000, s. 11.

<sup>317</sup> Srov. Lacan, *Écrits*, s. 531-532. „Schéma L“ pravděpodobně jako Lacan.

<sup>318</sup> Vedle diachronního a synchronního čtení, které zde rozebírám, čte Grosz Lacanův model jako strukturu vztahu mezi psychoanalytikem a jeho pacientem. Viz Grosz, *Jacques Lacan*, s. 73.

a „Druhým“ je důležitý pro vstup do systému sociální výměny a artikulaci nevědomí. Místo „Druhého“ je zároveň uvnitř subjektu jako nevědomí (proto existuje přímý vztah mezi *Autre* a *Es*). Lacan nazývá tento vztah zdí jazyka.<sup>319</sup> Na základě tohoto rozdělení jazykem, může subjekt hovořit s druhým subjektem, tedy jedno ego s druhým. Oba jsou si podobní, ale zároveň jiní. Na synchronní rovině musí být tento model čten jako intra-psychické vztahy a napětí, které jsou v subjektu obsaženy. *Es* je *id*, to znamená daná, biologická veličina. „Malý druhý“ je ideálním egem a „Druhý“ je superegem. Dohromady představují systém, který vytváří decentrovaný subjekt.<sup>320</sup>

Druhý je „transcendentální místo“ signifikantů a je neodlučitelně spjat s touhou, jak jsem předeslala. Spojení touhy a „Druhého“ je prostorem subjektivity. S Lacanovým pojetím alterity těsně souvisí jak jeho pojetí touhy, tak i primárního uspokojení *jouissance*. Touha, která je spjata s „Druhým“, se odlišuje od potřeby a žádosti.<sup>321</sup> Těmto třem termínům pak odpovídají tři dimenze: reálná, imaginární a symbolická. Lacan se nechává ve svém konceptu touhy především inspirovat Hegelem, v jehož formulaci je touha především chyběním a absencí. Lidská touha je pojmána nikoli jako žádost, která může být naplněna nějakým předmětem, ale je základní strukturou subjektivity, která se nevztahuje na předmět, ale na jinou touhu, touhu druhého člověka.<sup>322</sup>

Pro Lacana, sledujícího Hegela, je touha rozdílem nebo propastí, která odděluje potřebu od žádosti. Jak jsme viděli,<sup>323</sup> ve stadiu reálném má dítě pouze potřeby, které se dají uspokojit nějakým předmětem. Dítě v tomto stadiu nerozlišuje mezi sebou a předmětem uspokojení jeho potřeb. Později, kdy začíná rozpoznávat sebe a ostatní subjekty kolem sebe, mění se potřeby na žádosti, které již nemohou být uspokojeny žádným předmětem. Žádost již stojí na hranici symbolického stadia, neboť dítě si osvojuje některé z tělesných vyjádření, kterými matku upozorňuje a vyjadřuje jimi touhu po

---

<sup>319</sup> Druhý je také někdy synonym pro *la langue*. Srov. Dor, *Introduction*, s. 162-163.

<sup>320</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 73-74.

<sup>321</sup> Srov. Dor, *Introduction*, s. 181-194.

<sup>322</sup> Srov. Fulka, *Psychoanalýza*, s. 132-133.

<sup>323</sup> Viz kap. 3.2.

opětovném uspokojení své žádosti. Později tento proces signifikace vyústí ve zvládnutí řeči. Skrze žádost dítě vstupuje do světa touhy. Žádost je tedy především vyjádřením touhy, která se přednostně týká lásky. Rozdíl mezi touhou a žádostí je tedy přednostně v tom, že touha stojí nad artikulací a lze ji vyjádřit jedině žádostí, která je ale ve svém vyjádření nedostačující, a tak touha stojí na jejím okraji. Touha ve formě takové žádosti je proto nutně vždy směřována k druhým. Dítě si přeje být, jak jsem viděli v oidipovském komplexu, předmětem touhy „Druhého“ (zde matky), která uspokojuje jeho vlastní touhy. Jinými slovy, přeje si být touhou, kterou touží „Druhý“. Stává se touhou po opětovném naplnění původního uspokojení, které nazývá Lacan touhou po *jouissance*.<sup>324</sup>

*Jouissance* leží v primární zkušenosti uspokojení, která není zprostředkována žádostí. To znamená, že žádná žádost nemůže uspokojit původní *jouissance* a naplnit pocit ztráty. Vznik touhy je podmíněn hledáním prvotní zkušenosti *jouissance*. Později v symbolickém řádu musí být dítě schopno svoji žádost vyjádřit, aby byla jeho touha pochopena. Musí se pokusit „označit“, po čem touží. V takovém vyjádření ale existuje trvalý rozpor mezi tím, po čem subjekt touží a co je chápáno jako jeho žádost. Znovu objevit původní *jouissance*, touhu po jednotě s „Druhým“, se stává trvale nemožné. „Druhý“, který dítěti poskytoval *jouissance*, zůstává mimo jeho dosah právě kvůli jeho označení žádostí. „Druhý“ se stává „Tou Věcí“ (*das Ding*), po jejíž touze dítě touží, ale každá z žádostí, které dítě označuje, je nedostačující.<sup>325</sup> „Ta Věc“ se nedá pojmenovat, není možné ji označit. Čím více roste žádost, tím více se „Ta Věc“ vzdaluje.<sup>326</sup>

Touha je tak strukturovaná jako touha po nemožném předmětu, který stojí nad potřebami a nelze to vyjádřit žádnou z žádostí. Touha je poznamenána stále trvajícím nenaplněním. Je nahrazována jinými předměty, které ale nemohou naplnit touhu, kterou touží „Druhý“. Touha je oddělená

---

<sup>324</sup> Více např. Néstor Braunstein, *Desire and jouissance in the teaching of Lacan*, in: Rabaté: *The Cambridge Companion to Lacan*, s. 102-115.

<sup>325</sup> Srov. Dor, *Introduction to the Reading of Lacan*, s. 192.

<sup>326</sup> Srov. tamtéž, s. 193.



od potřeby, neboť je především „chyběním bytí“ (*manque à être*) a umisťuje dítě do neustálého vztahu touhy „Druhého“.<sup>327</sup> Dítě cítí, že touha „Druhého“ je také poznamenána chyběním, a že ono samo se může stát potenciálním objektem touhy „Druhého“. Jako předmět touhy „Druhého“ by mohlo naplnit i jeho chybění. Identifikuje se tak s falickým předmětem. V poslední fázi oidipovského komplexu se však dítě vzdává této touhy a nabývá podoby subjektu, který touží, a přestává toužit být objektem touhy. Ztrátou původní jednoty s matkou má subjekt pocit, že „Druhý“, který je z této ztráty vyloučen, se někde z této ztráty těší. Lidově řečeno, dítě má pocit, že někde někdo je na tom lépe, což nazývá Lacan *jouissance* „Druhého“.<sup>328</sup> Tato teorie je velmi důležitá například pro vysvětlení mechanismů sociální exkluze.<sup>329</sup>

Chauvet pracuje s jeho pojetím touhy velmi málo<sup>330</sup> a pojem *jouissance* vynechává úplně. Oba pojmy, jak uvidíme v poslední části této práce, mají vliv na utváření a pojetí symbolické dimenze a jejich zapracování ovlivňuje pojetí symbolična. Jak uvidíme například jiné pojetí touhy, která není založena na nedostatku, mění celé pojetí symbolické dimenze, a tím může ovlivnit i sakramentální teologii.<sup>331</sup>

#### 4. Kritické čtení sakramentální teologie Tomáše Akvinského

*Zatímco si Tózan umýval misku, viděl, jak se dvě vrány perou o žábu. Mnich, který byl u toho, se zeptal: „Mistře, proč se takové věci dějí?“ „Pro tebe,“ odpověděl Tózan.<sup>332</sup>*

Součástí Chauvetova pojetí symbolu je také kritické hodnocení scholastického sakramentálního učení. Chauvet zde pracuje především s dílem Tomáše Akvinského (1225–1274) hlavního představitele scholastické sakramentální teologie. Nutno podotknout, že sám Chauvet upřesňuje, že

---

<sup>327</sup> Srov. tamtéž, s. 193.

<sup>328</sup> Srov. Tim Dean, Lacan and Queer Theory, in: Rabaté, *The Cambridge Companion to Lacan*, s. 238-253, zde s. 248.

<sup>329</sup> Viz např. práce Slavoj Žižky.

<sup>330</sup> Viz kap. 7.2. Chauvet zde pracuje s popisem symbolizace lidské touhy. Lidská touha se projevuje v náboženských rituálech, včetně liturgie.

<sup>331</sup> Viz kap. 9.

<sup>332</sup> Cílek, *Mrtvá kočka*, s. 42.

Tomáš je pro něj v jeho kritice spíše průvodcem.<sup>333</sup> Akvinského postava je pro něj směrodatná, nicméně není jediná, objevují se i jména ze starší metafyzické tradice, rané i pozdější scholastiky.<sup>334</sup> Chauvetova kritika instrumentálního a kauzálního pojetí svátostí je pro něj součástí dialogu mezi tomistickou a postmoderní teologií, o který se, jak tomu nasvědčují i dvě předešlé podkapitoly<sup>335</sup>, snaží.

Chauvet kritizuje jedno z nejzákladnějších učení římskokatolické církve, a to že svátosti „zapříčiňují milost“.<sup>336</sup> Klade si základní otázku, zda lze o milosti mluvit v tomistických kategoriích příčiny?<sup>337</sup> Ve scholastické teologii se o milosti hovoří v termínech produkce, tvorby a zmnožení. Takové slovní kategorie činí ze svátostí „nástroje“, které něco způsobují, jsou něčeho příčinou. Souhrnně hovoříme o tzv. instrumentálním modelu svátostí. Podle Chauveta se však o milosti dá hovořit pouze v termínech „ne-hodnoty“, „nepředmětovosti“, které stojí v protikladu k termínům scholastickým.<sup>338</sup> Zde stojí Chauvetovo symbolické pojetí proti metafyzickému, jak uvidíme v části věnované jeho pojetí milosti.<sup>339</sup>

Chauveta vede tato skutečnost k další otázce, proč si scholastičtí teologové vybrali pro vyjádření vztahu mezi Bohem a člověkem termíny, kterými nemůže, přinejmenším dnešní člověk vypovídat o svém vztahu k Bohu. Chauvet nalézá odpověď: „scholastikové nebyli schopni myslet jinak“.<sup>340</sup> Neumožňovaly jim to myšlenkové předpoklady, které utvářely jejich tehdejší kulturu. Chauvet nazývá tyto předpoklady onto-teologické.<sup>341</sup>

V této kapitole se podrobněji podívám na onto-teologické myšlenkové předpoklady, ze kterých Tomáš Akvinský vycházel a které Chauvet považuje pro dnešní dobu za nedostačující. Představím témata Chauvetovy kritiky

---

<sup>333</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 41.

<sup>334</sup> Chauvet například vychází z filozofických kořenů metafyziky u Platóna a Aristotela.

<sup>335</sup> Viz kap. 2 a 3.

<sup>336</sup> Viz *Katechismus katolické církve*, Praha: Zvon, 1995, s. 298.

<sup>337</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 13.

<sup>338</sup> Srov. tamtéž, s. 13.

<sup>339</sup> Viz zejména kap. 5.

<sup>340</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 14.

<sup>341</sup> Srov. tamtéž, s. 14.

Tomášovy onto-teologie a ukáží, zda je jeho kritika oprávněná a do jaké míry je ve vleku zdrojů, s nimiž sám pracoval. Upozorním také na to, v čem budou jednotlivá témata podstatná pro Chauvetův vlastní projekt založený na znovuoobjevení symbolu, vycházející z antropologické pozice a opírající se o filozofii jazyka. Při hledání oprávněnosti Chauvetovy kritiky se budu opírat především o článek Bernharda Blankenhorna.<sup>342</sup> Vybrala jsem tři Chauvetova témata, která jsou spojena s tématem kauzálního myšlení a proti kterým staví Chauvet svůj projekt symbolu. Nejprve se zaměřím na Chauvetovu kritiku Tomášovy onto-teologie a její předpoklady vyjadřující vztah mezi Bohem a člověkem. Druhým tématem bude sakramentální kauzalita, která je důvodem k předmětnému pojetí milosti, jež se Chauvet snaží svým návratem k symbolu překročit. Konečně třetím tématem bude Chauvetova kritika scholastické sakramentální teologie vycházející přednostně z nauky o vtělení, a to především z učení o hypostatické unii mezi Ježíšovým lidstvím a božstvím.

#### **4.1. Onto-teologická interpretace vztahu mezi Bohem a člověkem**

Chauvet staví svoji symbolickou teologii do protikladu k metafyzice a zejména k její ontologii, jejíž nemoci analyzuje za pomoci Heideggerových nástrojů, jak jsme viděli v první kapitole této části.<sup>343</sup> Jiným způsobem metafyziku ani její ontologii, s Heideggerem řečeno - onto-teologii, přesněji nedefinuje. Bylo by nad rámec této práce zabývat se vznikem a vývojem pojmů metafyzika a onto-teologie, i když jejich přesnější definování samotným Chauvetem by vyjasnilo i jeho vlastní kritickou pozici. Podívejme se alespoň blíže pomocí Chauvetovy kritiky na to, jakou podobu má v jeho čtení Tomášova onto-teologie, zejména její pojetí vztahu mezi Bohem

---

<sup>342</sup> Fr. Bernard Blankenhorn se narodil v roce 1973 v Německu. V roce 1984 odešel do USA a roku 1998 vstoupil do dominikánského řádu. Zde článek Fr. Bernard Blankenhorn, OP, *The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet, Nova et Vetera*, 4/2006, č. 2, s. 255-294.

<sup>343</sup> Viz kap. 2 a 3.

a člověkem. V této části postupuji podle Chauvetovy kritiky, kterou, většinou v poznámkách pod čarou, upřesňuji vlastními Tomášovými pozicemi.<sup>344</sup>

Chauvet začíná svoji kritiku scholastické onto-teologie jejími ranějšími myšlenkovými základy, které lze podle něj vysledovat v metafyzické filozofii Platóna a Aristotela. Nutno předeslat, že Chauvet často nerozlišuje aristotelské a platónské vlivy a jejich pojetí směšuje. Podle něj je názorným příkladem metafyzického vyjádření vztahu Boha a člověka Platónův dialog *Filebos*.<sup>345</sup> Chauvet poukazuje na metafyzické rozlišení mezi *ousia* a *genesis*. V Platónově koncepci je *ousia* (existence) upřednostněna před *genesí* (procesem). Vezmeme-li si kupříkladu pojmy, jako jsou „potěšení“ či „radost“, tak ty náleží do kategorie *geneze*. Jsou nekonečné, vždy ve stavu dění se, vždy směřující k někomu. Na rozdíl od nich, pojmy jako „dobro“ a „moudrost“ spočívají v sobě samých a jako takové náleží do kategorie *existence*. *Ousia* (existence) je něčím, k čemu ostatní věci směřují. Sokrates v Platónově dialogu *Filebos* ilustruje rozdíl mezi genezí a existencí na příkladu vztahu mezi milujícím a milovaným. Ptá se, který z nich je ve stavu *existence* a který ve stavu *geneze*. Otázku doplňuje příměrem o lodích. Existuje výroba lodí kvůli lodím nebo lodě jsou zde kvůli výrobě lodí? Výroba lodí existuje kvůli lodím. Obecně všechny procesy se dějí kvůli existenci. Chauvet nesouhlasí již se samotnou analogií porovnávání vztahu milujícího a milovaného s výrobou lodí. I když je milující orientován k milovanému, nevytváří jej, pouze mu umožňuje, aby jako milovaný existoval a mohl jeho lásku oplatit. Milovaný jako subjekt se liší od lodi, která je předmětem. Lod' je, narozdíl od milovaného, dokončený výrobek. O subjektu se nedá uvažovat jako o dokončeném výrobku. Každý subjekt je procesem, vývojem, dokonce vývojem bez konce. O lidských subjektech nemůžeme podle Chauveta

---

<sup>344</sup> Čerpám z Tomášových pramenů z latiny v elektronické podobě dostupné na *Thomas de Aquino: opera omnia [online]*. Fundación Thomas de Aquino : 2009 [cit. 2009-03-10]. Dostupný WWW:<<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Pro Tomášovu *Teologickou Summu* používám ustálenou zkratku *STh*.

<sup>345</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 27-30. Viz česky např. Platón, *Filébos: o šťastném životě*, Praha: Laichterova filosofická knihovna, 1943.

uvažovat na základě technického způsobu příčinnosti.<sup>346</sup> Stejně tak jako loďářství je zde kvůli lodím, tak je to i v lásce, milovaný je zde kvůli milujícímu. Všechn *proces* je zde kvůli *existenci*.

Na základě rozboru tohoto Platónova dialogu Chauvet dospívá k závěru, že pro metafyzické pojetí Boha a subjektu je nemyslitelný stav nekonečnosti a procesu. Vše spočívá v konečném významu, konečné pravdě, která je ztotožňována s Bohem. Bůh je popisován jako dokonalost, soběstačnost, jako něco dokonale změřitelného. Všechno je tak pod nadvládou hodnoty, kalkulace, příčiny, která měří, co je víc a co je výhodnější a užitečnější. Nekonečné je podřízeno konečnému: všechna *geneze existenci*.<sup>347</sup>

Z jeho analýzy Platónova dialogu je zřejmé, že Chauvetovo obvinění metafyziky jako celku a jejích kořenů je příliš generalizující. Je také otázkou, zda je možné spojovat nevhodnost Platónovy analogie a měřitelnost Boha, čemuž tak není ani v Platónově dialogu.<sup>348</sup> Blankenhorn zde zvedá námitku, zda není celá Chauvetova úvaha o sakramentální teologii Akvinského chybná, pokud hledá její základy v Platónově dialogu. Podle něj dva subjekty, o kterých Chauvet mluví, tedy milující a milovaný, nejsou v případě Boha a člověka na stejné ontologické úrovni. Chauvet však o nich a jejich vztahu uvažuje jako o dvou stvořených jedincích. Podle Blankenhorna božský milující (mileneč) mě v lásce musí stvořit, jinými slovy vyprodukovat.<sup>349</sup> Podle něj Chauvet zapomíná, že milenci nenesou jednoznačný význam, ale jsou analogií. Tento druh interpretace je pro něj klasickým příkladem včítání moderních filozofických kategorií do středověkého textu.<sup>350</sup>

Chauvet ve své úvaze nad Platónovým dialogem pokračuje dál. Podle něj nedostatečná analogie o lásce a stavbě lodí z dialogu *Filebos* vyúsťuje i v nesprávné smýšlení o Bohu, „vztah lidí a Boha ve svátostech je nevyhnutelně představován podle technického a produkcionistického

---

<sup>346</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 30.

<sup>347</sup> Srov. tamtéž, *SS*, s. 30.

<sup>348</sup> Viz česky např. Platón, *Filébos: o šťastném životě*, 1943.

<sup>349</sup> Srov. Blankenhorn, *The Instrumental Causality of the Sacraments*, s. 280.

<sup>350</sup> Srov. tamtéž, s. 282.

schématu instrumentalitity a kauzality“.<sup>351</sup> Bůh jako milující neprodukuje podle Chauveta milované. „Západní myšlení si nedokáže představit vztah mezi subjekty, anebo subjekty ve vztahu k Bohu, jiným způsobem než podle technického modelu příčiny a důsledku.“<sup>352</sup> Tato kritika pak spíše než platónským kategoriím odpovídá aristotelským, které však Chauvet nedostatečně rozlišuje a jsou pro něj společnou platónsko-aristotelskou metafyzickou tradicí.

Pro Chauveta je tato analogie příkladem metafyzických předpokladů myšlení, které utvářely také celou scholastickou kulturu. Instrumentálně-kauzální model vztahu mezi Bohem a člověkem, který, jak jsme viděli na příkladu dialogu *Filébos*, se zrodil v Řecku, našel později své zázemí v křesťanské teologii. Křesťanský Bůh byl tak ztotožňován s metafyzickými pojmy jako např. nejvyšší dobro, nehybný hybatel, nejvyšší bytí (*ens supremum*), konečná či první příčina, jednoduše entita entit.<sup>353</sup> Podle Chauveta pokračuje Tomáš ve stejné platónsko-aristotelské tradici metafyziky, pro kterého je Bůh nejvyšším bytím a příčinou dalších entit. Podle Chauveta právě tyto kategorie Tomášovy onto-teologie nemohou vyjádřit plně vztah mezi Bohem a člověkem.<sup>354</sup>

Chauvetova cesta kritiky scholasticky pojatého vztahu mezi Bohem jako nejvyšším bytím a první příčinou a stvořením jako účinkem se ubírá dále

---

<sup>351</sup> Ve franc. orig. „C'est cette logique totalisante de l'identique qui explique que rapport amant/aimé est finalement pensé sur le modèle de la construction navale et des bateaux, et que le rapport entre l'homme et Dieu dans les sacrements est *inévitavelmente* représenté selon le schème technique et productionniste de l'instrumentalité et de la causalité...“ Chauvet, *SS*, s. 48.

<sup>352</sup> Ve franc. orig. „selon sa pente métaphysique (...), la pensée (...) ne peut pas se représenter le rapport entre sujets ou avec Dieu autrement que selon le schème technique de la cause et de l'effet“, tamtéž, s. 27.

<sup>353</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 41.

<sup>354</sup> Chauvetův velmi zobecňující názor mohu na tomto místě doplnit o krátký upřesňující exkurz Stanislava Sousedíka. Podle něj byl Tomáš, na základě Aristotelovy teorie, přesvědčen, že věda musí mít svůj subjekt a také zkoumat jeho příčiny. Subjektem metafyziky je pro něj jsoucnost jako jsoucnost, a tudíž je jeho pojetí metafyziky ontologické. Poslední účinnou a finální příčinou jsoucna, složených z esence a aktu bytí, musí být čistě o sobě trávající bytí, totiž Bůh. Bůh však není subjektem metafyziky, tím je jsoucnost jako jsoucnost, ale metafyzika nutně k čistému jsoucnu dospívá. Musíme tedy upřesnit, že Tomášovo pojetí metafyziky není ontologické, ale onto-teologické. Bůh je totiž totožný s aktem bytí, a je-li jsoucnem, je odlišný od jsoucna ostatních. Jsoucnost je vše, co reálně je. Je to esence, která má akt bytí. Srov. Sousedík, *Jsoucnost a bytí*, s. 44-47.

cestou kritiky Tomášových výpovědí o Bohu. Pro Chauveta je tato analýza odrazovým můstkem k jeho konceptu symbolu, ve kterém bytí a řeč jsou vzájemně vztaženy. Proto jsou pro Chauvetovu kritiku rozhodující Tomášovy dichotomické výpovědi o Bohu a jeho vztahu k člověku. Věnuje se proto Tomášově teorii analogie.

Akvinský podle starší onto-teologické tradice připouští, že o Bohu se dá vypovídat pomocí analogií.<sup>355</sup> Ačkoli je podle Tomáše analogie soudem, nikoli konceptem, Chauvet s ní často jako s konceptem pracuje.<sup>356</sup> Analogie podle Akvinského vypovídá o vztahu lidí a Boha, ale nevypovídá však nic o Bohu samotném, o Boží esenci.<sup>357</sup> Na tomto místě se obrací k Tomášovu sémantickému rozlišení mezi *res significata* (označovanou věcí) a *modus significandi* (způsobem označení). Atributy připisované Bohu, jako je dobrota, moudrost, jsou jako soud platné pouze, pokud se bere v potaz *res significata*. Na druhé straně soud ztrácí platnost, když se bere v potaz *modus significandi*, který náleží stvoření. Stvoření totiž podle Tomáše není jako Bůh, takže slova jako „dobrý“, „moudrý“, která se používají k vyjádření toho, jaký Bůh je, označují, co je, ale nedokonale, protože stvoření reprezentuje Boha nedokonale.<sup>358</sup> Žádnou analogií se však nedá postihnout, co je Bůh ve své

---

<sup>355</sup> Viz např. David B. Burrell, C.S.C., *Analogy, Creation, and Theological Language*, in: Van Nieuwenhove, Rik – Wawrykow, Joseph (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, 2005, s. 77-98.

<sup>356</sup> Chauvet vědom svého zjednodušujícího přehledu o vztahu analogií u Akvinského. Viz Chauvet, *SS*, str. 42.

<sup>357</sup> Akvinský rozlišuje jasně mezi jsoucnem a bytností, zejména ve svém raném spise *De Ente et Essentia* (1254–1256). Akvinský zde navazuje na Boethiův text *O dvou přirozenostech*. Každé *jsoucno* je složeno z *esence* (podstaty) a *existence* (bytí). *Esence* každé stvořené věci je reálně (nikoli pojmově) odlišná od její *existence*. Tato tzv. „reálná distinkce“ patří k jedné z hlavních Tomášových metafyzických úvah. Všechna tělesná i netělesná stvoření jsou složeniny *esence a existence*. Pouze Bůh, který je nestvořená příčina, je svojí *esencí existence* a je tudíž absolutně jednotný. Každá *existence* nepatří k *esenci* (podstatě věci). *Existence* je činnost, *existence* ke činnosti bez určení (*actus*). Bůh je jediný, u něhož *existence* náleží k podstatě: je podstatou. U Boha je *esence* totožná s bytím (*existencí*). Je bytí samo (*actus purus*). Bůh jako *actus purus* je příčinou bytí ostatních jsoucn. Česky vyšlo v překladu Stanislava Sousedíka: *Jsoucno a Bytí*, 1992, s. 68-103.

<sup>358</sup> V lat. „Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius.“ Viz *STh* I, q. 13, a. 2, in: Chauvet, *SS*, s. 41.

esenci.<sup>359</sup> Za Tomášovou epistemologií stojí dualismus, který je podle Chauveta vystopovatelný také v radikálním odlišení Stvořitele od stvoření. Chauvet se snaží o vytvoření pozitivnějšího a méně duálnějšího vztahu mezi stvořením a Stvořitelem.<sup>360</sup>

Chauvet dále ilustruje tento dualistický vztah na Tomášově práci s analogickými výpovědmi o vztahu Boha a člověka.<sup>361</sup> Jak si Chauvet všímá, Tomáš zde čerpá ze starší tradice církevních otců, zejména z Pseudo-Dionysia Aeropagity a jeho spisu *O božských jménech*.<sup>362</sup> Za pomoci jeho negativní teologie se snaží zdůraznit, že není ve schopnosti člověka plně Boha vystihnout. Pracuje s pojmem analogie. Mezi člověkem a Bohem, který je naprosto odlišný, nemůže panovat tzv. nepřímá analogie. Člověk a Bůh jsou ontologicky neporovnatelní, není žádný třetí pojem, který by měli společný, což Tomáš ilustruje na analogii mezi lékem a vzhledem člověka. Spojuje je pojem zdraví, jeden je příčinou a druhý účinkem zdraví člověka. Mezi Bohem a člověkem panuje jiný druh analogie, tzv. proporcionální. Jejich vztah není dán vzhledem k třetímu předmětu, ale vzhledem k jejich vzájemnému vztahu. Tato analogie může být buď přímá: například lék je v přímém vztahu ke zdraví člověka, anebo reciproční, která se týká vztahu nekonečného a konečného, Boha a člověka. V této analogii se několik skutečností nachází v recipročním vztahu: jak se má konečné k nekonečnému, má se nekonečné ke konečnému.<sup>363</sup> Neznamená to, že by Bůh byl totožný a porovnatelný se stvořením, ale stvoření je v Bohu účastno, stejně jako kdybychom chtěli teplo oddělit od ohně.<sup>364</sup> Z toho vyplývá, že o Bohu víme nejen to, co není, ale také to, jaký má vztah ke stvoření.<sup>365</sup> Neboť všechno, co je řečeno o vztahu Boha

---

<sup>359</sup> Chauvet zde opomíjí Akvinského důraz na milost, která nám napomáhá získávat dokonalejší znalost Boha. *STh* I, q. 12, a. 13.

<sup>360</sup> Viz kap. 7.

<sup>361</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 42.

<sup>362</sup> Srov. Akvinského pasáž *O Božích jménech*, v *STh* I, q. 13.

<sup>363</sup> Srov. *STh* I, q. 13, a. 5.

<sup>364</sup> Srov. Tomáš Akvinský, *De veritate*, q. 23, a. 7.

<sup>365</sup> Srov. *STh* III, q. 62, a. 1., *STh* I, q. 54, a. 1.



a stvoření, je řečeno podle vztahu stvoření k Bohu jako jeho principu a příčině.<sup>366</sup>

Podle Chauveta důsledkem takového konceptu Bůh zůstává člověku vzdálen a je nepostižitelný. Mezi člověkem a Bohem zeje propast. Platnost těchto analogií je určena vztahem, který je založen na Bohu jako principu a stvoření, jehož existence je jím zapříčiněna. Tudíž ještě před touto analogií je jasně definován vztah mezi stvořením a Stvořitelem. Bůh je v něm příčina a stvoření účinek. Onto-teologie přemýšlí o Bohu jako o základu pro celost bytí.<sup>367</sup> Výpovědi či řeč o Bohu celkově stojí až za bytím samotným. Ještě před řečí a tudíž před kulturou je definován vztah mezi Bohem a stvořením na základě příčiny a účinku. Zde později přichází Chauvetův důraz na řeč a kulturu jako symbolickou síť, která nestojí na bytí jako na základně, nýbrž skrze ní je bytí prostředkováno.<sup>368</sup>

Chauvet nekritizuje scholastickou negativní teologii a její důraz na nepoznatelnost Boží. Jeho kritika směřuje k mlčení o Bohu, které jako by bylo prázdné. Pro Chauveta je jediné správné mlčení o Bohu možné skrze řeč. Oceňuje západní tradici negativní teologie, ale základním úkolem teologie by nemělo být očistit skrze analogii koncepty, které používáme o Bohu, ale spíše uvažovat o celém evangeliu jako o analogii.<sup>369</sup> V křesťanské teologii nejde o apofatické očistění pojmů, kterými vyjadřujeme Boha. Důležitější je, jakým způsobem tyto pojmy používáme. I dokonale očistěné pojmy se mohou stát modloslužebnými.<sup>370</sup> Všechny výpovědi, i ty negativní teologie, se mohou proměnit v modlu.

Chauvet poukazuje na nedostačující metafyzické vyjádření vztahu mezi Bohem a člověkem, které ilustruje především na Tomášových analogických výpovědích. Tomášovo dualistické pojetí mezi Bohem

---

<sup>366</sup> V lat. „Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.“ *STh* I, q. 13, a.5.

<sup>367</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 44.

<sup>368</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>369</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 42.

<sup>370</sup> Srov. tamtéž, s. 43.

a člověkem má podle něj kořeny ve starší metafyzické tradici, jak Chauvet ilustroval na Platonově dialogu *Filébos*. Dospívá zde k závěru, i když ne zcela správně, že pro metafyzické myšlení o Bohu a subjektu je nemyslitelný stav nekonečnosti a procesu. Bůh je proto ztotožňován s konečným významem, konečnou pravdou, jako dokonalost měřitelný základ všeho. Nekonečné je zde podřízeno konečnému. Tomáš pak pokračuje v této tradici a v Bohu vidí první základ, prvotní příčinu a stvoření potom jako účinek. Tento jasně definovaný vztah podle Chauveta jej dualisticky štěpí. Výpovědi o Bohu také stojí u Tomáše až za bytím samotným. Proti scholastickému schématu kauzality, které vnímá dualisticky vztah mezi Bohem a člověkem, mezi řečí a bytím, mezi transcendentním a imanentním, nabízí Chauvet symbolické pojetí, které neodděluje člověka od Boha a řeč i její symbolická struktura jazyka jsou součástí bytí, jak uvidíme v části věnované Chauvetově pojetí symbolu.<sup>371</sup>

## 4.2. Milost vymezená sakramentální kauzalitou

Jak jsme viděli v předchozí kapitole, podle Chauveta je ve scholastice vztah mezi Bohem a člověkem vyjádřen na principech kauzality. Stejný princip podle něj ve scholastice platí i pro vztah mezi svátostmi a milostí. V této kapitole se zaměřím na Chauvetovu kritiku Tomášova pojetí sakramentální kauzality, ve které je milost nahlížena v kategoriích příčiny. Chauvetova kritika milosti, která je ve svátostech vymezena kauzálně, stojí pak v protikladu k jeho symbolickému pojetí milosti, jak uvidíme v druhé části práce.<sup>372</sup> Chauvetova kritika se týká především kauzality milosti obsažené ve svátostech, a proto nevěnuje pozornost dalším otázkám jako například potřebě milosti, její podstatě, jejímu rozdělování<sup>373</sup> či účinku.<sup>374</sup>

---

<sup>371</sup> Viz kap. 6.

<sup>372</sup> Viz kap. 5.

<sup>373</sup> Akvinský základně rozlišuje mezi dvěma druhy milosti. První z nich je habituální milost. Podle Akvinského konání vyžaduje předem potenciál či kapacitu ke konání, tudíž konání na nadpřirozené úrovni si vyžaduje milost, která uschopňuje k takovému konání. Tuto milost, která před Bohem posvěcuje, nazývá Akvinský habituální milost. Mnozí z jeho současníků se přikláněli k tomu, že milost je pouze habituální a podobně uvažuje Akvinský v raných spisech. Název této milosti je z latinského *habitus*, což znamená potence, pevná

Podle tradiční Tomášovy formulace svátosti způsobují to, co naznačují.<sup>375</sup> Ale jakým způsobem? Tomáš volí model kauzality, který je také nazýván modelem nástrojovým či instrumentálním.<sup>376</sup> Svátosti jsou pak nahlíženy jako nástroje, které produkují milost. Opakuje se zde podle Chauveta model produkce a výroby, jak tomu bylo v analogii vztahu mezi milujícím a milovaným v dialogu *Filébos*. Jeho kritika Tomáše je kritikou sakramentální kauzality. Chauvet vychází při svém bádání především z primární literatury Tomáše Akvinského, ale blíže termín „příčinnost“ a „příčina“ nedefinuje.<sup>377</sup>

Na tomto místě je nutno dokreslit celkovou situaci doby Tomáše Akvinského a změny ve smýšlení o svátostech. Tomuto tématu se Chauvet

---

dispozice jednat určitým způsobem. Habituální milost je milost, která je přidána k duši, aby byla schopna či inklinovala k nadpřirozenému konání. Druhým druhem milosti je *auxilium*. To, co je v potenci aktem, se samo neredukuje na akt. Potence je zredukována pouze tím, co už je v aktu. To znamená, že osoba, i když má habituální milost, tak pouhá její potence je ke konání nedostačující. Ke konání se musí potence zredukovat na akt, který se vyjevuje v *auxiliu*. Bůh jako prvotní hybatel, spolu s potencí habituální milosti, pomáhá v pohybu lidem. Pojetí této milosti má metafyzické základy. *ST I - II*, q. 111.

Tyto dvě milosti ještě Akvinský dělí na operativní a kooperativní. *ST I - II*, q. 111, a. 2. Habituální milost operativní se vztahuje k bytí. Operativní habituální milostí je bytí člověka morálně i nadpřirozeně povzneseno a osoba se může těšit z Boha. Kooperativní habituální milost má co do činění s dispozicí. Kooperativní habituální milostí člověk inklinuje k záslužnému konání, které dokončuje cestu k Bohu. Operativní a kooperativní *auxilium* je o něco složitější. Když mluvíme o operativním *auxiliu*, znamená to, že Bůh hýbe osobou a daná osoba se jednoduše pohne. Zvláštním příkladem operativního *auxilia* je konverze. Bůh uschopní člověka, aby byl schopen přijmout habituální milosti. Kooperativní *auxilium* se týká Boha, který napomáhá člověku v pohybu směrem k němu. Rozdíl mezi operativní a kooperativní milostí je, že v druhém není jenom pasivní. *Auxilium* spolupracuje s osobou v tom, co Bůh žádá. Viz více, např. Joseph Wawrykow, *Grace*, in: Van Nieuwenhove – Wawrykow (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, 2005, s. 192-221, zde s. 197.

<sup>374</sup> Tomášovo učení milosti najdeme především v jeho *STh II*, q. 109-114. Akvinský věnuje milosti 6 teologických otázek, které dělí na tři části: nejprve pojednává o potřebě milosti, poté o esenci milosti, o jejím rozdělení, její příčině a ve zbývajících skupinách se zabývá účinky milosti ospravedlněním a meritem.

<sup>375</sup> V lat. „Et inde est quod, sicut communiter dicitur, efficiunt quod figurant.“ *STh III*, q. 62, a. 1.

<sup>376</sup> Srov. *STh III*, q. 62.

<sup>377</sup> Obecně řečeno, můžeme příčinnost předně definovat jako vztah příčiny a následku. Stanislav Sousedík definuje příčinu jako zvláštní příklad principu, který je obecnější. Středověcí filozofové podle Aristotela rozlišovali celkem čtyři druhy příčin: účinnou (*causa efficiens*), od níž má počátek pohyb, dále účelovou (*causa finalis*), která je to, k čemu vyvolaný pohyb účinnou příčinou směřuje. Oba typy těchto příčin jsou vnějšími příčinami. Dále rozlišuje dvě příčiny vnitřní: materiální (*causa materialis*), formální (*causa formalis*). Viz Stanislav Sousedík, *Jsoucno a bytí: Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie, 1992, s. 14-15.

nevěnuje, a směřuje tak vliv aristotelský a platónský. Celkově totiž v období tvorby Tomáše Akvinského, v druhé polovině 13. století, ustupuje vliv novoplatónský a do popředí vstupuje aristotelská filozofie s jejími kategoriemi. Symbolická funkce, která nachází svůj vrchol v učení Augustinově, ustupuje do pozadí a namísto toho se začíná hovořit o fyzickém a metafyzickém působení na účastníky. Augustinovy pojmy *elementum* a *verbum* jsou interpretovány aristotelsky jako materie (*hylé*) a forma (*morfé*).<sup>378</sup> „Ve svátostech se mají slova na způsob tvaru a smyslové věci na způsob látky.“<sup>379</sup> Určující prvek je tvar (*forma*) a určovaná je hmota (*morfé*).<sup>380</sup> Forma a materie nejsou ale tak striktně odděleny. *Hylemorfismus* vedl ke schematizaci, protože pak každá svátost musela obsahovat obojí.<sup>381</sup> Teologové scholastického období chtěli zdůraznit skutečnost, že tím, kdo ve svátostech primárně jedná, je Bůh. Ještě před činností lidí je jednajícím aktem Boží milost. Jak uvidíme i u Tomáše Akvinského, stojí na prvním místě Boží milost.<sup>382</sup>

Obecně se ale v období scholastiky spojuje symbolické agustinovsko-platónské pojetí s aristotelsko-tomistickým kauzálním pojetím, jehož vlivem se těžiště přesouvá na účinek a působení. Zdůraznění materie a formy vede k izolovanosti od liturgického dění a zapomíná se na dynamiku slavení svátostí. *Sacramentum* se tak navrácí k svému profánnímu významu a svátosti připomínají právní praxi s účinkem, platností a podmínkami platnosti. Milost je objektivisticky fixována do svátosti a je udělována skrze církve prostřednictvím nositele úřadu. Podle Chauveta je ale třeba právě toto

---

<sup>378</sup> Viz více na téma *hylé* a *morfé*: Sousedík, *Jsoucno a bytí*, s. 7-10.

<sup>379</sup> V lat. „In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae“, *STh* III, q. 60, a.7.

<sup>380</sup> V lat. „In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae. Et ideo principalius requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia, materia enim determinata quaeritur ut sit proportionata determinatae formae.“ *STh*, III, q. 60, a. 73.

<sup>381</sup> Srov. František Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí: liturgika*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 95.

<sup>382</sup> Dokonce i termín *ex opere operato* je nutno vidět christologicky, neboť vykonaný čin (*opus operatum*) je Boží čin v Kristu. Viz *STh* III, q. 62, a. 5.

staticko-ontologické pojetí vyměnit za dynamicko-existenciální pojetí.<sup>383</sup> Symbol je pro něj kategorií, která tento pohyb umožňuje.

Chauvet se ve své kritice nejprve soustředí na pojetí milosti, které se u Tomáše podobá produktu. Analyzuje výrazy, kterými Tomáš popisuje milost ve svátostech. Všímá si především vybraných sloves z *Teologické summy* třetí části v otázce 62, ve které se Tomáš věnuje zejména účinku svátostí, kterým je milost.<sup>384</sup> Svátosti zde například „zapříčiňují“, „vykonávají“ či „obsahují“ milost.<sup>385</sup> Všechna tato slovesa naznačují, že svátosti musí stejným způsobem milost vyrábět či produkovat jako v dialogu *Filébos* milující produkoval či vyráběl lásku pro milovaného.<sup>386</sup> V obou případech se jedná o instrumentální redukci. Přestože Tomáš na tomto místě sám připomíná, že se jedná o analogii, podle Chauveta tyto termíny představují „schéma zpodobnění, které nazýváme technické či výrobní“.<sup>387</sup> Vytvořená či vyprodukovaná milost se stává v tomto pojetí „věcí“, něčím, co má hodnotu, něčím, co si umělec vymyslí v hlavě a potom to nástrojem vyrobí. Tento předmětný pohled na milost považuje Chauvet za nedostačující a, jak uvidíme v další části této práce, nabízí přístup jiný, který je otevřený symbolickému.<sup>388</sup> O milosti nelze, podle něj, hovořit v dimenzích předmětu či hodnoty.

Kromě představy o milosti, která bere svátosti jako nástroje a milost jako výrobek, se Chauvet podrobně věnuje samotnému tématu sakramentální kauzality.<sup>389</sup> Na tomto místě pracuje převážně s pramennou literaturou, nevyužívá však všech dostupných materiálů.<sup>390</sup> Ilustruje na nich, jakými fázemi procházelo učení o svátostech u samotného Tomáše Akvinského.

---

<sup>383</sup> Srov. Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí*, s. 99

<sup>384</sup> V lat. „Deinde considerandum est de effectu sacramentorum. Et primo, de effectu eius principalis, qui est gratia.“ *STh* III, q. 62, proemium.

<sup>385</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 26.

<sup>386</sup> Viz kap. 4.1.

<sup>387</sup> Ve franc. orig. „Une schème de représentation de type productionniste“, Chauvet, *SS*, s. 26.

<sup>388</sup> Viz kap. 5.

<sup>389</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 16-25.

<sup>390</sup> Blankenhorn pracuje s rozsáhlejšími prameny, jako např. *De veritate* či *Contra gentiles*.

Porovnává zejména výpovědi *Teologické summy* (1272–1273)<sup>391</sup> s ranějším Tomášovým *Komentářem k sentencím Petra Lombardského* (1254–1256). Hlavním bodem Chauvetovy kritiky zůstává termín kauzalita, přesněji řečeno kauzalita sakramentální.

Tomáš Akvinský o svátostech pojednává především v *Teologické summě*, ve třetí části, otázky LX-XC, dále i v *Komentáři k Sentencím Petra Lombardského*. Základně Tomáš definuje svátost jako „svatou věc, pokud je příčinou lidského posvěcení“.<sup>392</sup> Na základě aristotelského filozofického modelu pak mluví o svátostech v řádu příčinnosti. „Svátost není v rodu znamení, ale spíše v rodu příčiny.“<sup>393</sup> Tomáš připisuje účinnost svátosti Bohu jako prvotní příčině (*causa principalis*), a Bůh používá svátost jako nástroj k udílení milosti (*causa instrumentalis*).<sup>394</sup> To znamená, že nelze s účinkem svátostí manipulovat a materiální ritus na duši člověka působí ne sám o sobě, ale protože Bůh ritus používá jako nástroj, aby mohl milost udělit. Tedy svátosti je dána pouze nástrojová síla, jíž působí Bůh. „Neboť nástroj, jak bylo řečeno, nepůsobí, leč je hýbán hlavním činitelem, jenž působí ze sebe.“<sup>395</sup> Tato duchovní síla však v ní není trvale,<sup>396</sup> nelze s ní tedy manipulovat. Tomáš vidí milost ve svátostech tak, že je tam obsažena stylem nedokonalého a přechodného bytí.<sup>397</sup>

Chauvet ukazuje na Tomášův záměr umístit nejprve svátosti do II. části *Teologické summy*, jako součást tématu křesťanské zbožnosti a vyjádření díků Bohu.<sup>398</sup> Svátosti jako části křesťanského kultu by se tímto umístěním staly součástí křesťanské etiky. Pojetí svátostí jako morálního

---

<sup>391</sup> V *Teologické summě* je téma svátostí umístěno do třetí části za christologii a soteriologii. Nejprve pojednává o svátostech obecně, později o každé zvlášť.

<sup>392</sup> V lat. „signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines,“ *STh* III, q. 60, a. 2.

<sup>393</sup> V lat. „Ergo sacramentum magis est in genere causae quam in genere signi,“ *STh* III, q. 60, a. 1.

<sup>394</sup> Srov. *STh* III, q. 62, a. 5.

<sup>395</sup> V lat. „Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur,“ *STh* III, q. 62, a. 4.

<sup>396</sup> V lat. „Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat,“ *STh* III, q. 62, a. 4.

<sup>397</sup> V lat. „Secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse natura,“ *STh* III, q. 62, a. 3.

<sup>398</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 16.

vyjádření našeho vztahu k Bohu nebylo pro Tomáše ústředním záměrem. Svátosti nejsou totiž jen výrazem díkůvzdání za naši, nám již darovanou spásu, ale především spásu prostředkují. Jsou „kanály“, skrze něž získáváme milost, kterou pro nás Kristus získal.<sup>399</sup> Chauvet tak shrnuje Tomášovo učení o svátostech v *Teologické summě* do obrazu dvou protisměrných pohybů: k prvnímu vzestupnému pohybu skrze Krista k Bohu, který vykonáváme skrze svátosti jako prvky vnější úcty, náleží druhý pohyb sestupující, který působí ospravedlnění a posvěcení v Bohu skrze Krista. Tento druhý pohyb je pro Tomáše primární. Podle Chauveta je v celé třetí kapitole *Teologické summy* Tomášův pohled v tomto ohledu nevyvážený. Tomáš příliš zdůrazňuje pohyb druhý – „kristologicko-sestupný“.<sup>400</sup> Příliš se soustředí na působnost svátostí, což vyvolává dvě otázky: jakým způsobem svátosti působí a zda jsou znameními či příčinami.

Chauvet následně srovnává *Komentář k sentencím s Teologickou summou* a objevuje v samotné Tomášově práci hned několik teologických posunů či inovací.<sup>401</sup> Nejprve si Chauvet všímá, že Tomáš mění používanou terminologii. V *Komentáři* hovoří o funkci svátostí řečí medicíny (tzn. mluví o nich jako o lécích). Naopak v *Summě* již mají svátosti posvěcující moc.<sup>402</sup> V *Summě* je svátost definována jako znamení působící to, co naznačuje v *Sentencích*: svátost je příčina (lék) naznačující to, co zapříčiňuje.<sup>403</sup>

Důvodem bylo, že Tomáš byl v *Komentáři k sentencím* a v *Proti pohanům* (1261–1264) ovlivněn zejména Hugonem ze Sv. Viktora (okolo 1097–1141). Pro něj byla svátost druh nádoby obsahující léčivý olej milosti.<sup>404</sup> V *Summě* Tomáš na základě aristotelské terminologie

---

<sup>399</sup> V lat. „Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso verbo incarnato efficaciam habent.“ *STh* III, q. 60, prolog.

<sup>400</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 17.

<sup>401</sup> Srov. tamtéž, s. 17-31.

<sup>402</sup> Srov. tamtéž, s. 17.

<sup>403</sup> Srov. tamtéž, s. 17.

<sup>404</sup> Chauvet zde čerpá jen z části Hugona († 1141). Hugon rozvíjí teorii svátostí jako „nádoby milosti“, což mohlo nadále vést k příliš materiálnímu chápání. Tato teorie měla naznačit, že ten, kdo nádobu plní, je přednostně Bůh, a ne člověk. Hugon jako představitel rané scholastiky v mnohém stále vychází z Augustinovy teologie svátostí. Symbol je podle něj

rozpracovává medicínskou analogii a rozlišuje u svátostí mezi účinnou kauzalitou a účelovou či konečnou kauzalitou. Kauzalita účinná není pro vyjádření svátostí dostačující.<sup>405</sup> Podle Tomáše se u léku jedná o účinnou kauzalitu, naopak svátosti je připisována konečná kauzalita. „Ale svatost, po níž je pojmenována svátost, neukazuje na způsob příčiny účinné, nýbrž na způsob způsob příčiny tvarové nebo účelové. A proto není třeba, aby svátost vždycky obnášela příčinnost.“<sup>406</sup> Chauvet si však všímá, že se Tomáš nevyhýbá účinné kauzalitě zcela. Vráť se k ní později v *Summě* v otázce LXII věnované účinku svátostí, kde první článek začíná slovy: „nemůže být popřeno, že svátosti nové smlouvy nějakým způsobem zapříčiňují milost“.<sup>407</sup> Tato slova v úvodu naznačují, že termín „příčina“ nad termínem „znamení“ nakonec převládá.

Tomášovou původní snahou bylo se slovu příčina v *Summě* vyhnout, a tudíž si ze čtyř definic, které byly z církevní tradice známé,<sup>408</sup> v *Summě* vybírá definici Augustinovu a upřednostňuje slovo „znamení“ před slovem „příčina“. Svátost je „znamením svaté věci“ (*sacrae rei signum*).<sup>409</sup> Celá definice svátosti zní: „znamení svaté věci, pokud jest pro člověka posvěcující“.<sup>410</sup> Tomášovi zajisté šlo o to, aby byly svátosti pochopeny spíše jako znamení než příčina, ale nepodařilo se mu to zcela. Podle Chauveta druhou část věty *in quantum est sanctificans homines* už nelze chápat jinak

---

druh znamení, které nacházíme ve stvoření, v Písmu nebo ve svátostech a poukazuje na neviditelné skutečnosti. U symbolu také zdůrazňuje prvek nepodobnosti (*dissimilitudo*), protože důležitá je skutečnost, která je za znamením. Znamení však má i jistou podobnost s označovanou skutečností (*similitudo*), může k ní být cestou. Rozdíl mezi svátostí a znamením vidí Hugon v tom, že znamení určitou skutečnost naznačuje, ale nemůže ji, narozdíl od svátostí, způsobit. Svátosti však to, co naznačují, také způsobují. Viz více Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí*, s. 90-92.

<sup>405</sup> Viz pozn. 377.

<sup>406</sup> V lat. „Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causae efficientis, sed magis per modum causae formalis vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem.“ *STh* III, q. 60, a. 1.

<sup>407</sup> Srov. *STh* III, q. 62, a.1.

<sup>408</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 18-19.

<sup>409</sup> V lat. „Quod est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines“, *STh* III, q. 60, a. 2.

<sup>410</sup> V lat. „Quod sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam“, *STh* III, q. 62, a.1, in: Chauvet, *SS*, s. 20.



než v termínech kauzality.<sup>411</sup> Samotné téma kauzality se vrátí mohutněji v otázce 62.

I přes volbu augustinovského termínu „znamení“ bylo pro Tomáše obtížné vysvětlit bez příčiny druhou část věty: *in quantum est sanctificans homines*. Není náhodou, že v *Komentáři* narozdíl od *Summy* je koncept svátostné kauzality používán s rozvahou, i když je součástí definování samotné podstaty svátostí.<sup>412</sup> Na rozdíl od toho v *Summě* svátosti prvotně nedefinuje kauzálně, ale kauzalita přichází posléze v jejich účincích. Důvodem je podle Chauveta další inovace *Summy*.<sup>413</sup> Tomáš se rozloučil s principem disponující kauzality, se kterou pracuje v *Komentáři*, a nahrazuje ji kauzalitou instrumentální, která se objevuje v *Summě*.<sup>414</sup> Tomáš se zde vymezuje také proti tzv. okazionalistické kauzalitě, jež byl bráněna františkánskou školou, zejména Bonaventurou (1221–1274), který odmítá Tomášovo pojetí instrumentální kauzality, ale tvrdí, že spásný účinek svátostí netkví v samotných svátostech, nýbrž v Božím příslibu spásy, který má charakter smlouvy. Podobně Duns Scotus (1266–1308) odmítá teorii, že by svátosti obsahovaly milost. Přijímání svátostí chápe jako dispozici, která zahrnuje účinek, který vyvěrá pouze z Boží moci a nikoli z prostředkující moci.<sup>415</sup> Pokud mají podle Tomáše svátosti „působit, co naznačují“ (*efficiunt quod figurant*), tak teorie tzv. disponující milosti není adekvátní. Znamenala by, že jsou svátosti materiální dispozicí pro přijetí milosti, což by nevysvětlovalo, jak se v nich navzájem propojuje označovaná skutečnost se způsobem jejího označení. Tomáš se zhostil nesnadného úkolu, neboť se snažil usmířit dvě zcela rozdílné kategorie: „příčinu“ a „znamení“. Tak, aby svátost „značila to, co působí a neměla žádný jiný způsob působení než skrze způsob značení“.<sup>416</sup> Chauvet přiznává Tomášovi velkou zásluhu v sakramentální teologii kvůli

---

<sup>411</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 21.

<sup>412</sup> Srov. tamtéž, s. 15.

<sup>413</sup> Srov. tamtéž, s. 16.

<sup>414</sup> Zde Chauvet čerpá zejména z článku H. F. Dondaina, *A propos d'Avicenne et de St. Thomas à la causalité instrumentale*, *Revue thomiste* 51/1951, s. 441-453, in: Chauvet, *SS*, s. 21.

<sup>415</sup> Srov. Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí*, s. 94.

<sup>416</sup> Ve franc. orig. „Signifier qu'il cause et de ne pouivoir causer que par mode de signification“, Chauvet, *SS*, s. 23.

jeho pokusu překonat heteronomii mezi dvěma termíny „znamením“ a „příčinou“. Ačkoli je zřejmé, že se tyto termíny nikdy nemohou stát homogenními.<sup>417</sup>

Inovací *Summy* tedy je, že Tomáš opustil Avicenovo (980–1037) rozdělení příčin a přiklonil se k teorii Aristotela a Averroa (1126–1198).<sup>418</sup> Avicenův dodatek: „dárce formy působí, připravovatel hmoty uspořádává (*dator formae efficit, praeparator materie disponit*)“<sup>419</sup> pak otevírá možnost dvojího působení uvnitř svátostí, ale stejně neosvětluje, jaký mezi těmito příčinami panuje řád. Aristotelské rozlišení, obnovené Aveorem dovoluje objasnění: „prvotní příčina hýbe, instrumentální příčina hýbána, hýbe“ (*causa principialis movet, causa instrumentalis movet mova*). Svátosti přestaly hrát pouze disponující roli přijetí milosti, ale samy ji zapříčiňovaly, i když konečný účel byl ponechán Bohu, který zůstával první příčinou, prvotním činitelem.<sup>420</sup>

Blankenhorn nesouhlasí s Chauvetem v hodnocení Akvinského *Komentáře k Sentencím*. Podle něj Chauvet přeceňuje Avicenův vliv v Akvinského raných spisech. Dokonce tvrdí, že posun v Akvinského teologii z Aviceny na Aristotela a Aveorese neexistuje. Podle něj se Tomáš nikdy s Avicenou nerozloučil.<sup>421</sup> Stejně nesouhlasí s Chauvetovým tvrzením, že Tomáš objevil instrumentální kauzalitu v Aristotelovi a Aveorovi na místo svého předchozího pramene Aviceny, a proto také hovoří o svátostné kauzalitě až v pozdějších dílech např. v *Summě*. Blankenhorn zde opět nesouhlasí a tvrdí, že Tomáš udělal syntézu Aristotela a Aviceny už *Sentencích*. Navíc Aristotelovo učení o instrumentalitě Akvinský používá velmi zřídka: „pokud Tomáš integruje Aristotela do christologie

---

<sup>417</sup> Srov. tamtéž, s. 23.

<sup>418</sup> Srov. tamtéž, s. 23.

<sup>419</sup> Srov. tamtéž, s. 23.

<sup>420</sup> Blankenhorn tvrdí, že Tomáš udělal syntézu Aristotela a Aviceny už v *Sentencích*. Navíc Aristotelovo učení o instrumentalitě Akvinský používá velmi zřídka. Viz Blankenhorn, *The Instrumental Causality of the Sacraments*, s. 284.

<sup>421</sup> Srov. tamtéž, s. 277.

a sakramentologie, tak je to pouze proto, aby naznačil meze Aristotelova učení“.<sup>422</sup>

Podle Blankenhorna navíc v *Summě* vychází Akvinský z patristické literatury a Písma. Skutečnost, kterou podle něj Chauvet také opomíjí, a nebere Akvinského biblické zázemí v potaz.<sup>423</sup> Blankerhorn si všímá, že první kapitola *Symbolu a svátosti* nezmiňuje Písmo.<sup>424</sup> Co se týká termínů příčina a znamení, tak svátosti v *Summě* v otázce 62 opravdu zapřičiňují milost, otázka je jak? V *Sentencích* a v *De veritate* odmítá okazionalistické učení, ve kterém jsou svátosti zredukovány na pouhá znamení, což ale na druhou stranu vylučuje vidět svátosti jako příčiny. Pokud Tomáš odmítal přijmout okazionalistické učení, zbylo mu vybrat si ze dvou možností: „instrumentální disponující kauzalitou“ anebo „instrumentální zdokonalující kauzalitou“. V později napsané *Summě* volí druhou možnost, tedy zdokonalující kauzalitu. Svátosti jsou přímé nástrojové příčiny posvěcující milosti. Argument pro svoji volbu nachází v Písmu Galatským 3:27,<sup>425</sup> týkajícím se křtu. Předložka „skrže“ vypovídá o nástrojovosti křtu. Nemůže se zde jednat ani o okazionalistickou, ani disponující, ale pouze o kauzalitu zdokonalující. *Summa* oproti *Sentencím* obsahuje velké množství biblických citací. V *Sentencích* Tomáš ještě volí „disponující kauzalitu“, protože je více ovlivněn Augustinem a nečerpá tolik z Písma. Druhým důvodem, proč v *Summě* hovoří o zdokonalující kauzalitě, nejsou pouze biblické argumenty, ale i důraz na Kristovo utrpení. Podle Blankenhorna se terminologie vztahující k modelu „produkce milosti“ netýkala prvotně milosti, ale otázky christologické. Řeč instrumentality vztahuje Akvinský nejprve k vtělenému Slovu, aby tak vyjádřil skutečnost toho, kým Ježíš je. Termín „nástroj“ mu pomohl popsat jednotu Ježíšova lidství a božství. Zajisté Kristova

---

<sup>422</sup> V angl. orig. „If Thomas is integrating Aristotle into Christology and Sacramentology, then he can only do so by exploding the limits of Aristotle’s teaching.“ B. Blankenhorn, *The Instrumental Causality of the Sacraments*, s. 284.

<sup>423</sup> Srov. tamtéž, s. 281-282.

<sup>424</sup> Srov. tamtéž, s. 281-282.

<sup>425</sup> Srov. *STh* III, q. 62.

nadpřirozená kauzální aktivita v jeho lidské přirozeně pokračuje. Tento aspekt podle něj Chauvetovi uniká.<sup>426</sup>

Chauvet se snaží svým rozbořem poukázat na zdroj, ze kterého dodnes pramení pohled na sakramentální milost jako na předmět a svátosti jako nástroje, které takový výrobek způsobují. Navzdory tomu, že se jeho argumentace neobejde bez nepřesností či včítání soudobých termínů do starověkého kontextu, je zde zřejmá jeho snaha pro vyjádření skutečnosti, že milost je více než uzavřená veličina, že mezi Bohem, svátostmi a člověkem nemusí panovat kauzální řád.

### **4.3. Moc svátostí pramenící z hypostatické unie Kristova lidství a božství**

Chauvetovi jde v jeho konceptu symbolického myšlení o výstižnější vyjádření, že svátosti jsou především místem komunikace mezi Bohem a člověkem. Svátosti náleží do sféry konání Boha i člověka. Místem, ve kterém se teologicky střetává božské a lidské, je Ježíš Kristus. Sakramentální teologie je tedy úzce spjata s christologií. Chauvet odvážně tvrdí: „teologie hodna svého jména musí nalézt způsob jak dosáhnout souvislosti mezi christologií a sakramentální teologií“.<sup>427</sup> Z tohoto důvodu, na základě svého rozboru sakramentální kauzality, hodnotí Tomášovo pojetí vztahu mezi christologií a sakramentologií.

Vzhledem ke změně pojetí příčinnosti v Tomášově práci, o jaké jsem hovořila v předchozí podkapitole, v *Komentáři* Tomáš nepřipisuje lidské přirozenosti Ježíše božskou účinnost pro naši spásu.<sup>428</sup> V *Summě* se naproti tomu lidská přirozenost stává nástrojem jeho božství.<sup>429</sup> Svátosti díky tomuto pojetí christologie získávají svoji působnost z hypostatické unie Ježíše Krista. Dále „svátost přispívá k udílení milosti na způsob nástroje. Nástroj je pak

---

<sup>426</sup> Srov. Blankenhorn, *The Instrumental Causality of the Sacraments*, s. 279-280.

<sup>427</sup> Ve franc. orig. „...une théologie digne de ce nom doit nécessairement assurer une cohérence entre *christologie* et *sacramentaire*.“ Chauvet, *SS*, s. 24.

<sup>428</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 24-25.

<sup>429</sup> V lat. „humana natura in Christo erat velut organum divinitas“, *STh* III, q. 62, in: Chauvet, *SS*, s. 25.

dvojí: jeden oddělený, jako je hůl, a jiný spojený jako ruka. Nástrojem spojeným je pak hýbán nástroj oddělený: jako hůl rukou. Hlavní účinnou příčinou je pak Bůh; jeho lidství se dá přirovnat k nástroji spojenému a svatost jako nástroj oddělený. Proto je potřeba, aby spásonosná síla plynula z božství Kristova přes jeho člověčenství do svátostí.<sup>430</sup> Svátosti jsou vázány ke vtělenému Slovu, ze kterého čerpají svoji působnost a východisko.

Chauvet si uvědomuje pozitivní stránky Tomášova učení o svátostech, které je zakořeněno v christologii, neboť se tak zdůrazňuje skutečnost, že svátosti jsou činy Krista.<sup>431</sup> Nicméně, podle Chauveta, můžeme právě kořeny instrumentálního pojetí svátostí a zpředmětnění milosti vysledovat právě v Tomášově důrazu na původ svátostí v hypostatické unii Ježíšova božství a lidství.<sup>432</sup> Vrací se tudíž k nejstarší liturgické tradici církve a nachází východisko sakramentální teologie v události velikonoce.<sup>433</sup>

Chauvet argumentuje tím, že sakramentální teologie založená přednostně na myšlence hypostatické unie nemůže být zasazena do běhu konkrétních dějin.<sup>434</sup> Podle Chauveta se tak Tomáš odklonil od církevních otců a jejich dynamismu svátostí jako tajemství.<sup>435</sup> Dále kritizuje Tomáše za jeho nedostatečný pneumatologický důraz a hlubší liturgicko-ekleziální zakotvení.<sup>436</sup> Ze své kritiky scholastické sakramentální teologie vyvozuje také závěry, týkající se onto-teologického pohledu na vtěleného Boha a jeho vztah k člověku. Kritikou si otvírá cestu k pojetí, které je založeno na sakramentální

---

<sup>430</sup> V lat. „Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta.” *STh* III, q. 62. a. 5, in: Chauvet, *SS*, s. 25.

<sup>431</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 465.

<sup>432</sup> Srov. Chauvet, *DSS*, s. 244.

<sup>433</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 493.

<sup>434</sup> Srov. tamtéž, s. 467.

<sup>435</sup> Srov. tamtéž, s. 466.

<sup>436</sup> Srov. Liam O. Walsh, Sacraments, in: Van Nieuwenhove – Wawrykow (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, s. 329.

teologii vycházející z události kříže a vzkříšení, v níž je zdůrazněna role Ducha svatého.<sup>437</sup>

Chauvet k osvětlení svého kritického postoje znovu sahá k primárním pramenům Tomáše. Prolog *Teologické summy* nasvědčuje tomu, že Tomášova sakramentální teologie vychází přímo z jeho christologie. Prolog k pojednání o svátostech začíná slovy: „po uvážení těch, jež patří k tajemství vtěleného Slova, jest uvažovati o svátostech Církve, jež mají účinnost od onoho vtěleného Slova“.<sup>438</sup> Dále Tomáš často opakuje, že svátosti působí na základě utrpení Ježíše Krista (*operantur in virtute passionis Christi*) a z toho důvodu jsou dostačující příčinou lidské spásy (*causa sufficiens humanae salutis*).<sup>439</sup> Podle Chauveta tyto výroky ilustrují, že účinnost svátostí vnímá scholastická teologie jako pokračování hypostatické unie.<sup>440</sup> Účinnost svátostí je závislá na milosti události vtělení. Jak dosvědčuje například 6. článek: „nejprve totiž lze pozorovati ze strany příčiny posvěcující, jíž jest vtělené Slovo: tomu se svátost nějak připodobňuje v tom, že se připojuje slovo ke smyslové věci, jako bylo v tajemství vtělení spojeno Slovo Boží se smyslovým tělem“.<sup>441</sup> Jejich působení je možné pouze díky hypostatické unii, jejich ústřední milost daná církvi a všem lidem<sup>442</sup> má svůj základ v Synově „osobní milosti“<sup>443</sup>, která je spojená s „milostí hypostatické unie“.<sup>444</sup> Tedy jinými slovy v tom, že se Bůh stal člověkem. Tomáš svátosti vidí jako prodloužení hypostatické unie. Neuvažuje o nich na úrovni působení, ale

---

<sup>437</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 485.

<sup>438</sup> V lat. „Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso verbo incarnato efficaciam habent. Et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda de unoquoque sacramentorum in speciali.” *STh* III, q. 60, prooemium.

<sup>439</sup> Srov. *STh* III, q. 61, a.1, *STh* III, q. 8., a. 1, in: Chauvet, *SS*, s. 464.

<sup>440</sup> Nutno podotknout, že Chauvet se zabývá Tomášovou teologií inkarnace pouze vzhledem k tématu svátostí a čerpá svůj historický materiál pouze v *Summě*, a nikoli v dalších Akvinského spisech jako např. *Komentáři k sentencím Petra Lombardského* nebo *Summě proti pohanům*.

<sup>441</sup> V lat. „Primo enim possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est verbum Dei unitum.” *STh* III, q. 60, a. 6.

<sup>442</sup> Srov. *STh* III, q. 8, in: Chauvet, *SS*, s. 464.

<sup>443</sup> Srov. *STh* III, q. 7, in: Chauvet, *SS*, s. 464.

<sup>444</sup> Srov. *STh* III q. 2, a. 6, in: Chauvet, *SS*, s. 464.

na úrovni jejich podstaty: protože stejně tak jako se v tajemství inkarnace spojilo Slovo Boží s tělem, tak se slovo ve svátostech spojuje s hmotným prvkem.<sup>445</sup> „Takový příměr v jazyce scholastiky není pouze prosté přirovnání nebo vnější kopie: má ontologický význam.“<sup>446</sup>

Navzdory tomu, že sakramentální teologie, vycházející z teologie vtělení, má své opodstatnění, neboť zdůrazňuje skutečnost, že svátosti jsou především činem Božím, má na druhé straně také své slabosti, dodává Chauvet.<sup>447</sup> Její slabostí je jistá ahistoričnost, která nebere plně v potaz dějinný význam Ježíšova kříže a vzkříšení. *Teologická summa* v pojednání o svátostech<sup>448</sup> umocňuje tento ahistorický rys tím, že o svátostech nemluví v souvislostech s nanebevstoupením Krista a sesláním Ducha svatého jako zakladatele církve.<sup>449</sup> Sakramentální teologie založená na christologii, určené hypostatickou unií, je sakramentální teologie statická.<sup>450</sup> Ztrácí dynamismus, který měla sakramentální teologie církevních otců, kteří o svátostech uvažovali v rámci dějin a ekonomie spásy. Scholastická teologie ztratila svůj dynamismus sémantickým posunem k latinskému výrazu *sacramentum* z jeho biblického základu, který se nachází v termínu *mysterium*. Chauvet stručně shrnuje své stanovisko takto: „*Sakramentální teologie, která vychází primárně z hypostatické unie (...), nemůže být vepsána do konkrétní historie. Naopak to může sakramentální teologie, založená na vzkříšení ukřižovaného a na základě eschatologického vtělení zmrtvýchvstalého ve světě skrze Ducha letnic.*“<sup>451</sup>

Zde znovu Blankenhorn oponuje Chauvetovi. Svátosti nám umožňují mít instrumentálně podíl na účinnosti i minulých událostí Ježíše pozemského. Skrze svátosti vstupujeme do kontaktu s Kristem dějin, událostmi, které se

---

<sup>445</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 464.

<sup>446</sup> Ve franc. orig. „Une telle *conformatio*, selon la langue des scholastiques, n'est point une simple imitation ou décalque extérieur; elle a une portée ontologique.“ Tamtéž, s. 464-465.

<sup>447</sup> Srov. tamtéž, s. 465.

<sup>448</sup> Srov. *STh* III, q. 60-90.

<sup>449</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 465.

<sup>450</sup> Srov. tamtéž, s. 466.

<sup>451</sup> Ve franc. orig. „... une sacramentaire pensée prioritairement à partir de l'union hypostatique et, analogiquement, sur le même mode qu'elle, ne peut pas, comme une sacramentaire pensée à partir de la Résurrection du Crucifié et donc de la prise de corps eschatologique du Réssuscité dans le monde par l'Esprit de Pentecôte, s'inscrire dans le mouvement de l'histoire concrète.“ Chauvet, *SS*, s. 467.

odehrály před 2000 lety. Podle něj nejsme jednoduše spojeni s mocí abstraktní hypostatické jednoty, ale mocí rodící se z lidského běhu dějin,<sup>452</sup> která je činná v konkrétních činech Ježíše dějin. Chauvetův názor, že Akvinského sakramentální učení je ahistorické, odděleno od konkrétní historie, tedy není opodstatněný. Hypostatická unie jako zdroj svátostné moci nestojí v protikladu k mysteriím. Tomášovo učení není lapeno v ahistorickém pojetí.<sup>453</sup>

Tím se dostáváme k dalšímu tématu Chauvetovy kritiky sakramentální teologie, a tím je její pneumatologie a ekleziologie. Chauvet popírá, že by Tomáš ve svém pojednání o svátostech v *Teologické summě* úplně opomíjel pneumatologii, naopak, ale Tomášovo začlenění role Ducha svatého je spíše technického rázu.<sup>454</sup> Zahrnuje obvyklé biblické citáty, a to především týkající se křtu a eucharistie. Přejímá eucharistickou pneumatologii Augustinovu. Z hlediska statistiky výroky o Ježíši Kristu však převažují velkou měrou nad těmi o Duchu svatém.<sup>455</sup> Jediná cenná zmínka o Duchu svatém jako příčině svátostné milosti se objevuje v pojednání o milosti. Duch svatý je zde prvotní činitel a první příčina svátostné milosti.<sup>456</sup> Podobné zmínky však v pojednání o svátostech nenajdeme.<sup>457</sup> Chauvet v tom vidí jednoznačně upřednostnění christologie před pneumatologií. Tím, od koho je odvislý účinek svátostí, je Ježíš Kristus jako Bůh a člověk. Moc Ducha svatého je podřízena moci Ježíše Krista. Pneumatologie je podřízena christologickému principu kauzality.<sup>458</sup>

Sakramentální teologie, postavená výhradně na teologii hypostatické jednoty, nejenže umenšuje svátostnou roli Ducha svatého, ale spolu s tím uzavírá svátosti do církve jako instituce, která je *potestas*

---

<sup>452</sup> Srov. Blankenhorn, *The Instrumental Causality of the Sacraments*, s. 291.

<sup>453</sup> Srov. tamtéž, s. 291

<sup>454</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 468.

<sup>455</sup> Srov. tamtéž, s. 471.

<sup>456</sup> Např. viz *STh* Ia-IIae, q.112, a. 1, a. 3; *STh* III, q. 60, a. 11.; *STh* III, q. 82, a. 5.

<sup>457</sup> Liam G. Walsh zde na rozdíl od Chauveta argumentuje, že kdekoli Tomáš mluví o milosti v rámci svátostí, mluví o milosti Ducha svatého, i když jej explicitně nezmiňuje. Viz více Walsh, *Sacraments*, in: Van Nieuwenhove – Wawrykow (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, s. 331.

<sup>458</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 472.



Krista.<sup>459</sup> Pokud jsou svátosti v přímém spojení s učením o hypostatické jednotě a s učením o církvi, která je považována za majitelku Krista, jsou uzavřeny v církvi a nabývají institucionálního charakteru.<sup>460</sup>

Na druhé straně je ale podle Chauveta sakramentální teologie od ekleziologie oddělená.<sup>461</sup> Svátosti jsou pro Tomáše jednání Krista v církvi. Tomáš je nazývá *sacramenta Ecclesiae*.<sup>462</sup> Konání ve jménu Krista je totožné s konáním ve jménu církve. Podle Chauveta kodtržení ekleziologie od sakramentální teologie mohou být tři důvody.<sup>463</sup> Jedním například je, že ve 13. století neexistovalo pojednání o soudobé ekleziologii nebo se jednalo o eklesiologii spojenou s christologií, ve které byl Kristus hlavou církve. Sakramentologie se tedy nemohla plně rozvinout ve vztahu k církvi.<sup>464</sup> Druhým důvodem jsou naopak přílišné důrazy na ekleziologii. Chauvet zde uvádí dva:<sup>465</sup> dichotomické rozdělení eucharistického a eklesiálního těla a za druhé Duch svatý ztrácí svoji roli sjednotitele církve. Božské lidství Krista zaujímá místo Ducha svatého jako vykonavatele a účinné příčiny jednoty církve.<sup>466</sup> A naposled třetím důvodem bylo, že scholastičtí teologové nerozpoznávali lokální církev, konkrétní liturgické shromáždění, jako integrální součást univerzální církve.<sup>467</sup> Ve scholastickém období se jen stěží dalo uvažovat o sakramentalitě církve. „Svátostná dimenze [církve] byla vždy vyznávána, ale nebyla nadále přijímána jako podstatný konstitutivní prvek.“<sup>468</sup>

---

<sup>459</sup> Srov. tamtéž, s. 474.

<sup>460</sup> Srov. tamtéž, s. 474.

<sup>461</sup> Srov. tamtéž, s. 474.

<sup>462</sup> Srov. *STh* III, q.64, a. 8, in: Chauvet, *SS*, s. 474.

<sup>463</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 475.

<sup>464</sup> Srov. tamtéž, s. 474-475.

<sup>465</sup> Chauvet zde bere na pomoc dva katolické teology H. de Lubaca a Congara. Srov. Chauvet, *SS*, s. 475-477.

<sup>466</sup> Ve franc. orig. „la ‚sainte humanité‘ du Christ prend le relais du Sain-Esprit comme agent et cause efficiente de l’unité ecclésiale“, Chauvet, *SS*, s. 476.

<sup>467</sup> Tamtéž, s. 477.

<sup>468</sup> Ve franc. orig. „La dimension ecclésiale de ces derniers était toujours affirmée, mais elle ne pouvait plus être perçue comme l’une de leurs dimensions *intrinsèquement* constitutives.“ Tamtéž, s. 477.

Jak jsem předeslala, Chauvet zároveň shledává scholastickou sakramentální teologii velmi institucionalizovanou.<sup>469</sup> Důvodem je, jak jsem zmínila výše, její christologický charakter a s tím spojený problém *filioque*. Tím, že Duch svatý vychází z Otce i Syna, má vliv na institucionální a autoritářský charakter římsko-katolické církve.<sup>470</sup> Chauvet celkově upozorňuje především na institucionální rys svátosti kněžství, která spočívala zejména v moci konsekrovat. Těžiště se tím přesunulo na jednání kněze ve jménu Krista (*in persona Christi*).<sup>471</sup> S tím souvisí i jistá nerovnováha v eucharistické modlitbě, kde byl důraz kladen příliš na moment konsekrace.<sup>472</sup> V momentě konsekrace mluví kněz jménem Krista, a tak se odděluje od jména církve. „Tomáš posunuje do konečných důsledků působení tohoto ‚smrtného rozkolu‘ mezi Kristem a církví, který se zrodil století před ním.“<sup>473</sup>

Shrneme-li témata, kterých se týká Chauvetova kritika scholastické sakramentální teologie, jedná se o sakramentální teologii založenou přednostně na hypostatické unii, dále je tu nedostatečný pneumatologický důraz, oddělení sakramentální teologie od ekleziologie a přílišná institucionalizovanost sakramentální teologie. Všechny tyto body jsou důsledkem scholastické nauky o kauzalitě a účinku svátostí, která je tak těsně spojena s naukou o vtělení. Dále je v takové teologii opomíjeno prostředkování milosti církví a naopak role ordinovaného kněze nabývá téměř absolutní moci.<sup>474</sup>

Chauvet z takové sakramentologie vyvozuje důsledky pro pojetí vztahu mezi Bohem a člověkem.<sup>475</sup> „Logika, která panuje v Tomášově

---

<sup>469</sup> Srov. tamtéž, s. 478.

<sup>470</sup> Srov. tamtéž, s. 478.

<sup>471</sup> Srov. tamtéž, s. 479-481.

<sup>472</sup> Srov. *STh* III, q. 78., a. 1, in: Chauvet *SS*, s. 481.

<sup>473</sup> Ve franc. orig. „Thomas prolonge jusque dans ses ultimes conséquences le mouvement de *césure meurtrière* entre le Christ et l'Église né un siècle avant lui.“ Chauvet, *SS*, s. 482.

<sup>474</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 482-483.

<sup>475</sup> Srov. tamtéž, s. 483.

diskurzu sakramentologie, je naprosto stejná i v christologii.<sup>476</sup> Podle něj scholastická christologie příliš zdůrazňuje radikálnost rozdílu mezi Bohem a člověkem. Scholastická představa o Bohu byla prostorově spojená s vertikálností. Bůh je vším tím, čím člověk není. Nebo přesněji, Bůh stojí v protikladu k člověku. V takovém myšlení nabývá učení o vtělení ještě větší zázračnosti, neboť v Ježíši Kristu se propast mezi Bohem a člověkem anuluje. Přestože se scholastika v rámci inkarnační teologie nemalou měrou zasloužila o rozpracování negativní teologie, analogie a Trojičného učení, převažuje onto-teologická představa o Bohu.<sup>477</sup> Ilustrativní je například samotné uspořádání *Summy*, kde v první části Tomáš nejprve uvažuje nad Bohem a jeho podstatou a jeho činností, a teprve poté se zabývá jednotlivými osobami a stvořením.<sup>478</sup> Pro Tomáše je Bůh vždy pojímán především jako Boží bytí, nikoli na základě Trojice. Bůh je především *Ens supremum*. Učení o vtělení zasazené takovým způsobem prohlubuje onto-teologické myšlení.

Chauvet ilustruje scholastické onto-teologické pojetí inkarnace na jednoduché otázce: scholastická teologie se ptá především, jak se Bůh mohl stát člověkem?<sup>479</sup> Samotná otázka již v sobě předpokládá apriory nějakou znalost Boží podstaty či Božího bytí. Jinak řečeno, jak je možné, že Bůh jako dokonalé bytí, neměnný, věčný, na sebe vzal lidskou přirozenost, nedokonalou, konečnou a podléhající vývoji?<sup>480</sup> Pohled na Ježíše se tak děje přednostně ze strany božství. Scholastikové se tak netázali: o jakém Bohu to mluvíme, když o něm můžeme říct, že Bůh zjevil sám sebe v Ježíši Kristu?<sup>481</sup> Scholastické teologii, konkrétně Tomášovi, se nepodařilo zcela uniknout z rámce západní metafyziky: celou skutečnost Tomáš popisuje z představy

---

<sup>476</sup> Ve franc. orig. „La logique qui commande le discours de S. Thomas est rigoureusement la même en sacramentaire qu'en christologie.“ Tamtéž, s. 483.

<sup>477</sup> Tamtéž, s. 483-484.

<sup>478</sup> Srov. *STh I*.

<sup>479</sup> Ve franc. orig. „Comment est-il possible que Dieu ait pu se faire homme?“ Chauvet, *SS*, s. 484.

<sup>480</sup> Srov. tamtéž, s. 484.

<sup>481</sup> Ve franc. orig. „De quel Dieu parlons-nous pour que nous puissions dire qu'il s'est révélé intégralement en Jésus?“ Tamtéž, s. 484.

Boha, který je „svrchovaným základem“.<sup>482</sup> Podle Chauveta je toho důkazem i teorie o Božích jménech v *Summē*, kde chybí Boží biblické atributy, které by popisovaly Boha nejen jako bytí či podstatu, ale i jako proces či někoho, kdo především koná.<sup>483</sup> Chauvetovo pochopení Tomáše nevyjadřuje jeho teologii celistvě. Například Rahnerův nebo Lonerganův transcendentální tomismus chápe Tomášovu teologii jako teologii zdola, která začíná u možnosti lidského myšlení. Christologii z tohoto přístupu úplně nevyjímá.

Chauvet zde navrhuje jako východisko sakramentální teologii, která by plně vyjadřovala vztah mezi Bohem a člověkem začínající nikoli z hypostatické jednoty, ale z události velikonoc v jejich úplnosti.<sup>484</sup> Sahá zpět k rané liturgické tradici církve a vyvozuje z ní teologické důsledky podle pravidla *lex orandi, lex credendi*.<sup>485</sup> Církev znala první tři století pouze svátek události velikonoc. V této jediné události bylo ve slavení připomínáno celé tajemství velikonoc – Ježíšova smrt, vzkříšení, nanebevzetí a druhý příchod. Tato jednota tajemství či svátosti byla postupně fragmentována do jednotlivých oslav během 4. století. Chauvet se snaží brát vážně původní teologické místo liturgického slavení, jímž jsou velikonoce, a vyvozuje z tohoto východiska několik teologickým závěrů.<sup>486</sup> Velikonocemi oproti hypostatické jednotě jako východiskem liturgie se mění role dějin ve svátostném slavení. Začneme-li slavením událostí velikonoc, umístíme svátosti do dynamiky dějin: tedy do zrodu církve v její dějinné události daru Ducha svatého o letnicích, kterým se vždy a znovu církev stává tělem Kristovým dosud. Začneme-li událostmi velikonoc, nestavíme sakramentologii pouze na christologických, ale také na pneumatologických základech. Třetí aspekt se týká vztahu mezi Bohem a člověkem. Vtělení můžeme rozumět až na základě smrti a vzkříšení. Prvním „skandálem“ víry tedy není jednota božství a lidství v osobě Ježíše Krista, ale otázka, jak je to s naším Bohem, když můžeme vyznávat plné Boží zjevení v člověku Ježíši,

---

<sup>482</sup> Ve franc. orig. „Un fondement suprême“, tamtéž, s. 484.

<sup>483</sup> Srov. tamtéž, s. 485.

<sup>484</sup> Srov. tamtéž, s. 485.

<sup>485</sup> Srov. tamtéž, s. 493.

<sup>486</sup> Srov. tamtéž, s. 496.

který na sebe bere smrt ve jménu zákona Božího?<sup>487</sup> Začít z velikonočního tajemství znamená také vzít v potaz historickou postavu Ježíše v židovském kontextu tehdejší doby. Jinak by to znamenalo sklouznout do semi-gnostických abstrakcí, bez nichž by Ježíšova smrt pro nás neměla žádný soteriologický význam.<sup>488</sup> Proto je tak důležité vrátit se k historickému odsouzení Krista, který je dvojnásobným soudem: náboženským jakožto rouhání se proti Bohu či proti zákonu Božímu, a za druhé je soudem politickým, tedy odmítnutím poklonit se vladaři. Tento dvojnásobný soud je odsouzení historického Ježíše. Jeho umírání nemůže být odděleno od žití „pro“ a tudíž i konkrétního způsobu a slov života.<sup>489</sup> Tedy i vtělení musí být chápáno z události velikonočního tajemství. Ačkoli scholastická teologie nikdy neztratila důraz na konečný soteriologický účel „vykupného vtělení“, uzávorkovala nicméně podle Chauveta ono *ad* od *esse* v eucharistii.<sup>490</sup> Eucharistické *esse* je již od počátku konsitutivní pro tajemství vtělení. Christologie nikdy nemůže být oddělena od soteriologie, dokonce i když je onto-teologická reflexe soustředěna na „jak“.<sup>491</sup>

## Shrnutí

V této kapitole jsem se zaměřila na prameny, ze kterých Chauvet čerpá při teoretické práci na svém pojetí symbolu. Nevyčerpala jsem všechny možné disciplíny a osobnosti, se kterými Chauvet pracuje. Nicméně, vybrala jsme tři reprezentativní oblasti, které ilustrují Chauvetovo intelektuální zázemí. První dvě oblasti, filozofická a psychoanalytická, odrážejí mnohé z francouzské intelektuální tradice. Obě podkapitoly byly podrobnějším vhledem do práce vždy jedné osobnosti: filozofie Martina Heideggera a psychoanalytického diskurzu Jacquese Lacana. Jednalo se vždy o vybraná témata, která souvisejí s Chauvetovou prací. Jejich představení napomůže

---

<sup>487</sup> Srov. tamtéž, s. 497.

<sup>488</sup> Srov. tamtéž, s. 497.

<sup>489</sup> Srov. tamtéž, s. 498.

<sup>490</sup> Chauvet analyzuje eucharistické *ad* a *esse* na transsubstanciaci. Viz Chauvet, *SS*, s. 392-399.

<sup>491</sup> Srov. tamtéž, s. 498.

lepší orientaci v následující hlavní části, věnované samotnému pojetí symbolu u Louis-Marie Chauveta. Umožní také kriticky reflektovat Chauvetův způsob práce s těmito autory. Třetí podkapitola, věnovaná kritice sakramentální teologie Tomáše Akvinského, se lišila od prvních dvou v metodologickém pohledu. Nejednalo se o představení Chauvetova zdroje jeho pojetí symbolu, ale přímo o autorovu kritiku sakramentální teologie Tomáše Akvinského, doplněnou o hodnocení oprávněnosti jeho kritiky a také souvislosti s jeho vlastním projektem. Jeho kritický pohled na sakramentální scholastickou teologii je nedílnou součástí jeho teoretické výstavby teologie symbolu, stejně jako dvě východiska předchozí.

Nejprve jsme se věnovali Chauvetovu filozofickému východisku, které pro něj představuje zejména postava Martina Heideggera. Zastavila jsem se u třech témat. Nejprve u tématu bytí, přesněji řečeno tzv. ontologické difference, ve které rozlišuje mezi bytím a jsoucím, na což metafyzika zapoměla. Heideggerovo rozpomenutí se na bytí umožňuje Chauvetovi následovně hovořit o Bohu a subjektech mimo onto-teologické kategorie. Druhým tématem, náležitějším také k překonání metafyzického myšlení, byl Heideggerův koncept subjektu a jeho vztahu k řeči. Jednalo se o kritiku novověkého karteziánského pojetí subjektu, který je oddělen od světa a od Boha. Heidegger se snažil o vytvoření nového pojetí bytí člověka ve světě a o obnovu vzájemného vztahu mezi člověkem a světem. Pro Heideggera je základem bytí člověka, lidský život v jeho každodennosti, v jeho náležení světu neboli „vnitrosvětskosti“. Ono „bytí zde“ (*dasein*) ukazuje, že člověk je jsoucno, které má ve své existenci vztah rozumějící světu a původní otevřenosti bytí. Svět tvoří nedílnou součást bytí člověka a nemůže bez něj existovat. Subjekto-objektová dichotomie je abstraktní konstrukcí, subjektivní a objektivní, svět a člověk jsou vždy ve vzájemné souhře. K překročením subjekto-objektové dichotomie náleží také reinterpretace pojetí řeči, která je něčím vnějším, nástrojem, jenž je pouze jedním z atributů člověka. Heidegger přichází s jiným pojetím jazyka a řeči. Jedním z existenciálů lidského pobytu je rozumění. Člověk vždy ze svého bytí nějak

rozumí. K rozumění pak náleží řeč a jazyk, které ale nejsou pouhými nástroji dorozumění a komunikace. Řeč je prostředím, v němž přichází ke slovu bytí. Řeč patří původně k existenci stejně jako rozumění. Řeč a jazyk jako řeč vyslovená spolu ustanovují „odemčenost“ bytí ve světě. K mluvení pak bezpodmínečně náleží i poslouchání a mlčení, které jsou bytostnou možností řeči. Heidegger uvolňuje řeč z gramatiky a logiky, které jsou charakteristické pro metafyzické myšlení, proto také může říct, že „řeč je domem bytí, v jeho přístřeší bydlí člověk“. Řeč a bytí jsou vztaženy velmi těsně. Je to právě řeč básníků, která dokáže v Heideggerově pohledu zachytit hloubku lidské existence, „bytí tu“. Poetická řeč je pramenem, ze kterého lze myslet jinak. Poetická řeč si nenárokuje, že to, co vyjevuje, je plnost bytí. Řeč básníků se pohybuje na pomezí mezi zapomenutostí bytí a jeho přivoláním a otevřením. Pro Chauveta je Heideggerovo pojetí řeči, jak uvidíme, směrodatné pro pojetí svátostí jako výrazů církve, které jako její jazyk nejsou uzavřené, ale dostatečně vyjadřují bytí ve vztahu Boha a člověka. Poslední podkapitolou pak byla Heideggerova charakteristika samotného pojmu metafyzika a její kritika, která se objevuje již v obou předchozích podkapitolách. Metafyzika se týká celého osudu Západu, jež Heidegger charakterizuje jako „zapomenutost na bytí“. Metafyzika neproniká ke svému vlastnímu základu, poněvadž metafyzika se dotazuje jsoucího jakožto jsoucího, zůstává u jsoucího, a neobrací se na bytí jakožto bytí. Heideggerovi nejde o vytrhnutí kořene, který živí celý filozofický strom, ale jde mu o to, aby se metafyzika navrátila k otázce bytí nebo přesněji, aby si byla vědoma zapomenutosti na tuto otázku. Zapomenutost na bytí vede k nihilismu a metafyzika sama ho uvnitř obsahuje. K otázce skrytosti bytí patří i otázka, zda může člověk nějakým způsobem tuto skrytost bytí překročit či odstranit. Nihilismus je v Heideggerově pojetí skrytost bytí samého, tudíž jej nelze překonat. Člověk se ve své bytnosti musí smířit s úzkostí z ničeho. Heideggerův důraz na myšlení skrytosti bytí pomáhá Chauvetovi v jeho konceptu vyjádření Boží přítomnosti, která je druhem nepřítomnosti. Také nutnost „naklonění k Ničemu“, které boží modly, je Chauvetovi inspirací pro jeho pojetí symbolu.

Druhá kapitola byla věnována Chauvetově inspiraci z oblasti psychoanalýzy, a to v osobě francouzského psychoanalytika Jacquese Lacana. Lacan ovlivnil Chauveta v jeho strukturalistickém a post-strukturalistickém pohledu na lidské nevědomí a ontogenezi jedince, který se jako subjekt utváří ve struktuře řeči neboli symbolickém řádu, což analogicky Chauvet vztahuje na subjekt v církvi. Lacanovo spojení nevědomí s analýzou řeči je opěrné pro Chauvetův výraz „prostředkování“, jak uvidíme v další části této práce. Nejprve jsem se zaměřila na Lacanovo pojetí lidského nevědomí, které je podle něj uspořádáno jako řeč. Reinterpretuje zde Freudovu koncepci, ve které předpokládá, že existuje něco jako stálé Já. Podle Lacana je něco jako Já iluzí a zajímá ho, jak k takové iluzi dítě dochází. Lacan zde spojuje psychoanalýzu s filozofií jazyka, především s jazykovou teorií Saussurovou. Modifikuje Saussura a tvrdí, že „označující“ jsou autonomní a nemají pevně vázaný vztah k „označovanému“. Nevědomí tak vypadá jako „řetězec označujících“ bez ukotvení. Dospívání je procesem, kdy se jedinec snaží stabilizovat tento řetězec. Možnost stabilizace je však pouhou iluzí. Dalším tématem byla Lacanova tři vývojová stádia jedince: reálné, imaginární a symbolické. Chauvet přejímá mnohé právě z Lacanovy charakteristiky symbolického a aplikuje ho na prostředí církve. Zejména Chauvet upozorňuje na rozdíl mezi imaginárním a symbolickým a na nebezpečí setrvání v imaginárním stádiu, ve kterém si subjekt pouze projektuje do vnějšího světa sám sebe. Naopak, symbolický řád je vždy charakterizován ztrátou původní jednoty s matkou. Symbol nedostatku či ztráty jednoty s matkou Lacan označuje různými způsoby: „Falus“, „Jméno otce“, „Zákon otce“ či „Druhý (Jiný)“. Tyto výrazy pro chybění jsou pro něj strukturálním principem pro řeč, pro symbolický řád. Vstup do řeči je bezpodmínečný pro vznik subjektu. Tento vstup je však vždy poznamenán ztrátou původní jednoty s matkou, která je ale nutná pro to, abychom se stali součástí kultury. Třetí téma souviselo s tématem předchozím, a totiž s Lacanovým pojetím alterity. Lacanův koncept malého a velkého Druhého je velmi komplexní a obsah těchto dvou termínů, s malým a velkým počátečním písmenem, se často



proměňuje a stojí za ním celá filozofická tradice. Pro naše téma je důležitý zejména termín velký „Druhý (Jiný)“, který u Lacana vyjadřuje radikální jinakost, která nemůže být přijata skrze identifikaci, ve stadiu imaginace tak převyšuje jinakost iluzorní. Lacan přirovnává tuto jinakost k jazyku a zákonu, a proto je „Druhý (Jiný)“ připisován fázi symbolické. Pro Chauveta je tento pojem nezbytný pro utvoření symbolu. Symbol a symbolický řád je podle něj možný pouze v podřízenosti „Druhému (Jinému)“.

Poslední kapitola byla věnována Chauvetovu kritickému čtení Tomáše Akvinského. Souhrnně řečeno, Chauvet kritizuje onto-teologické tomistické myšlenkové předpoklady, které nahlížejí vztah Boha a člověka, svátosti a milost v kategoriích příčinnosti. Jak uvidíme v další části práce, Chauvet přichází s novým alternativním pojetím, které je akauzální a je založeno především na filozofii jazyka. Nejprve jsem se zastavila u Chauvetovy kritiky onto-teologických předpokladů, vyjadřující vztah Boha a člověka. Chauvet začíná svoji kritiku onto-teologických předpokladů u jejich samotného vzniku, ve filozofických základech Platóna a Aristotela. Kauzální pojetí vztahu mezi Bohem a člověkem ilustruje na Platónově dialogu *Filébos*, ve kterém je subjekt přirovnáván k lodi a jako takový nahlížen jako dokončený produkt, bez možnosti vývoje, bez možnosti otevřeného bytí. Bůh je v takovém pojetí popisován jako konečná pravda, jako měřitelná příčina všeho ostatního. Chauvet nazývá tento způsob představy technický či instrumentální. Akvinský podle něj přemýšlí podle stejného myšlenkového schématu. Bůh je podle něj poslední příčinou, je čistým bytím (*actus purus*), ze kterého všechno ostatní pochází. Bůh ve scholastice se nevymyká z onto-teologických představ. Na rozboru Tomášovy práce s analogickými výpověďmi o Bohu Chauvet ukazuje, že o Bohu se vypovídá pouze na základě toho, co Bůh není, anebo, jaký vztah má ke stvoření, které z něj pochází. Mezi Bohem a stvořením je velká propast a ještě před jakýmkoli analogickým soudem se apriori uvažuje o Bohu jako nejvyšším principu a příčině stvoření. Výpovědi o Bohu tak stojí až za ústřední myšlenkou o Bohu jako základě pro celek bytí. Součástí této kapitoly byly i kritické námitky k Chauvetově práci

s Akvinským. Již jeho obvinění metafyziky jako celku na základě jednoho Platónova dialogu můžeme považovat za generalizující. Také jsem si položila otázku, zda je možné spojovat nevhodnost Platónovy analogie a měřitelnost Boha. Blankenhorn zde podává námitku, zda není celá Chauvetova úvaha o sakramentální teologii Akvinského chybná, pokud hledá její základy v Platónově dialogu. Podle něj dva subjekty, o kterých Chauvet mluví, tedy milující a milovaný, nejsou v případě Boha a člověka na stejné ontologické úrovni. Za stejně generalizující lze považovat i Chauvetovo směšování platónských a aristotelských kategorií.

Druhé téma vycházelo přímo z prvního. Pokud je o Bohu a člověku uvažováno v intencích kauzality, tak se stejným způsobem uvažuje i o svátostech. Druhá kapitola byla věnována Chauvetově kritice sakramentální kauzality a milosti jako výsledném „produktu“. Chauvet na rozboru Akvinského použití sloves ilustruje scholastickou představu o milosti, která se podobá v mnohém analogii milujícího a milovaného z dialogu *Filébos*. Jedná se o stejný model instrumentality, a milost se tak stává měřitelným, v sobě uzavřeným produktem. Chauvet se velmi podrobně, na příkladu *Teologické summy a Komentáři k sentencím* věnuje tématu sakramentální kauzality. Dochází k závěru, že, i když se samotný Tomáš snažil o propojení Augustinova pojetí svátosti jako „znamení“ s aristotelským termínem „příčina“, nepodařilo se mu tyto dva nehomogenní prvky harmonizovat. V jeho pojetí nakonec převládá termín „příčina“, což má podle Chauveta vliv na teologii vztahu mezi Bohem a člověkem. Pokud jsou svátosti prvkem komunikace mezi Bohem a člověkem, mezi božským a lidským, pak je sakramentální teologie vždy úzce svázaná s christologií. I přes Akvinského přínos ve snaze spojit sakramentální teologii s christologií (hypostatickou unií), Chauvet nachází v jeho přístupu slabiny. Zde se námitky k Chauvetově práci týkaly zejména jeho analýzy *Komentáře k sentencím*, kde podle Blankenhorna přeceňuje vliv Aviceny, a naopak nedoceňuje Akvinského práci s patristickou literaturou a Písmem.

Třetím tématem proto byla Chauvetova kritika scholastické sakramentální teologie, vycházející předně z christologického učení o hypostatické unii. Chauvet kritizuje scholastické sakramentální učení, vycházející přednostně z nauky o vtělení, a to především z učení o hypostatické unii mezi Ježíšovým lidstvím a božstvím. Svátosti, jejichž působení vychází z hypostatické unie, nemohou být zasazeny do konkrétní historie a dynamizmu dějin spásy. Ztrácejí význam svého původního označení jako *mysterion*. Ztrácejí pneumatologický ráz a hlubší liturgicko-ekleziální zakotvení. Chauvet navrhuje pojetí svátostí, jejichž působnost vychází z historické události velikonoce (ukřižování a vzkříšení) a z Ducha svatého, který sjednocuje církve. Z Tomášova pojetí svátostí, vycházejících z hypostatické unie, vyvozuje důsledky pro představu o vztahu mezi Bohem a člověkem. Pro Akvinského, i podle uspořádání *Summy*, zůstává Bůh vždy nejprve *ens supremum*. Učení o vtělení je přednostně založeno na otázce, jak je možné, že Bůh ztotožňovaný s nejvyšším bytím a první příčinou, se stal člověkem, že na sebe Bůh, který je neměnný, vzal pozemské tělo. I zde Chauvetovo pochopení Tomáše není zcela přesné. Tomášovu christologii lze číst i jako christologii zdola.

Budeme-li hledat spojnicí všech tří podkapitol, zjistíme, že jí je Chauvetova snaha o překročení metafyzického myšlení.<sup>492</sup> V prvních dvou případech, u Lacana i Heideggera, hledá Chauvet nové diskurzy, které by mu pomohly vytvořit takové pojetí (sakramentální) teologie, jež by nahlížela subjekt jako nikdy nekončící proces, který je zbaven všech absolutizujících nároků na plnost poznání, a to zejména plnost poznání o absolutním základu, tedy Bohu. Heideggerova filozofie a Lacanova psychoanalýza společně bortí svým relativizováním pojmů, jako je například „jsoucno“, Já, „pravda“ či „poznání“, modly, ke kterým jsme jako lidé náchylní se utíkat, když pocítíme „nicotu“. Nicméně není to relativizování prázdňové, ale plné, neboť umožňuje

---

<sup>492</sup> Pro ilustraci jsou jednotlivé kapitoly uvedeny buddhistickým *koánem*, který patří k východní duchovní tradici. Svými paradoxy a hádankou ilustrují, v jakém rozporu s nimi stojí naše západní, metafyzikou zatížené myšlení.

člověku plnost opravného „bytí tu“ a vztahu s ostatními i s Bohem, bez předem daných metafyzických absolutizujících předpokladů. Myšlení z takových základů je Chauvetovi inspirací pro jeho teologii založenou na symbolu. V případě třetím Chauvet ukazuje na kritickém čtení Tomáše Akvinského na špatné kořeny metafyziky, které způsobily instrumentální, předmětné či onto-teologické vyjádření vztahu mezi Bohem a člověkem. V části následující se podíváme na samotné Chauvetovo pojetí symbolu, které je u něj prvotně snahou o vytvoření sakramentální teologie, jež dokáže mluvit o svátostech jako o prvku komunikace mezi Bohem a člověkem.

## II. část

### CHAUVETOVO POJETÍ SYMBOLU

#### 5. Chauvetův přechod od metafyzického k symbolickému myšlení

Chauvetovou základní otázkou zůstává, zda jsme schopni myslet jinak než *onto-teologicky*. Jak jsme si ukázali, v tomto případě mu pomáhá k nalezení odpovědi Heidegger. Chauvet si je vědom, že překročit klasickou *onto-teologii* nelze tím, že škrtneme otázku bytí úplně. Důležité však je, jak v symbolickém o bytí mluvíme. Chauvet se nechává inspirovat Heideggerem, jehož součástí kritiky metafyziky je bytí neoddělitelné od řeči, tak jak jsem vybraná témata představila již v první části práce.<sup>493</sup> Chauvetovi pomáhá Heidegger vstoupit na území symbolického myšlení. Již položením úvodní otázky si Chauvet uvědomuje, že otázka je nejen neoddělitelná od způsobu tázání se, ale i od subjektu, který se táže.<sup>494</sup> Stejně tak nelze jednoduše škrtnout metafyziku, protože náš „mateřský jazyk“ je prodchnut metafyzickým logem.<sup>495</sup> Cesta za odpovědí na úvodní otázku, cesta za symbolickým myšlením, vede pouze a jedině skrze bytí, ale jiné bytí, které není totožné s Bohem a ani trvalým základem, ale bytím jako existencí člověka v řeči.<sup>496</sup> Jsme součástí toho, co říkáme. Přičemž poklad není na konci naší cesty hledání, řečeno Heideggerovou metaforou, ale je v cestě

---

<sup>493</sup> Viz kap. 2. Chauvet zde užívá francouzského výrazu *le langage*, který se překádá jako řeč. Viz také kapitola 2. 2. 2.

<sup>494</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 52.

<sup>495</sup> Srov. tamtéž, *SS*, s. 51.

<sup>496</sup> Chauvet činí rozdíl mezi jazykem a řečí ve smyslu Saussurově. Francouzština vidí rozdíl mezi *la langue* a *le langage*. *La langue* – je samotný systém určitého jazyka (slova v slovníku a gramatická pravidla). *Le langage* – je výsledkem spojení *la langue* (jazyka jako systému) a *parole* (mluvy). Francouzština dále rozlišuje *actes de langage* (řečové akty) nebo *les discours* (diskurz: využití lingvistického systému ve větách). Chauvet řeč (*le langage*) nepovažuje pouze za realizaci konkrétního jazyka (*la langue*), ale za kvazi-řeč, utvořenou z gest anebo archaickou řeč nevědomí. Veškerá řeč i když není verbální umožňuje mezilidskou komunikaci. Používám tedy většinou slovo řeč, neboť sleduji jeho francouzský výraz *le langage*. Viz Chauvet, *SS*, s. 92.

samotné.<sup>497</sup> Myslet tedy znamená být neustále na cestě, přičemž se cesta nerozprostírá před námi, ale mi ji vytváříme sami.<sup>498</sup>

V této podkapitole se podíváme, jakým způsobem Chauvet pracuje, na své cestě za symbolickým myšlením, s Heideggerovou filozofií bytí a řeči. Uvidíme jak se Chauvet pomocí fenomenologie a hermeneutiky „vydává na cestu myšlení“, na cestu řeči jakožto způsobem komunikace a na „cestu za řečí“ a za jazykem jakožto její symbolickou strukturou, která překračuje metafyzické myšlení. I přestože se v Chauvetově „symbolickém“ řeč nedá od bytí oddělit, soustředíme se v této podkapitole na otázku bytí v symbolu a kapitola následující bude věnována řeči symbolu. Chauvetův teologický diskurz ilustruji na jeho třech obrazech či metaforách, jimiž se snaží nově a nepředmětně vyjádřit koncept milosti jako komunikaci mezi Bohem a člověkem. Každý z těchto tří obrazů představuje jeden aspekt myšlení, kterým se Chauvet snaží znovu objevit symbol. Jeho koncept překročení metafyziky můžeme spíše charakterizovat jako „ontologii řeči“, i.e. diskurz o bytí, které vždy už hovoří.<sup>499</sup> Na těchto metaforách jako součástech celku jeho myšlení představíme jeho koncept překročení od metafyzického k symbolickému myšlení. Lze jen dodat, že sám Chauvet říká, že „meta-fora“ nemůže nahradit teologický koncept, stejně tak jako básník nemůže nahradit myslitele. Nicméně, jak říká Paul Ricoeur, „symbol dává myslet“ (*le symbole donne à penser*)<sup>500</sup> a stejně tak metafora si vznáší nárok na pravdu (*la métaphore exerce une prétention à la vérité*).<sup>501</sup> Nicméně pouze myšlenkový koncept může vyjádřit smysl nadbytku významu, který skrývají. Jak říká

---

<sup>497</sup> Srov. Louis-Marie Chauvet, Une relecture de Symbole et sacrament, *Questions Liturgiques* 88/2007, s. 111-125, zde s. 113-114.

<sup>498</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 59.

<sup>499</sup> Ve franc. orig. „ontologie du langage“, Chauvet, Une relecture de Symbole et sacrament, s. 114.

<sup>500</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Livre II. La symbolique de mal*. 2. vyd. Paris: Aubier, 1988, s. 486; in: Chauvet, Une relecture de Symbole et sacrament, s. 114.

<sup>501</sup> Srov. Chauvet, Une relecture de Symbole et sacrament, s. 114.

Heidegger, kdyby poezie a myšlení žili v sousedství, žili by na oddělených horách.<sup>502</sup>

## 5.1 Milost jako nepředmětná blízkost bytí

*„Strom filozofie vyrůstá z půdy, v níž je zakořeněn metafyzikou. Půda základu je sice živlem, v němž bytuje kořen stromu, ale při svém růstu nemůže strom do sebe tuto půdu nikdy přijmout takovým způsobem, že by se v něm ztratila a stala stromem. Spíše je tomu tak, že kořeny se svým nejjemnějším vlášením ztrácejí v půdě. Půda je půdou pro kořen; v ní kořen zapomíná sebe sama ve prospěch stromu.“<sup>503</sup>*

Chauvet si je vědom, že otázku bytí nelze v symbolickém obejít.<sup>504</sup> Podívejme se tedy o jakém bytí Chauvet mluví a z jakých pozic vychází. Shodně s Heideggerem<sup>505</sup> se domnívá, že metafyzické myšlení nelze vykořenit, vrátilo by se zpátky v jiné podobě.<sup>506</sup> Charakterizuje metafyziku spolu s Heideggerem jako zapomenutí na ontologickou diferenci: metafyzika neproniká ke svému vlastnímu základu, poněvadž metafyzika se dotazuje „jsoucího jakožto jsoucího, zůstává u jsoucího, a neobrací se na bytí jakožto bytí“.<sup>507</sup> Nejde ale o to ji vykořenit, odseknout kořen, jde spíše o to, jak říká Heidegger, vrátit se k jejímu vlastnímu základu: totiž otázce bytí.<sup>508</sup> Metafyzika musí být znovu promyšlena ne jako úpadek, ale jako událost (*Ereignes*), součást osudu západní civilizace.<sup>509</sup> I skutečnost, že metafyzika zapomněla na otázku bytí, patří neoddelitelně k lidským dějinám, k lidské existenci v čase. Návratem k základu metafyziky, rozpomenutím se na bytí pak vytryskne myšlení z bytí samotného. Spolu s Heideggerem se Chauvet na otázku bytí rozpomíná. Metafyzika zaměňuje bytí za jsoucno, myslí jsoucno v celku a říká tomu bytí. Z myšlení všeobecného, univerzálního jsoucna se pak v teologii stává Bůh, a metafyzika (ontologie) se tudíž kryje

---

<sup>502</sup> Srov. tamtéž, s. 115.

<sup>503</sup> Heidegger, Úvod k přednášce: Co je metafyzika, in: Heidegger, *Co je metafyzika*, s. 9.

<sup>504</sup> Srov. Chauvet, *Une relecture de Symbole et sacrament*, s. 113.

<sup>505</sup> Viz kap. 2.3.

<sup>506</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 53.

<sup>507</sup> Heidegger, Úvod k přednášce: Co je metafyzika, in: Heidegger, *Co je metafyzika*, s. 9

<sup>508</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 53.

<sup>509</sup> Srov. tamtéž, s. 52.

s teologií. Bytí je ale zcela něco jiného. Bytí není ani Bůh, ani základ světa.<sup>510</sup> Chauvet cituje z dopisu *O humanismu*: „bytí je bytostně širší než veškeré jsoucí a člověku zároveň bližší než každé jsoucno (...) bytí je tím nejbližším. Nicméně blízkost zůstává člověku nejvzdálenější“.<sup>511</sup> Je zapotřebí se vzdát touhy dosažení nějakého konečného základu věcí a vydat se novým směrem: začít z velmi nepohodlného „ne-místa“, nekonečného tázání, jež je nejen ve shodě s bytím, ale i je zaručuje.<sup>512</sup> Řečeno s Heideggerem vydat se na cestu myšlení, které je spojeno s řečí. Tato cesta je nikdy nekončící, nekonečná, a stejně tak musí být chápáno i překročení metafyziky jako trvale nikdy nekončící tázání se.<sup>513</sup>

Cesta k symbolickému myšlení tedy vede Chauveta přes Heideggerovo rozpomenutí se na otázku bytí, které těsně souvisí s řečí.<sup>514</sup> Cituje Heideggerův známý výroku z dopisu *O humanismu*, kde je řeč domem bytí, ve kterém bydlí člověk.<sup>515</sup> Neboť spolu s Heideggerem, překročit metafyziku pro něj znamená neustále být na cestě, na cestě za řečí.<sup>516</sup> Jak jsme řekli, myslet znamená být vždy na cestě, která se odehrává v nás samých a je to cesta řeči. Chauvet nazývá tuto cestu příhodně „přechodovou“.<sup>517</sup> Cesta, která nám pomáhá k přechodu k jinému myšlení, které se ale odehrává v nás samých, proto je její smysl v ní samotné. Je to práce „putování, která se odehrává v nás samých“.<sup>518</sup> Takové pojetí našeho myšlení je v rozporu s myšlením metafyzickým, které se obává myslet „nekonečné, jak jsme viděli v Platónově dialogu *Filebos*. „Nekonečnost *geneze* lze rehabilitovat pouze v pohledu, který rozumí toto překročení metafyziky jako úkol, který je možný

---

<sup>510</sup> Srov. tamtéž, s. 54.

<sup>511</sup> Heidegger, *O humanismu*, 2000, s. 22, in: Chauvet, *SS*, s. 54.

<sup>512</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 53.

<sup>513</sup> Srov. tamtéž, s. 54.

<sup>514</sup> Viz kap. 2.1, 2.2.

<sup>515</sup> Srov. Heidegger, *O humanismu*, s. 46, in: Chauvet, *SS*, s. 55.

<sup>516</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 55. Jedná se o připomínku Heideggerova díla *Unterwegs zur Sprache*.

<sup>517</sup> Ve franc. orig. „un chemin transitif“, Chauvet, *SS*, s. 58.

<sup>518</sup> Ve franc. orig. „le travail d'acheminement qui se fait en nous-mêmes“, tamtéž, s. 59.



pouze skrze neustálé nedokončení.“<sup>519</sup> Nejedná se o cestu objektivních představ a vnějších znalostí, ale je to cesta, která si žádá nás samé, odehrává se v nás v našem bytí tu (*dasein*). Překročení metafyziky se neodehrává v nás samých v naší cestě za řečí. Nemyslí se zde řeč jako jazyková struktura, jejíž podoba je instrumentální, ale která je součástí bytí a nestojí mimo či vně subjektu, jak jsme viděli v úvodní části práce.<sup>520</sup> Ve stopách pozdního Heideggera je u Chauveta řeč tím, co umožňuje přicházení do přítomnosti, je voláním.<sup>521</sup> Podrobněji se tomuto tématu budeme věnovat k šesté podkapitole.

Pomocí Heideggerových kategorií bytí a řeči navrhuje nový, nemetafyzický pohled na milost, která by nebyla představována jako uzavřené bytí, se kterým se dá disponovat jako s věcí. Uvažuje o ní na základě Heideggerova rozboru poetické řeči Hölderlinově. Jak jsme viděli v první části, Heidegger si vybral Hölderlina jako básníka, který přináší „svaté“.<sup>522</sup> Hölderlin jako básník, jehož řečí je *poesis*, se ocitá v blízkosti bytí. Básníci jsou strážci obydlí bytí. Poetická řeč nám nejen připomíná zapomenutost bytí, ale zároveň ho přivolává zpět. Básníci se pohybují na rozhraní mezi připomínáním starého a očekáváním nového. V tomto dynamismu si je básník vědom, že jeho řeč vyjevuje bytí vždy jen částečně, že to, co jeho řeč říká, není plnost poznání, plnost pravdy, není srovnatelná s výpovědí. Básníci uvolňují řeč z metafyzické logiky a gramatiky, a otevírají se tak netušenému a autentickému. Je to právě Heideggerova specifická interpretace Hölderlinovy řeči o zapomenutých bozích, která vyjadřuje skutečnost milosti, setkání s bohy. Hölderlin ohlašuje zapomenutí starých bohů a příchod bohů nových. Poetická řeč přislubuje v době ztráty novou naději. Nesubjektivistická, nemetafyzická řeč básníků setrvává na hranici mezi bohy

---

<sup>519</sup> Ve franc. orig. „L’infini de *genesis* ne peut être réhabilité que dans la perspective de ce dépassement de la métaphysique compris comme tâche qui n’est possible précisément que de par son in-finition permanente,“ tamtéž, s. 59.

<sup>520</sup> Viz kap. 2.2.2.

<sup>521</sup> Ve franc. orig. „c’est le mot qui accorde la venue-en-présence“, „vocation,“ Chauvet, *SS*, s. 60.

<sup>522</sup> Srov. tamtéž, s. 60. Viz např. Gosetti-Ferencei, *Heidegger, Hölderlin, and the Subject*, s. 67.

a lidmi a sděluje to, co přichází z bytí samotného. Básníková blízkost bytí a bohům, o kterých hovoří Hölderlin, se nedá srovnat s onto-teologickou *causou sui*, konečným základem pro všechno ostatní, nejvyšší entitou.<sup>523</sup> Pro Chauveta jsou Hölderlinovi bohové zároveň výpovědí o zapomenutosti bytí, a zároveň jsou svatější než onto-teologická představa o Bohu,<sup>524</sup> neboť představa o nich je nekalkulující, otevřená nedokonalosti a neúplnosti. Hölderlin v Heideggerově podání je někým, kdo také, jak jsme již řekli, připomíná otevřenost bytí, v níž musíme zůstat a čelit jeho otevřenosti.<sup>525</sup> Postoj, který je nakloněný všem možnostem bytí, včetně „Ničeho“, stojí v protikladu k pojetí bytí či jinak onto-teologického Boha, který se dá objektivizovat a měřit. Heidegger proti objektivizaci a kalkulaci věcí, staví připomínku na „otevřenost bytí“,<sup>526</sup> ve které musíme zůstat, aby k nám mohli „bohové“ přijít. Musíme být neustále v pozornosti, připraveni uchovat si místo pro možný příchod bohů, zůstat v otevřeném postoji nechat se oslovit bytím.<sup>527</sup> Vydat sami sebe jako prostor, kde se bohové uskuteční. Co je potom milost? Je to otevření se pro bytí, bez kalkulace a měření, nebo vysvětlení a posuzování. Heideggerovo bytí v otevřenosti znamená zůstat otevřen všem možnostem, které mohou přijít, což znamená i možnost ničeho a nepřítomnosti. S otevřeností přichází i pocit úzkosti, která je spojena s nekalkulujícím myšlením. Absence starých bohů ale není nedostatek, není prázdnota.<sup>528</sup> Právě taková „prázdnota“, která ale není „ničím“, se stává místem pro setkání s pravdou a překonává všechny bariéry spojené s kalkuluujícím a objektivizujícím myšlením.<sup>529</sup> Je to čistá milost, čistý dar. „Je to čisté darování daného, které dává pouze jeho darování, ale které, v tom darování sebe, drží sebe zpátky a uniká nám.“<sup>530</sup> Tato činnost darování může

---

<sup>523</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 64.

<sup>524</sup> Srov. tamtéž, s. 64.

<sup>525</sup> Srov. tamtéž, s. 65.

<sup>526</sup> Srov. tamtéž, s. 65

<sup>527</sup> Srov. tamtéž, s. 65

<sup>528</sup> Srov. tamtéž, s. 66.

<sup>529</sup> Srov. tamtéž, s. 67.

<sup>530</sup> Ve franc. orig. „... donné qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait,“ tamtéž, str. 65.

být uvítána pouze svděčností a s postojem „nechat vstoupit do přítomnosti“<sup>531</sup> kde důraz nespočívá na přítomnosti, ale na „nechání“ jako „nechání přicházení do přítomnosti“.<sup>532</sup>

Z výše popsaného je zřejmé, že Chauvet hledá alternativu pro metafyzické pojetí Boha, který je totožný s první příčinou či nejvyšším bytím. Pomocí Heideggera se snaží o Bohu uvažovat mimo abstraktní definitivní pojmy. Pouze skrze „pravdu bytí“, která ale není totožná s Bohem, se mohou lidé dotýkat podstaty „svatého“.<sup>533</sup> Jak Heidegger připomíná v *Otázce techniky*: „Ať už kdekoli člověk otevírá oči a uši, odemyká svoje srdce, aby se uvolnil k přemýšlení a bádání, k tvorbě a dílu, k prosbě a díku, všude se již shledává přiveden do neskrytého.“<sup>534</sup> Milost je tak podle Chauveta podobná, je něco jiného než věc, se kterou můžeme manipulovat. Milost je především očekávání možného příchodu „bohů“, vděčně nechat přijít darované bytí zadarmo a dát se jím oslovit<sup>535</sup> Cesta přechodu k symbolickému myšlení je tedy pro Chauveta putováním, cestou našeho vlastního myšlení v nás. Nejedná se přitom ale tolik o myšlení o milosti, jako o myšlení milostí, o setkání s vlastním bytím.<sup>536</sup> V Chauvetově přístupu tedy konzistentně nacházíme Heideggerův koncept „milosti“, který spočívá v „bytí“ bez otázek, kalkulace či ospravedlnění. Jediným způsobem, jakým si ale člověk může přivlastnit bytí (v našem případě milost), je nepřivlastněním si jej.<sup>537</sup> Myšlení, které nakonec opustí Boha onto-teologie, se otevírá „Bohu svatému“. Tato nepřítomnost bohů ale není prázdnota. Tato nepřítomnost je množstvím toho, co je.<sup>538</sup> Pobývat v blízkosti nepřítomnosti „boha“ je ovšem úkol nelehký.<sup>539</sup> Chauvet si nepředmětným přemýšlením o bytí, tedy Bohu a milosti setkání se s Bohem, otevírá cestu k symbolickému, které nemůže zůstat uzavřené.

---

<sup>531</sup> Ve franc. orig. „laisser entrer en présence“, tamtéž, s. 65.

<sup>532</sup> Ve franc. orig. „laisser l'entrer en présence“, tamtéž, s. 65.

<sup>533</sup> Srov. tamtéž, s. 64.

<sup>534</sup> Tamtéž, s. 64; Heidegger, *Otázka techniky*, in: M. Heidegger, *Věda, technika, zamyšlení*, Praha: Oikúmené, 2004, s. 18.

<sup>535</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 65.

<sup>536</sup> Srov. tamtéž, s. 65.

<sup>537</sup> Srov. tamtéž, s. 65.

<sup>538</sup> Srov. tamtéž, s. 67.

<sup>539</sup> Srov. tamtéž, s. 67.

Chauvet se nás snaží vymanit z předmětného myšlení o milosti, proto je mu Heideggerův obraz našeho bytí jako cesty za řečí nápomocný. Mluvit o milosti znamená být na cestě za ní, a zároveň již samotná cesta se děje milostí.

## 5.2. Milost jako dar mimo tržní hodnotu

*„Víš-li o druhu,  
jemuž věřit můžeš  
a dobrého chceš od něj dosáhnout,  
svěř mu svou mysl,  
dary si s ním vyměňuj  
a co nejčastěji ho navštěvuj.“<sup>540</sup>*

V první podkapitole jsem naznačila, co znamená dotýkat se milosti, která je vztažena k nepředmětnému pojetí bytí a kterou zakoušíme jediné v naší autentické existenci. Heideggerovými kategoriemi bytí a existence se snaží Chauvet překročit předmětný a uzavřený koncept Boha a milosti jako setkání s ním. V druhé podkapitole budeme pokračovat další kategorií, kterou se Chauvet snaží znovu promyslet metafyzický koncept milosti. Podíváme se, jakým způsobem Chauvet hovoří o milosti jako symbolu, který stojí mimo kategorie tržní hodnoty.

Viděli jsme v první části práce, že se o milosti v teologii vrcholné scholastiky hovořilo především v představách instrumentálních a kauzálních. Chauvet kritizoval Tomášovo pojetí sakramentální kauzality a pojetí milosti jako produktu, který svátosti produkují či zapřičiňují. Tomáš Akvinský byl podle něj uvězněn v metafyzické představě o Bohu jako první příčině a základu, který je stále přítomný a z něhož pochází bytí všeho ostatního. Jedná se o logiku, která vše měří „Stejným“. Tomáš je, podle Chauveta, zajatcem této logiky, neboť nerozpoznává, řečeno s Heideggerem, onticko-ontologickou diferencí. Oproti logice „Stejného“ Chauvet rozvíjí termín

---

<sup>540</sup> Dvě stanzy z epigrafu z *Havámálu*, jedné z nejstarších básní skandinávské *Eddy*; Marcel Mauss, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*, přel. Jiří Našinec, Praha: Sociologické nakladatelství, 1999, s. 8.

„Jiný“,<sup>541</sup> který je podle něj, jak jsme viděli u Lacana, nezbytný pro symbolickou identifikaci.<sup>542</sup> Chauvetova úvaha se dá shrnout do jedné otázky: je možné, a pokud ano, jakým způsobem opustit onto-teologickou logiku „Stejného“, ve které jsou svátosti nahlíženy kauzálně a instrumentálně, a nahradit ji symbolickou představou „Jiného“, kde jsou svátosti řečové akty, které umožňují nikdy nekončící transformaci subjektů v subjekty věřící?<sup>543</sup>

Chauvet znovu promýšlí milost způsobem, ve kterém se o milosti hovoří mimo kategorie hodnoty či množství, tedy bezpředmětně, neboť milost není entita, která je měřitelná či zhodnotitelná.<sup>544</sup> I když si je vědom, že naše řeč jako struktura vyjadřování, v němž popisujeme vztah milosti mezi Bohem a člověkem, nás stále nutí říkat věty typu Bůh (subjekt) dal milost (objekt), i přesto, že se milostí myslí kupříkladu dar či smlouva.<sup>545</sup> Úkolem teologické a filozofické práce je tudíž nenechat se zcela oklamat řečí a porovnávat diskurz s realitou a neidentifikovat jej s ní.<sup>546</sup> Příkladem pokusu o diskurz nezatížený subjekto-objektovým vztahem je biblické vyjádření, které, podle něj, nejlépe ilustruje milost mimo kategorie hodnoty: *milost je jako mana*.<sup>547</sup> Milost je jako mana na poušti. Milost něco úplně jiného než hodnota a nemůže se empiricky hodnotit. „Její pravým jménem je otázka: *Man hu? Co to je?*“<sup>548</sup> Není měřitelná, nedá se uchovat pro budoucnost.<sup>549</sup>

---

<sup>541</sup> Jak jsem předeslala v kapitole 3.3., v této a závěrečné části budu pracovat s druhým standardním překladem franc. *Autre*, tedy „Jiný“.

<sup>542</sup> Např. viz Chauvet, *LS*, s. 86-90. Chauvet charakterizuje symbol čtyřmi znaky: a) spojením dohromady: symbol charakterizuje jeho vztah k celku, do kterého patří, nelze jej vytrhnout z jeho kontextu, b) krystalizací: každý symbol v sobě krystalizuje či reprezentuje celek světa, do kterého patří, c) rozpoznání nebo identifikace: symbol pomáhá identifikovat subjekt s jinými subjekty, d) symbolická identifikace je možná, pouze pokud jsou subjekty pod jménem nějakého (někoho) „Jiného“. Tento „Jiný“ spojuje subjekty dohromady. Je to něco, co je podrobuje „symbolickému řádu“ a dovoluje, aby vytvořili komunitu. Může to být jazyk, tradice, předkové, zákon, pro věřící Bůh. Funkce symbolu není v tom, jaké city probouzí, ale v tom, co znamená.

<sup>543</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 49.

<sup>544</sup> Srov. tamtéž, s. 47.

<sup>545</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 104.

<sup>546</sup> Srov. tamtéž, s. 104.

<sup>547</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 48.

<sup>548</sup> Srov. tamtéž, s. 48.

<sup>549</sup> Chauvet nezměřitelnost a pomíjivost milosti ilustruje na příkladě mrazíku na zemi, který brzy rozpustí slunce. Zdá se, že milost je něčím, co má vždy příchut' ničeho. Srov. tamtéž, s. 48.

„Milost je otázka, milost není věc, milost není hodnota.“<sup>550</sup> Na příběhu o maně z Exodu 16. kapitoly lze vysledovat tři rysy, které vyjadřují velmi dobře milost mimo hodnotový řád.<sup>551</sup> Jak jsme viděli, mana je otázka. Otázka není tvrzení, které si nárokuje plnost pravdy. Otázka jako teologický termín rozrušuje metafyzické uzavřené objektivizující výpovědi. Dále biblický popis „*Man hu? Co to je?*“ ji charakterizuje spíše jako tajemství než „věc“. Mana je něco křehkého, co nenesne znaky konzistence. Je možné ji přirovnat k „anti-objektu“ nebo „znamení“.<sup>552</sup> Smysl tohoto čistého znamení nelze najít jinak než cestou symbolu, cestou ne-kalkulace a ne-užitkovosti. Za třetí mana je mimo hodnotu a užitkovost. Izraelité ji dostali zadarmo, jako Boží dar, který se nedá uchovat do budoucnosti, nedá se s ním žádným způsobem manipulovat. Můžeme říct, že mana je stejně tak přítomná i nepřítomná, jako jsou očekávání boží u Hölderlina. Milost i milost svátostná se nedají žádným způsobem zužitkovat, zhodnotit, nejsou produktem na trhu, nejsou objektem.<sup>553</sup> Chauvet se snaží distancovat od nástrojového předmětného dikurzu o svátostech, tak jak jsme jej viděli například u Tomáše, a svátostnou milost považuje za „proces přijetí“ do rodiny v Kristu skrze Ducha svatého.<sup>554</sup>

Kromě velmi poutavého, řekli bychom spirituálně východně zabarveného biblického přirovnání milosti k otázce, navrhuje Chauvet ještě jednu kategorii mimo hodnotový systém. V první podkapitole jsme dávali do přímé souvislosti milost s otevřeností bytí, kdy obojí bylo příkladem kategorie daru. Chauvet v této souvislosti doslova říká „milost je čistý dar.“<sup>555</sup> Fenomenologicky řečeno je darovaností.<sup>556</sup> Je to darované, které dává pouze svoji darovanost, ale když sebe dává, drží sebe zpátky a uniká nám.<sup>557</sup> Vlastnit tento čistý dar můžeme pouze skrze nevlastnění, stejně jako u příměru s manou. Musíme podotknout, že Chauvet podrobně nerozebírá

---

<sup>550</sup> Ve franc. orig. „grâce-question, grâce non-chose, grâce non-valeur“, tamtéž, s. 48.

<sup>551</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 103.

<sup>552</sup> Ve franc. orig. „de l'inconsistance d'un *anti-objet*, d'un *signe*“, Chauvet, *LS*, s. 103.

<sup>553</sup> Srov. tamtéž, s. 104.

<sup>554</sup> Srov. tamtéž, s. 104.

<sup>555</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 65.

<sup>556</sup> Srov. tamtéž, s. 65.

<sup>557</sup> Srov. tamtéž, s. 65.

fenomenologicky milost jako čistý dar.<sup>558</sup> U fenomenologického popisu tématu daru se krátce zastavíme v podkapitole 5.3, která se bude týkat eucharistického chleba.

Stejně jako kategorie milosti jako „many“ ani kategorie „čistého daru“ nepatří mezi tržní hodnoty. Kategorie daru nestojí u Chauveta teologicky sama o sobě, nýbrž je součástí Chauvetova konceptu symbolického řádu. Koncept symbolického řádu přebírá zejména z francouzské tradice sociální teorie, antropologie a filozofie, zahrnující například autory jako Leviho-Strausse, Jeana Baudrillarda, Rolanda Barthese či Marcela Mause. Chauvet rozlišuje mezi řádem kulturním a symbolickým a pro své pojetí upřednostňuje řád symbolický.<sup>559</sup> Symbolický řád lépe vyjadřuje původní význam slova symbol, i.e. „spojit dohromady“. Na sociální úrovni spojuje subjekty do skupin podle různých kódů, jako jsou hodnoty, normy, funkce a hlavně řeč.<sup>560</sup> Symbolický řád také lépe vyjadřuje rozdíl mezi imaginárnem a symboličnem, jak jej představuje Lacan.<sup>561</sup> Symbolično, na rozdíl od imaginárna, nestírá „vzdálenost“ či „nedostatek“ způsobený řečí. Člověk v imaginárním stadiu touží získat bezprostřední vztah s věcmi. Subjekty, které setrvávají ve stadiu zrcadla, projektují do vnějšího světa svůj vlastní odraz, čímž se snaží setřít „jinakost“ a získat „obraz toho, co je stejné“. Na sociální úrovni to znamená, že jsou v imaginárním stadiu elementy symbolického řádu vytrženy z kontextu a tak desymbolizovány. Poslední výhodou termínu „symbolický řád“ je jeho odkaz na „Jiného“. „Jiný“ je „transcendentální označující“ a funguje jako činitel, ve kterém nebo díky jehož kontrole se subjekty mohou spojit. U Lacana byl „Jiný (Druhý)“ zastoupen metaforou „Jméno otce“, Chauvet dosvědčuje, že se formy „Jiného“ mohou různit a nazývá je např. tradice, předci či Bůh. Bez podrobení se zákonu „Jiného“ není žádný symbol ani symbolický řád. Už ze samotného názvu vyplývá, že pokud se jedná o řád, musí být složen z nějakých pravidel.

---

<sup>558</sup> Viz například práce J.-L. Mariona, *Dieu sans l'être*, Paris, 1982.

<sup>559</sup> Např. Chauvet, *LS*, s. 31-35.

<sup>560</sup> Viz kap. 6.

<sup>561</sup> Viz kap. 3.2.

Chauvet je nazývá prvky symbolického řádu.<sup>562</sup> Symbolický řád je složen z prvků, které jsou vystavěny na jazykových základech. Tyto elementy nás podle Chauveta provázejí na cestě hledání.<sup>563</sup> Podle nich se orientujeme jako pomocí směrovek na cestě.<sup>564</sup> V symbolickém řádu panuje zákon symbolické výměny, který je přesně definován a strukturován jako pravidla hry. Jedině podle těchto pravidel výměny je možné lidské porozumění. Charakteristikou této výměny je, že stojí mimo hodnotový řád. Díky této charakteristice je pro Chauveta nástrojem, jak uchopit milost jako „obdivuhodnou výměnu“ (*admirabile commercium*) mezi Bohem a člověkem.<sup>565</sup>

Chauvet uvažuje nad milostí jako darem, který je součástí symbolické výměny v symbolickém řádu církve a odehrává se mimo měřítko hodnoty.<sup>566</sup> Začíná svoji úvahu exkurzem z oblasti antropologie a sociální teorie, ovlivněné především prací francouzského sociologa Marcela Mausse (1872–1950) a jeho díla *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech* (*Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*).<sup>567</sup> Mauss vychází ze zkoumání ekonomické antropologie archaických národů, kde se směna uskutečňuje a smlouvy se uzavírají formou darů, které, ačkoli jsou teroreticky dobrovolné, jsou ve skutečnosti povinné a opěťované.<sup>568</sup> Maussova sociální teorie založená na symbolické výměně se snaží ukázat, že žádný dar, i když je darovaný zadarmo není čistým darem, neboť je v něm zahrnuta reakce na oplátku.<sup>569</sup> Mauss staví svoji sociální teorii na výměně darů, která je výměnou veřejnou, a lidé tradičních národů jsou si velmi dobře vědomi toho, co činí.<sup>570</sup> Dávání, které je viditelné, zřejmé, neděje se lidově řečeno „načerno“, je sakralizováno. Mauss srovnává společnost

---

<sup>562</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>563</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>564</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 104.

<sup>565</sup> Srov. tamtéž, s. 104.

<sup>566</sup> Viz tamtéž, s. 104- 15, Chauvet, *LS*, s. 133-143, Chauvet, *DSS*, s. 257-268.

<sup>567</sup> Chauvet vychází z Marcela Mausse, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *Sociologie et Antropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950. Nadále budu používat český překlad: Marcel Mauss, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*, přel. Jiří Našinec, Praha: Slon, 1999.

<sup>568</sup> Srov. Mauss, *Esej o daru*, s. 9.

<sup>569</sup> Srov. tamtéž, s. 10.

<sup>570</sup> Srov. tamtéž, s. 17-35.



tradičních národů,<sup>571</sup> jejíž fungování spočívalo na symbolické výměně, se soudobou západní civilizací, jež funguje zejména na výměně znaků, které nemají symbolickou, ale pouze komerční či utilitární hodnotu. Symbolická výměna, která se odehrávala u tradiční národů,<sup>572</sup> byla založena na výměně darů a pohybovala se mimo oblast „hodnoty“.<sup>573</sup> Přitom se jednalo o závaznou výměnu darů.<sup>574</sup>

Chauvetovi umožňuje Maussova teorie předtržní společnosti lépe uchopit proces symbolické výměny mezi Bohem a člověkem a vyjádřit, že se jedná o vztah, který je darem, ale není založen na tržních hodnotách, kde by dominovala pouze jedna strana. Můžeme se také domnívat, že za Chauvetovou volbou stojí i zdůraznění sociálního aspektu církevního společenství, který je kritikou západního individualismu. Za prvé se Chauvet nechává inspirovat Maussovou teorií symbolické výměny, která se odehrává mimo oblast tržní hodnoty. Podle Maussa se závazky směny týkají spíše než jednotlivců, tak celých kmenů či rodin. Navíc nesměňují čistě to, co je jejich vlastnictvím, ale i věci ekonomicky neúčinné jako hostiny, obřady, tance atd. Navíc jsou vždy aktem zdvořilosti a fungují na principu daru a dárků, i když jsou povinné. Mauss je nazývá systémem totálních závazků.<sup>575</sup>

Tato recipocitní závaznost výměny darů je dalším aspektem Maussovy teorie, se kterou Chauvet pracuje.<sup>576</sup> Chauvet doslova mluví o „závazné štědrosti“.<sup>577</sup> Používá spojení, které samo o sobě zní protikladně. Systém štědrosti, která se stává závaznou, je vybudován na principu daru, který je darován zadarmo. Nicméně tento dar předpokládá, že obdarovaná strana daruje něco na oplátku, přičemž to může být další třetí účastník této

---

<sup>571</sup> Mauss studoval typ výměny, který reguluje síť vztahů mezi skupinami a jednotlivci v několika tradičních národech: u amerických domorodců na pacifickém pobřeží v Kanadě a na Aljašce nebo u obyvatel Polynésie. Poté svoji pozornost obrátil ke starověkým národům a jejich právnímu systému, které podle něj vykazují znaky stejné symbolické výměny. Srov. Chauvet, *SS*, s. 105, 143-279.

<sup>572</sup> Srov. tamtéž, s. 105.

<sup>573</sup> Srov. tamtéž, s. 105.

<sup>574</sup> Srov. Mauss, *Esej o daru*, s. 13-16.

<sup>575</sup> Srov. tamtéž, s. 13.

<sup>576</sup> Srov. tamtéž, s. 17-27.

<sup>577</sup> Ve franc. orig. „les générosités nécessaires“, Chauvet, *SS*, s. 106.

výměny. Podle Chauveta tak slova jako „štědrot“, „dar“, „zadarmo“ a „závaznost“ stojí vedle sebe.<sup>578</sup> Podle Mausse totiž, i když v archaických společnostech dává někdo nějaký dar zadarmo, bez kalkulace, je tento dar stejně závazný ze dvou hledisek: odmítnout takový dar by bylo u tradičních národů podobné vyhlášení války; a za druhé každý přijatý dar je závazný, neboť zavazuje k tomu, darovat něco na oplátku, většinou pak třetí straně, čímž se rozšiřuje koloběh výměny.<sup>579</sup> Z toho vyplývá, že i „dobrovolné“ výměny jsou „závazné“ nebo že „štědrot“ je „povinná“.<sup>580</sup> Chauvet zde vidí souvislost s naší touhou být uznáni<sup>581</sup> za lidské subjekty, neztratit tvář, nevypadnout ze sociálních vazeb.<sup>582</sup> Podle Chauveta, na základě Maussovy teorie, ještě dnes můžeme nalézt v indoevropských jazycích stopy slovníku výměnných systémů archaických národů: koupit-prodat, půjčit-půjčit si, dát-vzít, je archaicky zakódovaná i v současné západní společnosti.<sup>583</sup> Nicméně západní jazyky, ovlivněny metafyzickou tradicí, technologií a dominující tržní hodnotou, zapoměly na původní archaický ambivalentní slovník výměny.<sup>584</sup> V naší společnosti je proto velmi těžké pochopit systém „závazné štědrosti“ či „závazné bezplatnosti“,<sup>585</sup> který je založen na schématu, který Chauvet přejímá od Mausse, „dar-přijetí-dar na oplátku“.<sup>586</sup> Podle Chauveta je to právě systém symbolické výměny, který nám umožňuje stát se subjekty a strukturuje to, co je v našich vztazích autenticky lidské.<sup>587</sup>

Symbolická výměna však nemá ani komerční, ani utilitární hodnotu, ale pouze hodnotu symbolické výměny. Chauvet v tomto bodě čerpá z dalšího francouzského sociálního teoretika, zabývajícího se symbolickou výměnou Jeana Baudrillarda (1929-2007), který je v mnohém Maussem ovlivněn.<sup>588</sup>

---

<sup>578</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 107.

<sup>579</sup> Např. viz Mauss, *Esej o daru*, s. 24-27.

<sup>580</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 107.

<sup>581</sup> Ve franc. orig. „d'être reconnu comme sujet“, tamtéž, s. 107.

<sup>582</sup> Srov. tamtéž, s. 108.

<sup>583</sup> Srov. tamtéž, s. 107.

<sup>584</sup> Srov. tamtéž, s. 107.

<sup>585</sup> Ve franc. orig. „générosités nécessaires“, „gracieuses obligatoires“, tamtéž, s. 108.

<sup>586</sup> Ve franc. orig. „don/réception/contre-don“, tamtéž, s. 108. Srov. Mauss, *Esej o daru*, s. 74.

<sup>587</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 108.

<sup>588</sup> Srov. tamtéž, s. 109.

Obrací se zejména k jeho dílu *Ke kritice politické ekonomie znaku* (*Pour une critique de l'économie politique de signe*, 1972).<sup>589</sup> Baudrillardova teorie je založena na teorii konzumentarismu, ve které samotné „objekty“ fungují jako „označující“, tj. vypovídající něco o člověku samotném. Společnost je poznamenána mizením reality ve prospěch simulace a hyperreality.<sup>590</sup> Podle něj realita mizí, neboť se vytváří umělé znakové světy, které nemají žádné referenty, k ničemu neodkazují. Tyto simulace reality zastiňují přístup k smyslovému a bezprostřednímu vnímání světa. Baudrillard rozděluje logiku hodnot ve společnosti do čtyř kategorií.<sup>591</sup> Mezi těmito čtyřmi kategoriemi jsou pro Chauvetův projekt významné dva druhy logiky. První je logika výměny znaku, založená na kódu odlišnosti, kterou je člověku udělen nějaký společenský status, a dále odlišná logika symbolické výměny, založená na logice daru. Chauvet kritizuje logiku výměny znaku, a naopak jako základ pro svůj diskurz o milosti jako daru přejímá kategorii symbolické výměny.<sup>592</sup>

Blíže se podívejme na Baudrillardovu charakteristiku těchto dvou kategorií. Co se týká první logiky hodnot, která pracuje se znaky, tak Baudrillard tvrdí, že ve společnosti to, co utváří hodnotu není věc sama o sobě, nýbrž znak její hodnoty. Co se podílí na hodnotě věci, není její užitečnost, ale znak, který se rodí z její užitečnosti, a tak imaginativně zdvojuje skutečnost. Výroba je určována pouze ideologickými potřebami, které ji produkují. Neprodává se věc samotná, ale idea věci.<sup>593</sup> Všechno

---

<sup>589</sup> Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris: Gallimard, 1972. Do češtiny nebylo přeloženo – pracovně překládám *Ke kritice politické ekonomie znaku*.

<sup>590</sup> Srov. Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, in: Baudrillard, *Selected Writings*, Mark Poster (ed.), Stanford: Stanford University Press, 1988, s. 166-184.

<sup>591</sup> Srov. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, s. 63-66; in: Chauvet, *SS*, s. 108-109. Baudrillard rozděluje logiku hodnot na čtyři druhy: a) funkční logika utilitární hodnoty založená na užitečnosti-logika utility, b) ekonomická logika výměnné hodnoty založená na ekvivalenci-logika trhu, c) diferenciální logika hodnoty znamení založená na kódu odlišnosti-logika statutu, d) logika symbolické výměny založená na ambivalenci-logika daru. V těchto logikách předmět reprezentuje: a) nástroj, b) zboží, c) znak, d) symbol. Pouze poslední dvě definují specifickou oblast spotřeby, rozdíl mezi nimi je například normální prsten a prsten snubní.

Franc. str. 64: „Une logique fonctionnelle de la valeur d'usage, une logique économique de la valeur d'échange, une logique de l'échange symbolique, une logique de la valeur/signe.“

<sup>592</sup> Chauvet zde čerpá z práce dvou sociálních teoretiků Jeana Baudrillarda a Rolanda Bartha.

<sup>593</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 109.

funguje podle něj na řádu vnějšího zdání. Tento systém nemá žádného referenta, ale pouze kód, podle kterého funguje. Vytváří oblast „dostupného předmětu“, kde člověk může mít všechno, ale nemusí dávat nic.<sup>594</sup> Společnost uspokojuje lidi dostupnými dary, poskytuje jim veškeré bezpečí. Mohou si být jisti, že se jim neztratí nic z nahromaděných cenností, z krádeží, ohňů, nemocí, smrti (viz životní pojištění).<sup>595</sup> Člověk pak platí společnosti tím, že se vzdává svého práva dát něco na oplátku, a tím je symbolická výměna neutralizována.<sup>596</sup> V případě setkání se s „nedostatkem“ jsou v dnešní společnosti člověku dostupné teorie o nevědomí, které nahrazují nedostatek znalostí, čímž také neutralizují základní archaickou potřebu symbolické výměny. Podle Baudrillarda symbolická výměna, jejím ž příkladem je dar, je něco jiného než logika hodnoty znaku, neboť v takové výměně předmět není pouhým předmětem, ale je neoddělitelný od vztahu, jehož je součástí a ve kterém je vyměňován.<sup>597</sup> Podle něj symbolická výměna se liší od znakové tržní výměny tím, že člověk se oddělí od toho, co dává, aby to před zraky druhého věnoval.<sup>598</sup> Člověk tak odjímá kus ze sebe samotného, aby to mohl dát druhému. Skrze takovou výměnu se ustanovuje jak naše vzájemná přítomnost, tak i naše nepřítomnost.<sup>599</sup> Z toho vyplývá ambivalence všech prvků symbolické výměny (pohyby, sny atd.); tak jak je chápe Baudrillard, jsou pak prvky zprostředkováním vztahu, ale i vzdálenosti. Dar je prostředníkem vztahu i vzdálenosti. Dar ustanovuje vztah, který je ambivalentní.<sup>600</sup> Předmět, který je vyměňován, aby se stal symbolem, musí být vymaněn z funkční určenosti jako nástroj, z komerční logiky jako produkt z logiky znaku, který je pouhým odrazem módy.<sup>601</sup>

Je zřejmé, že podle Baudrillarda není řešením návrat do starých dávno zapomenutých časů tradiční společnosti, založené na vztazích symbolické

---

<sup>594</sup> Ve franc. orig. „l'objet disponible,“ tamtéž, s. 109.

<sup>595</sup> Srov. tamtéž, s. 109.

<sup>596</sup> Srov. tamtéž, s. 110.

<sup>597</sup> Srov. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, s. 61.

<sup>598</sup> Srov. tamtéž, s. 62.

<sup>599</sup> Srov. tamtéž, s. 62.

<sup>600</sup> Srov. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie*, s. 62, in: Chauvet, *SS*, s. 108.

<sup>601</sup> Srov. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie*, s. 66, in: Chauvet, *SS*, s. 108.

výměny. Důležité je ale znovu se pokoušet narušovat konzumní společnost novými diskurzy, které se objevují, vyjadřují svoji touhu po „návratu“ k přírodě, svatému, historii a rebelují proti postupnému dušení logiky symbolické výměny.<sup>602</sup>

Chauvet přejímá od Baudrillarda logiku symbolické výměny hodnot, kterou si bere jako základ diskurzu o milosti jako daru. Milost jako dar je symbolem, který je součástí symbolické výměny. Milost jako dar pak v logice symbolické výměny nemá ani utilitární hodnotu ani hodnotu tržní, ale pouze hodnotu „symbolické výměny“.<sup>603</sup> V symbolické výměně spolu s dary, dáváme i kus sebe.<sup>604</sup> Jak jsme viděli u Baudrillarda dar označuje nejen přítomnost jednoho člověka pro druhého, ale je zároveň i znamením jejich vzájemné nepřítomnosti.<sup>605</sup> Elementy symbolické výměny jsou ambivalentní, neboť jsou prostředníky jak vztahu tak vzdálenosti i lásky. Symbolická výměna není tak založena pouze na reciprocitě, ale utváří ambivalentní vztah.<sup>606</sup> Milost jako součást symbolické výměny není ani nástrojem, ani znakem nějakého společenského statutu. Při symbolické výměně milosti jako daru, se zároveň ustanovuje ambivaletní stav, který je poznamenán Boží přítomností i nepřítomností.

U Chauveta jsou v každé společnosti přítomny obě roviny, jak výměna symbolická, tak tržní.<sup>607</sup> Řečeno Baudrillardovou terminologií: logika hodnoty znakové, která je vlastní tržní výměně, a logika ne-hodnoty, která je vlastní výměně symbolické.<sup>608</sup> Jsou to dva dialektické póly, dvou rozdílných úrovní výměny mezi kterými se pohybuje každá společnost.<sup>609</sup> Logika výměny trhu je logikou „hodnoty“, náleží k potřebě, která touží po bezprostředním naplnění skrze vlastnění věcí. Logika symbolické výměny je jiná, neboť se pohybuje mimo oblast užitečnosti a bezprostřednosti.

---

<sup>602</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 110.

<sup>603</sup> Srov. tamtéž, s. 108.

<sup>604</sup> Srov. tamtéž, s. 108.

<sup>605</sup> Srov. tamtéž, s. 108.

<sup>606</sup> Srov. tamtéž, s. 108.

<sup>607</sup> Srov. tamtéž, s. 111.

<sup>608</sup> Srov. tamtéž, s. 111.

<sup>609</sup> Srov. tamtéž, s. 111.

Chauvet zde doplňuje Baudrillardovu teorii symbolické výměny o koncept „nadbytku“.<sup>610</sup> To neznamená, že lidé jsou symbolické výměny schopni, až když jsou uspokojeny jejich základní potřeby, princip nadbytku znamená nadbytek významu. Proto například škeble či růže mají větší hodnotu samy o sobě než na trhu, neboť skrze předměty dávají lidé druhým sebe sami. „Předměty, které jsou vyměňovány, jsou vpravdě subjekty samy.“<sup>611</sup> Prostřednictvím těchto předmětů navazují či naopak rozvazují spojení, ve kterém nacházejí svoji identitu, tím že sebe umisťují na vlastní místo a stejně tak druhého. Symbolická výměna se odehrává na stejných principech jako výměna řečová. U Lacana jsme viděli, že jedinec se utváří jako subjekt vstupem do řeči, což v širším slova smyslu znamená symbolický řád. Tématem řeči se budeme podrobně zabývat v další části, ale již nyní je nutné podotknout, že v řeči tak v symbolickém řádu subjekt rozpoznává sám sebe. Bez řeči a symbolického řádu by nebyla společnost. Na tomto místě je důležité zmínit Chauvetovo rozlišení mezi znakem a symbolem. Narozdíl od znaku symbol nepatří do oblasti znalostí a informací, ale do oblasti „rozpoznání“ či komunikace mezi subjekty, což se odehrává mimo hodnotový systém.<sup>612</sup> Znak sděluje někomu něco o něčem, přenáší informace, ale skrze symbol se uskutečňuje komunikace, kde je subjekt rozpoznán jako subjekt.<sup>613</sup> Z tohoto malého zastavení se nad rozdílem mezi znakem a symbolem je zřejmé, jaký je rozdíl mezi symbolickou a tržní výměnou. Předmět, který si subjekty vyměňují, nemusí mít žádnou tržní hodnotu, nýbrž je jím vytvářen vztah – například přátelství, lásky, spojení, vděčnosti mezi dvěma partnery výměny. Pokud v symbolu člověk rozpoznává sám sebe jako subjekt,

---

<sup>610</sup> Ve franc. orig. „l'excès“, tamtéž, s. 111.

<sup>611</sup> Ve franc. orig. „Le véritable objet de l'échange, ce sont les sujets eux-mêmes“. Tamtéž, s. 111.

<sup>612</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 99-100. Chauvet podrobněji charakterizuje symbol mimo kategorie hodnoty : a) symbolu nenáleží komerční hodnota, b) symbolu nenáleží užitná hodnota: pro symbolizaci eucharistie není nutné vypít litry vína, c) symbolu nenáleží estetická hodnota: vlajka může být roztrhaná a špinavá, a přesto představuje domov, d) nenáleží mu kognitivní hodnota: i když lidé nevědí co znamenají slova *Kyrie eleison*, mohou si je asociovat s křesťanskou liturgií, e) nemá ani emotivní hodnotu: gregoriánský chorál může symbolizovat latinskou liturgii, aniž by přitom pohnul s city člověka, který ho poslouchá.

<sup>613</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 92.

pak v symbolické výměně to není pouze předmět, který je vyměňován, ale jsou tím subjekty samotné. Růže je výrazem lásky jednoho člověka k druhému, podání ruky může být znamením usmíření. K tomu, aby subjekty rozpoznali sebe v symbolické výměně, je zapotřebí někoho třetího, kterému se v této výměně podřizují.

Tímto tématem se dostáváme ke třetímu autorovi, z něhož v tématu milosti jako daru, který je součástí symbolické výměny, Chauvet čerpá. Je jím Lacan a jeho pojetí alterity, a to především jeho termín „Jiný“. „Jiný (Druhý)“, který u Lacana vyjadřuje radikální jinakost a je konstituční pro jazyk, který dává strukturu řeči, Chauvet využívá pro svoje pojetí symbolu, symbolického řádu a výměny. Stejně jako je „Jiný“ konstitutivním prvkem pro řeč, tak je nezbytný pro symbolický řád a symbolickou výměnu. Bez odkazu k „Jinému“ není možné symbolično.<sup>614</sup> „Jiný“ je přítomen při každé symbolické identifikaci. Touha, jak jsme viděli u Lacana,<sup>615</sup> je spojena s chyběním bytí, pocitem nikdy nekončící touhy původního spojení s matkou, plnosti bytí, která byla ve stadiu reálném. Vztáhněme Lacanovu teorii na symbolickou výměnu, o které hovoří Chauvet. V symbolické výměně se tak skrze předmět vyměňují samotné subjekty. Výměna probíhá, jedině pokud je jejím referentem „Jiný“ (tradice, Bůh, jazyk atd.), skrze kterého si mohou subjekty porozumět. V odkazu na „Jiného“ se ale ukrývá i jejich nedostatek bytí způsobený ztrátou původní jednoty, a tudíž při výměně si subjekty nejen uvědomují vzájemnou přítomnost a porozumění, ale i naprostou odlišnost.<sup>616</sup> Symbolická výměna se totiž neodehrává na úrovni vlastnění předmětů a z toho plynoucího uspokojení, jak tomu bylo u Lacanova vývoje jedince

---

<sup>614</sup> Srov. tamtéž, s. 89-90.

<sup>615</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>616</sup> Chauvet ilustruje tento socio-lingvistický pohled na symbolickou identifikaci skrze třetí stranu či „Jiného“ na svátosti křtu. Během křtu je člověk křtěn formulí: „ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“. Jedná se o performativní jazyk, v němž se člověk opravdu stává jiným, než byl před tím. Stává se členem širší skupiny, zde církve, již spojuje „jiný“, v tomto případě Bůh a tradice. Teologicky však nemůže být sakramentální milost omezena pouze na jazykovou výměnu. Člověk vstupuje nejen do nového společenství, ale do smlouvy s „Jiným“, zde Ježíšem Kristem skrze Ducha svatého. Mění se tudíž vztah nejen s jinými lidmi, ale i s Bohem „Jiným“. Viz Chauvet, *SS*, s. 448-452.

v imaginárním stadiu.<sup>617</sup> V symbolické výměně se pohybujeme v oblasti „touhy“,<sup>618</sup> která, ačkoli je vyjadřována různými žádostmi, je vždy poznamenána „absencí“ a „chyběním v bytí“.<sup>619</sup> Navzdory veškerému dnešnímu přehlušování archaické touhy po „návratu“ k tradiční výměně je každý významný vztah strukturován jako proces dar-přijetí-dar na oplátku.<sup>620</sup> Stejný proces se odehrává v základech řeči.<sup>621</sup>

Ještě předtím než načrtnu, jakým způsobem teologicky Chauvet rozvíjí zmíněná východiska ze sociologie a psychoanalýzy, shrnu v krátkosti, co Chauvet od konkrétních autorů přebírá. Z Maussovy analýzy teorie výměny u archaických národů přejímá teoretický koncept, v němž je milost vyměňována jako dar mimo oblast tržní hodnoty. Nicméně i jako dar je součástí koloběhu: dat-přijmout-dát něco na oplátku. Přijetím zadarmo darovaného daru se v nás rodí touha vrátit něco na oplátku. Tato skutečnost souvisí s tím, že toužíme být rozpoznáni jako subjekty, jednoduše neztratit tvář. V možnosti dát něco na oplátku se totiž jedinec může utvářet jako lidský subjekt. Z Baudrillardovy teorie logiky hodnot Chauvet vybírá logiku symbolické hodnoty, která je rozdílná od tržní výměny znaku. Také souhlasí s Baudrillardem, že v symbolické výměně se utváří ambivalentní vztahy, založené na přítomnosti a nepřítomnosti dárce a příjemce. V posledku začleňuje do své teorie symbolické výměny i Lacanovo pojetí alterity, kdy v symbolické výměně mezi dvěma partnery dochází prostřednictvím „jiného“, kdy si navzájem vyměňují i svoje chybění v bytí.

Chauvet vztahuje výše zmíněná východiska na oblast milosti jako daru, která je součástí symbolické výměny mezi Bohem a člověkem. Milost jako dar odehrávající se v symbolické výměně náleží do oblasti nehodnoty a neužitkovosti. Milost jako dar se podobá milosti jako maně, která stejně

---

<sup>617</sup> Viz kap. 3. 2.

<sup>618</sup> V teorii touhy se u Chauveta na tomto místě překrývají prameny, neboť například Baudrillard čerpá z Marxovy teorie fetišismu zboží skrze Lacanovu interpretaci Freuda, která je zakořeněna v Kojérově interpretaci Hegela a jeho dialektiky pán-otrok. Viz Charles Levin, *Jean Baudrillard: a Study in Cultural Metaphysics*, London: Prentice Hall, 1996, s. 123.

<sup>619</sup> Ve franc. orig. „manque-à-être“, Chauvet, *SS*, s. 112.

<sup>620</sup> Ve franc. orig. „don/réception/contre-don“, tamtéž, s. 112.

<sup>621</sup> Srov. tamtéž, s. 112.



dobře vyjadřovala milost mimo kategorie hodnoty či výrobku. Milost jako dar, který je součástí symbolické výměny se nedá považovat za předmět, nedá se vyčíslit jeho hodnota, neboť její hodnota převyšuje všechny hodnoty.<sup>622</sup> Uvažovat teologicky o Bohu a milosti ve smyslu symbolické výměny vyžaduje začít v oblasti „nehodnoty“. Na příkladu o maně jsme viděli, že milost nemůžeme spočítat či uchovat, proto je milost také „milosrdenstvím“.<sup>623</sup> Koncept milosrdenství vyjadřuje však pouze jednu dimenzi milosti, tou druhou dimenzí je předcházení<sup>624</sup> Božího daru. Také tato dimenze je součástí teologické tradice a je vždy v pojmu milosti zahrnuta. Pokud chceme pojem milosti, která je vyjádřením Božího „milosrdenství“, ucelit, musíme k němu přidat slovo „bezplatnost“.<sup>625</sup> To vyjadřuje Boží iniciativu v symbolické výměně milosti a naznačuje, že my sami nejsme původci nás samých, ale přijímáme sebe skrze tento dar. Je to čistý dar, který nelze ani vymáhat, ani žádným způsobem ospravedlnit.<sup>626</sup> V teologii je nutno brát v úvahu oba dva aspekty milosti jako daru. Kdybychom milost jako dar charakterizovali pouze na základě její bezplatnosti, zničili bychom v sobě základní touhu, jež je součástí člověka a symbolické výměny, totiž reagovat na darovaný dar, dát něco na oplátku, udělat něco či něco říct.<sup>627</sup> Stejně jako jsme to viděli na příkladu symbolické výměny u tradičních národů, bylo by znevážením člověka v jeho jinakosti ochudit jej o možnost zareagovat na oplátku. Bez možnosti reagovat je druhý člověk snížěn na „předmět“ či oběť štědrosti druhých lidí. Stává se dokončeným výrobkem, jak tomu bylo v analogii vztahu mezi milujícím a milovaným v Platónově dialogu *Filebos*.

Jak jsme viděli na konceptu symbolické výměny tradičních národů, každý dárek tedy zavazuje, vyžaduje něco na oplátku, znamená vděčnosti (např. děkuji nebo dárek). Jak jsme viděli na rozboru zákonů symbolické

---

<sup>622</sup> Srov. tamtéž, s. 113.

<sup>623</sup> Ve franc. orig. „gracieuseté“, tamtéž, s. 113.

<sup>624</sup> Ve franc. orig. „précédence“, tamtéž, s. 113.

<sup>625</sup> Ve franc. orig. „gracieuseté“ a „gratuité“, tamtéž, s. 113.

<sup>626</sup> Srov. tamtéž, s. 113.

<sup>627</sup> Srov. tamtéž, s. 113.

výměny, zadarmo daný dar v sobě zahrnuje závazek dárek něčím oplatit.<sup>628</sup> Proto teologicky milost nevyžaduje pouze to, že je daná zadarmo, ale také milosrdenství, jež v sobě zahrnuje dar daný na oplátku.<sup>629</sup> U milosti je takovou reakcí láska.<sup>630</sup> Dar na oplátku, který je součástí naší lidskosti, našeho rozpoznání sama sebe, náleží neoddělitelně k teologickému pojmu milosti.<sup>631</sup> Je to důležitá součást pochopení vztahu s Bohem. Tím, že lidé mohou vyjádřit svůj dík či nějakým jiným způsobem reagovat na Boží milost, stává se koncept milosti celistvý.<sup>632</sup> Kdybychom vyčlenili člověka z této symbolické výměny, kde je milost pojímána jako dar, tak bychom se navrátili ke konceptu milosti jako produktu či předmětu. Jednoduše jde o to, nebýt vytažen/a z tohoto procesu symbolické výměny, kde milost je darem a nemůže být pojímána jako objekt, ani jako dokončený produkt, byť „duchovní“. Milost musí být považována za něco, co je mimo hranice hodnoty.

Ze symbolické výměny pro Chauveta vyplývají dva podstatné body.<sup>633</sup> Za prvé pravda věřících subjektů v jejich vztahu k Bohu se může udát pouze „prostředkováním“.<sup>634</sup> Prostředkováním skrze řeč v širším slova smyslu, skrze elementy symbolické výměny, které jsou postaveny na řečové výměně. Svátosti jsou symbolickými vyjádřeními uvnitř církve.<sup>635</sup> Za druhé, současně s „prostředkováním“, které nestojí jako nástroj před či mimo subjekt, dává subjekt zrodit se věřícímu člověku jako své pravdě, pravdě darované vztahem s Bohem. Rození subjektu v subjekt věřící se v jeho vztahu k sobě a Bohu odehrává „symbolickou prací“.<sup>636</sup> Symbolická práce je proces symbolické výměny, který je v základě verbální komunikací mezi dvěma subjekty.

---

<sup>628</sup> Srov. tamtéž, s. 113.

<sup>629</sup> Srov. tamtéž, s. 114.

<sup>630</sup> Srov. tamtéž, s. 114.

<sup>631</sup> Srov. tamtéž, s. 114.

<sup>632</sup> Srov. tamtéž, s. 114.

<sup>633</sup> Srov. tamtéž, s. 114.

<sup>634</sup> Viz podkapitola 6.

<sup>635</sup> Srov. Chauvet, SS, s. 114.

<sup>636</sup> Srov. tamtéž, s. 114.

Chauvet chápe svátosti jako symbolická vyjádření, která jsou řečovým prostředkováním, jak uvidíme v následující kapitole.<sup>637</sup>

V této kapitole jsem se snažila ukázat, z jakých teoretických základů Chauvet vychází při svém diskurzu o milosti jako daru na základě symbolické výměny mezi Bohem a člověkem. Chauvet čerpal zejména z pohledu sociálně-lingvistického a psychoanalytického. Jako teolog ale nemohl zůstat pouze u těchto vědních oborů. Nastínila jsem teologické implikace jeho závěrů z hlediska symbolické výměny, která se v jeho podání odehrává na úrovni řeči, široce pojatého jako teologicky zakotvené symbolické struktury. Chauvet svůj teologický diskurz ještě upřesňuje v diskuzi o sakramentální milosti.<sup>638</sup> Kupříkladu ilustruje tento socio-lingvistický pohled symbolikou identifikace s třetí stranou či „Jiným“ ve svátosti křtu. Během křtu je člověk křtěn formulí: „ve jméno/ve jménu<sup>639</sup> Otce i Syna i Ducha svatého“. Jedná se performativní jazyk, v němž se člověk opravdu stává jiným, než byl před tím. Stává se členem širší skupiny (církve), kterou spojuje „Jiný“, v případě církevního společenství je jím Bůh. Teologicky však nemůže být sakramentální milost omezena pouze na řečovou výměnu. Ve jménu tohoto „přítomně-nepřítomného Jiného“ se skupina považuje za společenství bratří a sester.<sup>640</sup> Člověk vstupuje nejen do nového společenství, ale i do smlouvy s Jiným, s Ježíšem Kristem skrze Ducha svatého. Křtem se proměňuje vztah nejen s jinými lidmi, ale i s Bohem jako „Jiným“.<sup>641</sup> Vztah bratrství a sesterství je založen na vztahu synovství Ježíše Krista.<sup>642</sup> Milost či sakramentální milost není „něčím“, co člověk přijímá, ale spíše přijímá sám sebe: přijímá sebe přijatého/přijatou Bohem jako syna či dceru a ostatními za sestru či bratra.<sup>643</sup> Oba aspekty přijetí jsou nezbytné. Chauvet nazývá takovou symbolickou výměnu, která utváří náš vztah s Bohem a druhými,

---

<sup>637</sup> Viz kap. 6.

<sup>638</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 448-456.

<sup>639</sup> Z latinského *in nomine* se mohou zachovat oba překlady: „ve jménu“ i „ve jméno.“

<sup>640</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 450.

<sup>641</sup> Srov. tamtéž, s. 450.

<sup>642</sup> Srov. tamtéž, s. 450.

<sup>643</sup> Srov. tamtéž, s. 452.

„symbolickou prací“,<sup>644</sup> což připomíná Heideggerovu cestu za řečí.<sup>645</sup> Skrze tuto „symbolickou práci“ se stáváme křesťanskými subjekty, to znamená nejsme vyloučeni ze symbolické výměny. „Symbolická práce“ znamená pro pokřtěného člověka znovu přestavět svůj vztah s Bohem a s druhými lidmi.<sup>646</sup> Diskurz o milosti jako daru se odehrává v komunikaci či v symbolické výměně mezi Bohem a člověkem a narušuje představu o Bohu, který jako pán ovládá svoje děti, které od něj pouze přijímají.<sup>647</sup> Chauvet, proti zpředmětnění milosti, nazývá svátosti „událostmi milosti“, neboť symbolicky nabourávají to, čím sami jsme, znovu staví naše vztahy s Bohem a lidmi.<sup>648</sup>

Shrneme-li oba obrazy o milosti, jak biblický příklad many, tak milosti jako daru, můžeme říci, že oba spočívají na symbolické výměně, která není založena na tržní hodnotě, ale na hodnotě symbolické. Chauvet si pro diskurz o milosti volí otevřenost bytí, která pro něj ale znamená i absenci bohů, která se nedá měřit a kalkulovat, které pouze můžeme zůstat otevřeni. Milost jako otázka a milost přebývání v otevřenosti bytí se neodehrávají na základě kauzálního myšlení a logiky Stejného. Alternativní řešení vůči scholastické sakramentální teologii však neredukuje diskurz o milosti na antropologii či sociologii. Důležitým teologickým předpokladem je pro něj skutečnost, že se milost nedá redukovat na žádné vysvětlení. Neznamená to však, že by tím z epistemologického hlediska byl jakýkoliv diskurz vyloučen. Naopak tím, že si neklade nárok na vyčerpávající a úplné poznání, otevírá cestu pochopení.<sup>649</sup> Z hlediska hermeneutického Chauvet přiznává, že při veškeré snaze uchopit milost jinak než vrcholná scholastika, je naše řeč stále ovlivněna metafyzikou a svádí nás do předmětného myšlení o milosti jako „předmětu“, který je dán „subjektem“.<sup>650</sup> Právě vědomí této slabiny nás má přimět čelit zpředměťujícímu schématu instrumentality, kauzality

---

<sup>644</sup> Srov. tamtéž, s. 452.

<sup>645</sup> Viz kap. 2.2.2

<sup>646</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 452.

<sup>647</sup> Srov. tamtéž, s. 452.

<sup>648</sup> Ve franc. orig. „événement de grâce,“ tamtéž, s. 453.

<sup>649</sup> Srov. tamtéž, s. 454.

<sup>650</sup> Srov. tamtéž, s. 455.

a produkce a vydat se na cestu symbolického.<sup>651</sup> Slovy Heideggera „pobývající“ v symbolickém řádu je milost zadarmo darovaný dar, který není ničím zasloužen a nic mu nepředchází. Milost je dána z milosrdenství, nelze ji tudíž ospravedlnit, a tím je mimo jakoukoli hodnotu.<sup>652</sup> Štědrost bytí, říká Heidegger, hovoří o ozvěně milosti. Bytí a milost jsou souzvučné,<sup>653</sup> protože cesta k nim se nerozprostírá před námi, ale v nás. Stává se tak cestou „přechodovou“, která spočívá v lidském postoji naslouchání a vítání něčeho, co je neuchopitelné a čím už jsme uchopeni, a zároveň je „milosrdným“ postojem, kdy je možné „nechat být“ a „dovolit sobě být osloven“.<sup>654</sup> Takový postoj po nás vyžaduje odepřít si veškerou touhu panovat a vlastnit. Co je milost? „Nikdy ji nebudeme schopni kladně definovat jako něco, co čelí lidem a stojí samo o sobě. Můžeme vyjádřit pouze symbolickou práci zrození, která se v nás uskutečňuje: práce nekonečného putování k ‚díkůvzdání‘ – čímž se stáváme Božími dětmi – k ‚životu v milosti‘ –, čímž se stáváme zároveň bratry a sestrami pro druhé, – což nás vyzývá k odpovědi Bohu, který dává milost zjevenou v Ježíši.“<sup>655</sup>

### 5.3. Lámání chleba jako výraz Boží presence a absence<sup>656</sup>

*Země a nebe, božství a smrtelní, sami od sebe zajedno, patří k sobě z jednoduché semknutosti součtveří. Každé z těchto čtyř zrcadlí svým způsobem bytování těch ostatních. Každé se přitom zrcadlí svým způsobem opět do toho, co je mu vlastní, uvnitř jednoduché semknutosti těch čtyř.*<sup>657</sup>

---

<sup>651</sup> Srov. tamtéž, s. 455.

<sup>652</sup> Srov. tamtéž, s. 456.

<sup>653</sup> Ve franc. orig. „homologue“, tamtéž, s. 456.

<sup>654</sup> Srov. tamtéž, s. 456.

<sup>655</sup> Ve franc. orig. „Jamais nous ne pourrions la définir positivement comme un «En-Face», qui se tiendrait en soi. Nous ne pouvons exprimer que le travail symbolique de genèse qu'elle effectue en nous : travail de permanent passage au «rendre grâce» – ainsi advenons-nous comme des fils pour Dieu – et au «vivre-en-grâce» – ainsi advenons-nous simultanément comme des frères pour autrui – qui nous fait cor-respondre à ce Dieu qui «fait grâce» révélé en Jésus.“ Chauvet, *SS*, str. 456.

<sup>656</sup> Chauvet, *Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique*, in: Boeve & Leijssen, *Contemporary Sacramental Contours of a God Incarnate*, Leuven: Peeters, 2001, s. 14-38. Srov. angl. verze *The Broken Bread as Theological Figure of Eucharistic Presence*, in: Boeve & Leijssen, *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven: Peeters, 2001, s. 236-262.

<sup>657</sup> Heidegger, *Věc*, in: Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, s. 31.

První dvě podkapitoly jsme se věnovali novému promyšlení kategorie milosti, jakým se Chauvet snaží nakročit od metafyzického k symbolickému myšlení. Dotkli jsme se hned několika témat souvisejících s Chauvetovým přechodem k symbolickému myšlení: nepředmětnosti bytí, neoddělitelnosti bytí od řeči, řeči pojaté jako symbolického systému, myšlení mimo kategorie hodnot, myšlení snažícího se překročit dichotomii objekt-subjekt. K ilustraci Chauvetova způsobu uvažování jsem si vybrala milost, která jako teologická kategorie snadno podléhá metafyzickému způsobu uvažování. Jednou z dalších zásadních otázek pro Chauveta zůstává, jakým jiným způsobem než onto-teologickým lze vyjádřit Boží přítomnost, která je definovaná jako přítomnost stálá a uzavřená. Pro něj jakožto sakramentálního teologa je ústředním tématem učení o reálné přítomnosti Krista v eucharistii. Jak mluvit o Kristově reálné přítomnosti v eucharistii a nezůstat přitom u metafyzických kategorií? Chauvet uvažuje o Boží eucharistické přítomnosti znovu za pomoci fenomenologie a zejména za pomoci Heideggera a také Lacana, od něhož přejímá rozlišení mezi imaginárním a symbolickým. K vyjádření Božího bytí a přítomnosti mu pomáhá také strukturální a poststrukturální filozofie jazyka, díky níž vytváří svůj koncept symbolického prostředkování, kterým se blíže budeme zabývat v kapitole šesté.<sup>658</sup>

Stejně jako u kategorie milosti, jež je taktéž spojená s otázkou Boží přítomnosti, začíná zde Chauvet své úvahy o Boží přítomnosti obecně. Připomeňme si to, co jsme již zmínili v podkapitole věnované nepředmětnosti bytí. Chauvet také v otázce Boží přítomnosti vychází především z Heideggerovy koncepce „bytí tu“ a z jeho výkladu Hölderlina. Heideggerovsky řečeno, lidský způsob bytí je vždy otevřen různým možnostem, bez otevření se těmto možnostem, které v sobě zahrnují i úzkost z možnosti „Ničeho“, by nebyla utkána existence člověka. Nicméně tato otevřenost bytí nám umožňuje opravdové „bytí tu“. Chauvet přejímá Heideggerův koncept a na jeho základě hovoří o přítomnosti Boží a o člověku.

---

<sup>658</sup> Viz kap. 6.

Například abychom přijali opravdu milost jako dar „zadarmo darovaný“, nesmíme si jej chtít „přivlastnit“.<sup>659</sup> Lidský způsob přijetí otevřenosti bytí, a analogicky Chauvetovo přijetí milosti, se děje skrze „nepřivlastnění si“. V takovém postoji se ukazuje respekt k tajemství bytí. Symbolické myšlení s sebou přináší úzkost ze ztráty vlády nad věcmi, subjekty a Bohem. Hölderlin ve svých básních připomíná ztracené bohy a příchod bohů nových. Takoví bohové jsou jiní než onto-teologický Bůh, který je prezentován u Akvinského jako *causa sui*. Jsou to bohové, kteří nejsou permanentní přítomností. Jejich ztráta znamená i příchod bohů nových. Přemýšlení, které opustí metafyzického Boha, je nakonec více otevřeno pro „svatého“,<sup>660</sup> neboť je to přemýšlení, které zakouší i jeho nepřítomnost.<sup>661</sup> „Ale tato absence není nic, je to přítomnost skryté plnosti (hojnosti).“<sup>662</sup> „Otázka o Bohu může začít pouze přemýšlením o jeho nepřítomnosti, která není nedostatkem.“<sup>663</sup> Tam, kde je umrtvena absence Boha, pohybujeme se v představě Boha jako předmětu. Jde o to, jako u Heideggera, čelit „Ničemu“ a neutéct. Čelit „Ničemu“ znamená pro Chauveta čelit možné nepřítomnosti Boha. Zůstat pouze v jeho blízkosti.<sup>664</sup> Analogicky s Heideggerem, až z této úzkosti Boží nepřítomnosti se rodí otázka po jeho existenci. Necháme-li se okrást o tuto úzkost, okrádáme se o tázání po existenci. Jedině člověk právě z úzkosti své konečné existence má vztah k bytí a rozumí mu. Jedině z úzkosti nad ztrátou bohů starých a nadějí v příchod bohů nových může překročit metafyzické zpředmětňující myšlení, které svádí k uchopení skutečnosti a pravdy pevně do rukou. Naproti tomu úzkost z Boží nepřítomnosti je strachem, ve kterém lidé mohou žít a Bůh k nim může přijít. Taková úzkost není nedostatkem, ale může nás držet samotné v zralé blízkosti nepřítomnosti. Stát takhle blízko

---

<sup>659</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 65.

<sup>660</sup> Srov. tamtéž, s. 65.

<sup>661</sup> Srov. tamtéž, s. 66.

<sup>662</sup> Ve franc. orig. „Mais cette absence n'est pas rien, elle est la présence de la plénitude cachée de se qui....“, tamtéž, s. 66.

<sup>663</sup> Tamtéž, s. 66. Tam, kde je popřena absence Boha, je umrtven i Bůh, např. ateismus.

<sup>664</sup> Ve franc. orig. „dans une mûre proximité au manque“, tamtéž, s. 66.

pro nás znamená, že musíme být neustále otevřeni jinakosti, která je něčím, co nelze uchopit.

Pomocí Heideggerovy filozofie bytí Chauvet přichází s alternativním řešením pro otázku reálné přítomnosti Krista v eucharistii. Tajemství eucharistie na základě fenomenologického uvažování vyjadřuje metaforou „lámání chleba“. Chauvet začíná svoji úvahu Heideggerovým fenomenologickým pojednáním o džbánu jako věci.<sup>665</sup> Heidegger si zde klade otázku po věci. Co je na věci věčné? Co je věc o sobě?<sup>666</sup> Zastavme se krátce u Heideggerovy odpovědi na tuto otázku, která je pro Chauveta určující. Heidegger se zde snaží dospět k podstatě džbánu bez kauzality zhotovování, která by určovala jeho smysl, podobně jako jsme to viděli v Chauvetově kritice dialogu *Filébos*.<sup>667</sup> „Džbánovitost džbánu není v žádném případě produktem zhotovování.“<sup>668</sup> Zhotovený džbán není stejný jako podoba, která se ukázala hrncíři. Věcnost džbánu spočívá v tom, že je nádobou a jako nádoba něco pojímá.<sup>669</sup> To, co džbán pojímá pak nejsou stěny a dno, ale prázdný prostor uvnitř. „Prázdnost džbánu určuje každý hrncířův hmat.“<sup>670</sup> Prázdnost pak pojímá dvojnásobem: tak že přijímá a podržuje. Jednota obojího je založena ve vylévání. „Teprve vylévání je pojímání tím, čím jest.“<sup>671</sup> Heidegger nakonec spojuje vylévání s naléváním hostů. „Pojímání nádoby bytuje v hostinném nalévání. V bytnosti džbánu, z kterého se nalévá voda a víno, dlí nebesa i země.“<sup>672</sup> „Bytování pojímajícího prázdná je soustředěno do hostinného nalévání.“<sup>673</sup> Bytnost hostinného nalévání nazývá Heidegger darem či štědrostí.<sup>674</sup> Heideggerův „džbán“ Chauvet nahrazuje „chlebem“ a spolu s Heideggerem se ptá, co činí chleba věcí? Co je jeho podstatou? Je

---

<sup>665</sup> Srov. Louis-Marie Chauvet, *Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique*, in: Boeve – Leijssen, *Contemporary Sacramental Contour*, s. 32. Srov. Heidegger, *Věc*, in: Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, s. 6-37.

<sup>666</sup> Srov. Heidegger, *Věc*, s. 11.

<sup>667</sup> Viz kap. 4.1.

<sup>668</sup> Heidegger, *Věc*, s. 11.

<sup>669</sup> Srov. tamtéž, s. 11.

<sup>670</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>671</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>672</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>673</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>674</sup> Srov. tamtéž, s. 19.



samozřejmě, že ani džbán, ani chléb se nedají jako věc zredukovat na pouhé fyzikálně-chemické veličiny. Chléb jako „věc“ se nedá zredukovat na produkt. Podstatou chleba, stejně jako u džbánu, je něco jiného. Nemá pouze utilitární hodnotu, jako například počet kalorií. Stejně jako u džbánu je jeho bytností být sdílen.<sup>675</sup> Symbolickou hodnotu chleba nám připomíná například modlitba Otčenáš, kdy prosíme za „chléb náš vezdejší“, nebo jiné úsloví, totiž „získávat každodenní chléb“. Chléb symbolicky reprezentuje všechnu potravu člověka, je ve své podstatě sociálně ustanoveným jídlem, neboť je určen jako jídlo pro společenství.<sup>676</sup> Podstatou chleba je sdílení s druhými a jako takový nemůže být zredukován na utilitární účel. Chléb je stejně tak potravou pro naše srdce jako pro naše tělo. Stejně jako v bytnosti džbánu dlí nebesa i země, tak i chléb obsahuje nebe, slunce, pod kterým je pěstováno obilí, a zemi, ve které obilí roste, a jako součást univerza je určen ke sdílení mezi „smrtelníky“, k „dávání“, které jim dovolí „být pospolu“,<sup>677</sup> být pro sebe.<sup>678</sup> Chléb je ale také darován Bohu jako nejvyšší výraz vděčnosti lidí. Lidé rozpoznávají Boha jako toho, který chléb dává, a skrze toto rozpoznání chléb jako výraz vděčnosti darují Bohu.<sup>679</sup> Stejně jako džbán u Heideggera, chléb nikdy lépe nereprezentuje své bytí jako v aktu, zde v aktu náboženské oběti, kde se snoubí plody přírody (nebe a země) a plody dějin (práce lidí).<sup>680</sup> V této oběti je chléb rozpoznán jako dar milosti Boží, skrze jehož sdílení jakožto daru se lidé mohou nasytit. Chléb nevyjadřuje víc sám sebe než právě v tomto chlebu.<sup>681</sup> Tudíž zůstává propast mezi tvrzením, že chléb není nikdy chlebem pouze v náboženském aktu, kde je rozpoznán jako dar milosrdenství Boha, a mezi tvrzením, že podle křesťanské víry je chleba milosrdným sebevydáváním Boha samotného v Kristu.<sup>682</sup>

---

<sup>675</sup> Chauvet, *Le pain rompu*, s. 14-38. Srov. angl. verze: Chauvet, *The Broken Bread*, in: Boeve – Leijssen, *Sacramental Presence*, s. 236-262.

<sup>676</sup> Srov. Chauvet, *Le pain rompu*, s. 32.

<sup>677</sup> Ve franc. orig. „s'entre-tenir“, tamtéž, s. 32.

<sup>678</sup> Srov. tamtéž, s. 32.

<sup>679</sup> Srov. tamtéž, s. 33.

<sup>680</sup> Srov. tamtéž, s. 33.

<sup>681</sup> Srov. tamtéž, s. 33.

<sup>682</sup> Srov. tamtéž, s. 33.

Podle Heideggerova fenomenologického rozboru „věci“, Chauvet čerpá ve svém konceptu z Lacanovy psychoanalýzy. Eucharistický chléb, jehož podstatou je být sdílen, se ale velmi snadno může sám o sobě stát „objektem“ uctívání. Chauvet vnímá svátost eucharistie velmi paradoxně. Podle něj se svátost eucharistie ocitá neustále pod hrozbou modlářství a fetišismu. Zároveň a právě proto, že hovoříme o chlebě a vínu jako o krvi a těle Ježíše Krista, je eucharistie velmi nefigurativní, a proto symbolickým vyjádřením stojícím proti jakékoli idolatrii.<sup>683</sup> Hranice mezi chlebem jako ikonou a

chlebem jako modlou je velmi tenká, stejně jako mezi náboženstvím a magií. Spolu s Lacanem proto rozlišuje Chauvet mezi imaginárním a symbolickým pohledem na „chléb“. V imaginární fázi se „chléb“ stává „objektem“, do kterého projektujeme svoje ego, bez aspektu „něčeho vyššího“. Bez „jiného“ se chléb stává modlou. V symbolickém myšlení o chlebu máme co do činění vždy ještě s „něčím vyšším“, jak nám připomíná apofatická tradice. Lacanovsky řečeno, je třeba „dospět“ a ze stadia imaginárního vstoupit do stadia symbolického: nahlížet na chleba ne jako na modlu, ale jako na ikonu. „Jinakost“ (alteritu), kterou si uchovává každá ikona, je neoddělitelná od konceptu přítomnosti, která je antropologického řádu.<sup>684</sup> Jak jsme viděli u Lacana, každý subjekt se stává subjektem ztrátou jednoty s matkou a vstupem do symbolického řádu, do řeči. Tento vstup je poznamenán ztrátou. Řeč věci i subjekty do jisté míry zabíjí, aby mohlo vzniknout slovo. Každá osoba sobě samotné rozumí skrze jinakost, skrze ztrátu jednoty s matkou. Přítomnost druhého člověka je vždy spojena s jinakostí a nepřítomností. Toto vědomí nás však chrání před imaginárenm či, s Chauvetem řečeno, modlářským pohledem, který si činí nárok na plnost přítomnosti, saturující transparenční.<sup>685</sup> Přítomnost je vždy poznamenána nepřítomností. Takovou přítomností může být jediné „advent“: „přicházení do přítomnosti“.<sup>686</sup>

---

<sup>683</sup> Srov. tamtéž, s. 33-34.

<sup>684</sup> Srov. tamtéž, s. 35.

<sup>685</sup> Srov. tamtéž, s. 35.

<sup>686</sup> Ve franc. orig. „venue“, „venue-en-présence“, tamtéž, s. 35.

Jak je tedy Bůh přítomný v chlebu, jehož podstatou jako „věci“ je být sdílen a jenž je v symbolickém řádu ikonou a ne modlou? Pro Chauveta je nejlepším vyjádřením takové přítomnosti metafora „lámání chleba“, která vystihuje otevřenost bytí, což do značné míry připomíná prázdnotu džbánu u Heideggera. Metafora „lámání chleba“ vyjadřuje přítomnost Krista velmi přesně, neboť do aktu lámání se nedá Kristus uvěznit. Aby mohl být Kristus přítomen v chlebě a vínu, nesmí být chlebem a vínem jeho přítomnost omezena.<sup>687</sup> Z eschatologických a pneumatologických důvodů Ježíš nemůže být uzavřen pouze do vnitrosvětského světa, do materiality.<sup>688</sup> Pokud se chceme vyvarovat modlářství či imaginárního pohledu, je nutné, jak říká Chauvet, pochopit následující: chléb se nikdy neprojevuje více jako chléb než v aktu darování Bohu v uctívání a v jeho sdílení jako přítomnosti Boha s druhými.<sup>689</sup> V tomto světle je lámání chleba základním rituálem mše.<sup>690</sup> Při aktu lámání chleba se nejedná o fyzickou prázdnotu, ale o prázdnotu symbolickou, protože to znamená sdílení, tj. prázdnotu „pro“, jejímž záměrem je společenství s druhými.<sup>691</sup> Stejně tak jako nemůže být nalévání vína ze džbánu u Heideggera pouhým tokem tekutiny, je lámání chleba „obětování“ druhému. Při lámání prázdnota konaná ve jménu Krista a druhých manifestuje podstatu chleba. V liturgii je chléb vždy chlebem v dění, je chlebem lámaným a sdíleným, symbolicky tím vytváří prostor pro druhé.

*Sacramentum* přítomnosti Krista v eucharistii je chléb, ale pouze chléb lámaný, protože chléb je k lámání určen. Jeho podstatou je být lámaný, nebýt uzavřenou a kompaktní veličinou, je „skutečností ke sdílení“.<sup>692</sup> „Prázdnota pro druhého“,<sup>693</sup> vyjevovaná v lámání chleba, stejně jako u Heideggera v nalévání vína hostům, může být považována za největší sakramentální

---

<sup>687</sup> Srov. tamtéž, s. 36.

<sup>688</sup> Srov. tamtéž, s. 36.

<sup>689</sup> Srov. tamtéž, s. 37.

<sup>690</sup> Srov. tamtéž, s. 37.

<sup>691</sup> Srov. tamtéž, s. 37.

<sup>692</sup> Ve franc. orig. „réalité pour le partage“, tamtéž, s. 37.

<sup>693</sup> Ve franc. orig. „vide-pour-autrui“, tamtéž, s. 37.

koncept přítomnosti Krista. Právě z této prázdnoty se rodí přítomnost, která je prostorem pro druhého. Lámání chleba či nalévání vína je darem a štědrostí. Teologicky je tato metafora přesným vyjádřením učení o *kenósi* Krista, který sebevyprázdněním obnovil smlouvu mezi Bohem a člověkem.<sup>694</sup> Metafora „lámání chleba“ nám nedovoluje zredukovat druhého a jeho prostor na pouhý objekt touhy naší projekce, jak tento proces popisuje Lacan. Vyjadřuje tajemství eucharistie: je symbolickým a sakramentálním pojetím eucharistie a jako takové vyjadřuje, že stejně jako nelze zaměňovat tělo Kristovo za tělo ekleziální, nelze si je představovat odděleně.<sup>695</sup>

Tato radikálnost, vyjádřená ve slovech „tělo Kristovo“, je představována ve své vnějškovosti a v tom, že nás předchází.<sup>696</sup> To, že se nám v chlebu dává Kristovo tělo, je pro naši víru velmi paradoxní. Na jedné straně právě přítomnost Pána ve svátosti eucharistie je pro nás, pro její vnějškovost, materiálnost a přecházení nás, největším nebezpečím idolatrie.<sup>697</sup> Na druhé straně ale svátostná přítomnost materiální vnějškovosti, její přecházení a také trvání po slavení dosvědčuje nemožnost omezit Boha na naše představy, koncepty a ideologie. „Je to velký symbol zákazu idolatrie.“<sup>698</sup> Poukazuje na jinakost Boha. Eucharistická přítomnost je pro nás na jedné straně právě hrozbou zbožnění, ale na druhé straně je to vyjádření Boží jinakosti a Božího prvenství. Z toho vyplývá, že Kristova přítomnost musí být v základu poznamenána absencí, aby mohla být eucharistie ikonou a nestala se modlou.<sup>699</sup> Přitom platí, že „presence a absence nejsou v symbolickém řádu dvě úplné skutečnosti, které by byly dialekticky neoddělitelné jako dvě strany jednoho listu papíru (...) nejsou bivaletní, ale utvářejí jednu ambivalentní skutečnost.“<sup>700</sup> Toto, je podle Chauveta, koncept přítomnosti.

---

<sup>694</sup> Srov. tamtéž, s. 37.

<sup>695</sup> Srov. tamtéž, s. 38.

<sup>696</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 412.

<sup>697</sup> Srov. tamtéž, s. 413.

<sup>698</sup> Ve franc. orig. „Elle est ainsi le grand symbole de l'interdit d'idolâtrie qui nous est fait.“ Tamtéž, s. 413.

<sup>699</sup> Srov. tamtéž, s. 413-414.

<sup>700</sup> Ve franc. orig. „Présence and absence ne sont pas, dans l'ordre symbolique, deux réalités pleines qui seraient dialectiquement inséparables, un peu comme le recto et le verso d'une

„Svatá přítomnost je ve skutečnosti označená, ale nikdy není ohraničená.“<sup>701</sup> Vždy je otevřeným místem. V eucharistii to dosvědčuje „lámání chleba“. Boha jako předmět bychom nemohli rozlomit, ale Bůh se nám dává, aby všichni mohli mít účast na jeho těle. „Svatost Kristovy přítomnosti není chleba jako takový v jeho nezlomené existenci. Nebo raději, je to opravdu chleba, ale v jeho pravé podstatě, jako potrava, jako jídlo, jako sdílení. Právě v lámání chleba je manifestována konečná skutečnost ve své plné podstatě.“<sup>702</sup> Chauvet tak mění pojetí eucharistie z tradičního, kde se jedná o *esse* (bytí) Krista, za *ad-esse* (bytí pro). Jedná se o přítomnost jiného řádu. U Chauveta je *ad-esse* konstitutivní pro sakramentální *esse*.<sup>703</sup> „*Esse* je svým základem *ad-esse*.“<sup>704</sup> „Gesto lámání chleba je symbolem *par excellence ad-esse*, Krista dávajícího svůj život.“<sup>705</sup> Lámání chleba představuje aspekt *communia* mezi bratry a sestrami a aspekt *communia* se samotným Kristem. Lámání chleba je vyjádření prázdnoty, je to otevření chleba zevnitř, je vidět, že „Kristova přítomnost se ukazuje způsobem, jak být otevřen/a“.<sup>706</sup> Lámání chleba patří k podstatě svátosti eucharistie, k jejímu tajemství. To znamená, že když říkáme, že Kristus je zde, ve shromáždění a v Písmu, není zde jako umístění věci, ale jako „dar jeho života a jeho přícházení do přítomnosti“.<sup>707</sup> Potom koncept „přícházení do přítomnosti“ je vždy absencí; „nic je nám blíž než ten druhý (to druhé) v jeho jinakosti; nic je nám víc přítomné než to, co nám

---

feuille de papier ; elles ne forment pas deux entités comptables. Elles ne sont bivalentes pas bivalentes, mais forment une seule réalité ambivalente.” Tamtéž, s. 414.

<sup>701</sup> Ve franc. orig. „Le présence divine est bel et bien *inscrite*, mais jamais *circonscrite*.“ Tamtéž, s. 416.

<sup>702</sup> Ve franc. orig. „Si bien que le grand *sacramentum* de la présence du Christ, c'est ne pas le pain comme tel dans sa compacité pleine. Ou plutôt, c'est bien le pain, mais *dans son essence même* de pain-nourriture, de pain-repas, de pain-partage. *C'est dans la fraction du pain qu'on en manifeste la réalité dernière*, qu'on en déploie l'essence.“ Chauvet, *SS*, s. 417.

<sup>703</sup> Srov. L. Boeve, Introduction, in: Boeve – Leijssen (eds.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, s. 3-35, zde s. 31.

<sup>704</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 399.

<sup>705</sup> Ve franc. orig. „...le geste de la fraction du pain est le *symbole par excellence* de l'*ad-esse* du Christ donnant sa vie.“ Tamtéž, s. 417.

<sup>706</sup> Ve franc. orig. „...il manifeste que *la présence du Christ advient par mode d'Ouvert*“, tamtéž, s. 417.

<sup>707</sup> Ve franc. orig. „...mais par le mode de don de sa vie et de venue-en-présence“, tamtéž, s. 415.

v zásadě uniká“.<sup>708</sup> „Tento dvojitý pohyb přicházení a odcházení teologicky přisuzujeme Bohu – zvláště v paradoxním zjevení slávy Boží v tváři Ukřižovaného.“<sup>709</sup> To znamená, že „Kristus je zde“, žádá ve své celosti jak reprezentaci absence, tak i prezenze. Eucharistie se zdá být příkladným znázorněním této „prezenze absence“ Boha. Stojíme tak v neustálé pozornosti a naději a naše víra je pak vpravdě vírou.

## 6. Řeč symbolu podle Chauveta

První podkapitolu Chauvetova pojetí symbolu jsme věnovali především povaze bytí symbolu. Jak jsme viděli, inspirován Heideggerem, Chauvet nahlíží bytí v symbolu pouze ve vztahu s řečí.<sup>710</sup> Bytí a řeč k sobě podle Chauveta v symbolickém neoddělitelně náleží. Stěžejní Chauvetovou myšlenkou je, že řeč není nástrojem, ale „‘ce-dans-quoi’, ‘prostředkování’, ‘matrix’, ve které se subjekt stává subjektem“.<sup>711</sup> Chauvet si je vědom, že vzhledem k lingvistickému obratu ve filozofii, ale také k hermeneutice a fenomenologii již déle nemůžeme trvat na bezprostřednosti *cogita*, neboť subjekt poznává sám sebe pouze prostřednictvím řeči kultury.<sup>712</sup> Subjekt řeč nevlastní, ale rodí se do ní a je v ní jako subjekt utvářen. Analogicky to platí pro subjekt křesťanský, který je utvářen v řeči církve.<sup>713</sup>

Chauvetovi nejde primárně o vytvoření teorie symbolu, ale o reinterpretaci svátostí a dalších prvků symbolického řádu církve jako symbolických vyjádření, tudíž má jeho pojetí symbolu velmi blízko k řeči a k „řečovým aktům“.<sup>714</sup> Symbol primárně váže k řeči, což podle něj vyplývá již ze samotné etymologie řeckého slova *ymballein*, které znamená doslova

---

<sup>708</sup> Ve franc. orig. „...rien ne nous plus proche que l'autre en son altérité même; rien ne nous est plus présent que ce qui, par principe, nous échappe“, tamtéž, s. 415.

<sup>709</sup> Ve franc. orig. „Le double mouvement de procession et de récession (...) que nous reconnaissons théologiquement à Dieu, et prioritairement à partir de la révélation «paradoxale» de la gloire de Dieu dans le visage du Crucifié“, tamtéž, s. 415.

<sup>710</sup> Používám zde český výraz „řeč“ pro Chauvetovo franc. *le langage*. Používám zde české řeč, která podle Chauveta přesahuje verbální vyjádření a zasahuje do ontologické úrovně, což přejímá od Heideggera. Celkově je jeho pojetí řeči velmi široké, viz také pozn. 496.

<sup>711</sup> Chauvet, *Une relecture de Symbole et sacrament*, s. 114.

<sup>712</sup> Srov. tamtéž, s. 121

<sup>713</sup> Srov. Chauvet, *Ritualité et théologie*, *R.S.R.* 78/4 (1990), s. 540.

<sup>714</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 117.

„spojit dohromady“ a v širším slova smyslu může znamenat „shromáždit se“ nebo „vyměnit“ (*symballein logos* - vyměnit slovo).<sup>715</sup> Řecké podstatné jméno *symbollon* znamená také kloub mezi kostmi, což opět v širším slova smyslu znamená myšlenku „spojení“ či „smlouvu“. Právě zmíněné významy řeckého slovesa a podstatného jména zřetelně ukazují, že jejich základním významem je „spojit dohromady“, což v měřítku sociálním značí, že skrze symbol se lidé navzájem rozpoznávají v určitém prostředí. „Symbol je výrazem sociální smlouvy založené na vzájemném rozpoznání, a tudíž prostředkuje identitu.“<sup>716</sup>

Kromě původu etymologie slova *symballein* nám může být příkladem Chauvetova úzkého vztahu symbolu na řeč i jeho krátké zastavení se u pojmu *foném*.<sup>717</sup> Jak jsme viděli v první části práce na Lacanově teorii vývoje jedince, vstupem do symbolické fáze neboli do řeči prochází subjekt vždy pocitem ztráty bezprostřední jednoty s matkou.<sup>718</sup> Symbol vzniká počátečním porušením toho, co je nám bezprostředně dáno. Porušení této bezprostřednosti se nachází základně v procesu vzniku *fonému*.<sup>719</sup> *Foném* je „čistý symbol“, říká Chauvet.<sup>720</sup> *Foném* jako takový splňuje základní charakteristiky symbolu: za prvé jako nejmenší zvuková částice nás odkazuje pouze do řádu, do kterého patří, a za druhé, vzhledem k tomu, že nese význam a odkazuje do světa významu, musel nutně vzniknout na základě lidské dohody, jejíž pomocí se z pouhého zvuku stal *foném*.<sup>721</sup> Lidská komunikace následně vzniká umístěním *fonému* do řady označujících, čímž se člověk odlišuje od oblasti zvířecí.<sup>722</sup> Výše jsme definovali, že jedním z rysů symbolu je identifikace samotného subjektu ve vztahu s druhými podobně

---

<sup>715</sup> Srov. tamtéž, s. 119.

<sup>716</sup> Ve franc. orig. „l'opérateur d'un pacte social de reconnaissance mutuelle et, de ce fait, un médiateur d'identité“, tamtéž, s. 119.

<sup>717</sup> Srov. tamtéž, s. 120-122. *Foném* je nejmenší stavební součást jazyka, která má schopnost měnit význam slova.

<sup>718</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>719</sup> Srov. Chauvet, SS, s. 120.

<sup>720</sup> Srov. tamtéž, s. 129 nebo s. 134.

<sup>721</sup> Srov. tamtéž, s. 121.

<sup>722</sup> Srov. tamtéž, s. 121.

jako u partnerů jedné smlouvy<sup>723</sup>; *foném* je z tohoto hlediska prvním smluvním symbolem, díky němuž se lidé rozpoznávají jako subjekty.<sup>724</sup> *Foném* jako symbol je také příkladem toho, že každý symbol je spojen s aspektem negativity či ztráty, neboť sociálním vymezením a transformací hlasu do *fonému* odmítá *foném* převzít přirozené (skutečné) v jeho surovém vztahu. Řeč nás jednoduše vzdaluje od věcí, jak jsme definovali s Lacanem.<sup>725</sup> Stejně jako Lacan hovoří o celé řadě označujících, které utváří lidské nevědomí jako řeč,<sup>726</sup> tak i *foném*, stejně jako každý symbol, existuje pouze ve vztahu s ostatními označujícími, ale zároveň se od nich musí lišit.<sup>727</sup> Symbol se může stát symbolem pouze ve vztahu s dalšími prvky symbolického řádu, sám od sebe by nebyl ničím, pozbyl by významu. V symboličnu, nikoli v imaginárnu, jak jsme viděli u Lacana, se označující neboli prvky v symbolickém řádu navzájem odlišují.<sup>728</sup> Proto každý symbol reprezentuje celek, od kterého je neoddělitelný. Shrneme-li význam *fonému* jako symbolu, tak je *foném* podle Chauveta „původním prostorem“, v němž má veškerá ostatní komunikace svůj základ.<sup>729</sup> Symbol je potom „svědkem vnitřní struktury každého systému řeči“.<sup>730</sup> Již z tohoto krátkého exkurzu je zřejmé, že Chauvetovo pojetí symbolu vychází především ze základů lingvistických.

Při svém rozboru *fonému* jako symbolu se nechává Chauvet inspirovat dílem Edmonda Ortigueuse (1917–2005) a jeho dílem *Diskurz a symbol (Le Discourse et le Symbole, 1962)*,<sup>731</sup> který pro něj ovšem není jediným zdrojem filozofie jazyka. Mezi dalšími jmény z francouzského strukturalismu a poststrukturalismu se objevují např. Émile Benveniste (1902–1976) či Tzvetan Todorov (nar. 1939). Převládající vliv na Chauvetovu teorii řeči

---

<sup>723</sup> Např. viz Chauvet, *LS*, s. 89.

<sup>724</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 121.

<sup>725</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>726</sup> Viz kap. 3.1.

<sup>727</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 121.

<sup>728</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>729</sup> Ve franc. orig. „l'espace originare“, Chauvet, *SS*, s. 121.

<sup>730</sup> Ve franc. orig. „Le symbole est donc témoin de la structuration interne de tout système de langage.“ Tamtéž, *SS*, s. 121.

<sup>731</sup> Edmond Ortigueus, *Le Discourse et le Symbole*, Paris: Aubier-Montaigne, 1962.



symbolu má představitel dekonstrukce Jacques Derrida (1930–2004) a v neposlední řadě je třeba zmínit vliv Heideggerův.

Podobně jako v předešlé podkapitole, věnované bytí symbolu, se podíváme na tři aspekty řeči symbolu, které se liší od myšlení metafyzického; na řeč jako „volání“ a „naslouchání“ tomuto volání, řeč jako „prostředkování“ a řeč jako „arche-písmo“. Půjde nám především o vystižení Chauvetových myšlenkových předpokladů či myšlenkového rámce, z kterého při práci na řeči symbolu vychází. Jednotlivé rysy řeči Chauvetova pojetí symbolu budeme ilustrovat na jejich teologických implikacích, zejména na Chauvetově interpretaci Lukášova příběhu učedníků jdoucích do Emauz.

### 6.1. Řeč jako „volání“ a „naslouchání“

*„Řekl Bůh: Vyjdi a stůj na hoře před Hospodinem. A aj, Hospodin šel tudy, a vítr byl veliký a silný podvracující hory rozrážející skály před Hospodinem, ale nebyl v tom větru Hospodin. Za tím pak větrem země třesení, ale nebyl v tom třesení Hospodin. A ze třesením šel oheň, ale nebyl v ohni Hospodin. A za ohněm hlas tichý a temný.“ (1Kr 19,11-12)<sup>732</sup>*

Chauvet, inspirován Heideggerem, hledá pro svoje pojetí symbolu vztah mezi řečí a bytím. Objasnili jsme si, že v symbolickém myšlení podle něj existují neoddělitelně.<sup>733</sup> Zatímco jsme se doposud soustředili spíše na otázku bytí symbolu,<sup>734</sup> v této kapitole se soustředíme na řeč a její úlohu v Chauvetově pojetí. Jak sám název kapitoly napovídá, řeč symbolu nebude chápána jako nástroj, který stojí vně člověka, ale jako součást jeho bytí, čehož nejlepším příkladem je právě řeč básníků, jak říká Heidegger.<sup>735</sup> Řeč, kterou promlouvá symbol, nemůže být nástrojem, něčím vnějším.<sup>736</sup>

V této podkapitole se proto nejprve podíváme, jakým způsobem Chauvet kritizuje řeč jako nástroj, a posléze, jaká nachází pro symbolickou

---

<sup>732</sup> *Biblií svatá*. Praha: Britická i zahraničná společnost biblická, 1887.

<sup>733</sup> Viz kap. 5.1.

<sup>734</sup> Viz kap. 5.

<sup>735</sup> Viz kap. 2.2.2.

<sup>736</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 22-24, *SS*, s. 37-38.

řeč symbolu alternativní řešení. Nakonec podkapitolu uzavřeme Chauvetovým příkladem z oblasti teologie.

Než spolu s Chauvetem budeme nahlížet řeč symbolu jiným než nástrojovým způsobem, podívejme se nejprve na to, co znamená, v Chauvetově interpretaci, řeč jako nástroj.<sup>737</sup> Už samotný Chauvetův termín „nástrojové pojetí řeči“<sup>738</sup> napovídá, že jeho kritika i zde, jak jsme to viděli na jeho kritice Tomáše,<sup>739</sup> bude směřovat ke kritice kauzálního instrumentálního pojetí myšlení.<sup>740</sup> Představme si spolu s Chauvetem, že řeč je v takovém pojetí jako nástroj, který člověk používá a který stojí mimo něj, ve vnějším světě. Za takovou představou řeči stojí filozofický koncept, který specifickým způsobem charakterizuje vztah člověka a reality: subjekt v něm má bezprostřední vztah ke skutečnosti.<sup>741</sup> Člověk vnímá skutečnost jaksi přirozeným způsobem, jako dokonalou repliku ve formě duševní představy nebo konceptu. Skutečnost, kterou takto „bezprostředně“ člověk přijme, poté může sobě samému či druhým sdělit prostřednictvím řeči.<sup>742</sup> Člověk je v takovém pojetí umístěn před řeč a řeč, jak jsme již předznamenali, je nástrojem.<sup>743</sup> Antropologie takového pojetí řeči předpokládá, že člověk je ideálním subjektem, který může stát mimo řeč, šířeji řečeno mimo „prostředkování“, což potažmo znamená i vně svého těla či vně dějin.<sup>744</sup> Člověk má, v takovém pojetí řeči, bezprostřední vztah ke skutečnosti. Nahlíží sám sebe jako dokonalejšího než vše vnější, hmotné, které mu zprostředkovává skutečnost. Domnívá, že k poznání skutečnosti není třeba ani smyslového, ani tělesného, ani sociálního či historického prostředkování,

---

<sup>737</sup> Např. viz Chauvet, *LS*, s. 22-24.

<sup>738</sup> Ve franc. orig. „la conception instrumentale du langage“, Chauvet, *LS*, s. 24.

<sup>739</sup> Viz kap. 4.

<sup>740</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 23.

<sup>741</sup> Srov. tamtéž, s. 22.

<sup>742</sup> Srov. tamtéž, s. 22.

<sup>743</sup> Srov. tamtéž, s. 22.

<sup>744</sup> Srov. tamtéž, s. 22-23.

neboť skutečnost je mu průzračná.<sup>745</sup> V takovém pojetí je člověk entita, která má mezi ostatními atributy i řeč (*zôon logon echon*).<sup>746</sup>

Metafyzická tradice tedy vychází z předpokladu, že řeč je vlastně překážkou k ideální průhlednosti k sobě a druhým a Bohu. S tím je spojeno i metafyzické popírání a umenšování všeho tělesného a dějinného, všeho, co nějakým způsobem skutečnost „prostředkovává“. Je zřejmé, že za takovým popíráním stojí dualistické platónské myšlení, které rozlišuje mezi světem smyslovým a světem idejí a následně vidí oddělené vnější a vnitřní, tělo a duši.<sup>747</sup> Řeč a veškeré prostředkování je v metafyzickém dualismu devalvováno, materiální a tělesné je umenšeno ve prospěch ideálního, ideového a duševního. Moudrost je povýšena nad touhu, duše a duch nad tělo a „stávání se“ je umenšeno ve prospěch všeho, co je stálé, neměnné a věčné,<sup>748</sup> jak jsme viděli v úvodní části práce. Instrumentální chápání řeči jde ruku v ruce s dualismem, který je dědictvím metafyziky. Za tímto myšlenkovým schématem je touha po bezprostředním uchopení věcí a pravdy, všechny prvky smyslového světa jsou překážkou k pravdě.<sup>749</sup> Hovořili jsme již o skutečnosti, že v nástrojovém pojetí lidé používají řeč k překladu svým mentálních představ, jak ovšem Chauvet velmi expresivně připomíná, řeč jako nástroj neslouží pouze k překladu našich myšlenek sobě či druhým, ale je zároveň nástrojem zrady.<sup>750</sup> Řeč totiž nikdy nemůže vyjádřit plnost významu. Řeč jako nástroj zůstává vždy neadekvátní, spíše překážkou vyjádření plnosti významu. Z nástrojového smýšlení o řeči a možnosti bezprostřednosti vztahu mezi člověkem a skutečností vyplývá, že v metafyzické představě vládne dichotomie mezi řečí a bytím nebo jinak řečeno mezi subjektem a objektem. Za metafyzickým pojetím, které rozděluje řeč a bytí, stojí antropologie, která rozděluje objekt a subjekt. Metafyzika dualisticky rozděluje bytí a řeč. Pro Heideggera je metafyzika ve své podstatě

---

<sup>745</sup> Srov. tamtéž, s. 22-23.

<sup>746</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 37.

<sup>747</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 23

<sup>748</sup> Srov. tamtéž, s. 24.

<sup>749</sup> Srov. tamtéž, s. 24.

<sup>750</sup> Ve franc. orig. „instrument de trahison“, Chauvet, *SS*, s. 37.

dualistická.<sup>751</sup> Kosmologický dualismus se nedá oddělit od dualismu logického.<sup>752</sup> Podle Heideggera Platón rozvírá nůžky a mezi bytí a řeči vzniká propast (*Spaltung*).<sup>753</sup> Řeč už nadále neshromažďuje bytí, řeč přestává být místem, kde se svět děje, ale je jeho odrazem.

Chauvet hledá metafyzické představy o řeči a vztahu člověka ke skutečnosti ve starší tradici u Augustina i Tomáše.<sup>754</sup> Nakonec své bádání shrnuje tím, že i přesto, že v metafyzické tradici vedle sebe existují rozličné teorie řeči, odehrávají se vždy na základě vztahu tří prvků: 1) slovo, považované za zvuk, přenášené hlasem, které vstupuje do čistě arbitrárního vztahu s 2) duševní skutečností, kterou vyvolává, obvykle nazývanou pojmem, který je v přirozeném stavu podobnosti s 3) mimo-lingvistickou věcí, které je obrazem.<sup>755</sup> V dnešní terminologii to znamená, že lingvistický označující je v konvenčním vztahu s označovaným, který sám odkazuje zpět, přirozeným způsobem na referenta.<sup>756</sup> Je zřejmé, že za dichotomií bytí a řeči stojí podobná antropologie, která rozděluje subjekt a objekt. Oba koncepty spolu vzájemně souvisí: „dualistická opozice mezi subjektem objektem je

---

<sup>751</sup> Srov. tamtéž, s. 33.

<sup>752</sup> Srov. tamtéž, s. 33.

<sup>753</sup> Srov. tamtéž, s. 34.

<sup>754</sup> Chauvet hledá kořeny takové představy o řeči a o vztahu člověka a skutečnosti ve starší tradici. Vrací se, mezi jinými, například k Augustinovi jako představiteli metafyzického myšlení o řeči. Pro Augustina je řeč překážkou v lidské sebe-realizaci. Je následek prvotního hříchu a ztráty původní jednoty s Bohem, která znamenala bezprostřední vědění Boží. Následkem pádu tak lidé museli začít využívat ke komunikaci řeč, a jejich komunikace není tak dokonalá jako bylo dorozumění před pádem, kdy se Bůh s člověkem dorozumíval přímo. Celá metafyzická tradice se tak snažila v co největším měřítku vyhnout se prostředkování skutečnosti, a proto také upřednostňovala hlasovou stránku řeči před písemným záznamem, jak podrobněji nahlédneme v poslední podkapitole (6.3). Zvuková podoba řeči se totiž po vyřčení brzy ztrácí a tudíž jsou konkrétní formy prostředkování snadno opomenuty. Člověk vnímá pouze to, co je nejbližší jeho samotného a má nejbezprostřednější blízkost jeho duši. V tomto kontextu připomíná Chauvet zejména sv. Augustina a jeho slova z *Vyznání*. Z Augustinových slov z *Vyznání* je zřejmé, že jako dítě měl vědomí, že je uvnitř jakési propasti mezi svými přáními, která byla „uvnitř“, a těmi, kteří stáli „vně“, a měl jim svá přání sdělit. Jeho důraz na rozlišení mezi „uvnitř“ a „vně“, mezi duší a tělem ovlivnilo pak následnou křesťanskou epistemologii i antropologii. V takové teologické tradici vidí Chauvet jednoznačně důraz na jakési osvícení vnitřním slovem Božím, snaha po obejití řeči. Plnost významu je v dualistickém světě připisována vnitřnímu slovu, jehož zdrojem je Slovo Boží, jako je tomu například u Augustina. Viz Fergus Kerry, *Theology after Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1996, s. 38-42; in: Chauvet, *LS*, s. 23.

<sup>755</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 36.

<sup>756</sup> Srov. tamtéž, s. 36.

v jistém slova smyslu stejně stará jako metafyzika, protože je spojená s dichotomií mezi bytím a řečí a stejně tak s instrumentálním pojetím řeči<sup>.757</sup> Metafyzický důraz na rozlišení mezi „uvnitř“ a „vně“, mezi duší a tělem ovlivnilo pak následnou křesťanskou epistemologii i antropologii, která vyústí v karteziánské rozdělení na *res cogitans* a *res extensa*.<sup>758</sup>

Pro symbol a člověka ve vztahu k symbolu je takové dichotomické dělení bytí a řeči, subjektu a předmětu nemyslitelné. Chauvet si je vědom, že řeč má samozřejmě také instrumentální aspekt, ve kterém pojmenovává a klasifikuje věci.<sup>759</sup> Je to ale pouze jeden její pól, který je neoddělitelný od pólu druhého, který nemůže být rozuměn pouze jako protipól, ale spíše jako její jiná úroveň.<sup>760</sup> Chauvet se spíše snaží charakterizovat ontologickou úroveň řeči. Na ontologické rovině je řeč něco jiného než pouhý nástroj moci a manipulace.<sup>761</sup> Důkazem toho je, že řeč má doslova moc nás „lapit“ či „ovládnout“, což ukazuje, že nemůže být pouze jedním z atributů člověka.<sup>762</sup> Nemůže více platit metafyzický pohled na člověka jako *zôon logon echo*.

Chauvet pro svůj koncept řeči symbolu využívá hned několika momentů z Heideggerovy filozofie, které jsme si načrtli v úvodní části práce.<sup>763</sup> Především řeč v Chauvetově symbolickém myšlení je neoddělitelná od bytí. Dualismus brání symbolickému myšlení, a to i myšlení o řeči. V symbolickém není člověk pánem řeči, ale naopak je to řeč, která mu

---

<sup>757</sup> Ve franc. orig. „La coupure dualiste entre sujet et objet est, en un sens, aussi ancienne que la métaphysique, liée qu'elle est à celle de l'être et du dire et à la conception instrumentaliste du langage.“ Tamtéž, s. 38-39.

<sup>758</sup> Viz kap. 2.2. 1.

<sup>759</sup> Chauvet rozpoznává v každém diskurzu dvě úrovně: buď může mít úroveň symbolu a funguje jako řeč „identifikace“ nebo „rozpoznání“ (*reconnaissance*). Příkladem takové řeči je mýtus. Diskurz může mít také úroveň „znamení“ a funguje jako řeč, která je určena především k získání (*connaissance*) informací. Příkladem je vědecký diskurz. Důležité je, že obě úrovně oscilují a kromě čistého symbolu, jakým je *foném*, má každý symbol tendenci k diskurzu poznávacímu, diskurzu pravdy. Symbol není čistá imaginace, čistá estetika, čistý *autotelismus*, jak se předpokládalo v romantické filozofii. Důležité je si uvědomit, že v každé řeči jsou přítomny oba póly nebo úrovně. Viz např. Chauvet *SS*, s. 132-134, nebo Chauvet, *Ritualité et théologie, R.S.R. 78/4* (1990), s. 540, nebo Chauvet, *DSS*, s. 61-69.

<sup>760</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 61.

<sup>761</sup> Srov. tamtéž, s. 61.

<sup>762</sup> Srov. tamtéž, s. 61.

<sup>763</sup> Viz kap. 2.2.

vládne.<sup>764</sup> Oproti metafyzickému pojetí je to v symbolickém řeči, která mluví.<sup>765</sup> „Mluví pouze proto, že už je k ní vždy hovořeno.“<sup>766</sup> Je to právě řeč, hlas bytí samotného, skrze který lidé přichází k bytí.<sup>767</sup> Lidé jsou proniknutí řečí, která je konstituuje a je řečí bytí. Oni musí odpovídat, spolu-odpovídat na volání tohoto bytí, je to „volání“, které je vždy před nimi, je nutné být pozorní k tomuto tichému hlasu, stát se lidmi znamená naučit se dobře mluvit, neznámá to ale gramaticky a esteticky, to bychom zůstávali v systému hodnot, ale nechat sebe sami být osloveni.<sup>768</sup> Mluvení je tedy do velké míry naslouchání, „smrtelníci mluví do té míry, do jaké naslouchají“.<sup>769</sup> Pro Chauveta je to právě Heideggerova interpretace řeči básnické,<sup>770</sup> která boří všechnu metafyzický nárok na řeč jako nástroj, jak jsme viděli v úvodní části.<sup>771</sup> Báseň ukazuje, co je ve hře v každé řeči, dokonce v každodenním banálním rozhovoru. Pro Heideggera je každodenní hovor zapomenutá báseň.<sup>772</sup> Je to právě básnická řeč, která stojí proti metafyzickému nároku gramatické správnosti. Básnická řeč odkrývá bytí, přivolává jej do přítomnosti, ale básník si přitom nenárokuje, že to, co se v poetické řeči vyjevuje, je plnost bytí. Stejně tak symbol, jak jsme viděli v předešlé kapitole na příkladu výpovědi o milosti, který v Chauvetově pojetí nevyjevuje plnou přítomnost, ale naopak přítomnost, která je vždy poznamenaná nepřítomností.<sup>773</sup> Slovo, jak tomu učí metafyzika, není pouhý nástroj k udělení jména něčemu, co už zde je. Naopak, kde není slovo, chybí samotná věc.<sup>774</sup> Je to slovo, které propůjčuje „přicházení do přítomnosti.“<sup>775</sup>

---

<sup>764</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 60.

<sup>765</sup> Srov. tamtéž, s. 60; in: Heidegger, *Řeč*, in: Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, např. s. 59, 79.

<sup>766</sup> Ve franc. orig. „Il n'est parlant que parce que toujours déjà parlé“, Chauvet, *SS*, s. 61.

<sup>767</sup> Srov. tamtéž, s. 62.

<sup>768</sup> Srov. tamtéž, s. 62.

<sup>769</sup> Ve franc. orig. „Les mortels parlent pour autant qu'ils écoutent.“ Tamtéž, s. 62; in: Heidegger, *Acheminement vers la parole*, 1976, s. 36.

<sup>770</sup> Chauvet, *SS*, s. 59-63.

<sup>771</sup> Viz kap. 2.2.2.

<sup>772</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 62.

<sup>773</sup> Srov. tamtéž, s. 63.

<sup>774</sup> Chauvet ve své teorii významu slova a řečových aktů čerpá také z lingvistické teorie anglického filozofa J. L. Austina (1911–1960) a zejména jeho díla *How to do Things with Words*, Oxford: Clarendon, 1962, ve franc. překladu *Quand dire, c'est faire*, Paris: Seuil, 1970.

<sup>775</sup> Ve franc. orig. „venue-en-présence“, Chauvet, *SS*, s. 60.

Heideggerova interpretace básnické řeči je tudíž pro Chauveta vhodným myšlenkovým zdrojem. Řeč není v první řadě nějakým smluveným nástrojem informací, ale jak Chauvet zdůrazňuje, že řeč je víc – řeč je „voláním“.<sup>776</sup> Zde čerpá především z Heideggerova rozboru básně Georga Trakla (1887–1914).<sup>777</sup> Na dvou Traklových verších: „Sníh, když padá do oken, dlouze znějí večer zvony“,<sup>778</sup> Chauvet ilustruje skutečnost, že tím, že básník pojmenovává sníh a zvon, povolává tím věci do přítomnosti. „Volání přivolává. Přibližuje přítomnost toho, co před tím voláno nebylo.“<sup>779</sup> Symbolická řeč je „voláním“, není nástrojem. Kromě řeči jako „volání“ zdůrazňuje Chauvet spolu s Heideggerem ještě jiný rys řeči, pro který našel Heidegger inspiraci v japonské filozofii.<sup>780</sup> Chauvet si spolu s ním uvědomuje, že k bytostné možnosti řeči náleží jak mlčení, tak naslouchání. Pokud je to řeč, která mluví, tak člověk mluví jen, pokud odpovídá řeči. Odpovídání je naslouchání.<sup>781</sup> „Lidé mluví pouze do té míry, do které naslouchají.“<sup>782</sup> „Volání“, „mlčení“ a „naslouchání“ jsou všechno kategorie řeči symbolu, kterými Chauvet nahrazuje kategorie metafyziky.

Příkladem teologické implikace řeči jako volání a naslouchání tomuto volání, v tomto případě přesněji naslouchání a slyšení slova, může být Chauvetův rozbor Lukáše 24, 13-35.<sup>783</sup> K tomuto biblickému příběhu se opět vrátíme v další části práce v souvislosti s tématem „prostředkování“ a tématem vztahu symbolu a těla.<sup>784</sup> Chauvet rozebírá Lukášův příběh učedníků jdoucích do Emauz v kontextu své snahy o vytvoření fundamentální teologie sakramentality víry.<sup>785</sup> Snaží se v ní charakterizovat strukturu

---

<sup>776</sup> Ve franc. orig. „vocation“, tamtéž, s. 60.

<sup>777</sup> Srov. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris: Gallimard, 1976, s. 21-22 (viz česky: Heidegger, *Řeč*, s. 45-81), in: Chauvet, *SS*, s. 61- 63.

<sup>778</sup> Heidegger, *Acheminement vers la parole*, s. 22-23, in: Chauvet, *SS*, s. 61.

<sup>779</sup> Heidegger, *Řeč*, s. 59.

<sup>780</sup> Viz kap. 2.2.2.

<sup>781</sup> Srov. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, s. 36 (viz česky Heidegger, *Řeč*, s. 79). in: Chauvet, *SS*, s. 62.

<sup>782</sup> Heidegger, tamtéž, s. 36 (viz česky Heidegger, *Řeč*, s. 79), in: Chauvet, *SS*, s. 62.

<sup>783</sup> Výklad je součástí rozboru křesťanské identity, viz Chauvet, *SS*, s. 167-176, *LS*, s. 37-46, *DDS*, s. 87-94. Čerpám především z ranějších prací, viz Chauvet, *SS* a *LS*.

<sup>784</sup> Viz kap. 7.

<sup>785</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 165.

křesťanské identity; proces, jakým se z člověka nevěřícího stává subjekt věřící. Chauvet se snaží ukázat na dvou stěžejních částech kapitoly: zvěsti o prázdném hrobě (24, 1-12) a dále vyprávění o zjevení se jedenácti (24, 36-53), kdy se učedníci i ženy u hrobu ocitají ve stavu nevíry. Ženy užasly (4. verš), oči učedníků byli zavřené (16. verš) a všichni byli zděšeni, když jej uviděli na cestě (41. verš).<sup>786</sup> Ve všech třech případech je jejich nevíra spojena s marnou touhu učedníků dotknout se Ježíšova mrtvého těla, čímž nakonec pohřbívají spolu s ním do hrobu i sebe.<sup>787</sup> Jejich touha pocítit na vlastní oči a ruce Ježíšovo tělo se opakuje v příběhu o cestě do Emauz celkem třikrát: když vešly do hrobu, nenalezli jeho tělo (verš 3), dále se opakuje stejné potvrzení ve verši 24 a za třetí při zjevení na cestě do Emauz, když jim nařizuje kvůli jejich nedůvěře, aby se ho dotýkali (verš 39). Ve všech třech případech učedníci nedokážou odolat touze dotknout se jej vlastníma rukama či vidět na vlastní oči mrtvé Ježíšovo tělo.<sup>788</sup> Chauvet si ale všímá, že v Lukášově podání ani v jednom z těchto případů naplněná touha nestačí k tomu, aby vskutku uvěřili.<sup>789</sup> Verš 41 popisuje, jak se učedníci i přesto, že jim Ježíš ukázal nohy a ruce, stále diví a nevěří. V kontrastu k tomu jim k jejich víře, k „otevření jejich očí“ pomohou dva faktory: Ježíš jim oživuje jejich „paměť“ (verše 6, 25, 44) a dále jim „otevřít“ Písmo, aby mohli uslyšet Boží plán (verše 7, 26-27, 44-45). Jestliže mluvíme o tématu řeči, která je spíše „slyšením“ než „mluvením“, která je „nasloucháním volání bytí“, pak nám tato pasáž z Lukáše ukazuje, že přechod k víře vyžaduje vzdát se naší touhy „vidět-dotknout se-nalézt“<sup>790</sup> a místo toho „naslouchat slovu“, slovu přicházejícímu od andělů či od Vzkříšeného, slovu, které je slovem Božím.<sup>791</sup> Víra zde přichází ze „slyšení“, věřící ke svému bytí přichází skrze „naslouchání slovu Božímu“. Jak říká Chauvet ve svém komentáři, učedníci byli „zajatci klamu dotknout se, vidět a znát, který chtěli použít k jejich

---

<sup>786</sup> Srov. tamtéž, s. 167.

<sup>787</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 42.

<sup>788</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 168.

<sup>789</sup> Srov. tamtéž, s. 168.

<sup>790</sup> Ve franc. orig. „voir-toucher-trouver“, taméž, s. 168.

<sup>791</sup> Srov. tamtéž, s. 168.



všemocnému vládnutí nad objektem své vlastní touhy, zůstali pohřbeni v hrobě svého vlastního nepochopení“.<sup>792</sup> Víra však vyžaduje čin zbavení se vlastnění a vzdání se veškeré iniciativy: „namísto prohlášeními o *Bohu* musí každý začít nasloucháním slova jako slova *Božího*“.<sup>793</sup> V lacanovské terminologii je to Písmo, ten „Jiný“, jehož slyšením přicházejí učedníci k víře a rozpoznávají sebe jako věřící subjekty. Jejich oči se začaly „otvírat“ když se Vzkříšený odvolával na jejich paměť. Začali „vidět“ Vzkříšeného, když ho slyšeli „povstat“ z Písma: žije zde, kde je „slyšet jeho slovo“, byli tam lidé, kteří o něm svědčili „podle Písem“.<sup>794</sup> „Tam“, znamená pro Chauveta v „církvi“. Vzkříšené tělo Krista je rozpoznáno nejprve v jeho písemné „podobě“, je znovu připomínáno a potom připojeno k tělu církevnímu. Víra vzniká právě popřením naší touhy vidět, dotknout se Ježíšova mrtvého těla, podle Chauveta je to církev s jejím symbolickým řádem, a její řečí, která Krista, ne v plné přítomnosti, ale s jistým druhem absence prostředkuje. „Prostředkování“ bude tématem podkapitoly následující.

## 6.2. Řeč jako „prostředkování“

*I řekl Bůh: Bud' světlo! A bylo světlo. (Gn 1,3)*<sup>795</sup>

V první části věnované řeči symbolu jsme se soustředili pomocí Heideggerovy interpretace řeči básnické na neoddelitelnost řeči a bytí. Ukázali jsme si, že jedním z aspektů řeči symbolu je „volání“ a „naslouchání“ tomuto volání. V druhé části se soustředíme na další aspekt řeči symbolu, kterým bude termín „prostředkování“.<sup>796</sup> Téma „prostředkování“ je pro Chauvetův teologický diskurz stěžejní. Podle něj epistemologicky člověk nepřichází k pravdě a poznání jiným způsobem, než skrze řeč, kulturu, dějiny, skrze symbolický řád, ve kterém se nachází a ze kterého nelze vystoupit.

---

<sup>792</sup> Srov. tamtéž, s. 173.

<sup>793</sup> Ve franc. orig. „au lieu de tenir soi-même des discours assurés sur Dieu, il faut commencer par écouter une parole comme parole de Dieu“, tamtéž, s. 173.

<sup>794</sup> Srov. tamtéž, s. 174.

<sup>795</sup> *Biblí svatá*, Praha: Britická i zahraničná společnost biblická, 1887.

<sup>796</sup> Ve franc. orig. „la médiation“, např. Chauvet, SS, s. 89-115.

Naopak je jedinou cestou, jak přijít k pravdě, která ovšem ztrácí nárok na pravdu absolutní a naprosto jasnou.

Téma „prostředkování“ je velmi komplexní a obsahuje mnoho dílčích témat, pro které hledá Chauvet oporu v různých vědních oborech. Spolu s Chauvetem budu při analýze pojmu „prostředkování“ postupovat takto: nejprve se znovu krátce zastavíme u myšlenkových filozofických základů, ze kterých Chauvet vychází, dále se soustředíme na pojem „vyjádření“, na kterém Chauvet ilustruje tvořivou moc slova a spojitost mezi vnitřním a vnějším. Navážeme samotným termínem „prostředkování“.<sup>797</sup> Ukážeme si, že subjekt se nemůže vyhnout „prostředkování“ skutečnosti řeči či v širším slova smyslu kulturou nebo symbolickým řádem. Podrobně se zastavíme u způsobu, jakým se z hlediska psychoanalýzy a lingvistiky subjekt rodí v řeči. Podkapitulu uzavřeme pohledem na symbolický řád církve.

Chauvet svůj koncept „prostředkování“ začíná lingvistickou úvahou nad slovem jako tvořivým „vyjádřením“.<sup>798</sup> Je to zejména Edmond Ortigues, který Chauvetovi pomáhá v pochopení vztahu mezi symbolem a vyjádřením.<sup>799</sup> Chauvet začíná svoje uvažování nad životodárnou mocí řeči, čehož jsme se dotkli v podkapitole minulé.<sup>800</sup> Zdůrazňuje spolu s Heideggerem, že slovo tvoří svět, svět neexistuje mimo slova. My sami nemáme kontrolu nad věcmi, „slovo“ nás předchází.<sup>801</sup> Musíme se proto vzdát naší touhy po bezprostřednosti, po bezprostředním vztahu se skutečností, stejně jak se jí museli vzdát učedníci na cestě do Emauz.<sup>802</sup> Jak říká Heidegger, básník nás učí, že pouze slovo činí věc viditelnou, a tak přichází do přítomnosti.<sup>803</sup> Řeč vytváří věci.<sup>804</sup> Zopakujme si to, co jsme řekli o Chauvetově pojetí řeči na základě řeči poetické. Podle něj je to řeč, která

---

<sup>797</sup> Francouzský výraz „la médiation“ překládám podle Ivany Noble, *Po Božích stopách*, Brno: CDK, 2004, s. 86-89.

<sup>798</sup> Ve franc. orig. „expression opérante“, Chauvet, *SS*, s. 93-97.

<sup>799</sup> Srov. Ortigues, *L'expression*, in: *Le discours et le symbole*, 1962, s. 27-38.

<sup>800</sup> Viz kap 6.1.

<sup>801</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 85.

<sup>802</sup> Viz kap. 6.1.

<sup>803</sup> Srov. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, s. 148-149, in: Chauvet, *SS*, s. 94.

<sup>804</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 94.

umožňuje příchod věcí do přítomnosti. Umožňuje, aby se bytí vyjevilo jako entita. Básník svojí řečí, která je „voláním“, ukazuje na podstatu řeči. Zve entity, aby přišly do přítomnosti, a tím se „univerzum“ stává „světem“.<sup>805</sup> To je primordiální činností člověka, v této *poesis* je všechna řeč ve své podstatě poetická, je zapomenutou básní.<sup>806</sup> Právě v řeči se pro nás „svět“ stává „světem“, mluví oběma způsoby, tranzitivním i netranzitivním, „mluví nás“ a „mluví k nám“.<sup>807</sup>

Skutečností, že řeč současně „mluví nás“ a „mluví k nám“, se boří představa o metafyzickém rozdílu mezi „vnějším“ a „vnitřním“, čímž se dostáváme k termínu „vyjádření“.<sup>808</sup> Spolu s Heideggerem Chauvet tvrdí, že mluvit je v první řadě „vyjadřovat se“. „Vyjadřovat se“ neznamená ale „zvnějšňovat“ to, co je „vnitřní“.<sup>809</sup> Pokud takto uvažujeme nad řečí, nakonec zůstáváme mimo ni.<sup>810</sup> Jak připomíná Levinas, „řeč nezvnějšňuje představy, které již ve mně existují, nýbrž nabízí sdílení světa, který byl do té doby pouze můj“.<sup>811</sup> Není žádná lidská vnitřní zkušenost, která by nebyla prostředkovaná řečí či quasi-řečí, která jí dává „tělo“ tím, že se vyjádří.<sup>812</sup> „Vyjádření“ je, podle Ortiguese, „akt, je činností vyjádření se, (...) je aktem, který je sám pro sebe svým vlastním výsledkem. Nevytváří totiž nic jiného než svoji vlastní manifestaci. Vytváří ven, jako to říkáme o herci, který vytváří veřejně na scéně“.<sup>813</sup> Ať už se jedná o vyjádření slovní či tělesné, označuje akt přítomnosti, který vyjadřuje sebe pro sebe, jako „přecházení na místě z vnitřního do vnější strany a z vnějšího do vnitřní strany“.<sup>814</sup> „Vyjádření“ se

---

<sup>805</sup> Ve franc. orig. „il est appel adressé aux étants pour qu'ils viennent en présence tout en demeurant dans leur absence, création de l'univers comme monde“, in: Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966, s. 25; in: Chauvet, *SS*, s. 94.

<sup>806</sup> Srov. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, s. 48-149, 152; in: Chauvet, *SS*, s. 94.

<sup>807</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 94.

<sup>808</sup> Srov. tamtéž, s. 93-97.

<sup>809</sup> Srov. tamtéž, s. 95.

<sup>810</sup> Srov. tamtéž, s. 95.

<sup>811</sup> Ve franc. orig. „Le langage n'extériorise pas une représentation préexistante en moi, il met en commun un monde jusqu'alors mien“, Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, The Hague: M. Nijhoff, 1974, in: *Autrement qu'être*, 1974, s. 149; in: Chauvet, *SS*, s. 95.

<sup>812</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 95.

<sup>813</sup> Ortigues, „L'expression“, s. 27-38; in: Chauvet, *SS*, s. 95.

<sup>814</sup> Ve franc. orig. „comme un passage sur place de l'intérieur dans l'extériorité et de l'extérieur dans l'intériorité“, Ortigues, *L'expression*, s. 27-38; in: Chauvet, *SS*, s. 95.

někdy špatně chápe v metafyzickém konceptu příčiny a následku, kdy je vnitřní a vnější dichotomicky rozdělené. „Vyjadřování“ je ale proces, ve kterém se odehrává diferenciací mezi vnitřním a vnějším, ale způsobem, ve kterém oba dva momenty odlišení vnitřního a vnějšího splývají jeden v druhý.<sup>815</sup> Vezměme si kupříkladu vyznání lásky jako její vyjádření; není žádné lásky mimo vyjádření, které jí dáváme. „Vyjádření“, pokud je manifestací, působí to, co znamená: „lásky vynalézá své vyjádření a vyjádření vytváří lásku“.<sup>816</sup> Z teologického hlediska je koncept „vyjádření“ pro Chauveta velmi důležitý, svátosti jsou pro něj vyjádřeními uvnitř církve. Díky konceptu „vyjádření“, který předpokládá, že vnější a vnitřní jsou na sobě závislé, a tudíž žádná myšlenka neexistuje bez formování svým vyjádřením, pak svátosti nemohou sloužit jako magická pomůcka k manipulaci božské všemohoucnosti.<sup>817</sup> Svátosti jsou „vyjádřeními“ lásky mezi Bohem a člověkem.<sup>818</sup>

Řeč, která je nahlížena jako „tvořivé vyjádření“, stojí v protikladu k pojetí nástrojovému, které kreslí dělicí čáru mezi bytím a řečí, mezi vnitřním a vnějším. Čímž se dostáváme k termínu „prostředkování“.<sup>819</sup> Oproti nástrojovému pojetí řeči, ke kterému musíme, jak tvrdí francouzský lingvista Émile Benveniste, pojmout podezření „jako ke každému zjednodušenému pohledu na řeč. Mluvit o ní jako o nástroji, je proti člověku a přirozenosti. Motyka, šíp, kolo nejsou přirozené, jsou to vyrobené předměty (...). Nikdy nelze vidět člověka odděleného od řeči a nikdy nevidíme, že by člověk řeč vynalezl.“<sup>820</sup> Jak jsme si řekli, za instrumentálním pojetím řeči stojí antropologie, ve které člověk jako subjekt preexistuje řeč a kulturu.<sup>821</sup> V antropologii „prostředkování“ lidé jako subjekty neexistují dřív než řeč nebo kultura, jak dokládá Chauvet psychoanalytickou a lingvistickou

---

<sup>815</sup> Srov. Ortigues, *L'expression*, s. 27-38; in: Chauvet, *SS*, s. 95.

<sup>816</sup> Ve franc. orig. „l'amour invente l'expression et celle-ci crée l'amour“, A. Vergote, *Interpretation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974, s. 207-208; in: Chauvet, *SS*, s. 96.

<sup>817</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 96.

<sup>818</sup> Např. viz Chauvet, *DSS*, s. 209-216.

<sup>819</sup> Např. viz Chauvet, *SS*, s. 89-115.

<sup>820</sup> Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, s. 259; in: Chauvet, *LS*, s. 25.

<sup>821</sup> Viz kap. 6.1.

analýzou. Bez kultury a řeči by nebyly možné vztahy a sebe-uchopení, kterými se člověk stává subjektem již od počátku. Řeč tedy není nástroj, ale „prostředkování“, *milieu*, v kterém se subjekt rodí, což jsme viděli již na příkladě Lacanovy teorie vývoje subjektu.<sup>822</sup> Chauvet dokonce řeč nazývá „dělohou“.<sup>823</sup> Už jako embrya nejsme pouze v biologické děloze, ale i děloze kulturní, matka na nás mluví, sděluje nám pocity atd. Stáváme se již v děloze součástí nějakého kulturního dědictví. Pokud se v popisu nástrojového pojetí řeči zdálo, že člověk má bezprostřední vztah ke skutečnosti, tak to pro model řeči jako prostředkování neplatí. Prostřednictvím řeči máme přístup ke skutečnosti. Chauvet ilustruje svůj model prostředkování diagramem,<sup>824</sup> který se dá stručně popsat takto: vztah subjektu ke skutečnosti a tedy ke každému lidskému vztahu, je vždy prostředkován, je vytvořen řečí či v širším slova smyslu kulturním řádem. Subjekt tím, že řečí přetváří skutečnost jako skutečnost „světa“, utváří zároveň sebe. Řeč tedy tvoří dvěma způsoby: objektivně vytváří skutečnost jako „svět“ a subjektivně vytváří subjekt.<sup>825</sup> Je tedy zřejmé, že na rozdíl od nástrojového modelu jsou subjekt a řeč dvě souběžné veličiny a že každý lidský vztah ke skutečnosti je utvářen kulturně.<sup>826</sup> Chauvet ilustruje zrod subjektu v řeči jakoby filtru nebo čočky, které jsou nám v „děloze“ dány. Jsou neviditelné, ale určují naše vidění. Máme je neustále, takže jsou pro nás přirozené a zřídka si uvědomujeme jejich přítomnost. Nicméně jsou filtrem, skrze nějž vnímáme skutečnost.<sup>827</sup> Jak dokládá Chauvet Benvenistovým tvrzením:<sup>828</sup> „v řeči a skrze řeč se subjekt

---

<sup>822</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>823</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 25.

<sup>824</sup> Srov. tamtéž, s. 26.

<sup>825</sup> Chauvet přirovnává dvojí schopnost řeči k dětské hře Lego, kdy dítě zároveň staví ze stavebnice nějakou věc, třeba zámek, a zároveň tím vybudovává samo sebe. Viz Chauvet, *LS*, s. 27.

<sup>826</sup> Srov. tamtéž, s. 27.

<sup>827</sup> Srov. tamtéž, s. 28.

<sup>828</sup> Émile Benveniste se zabývá otázkou subjektu v řeči v *De la subjectivité dans le langage, Problèmes de linguistique générale*, s. 258-266.

konstituuje jako subjekt; neboť řeč sama zakládá skutečnost, ve skutečnosti řeči člověk nachází svoje bytí, koncept ega“<sup>829</sup>.

Zastavme se podrobněji nad otázkou, jakým způsobem se subjekt v řeči rodí. Odkud se bere ta tvořivá moc řeči?<sup>830</sup> Odpověď na tuto otázku hledá Chauvet v oblasti psychoanalýzy a lingvistiky. Chauvet upřesňuje zdroj této moci, „jestliže na tomto místě [moci řeči] vidí Heidegger manifestaci (...) pozvání bytí (vždy spojené s *Logem*) lidem, lingvistika a psychoanalýza se pokouší načrtnout konkrétní proces tohoto pozvání“<sup>831</sup>. Oba přístupy pomáhají Chauvetovi v pozdější teologické reflexi hned dvěma způsoby: za prvé mu pomohou rozumět, jakým způsobem vyjádřit komunikaci mezi Bohem a člověkem a zároveň zachovat jejich radikální jinakost, za druhé pochopit, že neexistuje vpravdě lidský život, který není zrozen skrze smrt a jakový takový je přítomen ve všech iniciačních rituálech.<sup>832</sup>

Z lingvistického hlediska,<sup>833</sup> jak jsme viděli, v mnohém Chauvet sahá k argumentům filozofů Benvenista i Ortiguese.<sup>834</sup> Spolu s nimi se také zamýšlí nad zájmenem Já, které je z hlediska lingvistického ojedinělé, neboť i když není vysloveno, podmiňuje veškerý diskurz. I přesto, že Já není vysloveno, stává se trvalou podmínkou celého diskurzu. Já je odkazem k osobě, která mluví. V lingvistice stejně jako v psychoanalýze se objevuje jistý druh „oddělení“ nebo „propasti“: Já, které je podmínkou každého diskurzu, má zároveň dvě hodnoty: jako obsah vyslovení je podmětem k slovesu a za druhé jako autor vyslovení je subjektem diskurzu.<sup>835</sup> Navíc Já není představitelné bez Ty, který je reverzibilním partnerem Já. Pokud tedy chceme mluvit o kategorii „celé osobnosti“, pak je v diskurzu zapotřebí reverzibilita

---

<sup>829</sup> Ve franc. orig. „C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme *sujet*; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité dui celle de l'être, le concept d'*ego*.“ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, s. 259. Chauvet tuto větu necituje.

<sup>830</sup> Srov. Chauvet, *SS*, str. 97.

<sup>831</sup> Ve franc. orig. „Si Heidegger y perçoit la manifestation, ne clair-obscur, de l'interpellation de l'être-là par l'être toujours lié au *Logos*, la linguistique et la psychoanalyse tentent de nous en montrer le processus concret.“ Tamtéž, s. 97.

<sup>832</sup> Srov. tamtéž, s. 97.

<sup>833</sup> Srov. tamtéž, s. 97-100.

<sup>834</sup> Především E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, a É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*.

<sup>835</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 98.

(oboustranost) vztahu mezi Já a Ty.<sup>836</sup> Je také nutné dodat, že lingvistický vztah Já-Ty je možný pouze prostřednictvím „třetího“, který je podmínkou integrity kategorie osobnosti. Reverzibilní vztah Já-Ty by se bez třetího proměnil v duální vztah, který známe ze stadia zrcadla.<sup>837</sup> Subjekt nemůže vzniknout bez vlivu sociálního a kosmického světa.<sup>838</sup> Podrobněji řečeno, pokud „mluvit“ znamená „říct někomu něco“, potom je tato činnost sdělení možná pouze skrze tvrzení, ve kterém říkám „něco o něčem“. Odehrává se tedy nezbytně v „kategorii předmětu“, v kategorii „ne-osoby“.<sup>839</sup> Právě neosobní „To (Ono)“ je lingvistickým „prostředkováním“, které umožňuje, aby se Já ve vztahu Ty otevřelo univerzálnímu.<sup>840</sup> Subjekt se tím ocitá pod autoritou „Jiného, který nemůže být přivlastněn“.<sup>841</sup> Díky tomuto „Neutrálnímu“ je umožněna symbolická výměna, ve které Já přichází k Ty.<sup>842</sup> Neosobní „Ono“ vede subjekt k „Jinému“.<sup>843</sup> Kdyby tomu tak nebylo, lingvistické Já by nebylo schopno předpokládat samo sebe, a následně by nemohl existovat subjekt existenciální.<sup>844</sup> Já tedy nemůže být jiným způsobem než jako otevřené, tj. mající dvě hodnoty zároveň: jako „představovaný“ ve tvrzení a jako „přítomný“ v aktu tvrzení.<sup>845</sup>

Co z toho teologicky vyplývá pro Chauveta? Chauvet si všímá, že předchozí lingvistická analýza reviduje tradiční pojetí „rozdílnosti-jinakosti“, které je pro symbolické nevyhovující.<sup>846</sup> Rozdílnost totiž nemůže být nadále představována metafyzicky jako vzdálenost, která rozděluje. V rámci metafyziky je rozdílnost spojována s překážkami k dosažení pravdy, jinakost je důsledek pádu člověka atd. Avšak z toho, co jsme viděli v lingvistickém rozboru, tak Já a Ty jsou z hlediska lingvistického reverzibilní: jsou podobní

---

<sup>836</sup> Srov. tamtéž, s. 98.

<sup>837</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>838</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 98.

<sup>839</sup> Ve franc. orig. „non-personne“, tamtéž, s. 98.

<sup>840</sup> Srov. tamtéž, s. 98.

<sup>841</sup> Ve franc. orig. „l'Autre inappropriable“, tamtéž, s. 98. Viz také kap. 3.3.

<sup>842</sup> Srov. tamtéž, s. 98.

<sup>843</sup> Srov. tamtéž, s. 98.

<sup>844</sup> Srov. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, s. 265, in: Chauvet, *SS*, s. 98.

<sup>845</sup> Srov. tamtéž, s. 98.

<sup>846</sup> Ve franc. orig. „la différence/altérité“, tamtéž, s. 99.

a zároveň velmi rozdílní.<sup>847</sup> Paradoxní situace je završena „třetím“, „univerzálním a sociálním Jiným“, díky němuž si Já a Ty rozumějí.<sup>848</sup> I když jsou Já a Ty radikálně rozdílní, jsou zároveň reverzibilní. „Rozdílnost“ nemůže být představovaná podle metafyzického modelu vzdálenosti, kterému se samozřejmě, již kvůli našemu tělesnému uzpůsobení, nelze vyhnout. Metafyzická představa „rozdílnosti“ je také spojována s představou něčeho negativního způsobeného pádem člověka.<sup>849</sup> Stejným způsobem je „jinakost“ připisována tragické proměně padlého Já.<sup>850</sup> Pokud jsme si ale řekli, že to, co je nejvíce rozdílné (Já-Ty jako radikálně jiní), je zároveň nejvíce podobné (Ty jako reverzibilní Já), potom by antropologická rozdílnost neměla být charakterizována jako něco, co vzdaluje nebo přerušuje komunikaci, ale jako jinakost, která komunikaci umožňuje.<sup>851</sup> Nic není více podobné Já než Ty v jeho rozdílnosti. Původní rozdílnost, ze které každý subjekt vyvstává, již není déle chápána jako překážka na cestě k pravdě, ale „jako místo, ve kterém je pravda uskutečňována“.<sup>852</sup> Teologicky jsou to kategorie napomáhající interpretaci vztahu mezi Bohem a člověkem. Zde by se teologicky dalo zakotvit učení o člověku jako Božím obrazu a podobě, i když to tak Chauvet nečiní.

Podobné argumenty nachází Chauvet v psychoanalýze.<sup>853</sup> Chauvet čerpá hlavně z Lacanovy teorie vývoje subjektu, jak jsme si ji představili v první kapitole práce.<sup>854</sup> Subjekt vstupuje do symbolického ve stadiu zrcadla, kdy se dítě identifikuje svým vlastním obrazem v zrcadle. K vlastní identifikaci však potřebuje matku nebo někoho jiného, který jej nazve jménem či zájmenem, označí jej, a dítě tak pomocí někoho vstupuje do fáze symbolické. Právě tímto prolomením bezprostředního vztahu se skutečností či původní jednoty s matkou se subjekt stává součástí kultury. Vstup do řeči

---

<sup>847</sup> Srov. tamtéž, s. 99.

<sup>848</sup> Srov. tamtéž, s. 99.

<sup>849</sup> Srov. tamtéž, s. 99.

<sup>850</sup> Srov. tamtéž, s. 99.

<sup>851</sup> Srov. tamtéž, s. 99.

<sup>852</sup> Ve franc. orig. „le lieu même d'effectuation de toute vérité“, tamtéž, s. 100.

<sup>853</sup> Srov. tamtéž, s. 100-103.

<sup>854</sup> Viz kap. 3.



a kultury je vždy, jak jsme viděli v úvodní kapitole, poznamenám ztrátou či nedostatkem.<sup>855</sup> Rodíme se jako subjekty pouze ztrátou původní jednoty. Řeč tak narušuje bezprostřední imaginární stav identifikace sebe s obrazem v zrcadle, čímž se umísťuje skutečně do určité vzdálenosti. Je to ale právě tento nedostatek, „chybění bytí“, který nakonec subjekt zachraňuje.<sup>856</sup> Takový je „Zákon“, „Zákon řeči“ nebo „Zákon kultury“, který ukotvuje subjekt tím, že jej rozděluje ve dvě.<sup>857</sup> Není žádná jiná možnost, než vstoupit do symbolična skrze primární rozdělení řeči, kdy je subjekt schopen rozpoznat sebe skrze svoji vlastní reprezentaci. V Lacanově teorii je to matka, která jako první, tím, že dítě nazve jménem, mu pomáhá se identifikovat s vlastním obrazem v zrcadle, pomáhá mu vstoupit do symbolické fáze, která sice subjekt vzdaluje od reálného, ale zároveň mu umožňuje vstoupit do kultury, pod zákon „Jiného“.<sup>858</sup> Lidská situace je protikladná.<sup>859</sup> Na jedné straně to, co rozděluje člověka, tedy svět označujících (např. jeho vlastní jméno, všechno, co patří do světa řeči nebo symbolického), je také tím, co člověka zlidšťuje. Na straně druhé je ale také místem odcizení, kdy subjekt pociťuje ztrátu.<sup>860</sup> Člověk se snaží obejít tento pocit ztráty původní jednoty, zaplnit nedostatek, vzdálenost, která odděluje člověka od skutečného ve stadiu imaginace.<sup>861</sup> V symboličnu ale „pravda subjektu, jak vidíme, závisí na psychickém souhlasu s nedostatkem, který jej utváří a který řeč otvírá“.<sup>862</sup> Jednoduše řečeno řeč vzdaluje skutečné, ale právě proto může skutečnost člověku zaznít.<sup>863</sup>

Z psychoanalytického rozboru pro Chauveta vyplývá další teologické východisko. Kromě předchozí možnosti interpretovat jiným způsobem vzdálenost a blízkost ve vztahu mezi Bohem a člověkem nám

---

<sup>855</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>856</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 104.

<sup>857</sup> Srov. tamtéž, s. 101.

<sup>858</sup> Viz kap. 3.3.

<sup>859</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 101.

<sup>860</sup> Srov. tamtéž, s. 101.

<sup>861</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>862</sup> Ve fran. orig. „La vérité du sujet, on le voit, dépend de son consentement psychique au manque dui le constitue et qui s'ouvre en lui par le langage.“ Tamtéž, s. 101.

<sup>863</sup> Srov. tamtéž, s. 102.

psychoanalytický exkurz o zrození subjektu v řeči ukazuje, že pokud se chceme stát „někým“, musíme odmítnout „být vším“ a ihned.<sup>864</sup> Jedná se o proces postupného zabíjení primárního narcismu, tj. naší imaginární touhy po všemohoucnosti a možnosti všechno mít. Znamená to také vzdát se představy, že pravdu a svobodu můžeme získat jednou provždy a okamžitě. Smrt takového druhu přináší život. Podobný rys usmrcení najdeme ve všech iniciačních rituálech, smrt v nich zprostředkovává život. Subjekt se rodí v procesu zabíjení primárního narcismu. Je to cesta ustavičné práce, přičemž poklad se neskrývá na jejím konci, ale pravda i svoboda, kterou tím subjekt získává, je ukryta v cestě samotné, což nám může připomenout Heideggerovu cestu za řečí.<sup>865</sup>

Z lingvistického i psychoanalytického rozboru zrodu subjektu v řeči vyplývá jedno společné téma: subjekt se rodí skrze „rozštěpenost“ (franc. *brèche*).<sup>866</sup> Subjekt nalézá svoji pravdu jedině souhlasem s chyběním, který jej utváří. Tím, že souhlasíme s touto ztrátou či chyběním, zároveň vyjadřujeme souhlas s řádem prostředkování. Symbolický řád lidské subjekty vždy předchází, čímž jim umožňuje stát se lidmi, neboť se rodí do světa již polidštěného.<sup>867</sup> Svět, do kterého se rodíme, nás předchází jako svět, v němž je pro nás zanechán význam.<sup>868</sup> Je to naše imaginární touha založená na narcismu, která se snaží dosáhnout „skutečného“ bez ztráty a nutí nás věřit tomu, že jsme pány věcí kolem nás. Otázka po „pravdě“ se vždy subjektu otevírá skrze truchlení: truchlení po imaginární shodě mezi dvěma Já, skrze truchlení po shodě mezi subjektem a ideálním Já, skrze truchlení po naději, která by znovu obnovila původní blaženost a plnost významu.<sup>869</sup> Subjekt existuje pouze v trvalém stávání se subjektem, v nikdy nekončícím procesu. Na této cestě se musí učit postupně stříhat pupeční šňůru, kterou je připojen ke „Stejnému“, k principu, který by byl základem všeho a vysvětlil jeho vlastní

---

<sup>864</sup> Srov. tamtéž, s. 102.

<sup>865</sup> Srov. tamtéž, s. 103.

<sup>866</sup> Ve franc. orig. „*brèche*“, tamtéž, s. 103. .

<sup>867</sup> Srov. tamtéž, s. 103.

<sup>868</sup> Srov. tamtéž, s. 103.

<sup>869</sup> Srov. tamtéž, s. 103.

existenci. V symboličnu ale subjekt přichází k pravdě tím, že přijme rozdílnost, „chybění v bytí, nikoli jako nevyhnutelné zlo, ale jako místo, kde žije svůj život“.<sup>870</sup> Vysvětlili jsme, že se jako lidé nemůžeme obejít bez prostředkování řečí či v širším slova smyslu kultury. Řeč symbolu je založena v „prostředkování“, které s sebou nevyhnutelně přináší i jistý druh nepřítomnosti, druh chybění bytí a vzdání se touhy po úplnosti a připoutanosti ke „Stejnému“.<sup>871</sup> Hovořila jsem o prostředkování řečí, nyní se podrobněji zaměřím na termín symbolický řád, o kterém jsem se již zmínila v souvislosti s milostí jako darem, jež byla součástí symbolické výměny.<sup>872</sup>

To, co jsem nastínila o prostředkování skrze řeč, platí v širším měřítku i pro kulturní, historické a institucionální „prostředkování“. Chauvet tomuto širšímu vymezení prostředkování dává název „symbolický řád“. Upřednostňuje tento termín před názvem „kulturní řád“.<sup>873</sup> Skutečnost nevnímáme jinak než zprostředkovaným způsobem. Vždy je vystavěná ze symbolické sítě kultury. Chauvet definuje symbolický řád takto: „*Symbolický řád označuje systém spojení mezi různými prvky a úrovněmi kultury (ekonomické, sociální, politické, ideologické – etiku, filozofii, náboženství...), systém, který vytváří koherentní celek, který umožňuje sociální skupině a jednotlivcům orientovat se v prostoru, najít své místo v čase, obecně situovat sami sebe v tomto světě způsobem, který má význam – krátce řečeno, nalézt identitu ve světě, který dává „smysl“*“.<sup>874</sup>

---

<sup>870</sup> Ve franc. orig. „le manque-à-être, non comme un mal inévitable, mais comme le lieu même de sa vie“, tamtéž, s. 104.

<sup>871</sup> Viz kap. 3.3.

<sup>872</sup> Viz kap. 5.2.

<sup>873</sup> Důvody upřednostnění viz kap. 5.2.

<sup>874</sup> Ve franc. orig. „Cet ordre symbolique designe le système de rapports entrée les divers éléments et les divers niveaux (économique, social, politique, idéologique-éthique, philosophie, religion) d'une culture, système qui forme un tout cohérent permettant au groupe social et aux individus de s'orienter dans l'espace, de se repérer dans le temps, de situer dans le monde de manière signifiante, bref, de s'identifier dans un monde qui a «du sens».“ Chauvet, SS, s. 89-90

Symbolický řád souvisí s lidským vnímáním skutečnosti. Chauvet rozlišuje mezi počítkem a vnímáním.<sup>875</sup> Rozdíl je v tom, když něco pocítujeme fyzicky: například když se uhodíme do hlavy, a mezi tím, jak vnímáme situace, ve kterých se ocitáme. Lidé nevnímají pouze fyzickou skutečnost, ale „semiologickou vrstvu“, ve které se daná situace odehrává. Vždy je kulturně zasazená.<sup>876</sup> Například když vnímám vodu, nejedná se pouze o pocit „čisté věci“, ale do nějaké míry je vyjádřením kultury a touhy.<sup>877</sup> Proto může Chauvet říct, že „vnímaná věc je vždy už vytvořeným předmětem“.<sup>878</sup> Subjekt nevzniká jinak než podřízením se „Zákonu“, jinak řečeno kulturní dohodě, která je symbolickým řádem.<sup>879</sup> Symbolický řád funguje dvěma způsoby. Za první jej člověk vytváří a za druhé je zároveň pro něj systémem stavebních kamenů, ze kterých si sám staví svět.<sup>880</sup> Symbolický řád je „prostředkováním, skrze něž subjekty vytvářejí sebe a zároveň přetvářejí skutečné ve „svět““.<sup>881</sup> Symbolický řád, stejně jako řeč, přirovnává Chauvet k čočkám, skrze které subjekt vidí svět. Reálno samo o sobě je mu nedosažitelné, neboť vnímá pouze to, co je již vystavěno kulturou a touhou.<sup>882</sup> To, co je pravda pro symbolický řád, je pravdou i pro řeč. Subjekt a řeč tvoří tandem.<sup>883</sup> Stejně jako tělo i řeč není nástrojem, ale prostředkováním.<sup>884</sup>

To, co jsme si řekli o „prostředkování“ a „symbolickém řádu“ obecně, Chauvet vztahuje analogicky na prostředí církve. Církev je pro Chauveta tou, která „prostředkuje“ Boha v jeho přítomnosti, která je poznamenána nepřítomností.<sup>885</sup> Analogicky zde také pracuje Chauvet s Lacanovým pojetím subjektu. I křesťan se jako subjekt ustanovuje skrze chybění, tj musí se vzdát

---

<sup>875</sup> Ve franc. orig. „sensation“ a „perception“, tamtéž, s. 90.

<sup>876</sup> Srov. tamtéž, s. 90.

<sup>877</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 90.

<sup>878</sup> Ve franc. orig. „L'objet perçu est toujours déjà construit.“ Tamtéž, s. 90.

<sup>879</sup> Srov. tamtéž, s. 91.

<sup>880</sup> Srov. tamtéž, s. 91.

<sup>881</sup> Ve franc. orig. „il le la médiation dans laquelle le sujet se construit en construisant le réel comme monde“, tamtéž, s. 91.

<sup>882</sup> Srov. tamtéž, s. 91.

<sup>883</sup> Srov. tamtéž, s. 91.

<sup>884</sup> Srov. tamtéž, s. 92.

<sup>885</sup> Srov. tamtéž, s. 177-183, Chauvet, *LS*, s. 46-49, Chauvet, *DSS*, s. 81-87.

touhy po bezprostředním kontaktu s Bohem. Návrat do imaginárního vztahu s Bohem by znamenal hrozbu modloslužby, narcistní projekci svého Já do představy Boha. Podle Chauveta je to právě církev, která symbolicky prostředkuje Krista.<sup>886</sup> Jedná se prostředkování symbolické, neboť církev není Kristem. Ztotožňovat Krista s církví by také znamenalo návrat do imaginárního stadia. Podle Chauveta je to právě církev, ve které nachází víra svoji strukturu a křesťan svoji identitu, jak jsme to viděli na příkladě učedníků jdoucích do Emauz.<sup>887</sup> Církev udržuje paměť toho, proč Ježíš Kristus žil a proč ho Bůh vzkřísil z mrtvých.<sup>888</sup> Udržuje paměť skrze jednotlivé prvky symbolického řádu: skrze Písmo, které se čte a interpretuje, jako kdyby byl jeho vlastním živým slovem, skrze svátosti, které jsou brány jako jeho vlastní spásonosná gesta, a také skrze etické svědectví vzájemného sdílení, které je vyjádřením jeho vlastní služby lidem. Písmo, svátosti a etika jsou prvky symbolického řádu církve.<sup>889</sup> Jak jsem výše zmínila, i v symbolickém řádu církve hrozí nebezpečí upadnutí do imaginárna. Vše, co platí pro každý lidský subjekt, platí i pro subjekt křesťanský. Příkladem návratu do imaginárního stadia byli učedníci jdoucí do Emauz. Viděli, že hrob je prázdný, ale přesto se snažili najít a pocítit vlastními smysly Ježíšovo mrtvé tělo.<sup>890</sup> Stejně jako tito učedníci může každý křesťan uvíznout v imaginárnu tím, že znovu pohřbí Kristovo mrtvé tělo.<sup>891</sup> Církev jako symbolické tělo Krista se může změnit v ideologii, pokud se budeme snažit nějakým způsobem zaplnit onu „rozštěpenost“, skrze kterou se v tomto případě rodíme jako subjekty křesťanské. Pohled na Krista z imaginárna může nabýt mnoha podob, vždy se ale jedná o umenšení evangelia na ideologii. Chauvet nazývá imaginární

---

<sup>886</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 46.

<sup>887</sup> Srov. kap. 6.1. Chauvet netvrdí, že by mimo církev nebylo spásy. Člověk může být spasen, i když není křesťanem, bez toho, že by patřil do viditelné církve. Nicméně, podle Chauveta nikdo nemůže být křesťanem bez toho, aby patřil do církve, protože křesťanská identita začíná vyznáním Ježíše Krista, vyznáním, které od počátku ustanovuje církev. V tomhle smyslu nejsou podle Chauveta anonymní křesťané. Srov. Chauvet, *LS*, s. 46.

<sup>888</sup> Srov. tamtéž, *LS*, s. 46.

<sup>889</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 195-271, Chauvet, *LS*, s. 47-49, Chauvet, *DSS*, s. 84-86.

<sup>890</sup> Viz kap. 6.1.

<sup>891</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 179.

stadium výstižně jako „nekrotické pokušení“, které může mít trojí podobu.<sup>892</sup> Ježíše Krista je možné pohřbít tím, že jej uzavřeme do jednoho z prvků symbolického řádu. Můžeme jej uzavřít do Písma, do svátostí i do etiky. Ve všech třech případech to znamená snahu vyhnout se zvláštnímu druhu přítomnosti našeho Boha, která se odehrává v nepřítomnosti, vymazat tak jeho radiální jinakost. Podle Chauveta je křesťanská identita postavena na prostředkování tří zmíněných prvků symbolického řádu, a víra tak žije, pouze pokud bere v potaz dohromady<sup>893</sup> všechny tři prvky.<sup>894</sup> Jakoukoli izolací jednoho z nich znovu umrtvujeme Ježíšovo tělo. Pohřbít Boha do Písma znamená, že pomíneme jeho dějinnou a kulturní konkrétnost. Boží slovo pak doslova budeme identifikovat s Písmem.<sup>895</sup> Druhý typ nekrotizace Ježíšova těla znamená pohřbít Krista pouze do svátostí. I zde se jedná o minimalizaci symbolické jinakosti Vzkříšeného. Tento princip je velmi totožný s kauzálním schématem příčiny a následku a představení si svátostí jako nádob milosti.<sup>896</sup> I prvek etiky může být zdůrazněn natolik, že se vytratí Ježíšova symbolická jinakost.<sup>897</sup> Chauvet nazývá toto nebezpečí neo-moralismem, který se může objevovat ve dvou podobách: v podobě mystické, kdy služba druhým ve jménu Krista slouží pouze k tomu, abychom se lépe cítili. Promění-li se totiž Kristus pouze ve tvář druhých lidí, zmizí jak symbolická vzdálenost mezi námi a Bohem, tak mezi námi a druhými lidmi. Druhá podoba, politická, má moralistické tendence. Víra je v ní zredukovaná pouze na jednání ve světě.<sup>898</sup> Podle Chauveta víra, pokud má být zdravá a vyvážená, musí setrvávat v této trojici prvků, která utváří křesťanskou identitu. Křesťanská identita je symbolicky vytvořena z těchto tří prvků. UBEREME-LI JEDEN Z NICH, ZNOVU POKHŘBÍME JEŽÍŠOVO TĚLO.<sup>899</sup> Musíme se vzdát

---

<sup>892</sup> Ve franc. orig. „tentation necrotique“, tamtéž, s. 179.

<sup>893</sup> Zde je jistá podobnost s řeckým *ymballein*. Jedině spojené dohromady vytváří všechny tři prvky symbolický řád.

<sup>894</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 180.

<sup>895</sup> Viz více kap. 6.3.

<sup>896</sup> Viz kap. 4.2.

<sup>897</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 181

<sup>898</sup> Srov. tamtéž, s. 181-182.

<sup>899</sup> Srov. tamtéž, s. 182.

touhy nalézt Ježíšovo mrtvé tělo a smířit se s jeho symbolickým prostředkováním skrze církev. Symbolické prostředkování je spojeno s chyběním, se ztrátou Ježíšova fyzického těla. Tímto chyběním prochází člověk, který vstupuje do symbolického řádu církve. Ztráta ovšem neznamena upadnutí do nihilismu, ale naopak znovunalezení jeho těla v symbolické podobě.

Jak je zřejmé, Chauvetovo pojetí „prostředkování“ Boží přítomnosti má silné eklesiální zakotvení. Církev symbolicky zprostředkovává Krista. Nicméně si je podle něj třeba uvědomit, že chybují i ti, kteří odmítají církev zcela, i ti, kteří jej hledají pouze uvnitř církve.<sup>900</sup> Církev zprostředkuje jak Kristovu přítomnost, tak jeho nepřítomnost, zde se ozývá i Heideggerova interpretace Hölderlinova povzdechu nad ztrátou bohů starých a očekávání příchodu bohů nových.<sup>901</sup> „Ti, kteří zabíjejí tento smysl nepřítomnosti Krista, vracejí ho zpět do mrtvého těla.“<sup>902</sup>

### 6.3. Řeč jako „arche-písmo“

*„Neboť mé dopisy jsou prý závažné a mocné, ale tělesná přítomnost je slabá a řeč nestojí za nic. Ať tedy takový člověk pomyslí na to, že jací jsme ve slově skrze dopisy, když jsme vzdáleni, takoví budeme i ve skutku, až budeme přítomni.“ (2 K 10,10-11)<sup>903</sup>*

V poslední části se budu věnovat materialitě řeči, tedy její písemné podobě, ve které se velmi dobře ukazuje, že řeč neexistuje mimo prostředkování skrze konkrétní jazyk, skrze signifikantní hmotu.<sup>904</sup> Téma materiality souvisí s následující kapitolou, ve které se budu zabývat podrobněji tělesností symbolu.<sup>905</sup> Jak jsme viděli v předchozích dvou kapitolách, pro Chauvetovo pojetí symbolu a jeho řeči je nezbytné překonání metafyzické dichotomie mezi bytím a řečí, obecně mezi subjektem

---

<sup>900</sup> Srov. tamtéž, s. 183.

<sup>901</sup> Viz kap. 2.2.2.

<sup>902</sup> Ve franc. orig. „...qui fait mourir le manque du Christ refait de celui-ci un cadavre.“ Chauvet, *SS*, s. 183.

<sup>903</sup> *Biblí svatá*, 1887.

<sup>904</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 148.

<sup>905</sup> Viz kap. 7.

a objektem. Cesta překonání je skrze neinstrumentální pojetí řeči, ve kterém se člověk rodí, nestojí mimo něj, ale předchází jej. V symbolickém myšlení není řeč nástrojem, ale je „prostředkováním“, kterému jsme se podrobně věnovali v předchozí kapitole.<sup>906</sup> Subjekt přichází k pravdě a svému bytí jedině „prostředkováním“, řečeno skrze řeč, kulturu a dějiny. Mimo tuto skutečnost se subjekt může ztratit ve své vlastní imaginaci. Pro Chauveta je tudíž tělo „základním vyjádřením“.<sup>907</sup> Pojímá jej velmi široce, jak uvidíme v podkapitole následující.<sup>908</sup> Tělo je stejné jako řeč, není nástrojem, ale prostředkováním.<sup>909</sup> Tělo je řeči podobné, protože podle Chauveta se komunikace s Bohem neodehrává mimo tělesné či materiální, ale právě v něm.<sup>910</sup> Řeč jako zdroj komunikace je jedním z „těl“, je příkladem smyslového a tělesného.<sup>911</sup> Ve snaze zdůraznit materiální stránku řeči ukazuje Chauvet na jednu z dalších slabin metafyzického myšlení, kterou je její upřednostnění hlasové stránky řeči před stránkou písemnou. Prostřednictvím důrazu na písemnou stránku řeči se Chauvet snaží podtrhnout pozitivní moment korporality jako takové.<sup>912</sup> Stejně jako vše tělesné i psaní je v metafyzickém přemýšlení považováno za vnější, ne-transcendentální, vzdálené od ideálního. Symbolično se však neobejde bez tělesného, materiálního, a symbolická řeč není řečí vytrženou z tohoto světa, naopak symbolická řeč se odehrává v „těle“, které má u Chauveta, jak uvidíme v následující kapitole, široký význam. V rozboru písemné stránky řeči a kritice *logocentrismu* či přesněji *fonocentrismu* čerpá zejména z francouzské filozofické tradice dekonstrukce, z Jacquese Derridy (1930–2004) a jeho díla *O gramatologii* (*De la grammatologie*, 1967).<sup>913</sup>

---

<sup>906</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>907</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 148.

<sup>908</sup> Viz kap. 6.4.

<sup>909</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 92.

<sup>910</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>911</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 148.

<sup>912</sup> Srov. tamtéž, s. 148.

<sup>913</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, 1.vyd. 1967. Používám slovenský překlad: J. Derrida, *Gramatológia*, Bratislava: Archa, 1999.



Spolu s Derridou kritizuje západní metafyzické myšlení, které uvízlo v *logocentrismu*. Je to především kritika jednoho *logu*, který si absolutizuje nárok na jedno vysvětlení skutečnosti.<sup>914</sup> V symbolickém myšlení není možné totalizovat to, co je „jiné“.<sup>915</sup> V symbolickém myšlení se nelze obejít bez polycentričnosti pravd, jak jsem to viděli v Chauvetově konceptu „prostředkování“.<sup>916</sup> Skrze řeč, kulturu, symbolický řád dané doby člověk přichází ke své pravdě. *Logocentrismus* je také kritikou hledání plnosti významu, která by pocházela z logiky, rozumu, Slova Božího anebo z absolutního počátku, aniž by přitom, podle Derridy, brala v potaz nemožnosti dosažení plnosti významu, která je zřejmá v nekonečné hře psaní.<sup>917</sup> Metafyzické západní myšlení totiž váže řeč na význam a předpokládá, že plnost smyslu se odkrývá mluvou a je skrze mluvu přítomna. Plnost významu se ukrývá někde „za textem“.<sup>918</sup> Řeč je úzce vázaná na význam a ten je vázán k myšlence, pravdě, rozumu, logice a Slovu, proto je metafyzika *logocentrická*.<sup>919</sup> Určení pravdy je v metafyzice neoddělitelné od *logu* či rozumu, a ten byl vždy spojován s *foné* (hlasem a zvukem).<sup>920</sup> Derrida již na Aristotelově spisu *O vyjadřování* ukazuje na tendenci upřednostňovat hlasovou stránku řeči. Podle Aristotela zvuky vydávané hlasem jsou symbolem stavu duše a slova napsaná jsou symboly mluvených slov.<sup>921</sup> Hlas, který vytváří první symboly, zaujímá primární místo a jako takový má bezprostřední vztah k duši. Hlas je blízko označovanému, tudíž ho lze určit jako zažitý smysl a od něj je každé označující (psaní) odvozené.<sup>922</sup> Psaní se stává pouhou technikou a nemá žádný konstitutivní smysl. Tato představa je přítomna podle Derridy ještě u Saussura, kde je znak definován

---

<sup>914</sup> Viz kap. 2.3.

<sup>915</sup> Viz také kap. 3.3

<sup>916</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>917</sup> Srov. Jasper Neel, *Plato, Derrida and Writing*, Southern Illinois University Press, 1988, s. 175.

<sup>918</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 149.

<sup>919</sup> Srov. Jonathan Culler, *On Deconstruction: theory and criticism after structuralism*, London /Melbourne /Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983.

<sup>920</sup> Srov. Derrida, *Gramatológia*, s. 20.

<sup>921</sup> Srov. Aristoteles, *O vyjadřování* (1, 16 a 3), in: Jacques Derrida, *Gramatológia*, s. 20.

<sup>922</sup> Srov. Derrida, *Gramatológia*, s. 20.

jako vztah označovaného a označujícího.<sup>923</sup> *Logocentrismus* má tedy podobu *fonocentrismu*,<sup>924</sup> což znamená „absolutní blízkost hlasu a bytí, hlasu a smyslu bytí, hlasu a ideality smyslu.“<sup>925</sup> *Fonocentrismus* tak splývá s historickým určením smyslu bytí jako přítomnosti, bytí jsoucna jako přítomnosti.<sup>926</sup> Epocha *logu* umenšuje písmo, které je degradováno na pouhou vnějškovost.<sup>927</sup> „Takže čtení a písmo, produkce anebo interpretace znaků, text vůbec jako ‚tkanivo znaků‘ se stává v epoše *logu* druhotným.“<sup>928</sup> Bytí váže metafyzické myšlení přednostně na *foné*, a *grafé* je pro něj sekundární reprodukcí. Derridova kritika *fonocentrismu* je pro Chauvetův koncept symbolu velmi důležitá, neboť jak Chauvet říká, „není řeči, jedině prostředkováním skrze daný, konkrétní, omezený jazyk“.<sup>929</sup>

Podíváme-li se blíže na zvukovou stránku řeči, tak nutně obsahuje *materiál*, fonetický materiál,<sup>930</sup> jehož význam existuje díky kulturnímu vymezení. Existuje před jednotlivcem, předchází každou osobu, je „Zákonem“.<sup>931</sup> Již v úvodu celé kapitoly o vztahu řeči a symbolu bylo řečeno, že příkladem takového zákona je proces, kterým se ze zvuků stávají *fonémy*, a to díky jejich vzájemnému rozlišení a odkazu k nějakému významu. *Foném* je příkladem kulturně vymezeného materiálu, který nese význam, předchází každého člověka a je pro každého jednotlivce a stejně tak skupinu „Zákonem“, jak jsme již několikrát zdůraznili, jak z pohledu lingvistického, tak psychoanalytického.<sup>932</sup> Kulturní ustanovení *fonému* je neobvyklé tím, že si jej nikdo nevymyslel. Chauvet jej tudíž považuje za základní „prostor“, ze kterého ostatní další kulturní ustanovení vycházejí.<sup>933</sup> „Jestliže řeč je tím,

---

<sup>923</sup> Srov. tamtéž, s. 20.

<sup>924</sup> Derrida definuje *logocentrismus* jako metafyziku fonetického písma. Srov. tamtéž, s. 11.

<sup>925</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>926</sup> Srov. tamtéž, s. 21.

<sup>927</sup> Srov. tamtéž, s. 21.

<sup>928</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>929</sup> Ve franc. orig. „Il n'est de langage que dans la médiation d'une lanque donnée, particulière, limitée.“ Chauvet, *SS*, s. 148. Zde je velmi zřetelně vidět Chauvetova distinkce mezi *le langage* (řečí) and *la langue* (jazykem).

<sup>930</sup> Srov. tamtéž, s. 148.

<sup>931</sup> Srov. tamtéž, s. 148.

<sup>932</sup> Srov. tamtéž, s. 148.

<sup>933</sup> Srov. tamtéž, s. 148.

co ustanovuje, musíme si být vědomi toho, že je pouze proto, že je již sama ustanovená.<sup>934</sup> V této *materialité*<sup>935</sup> nesoucí význam se řeč stává nevyhnutelným „Zákonem“ a je překážkou veškeré touhy, která by se snažila vyhnout se všemu „prostředkování“ a vší „nahodilosti“ a usurpovat si nárok na bezprostřední a průhlednou přítomnost sebe k sobě.<sup>936</sup> „Jazyk klade odpor stejně jako jej klade hmota.“<sup>937</sup>

Neboť je velmi snadné opomínat tuto resistenci jazyka, je zapotřebí přijmout jej jako „písmo“.<sup>938</sup> Derrida rozumí „písmu“ v jeho fundamentálním smyslu jako „setrvání instituce znaku“.<sup>939</sup> Písmo jako znamení setrvává i v nepřítomnosti pisatele. Pro Derridu všechny znaky jsou psané, i ty která jsou fonetické.<sup>940</sup> Chauvet se tak opírá o Derridův koncept „arche-psaní“,<sup>941</sup> neboť pro Derridu je řeč primárně v podobně písemné, což je vlastně jiný název pro jeho pojem *différance*.<sup>942</sup> Tímto pojmem se snaží překročit dualistické metafyzické myšlení, které předpokládá, že je zde fixní objektivní skutečnost, která se nemění. K tomu, aby nebylo vše rozdílné uvězněno v metafyzických pravidlech, navrhuje Derrida tento systém dekonstruovat. Proto představuje pojem *différance*. Jedná se o neologismus, který se pokouší spojit dva významy francouzského *différer* – odlišit a odložit.<sup>943</sup> *Différance* poukazuje na trvalou nemožnost absolutního poznání.<sup>944</sup> Tímto termínem se také navrácí k Saussurově strukturální lingvistické teorii. Snaží se jím vyjádřit, že význam znaků nezávisí pouze na jejich rozdílnosti od ostatních

---

<sup>934</sup> Ve franc. orig. „Si le langage est instituant, il nous montre aussi qu'il n'est d'instituant que d'ores et déjà institué.“ Tamtéž, s. 149.

<sup>935</sup> Ve franc. orig. „matière“, tamtéž, s. 149.

<sup>936</sup> Srov. tamtéž, s. 149.

<sup>937</sup> Ve franc. orig. „Elle résiste comme la matière résiste.“ Tamtéž, s. 149.

<sup>938</sup> Ve franc. orig. „écriture“, tamtéž, s. 149.

<sup>939</sup> Ve franc. orig. „institution durable d'un signe“, J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Editions de Minuit, 1967, s. 100; in: Chauvet, *SS*, s. 150.

<sup>940</sup> Srov. Derrida, *De la grammatologie*, s. 65, in: Chauvet, *SS*, s. 150.

<sup>941</sup> Srov. Neel, *Plato, Derrida and Writing*, s.112.

<sup>942</sup> *Différance* odvozeno z francouzského *différer*. Ve francouzštině a v latině má slovo dva významy: a) rozlišovat a odlišovat (v prostorovém smyslu), b) odkládat na později (v časovém smyslu); in: Derrida, *Gramatología*, s. 32.

<sup>943</sup> Srov. Ivana Dolejšová, *Accounts of Hope: a Problem of Method in Postmodern Apologia*, Bern: Peter Lang, 2001, s. 36.

<sup>944</sup> Srov. tamtéž, s. 36.

znaků,<sup>945</sup> ale že jejich význam je neustále v pohybu, posouvá se. Derrida popisuje *différance* jako nekonečné mizení jak původu tak konečného významu.<sup>946</sup> Snaží se vystihnout, že řeč nikdy nevystihuje význam, neboť vždy konec významu „odkládá“.<sup>947</sup> Derrida rozlišuje mezi psaním v úzkém slova smyslu a mezi arche-psaním.<sup>948</sup> Chauvet, který chce zdůraznit tělesnost řeči, která se nejen odráží v Derridově úzkém pojetí psaní, což je vlastně „vepsaná řeč“, ale i v termínu „arch-psaní“, které je „vepsanou řečí“, která existuje v mluvení, myšlení a dokonce v bytí.<sup>949</sup> Porozumění řeči jako arch-psaní je podle Derridy „útok na metafyziku samotnou“.<sup>950</sup> Potlačení důležitosti písemné stránky řeči pochází již z rané metafyzické tradice od Platóna až po Saussura, jak tvrdí v souladu s Derridou, Chauvet.<sup>951</sup> V této tradici byla písemná stránka pouze reduplikace mluveného slova, odvozený produkt, vhodný nástroj atd. Metafyzika vždy upřednostňovala hlasovou formu před formou písemnou.<sup>952</sup> Hlas je totiž na rozdíl od písemné formy něčím, co je křehké, co jakmile je vyřčeno, zmizí. Hlas je tak chápán jako „vymazání (opomenutí)hmoty nesoucí význam“.<sup>953</sup> Jak jsme řekli, hlas je něčím, co je nám nejbližší a má bezprostřední vztah k naší duši, a tudíž k našemu bytí, ideálnímu významu a tedy k plnosti přítomnosti. Zatímco písmo daný význam pouze zvnějšňuje.<sup>954</sup> Derrida proto charakterizuje metafyziku jako *logocentrickou* či spíše *logo-fonocentrickou*,<sup>955</sup> spojuje smysl bytí s přítomností ve všech určeních.<sup>956</sup> Otázka plné přítomnosti se stává pro

---

<sup>945</sup> Jak jsme viděli např. v Lacanově popisu stavby nevědomí, viz kap. 3.1.

<sup>946</sup> Srov. Neel, *Plato, Derrida and Writing*, s. 157.

<sup>947</sup> Srov. tamtéž, s. 159.

<sup>948</sup> Srov. tamtéž, s. 112.

<sup>949</sup> Srov. tamtéž, s. 112.

<sup>950</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 150.

<sup>951</sup> Srov. Derrida, *De la grammatologie*, s. 35-51; in: Chauvet, *SS*, s. 150.

<sup>952</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 151.

<sup>953</sup> Ve franc. orig. „l'effacement de la matière signifiante,“ tamtéž, s. 151.

<sup>954</sup> Srov. tamtéž, s. 151.

<sup>955</sup> Srov. tamtéž, s. 151.

<sup>956</sup> „Už se teda tuší, že *fonocentrizmus* splývá s historickým učením zmyslu bytia vôbec jako přítomnosti, so všetkými pod-určeniami, ktoré závisia od tejto všeobecnej formy a ktoré v nej organizujú svoj systém a svoje historické zretazenia (přítomnost' veci ako *eidōs* pohľadu, přítomnost' ako hrot (*stigmē*) terajška alebo momentu (*nyn*), přítomnost' *cogita* so sebou samým, vedomie, subjektivita, spolupřítomnost' onoho a seba, intersubjektivita ako intencionálny fenomén ega atď.).“ Viz Derrida, *Gramatológia*, s. 21.

metafyzickou filozofii fundamentální, stává se jejím hlavním principem. V opozicích jako např. význam/forma, duše/tělo, intuice/vyjádření, doslovný/metaforický, přirozený/kulturní, inteligibilní/smyslový, pozitivní/negativní atd. je první ve dvojici vždy nadřazený, náležející *logu* a je spojen s přítomností, podřazený ve dvojici je pouze známkou úpadku.<sup>957</sup> Pro Chauvetův projekt je důležitý nejen Derridův důraz na písmo a tedy „tělesnost“ řeči, ale Derridův předpoklad, že nejsme schopni zachytit v písmu plnou přítomnost, po které tolik toužíme.<sup>958</sup> Psaní ukazuje, že nelze zachytit plnost významu a plnost přítomnosti. Jakmile se vydáme na cestu řeči a zvláště psaní, přítomnost je pouze zaslíbená, ale nikdy naplněna. Naše víra, že zachytíme psaním koherentní celek je iluzí metafyziky, kterou Derrida označuje víru v „transcendentálního označovaného“.<sup>959</sup> Je to snaha najít slovo, které by neodkazovalo k žádnému označujícímu, a uniklo by tak z řetězu znaků a nadále by pak samo nefungovalo jako označující.<sup>960</sup> Derrida tím, stejně jako Heidegger, pomáhá Chauvetovi s metafyzickou iluzí možnosti plné přítomnosti, která pokud je nárokována, znamená v křesťanském kontextu imaginární „modloslužebné“ stadium.

Metafyzika, na rozdíl od symbolična, například ilustrovaného metaforou lámání chleba,<sup>961</sup> předpokládá, že lze dosáhnout přítomnosti v její transparentnosti a plnosti. Takové pochopení vztahu bytí a přítomnosti nakonec ústí k názoru, že veškerá vnějškovost, materialita a tělo jsou překážkami k dosažení pravdy. Smrt je pak konečným vysvobozením duše a její možnosti poznání pravdy.<sup>962</sup> Řečeno Derridovou terminologií, kterou Chauvet přejímá, metafyzika je základně orientována na vymazání „stopy“.<sup>963</sup>

---

<sup>957</sup> Srov. Culler, *On Deconstruction*, s. 93.

<sup>958</sup> Viz také kap. 5.3.

<sup>959</sup> Srov. Neel, *Plato, Derrida and Writing*, s. 149. Zde se odráží i Derridův vztah k negativní teologii. Srov. např. Ivana Noble, *Aphatic Elements in Derrida's Deconstruction*, in: HAERS, Jacques – De MEY, Peter, *Theology and Conversation: towards a Relational Theology*, Leuven: Leuven University Press, 2002, s. 83-93.

<sup>960</sup> Srov. Neel, *Plato, Derrida and Writing*, s.150.

<sup>961</sup> Zejména viz kap. 5.3.

<sup>962</sup> Srov. Chauvet, *SS*, str. 151.

<sup>963</sup> Podle Neela Derridova „stopa“ pojmenovává proces nekonečného odkládání a pohybu. Neel charakterizuje stopu čtyřmi rysy: za prvé je to jméno pro něco, co zde nikdy není. Žádný

Metafyzika podřizuje „stopu“ plné přítomnosti, která je shrnuta v *logu*.<sup>964</sup> „Ve prospěch plné přítomnosti, *logocentrismus* potlačuje tělo a cenzuruje písmo.“<sup>965</sup> Upřednostňovat *foné* (hlas), který je podle metafyziky blíže vnitřnímu já, blíže významu bytí jako přítomnosti, blíže spiritualitě duše, znamená vymazat „stopu“ hmoty, která nese význam, zapomenout na ni a zapomenout, že byla zapomenuta.<sup>966</sup> Za touto snahou vymazat každou „stopu“ hmoty, jež by nesla význam, se skrývá touha po znovuobjevení původního ráje, ze kterého jsme byli vyhnáni a donuceni „upadnout“ do vnějškovosti a prostředkování.<sup>967</sup> Chauvet se naopak snaží spolu s Derridou zdůraznit zákon prostředkování hmoty a dějin, jednoduše řečeno prostředkování „písmem“. Chauvet proti *logocentrické* kritice vnějšího tvrdí, že „vnější“ je prostřednictvím „vnitřního“, neexistuje dualistické soutěžení mezi „vnějším“ a „vnitřním“, což jsme naznačili již v analýze termínu „vyjádření“.<sup>968</sup> Derrida dokonce škrtná ve větě: „vnější je vnitřní sloveso“<sup>969</sup> „být“, neboť sloveso „je“ vytváří dualistické soutěžení. Vzniklé místo mezi dvěma naznačuje „stopu“, prostor, který vyjadřuje jejich neustálý pohyb a oscilaci.<sup>970</sup> Zdůraznění písma navazuje na kapitolu předchozí, věnovanou konceptu „prostředkování“. Podle Chauveta přijetí Derridova konceptu řeči

---

prvek v řetězci označujících nemůže fungovat bez vztahu s ostatními, které sami jsou ale nepřítomné. Jakýkoli proces označení začíná pouze proto, že něco chybí. Stopa sama o sobě neexistuje. Za druhé inskripce (může být jak mluvená, tak psaná) činí význam viditelným. Jakmile se ale slova objeví, smažou čistý význam, tudíž slova závisí na vymazání čistého významu, protože psaná slova nemohou nikdy být čistým významem. Pouze reprezentují něco, co je už pryč. Psaní nikdy nefixuje význam. Vždy zůstává něco nejasné, nedokončené. Psaní jako takové maže možnost konce psaní. Za třetí, kdyby mohl spisovatel vstoupit do vlastní přítomnosti svého bytí a věděl, co je tam a nahrál to pro ostatní, aby to viděli a slyšeli, pak by psaní bylo svobodné od všech stop vynechání, nedokončenosti, nevědění. Kdyby tomu tak bylo, pak by psaní zmizelo v přítomnosti významu. Takové psaní však neexistuje. Touha navrát písmo zpět k jeho počátečnímu významu nás vrací zpět do přítomnosti metafyziky. Stopa je ničím, není entitou. Za čtvrté stopa si klade otázku po identitě. Nejen že stopa nemaže absolutní myšlenku a transcendentálního označovaného, ale také maže přítomnost a tudíž subjekt. Stopa maže vlastní přítomnost. Viz Neel, *Plato, Derrida and Writing*, s.1150-154.

<sup>964</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 151.

<sup>965</sup> Ve franc. orig. „Au bénéfice de cette présence pleine, le logocentrisme refoule corps et censure la lettre.“ Chauvet, *SS*, s. 151

<sup>966</sup> Srov. tamtéž, s. 151.

<sup>967</sup> Srov. tamtéž, s. 151.

<sup>968</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>969</sup> Derrida, *Gramatológi*a, s. 51.

<sup>970</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 152; in: Derrida, *Gramatológi*a, s. 50.

jako „arch-psaní“ nás nevyhnutelně vede k „prostředkování“ a nakonec Chauvetově tvrzení, „nejvíce duchovní se děje v nejvíce tělesném“.<sup>971</sup> Psaní je vyjádřením tělesného. „*Gramatologie*<sup>972</sup> nás vrací zpět do těla.“<sup>973</sup>

Nejlepším příkladem zaznamenaného slova neboli písma, které, protože vznáší nárok na pravdu, je často zneužíváno mocí *logocentrismu*, je samotné Písmo svaté. Již víme, že v Chauvetově konceptu symbolického řádu tvoří Písmo spolu se svátostmi a etikou jeho prvky,<sup>974</sup> které jsou řečí, do které se rodí křesťanský subjekt.<sup>975</sup> Kromě toho, že Chauvet podrobně rozebírá vztah mezi Písmem a svátostmi<sup>976</sup> a svátostmi a etikou,<sup>977</sup> zabývá se otázkou jeho sakramentality (svátostnosti).<sup>978</sup> Písmo<sup>979</sup> je příkladem duchovního, který se neobejde bez tělesnosti, bez materiality, neobejde se bez písma.<sup>980</sup> Chauvetovo zamyšlení nad svátostností Písma se odehrává v rámci jeho symbolického myšlení; ilustruje koncept „prostředkování“ tím, že Písmo se neodehrává mimo materialitu, mimo konkrétní jazyk. Velmi výstižný je název jedné jeho podkapitoly v *Symbolu a svátosti* „Písmo ‚svatostánkem‘ Slova“.<sup>981</sup> Již z názvu je zřejmé, že Písmo svaté je rozpoznáno jako „svatostánek“ slova Božího, historicky, pouze jako písmo, jako písemně zaznamenané.<sup>982</sup> Chauvet cituje jezuitského biblistu Paula Beauchampa (1924–2001), podle kterého „Ducha svatého objevíme pouze, když se nevyhneme Písmu.“<sup>983</sup> Svátostný charakter Písma se neuskutečňuje žádným jiným způsobem než skrze písmo,

---

<sup>971</sup> Ve franc. orig. „le plus spirituel advent dans le plus corporel“, Chauvet, *SS*, s. 153.

<sup>972</sup> Derrida definuje „gramatologii“ jako pojednání o písmenech, abecedě, slabičnosti, čtení a psaní. Srov. Derrida, *Gramatológiá*, s. 12.

<sup>973</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 153.

<sup>974</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>975</sup> Srov. např. Chauvet, *LS*, s. 46-49.

<sup>976</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 195-232

<sup>977</sup> Srov. tamtéž, s. 232-271.

<sup>978</sup> Srov. tamtéž, s. 218-225.

<sup>979</sup> Chauvet rozlišuje mezi Písmem jako Písmem svatým (*Écriture*) a písmem jako jeho psanou podobou (*la lettre*). Srov. tamtéž, s. 218-225.

<sup>980</sup> Srov. Chauvet, What makes the liturgy biblical? Texts, *Studia Liturgica* 22 (1992), s. 121-133, zvl. s. 127.

<sup>981</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 220-222; viz také Chauvet, Parole et sacrement, *R.S.R.*, 91/2 (2003), s. 211-213.

<sup>982</sup> Srov. Chauvet, Parole et sacrement, s. 212.

<sup>983</sup> Ve franc. orig. „L'Esprit n'est trouvé que si la Lettre n'est pas esquivée.“ Paul Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps: essais bibliques*, Paris: Cerf, 1982, s. 8; in: Chauvet, *SS*, s. 220.

což znamená, stejně jako u tomu bylo u nejmenšího zvukového prvku řeči *fonému*, skrze jeho sociální a kulturní vymezení.<sup>984</sup> Kulturní vymezení Písma, odehrávající se v písmu, je zřetelným příkladem skutečnosti, že Boží slovo je „prostředkováno“ pouze skrze konkrétní historii. Boží zjevení se nemůže odehrávat jinak než skrze svědectví „písemného těla“.<sup>985</sup> Chauvetovo pojetí Písma a jeho svátostnosti, založené na Derridově kritice *fonocentrismu*, je snahou o vyhnutí se nebezpečí, které by Písmo redukovalo idealisticky, bez ohledu na písemnou podobu a historickou podmíněnost. Idealistické pojetí Písma, které nebere v potaz jeho písemnou podobu, tedy historickou a kulturní podmíněnost, je opětovnou snahou metafyzického hledání univerzální pravdy, která existuje před, po a mimo text. Nebezpečí *logocentrického* náhledu na Písmo hrozí pořád, dodává Chauvet.<sup>986</sup> Spočívá v naší touze otupit imunitu písma a jeho trvání, které jsou známkou socio-historické jinakosti.<sup>987</sup> Taková touha nás vede k metafyzickému uvažování v binárních opozicích, v nichž je písmo pouze stínem odraženým od plného světla.<sup>988</sup>

Pod vlivem *fonocentrického* vázání smyslu na přítomnost se symbol Písma může změnit v modlu.<sup>989</sup> Podobně jsme to zaznamenali na příkladě rozboru Boží přítomnosti v chlebu a víně, která je vždy poznamenaná nepřítomností.<sup>990</sup> Kdy se Písmo, kterým – pokud je symbolem – promlouvá Bůh, mění v modlu? Jakmile se Písmo uctívá a nahlíží jako něco statického, které v sobě nese univerzální pravdu, jež platí před, v něm a mimo něj. Jakmile přestává být svědkem minulosti, která je od přítomnosti odlišuje a zároveň přestává ohlašovat „jiné“, které přichází z budoucnosti.<sup>991</sup> Jakmile pod vlivem metafyzického *fonocentrismu* vznáší nárok na plnost významu

---

<sup>984</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 220.

<sup>985</sup> Ve franc. orig. „corps scriptural,“ tamtéž, s. 221.

<sup>986</sup> Srov. tamtéž, s. 221.

<sup>987</sup> Srov. tamtéž, s. 221.

<sup>988</sup> Srov. tamtéž, s. 221.

<sup>989</sup> V teorii rozdílu mezi ikonou a modlou čerpá Chauvet z práce francouzského filozofa J.-L. Mariona. Viz Marion, *L'idole et la distance*, 1977.

<sup>990</sup> Viz kap. 5.3.

<sup>991</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 222-223.



v přítomnosti a takto nalezený „Bůh“ je podřízen morálnímu, socio-politickému a ideologickému uchvácení plné přítomnosti.<sup>992</sup> „Slovo Boží“ tímto způsobem zmanipulované, slouží k transcendentnímu ospravedlnění.<sup>993</sup> Ikona naopak, jak ji Chauvet definuje spolu s Jeanem-Lucem Marionem, má schopnost skrývat a odkrývat to, co v ní spočívá.<sup>994</sup> Rozlišuje mezi božským a jeho reprezentací.<sup>995</sup> Ikona místo toho, aby Boží jinakost eliminovala, ji ochraňuje a zdůrazňuje.<sup>996</sup> Ochraňuje neviditelnost toho, co je přímo před očima.<sup>997</sup>

Chauvet se přiklání k Beauchampově názoru, že Písmo se může stát zjevením Božím, pouze pokud vytváří figury (obrazy).<sup>998</sup> Beauchamp jako biblista má na mysli figurativní typ výrazu, kde se například archa Noemova stává předobrazem křtu.<sup>999</sup> Písmo sakramentálně prostředkuje zjevení, pouze pokud je jako obraz, je rozděleno ve dvě: je svědkem toho, co „bylo“ (stvoření, Exodus či mana) ale zároveň svědkem toho, co „musí být“ (nové stvoření, nový exodus, nová mana atd.). Písmo jako figura (obraz) je „mezi“, je „přechodem“, přechodem k něčemu jinému než je samo, něčemu jinému, co je na druhé straně.<sup>1000</sup> Příkladem takového obrazu je Starý a Nový zákon. Jsou symbolicky rozděleny, ale jejich vzájemná rozdílnost je dosvědčena právě jejich vzájemným spojením.<sup>1001</sup> Stejně ikonické rozdělení se vyjevuje v události kříže, i přesto, že mezi nebem a zemí, Bohem a člověkem zeje radiální propast, křížem, na kterém umírá Ježíš, jenž je méně než člověk, se radiální vzdálenost mění na radikální blízkost.<sup>1002</sup> Vztah Nového a Starého zákona nám ukazuje, že písmo je vždy „na cestě“, vždy v „ikonickém vztahu“

---

<sup>992</sup> Srov. tamtéž, s. 223.

<sup>993</sup> Srov. tamtéž, s. 223.

<sup>994</sup> Srov. Marion, *L'idole et la distance*, s. 23; in Chauvet, *SS*, s. 223.

<sup>995</sup> Srov. Marion, *L'idole et la distance*, s. 23; in Chauvet, *SS*, s. 223.

<sup>996</sup> Srov. Marion, *L'idole et la distance*, s. 23; in Chauvet, *SS*, s. 223.

<sup>997</sup> Srov. Marion, *L'idole et la distance*, s. 23; in Chauvet, *SS*, s. 223.

<sup>998</sup> Ve franc. orig. „elle forme figure,“ Beauchamp, *Le récit, la lettre*, s. 48; in: Chauvet, *SS*, s. 224.

<sup>999</sup> Srov. Beauchamp, *Le récit, la lettre*, s. 39.

<sup>1000</sup> Srov. Beauchamp, *Le récit, la lettre*, s. 42; in: Chauvet, *SS*, s. 224.

<sup>1001</sup> Srov. Beauchamp, *Le récit, la lettre*, s. 92-93; in: Chauvet, *SS*, s. 224.

<sup>1002</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 224.

rozdělení:<sup>1003</sup> Být na cestě, znamená být Slovem, které pokud má mluvit do přítomnosti, se ocitá rozprostřené do minulosti, kterou líčí, a budoucností, kterou ohlašuje.<sup>1004</sup> Jako ikona si nenárokuje plnost Boží přítomnosti.<sup>1005</sup> Jako ikona chrání naprostou „jinakost“ Božího slova, ale zároveň je nabízí našemu sluchu.<sup>1006</sup> Můžeme dodat, že stejným rozdvojením prochází subjekt, když vstupuje do symbolického řádu.<sup>1007</sup> Subjekt se rodí ztrátou, jak jsme viděli v psychoanalýze a v lingvistice, i jak dosvědčuje Derridova „stopa“. „Stopa“, která maže možnost absolutní přítomnosti, se dotýká i identity subjektu, neboť znamená i nemožnost dosáhnout jeho vlastní úplné přítomnosti. Symbol je tedy vždy poznamenám rozdvojením, skrze které se mohu identifikovat sám se sebou, s druhým, který je mi jiný, ale zároveň podobný, s Bohem, který se ve své radikální odlišnosti s člověkem přesto spojuje, stejně jako řecké *symbollein* v osobě Ježíše Krista. Takové spojení vyžaduje neopomenout, ale spíše přijmout vše, co je hmotné či materiální, neboť právě skrze, řečeno s Chauvetem, „těla“, je nám Boží blízkost prostředkována. Symbol je vždy, podle Chauveta, v termínech Derridy „vepsaným“, je součástí „arche-psaní“ a jako takový nikdy nedosahuje plnosti významu ani plnosti přítomnosti. Každým absolutistickým nárokem na oboje se symbol mění v modlu, v „mrtvé tělo“ Ježíše Krista, v řeč, která nemluví, neboť nevychází ze slyšení. Následující podkapitola se bude podrobněji věnovat tématu vztahu těla a symbolu.

## 7. Korporalita symbolu

Poslední část Chauvetova pojetí symbolu věnuji tématu těla a tělesnosti, které jsou nedílnou součástí každého symbolu. Je třeba zmínit, že se Chauvet ve své práci velmi málo zabývá fyzickým či biologickým tělem,

---

<sup>1003</sup> Ve franc. orig. „en transit“, „un status iconique d'écart“, tamtéž, s. 224.

<sup>1004</sup> Srov. tamtéž, s. 224-225.

<sup>1005</sup> Srov. tamtéž, s. 225.

<sup>1006</sup> Srov. tamtéž, s. 225.

<sup>1007</sup> Viz kap. 6.2.

keré samo je ovlivněno kulturou.<sup>1008</sup> Tudíž se ani nezabývá problémem, že muž a žena mají jiné tělo a nevyvozuje z toho důsledky na symbolické rovině, pokud bychom totiž tuto rozdílnost vzali vážně, museli bychom dojít k jinak pojatému symbolickému tělu církve a světa. Touto problematikou se budu zabývat v závěrečné kapitole práce.

V předchozí podkapitole jsme viděli, že symbolická skutečnost je nám prostředkovaná skrze řeč, kterou dle Derridy Chauvet definuje jako „archepísmo“, čímž se snaží zdůraznit její materialitu.<sup>1009</sup> S tím souvisí i Chauvetovo pojetí tělesnosti, která spíše než opravdové fyzické aspekty našeho života znamená naše vazby s druhými lidmi, se zemí, kulturou či církví. Nakonec fyzický život trochu podceňuje a uchyluje se, možná trochu rychle, na rovinu komunikace. Symbolická komunikace mezi člověkem a Bohem se odehrává vždy skrze „prostředkování“, jinak řečeno skrze „těla“, mezi něž nezbytně náleží i řeč. Tělo a řeč jsou si podobné. Nejsou pouhými nástroji, ale vyjádřeními, a jako takové prostředkují skutečnost. Jestliže řeč je nejdůležitějším symbolem, pak tělo je symbolem základním neboli arche-symbolem.<sup>1010</sup> Řeč je však jen jedním z aspektů Chauveta pojetí tělesnosti. Jak uvidíme, nejen pojetí řeči, ale i jeho pojetí samotného těla je velmi široké, není to pouhé dichotomické či trichotomické tělo osobní, poznamenané metafyzickou objektivizací duše a ducha.<sup>1011</sup> Být tělem znamená přesahovat do širší množiny, do těla druhého člověka, do těla paměti, do těla stvoření. Člověk jako tělo, ač se od ostatních těl odlišuje a má svoji vlastní identitu, není v žádném případě izolovanou buňkou, ale je „bytím pro“ a „bytím v“.

Chauvetovým prvotním záměrem není přednést teorii těla individuálního, ohraničeného, snad právě proto také podrobněji nerozebírá pojmy těla osobního jako *soma* či *sarx*, ale těla v jeho tělesnosti, v jeho vztahu

---

<sup>1008</sup> Viz např. Antoon Vergote, *The Symbolic Body and Symbolic Function*, in: *In Search of Philosophical Anthropology*, Leuven: Leuven University Press, 1996, s. 89-106.

<sup>1009</sup> Viz kap. 6.3.

<sup>1010</sup> Srov. Vincent Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation: Lous-Marie Chauvet's Fundamental Theology of Sacramentality*, *Horizons*, 24/1997, č. 1, s. 234.

<sup>1011</sup> Srov. Vergote, *The Body: in Contemporary Thought and Biblical Categories*, in: *In Search of Philosophical antropology*, s. 71-88, zde s. 72.

k druhým, ke světu a k Bohu.<sup>1012</sup> Jeho zájem je především zájmem sakramentálního a pastorálního teologa. Co to znamená pro věřícího člověka, když slaví liturgii? Jakým způsobem při slavení komunikuje s Bohem? Jakým způsobem se vztahuje k ostatním věřícím, s nimiž spoluutváří tělo Kristovo? To jsou příklady otázek, na které se Chauvet snaží odpovědět. A právě tady zdůrazňuje, že se slavení neobejde bez našeho těla. Z toho důvodu také vyjadřuje souhlas s názorem dominikánského kněze Marie-Dominique Chenu (1913–1990), který považuje sakramentální antropologii za klíč k porozumění svátostem. Ke svátostem můžeme přistoupit pouze „soudstatně“<sup>1013</sup> s naším lidstvím. Antropologie a svátostné jsou dva neoddelitelné termíny.<sup>1014</sup> Proto když Chauvet mluví o svátosti pomazání nemocných, dovolí si prohlásit, že není neobvyklé, že svátost nemocnému nepřinese pouze úlevu psychickou, morální či duchovní, ale velmi často i úlevu fyzickou: jeho tělo se začne cítit lépe.<sup>1015</sup> Takové dění lze nazývat třeba „působností svátostí“ či „milostí Ducha svatého“, důležité je si na této skutečnosti uvědomit, že liturgie se přecež neodehrává pouze v myšlenkách, ale v našich „tělech“ nebo šířeji v „tělesnosti“.<sup>1016</sup> „Tělesností“ myslí Chauvet lidské subjekty v jejich celosti: jejich osobní tělo, v němž se symbolicky kloubí příběhy jejich touhy spojené s tělem předků, sociálním tělem kultury akosmickým tělem přírody.<sup>1017</sup>

---

<sup>1012</sup> Zde jeho pojetí připomíná pojetí těla v semitském kontextu, kdy tělo není ohraničenou jednotkou, ale jeho jednotlivé orgány – srdce, ledviny, plíce, metaforicky představují soubor vztahů, které má jedinec s ostatními, se světem a s Bohem. Srov. Vergote, *The Body: in Contemporary Thought and Biblical Categories*, s. 75.

<sup>1013</sup> Chauvet zde vlastně používá chalcedonskou terminologii, kterou ze vztahu mezi Kristovým božstvím a lidstvím aplikuje na vztah mezi naším lidstvím a božím jednáním ve svátostech.

<sup>1014</sup> Srov. L.-M. Chauvet & Francois Kabasele Lumbala (eds.), *Liturgy and The Body*, London: SCM Press, 1995, s. viii.

<sup>1015</sup> Srov. Editorial, in: L.-M. Chauvet – Miklós Tomka (eds.), *Illness and Healing*, London: SCM Press, 1998, s. 1-126, zde viii.

<sup>1016</sup> Chauvet více ve svých stěžejních dílech nerozvíjí myšlenku účinku kultury či symbolického řádu na fyzické tělo.

<sup>1017</sup> Srov. Chauvet – Kabasele Lumbala, *Liturgy and Body*, s. viii.

Z tohoto důvodu se Chauvet nezabývá teoreticky pouze symbolem, ale i lidskou potřebou vyjadřovat smysl pomocí rituálů.<sup>1018</sup> Svátosti nevnímá proto pouze jako symboly, ale také jako rituály – tedy jeho řečí „symbolická jednání“.<sup>1019</sup> Chauveta na prvním místě nezajímá analýza liturgického rituálu, tj. rituálu, který je přenesený do křesťanského shromáždění, ale sama potřeba vyjadřovat se pomocí rituálů a zejména to, jak je tato komunikace svázána s naší tělesnou existencí – na třech symbolických rovinách těla, které pro Chauveta představují těla kultury, tradice a celého univerza. Svátosti jako křesťanské rituály nám napovídají, že naše víra nemůže být brána mimo naše těla, a jak uvidíme, pro Chauveta ani mimo skupinu, mimo tradici a mimo svět. Skutečnost, že jsou zde svátosti, nás vede k závěru, že tělesnost je právě tím prostředkováním, kde víra na sebe bere podobu těla a činí pravdu, která nás obývá, skutečnou.<sup>1020</sup> Rituální výraz, který mluví svými ději, pracuje skrze slovo, slovo jako tělo.<sup>1021</sup> Říká nám, že celé tělo je slovem lidským, které samo je prostředkováním Boží přítomnosti v naší nejlidštější hlubině.<sup>1022</sup> Říká nám, že víra si žádá souhlas těla, souhlas dějin, světa, což činí svět plně lidskou skutečností.<sup>1023</sup>

Metodologicky budu postupovat od Chauvetových nejširších kosmologicko-antropologických východisek. V druhé podkapitole blíže charakterizuji Chauvetovo pojetí „těl“. Celou kapitolu uzavřu teologickým exkurzem o specifickém těle Božím.

---

<sup>1018</sup> Chauvet definuje *ritualitu* jako konstitutivní dimenzi člověka. Odlišuje ji od *ritualismu*, což je patologická forma rituality založená na obsesivní a kompulzivní neuróze. Srov. Chauvet, *SS*, s. 332.

<sup>1019</sup> Např. Chauvet, *SS*, s. 142-147, 329-387, nebo Chauvet, *LS*, s. 114-132, dále Chauvet, *Ritualité et théologie, R.S.R.*, 78/4 (1990), s. 535-564.

<sup>1020</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 385.

<sup>1021</sup> Ve franc. orig. „parole“, tamtéž, s. 385.

<sup>1022</sup> Srov. tamtéž, s. 385.

<sup>1023</sup> Srov. tamtéž, s. 385.

## 7.1. Kosmologické a antropologické zakotvení



Obr.: 2 Frida Kahlo, *Kořeny*, 1943

Kde kotví Chauvetovo pojetí těla a tělesnosti? Jak vypadají kosmologické a antropologické kořeny, z nichž vyrůstá jeho pojetí? Předně lze říci, že filozofický předpoklad nachází Chauvet opět u Heideggera. Člověk, který je tělem, který je součástí stvoření, nemůže stát mimo stvoření, ale je jeho nedílnou součástí. Chauvetova kritika, opírající se o Heideggera, směřuje ke kritice karteziánské ontologie subjektu, který odděluje člověka od světa, jeho bytí od přírody, jak jsme viděli v rozboru Chauvetových zdrojů symbolu.<sup>1024</sup> Pro Chauvetovo pojetí symbolu je taková afinita mezi člověkem a světem nemyslitelná. Spolu s Heideggerem je pro Chauveta důležitý život člověka v jeho zakotvení ve světě a lidský život v jeho každodennosti. Podle Heideggera, jak jsme viděli, faktický život v jeho každodenní existenci nelze považovat za abstraktní subjekt s akty vědomí bez vztahu ke světu. Heidegger nezkoumal bytí člověka jako vědomého subjektu, ale jako bytí lidské existence, jako bytí lidského pobytu.<sup>1025</sup> Pojem lidského pobytu v Heideggerově onticko-ontologickém konceptu měl význam otevřenosti existenciálního bytí člověka světu a současně i smysl bytí vůbec.<sup>1026</sup> Jedině o člověku lze s Heideggerem říct, že existuje, protože jedině člověk je *jsoucno*, které jako otevřená existence má vztah rozumějící světu a původní otevřenosti bytí vůbec. Svět je nedílnou součástí bytí člověka jako pobytu, existujícího ve světě, a bez něj nemůže existovat. Tím Chauvet s Heideggerem opustil karteziánské pojetí subjektu *res cogitans* v protikladu k *res extensa*, ze kterého vycházelo izolované pojetí subjektu jako poznávací niternosti (doslova poznávací věci – *res cogitans*), která byla do značné míry nezávislá na vztazích a věcech, které se rozpínaly kolem ní (*res extensa*).

<sup>1024</sup> Viz kap. 2.2.1.

<sup>1025</sup> Srov. V. Zátka, Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v *Sein und Zeit*, in: Pauza: *Martin Heidegger a problémy myšlení*, s. 91.

<sup>1026</sup> Srov. tamtéž, s. 92.

Existence člověka, který je tělem, se neodehrává mimo svět, ale ve světě, jehož součástí je právě jeho vlastní tělo. Existence člověka, který je tělem, se odehrává jakožto „bytí ve světě“ (*in-der-Welt-sein*).<sup>1027</sup> Chauvetovým filozofickým východiskem je tedy člověk pobývajícím uvnitř světa, pobývajícím jako tělo. Není a nemůže, jak jsme viděli v kapitole o symbolu a řeči, být poznamenán dichotomií: vnitřní-vnější, subjekt-objekt.<sup>1028</sup> Neboť dvojice vnitřní-vnější, subjekt-objekt se prolínají a navzájem ovlivňují. Bytí člověka je primárně bytím zde, bytím ve světě, bytím jako tělo, které, jak uvidíme, neznámá pro Chauveta pouze tělo jednotlivce.

Heideggerovo filozofické východisko člověka pobývajícím ve světě, pomáhá Chauvetovi ve vytvoření projektu fundamentální teologie svátostnosti, která by dovolila celkovou reinterpetaci křesťanské existence. Tento projekt zahrnuje samozřejmě reinterpetaci světa jako stvoření, jehož je člověk součástí.<sup>1029</sup> Jaká je tedy Chauvetova reinterpetace vztahu člověka a stvoření v rámci symbolického řádu? Stvoření Chauvet popisuje jako křesťanskou reinterpetaci světa, který je u něj vnímán jako fyzické tělo, jako svět ve své materialitě. Křesťanskou nauku o stvoření, která zahrnuje věci viditelné i neviditelné – jako například existenci duchovních bytostí, Chauvet zvláštním způsobem nezmiňuje. Z důvodů jeho fyzického a materiálního pojetí stvoření nabývají stvoření a svět v jeho textu často stejnou podobu. Stvoření je ale samozřejmě součástí křesťanského vyznání o světě. Je především skutečností, která člověka předchází. Ve které se jako v danosti věřící ocitá. Chauvetův koncept vztahu mezi člověkem a stvořením se dá vyjádřit termínem *dar*.<sup>1030</sup> Fenomenologicky můžeme říct, že stvoření je tudíž čistou kontingencí skutečnosti, která je jednoduše zde. Stvoření, jež je darem, může dobře vyjádřit skutečnost toho, že není „učiněn někým“ ani z „nikoho nepochází“. Jako dar je „zde“ jako „daný“. A tato „danost“ či „bytí zde“ není

---

<sup>1027</sup> Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 71-77.

<sup>1028</sup> Viz kap. 6.1.

<sup>1029</sup> Chauvet ve svém hlavním díle *SS* pouze naznačuje směr, kterým by se studie o stvoření měla nadále ubírat. Srov. Chauvet, *SS*, s. 559.

<sup>1030</sup> Srov. tamtéž, s. 366.

přístupné jinak než skrze prostředkování.<sup>1031</sup> Tato danost je ale spojena s „darováním“. Takový dar ale nemůže být metafyzicky nahlížen jako něco přidaného k již existující skutečnosti, neboť tímto darem se skutečnost vytváří.<sup>1032</sup>

Věnujme se podrobněji Chauvetově argumentaci stvoření jako daru či darovanosti. Chauvet se snaží překročit dva základní západní teoretické modely náboženské tradice o stvoření,<sup>1033</sup> v jejichž charakteristice se dává inspirovat Stanislavem Bretonem.<sup>1034</sup> První model se nazývá „stvořitelským“.<sup>1035</sup> Je založen především na příběhu z první kapitoly Gn 1. Chauvet vidí výhodu tohoto modelu v tom, že velmi dobře vyjadřuje svobodný charakter stvořitelova díla.<sup>1036</sup> Na druhé straně je to model zastupující kauzální myšlení, neboť první princip, kterým je Bůh, je také příčinou stvoření. Stvoření je na základě těchto představ nahlíženo jako něco ukončeného, statického a jednou pro vždy daného. Druhý model je „biologický“ či „vývojový“, jehož podobou je i teorie „emanace“. Výhodou tohoto modelu je podle Chauveta to, že se nezakládá na konceptu příčiny. Stvoření je v něm dynamickým procesem uskutečňování. Jeho nevýhodou je naopak příliš úzké spojení mezi stvořením a vnitřním nezbytným tvořením božského principu.<sup>1037</sup>

I přestože jim Chauvet přiznává jejich důležitost a platnost, snaží se ubírat rozličnou cestou, která by nebyla založena ani na kauzalitě a ani na nezbytnosti Božího tvoření. Chauvet hledá pro svět a určení člověka v něm model, který by byl zakořeněn v symboličnu. Neboť svět, do kterého se rodíme, není světem surových objektů, ale je světem, v němž panuje řeč

---

<sup>1031</sup> Srov. tamtéž, s. 561.

<sup>1032</sup> Chauvet se zde odvolává na Heideggerův termín *dar (es gibt)*. Srov. Chauvet, *SS*, s. 562.

<sup>1033</sup> Např. srov. tamtéž, s. 366-367.

<sup>1034</sup> Srov. tamtéž, s. 559; S. Breton, „Creation. 2-La création dans les synthèses philosophico-religieuses,“ *Enc. Univ.*, 5 s. 44-66. Více Stanislav Breton kap. 7.3.

<sup>1035</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 559

<sup>1036</sup> Vyvozuje zejména z Božího svobodného rozhodnutí, které indikuje například verš Gn 1, 3: „I řekl Bůh: buď světlo! I bylo světlo.“

<sup>1037</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 559.



a symbolický řád.<sup>1038</sup> V symbolickém pojetí je svět neukončenou a otevřenou veličinou. I teologicky se svět v křesťanském vyznání otevírá řečí, respektive slovem z 1. kapitoly Genesis. Slovem Bůh stvořil svět a zorganizoval jej z původního chaosu.<sup>1039</sup> V příběhu z 1. kapitoly Genesis Bůh vytváří svět po způsobu slova: řekl, a bylo. Tento verbální způsob od počátku zasazuje Boží stvoření do symbolického řádu. Boží tvoření slovem se nepodobá ani modelu kauzálnímu, v němž je stvoření představováno jako dokončený produkt, a nepodobá se ani modelu emanačnímu, založenému na postupném vycházení z prvního principu. Chauvetovo pojetí je cestou od onto-teologického pojetí stvoření k pojetí symbolickému, v němž je bytí spolu s Lacanem poznamenáno „Jiným“.<sup>1040</sup> Teologicky to pro Chauveta znamená, že svět je vyznáván jako stvoření pouze pokud je slovem a to slovo svět činí nabídkou.<sup>1041</sup>

V tomto úhlu pohledu vidí Chauvet funkci stromu poznání z příběhu v Genesis 2-3. Boží zákaz jíst ze stromu poznání není projevem Božího strachu z lidské touhy po vědění a rovnocennosti Bohu. Naopak je jeho funkce symbolická. Vyjadřuje, že všechno je člověka, ale nikdy nesmí zapomenout, že to všechno je dar. Zákaz symbolizuje dar.<sup>1042</sup> Smysl biblické zvěsti je právě ve stvoření jako daru. Stejně jako milost, která byla darem,<sup>1043</sup> je stvoření darem daným zdarma<sup>1044</sup> a předchází veškerou existenci. Je také darem daným z milosti,<sup>1045</sup> což znamená, že stejně jako v případě milosti se stvoření jako dar nedá zredukovat na tržní hodnotu. Je vždy něčím, čeho je více, čeho přebývá a co náš rozum nemůže zachytit. Proto neexistuje ani žádná odpověď na otázku, proč je místo ničeho něco. Stvoření nám svým předcházením vyjevuje, že ačkoli volá k lidskému spolutvoření, nelze jej

---

<sup>1038</sup> Srov. tamtéž, s. 560

<sup>1039</sup> Chauvet zde neodkazuje k Janově prologu, jak by se dalo předpokládat. Viz Gn 1; Chauvet, *SS*, s. 366.

<sup>1040</sup> Srov. tamtéž, s. 560.

<sup>1041</sup> Srov. tamtéž, s. 560.

<sup>1042</sup> Srov. tamtéž, s. 560.

<sup>1043</sup> Viz kap. 5.2.

<sup>1044</sup> Ve franc. orig. „gratuit,“ Chauvet, *SS*, s. 560.

<sup>1045</sup> Ve franc. orig. „gracieux,“ tamtéž, s. 560.

na lidskou činnost zredukovat.<sup>1046</sup> Stvoření nás tedy současně vyzývá k respektu k dílu Božímu a také volá člověka, aby z „univerza“ učinil „svět“, kde by každý člověk našel své místo.<sup>1047</sup>

Chauvet zakládá svůj důraz na lidském spolutvoření „světa“ a zodpovědném jednání člověka v dějinách na biblické antropologii, kterou interpretuje Lacanovými termíny. Vychází ze skutečnosti, že stvoření slovem Božím je především činností rozlišení.<sup>1048</sup> Bůh stvořil svět tím, že udělil řád, čímž otevřel svobodný prostor.<sup>1049</sup> Proměnil chaos oddělením věcí od sebe: oddělil nebe od země, světlo a tmu, vodu od souše atd. <sup>1050</sup> Rozlišení kulminuje šestého dne, kdy Bůh rozlišuje sexuálně muže a ženu. Muž a žena jako pár jsou stvořeni k obrazu Božímu (Gn 1, 27). Stvoření není dobré, dokud muž neobjeví „druhého jako on“, tedy ženu.<sup>1051</sup> Tento rozdíl je metaforicky popsán jako chybění bytí: z Adamova těla je odebráno žebro.<sup>1052</sup> Podobné odlišení založené na chybění je popsáno i v případě dětí, které musí opustit rodiče, aby mohly dospět (Gn 2, 24). Z výše popsaného pro Chauveta vyplývá trojí antropologické odlišení se: ve vztahu k sobě (žebro), ve vztahu k druhým (sexuální rozdíl), ve vztahu k vlastnímu původu (vlastní rodiče).<sup>1053</sup> Toto trojí antropologické odlišení nás navrácí a nachází svůj konečný význam ve svaté rozlišnosti Boha, který tvoří tím, že odstupuje od světa (sedmého dne dokonce odpočívá), čehož symbolem je zakázaný strom.<sup>1054</sup> V symboličnu je bytí poznamenáno chyběním, nebo jinak řečeno „Jiným“, který vstupuje do reálna a vkládá do dualistických vztahů prostor, v němž jsou řeči umožňovány vztahy. Jak uvidíme v následující podkapitole, výše zmíněné trojí odlišení a Boží odstoupení ze světa umožňují Chauvetovi koncipovat jeho pojetí „tělesnosti“, které sestává z trojího těla. Odlišením,

---

<sup>1046</sup> Ve franc. orig. „précédence“, tamtéž, s. 560.

<sup>1047</sup> Ve franc. orig. „univers“, „monde“, tamtéž, s. 561.

<sup>1048</sup> Srov. tamtéž, s. 561.

<sup>1049</sup> Viz také kapitola 7. 3. a Chauvetova charakteristika role Ducha svatého.

<sup>1050</sup> Viz Gn 1.

<sup>1051</sup> Srov. Chauvet, SS, s. 561.

<sup>1052</sup> Srov. tamtéž, s. 561.

<sup>1053</sup> Srov. tamtéž, s. 561.

<sup>1054</sup> Ve franc. orig. „la différence-sainteté de Dieu“, tamtéž, s. 561.

odebráním z bytí, které přináší ztrátu, dává prostor a umožňuje setkání či spojení (*sympallein*) se sebou samým, s druhým člověkem, s tradicí a s kosmem.<sup>1055</sup>

Chauvetova teologie stvoření jako *daru* tak spojuje dva aspekty, které jsou velmi vzdálené a zároveň tak velmi úzce souvisejí: za prvé, stvoření nás předchází, což znamená, že se nedá žádným způsobem obejít, a za druhé, že toto stvoření doslova poznamenané slovem<sup>1056</sup> volá k lidem, aby převzali tuto skutečnost tvořivým způsobem, aby všichni mohli najít své místo v univerzu organizovaném jako „svět“.<sup>1057</sup> Teologicky to znamená, že k pojetí stvoření náleží bezpodmínečně lidská zodpovědnost v dějinách.<sup>1058</sup> Učení o stvoření nám nabízí možnost otevírat skutečnost slovem.<sup>1059</sup> Vybízí nás k zodpovědnému slovu. Svoboda vyznání stvoření spočívá v tom, že dané univerzum přijímáme jako nabídku.<sup>1060</sup> Stejně jako u Chauvetovy teorie milosti jako daru<sup>1061</sup> přijetí daru stvoření vybízí člověka darovat něco na oplátku.<sup>1062</sup> Mezi stvořením a člověkem tak panuje dialogický vztah. Naše odpověď na Bohem zadarmo darovaný dar zaznívá v našem opětovném obětování mu jej. Tudíž vyznání stvoření samo v sobě obsahuje svátostnost.<sup>1063</sup> Spočívá ve skutečnosti „svátostného tajemství“ mešní oběti, kde tajemství stvoření nachází své vyjádření.<sup>1064</sup> Právě chléb a víno jako obětní dary jsou toho příkladem. Při modlitbě nad dary a obětování vyznáváme Boha jako stvořitele a zároveň se jedná o naše gesta, kterými vydáváme zpět stvoření, které nám bylo jako dar nabídnuto a jako takový má vést k zodpovědné svobodě lidstva.<sup>1065</sup>

---

<sup>1055</sup> Viz. kap. 7.2.

<sup>1056</sup> Ve franc. orig. „parole,“ Chauvet, *SS*, s. 561.

<sup>1057</sup> Srov. tamtéž, s. 561.

<sup>1058</sup> Srov. tamtéž, s. 562.

<sup>1059</sup> Srov. tamtéž, s. 562.

<sup>1060</sup> Srov. tamtéž, s. 562.

<sup>1061</sup> Viz kap. 5.2.

<sup>1062</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 562.

<sup>1063</sup> Srov. tamtéž, s. 562.

<sup>1064</sup> Srov. tamtéž, s. 562.

<sup>1065</sup> Srov. tamtéž, s. 562-563.

Proto se svátostnost stvoření vyjevuje pouze jako průnik dvou dimenzí: dějinné a kosmické. Chléb, který obětujeme při mši, je chlebem, který je jak plodem země, tak plodem lidské práce. Jedno bez druhého nemůže být. Bez půdy není práce, bez práce není úrodná půda.<sup>1066</sup> Chléb se stává eucharistickým pouze ve spojení mezi kosmem a dějinami. Tento vztah v sobě zahrnuje i jistý druh ambivalence, neboť se může obrátit i v „zne-tvoření“ namísto tvoření. Chléb, který je symbolem života, se může snadno stát i symbolem smrti, pokud ti, co jej pečou, jej nemohou jíst a trpí hladem. Chléb se pak stává symbolem „zne-tvoření“ a „de-sakramentalizace“.<sup>1067</sup> Podle Chauveta se tak v křesťanském pojetí stvoření neoddělitelně snoubí jak stvoření jako dar, tak naše zodpovědnost za tento dar v dějinách. Je to právě křesťanská liturgie, jež představuje svět jako něco, co nikdo nemůže použít libovolným způsobem: člověk činí z univerza svět pro všechny, nikoli pouze pro privilegované.<sup>1068</sup> Liturgie také představuje svět, který nemůže být použit užitkově. Manifestuje symbolický nadbytek, který poskytuje skutečnost jakožto stvořená.<sup>1069</sup> Svátosti nám ukazují svátostnost světa jako stvoření. Chléb, víno či voda jako součást stvoření vyžadují náš respekt.<sup>1070</sup> Proto chléb nemůže být eucharistií za jiných podmínek než jako chleba.<sup>1071</sup>

Úcta ke stvoření, která je vzdálena všemu utilitárnímu zacházení, otevírá cestu z neprůhlednosti skutečného. Otevírá skutečné po způsobu slova. Jedině lidské tvořivé slovo může skutečnosti umožnit odpovídat Božímu slovu stvoření a dávat mu řád.<sup>1072</sup> Stvoření je místem uspořádaným slovem.<sup>1073</sup> Být zodpovědný ke stvoření znamená otevírat je, stejně jako člověk otevírá bochník chleba při lámání, aby jej sdílel s druhými.<sup>1074</sup> „Profánní“, což je neutrální stav světa a dějin, je možným svátostným místem

---

<sup>1066</sup> Srov. tamtéž, s. 563.

<sup>1067</sup> Ve franc. orig. „dé-crétation,“ tamtéž, s. 563.

<sup>1068</sup> Srov. tamtéž, s. 367.

<sup>1069</sup> Srov. tamtéž, s. 564.

<sup>1070</sup> Srov. tamtéž, s. 564.

<sup>1071</sup> Srov. tamtéž, s. 367.

<sup>1072</sup> Srov. tamtéž, s. 564.

<sup>1073</sup> Srov. tamtéž, s. 564.

<sup>1074</sup> Viz kap. 5.3.

dějin spásy. Proto je také nutné zacházet s profánním s úctou. Nikoli proto, aby bylo násilně sakralizováno, což by poškodilo jeho autonomii, ale proto, aby nebylo zprofanováno tím, že je použito arbitrárně a utilitárně.<sup>1075</sup> Zacházet se stvořením jako nabídkou, nabídkou druhým a učinit z něj domov pro bratry a sestry na ekonomické i politické úrovni.<sup>1076</sup> Svátosti nás tak nenavracejí pouze k dějinám spásy, ale též ke stvoření.<sup>1077</sup>

Chauvetovo symbolické pojetí stvoření umisťuje člověk do stvoření, které je mu nabídnuto jako dar, který ale vyžaduje dar na oplátku, jeho zodpovědnost a spolu-tvořivé slovo, kterým otvírá skutečné a činí jej světem, ve kterém najde každý své místo, čímž odpovídá slovu Božímu danému ve stvoření. Stvoření utvořené Slovem Božím je v dialogu se slovem člověka, který mu odpovídá. Slovem se otevírá symbolická skutečnost, která je ve skutečnosti stvoření dána. Takové slovo je člověk sám ve svém vlastním těle.

Člověk, který je sám vybízen k tomu, aby slovem tvořil, je sám slovem. Jak jsme poznamenali v úvodu, řeč a tělo souvisí. Člověk, kromě svého domovského práva v rámci světa jako daru, je sám tělem. Tělo, které nemá, ale kterým je.<sup>1078</sup> Jeho tělo je mluvou, slovem.<sup>1079</sup> Stejně jako jazyk<sup>1080</sup> je tělo hmotou,<sup>1081</sup> znamenající hmotou, kulturně ustanovenou jako mluva. Mimo řeč a mimo kulturu by tělo bylo pouze předmětem nebo nástrojem. Chauvet se zde opět dotýká nástrojového metafyzického myšlení. „Lidé neexistují jinak než jako tělesnost, jejíž konkrétní místo je v jejich tělech.“<sup>1082</sup> Tělesnost je mluvou těla.

Kromě Heideggerova filozofického vlivu, z něhož je upředena celá jeho kritika metafyziky, hledá Chauvet krátce argumenty pro překonávání dichotomie mezi subjektem a objektem a mezi tělem a slovem,

---

<sup>1075</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 565.

<sup>1076</sup> Srov. tamtéž, s. 564.

<sup>1077</sup> Srov. tamtéž, s. 565.

<sup>1078</sup> Srov. tamtéž, s. 153-156.

<sup>1079</sup> Ve franc. orig. „parole“, tamtéž, s. 153-154.

<sup>1080</sup> Ve franc. orig. „langue“, tamtéž, s. 153.

<sup>1081</sup> Ve franc. orig. „matière“, tamtéž, s. 153.

<sup>1082</sup> Srov. tamtéž, s. 153.

ve fenomenologii vnímání Merleau-Pontyho.<sup>1083</sup> Ponty překonává dichotomii důrazem na „žité tělo“. Vychází z předpokladu, že vztah mezi objektem a subjektem, mezi poznáním a tím, kdo poznává, se vždy odehrává v nějaké situaci. Ponty se proto věnuje otázce, co to znamená být v takové situaci. Znamená to pro něj být vždy vtěleným a vnímajícím bytí. Smysl podle něj není přednostně utvářen myslí a rozumem, ale je dán „v“ a „skrze“ zažívání vtěleného života.<sup>1084</sup> Podle Pontyho myšlenka není vnitřní, neboť nevyjadřuje nic, co je venku, mluva není něco, co už je předem vytvořeno, ale myšlenky jsou tvořeny právě v mluvě.<sup>1085</sup> Je to mé tělo, které mluví. Mluva je mi dána zároveň s mým tělem. Moje tělo, které mluví, je vytvořeno ze stejného masa jako svět.<sup>1086</sup> Pro Chauveta a jeho snahu o propojení těla a slova, člověka a světa, je Pontyho fenomenologie vnímání důležitá. Pomáhá mu překročit klasickou dichotomii mezi tělem a slovem, a tím nahlížet tělo jako symbol, který mluví. Mluva je dána spolu s tělem, a není jeho pouhým atributem.

Proto není překvapující, že podle Chauveta je kultura či symbolický řád zakořeněn v člověku jako těle. Pro Chauveta je lidské tělo symbolem v původním významu slova *ymballein*, protože spojuje. Tělo, které spojuje vnitřní a vnější, je také místem spojení identity a rozdílnosti. „Tělo je primárním místem každého symbolického spojení vnějšího a vnitřního.“<sup>1087</sup> Chauvet ilustruje lidské tělo jako primární symbol spojení identity a zároveň rozdílnosti, kromě zmínky z Levinasova díla *Totalita a nekonečno (Totalité et Infini, 1974)*<sup>1088</sup> ilustruje toto spojení na poutavé metafoře zakládající se přímo na příkladě z lidského těla, od psychoanalytika a lékaře Denise Vasse

---

<sup>1083</sup> Chauvet čerpá z francouzských originálů M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, a též: *Le visible et l'invisible: notes de travail*, Paris: Gallimard, 1964.

<sup>1084</sup> Srov. Ann V. Murphy, Language in the Flesh: The Politics of Discourse in Merleau-Ponty, Levinas and Irigaray, in: D. Olkowski – G. Weiss (eds.), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, Pennsylvania State University Press, 2006, zde s. 257.

<sup>1085</sup> Srov. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, s. 446; in: Chauvet, *SS*, s. 153. Viz také Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation*, s. 234.

<sup>1086</sup> Srov. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, s. 302; in: Chauvet, *SS*, s. 153.

<sup>1087</sup> Ve franc. orig. „Il est le lieu originaire de tout ajointement symbolique du ‚dedans‘ et du ‚dehors‘.“ Chauvet, *SS*, s. 154.

<sup>1088</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini*, 1974, s. 89, 142-143; in: Chauvet, *SS*, s. 154. Do češtiny přeloženo jako E. Levinas, *Totalita a nekonečno*, Praha: Oikúmené, 1997.

(nar. 1933).<sup>1089</sup> Touto metaforou je pupeční jizva. Pupek je podle Vasse velmi dobré vyjádření hranice mezi Já a ne-Já pod autoritou „Jiného“. Pupeční jizva je „stopou“ zašitého místa, které již nikdo nemůže obývat, ale je to také stopa iniciačního otevření se skrze jiné otvory těla jako jsou oči a uši. Skrze ně člověk komunikuje s okolním světem, zvláště s druhými, kteří jsou také těla. Člověk jako tělo uzavřené i otevřené zažívá komunikaci s univerzem. Vasse touto metaforou vyjadřuje, že se naše tělo otevírá a zároveň zavírá,<sup>1090</sup> že zároveň symbolizuje identitu i rozdílnost. Tělo je spojením, je místem, kde jsou identita a rozdílnost symbolicky spojeny pod autoritou „Jiného“.<sup>1091</sup> Živé tělo je proto podle Chauveta „arche-symbolem“ celého symbolického řádu.<sup>1092</sup> Neboť se v něm spojuje (*ymballein*) Já a ten druhý, příroda a kultura, potřeba a žádost, touha a slovo. Slovo existuje primárně psané v těle. Slovo, která hledá svoje vyjádření v nějakém druhu čisté iluze, neunikne nezbytnosti vepsání<sup>1093</sup> v těle, v dějinách, v řeči, v diskursivní síti. Takový je „Zákon“. Zákon prostředkování, zákon „těla“.<sup>1094</sup> Zákonu prostředkování bude věnována následující kapitola.

## 7.2. Prostředkující těla: kultura, tradice a příroda



**Obr.: 3 Frida Kahlo, Moji prarodiče, moji rodiče a já, 1936.**

V kapitole věnované řeči jakožto prostředkování jsem naznačila, že v Chauvetově pojetí člověk nemůže uniknout z řádu prostředkování.<sup>1095</sup> Skutečnost se k člověku dostává skrze řeč či v širším slova smyslu skrze symbolický řád, který je tvořen z rozličných prvků kultury, jež spolu vytváří koherentní celek. Analogicky

<sup>1089</sup> Denise Vasse, *L'ombilic et la voix*, Paris: Éditions du Seuil, 1974, zvl. kapitola 2. Les trous du corps et sa clôture, s. 78-109; in: Chauvet, *SS*, s. 154.

<sup>1090</sup> Podobně u Oliviera Clémenta tělo osobu zároveň vyjevuje i zastírá. Viz O. Clément, *Tělo pro smrt a slávu: malé uvedení do teopoetiky těla*, Velehrad: Refugium, 2004.

<sup>1091</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 154.

<sup>1092</sup> Srov. tamtéž, s. 158-159.

<sup>1093</sup> Viz kap. 6.3.

<sup>1094</sup> Viz také Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation*, s. 233.

<sup>1095</sup> Viz kap. 6.2.

k setkání se skutečností Boží křesťan přichází skrze symbolický řád církve, který je tvořen ze tří prvků: svátostí, etiky a Písma.<sup>1096</sup> Symbolická dimenze, kterou skutečnost obsahuje, spočívá v prostředkování, které je u Chauveta jiným výrazem pro tělesnost. Skutečnost je prostředkována skrze „těla“.

Chauvetova snaha po pozitivním pohledu na tělesnost se velmi dobře odráží v titulu jedné z jeho monografií: *Slovo Boží v milosti těla* (*Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 1997). Její název zřetelně vyjadřuje, že se víra nedá žít mimo tělo, tedy mimo prostředkování. Chauvetovi nejde toliko o tělo jednotlivce, které se sestává z duše, ducha a těla,<sup>1097</sup> nýbrž o různá těla, ze kterých je složen celý symbolický řád. Těla symbolického řádu také utvářejí existenci člověka, který je sám tělem. Tato těla také prostředkují Boha. Nikoli však jeho úplnou přítomnost, ale přítomnost, která je poznamenána jistým druhem nepřítomnosti.<sup>1098</sup> Stejně jako u tématu symbolického řádu, kde jej Chauvet nejprve charakterizuje v měřítku obecně lidském a později jej vztahuje na prostředí církve, činí tomu tak i s rozborem prostředkujících těl.<sup>1099</sup> Nejprve mluví o tělech, ve kterých žije každý lidský subjekt, a později analogicky o tělech, ve kterých žije subjekt křesťanský. V jejich popisu budu postupovat stejně, od obecného kontextu k specificky křesťanskému.

Vyjděme z předpokladu, že člověk, kterému je svět dán, do kterého je vržen, se v něm ocitá jako tělo. Takové tělo je „mluvící“, ale i „mluvené“. Je to s ním jako s řečí, která „mluvila nás“ a „k nám“.<sup>1100</sup> Jak jsme viděli na metafoře pupeční jizvy, tělo spojuje identitu i rozdílnost, i přestože je podobné, nedá se na žádné jiné tělo umenšit, neboť je místem živých slov (*logoi embioi*),<sup>1101</sup> živé signifikace, která je vlastní každé osobě. Tato živá signifikace závisí na dějinách touhy každé osoby, na dějinách života každého

---

<sup>1096</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>1097</sup> Viz např. Vergote, *The Symbolic Body*, s. 71-88.

<sup>1098</sup> Viz kap. 5.3.

<sup>1099</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>1100</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>1101</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s.156.



člověka.<sup>1102</sup> Každé takové osobité tělo živých slov je zároveň ve vztahu s jinými těly, neboť je strukturováno kulturně. Každé osobité tělo mluví, je místem živých slov, protože je už samo hovořeno kulturou, protože je příjemcem tradice. Mluví, neboť je spojeno se světem. Tělo kultury nebo jinak symbolický řád označení utváří jednotlivá těla, neboť se rodí do světa již strukturovaného. Je tomu jako ve vztahu subjektu s řečí, kde řeč jej utváří a on zároveň utváří.<sup>1103</sup> Tělo je zároveň „mluveno“ a „mluví“. Jedno bez druhého nelze. Každé tělo je tedy nejen individuální, ale je také „vržené do světa“. Je strukturováno systémem hodnot symbolické sítě skupiny, do níž patří, např. do rodiny či církve. Taková skupina vytváří jeho *sociální* a *kulturní* tělo.<sup>1104</sup> Kromě sociálního či kulturního těla je utvářen druhým tělem, kterým je dějinná *tradice*. Základ tohoto těla je do určité části mytický a stává se pro člověka živou pamětí. Konečně ještě mluví Chauvet o jednom těle, a to *univerzálním*. Já jakožto tělo jsem v neustálém dialogu s univerzem. Na jedné straně člověk projektuje sám sebe do světa, a tím jej antropomorfizuje, čímž se makrokosmos stává větším živým tělem. Na druhé straně introjekcí univerza kosmomorfizuje sám sebe, stává se tak mikrokosmem.<sup>1105</sup>

Já jakožto tělo existuji pouze jako prolnuté, hovořené, obydlené trojím tělem, kulturou, tradicí, přírodou.<sup>1106</sup> „Tato skutečnost je vyjádřena konceptem *tělesnosti*: jedná se zajisté o fyzické tělo každého jednotlivce, ale pouze jako o místo spojení trojího těla – sociálního, těla předků a těla kosmického, čímž je subjekt symbolicky spojen v původním slova smyslu (...).“<sup>1107</sup> Slovy Heideggera se ipseita tělesného subjektu vyjevuje jako styčný

---

<sup>1102</sup> Srov. tamtéž, s. 156.

<sup>1103</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>1104</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s.157.

<sup>1105</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 157. *Introspekce* a *introjekce* leží v psychoanalýze proti sobě. Vzájemný vztah mezi člověkem a univerzem, mezi makrokosmem a mikrokosmem je zdrojem stálého symbolismu. Jsme symbolicky zapojeni do univerza dnem a nocí, ročními obdobími, fundamentálními opozicemi nebe-země či voda-oheň.

<sup>1106</sup> Srov. tamtéž, s. 157.

<sup>1107</sup> Ve franc. orig. „C'est ce qu'indique le concept de corporéité: corps propre ceres, mais en tant que lieu où s'articule symboliquement, de manière originale pour chacun selon les

bod „bytí-ve-světě“ (*in-der-Welt-sein*), ale i „bytí-s“ (*Mit-sein*) a „historicitou“.<sup>1108</sup> Každý z nás je tím, čím je, pouze pokud zůstává sám v sobě a zároveň se rozprostírá k druhým tímto trojím tělem.<sup>1109</sup> Chauvet tedy spolu s Heideggerem zdůrazňuje, že naše existence není izolovaná, ale že „bytí ve světě“ má vždy charakter spolu. Svět je vždy světem, který sdílím s druhými.<sup>1110</sup> „Být zde je spolubytí s druhými“<sup>1111</sup>

Také křesťanovo „bytí ve světě“ je založeno na symbolickém vztahu k trojímu tělu.<sup>1112</sup> Základně se při liturgickém slavení víra odehrává v těle každého křesťana. Takové konkrétní tělo je zároveň místem symbolického spojení – skrze gesta, slova, postoje či ticho – s trojím tělem, což nám umožňuje být spolu jako křesťané. Skrze mé vlastní tělo se prolínám se skupinou lidí, ke které patřím a která se v křesťanském prostředí nazývá církví. Nejprve jako křesťan náležím do *sociálního* těla církve. Církev jako sociální tělo funguje na základě vlastního symbolického řádu a řádu určitých hodnot. Tyto řády strukturují specifickou interpretaci dějin, života, univerza, čímž se odlišují od jiných náboženství. Druhým tělem je tělo *tradice*. V rámci takového těla církve se vykonávají náboženské rituály, které vytváří celek odkazující ke slovům a skutkům Krista, jež jsou dosvědčeny v Písmu. Třetím tělem je *kosmické* tělo univerza, které je v křesťanském vyznání přijato jako dar od stvořitele. Symbolické prvky jako jsou voda, chléb, víno či popel, které ze stvoření pocházejí, umožňují „svátostné“ prostředkování. V Derridově terminologii jsou „vepsáním“<sup>1113</sup> Boha Duchem svatým.

Chauvetova definice lidství jako tělesnosti vyjadřuje, že skrze arche-symbol těla má jednotlivec trojí vztah: ke kulturnímu systému skupiny (sociální tělo), k jeho kolektivní paměti (tělo tradice) a k univerzu (kosmické tělo). Spočívání v trojím těle je pro Chauveta také východiskem k náboženské

---

avatars de son désir, le triple corps, social, ancestral ae cosmique, qui le constitue comme sujet.“ Tamtéž, s. 157.

<sup>1108</sup> M. Heidegger, *L'Être et le temps*, Paris: Gallimard, 1975, s. 85; in: Chauvet, *SS*, s. 157.

<sup>1109</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 157.

<sup>1110</sup> Heidegger, *L'Être et le temps*, § 26, s. 150; in: Chauvet, *SS*, s. 157-158.

<sup>1111</sup> Heidegger, *Bytí a čas*, s. 148.

<sup>1112</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 159.

<sup>1113</sup> Derridův pojem „vepsání“.

potřebě vyjadřovat víru rituály. Příkladem takové potřeby je v křesťanském prostředí právě slavení svátostí.

Svátosti jsou v tomto pochopení tělesnosti přechodem od Písma k tělu.<sup>1114</sup> Jakožto křesťanské rituály nás navracejí zpět do těl a ukazují, že stát se věřícím znamená souhlasit s tělesností víry.<sup>1115</sup> Chauvet je dokonce nazývá „kamenem úrazu“ naší víry, která se, poznamenaná dualistickým myšlením, snaží obejít tělesnost a tělo.<sup>1116</sup> Svátosti jsou překážkou pro falešnou touhu po přímém spojení s Bohem, jsou překážkou pro sklouznutí do imaginárna. Chauvet připouští, že se nelze této touze vyhnout. Stále sníme o Bohu nevtěleném, zázračném, o Bohu onto-teologickém. Svátosti nám ale napovídají, že víra má tělo a v našem těle se děje.<sup>1117</sup> Stejně jako Chauvet mluvil na základě Derridovy filozofie o řeči jako o „arche-písmu“, ve kterém se subjekt utváří, stejně tak mohou být svátosti manifestací arche-sakramentality, která konstituuje řeč víry, v níž přichází k bytí subjekt křesťanský.<sup>1118</sup> Arche-sakramentalita je transcendentální podmínkou křesťanské existence, což naznačuje, že není víry bez toho, že by byla někde „vepsána“. „Vepsána“ v tělo – v tělo pocházející z konkrétní kultury, s konkrétními dějinami a s konkrétní touhou.<sup>1119</sup> Chauvet ilustruje tělesné vepsání víry na příkladě křtu. Ponořením do křestní vody spolu s trojiční formulí se křest stává metaforou ponoření se do označujících těl církve. Taková těla jsou materiální, institucionální, kulturní a tradiční. Kněz, shromáždění, znamení kříže, Písmo, vyznání víry, pamatování se na Krista či paškal jsou symbolickými prvky, které jsou „vepsány“ do tělo každého křtěného jako zákon.<sup>1120</sup> Na tomto místě je zřejmý Chauvetův důraz

---

<sup>1114</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 82.

<sup>1115</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 160.

<sup>1116</sup> Srov. *tamtéž*, s. 160.

<sup>1117</sup> Srov. *tamtéž*, s. 160.

<sup>1118</sup> Srov. *tamtéž*, s. 161.

<sup>1119</sup> Srov. *tamtéž*, s. 161.

<sup>1120</sup> Srov. *tamtéž*, s. 162.

na institucionálně-ekleziální zakotvení svátostí.<sup>1121</sup> Člověk se stává křesťanem vstupem do instituce. Tím, že této instituci dovolí, aby vtiskla svou pečeť na jeho tělo.<sup>1122</sup> Je nemožné vnímat víru bez těla. Svátostnost víry si žádá souhlas s tělesností, souhlas myslet o Bohu na základě tělesnosti.<sup>1123</sup>

Tělo je obecně nedílnou součástí nejen svátostí, ale i náboženských rituálů. Tělo vlastně není podmínkou rituálního jednání, ale jeho vlastním místem.<sup>1124</sup> Tělo dává liturgii svoje místo. Bez těla se nelze obejít. Nejvíce duchovní se děje v nejvíce tělesném. Lidskou tělesnost pak symbolizují náboženské rituály. Nyní se podíváme podrobněji, jakým způsobem rituály tuto tělesnost symbolizují.

Chauvet analyzuje symbolizaci člověka v rituálech ve všech dimenzích jeho tělesnosti: kosmické, sociální i tradiční. Pod vlivem antropologie a psychoanalýzy sedmdesátých let, kdy vznikalo jeho stěžejní dílo *Symbol a svátost*, se věnuje také rituální symbolizaci lidské touhy.<sup>1125</sup> Nejprve se zaměřuje na rituální symbolizaci člověka v jeho kosmické tělesné dimenzi.<sup>1126</sup> Základním předpokladem je, že člověku, který je tělem, je dána země se vším, co je na ní, jako dar.<sup>1127</sup> Proto také, stejně jako u jiných náboženství, při slavení svátostí v liturgii používá člověk materiální prvky, které reprezentují kosmickou podmíněnost člověka, jeho *autochtonii*,<sup>1128</sup> náležení ke stvoření, či s Heideggerem jeho „bytí ve světě“. V liturgii používáme dary stvoření, jako jsou například voda, popel či chléb, které se stávají metaforami naší vlastní existence, neboť jsou svědky našeho „nerozlučitelného sňatku“ se zemí.<sup>1129</sup>

Naše *autochtonie* či neoddělitelnost od univerza je zapsána i v našich fyzických tělech. Zde se nechává Chauvet inspirovat teorií vepsaných sub-

---

<sup>1121</sup> Chauvet ale není k církvi jako instituci nekritický. Viz kap 6.2. pozn. 887 nebo viz Ivana Dolejšová, *The Symbolic Nature of Christian Existence according to Ricoeur and Chauvet*, *Communio Viatoru*, XLIII/2001, č. 1, s. 56.

<sup>1122</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 162.

<sup>1123</sup> Srov. tamtéž, s. 162.

<sup>1124</sup> Srov. tamtéž, s. 364.

<sup>1125</sup> Srov. tamtéž, s. 364-380, nebo Chauvet, *DSS*, s. 160-179.

<sup>1126</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 364-367, nebo Chauvet, *DSS*, s. 160-164.

<sup>1127</sup> Viz kap. 7.1.

<sup>1128</sup> Ve významu vyskytující se v místě, kde vznikl.

<sup>1129</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 365. Dále také *autochtonie* člověka ve světě, např. Chauvet, *DSS*, s. 160-163.

rituálních tělesných schémat psychologa a antropologa náboženství Antoona Vergota (nar. 1921).<sup>1130</sup> Vlivem Vergota začleňuje do svého konceptu těla a tělesnosti symbolu i tělo fyzické, které jinak spíše opomíná. Archaicky je například naše spjatost s univerzem symbolizovaná hlasem. Skrze různé možnosti od lamentace, proklamace, společné písně i ticho, což je plnost řeči zredukovaná na dýchání. Orální řeč, řeč těla, řeč vepsaná do hmoty se spojuje s řečí gest a postoji těla. Celé naše fyzické tělo je vybaveno celou sérií sub-rituálních schémat vyjadřujících naše základní náboženské zkušenosti. Tato schémata jsou součástí charakteristických rysů náboženských rituálů.<sup>1131</sup> Například vše náboženské je spojeno s vertikální polohou. Většina etických postojů je spojena s rozlišením „levé“ a „pravé“.<sup>1132</sup> „Pravá“ a „levá“ umožňuje orientaci v prostoru, „před“ a „za“ orientaci v prostoru i v čase.<sup>1133</sup> Na tyto výrazy primární symbolizace<sup>1134</sup> křesťanská liturgie podle Chauveta zapomněla a nepracuje s nimi vědomě.<sup>1135</sup> Stává se čím dál tím více chudá na výrazy těla a jejich význam, který povstává z těchto archaických sub-rituálních schémat.<sup>1136</sup> Topografie, která je vepsána přímo v podobě našeho těla, má existenciální charakter.<sup>1137</sup> Tato tělesná schémata člověku pomáhají identifikovat sama sebe. Identifikovat se, znamená se odlišit, jak jsme to viděli již na Chauvetově analýze lidského těla jako arche-symbolu a jeho odlišení v rámci příběhu o stvoření z 1. kapitoly Geneze.<sup>1138</sup> Vůči druhým

---

<sup>1130</sup> Antoon Vergote, belgický kněz a psycholog náboženství. Dosáhl doktorátu z filozofie i teologie, nicméně jeho celoživotní snaha po porozumění lidské existenci je zakotvena v mnoha dalších disciplínách jako např. fenomenologii, náboženské psychologii, hermeneutice, kulturní antropologii, lingvistické analýze atd.

<sup>1131</sup> Chauvet teologicky interpretuje několik součástí rituality: 1) symbolický zlom, 2) symbolické programování a opětvání, 3) symbolická ekonomie střídmosti, 4) indexní symbolismus, 5) evangelizační ritualita. Viz Chauvet, *SS*, s. 338-363.

<sup>1132</sup> Srov. tamtéž, s. 155. nebo s. 365.

<sup>1133</sup> Srov. tamtéž, s. 155.

<sup>1134</sup> Tamtéž, s. 155-156. Chauvet zde čerpá zejména z Vergote, *Interprétation du langage religieux*. Viz více např. Vergote, *The Vertical and Horizontal Dimensions in Symbolic Language*, in: *In Search of Philosophical anthropology: A Compilation of Essay by Antoine Vergote*, s. 217-241.

<sup>1135</sup> Zde Chauvet zevšeobecňuje svoji analýzu. Nehodnotí například pravoslavnou liturgii, ve které tělo hraje přirozeně významnější roli.

<sup>1136</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 365.

<sup>1137</sup> Srov. tamtéž, s. 365.

<sup>1138</sup> Viz kap. 7.1.

a vůči světu se subjekt musí nejprve vymezit od „Stejného“, a takové početí subjektu přichází skrze jeho vlastní tělo. Mluvíme-li zde o lidské *autochtonii*, tak tělo člověka s jeho vepsanými sub-rituálními schémata nezůstává beze vztahu s tělem stvoření. Jako symbolické spojení, které drží dohromady vnější okraje *ipseity* a *ileity*, tělo antropomorfizuje sebe do makrokosmu univerza a kosmomorfizuje sebe do mikrokosmu.<sup>1139</sup> Je to neustálá osmóza mezi člověkem a jeho kosmickým tělem. V liturgii to znamená spojení lidských gest a hmotných prvků, které se zde používají.<sup>1140</sup> Spojení s kosmickým tělem také skýtá nebezpečí návratu do imaginárna.<sup>1141</sup> Kosmický symbolismus je velmi rychle zneužitelný a snadno může sklouznout do regresivní podoby, když se upne k „dobré matce“,<sup>1142</sup> projektované pouze do přírody a příliš distancované od „Zákona otce“, tedy nerespektující kulturu a dějiny, vyjádřeno Lacanovými termíny.<sup>1143</sup> I přes hrozící nebezpečí zůstává pravdou, že v liturgii skrze předměty, skrze tělo, skrze architektonické upořádání, skrze umění, které zdobí svatý prostor,<sup>1144</sup> skrze kámen, ze kterého je učiněn oltář, skrze dřevo, ze kterého je vyroben kříž, skrze plamen svíčky nebo vůni kadidla, ještě před tím než explicitně vyjádříme jejich účel, je v liturgii oslavováno jako stvoření celé univerzum.<sup>1145</sup>

Kromě lidské *autochtonie* v rámci stvoření patří k symbolizaci i tělo společenství a tradice.<sup>1146</sup> Rituály nejsou nikdy individuální záležitostí. Svátosti jako specificky křesťanské rituály jsou vytvořeny ze znamenajících hmoty. Z těla, které je nemůže zakoušet jinak, než skrze podřízení se „Zákonu“ již specifikovanému, slovu již danému, gestům již předepsaným. Jsme podřízeni společnému „my“ v linii apoštolské tradice, která odkazuje

---

<sup>1139</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 366, nebo Chauvet, *DSS*, s. 163-164.

<sup>1140</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 366.

<sup>1141</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>1142</sup> Tématu oživení role matky se budu věnovat ve třetí části práce.

<sup>1143</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>1144</sup> Chauvet pojednává o liturgickém prostoru v *The Liturgy in its Symbolic Space*, in: Chauvet – Kabasele Lumbala (eds.), *Liturgy and Body*.

<sup>1145</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 366.

<sup>1146</sup> Srov. tamtéž, s. 368-374, nebo Chauvet, *DSS*, s. 164-168.

k Písmu. V rámci těla tradice nemohu manipulovat s prvky rituálů, s gesty, hmotnými prvky či jednat svévolně.<sup>1147</sup> Jako součást tohoto těla tradice, ve kterém vytváříme společenství, nejsme „svobodní“ jednat, jak chceme.<sup>1148</sup>

Kromě tradice je zde i hledisko společenství, které rituály udržují. Z pohledu sociologie a etnologie jsou „sociálními dramaty“.<sup>1149</sup> Skrze rituály a jejich symbolické působení je ve společnosti „znovu ustanoven řád“. Ustanovuje se jimi symbolický řád ekonomických, sociálních, politických či ideologických hodnot, čímž skupina pocítuje identitu a soudržnost.<sup>1150</sup> Chauvet srovnává rituály iniciace tradičních národů s křesťanskými rituály iniciace, a dochází ke kritickému hodnocení. Západní společnost prochází krizí rituálů. Oproti uzavřené a stabilní společnosti tradičních národů<sup>1151</sup> je naše společnost otevřená a vlivem kulturní plurality ztrácí rituály na sociální úrovni svoji platnost. Chauvet zde cituje Baudrillarda, podle něhož otevřené společnosti vyměnily logiku společenství v hierarchicky stabilní uspořádané společnosti za logiku rozlišování a soutěživosti za účelem rovnocennosti.<sup>1152</sup> Celé sociální tělo je podle Chauveta pod vlivem neustálých změn ve svém vztahu k minulosti a k poznání. Proto také přestává být stabilní kromě okrajů společnosti. Západní společnost ztrácí symbolickou strukturu a stabilní referenční body.<sup>1153</sup> Chauvet ale není zcela pesimistický. Je třeba hledat nový model, ve kterém pohromadě udržíme a znovu podnítkáme pól tradice a instituce spolu s druhým pólem kontroverze a kritiky. Takové napětí udržuje společnost, ve které může víra zůstat živá.<sup>1154</sup>

Zastavme se také u Chauvetova rozboru symbolizace lidské touhy. Navrací se zde k lidské psychice a k úloze, jakou hraje v potřebě konání rituálů lidské nevědomí. I přestože, jak říká Vergot, lidé svůj psychický život

---

<sup>1147</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 159.

<sup>1148</sup> Srov. tamtéž, s. 159-160.

<sup>1149</sup> Srov. tamtéž, s. 368.

<sup>1150</sup> Srov. tamtéž, s. 368.

<sup>1151</sup> Například fungování symbolické výměny viz kap. 5. 2.

<sup>1152</sup> Srov. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie*, s. 59-94, in: Chauvet, *SS*, s. 373.

<sup>1153</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 374.

<sup>1154</sup> Srov. tamtéž, s. 374.

v těle ukotvují skrze symboly a rituály, často to činí zcela nevědomě.<sup>1155</sup> Chauvet se v analýze vztahu lidského nevědomí a touhy navrácí opět k Lacanovi.<sup>1156</sup> Symbolizace našeho vztahu k témuž univerzu, téže kultuře či tradici si v každém z nás nachází svůj specifický způsob. Tento způsob závisí na dějinách naší touhy.<sup>1157</sup> Křesťanství je z této perspektivy pokusem, jak se vyrovnat s vinou.<sup>1158</sup> Potřeba konat rituály zde hraje významnou roli. Jedná se zejména o rituály iniciace a oběti.<sup>1159</sup> Kupříkladu křest jako iniciační rituál si rodiče dítěte často přejí, aniž by jejich motivace byla vědomá a jasná. Nicméně narození života nepociťují jako pouhou biologickou záležitost, ale jako něco, co člověka přesahuje. „V rituálu křtu je nevědomě vyjádřena hloubka života, přijatá odjinud, od někoho „Jiného“ jako dar.<sup>1160</sup> Svátostný symbolismus funguje skrze nerozpoznatelné archaické touhy, které si skrze rituály hledají vědomou polohu. Toto fungování nevědomých procesů vysvětluje i dosud vysokou potřebu rituálů přechodu. Aniž by si to lidé rozumově uvědomili, vychází tato potřeba ze skryté neovladatelné činnosti touhy. Funkcí náboženské potřeby rituálů je především zbavení se viny. Neboť jedinou možností jak touhu uspokojit, je ji zabít.<sup>1161</sup> Chauvet se zde znovu obrací k Lacanovi, touha žije pouze aby byla „touhou touhy Jiného“, což je nikdy nekončící proces.<sup>1162</sup> Jak jsme viděli na popisu zrodu subjektu v řeči a kultuře, k samotné podstatě člověka jako osoby patří být otevřený „nezacelitelným rozštěpením“.<sup>1163</sup> Důsledkem je, že nekonečně, bez uspokojení hledá znovu pokoj a celost. Tato nemožnost spočinutí, která je součástí lidské přirozenosti, je spojena s jeho počátkem, s chyběním bytí, které přináší do lidské existence řeč. Řeč je prvním „rozštěpením“, v němž se subjekt rodí v porodních bolestech, a tím k smrti, která je pouze obrácenou

---

<sup>1155</sup> Srov. Vergote, *The Symbolic Body*, s. 89.

<sup>1156</sup> Srov. Chauvet, *Ritualité et théologie, R.S.R. 78/4* (1990), s. 535-564, zde s. 542.

<sup>1157</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 374.

<sup>1158</sup> Srov. tamtéž, s. 374.

<sup>1159</sup> Srov. tamtéž, s. 374. Dále práce týkající se mechanismu obětního beránka viz René Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris: Grasset, 1982.

<sup>1160</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 375.

<sup>1161</sup> Srov. tamtéž, s. 377.

<sup>1162</sup> Viz kap. 3.3.

<sup>1163</sup> Ve franc. orig. „brèche inobturale“, Chauvet, *SS*, s. 377.



stranou zrození.<sup>1164</sup> Tohle lidské drama trvá až dodnes a je součástí konceptu onto-teologie. Jejíž podstatou je podle Chauveta neustále se pokoušet tuto „rozštěpenost“ zaplnit jiným způsobem než tradičními náboženstvími. „Na místo pokusu vyplnit ‚rozštěpení‘ – které se stejně znovu a stále otvírá-mýty, rituály, vyznáními, duchy a bohy, se Západ pokouší činit to samé ‚rozumem‘.“<sup>1165</sup> Jsou to právě náboženské rituály, které pomáhají člověku unést tuto původní otevřenost bytí, jeho chybění, usmrcují nikdy nekončící touhu a nastolují smíření.<sup>1166</sup>

Posledním velmi důležitým bodem symbolizace člověka v jeho tělesnosti je zdůraznění dvou stránek náboženského rituálu.<sup>1167</sup> Dosud jsme mluvili o tělesnosti liturgie jako o jejím těle tradičním, ekleziálním a kosmickém, dále o symbolizaci lidské tělesnosti skrze rituály a nyní je třeba zastavit se ještě u jedné nezastupitelné dimenze křesťanského slavení liturgie, a to její svatosti. V každém rituálu se skrze tělesné prostředkuje to, co jej přesahuje, to k čemu se skrze něj vztahujeme. Chauvetův pohled se zde posouvá „za“ tělesné, ačkoli vždy v souvislosti s ním. Proto rozlišuje dva aspekty rituálů:<sup>1168</sup> na jedné straně jsou to symbolická „těla“, která nejsou pouze podmínkou, ale místem, kde se liturgie odehrává. V liturgii, která patří do kategorie náboženské potřeby konat rituály, se živé tělo jednotlivce spojuje s trojím tělem – kosmickým, sociálním, předků – je sebráno (*relegere*) a spojeno (*religare*) arche – symbolicky, stává se tělem, kde se liturgie stává slovem.<sup>1169</sup> Na druhé straně je lidská tělesnost v náboženském rituálu žita jako „svatá“.<sup>1170</sup> Inspirován zejména Vergotem,<sup>1171</sup> Chauvet charakterizuje „svaté“ jako něco, co nemůže být jednoduše identifikováno s „Bohem“, i přestože nás to k němu vede. Nemůže být ani postaveno do protikladu

---

<sup>1164</sup> Srov. tamtéž, s. 377.

<sup>1165</sup> Srov. tamtéž, s. 377.

<sup>1166</sup> Srov. tamtéž, s. 377.

<sup>1167</sup> Srov. tamtéž, s. 377-380, nebo Chauvet, *DSS*, s. 170-172.

<sup>1168</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 378.

<sup>1169</sup> Srov. tamtéž, s. 378.

<sup>1170</sup> Srov. tamtéž, s. 378.

<sup>1171</sup> Srov. Antoon Vergote, *Equivoques et articulation du sacré*, in: E. Castelli (ed.), *Le sacré: Etudes et recherches*, Paris: Aubier-Montaigne, 1974, str. 478, in: Chauvet, *SS*, s. 378.

k profánnímu. Protiklad sakrálního je spíše to, co je čistě „horizontální“, tedy to, co redukuje život na pouhá biologická data, na období mezi narozením a smrtí. Svaté se v naší společnosti vztahuje k něčemu, co leží „pod“ naší existencí, co je jejím základem.<sup>1172</sup> K něčemu, co ji uspořádává, k něčemu, skrze které skutečné neexistuje v surové podobě. Toto „pod“ nikdy nemanifestuje sebe samo, ale vyjevuje se pouze ve „skrze“,<sup>1173</sup> tedy prostřednictvím předmětů, míst či lidí. Bez těchto prostředkování není žádné „svaté“. Bez těchto prostředkování není žádné „svaté“, žádné „pod“ či „skrze“.<sup>1174</sup> Svaté nevysvětluje rituál, ale rituál „zdomácňuje“ svaté.<sup>1175</sup>

Rituály jsou vždy spojeny se svatým. Podle toho, jak jsou spojeny s mýtem, jsou v obecném měřítku privilegovanými místy prostředkování instituce. Zároveň jsou v náboženském kontextu privilegovanými prostředkováními vztahu s božským či zbožštěným „Jiným“.<sup>1176</sup> Z hlediska své role v náboženském kontextu rituály neprojevují samotné lidské tělo, ale subjekt v jeho celosti, s jeho protikladnými touhami, které skrze jásot, pokání či chválu směřuje k božskému „Jinému“. Tento *alokutární*<sup>1177</sup> charakter, který je odlišuje od náboženského umění, jim dává *anaforickou* moc, protože povznáší celou lidskou bytost vzhůru.<sup>1178</sup> Intersubjektivitu ve vztahu člověka

---

<sup>1172</sup> Ve franc. orig. „en deça de l'existence“, Chauvet, SS, s. 379.

<sup>1173</sup> Ve franc. orig. „au-delà“, Chauvet, SS, s. 379.

<sup>1174</sup> Srov. Chauvet, SS, s. 379.

<sup>1175</sup> Srov. tamtéž, s. 379.

<sup>1176</sup> Srov. tamtéž, s. 379.

<sup>1177</sup> Tento termín vychází z lingvistické fenomenologie britského filozofa Johna Langshawa Austina. Chauvet se dává inspirovat jeho teorií řečových aktů při analýze aktů symbolizace. Např. viz SS, s. 138-140, či *The Liturgy in its Symbolic Space*, in: Chauvet – Kabasele Lumbala (eds.), *Liturgy and Body*, 1995. Chauvet čerpá především z jeho stěžejního díla *How to Do Things with Words* [*Quand dire, c'est faire*, Paris: Seuil, 1970]. Tento konkrétní výraz pochází z Austinova dělení řečových aktů na tři dimenze: *lokuční*, *ilokuční* (*alokuční*) a *perlokuční*. *Lokuční* dimenze se týká obsahu a významu promluvy, to znamená, že říkáme něco o něčem či někom. *Lokuční* dimenze řeči je vždy adresována někomu, kterého nějak ovlivňuje. *Perlokuční* dimenze je následkem aktu. Zbývá nám ještě *ilokuční* dimenze, která se nachází jak ve verbálním, tak v gestech rituálů. Nebo přesněji ilokutárně-performativní dimenze řeči. *Ilokuční* dimenze označuje intra-lingvistickou skutečnost vytvořenou jejím vlastním vyslovením. Je to akt v pravém slova smyslu, neboť ovlivňuje vztahy mezi partnery řečových aktů. Například věta „zavři dveře!“ má *lokuční* dimenzi (jsou zde dveře, které mají být zavřeny), má *perlokutorní* dimenzi (někdo, kdo je osloven, zavře nebo nezavře dveře) a je zde i třetí dimenze *ilokuční*, která pouze vyčlením této věty staví mluvčího do nadřazené pozice, vytváří se asymetrický vztah. *Ilokuční* dimenze mění vztahy.

<sup>1178</sup> Srov. Chauvet, SS, s. 379.

k „Jinému“ Chauvet z hlediska antropologie ukotvuje v Lacanem inspirované touze. Člověk oslovuje „jiného“, který je rozpoznán v komunikaci jako partner, i když nadřazený. Svoji touhu projevuje *alokutární* dimenzí řečového aktu modlitby. Lidská touha zde nabývá rozličných podob, které jsou všechny vyjádřeními proseb k „Jinému“. Nejsou to však pouhá slova, ale je to sám toužící subjekt, který je skrze své prosby přednáší „Jinému“.<sup>1179</sup> Bohu přednáší drama své vlastní ex-sistence. Náboženská potřeba konat rituály je tak symbolickým vyjádřením člověka v jeho úplnosti jako toužící bytosti.<sup>1180</sup> Člověk jako součást těla přírody a kultury, dějin a touhy předkládá božskému „Jinému“ svoji existenciální bolest jakožto entita, která z důvodů ztráty objektu touhy zažívá trvalé neuspokojení. To ho přivádí k touze po „Jiném“ (v náboženství se nazývá Bůh), které vyjadřuje ve svých potřebách.<sup>1181</sup> Charakteristikou rituálů ukotvených v tělesnosti, ale vztahujících se „za“, k „Jinému“, se dostáváme k tématu, které se bude týkat těla „jiného“, v křesťanství charakterizovaného jako trojjediný Bůh. O tomto tématu bude pojednávat kapitola následující.

### 7.3 Prázdné Boží místo



**Obr.: 4 Frida Kahlo, Dvě Fridy, 1939**

Poslední podkapitolu věnuji Chauvetovu pohledu na tělo Boží. Už chalcedonské dogma o dvou přirozenostech Krista je základním vyznáním Boha v těle. Ježíš Kristus je plný Bůh a plný člověk. V těle žil, chodil, stoloval s učedníky, jeho tělo bylo proměněno a zazářilo Boží slávou, v těle byl ukřižován, ale také vzkříšen. Existuje jeho tělo dál? Jaké nabývá podoby? Jednou z odpovědí je, že existuje dál v těle církve, prostřednictvím svého Ducha. Toto bytí však nemá nic společného s představou úplné přítomnosti těla, těla jako předmětu či uzavřené entity. V této kapitole se navrátím

<sup>1179</sup> Viz kap. 3.3.

<sup>1180</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 380.

<sup>1181</sup> Srov. tamtéž, s. 380.

do symbolické dimenze, která se v Chauvetově pojetí váže k termínům jako jsou např. „Jiný“, „chybění“ či „absence-presence“. Ocitneme se zde v epistemologické oblasti poznání Boha, která ačkoli není metodicky srovnatelná, se přesto bude podobat cestě apofatické.<sup>1182</sup> Spolu s Chauvetem zde blíže promyslím otázku tělesnosti naší víry a ukáži, že navzdory Chauvetově důrazu na tělesný základ naší víry je v ní vždy místo, které zůstává neobydlené. Je to prostor, který je třeba nechat prázdný, aby – řečeno spolu s Heideggerem – mohli „bohové přijít“.<sup>1183</sup>

Podrobněji se zastavím u podoby těla ve třech událostech ze života Ježíše Krista: události kříže, prázdného hrobu a naposled u seslání Ježíšova Ducha po události nanebevstoupení. Tím, že se tyto události týkají těla Syna Božího se z křesťanského hlediska dotýkají bytostně i našich těl.

První událostí, na které ilustruji Chauvetovu interpretaci Božího těla, je událost kříže. Chauvet zde pro svůj symbolický výklad čerpá z francouzského filozofa a teologa Stanislava Bretona (\*1912).<sup>1184</sup> Breton mu pomáhá v jeho projektu překročení metafyzického myšlení tím, že si jako řeč o Bohu volí apofatický a metaforický diskurz. Pro to, co o Bohu můžeme říct, si Breton volí termín *meontologie* z řeckého *mé-on*, tj. ne-jsoucí.<sup>1185</sup>

---

<sup>1182</sup> Např. Ivana Noble srovnává Chauvetův přístup s apofatickými prvky u Řehoře z Palamy. Viz Noble, *Aphatic Aspects of Theological Conversation*, s. 163-175.

<sup>1183</sup> Viz kap. 2.2.2.

<sup>1184</sup> Stanislav Breton je francouzský filozof, který vyučoval na *Institute Catholique* v Lyonu, Paříži a dále na *Ecole Normale Supérieure*. V jeho díle se prolíná fenomenologie, poezie, neoplatonismus a tomismus. Z jeho knih jmenujme např. *Etre, monde, imaginaire* (1976), *Le rien ou quelque chose* (1987) nebo *L'autre et ailleurs* (1995). Breton hledá cestu za metafyziku a onto-teologii, právě skrze ně samotné. Na základě práce Tomáše Akvinského a neoplatoniků promýšlí slovo princip, který nevnímá kauzálně, ale jako „nic z toho, co je“. Někdy o něm hovoří jako o „ne-věci“. Vychází z axiomu, že se jedná o čistou aktivitu, která vytváří předměty vědomí, ale protože k tomuto procesu patří negace, je lepší jej popsat jako „méontologický“. Termín princip nevyjadřuje skrytou přítomnost, ale „prázdnotu vzdálenosti“. Chauvet čerpá např. z jeho monografií *Le verbe et la croix*. Paris: Desclée, 1981 [Breton, *The Word and the Cross*, 2002], či *Ecriture et révélation*, 1979, [do češtiny přeloženo jako *Slovo a kříž*]; Chauvet, *SS*, např. s. 74-78, 510-513.

<sup>1185</sup> Srov. D. N. Power, *Current Theology: Sacramental Theology: a Review of Literature*, *Theological Studies*, 1994, č. 55, s. 657-705, zde 687.

Chauvet čerpá zejména z Bretonova díla *Slovo a kříž* (*Le verbe et la croix*, 1981).<sup>1186</sup> Bretonova meontologie je zde charakterizována dvěma způsoby. Za první je upřednostněním apofatického jazyka v myšlení o božském. Breton mu dává přednost, neboť v mnohém vychází z myšlenek neoplatoniků, v němž je božské odděleno od pozemského, a tím také nepoznatelné. Za druhé je jeho *meontologie* charakteristická tím, že neškrtná ontologii, ale poukazuje na její meze ukazuje místa, kde poetický a metaforický jazyk překračuje ten ontologický.<sup>1187</sup> Je to právě kříž, který podle něj ukazuje na meze ontologie a spočívá v apofatickém a poetickém diskurzu. Ukazuje, že Bůh se ve svém zjevení vymyká jakýmkoli náboženským či filozofickým nárokům. Teorie o tom, kdo je Bůh, které přicházejí ze strany náboženských institucí, jsou v kontrastu s křížem, pouhou touhou lidského srdce po vlastnění a uchopení celé skutečnosti Boha. Kříž je symbolem a metaforou, kde za apofatickými stopami, prosvítá Boží přítomnost uprostřed utrpení.<sup>1188</sup>

Breton se snaží za pomoci srovnání pavlovských a janovských spisů nalézt způsoby, jak je v lidské řeči vyjádřen *Logos* kříže.<sup>1189</sup> Z filozofického hlediska se snaží poukázat na stále existující křesťanskou tendenci potlačování rozdílnosti ve prospěch stejného, což je způsobeno vlivem *logocentrismu* a *onto-teologie*. Snaží se o formulování člověka na základě vztahů k druhému jako jinému. Člověk bez *esse ad*, nemá *esse in se*.

Již událost kříže vyzývá právě k respektu k druhému v jeho jinakosti slov. Breton na základě Písma rozebírá výpovědi o *Logu* v křesťanství a židovství a ukazuje na „znamení“ protikladu, které texty obsahují. Kříž nám tak připomíná, že není přímé cesty k poznání Boha a že touha našeho ega po

---

<sup>1186</sup> Chauvet čerpá především z jeho monografií *Le verbe et la croix* [pracuji s angl. překladem *The Word and the Cross*, 2002; do češtiny pracovně překládám *Slovo a kříž*]. Viz např. Chauvet SS, např. s. 74-78, 510-513.

<sup>1187</sup> Srov. D. N. Power, *Sacrament: Event Eventing*, in: M. Downey – R. Fragomeni (eds.), *A Promise of Presence: Studies in Honour of David N. Power*, O.M.I. Washington: The Pastoral Press, 1992, s. 293.

<sup>1188</sup> Srov. tamtéž, s. 294.

<sup>1189</sup> Srov. Jacquelyn Porter, Introduction, in: S. Breton, *The Word and the Cross*, New York: Fordham University Press, 2002, s. xix.

jeho poznání je mylná. Řeč kříže je „znamením“ protikladu, protože o jeho události mluví každý jinak. Ukazuje, že neexistuje univerzální náboženská řeč. Kříž jako „znamení“ protikladu umlčuje každou snahu, která si nárokuje absolutní pravdu poznání Boha, a tím rozbíjí diskurz založený na touze lidského ega. Kříž je tiché místo, které ukazuje „za něj“. Ukazuje na to, co nemůže být obsaženo žádnými myšlenkovými strukturami a řečí. Kříž uplatňuje *meontologickou* funkci veškeré náboženské mluvy.<sup>1190</sup> Mluví právě proto, že nemluví, a tím otvírá možnost něčeho nového.<sup>1191</sup>

Chauvetovým východiskem k úvahám o události kříže ve spojitosti s Ježíšovým tělem je otázka, kdo je Bůh? Podle Chauveta chceme-li zůstat na rovině symbolické a vyhnout se onto-teologickým představám o Bohu, nemůžeme začít metafyzickými spekulativními kategoriemi jako je „přirozenost“ či „osoba“, nýbrž z výpovědí novozákonních svědků, kteří mluví jazykem dějinně a kulturně situovaným. Při odpovědi na otázku kdo je Bůh, Chauvet vychází z hermeneutického předpokladu, že teologie, protože nemůže plně vyjádřit zprávu kříže, musí začít samotnou zprávou.<sup>1192</sup> Inspirován Bretonem nachází Chauvet odpověď v řeči události kříže. Na křížích totiž umírá někdo, koho lidé ponížili na stav nižší než lidský. Pavel v něm ale rozpoznává paradoxně nepřímé zjevení (*para*) Boží slávy (*doxa*) (I Kor 1).<sup>1193</sup> Na základě Bretonových exegetických úvah<sup>1194</sup> si je Chauvet vědom, že *logos* kříže otevírá prostor, který nemůže být vyjádřen ani modelem židovským ani modelem řeckým.<sup>1195</sup> Již od svého počátku je poselství, které vyjadřuje řeč kříže, vlastně „škrtnutím řeči“.<sup>1196</sup> Kříž nám připomíná, že co je v něm vyjádřeno, je vždy menší, než to, co je Bůh. Jsou v něm ale vyjádřeny naše postoje, které se odehrávají v naší řeči o Bohu.<sup>1197</sup> Pro Chauveta je Já už vždy vtěleno, a proto může říct, že teologicky to znamená, že poselství kříže nestojí

---

<sup>1190</sup> Srov. Porter, Introduction, zde xix.

<sup>1191</sup> Srov. tamtéž, zde xix.

<sup>1192</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 74.

<sup>1193</sup> Srov. tamtéž, s. 74.

<sup>1194</sup> Srov. tamtéž, s. 74-78.

<sup>1195</sup> Srov. tamtéž, s. 74.

<sup>1196</sup> Srov. Stanislav Breton, *Le verbe et la croix*, 1981, s. 48, in: Chauvet, *SS*, s. 75.

<sup>1197</sup> Srov. Breton, *Le verbe et la croix*, s. 119, in: Chauvet, *SS*, s. 75.

mimo nás, ale v naší tělesnosti, která je místem, ve kterém se toto poselství děje.<sup>1198</sup>

Na základě Bretona je pro Chauveta prvním momentem symbolické meontologie skutečnost, že teologicky vycházíme z prázdného místa. Z prázdnoty, která je všudypřítomná. Teologickým východiskem je *meontologie*, která se zabývá nejsoucím a nemůže tudíž nahradit apofatickou tradici, jež vede epistemologicky k poznání, že Boha plně nelze poznat, činí to na základě logiky, která je nehistorická a která připisuje Bohu naprostou dokonalost čistého bytí. Breton vychází z historické události kříže a snaží se vyjádřit tento skandál *meontologií*, která překračuje *meontologii* negativní *onto-teologie*.<sup>1199</sup> Breton navrhuje začít místo epistemologií nejskutečnějšího bytí symbolickou epistemologií „Jiného“.<sup>1200</sup> Vycházíme-li z dějinné události kříže, nejedná se zde obecně o lidskou přirozenost, ve které se zjevil Bůh, ale o konkrétní ukřižované lidství Ježíše. V centru je konkrétní lidství trpícího služebníka, jehož vzhled byl jako „nejpohrdanější z lidí... ukrývající svou tvář“ (Iz 53, 2-3). *Meontologií* je znelidštěný služebník, ponížený až na samý okraj života, jako „ovce, která je tichá“ (53:7), „spíše červ než člověk“ (Iz 22, 6), jeho tělo bylo spíše karikaturou těla než tělem, bylo to tělo zpustošené, traticí se, již před smrtí rozdělené tím, jak se dělili o jeho šat (Žalm 22,17-18).<sup>1201</sup> Ježíš se nestává ničím, co připomíná lidství.<sup>1202</sup> Podobný moment vyjadřuje i Pavlova řeč Filipským 2, 5-11. Pavel nás uvádí do představy pána a služebníka, na kterém Pavel ilustruje velmi dobře Boží *kenosi*. Je to cesta od jeho rovnosti s Bohem, až po roli trpícího služebníka. Pavlova řeč ale také přináší proměnu jeho posluchačů. Obraz trpícího služebníka pak vyzývá k praxi víry. *Logos* kříže podle Bretona dává přednost řeči služby, která z „ničeho sahá k druhým“.<sup>1203</sup>

---

<sup>1198</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 77.

<sup>1199</sup> Srov. tamtéž, s. 511.

<sup>1200</sup> Srov. tamtéž, s. 511.

<sup>1201</sup> Srov. tamtéž, s. 511.

<sup>1202</sup> Srov. tamtéž, s. 511.

<sup>1203</sup> Porter, Introduction, s. xxv-xxvi.

Proto druhý moment symbolické *meontologie* souvisí se změnou našeho postoje. V evangelijní zprávě lidé poznávají, že obvinili někoho, kdo byl nevinný, že zařadili nevinného mezi viníky. Soud Boží je však opačný. Zlo, kterým nevinného obvinili, se stává jejich vlastním zlem.<sup>1204</sup> Kámen, který stavitelé odmítli, se stal kamenem úhelným (Žalm 118, 22). Boží vítězství na kříži nemůžeme dostatečně pochopit, pokud si nepřipustíme, že se jedná o naše vlastní zlo, o hříchy mnohých, kteří odsoudili Ježíše, kteří rozdrtili jeho tělo a vymáčkali z něj krev.<sup>1205</sup> Vyznání Boží slávy skrze znelidštělé tělo na kříži jde ruku v ruce s odhalením našich vlastních hříchů. Odsouzení spravedlivého odhaluje naši vlastní nespravedlnost. Hovořit o kříži znamená hovořit také o touze našeho ega, která vyžaduje naše obrácení. Naše obrácení spočívá ve vyznání vlastní nespravedlnosti, ve vyznání našeho nárokování si zaujmout místo Boha a vynést rozsudek nad nevinným. Obrátit se také znamená uznat, že Bůh je odlišný od našich dětských představ o Bohu, který činí zázraky, o Bohu, který se nechá v „dobrém úmyslu“ zmanipulovat ke službám našich ideologií.<sup>1206</sup>

Ze symbolické *meontologie* pro nás podle Chauveta plynou dva požadavky.<sup>1207</sup> Za prvé pochopit, že *meontologie* není pouze výsledkem koncepčního očištění našich představ o Bohu, ale tím, že Ježíš odsouzen do ne-lidských podmínek „ne-bytí“ (*mé on*) je dějinným výsledkem skrytých „démonických“ za „dobrým úmyslem“ lidí.<sup>1208</sup> Za druhé to znamená, že si dokážeme představit tvář toho „zneosobněného“<sup>1209</sup> na kříži jako tvář Boha, pouze pokud v našem vyznání víry vytryskne přiznání naší vlastní nespravedlnosti. Důsledkem těchto skutečností nás označení Ježíše za Syna Božího (Mk 15, 39) římským setníkem umisťuje do oblasti symbolismu.<sup>1210</sup>

---

<sup>1204</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 512.

<sup>1205</sup> Srov. tamtéž, s. 512.

<sup>1206</sup> Srov. tamtéž, s. 512.

<sup>1207</sup> Srov. tamtéž, s. 512-513.

<sup>1208</sup> Viz např. 1 Kor 1, 28, Iz 52, 14, nebo Žalm 22, 6.

<sup>1209</sup> Ve franc. orig. „le dévisagé,“ Chauvet, *SS*, s. 513.

<sup>1210</sup> Srov. tamtéž, s. 513.



V symbolické *meontologii*, kterou se Chauvet nechává inspirovat Bretonem, se nejedná o intelektuální kritiku našich představ o Bohu, ale jedná se o naše „těla“. Teologický úkol zde spočívá v nás samých, v našich tělech. Proto může Chauvet říct, že i naše nejlepší teologické kategorie by se staly pouhou idolatrií, kdyby nebyly alespoň zčásti obratem našich vášní a naší etické praxe.<sup>1211</sup> Teologický čin je zde autentickým diskurzem, který vydává svědectví.<sup>1212</sup> Bůh není ničím, co je, ale Bůh se musí stát. Tahle cesta „stávání se“ se děje nezbytně skrze tváře druhých: „Byl jsem hladový a nakrmili jste mě“ (Mat 25:31-46).<sup>1213</sup> Bůh tak získává svoje já skrze tyto nejmenší, kteří ve skutečnosti neexistují a jejich jedinou možností je, že budou takovou tváří.<sup>1214</sup> V evangelijní zprávě o kříži Bůh škrtl sebe sama ve zničeném lidství ukřižovaného, kterého lidé umenšili na míň než nic. Paradoxně právě v něm naše víra oslavuje Boha. *Meontologie* není proto stejné kategorie jako negativní *onto-teologie*, ale symbolizuje „zneosobnění“ Ježíše do takové míry, že je z něj sňata veškerá jinakost. Je umenšen na ne-tvář, ne-subjekt. Je spíše „předmětem výsměchu“ (Iz 52, 14), což z něj činí „nebytí“. Tuto skutečnost Pavel vyjadřuje termínem „otrok“.<sup>1215</sup> V kenotickém vymazání na kříži není Ježíš toliko představován jako „ne-entita“, ale jako „ne-jiný“.<sup>1216</sup> „Ne-tvář“ ukřižovaného je paradoxně tváří Boží slávy, která se paradoxně zjevuje svým vlastním vymazáním.<sup>1217</sup>

Událost kříže popsaná symbolickou *meontologií* není jediným Chauvetovým teologickým příkladem vyjádření Božího prázdného místa, Božího mizejícího těla, které i přestože je prázdné, přestože mizí, je plné a žije. Takovým příkladem je metafora prázdného hrobu, o které jsem hovořila v souvislosti s řečí symbolu.<sup>1218</sup> Příběh učedníků putujících do Emauz je jedním ze tří příběhů z Lukášova evangelia, na kterých Chauvet

---

<sup>1211</sup> Srov. tamtéž, s. 77.

<sup>1212</sup> Srov. tamtéž, s. 77.

<sup>1213</sup> Srov. tamtéž, s. 77.

<sup>1214</sup> Srov. tamtéž, s. 77-78.

<sup>1215</sup> Srov. tamtéž, s. 78-79.

<sup>1216</sup> Srov. tamtéž, s. 78.

<sup>1217</sup> Srov. tamtéž, s. 78.

<sup>1218</sup> Viz kap. 6.2 a 6.3.

ilustruje strukturu křesťanské identity.<sup>1219</sup> Lukáš se v příběhu o učednících snaží odpovědět na jednoduchou otázku, která je relevantní pro každého věřícího: jestliže je pravdou, že Ježíš vstal z mrtvých a je nyní živý, jak to, že ho nemůžeme vidět, dotknout se ho, nalézt ho?<sup>1220</sup> Tento příběh se odehrává na cestě Jeruzalém-Emauzy-Jeruzalém a dá se číst na třech úrovních: (i) geograficky – jako kruhová cesta z Jeruzaléma do Emauz a zpět do Jeruzaléma, (ii) teologicky – Lukáš se soustředí na zjevení Ježíše na cestě do Jeruzaléma (iii), a také se dá číst symbolicky – zde jde o vnitřní obrácení dvou učedníků, které je geograficky znázorněno jako kruhová cesta.<sup>1221</sup> Příběh nám ilustruje přechod učedníků od nevíry k víře, od zavřených očí k očím otevřeným, které vidí.

Podívejme se blíže, jak Chauvet postupuje v symbolické interpretaci,<sup>1222</sup> která obsahuje i řadu prvků z psychoanalytického diskurzu.<sup>1223</sup> V první části příběhu (v. 13-17) až k zastávce na cestě, se dva učedníci obrací zády k Jeruzalému, čímž se tak obrací i ke své předchozí zkušenosti s Ježíšem. Hovoří spolu, ale jejich oči ho nejsou schopny vidět. Stejně jako jejich oči je uzavřený jejich duch. Dali se v hrobce pohřbit společně s Ježíšovým mrtvým tělem. Jejich minulost pro ně ztratila smysl, a proto nemůže mít naději ani jejich budoucnost. Zastavují se celí smutní. Tato zastávka, která uzavírá první část příběhu, je zároveň začátkem oddílu druhého (v.18-30). Stejně jako první část končí topografickým záznamem: „Vešel tedy dovnitř, aby zůstal s nimi“. Tento oddíl se soustředí na slovní výměnu mezi dvěma učedníky (kteří jednají jako jeden) a Ježíšem. Je rozdělen na dvě části. V té první (v.18-24) hovoří učedníci a v té druhé Ježíš. V porovnání s prvním oddílem je celek druhého charakterizován přechodem od dualistického vztahu ke vztahu v trojici. Místo toho, aby mluvili jeden k druhému v uzavřeném kruhu, otevírají se cizinci, který se k nim připojil. Otevírají se „jinému“. Celá proměna připomíná rozdíl mezi imaginárním

---

<sup>1219</sup> Viz Chauvet, *SS*, s. 167-176, Chauvet, *LS*, s. 38-46.

<sup>1220</sup> Srov. Chauvet, *LS*, s. 41.

<sup>1221</sup> Srov. tamtéž, s. 41.

<sup>1222</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 172-176.

<sup>1223</sup> Viz kap. 3.

a symbolickým stadiem u Lacana.<sup>1224</sup> „Jiný“ prolamuje jejich duální uzavřenou konverzaci. Obrací se k někomu, kdo je poslouchá. Tím, že se otevřou někomu třetímu, namíří k němu svá slova a může se tak stát svědkem jejich zděšení a pocitu marnosti, pozvolna pozvedá „těžký kámen na jejich hrobu“. Jejich naděje se znovu probouzí. Poté však znovu sklouznou do beznaděje. „Ježíš Nazaretský“, ten „prorok“, je skutečně mrtvý a Bůh nezakročil v jeho prospěch. Řešení této situace se zdá nemožné, dokud Kleofáš a jeho společník zůstávají v rozhovoru sami a sami jej iniciují. Zůstávají tím na úrovni svých vlastních znalostí. Vždyť oni vědí všechno, co by mělo být o Ježíši Nazaretském známo (verš 19)! Všechno vědí, ale nic nepochopili. Jejich vlastní pochopení se obrací v nepochopení. Je to stejné jako s ženami a učedníky, kteří vešli do hrobu a nenašli ho. Vešli do hrobu a neviděli ho. Stali se zajatci svých vlastních smyslů, které je klamou. Jejich touha dotknout se ho, vidět a znát Ježíše, proměňuje Ježíše v předmět.<sup>1225</sup> Zůstávají tak pohřbeni spolu s jeho tělem v hrobě svého vlastního nepochopení. Víra ale vyžaduje vzdání se veškeré vlastní iniciativy. Žádá si proměnu znalostí v poznání. Místo vlastních prohlášení o Bohu musí každý začít posloucháním Písma jako Slova Božího. Odkaz na Písmo jako na „třetího“ zde hraje důležitou roli. Tím, že dovolili Ježíši, aby jim otevřel Písmo, začínají oba učedníci vcházet do pochopení „skutečného“, které se liší od jejich představ. Skutečnost Božího plánu byla jiná, než si představovali. Jejich oči se začaly „otvírat“, když se vzkříšený odvolává na jejich paměť, kterou jim otevírá pomocí Písma. Písmo je místem, ze kterého je jeho tělo připomínáno v novém hávu. Uviděli vzkříšeného, když ho slyšeli „povstat“ z Písma. Žije tam, kde je slyšet jeho slovo. „Tam“, znamená, v církvi. Lukáš oznamuje, že pokaždé když církev hlásá velikonoční zvěst, je to „svátost“ Božího slova dosvědčeného v Písmu. Tělo vzkříšeného Krista se ukazuje nejprve v jeho písemné „podobě“ a připomínáním je připojeno k tělu církve.

---

<sup>1224</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>1225</sup> Viz. kap. 7.2.

Pomocí Lacanových termínů si Chauvet všímá, že oba učedníci byli nejprve ve stadiu „potřeby“: potřeby znát a být ujišťován. Ta se ale postupně proměnila v žádost. Žádost byla nasměrována k druhému v jeho jinakosti, stává se žádostí o Ježíšovu přítomnost.<sup>1226</sup> Ježíš pro ně přestal být předmětem uspokojení jejich potřeby, ve které se jej snažili začlenit do systému svých vlastních vysvětlení. Postupně se proměnil z předmětu potřeby v subjekt po jehož přítomnosti učedníci touží. A touží po ní, i když je jeho přítomnost, jako přítomnost každého, ve své vlastní podstatě stále unikající. Otevrou se cizinci v jeho radikální jinakosti.

Učedníci zažívají rozhodující zkušenost svého setkání nikoli venku na cestě, ale uvnitř okolo stolu. Ve třetím oddíle (v.30-32) vzkříšený dokončuje iniciativu, kterou převzal: jeho „slovo“ se stává tělem ve sdíleném chlebě. V tuto chvíli jsou jejich oči otevřené. To, co vidí, jim dovoluje pochopit, že se ve skutečnosti jedná o eucharistii církve. Jejich oči se otevřeli nad prázdnotou – „on jim zmizel z jejich dohledu“ – ale prázdnotou plnou přítomnosti. Naše oči stejně jako učedníků se otvírají nad prázdnotou neviditelnosti Pána pokaždé, když církev láme chléb na jeho památku. Tato prázdnota je proniknuta jeho symbolickou přítomností. Učedníci si uvědomili, že kdykoli církev bere chléb, vyslovuje požehnání, láme a dává – je to on, Pán církve, který bere chleba svého života daného za nás, děkuje Bohu, láme chleba, stejně jako bylo zlomeno jeho vlastní tělo, aby pro nás dosáhl jednoty, a dává to řka „toto je mé tělo“. V tento okamžik církve, ve které se odehrává náš příběh, je Ježíš Kristus nepřítomen jako ten „stejný“: je již přítomen pouze jako ten „jiný“. Od této chvíle již nebude možné se dotknout jeho skutečného těla: můžeme se ho dotýkat pouze jako symbolizovaného prostřednictvím svědectví církve, které o něm vydává. Bude prostředkován Písmem znovu čteným jako jeho slovo, dále svátostmi vykonávanými podle toho, jak je ukázal a prostřednictvím společenství mezi bratry a sestrami, které je vyjádřením jeho vlastní služby (*diakonia*) lidem. Od této chvíle se církev stává tím místem, kde na sebe Ježíš bere své tělo. Zvláště pak

---

<sup>1226</sup> Viz kap. 3.2.

v eucharistii ve slovech ustanovení: „toto je mé tělo“.<sup>1227</sup> Lukáš nám říká, že ještě v tu hodinu Kleofáš a ten druhý učedník vstali a šli do Jeruzaléma. Tím, že uznali skutečnost Ježíšova zmrtvýchvstání, prožívají své vlastní vzkříšení. Stejní lidé se stali jinými. Jejich návrat do Jeruzaléma je symbolickou analogií transformace, která se v nich odehrála. Jejich „demobilizace“ se změnila v „mobilizaci“ a rozptýlená skupina se změnila v obnovené společenství. Neboť celá skupina učedníků, která prošla smrtí, je nyní znovuzrozena jako církev.<sup>1228</sup> Symbolicky interpretovaná metafora prázdného hrobu vypovídá o tom, že Ježíšovo tělo můžeme stále zakoušet, ale zprostředkovanou formou uvnitř církve, skrze tři prvky symbolického řádu. Skrze Písmo, svátosti a etiku.

*Meontologii* ukřížovaného *Logu* a metaforu prázdného hrobu doplním ještě Chauvetovým pohledem na Boží tělo. Zastavila jsem se na kříži, u prázdného hrobu, zbývá se ještě podívat na to, jak Chauvet interpretuje Boží tělo po události Nanebevstoupení. Pro téma podoby těla Božího v jeho nepřítomnosti plné přítomnosti je důležité se věnovat symbolické interpretaci Ducha svatého. Duch svatý stojí v kontrastu k Otci a Synu, neboť ti oba mají jména pocházející z oblasti antropologie a jsou zatížena antropomorfními představami.<sup>1229</sup> Můžeme říct, že v Duchu svatém je rozpoznáván Bůh, který je „jiný“.<sup>1230</sup> Jelikož v něm nemá tvář, může být popsán kosmickými obrazy. Chauvet, z hlediska biblistiky, charakterizuje Ducha svatého třemi kosmickými symbolismy. Nejprve je to symbolismus prostoru.<sup>1231</sup> Duch je něco, co lidé nemohou uchopit, je to symbol prázdnoty, není žádným pevným předmětem. Druhým je dech či vítr a třetím je oheň.<sup>1232</sup> Osoba Ducha svatého je paradoxní. Díky němu máme účast na Bohu, ale zároveň pro nás představuje Boží radikální jinakost.<sup>1233</sup> „Živý prostor mezi

---

<sup>1227</sup> Viz kap. 6.2.

<sup>1228</sup> Jejich chování je podobné smrti primárního narcismu v iniciačních rituálech. Viz kap. 6.2.

<sup>1229</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 522.

<sup>1230</sup> Srov. tamtéž, s. 522.

<sup>1231</sup> Srov. tamtéž, s. 522.

<sup>1232</sup> Srov. tamtéž, s. 522-524.

<sup>1233</sup> Srov. tamtéž, s. 522.

nebem a zemí, prudký vítr neb něžný vánek, oheň, který pálí bez toho, že by ničil, nebo dovoluje lidem komunikovat s Bohem bez toho, že by zemřeli – tyto různé symboly všechny poukazují na radikální jinakost a svatost Boha“.<sup>1234</sup> Duch svatý je Božím anti-jménem.<sup>1235</sup> Ačkoli je v hebrejštině rodu ženského, Chauvet se zde vrací k řečtině, kde je rodu středního. Bůh je *ne-uter*, ani ten ani onen, ani Otec ani syn.<sup>1236</sup> Je jiný než oni, ale zároveň umožňuje jejich komunikaci. Neutrum podle Chauveta v mnohém odpovídá kosmickému symbolismu Ducha.<sup>1237</sup> Duch svatý ochraňuje rozdílnost Boží a zároveň nám pomáhá v komunikaci s ním.<sup>1238</sup> Slovy Oliviera Clémenta, kterého Chauvet cituje, „tento tajemný třetí ovlivňuje rozdílnost bez nejmenšího náznaku rozdělení“.<sup>1239</sup>

Bůh jako prázdné místo, *ne-utrum*, anti-jméno Boha je tím, který z vlastní Boží podstaty boří každý pokusu o idolatrii, každý pokus o manipulaci s Bohem. Duch svatý ponechává otevřenou otázku po Boží identitě. Bůh „škrtnutý“ na kříži, není nikdy více božským, než když byl vymazán v zneosobnělém lidství na kříži.<sup>1240</sup> „Jako odlišení Boha od samotného Boha je Duch zároveň odlišením Boha od člověka.“<sup>1241</sup> Duch svatý je paradoxem, je jiný, rozdílný, vždy unikající, jako vítr, který si vane, kam se mu zachce (Jan 3:8). Zároveň je to Bůh nejbližší lidem, neboť vpisuje sám sebe do naší tělesnosti, aby ji zbožštil. Bůh jako nejvzdálenější a nejbližší.<sup>1242</sup> Chauvet raději opouští tuto prostorovou metaforu a snaží jeho odlišnost vyjádřit symbolicky. Duch svatý jako rozdílnost Boha neukazuje na Boží radikální jinakost jasněji než v Boží komunikaci s člověkem.<sup>1243</sup> Bůh

---

<sup>1234</sup> Ve franc. orig. „Espace vital entre ciel et terre, vent violent ou souffle subtil, feu qui brûle sans consumer ou qui permet à l'homme de communiquer avec Dieu sans mourir, ces divers symboles pointent tous vers la radicale altérité/sainteté de Dieu.“ Tamtéž, s. 524.

<sup>1235</sup> Srov. tamtéž, s. 524.

<sup>1236</sup> Srov. tamtéž, s. 524.

<sup>1237</sup> Srov. tamtéž, s. 524.

<sup>1238</sup> Srov. tamtéž, s. 524.

<sup>1239</sup> Olivier Clément, *Le visage intérieur*, Stock, 1978, s. 80-81, in: Chauvet, *SS*, s. 524.

<sup>1240</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 528.

<sup>1241</sup> Ve franc. orig. „Différence entre Dieu et Dieu, l'Esprit est simultanément la Différence même entre Dieu et l'homme.“ Tamtéž, s. 528.

<sup>1242</sup> Srov. tamtéž, s. 528.

<sup>1243</sup> Srov. tamtéž, s. 529.

vepsal Ducha svatého či jinak „rozdílnost Boha“ v tělo lidské. Chauvet zkoumá způsoby tohoto vepsání na Pavlových dopisech, na příběhu Letnic a na liturgické zkušenosti církve.<sup>1244</sup> Čte je symbolicky pomocí Lacanových termínů „Jiného“ a „chybění“.

V Pavlových epištolách Duch svatý pomáhá proměňovat to nejhlubší v celé lidské přirozenosti, v církvi a nakonec v celém lidství a univerzu.<sup>1245</sup> Chauvet z toho vyvozuje závěr, že skrze Ducha je nejsvatější vepsané nejen do našeho těla osobního, ale i do těla církve a těla tohoto světa.<sup>1246</sup> Letnice jsou příkladem anti-mýtu o Babylonské věži. Jsou důkazem, že Bůh se staví proti jakémukoli nerozlišení, po jakékoli snaze po uniformitě. Vše, co je „stejné“, Bůh rozděluje, aby lidé mohli dýchat, aby mohla *ruah* vanout, aby k nim mohla přijít jako k jedincům na základě jejich rozdílnosti. Bůh boří Babel, „falické“, které je symbolem pro absolutní moc a poznání. Vše „falické“, „stejné“ se snaží zaplnit základní „rozštěpenost“<sup>1247</sup> skrze kterou subjekt rodí.<sup>1248</sup> Bůh je proti totalitární vládě „Stejného“. Nastoluje proto symbolické království založené na „Jiném“.<sup>1249</sup> Bůh tím, že v příběhu o Babylonské věži lidem zmátl jazyky, je vlastně zachránil.<sup>1250</sup> Příběh Letnic jako anti-Bábelu, je příkladem toho, že spása lidí leží v úctě k jejich rozdílnosti. Bůh vytvořil mezi lidmi rozdíly a Duch svatý mezi nimi ustanovuje komunikaci.<sup>1251</sup> „Chyběním“, „rozlišením“ je otvírá ke vzájemné komunikaci a k setkání. Analogicky v případě křesťana, který ačkoli a právě proto, že pociťuje, že Bůh zde již není ve svém fyzickém těle, že Bůh je i absencí, se s ním může díky Duchu svatému setkat. Stejně jako se díky základní rozštěpenosti každého subjektu setkává člověk s člověkem, díky oddělení se od Boha se s ním člověk můžem setkat. Antropologicky řečeno Duch tak zaujímá místo naší touhy. Duch je „otevřeností“ v Božím vlastním já, „otevřeností“, která Boží já utváří,

---

<sup>1244</sup> Srov. tamtéž, s. 529-541.

<sup>1245</sup> Srov. tamtéž, s. 529.

<sup>1246</sup> Srov. tamtéž, s. 531.

<sup>1247</sup> Ve franc. orig. „brèche,“ tamtéž, s. 532.

<sup>1248</sup> Tamtéž, s. 532; viz kap. 6.2.

<sup>1249</sup> Srov. tamtéž, s. 532.

<sup>1250</sup> Ve franc. orig. „langues,“ tamtéž, s. 532.

<sup>1251</sup> Srov. tamtéž, s. 533.

„otevřeností“, která je vepsaná mezi osoby a v každé osobě samotné.<sup>1252</sup> Chauvet shrnuje roli Ducha Svatého takto: „*Odlišením Boha od Boha samotného vytváří jejich komunikaci (teologie), odlišením mezi Bohem a člověkem vytváří jejich možnou komunikaci (ekonomie), Duch je jinakostí Boha, který na sebe bere tělo (antropologie) v různých lidských subjektech – z čehož pramení veškerá reciprocita – a zároveň, v každém subjektu, rozdíl mezi tělem a slovem – na místě, kde tělo samotné může vyjít jako pravdivé slovo.*“<sup>1253</sup>

A konečně v liturgii se Duch svatý vyjevuje jako ten, který pohřbívá Boha v „těle“, jak jsme viděli na metafoře prázdného hrobu. Po Velikonocích, se skrze Ducha mění Kristovo tělo v tělo symbolické, což znamená, že je jeho fyzická plná přítomnost nahrazena bytím, které je poznamenáno chyběním. Základním rysem již starověkých liturgií bylo spojení Ducha svatého s tím, co je tělesné v nás. Liturgie pneumatologicky integruje nikoli pouze tělo církve a těla věřících, ale spolu s nimi také celé univerzum.<sup>1254</sup> Tradiční *epiklése* při konsekraci chleba a vína v liturgii zpodobňuje Ducha svatého jako toho, který pohřbívá Slovo v těle. V biblickém a liturgickém slova smyslu Duch reprezentuje moment přivlastnění Boha lidmi.<sup>1255</sup> Nebo jak zdůrazňuje Olivier Clément: „Duch svatý, tajemství Boží, sám není tvář, ale zjevuje tváře; ne jednu svatou tvář, ale svatost každé lidské tváře; [je to] Bůh který zmizel do konkrétní osobní existence lidí.“<sup>1256</sup> Duch svatý má roli povznášet ke Vzkříšenému tělo lidství a světa. Skrze toho, kdo byl vzkříšen, jsou teď vzkříšení další, jak tomu bylo i s učedníky jdoucími do Emauz. Pod dechem Božím se Slovo stává naším slovem. Duch svatý je pak tím, který slovo vtěluje. Takové vtělení slova si nemůžeme představit jako uzavřené, vždy je zde mezi

---

<sup>1252</sup> Srov. tamtéž, s. 533.

<sup>1253</sup> Ve franc. orig. „Différence entre Dieu et Dieu, instauratrice de leur communion (théologie), différence entre Dieu et l'homme, instauratrice de leur possible communication (économie), l'Esprit est Différence de Dieu prenant corps (antropologie) dans la différence entre les sujets humains d'où jaillit toute réciprocité et simultanément dans cette différence interne au sujet entre le corps et la parole, là où le corps même peut advenir comme vraie parole.“ Chauvet, *SS*, s. 533.

<sup>1254</sup> Viz kap. 7. 2.

<sup>1255</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 537.

<sup>1256</sup> Tamtéž, s. 537.



slovem a tělem rozštěpení. Identita mezi tělem a slovem způsobená Duchem je symbolická. Zůstávají rozlišné. Slovo není tělem a tělo není slovem. Duch svatý je ten, který uschopňuje člověka v těle ke slovům, k vydávání svědectví o „Jiném“.<sup>1257</sup>

Duch svatý je novým vepsáním Slova. Tohle slovo je *Logos* kříže, což je Slovo božské trojjedinosti pohřbené v podobě lidského konce, kterému se říká smrt. Chauvet se na tomto místě odvolává k Heideggerovi, protože *Logos* kříže nemůže mít podobu konceptu, jak jsme viděli u Bretona, ale výpovědi (*die Sage*).<sup>1258</sup> Výpovědi totiž nahrazuje Heidegger všechny metafyzické pojmy jako *glossa, lingua, jazyk* či *řeč*, což znamená, že výpověď je to, co výpověď říká, dohromady s tím, co by mělo být řečeno.<sup>1259</sup> Heidegger dále rozvíjí rozbor *die Sage* takto: „Výpověď totiž není lingvistickým vyjádřením přidaným k fenoménům poté, co se vyjevily – spíše vše vyzařující vyjevení a vše mizející je založeno ve vyjasnění výpovědi.“<sup>1260</sup> Výpověď osvobozuje člověka tím, že jej uvádí do jeho dané přítomnosti a přivádí tak to, co je nepřítomné v jeho nepřítomnosti.<sup>1261</sup> Podle Chauveta tak slovo o kříži nepřichází jinak, než jako rozlomené, stejně jako bylo zlámáno Slovo na kříži. Vzkříšení totiž vytváří „rozštěpení“ v samotném tkanivu řeči.<sup>1262</sup> Člověk o něm nemůže mluvit, aniž by nechal toto rozštěpení otevřené. Takové rozštěpení odděluje a sjednocuje protiklady: tělo a ducha, vyjevení se a zmizení, dotknutí se a nedotknutí se, přítomnost a nepřítomnost.<sup>1263</sup> Otevřený hrob je toho nejlepším příkladem, nejlepší metaforou. Vzkříšení je absolutní rozštěpení, čistá ničím nespravitelná odlišnost.<sup>1264</sup> Díky tomuto rozštěpení je možná řeč a život, neboť kde je „význam zavalený“, slovo již

---

<sup>1257</sup> Srov. tamtéž, s. 537.

<sup>1258</sup> Srov. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, 1976, s. 131-133; in: Chauvet, *SS*, s. 538.

<sup>1259</sup> Srov. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, s. 131-133, in: Chauvet, *SS*, s. 527.

<sup>1260</sup> Heidegger, *The Way to Language*, in: Heidegger, *On the Way to Language*, s. 126.

<sup>1261</sup> Srov. tamtéž, s. 126.

<sup>1262</sup> Ve franc. orig. „brèche,“ Chauvet, *SS*, s. 538.

<sup>1263</sup> Srov. tamtéž, s. 538.

<sup>1264</sup> Ve franc. orig. „brèche,“ Chauvet, *SS*, s. 538. Stejné slovo Chauvet používá při analýze vzniku subjektu viz kap. 6.2.

déle není zapotřebí.<sup>1265</sup> Vzkříšení nás tak navrací zpět ke kříži a ke změně našich postojů, jak vyplynulo z Chauvetova rozboru Bretonovy interpretace *Logu*. *Logos* kříže otvírá „jiný prostor“, nikoli prostor konceptu, což je také manifestace „řeči kříže“, ale žádá změnu našich postojů, prostor našeho těla.<sup>1266</sup> Prostředkování Božího zjevení v křesťanství není pouze v kosmu a vidění, či v zákonu a slyšení, ale v rekapitulaci těchto dvou a v povolání našich těl a žitota.<sup>1267</sup> „Nová smlouva“, která není z litery, ale z Ducha, který dává život, je přechodem z litery do těla skrze Ducha.<sup>1268</sup> Znamení písma se stává symbolem těla: Kristus nemůže být zvěstován, pokud řeč kříže, předávána tradicí jako zákon v Písmu, nepronikne samotnou existenci věřících a nestane se svědectvím.<sup>1269</sup> Kristus se děje tam, kde lidé vyznávají Krista ve svých tělech. Duch vepisuje Slovo, kterým je Bůh na kříži škrtnutý na méně než je člověk, do těla Církve, do těla každého křesťana, do těla kosmu.

Ve všech třech případech symbolického pohledu na Boží tělo hraje nezbytnou roli koncept „Jiného“, buď ve smyslu odlišnosti od „Stejného“ anebo v Lacanově podobě jakožto „transcendentálního označujícího“, <sup>1270</sup> který umožňuje symbolično a rozbíjí imaginární dualistický vztah. Breton namísto Bytí navrhuje začít epistemologií „Jiného“. *Meontologie* kříže ukazuje, že jeho moc je právě v tom, že ničí bytí, *logos*, *mythos* i svět. Kříž není ničím, co by si lidé přáli, aby byl. Právě tím, že není ničím z toho, co by si lidé představovali, se může Slovo stát vším.<sup>1271</sup> V metafoře prázdného hrobu, je to „Jiný“ – třetí, kterému se učedníci otevírají na cestě. A do třetice je to „Jiný“ jako anti-tvář Boha samotného. Vše *onto-teologické* či *logo-fonocetrické*, které podřizuje vše „Stejnému“, které, jako v Babyloně, staví věž až do nebe, a tudíž

---

<sup>1265</sup> Srov. Chauvet, *SS*, s. 538.

<sup>1266</sup> Srov. tamtéž, s. 538.

<sup>1267</sup> Srov. tamtéž, s. 538.

<sup>1268</sup> Srov. tamtéž, s. 538.

<sup>1269</sup> Srov. tamtéž, s. 541.

<sup>1270</sup> Viz 3.3.

<sup>1271</sup> Srov. Porter, Introduction, s. xxiv.

nezbývá prostor pro komunikaci, pro blízkost, pro mnohost významu, Bůh boří ve prospěch „Jiného“.

Spolu s „Jiným“ je to i koncept „chybění“ a „rozštěpenosti“, které umožňují symbol. V případě kříže je to absence slov, absence jednoho výrazu, kterým by se událost kříže dala shrnout, obsáhnout, a tím uzavřít. V případě prázdného hrobu, je to absence Ježíšova fyzického těla, která umožňuje jeho prezenci symbolickou skrze prvky symbolického řádu církve. Ve třetí podkapitole se jedná o základní rozštěpenost subjektu, která je v člověku způsobena vstupem do symbolické struktury jazyka, stejně tak se může jednat o lidské odštěpení od Boha, které člověku skrze Ducha svatého, vstupujícího do tohoto prázdného prostoru, umožňuje komunikaci s Bohem.

### **Shrnutí a pozitivní přínos**

V druhé části práce jsem se věnovala samotnému Chauvetově pojetí symbolu. Tato část byla mostem mezi první částí, v níž jsem představila Chauvetovy zdroje jeho konceptu symbolu, a třetí, závěrečnou, ve které kriticky zhodnotím jeho pojetí a navrhnou alternativy k neúplnému čtení Lacana.

Chauvetův koncept jsem představila ve třech kapitolách. Vycházela jsem nejprve z jeho základního východiska pro symbol, kterým je nutnost přechodu od metafyzického k symbolickému myšlení. Pro symbolické pochopení reality je podle Chauveta nezbytné myslet mimo kategorie onto-teologie. V jeho úvahách mu pomáhal zejména Heidegger se svou kritikou západní metafyziky. Pro ilustraci jeho snahy jsem vybrala tři exkurzy týkající se tématu milosti. Poukázala jsem na tři momenty, které jsou viditelnou Chauvetovou snahou představit milost jinak než v metafyzických, nástrojových a kauzálních kategoriích.

Prvním exkurzem do symbolického přemýšlení o milosti bylo zamyšlení se nad milostí, která je vztažena k nepředmětnému bytí a je zakoušena v naší autentické existenci. Cesta k symbolickému myšlení vede u Chauveta přes Heideggerovo rozpomenutí se na otázku bytí, které těsně

souvisí s řečí. Je to právě řeč básníků, která přináší úlevu od metafyzických kategorií gramatické správnosti a předmětného pojetí bytí. Básník se svým básněním ocitá v blízkosti bytí. Poetická řeč připomíná zapomenutost bytí a přivolává jej zpět. Básník se pohybuje na rozhraní mezi připomínáním starého a očekáváním nového. Tím, že stojí na tomto rozhraní, si je vědom toho, že jeho řeč nevyslovuje plnost poznání a pravdy. Básník uvolňuje řeč pro netušené a autentické. Sděluje to, co přichází z bytí samotného. Hölderlin je v Heideggerově podání někým, kdo připomíná otevřenost bytí. Pro setkání s vlastní existencí musíme zůstat v této otevřenosti. Ačkoli jednou z možností této otevřenosti je čelit i ničemu. Bytí se v takovém pojetím nedá objektivizovat a kalkulovat. Otevření se tomuto bytí bez posuzování a měření je milostí. Milost v takovém podání není předmětem, který lze uzavřít a obsáhnout. Součástí této otevřenosti je i pocit úzkosti a nedostatku. Nicméně prázdnota, kterou nezaplníme, nám umožňuje setkat se se životem, s „bohy“. Milost je především očekávání možného příchodu „bohů“, vděčné nechání přijít zadarmo darované bytí a dát se jím oslovit. Cesta přechodu k symbolickému myšlení je pro Chauveta putováním. Je to cesta našeho vlastního myšlení. Nejedná se přitom ale o myšlení o milosti, jako o myšlení milostí, o setkání s vlastním bytím. V Chauvetově přístupu tedy nacházíme Heideggerův koncept „milosti“, který spočívá v „bytí“ bez otázek, kalkulace či ospravedlnění. Jediným způsobem, jakým si člověk může přivlastnit bytí, tedy milost, je nepřivlastnit si je. Tato Hölderlinovými slovy nepřítomnost ale není prázdnota. Tato nepřítomnost je množstvím toho, co je. Pobývat v blízkosti nepřítomnosti „bohů“ je ovšem úkol nelehký.

Chauvetovi je Heideggerova interpretace Hölderlina východiskem k uvažování nad milostí, která není předmětná, a nad Bohem, který není totožný s prvním principem. Opustíme-li Boha onto-teologie, nalezneme Boha svatého. Chauvet se nás snaží vymanit z předmětného myšlení o milosti, proto je mu Heideggerův obraz našeho bytí jako cesty za řečí nápomocný. Nepředmětným přemýšlením o bytí, o Bohu a milosti se otevírá cesta

k symbolickému. Mluvit o milosti znamená být na cestě za ní, a zároveň se již samotná cesta děje milostí.

Druhým exkurzem byl pohled na milost, která je neredukovatelným darem. Jako dar se odehrává mimo oblast tržní hodnoty. Nejen milost jako dar, ale žádný symbol nemůže být vyjádřen tržní hodnotou. Milost jako dar se nedá měřit, nedá se přepočítat na peníze a ani není omezena jedním významem. Dobře vyjadřuje, že není předmětem, který stojí vně subjektu – jako symbol se týká i samotného subjektu. Chauvet přirovnává milosti k maně. Mana je něčím jiným, něčím, co se nedá empiricky měřit. Milost jako mana je otázkou, nikoli věcí. Je něčím křehkým, netuhým, což nám připomíná její symbolický charakter, ve kterém není předmětem, s nímž si mohu dělat, co se mi zlíbí. Její charakter je pomíjivý, nelze ji uchovávat ani pořádně uchopit. Je zadarmo daným darem. Vlastnit takový dar můžeme pouze skrze nevlastnění, skrze vzdání se ho.

Jako dar je součástí Chauvetova konceptu symbolického řádu, který je charakterizován třemi způsoby. Za prvé, z původního řeckého slova, něco spojuje dohromady, a to i na sociální rovině. Za druhé, nazývá se symbolický, protože se liší od imaginárna, ve kterém jsou symboly desymbolizovány. Za třetí, symbolický řád vzniká odkazem k „Jinému“ (velkému Druhému). V takovém řádu panují pravidla symbolické výměny, které se dají vztáhnout i na výměnu milosti mezi Bohem a člověkem. Chauvet zde pracoval s Maussovou teorií výměny darů u tradičních národů. Pracoval s paradoxním termínem tzv. závazné štědrosti, podle níž se výměna odehrává. Zadarmo daný dar předpokládá, že obdarovaná strana daruje něco na oplátku. Možnost darovat něco na oplátku souvisí s tím, že osoba nechce ztratit tvář. Nechce vypadnout ze sociálních vazeb, které konstituují každý subjekt.

Pro definování symbolické hodnoty, kterou odlišuje od znakové hodnoty komerční, použil Chauvet teorii symbolické výměny Jeana Baudrillarda. Předmět, který je součástí symbolické výměny, není pouhým předmětem. Je neoddělitelnou součástí vztahu mezi subjekty, které si jej vyměňují. Symbolická výměna se liší od znakové tržní výměny tím, že člověk

je v ní angažován natolik, že při výměně spolu s předmětem daruje i kus sebe. Symbolická výměna však ustanovuje ambivalentní vztah, protože prostředkuje jak vzájemnou přítomnost, tak i nepřítomnost. Dar prostředkuje vztah i jeho vzdálenost.

Milost je darem, o kterém se může uvažovat pouze v intencích symbolické výměny. V koloběhu takové výměny stojí mimo tržní hodnotu a také ustanovuje ambivalentní vztah s Bohem. Prostředkuje jeho přítomnost i nepřítomnost. Nesmíme zapomenout, že symbol také funguje na základě nadbytku smyslu. Samotná věc je vždy něčím víc než onou věcí. Podle Chauveta se symbolická výměna odehrává na stejných principech jako výměna řečová. Výměna, stejně jako v řeči, probíhá za přítomnosti „Jiného“. Ten je přítomen u každé symbolické identifikace. Symbolická výměna se neodehrává na úrovni vlastnění předmětů, ze kterého plyne uspokojení, jak je tomu v imaginárním stadiu. V symbolické výměně se pohybujeme v oblasti „touhy“, která ačkoli je vyjadřována různými žádostmi, je vždy poznamenána „chyběním“. Řečová nebo v širším slova smyslu symbolická výměna dokazují, že skutečnost se k nám dostává vždy zprostředkovaně.

Třetím příkladem symbolického diskurzu o milosti byla Chauvetova metafora lámání chleba, ve které se nechal znovu inspirovat Heideggerem a Lacanem. Tato metafora velmi dobře vyjadřuje, že Bůh je přítomen ve své nepřítomnosti. Chauvetovou základní otázkou bylo, zda lze vyjádřit Boží přítomnost jinak než onto-teologicky, kde je definována jako přítomnost stálá a uzavřená. Právě prázdnota, která je plná přítomnosti, nemůže být konceptem metafyzickým, ale symbolickým.

Boží nepřítomnost nelze ztotožňovat s něčím negativním, což by opět připomínalo stopy metafyzického přemýšlení. Pokud umrtvíme absenci Boha, pak se pohybujeme v představě o Bohu jako předmětu. Pomocí Heideggerovy filozofie bytí se Chauvet snažil přijít s alternativním řešením otázky reálné přítomnosti Krista v eucharistii. Tajemství eucharistie vyjádřil na základě fenomenologického uvažování o metafoře „lámání chleba“. Na základě Heideggerovy úvahy o džbánu se ptal, co je podstatou chleba. Chléb jako „věc“

se nedá zredukovat na produkt. Podstatou chleba je ještě něco víc. Stejně jako u džbánu je jeho bytností být sdílen. Symbolickou hodnotu chleba nám připomíná například modlitba Otčenáš, kdy prosíme za „chléb náš vezdejší“. Chléb symbolicky představuje všechnu potravu člověka. Je ve své podstatě jídlem určeným pro společenství. Chléb je potravou jak našeho těla, tak i srdce. V chlebu navíc dlí nebesa i země. Chléb sdílíme s druhými jako součást univerza. Je ale také výrazem vděčnosti lidí, když je z jejich rukou darován zpět Bohu. Jeho bytí je součástí náboženské oběti lidí, ve které se snoubí plody země a plody lidské práce. V této oběti je chléb darem milosti Boží, skrze jehož sdílení jakožto daru se lidé mohu nasytit.

Součástí tohoto tématu bylo také Chauvetovo odlišení symbolu od modly. Chléb se může stát stejně dobře symbolem jako modlou. Na tomto místě Chauvetovi pomohl Lacan s jeho rozlišením symbolična od imaginárna. V imaginárnu se chléb stává objektem, do kterého projektujeme svoje ego, aniž bychom brali v potaz aspekt „něčeho vyššího“. Bez odkazu na „Jiného“ se chléb stává modlou. Každá ikona, která je symbolem, si uchovává svoji jinakost a uniká konceptu přítomnosti, která je definovaná jako úplná a stálá. Modla se stává modlou, pokud si do ní projektujeme boha našeho ega a navíc se domníváme, že takový bůh je v ní stále a úplně přítomen. V ikoně, která vyjadřuje symbolickou skutečnost, je tomu jinak. Zde je přítomnost podobná adventu, je přicházením do přítomnosti. Metaforou pro vyjádření takového adventu je lámání chleba. Lámání chleba vystihuje otevřenost bytí. V lámání se Kristus nedá uvěznit. V lámání se projevuje podstata chleba, ve které je zároveň aktem darování Bohu a jeho sdílení s druhými, přičemž se obojí podmiňuje. V aktu lámání se ukazuje symbolická prázdnota, ve které vždy lámeme „pro“. Právě vytvořením prostoru pro lámání chleba se můžeme navzájem sdílet. *Sacramentum* přítomnosti Krista v eucharistii je chléb, ale pouze chléb lámaný. Jeho podstatou je být lámaný. Nebýt uzavřenou a kompaktní veličinou. Je skutečností ke sdílení. „Prázdnota pro druhého“ vyjevovaná v lámání chleba může být považována za největší sakramentální koncept přítomnosti Krista. Právě z této prázdnoty se rodí přítomnost, která

je prostorem pro druhého. V eucharistii se tak *esse* (bytí Krista) odvíjí na základě *ad-esse* (bytí pro).

Další neoddělitelnou součástí Chauvetova konceptu symbolu je jeho vztah k řeči. Jeho pojetí symbolu se zakládá v lingvistických kategoriích. V symbolu spolu řeč souvisí s jeho bytím. V symbolickém pojetí není řeč pouhým nástrojem, ale skrze a uvnitř ní se subjekt utváří. Mezi člověkem a řečí nepanuje subjekto-objektová dichotomie. Člověk řeč nevlastní, člověk se v ní rodí. Zvolila jsem opětovně, jako v první části věnované přechodu k symbolickému myšlení, tři aspekty řeči, které se vymykají metafyzice. Za prvé se jednalo o symbolické pojetí řeči, která je voláním a nasloucháním tomuto volání. Za druhé byla řeč prostředkováním, a nikoli nástrojem, a za třetí jsem zdůraznila materialitu řeči, tedy jazyk na základě Derridova konceptu arche-písma.

V symbolickém pojetí není řeč nástrojem. Za nástrojovým způsobem přemýšlení o řeči stojí antropologie, která předpokládá, že je člověk hotovým subjektem, bez nevědomí, a že může stát mimo řeč, tedy mimo kulturu a dějiny. Je pouze metafyzickou iluzí, že s Bohem se ideálně můžeme setkat mimo protředkování řeči. Za touto iluzí stojí metafyzický dualismus umenšující vše materiální, tělesné, viditelné před duchovním a viditelným. Dualismus, který odděluje bytí od řeči, subjekt od objektu.

Chauvet pro svůj koncept řeči symbolu využíval několik momentů z Heideggerovy filozofie. Především je řeč neoddělitelná od bytí. V symbolickém není člověk pánem řeči, ale naopak je to řeč, která mu vládne. Oproti metafyzickému pojetí je to řeč, která mluví. Je to právě řeč, hlas bytí samotného, skrze který lidé přicházejí k bytí. Lidé jsou proniknuti řečí, která je konstituuje. Oni musí spolu-odpovídat na volání tohoto bytí. Je „voláním“, které je vždy před nimi. Stát se lidmi, znamená naučit se dobře mluvit. Nikoli ale gramaticky, ale ve smyslu dát se oslovit. Mluvení je do velké míry naslouchání. Je to řeč poetická, která boří její metafyzické omezování. Kromě řeči básníků Chauvet čerpá z Heideggerovy inspirace japonskou filozofií. Soustředí se zde zejména na jednu z možností řeči, totiž mlčení a naslouchání.



Pokud je to řeč, která mluví, tak člověk mluví, jen pokud odpovídá řeči. Odpovídání je naslouchání. Lidé mluví pouze do té míry, do které naslouchají. „Volání“, „mlčení“ a „naslouchání“ jsou kategorie řeči symbolu, kterými Chauvet nahrazuje kategorie metafyziky.

Jako druhý symbolický aspekt řeči jsem zvolila Chauvetův klíčový termín „prostředkování“. Pokud můžeme o řeči mluvit ve smyslu volání, mlčení či naslouchání, tak o ní vypovídáme jinak než nástrojově. Člověk totiž nepřichází k pravdě a poznání jiným způsobem než skrze řeč, kulturu, dějiny, skrze symbolický řád, v němž se nachází a ze kterého nelze vystoupit. „Prostředkováním“ s důrazem na zasazenost do konkrétních dějin a kultury se vytrácí i nárok na absolutní poznání a pravdu. Symbolické prostředkování nikdy neuchopuje pravdu a poznání ideologickým způsobem. Nemluví jednou, abstraktní řečí, ale konkrétními slovy v konkrétních dějinách či kultuře. Řeč totiž je jak tranzitivní i netranzitivní, „mluví nás“ a „mluví k nám“. Z antropologického hlediska „prostředkování“ lidé neexistují dřív než řeč nebo kultura, což dokládá Chauvet psychoanalytickou a lingvistickou analýzou. Bez kultury a řeči by nebyly možné vztahy a sebe-uchopení, kterými se člověk stává subjektem již od počátku. Řeč tedy není nástroj, ale „prostředkování“, *milieu*, ve kterém se subjekt rodí. Subjekt se v řeči rodí skrze základní rozštěpenost, která mu skutečnost odděluje, ale zároveň mu ji pomáhá uchopit. Subjekt nalézá svoji pravdu jedině souhlasem s chyběním, která jej utváří. Snahu zaplnit toto základní rozštěpení by znamenalo návrat do imaginárna. Snažit se nalézt skutečnost bez tohoto chybění, které řeč přináší, by bylo bláhovou představou o možnosti skutečnost vlastnit. Řeč, či v širším slova smyslu symbolický řád, lidské subjekty vždy předchází, čímž jim umožňuje stát se lidmi. Řeč symbolu je založena v „prostředkování“ skutečnosti, což s sebou nevyhnutelně přináší i chybění v našem vlastním bytí a vzdání se touhy po úplnosti a připoutanosti ke „Stejnému“.

Ke konceptu prostředkování patří nevyhnutelně i termín symbolický řád. To, co jsem nastínila o prostředkování skrze řeč, platí v širším měřítku i pro kulturní, historické a institucionální „prostředkování“. Symbolický řád

označuje systém spojení mezi různými prvky a úrovněmi kultury systém. Ten vytváří koherentní celek, který umožňuje sociální skupině a jednotlivcům orientovat se v prostoru, najít své místo v čase. Umožňuje nám situovat sami sebe v tomto světě způsobem, který má význam. Člověk se rodí do symbolična, neboť se rodí do světa významu. Když vnímáme, je to již skrze semiologickou vrstvu.

Koncept „prostředkování“ a „symbolického řádu“ obecně Chauvet vztahuje analogicky na prostředí církve. Církev „prostředkuje“ Boží přítomnost, která je ale také poznamenána chyběním. Pro křesťany to znamená vzdát se touhy po bezprostředním, dualistickém vztahu s Bohem, jinak jim hrozí návrat do imaginárního vztahu. Návrat do imaginárního vztahu s Bohem by znamenal hrozbu modloslužby, narcistní projekci vlastního Já. Církev ale prostředkuje Boží přítomnost symbolicky, což znamená, že není totožná s Kristem samotným. A protože není Kristem, tak prostředkuje jeho přítomnost i nepřítomnost. Krista prostředkuje skrze jednotlivé prvky symbolického řádu: skrze Písmo, skrze svátosti a skrze etiku. Upadnutí do imaginárna by znamenalo uzavřít Boha do jednoho z těchto prvků a hledat Ježíšovu přítomnost pouze tam. Příkladem byli učedníci jdoucí do Emauz, kteří se snažili najít Ježíšovo fyzické tělo. Stejně jako oni i my můžeme Kristovo tělo pohřbít, pokud budeme hledat Kristovu přítomnost na jednom místě. Koncept chybění, kterým je vytvořen symbol, je i součástí církevního prostředí. I jako křesťanské subjekty se rodíme skrze základní rozštěpenost způsobenou řečí. Nelze ji vymazat, nelze ji naplnit, aniž by se symbol změnil v modlu. Jinak budeme v tzv. „nekrotickém pokušení“ znovu pohřbít Krista. Musíme proto vždy brát v úvahu všechny prvky symbolického řádu církve. Nelze hledat Boha pouze v Písmu, nebo svátostech nebo etickém jednání. Ve všech třech případech to znamená snahu vyhnout se zvláštnímu druhu přítomnosti našeho Boha, která se odehrává v nepřítomnosti, a vymazat tak jeho radikální jinakost.

Poslední kapitolu věnovanou řeči symbolu jsem věnovala materialitě řeči. Chauvetovou snahou je znovu objevit pozitivní náhled na vše tělesné

a materiální. Proto i řeči symbolu se soustředil na její materiální stránku na jazyk jako signifikantí materii. Chauvet se opíral zejména o Derridu a jeho kritiku *logo-fonocentrimu* s jeho důrazem na písmo. Řeč symbolu se neobejde bez materiální stránky, tedy bez jazykové struktury řeči, bez kostry, ze které je řeč upředena. Za tímto důrazem znovu stojí kritika metafyzického konceptu, který upřednostňuje fonetickou stránku řeči. Proto se jedná podle Derridy o *logo-fonocentrimus*. Metafyzika se zakládá na principu jednoho *logu*, který si absolutizuje nárok na jedno vysvětlení skutečnosti. Avšak v symbolickém myšlení není možné totalizovat to, co je „jiné“. V symbolickém se nelze obejít bez polycentričnosti pravd, bez rozličných pohledů na pravdu, tedy bez „prostředkování“. Derridova kritika logocentrismu spočívá také v kritice hledání plnosti významu, která by pocházela z řeči, rozumu či Boha jako počátku. Musíme se smířit s nemožností dosažení plnosti významu, která je zřejmá právě v nekonečné hře psaní. Plnost významu neleží někde „za řečí“, ve světě idejí. Není ani v hlase, který se metafyzice zdá být blíž čistému a úplnému významu. *Fonocentrimus* tak splývá s plností významu a smyslu bytí jako přítomnosti. Epocha logu vidí psaní pouze jako prostředek pro hlas, vše grafické je pouze vnější. Bytí váže metafyzické myšlení přednostně na *foné*, a *grafé* je pro něj sekundární reprodukcí. Derridova kritika *fonocentrimu* podtrhuje Chauvetův koncept prostředkování řeči, které se neděje jinak než skrze daný a konkrétní jazyk. V této *materialitě* nesoucí význam se řeč stává překážkou veškeré touhy, která by se snažila vyhnout se všemu „prostředkování“ a nároku na bezprostřední a průhlednou přítomnost. K tomu, aby nebylo vše rozdílné uvězněno v metafyzických pravidlech, navrhuje Derrida tento systém dekonstruovat. Proto představuje pojem *differance*, který poukazuje na trvalou nemožnost absolutního poznání. Derrida popisuje *differance* jako nekonečné mizení jak původu, tak konečného významu. Snaží se vystihnout, že řeč nikdy nevystihuje význam, neboť vždy konec významu „odkládá“. Derrida rozlišuje mezi psáním v úzkém slova smyslu a mezi arche-psáním, ve kterém je řeč primárně v písemné podobě. Chauvet, který chce zdůraznit tělesnost řeči, která se

nejen odráží v Derridově úzkém pojetí psaní, což je vlastně „vepsaná řeč“, ale i v termínu „arch-psaní“, které je „vepsanou řečí“, která existuje v mluvení, myšlení a dokonce v bytí. Pro Chauvetovo pojetí řeči symbolu je důležitý nejen důraz na materialitu řeči, ale i Derridův předpoklad, že nejsme schopni zachytit v písmu plnou přítomnost a význam. Tuto iluzi Derrida označuje za víru v „transcendentálního označovaného“. Je to snaha najít slovo, které by neodkazovalo k žádnému označujícímu, a uniklo by tak z řetězu znaků a nadále by pak samo nefungovalo jako označující. Chauvet i zde nezůstává u obecného filozofického předpokladu, je to právě Písmo svaté, které je příkladem toho, že se Boží slovo neděje mimo konkrétní jazyk, mimo písmo, mimo dějiny a kulturu.

Celou druhou část o Chauvetově pojetí symbolu jsem uzavřela symbolem ve vztahu k tělu a tělesnosti. I zde jsem se věnovala třem vybraným tématům. Nejprve Chauvetově kosmologickému a antropologickému zakotvení tělesnosti symbolu. Dále tématu prostředkujících těl a nakonec jsem se zastavila u tématu těla Božího v jeho symbolické přítomnosti.

Chauvet svoje pojetí symbolu ukotvuje do člověkem obydleného světa. Snaží se zde rehabilitovat křesťanské východisko vycházející z dobroty stvoření. I zde začínal své úvahy na Heideggerově důrazu na bytí člověka v jeho každodenní existenci. Heideggerovo filozofické východisko člověka pobývajícího ve světě pomáhá Chauvetovi k vytvoření projektu fundamentální teologie svátostnosti, která by dovolila celkovou reinterpetaci křesťanské existence. Tento projekt zahrnuje samozřejmě reinterpetaci světa jako stvoření, kterého je člověk součástí. Stvoření, jež je křesťanským vyznáním o světě, je především darem, který člověka předchází. Jako dar zde daný, který nás předchází, umožňuje o stvoření uvažovat symbolicky, tj. není „nikým učiněn“ a „z nikoho nepochází“. V Chauvetově symbolickém pojetí, jež je základně založeno na řeči jakožto symbolu, se skutečnost světa, do kterého se rodíme, otevírá právě řečí. Rodíme se do světa, který není světem surových objektů, ale světem, v němž panuje řeč

a symbolický řád. Svět je tedy neukončenou a otevřenou veličinou. I teologicky se svět v křesťanském vyznání otevírá řečí, respektive slovem z 1. kapitoly Genesis. Slovem Bůh stvořil svět a zorganizoval jej z původního chaosu. Stvoření je darem daným zadarmo z milosti a je vždy něčím víc, než můžeme pochopit. Stvoření nám tak svým předcházením ukazuje, že se nedá zredukovat na lidskou činnost, ale zároveň nás vybízí otevírat jeho skutečnost naším zodpovědným slovem. Spolu-tvořit, abychom z univerza učinili svět, kde by každý člověk našel místo. Stejně jako u Chauvetovy teorie milosti jako daru, přijetí daru stvoření vybízí člověka darovat něco na oplátku. Mezi stvořením a člověkem tak panuje dialogický vztah. Na tento zadarmo darovaný dar odpovídáme naším zpětným obětováním tohoto daru.

Tento koncept stvoření tak umožňuje nahlížet jinak i na jeho svátostnost. Při mši nachází svátostné tajemství své vyjádření. Chléb a víno jsou toho příkladem. Chléb a víno jsou nám zde dány jako dary od Stvořitele, které mu zároveň darujeme zpět. Bůh nám daroval stvoření a my mu jej zodpovědně vracíme zpět. V tom spočívá naše svoboda. Navracet zpět, co jsme přijali, splolutvořit a otvírat skutečnost slovem. Svátostnost stvoření se vyjevuje pouze jako průnik dvou dimenzí: dějinné a kosmické. Chléb, který obětujeme při mši, je chlebem, který je jak plodem země, tak plodem lidské práce. Jedno bez druhého nemůže být. Chléb se stává eucharistickým pouze ve spojení mezi kosmem a dějinami. Chauvet si je ale vědom, že se naše splolutvoření může změnit v „zne-tvoření“, když skutečnost pro druhé zavíráme, když se chléb stává chlebem jen pro některé. Chléb jako symbol života se mění na symbol smrti.

Antropologicky Chauvet ukotvuje svoje pojetí symbolu v člověku, který sám je slovem. Tělo nemá, ale tělem je. Tělo není nástroj a není odděleno od duše. Tělo je mluvou. Je znamenající hmotou. Zde se Chauvet nechal inspirovat i Pontyho fenomenologií vnímání. Pomáhá mu překročit dichotomii mezi tělem a slovem. Tělo je symbolem, který mluví. Kultura a symbolický řád je zakořeněn v člověku jako těle. Pro Chauveta je lidské tělo symbolem v původním významu slova *symbollein*, protože spojuje. Tělo, které

spojuje vnitřní a vnější, je také místem spojení identity a rozdílnosti. Chauvet toto spojení ilustroval Vassovou metaforou o pupíku. Pupek je hranicí mezi Já a ne-Já. Pupek je místem, který nikdo jiný nemůže obývat, ale je také stopou iniciačního otevření druhým skrze jiné otvory těla. Skrze oči i uši se otvíráme světu. Naše tělo se zároveň otevírá i zavírá, symbolizuje identitu i rozdílnost. Živé tělo je „arche-sybolem“ celého symbolického řádu, neboť se v něm spojuje (*symballein*) Já a ten druhý, příroda a kultura, potřeba a žádost, touha a slovo. Slovo existuje primárně psané v těle. Slovo neunikne nezbytnému vepsání v těle.

Druhá část se zabývala Chauvetovým pojetím „těl“. Chauvet jen málo zdůrazňuje biologické či fyzické tělo jednotlivce. Svým konceptem tělesnosti se snaží vyjádřit naše vazby s druhými lidmi, s kulturou či tradicí. Proto je i jeho pojetí těla široké. Především mluví o různých tělech, od řeči až po materiální prvky, jako je voda či olej. Všechna tato těla prostředkují Boží přítomnost, která je ale vždy poznamenána nepřítomností. Chauvetův důraz na řeč v jeho pojetí symbolu se odráží i v konceptu těla. Tělo a řeč jsou si podobné. Nejsou nástroji, ale prostředkují. Řeč je v jeho pojetí nejdůležitějším symbolem a tělo je potom základním neboli arche-sybolem. Být tělem tak podle něj znamená přesahovat do širší množiny, do těla druhého člověka, do těla paměti, do těla stvoření. Tělesností tak myslí Chauvet lidské subjekty v jejich celosti vztahů. Jedná se o jejich osobní těla, ve kterých se symbolicky kloubí příběhy jejich touhy spojené s tělem předků, sociálním tělem kultury a kosmickým tělem přírody.

Každé tělo je tedy nejen individuální, ale je také „vržené do světa“, jako řeč zároveň mluví, ale je i mluveno. Je strukturováno systémem hodnot symbolické sítě skupiny, do které patří, např. do rodiny či církve. Taková skupina vytváří jeho *sociální* a *kulturní* tělo. Kromě sociálního či kulturního těla je utvářen druhým tělem, kterým je dějinná *tradice*. Základ tohoto těla je do určité části mytický a stává se pro člověka živou pamětí. Konečně mluví Chauvet ještě o jednom těle, a to *univerzálním*. Já jakožto tělo jsem v neustálém dialogu s univerzem. Na jedné straně člověk projektuje sám sebe

do světa, a tím jej antropomorfizuje, čímž se makrokosmos stává větším živým tělem. Na druhé straně introjekcí univerza kosmomorfizuje sám sebe, stává se tak mikrokosmem.

Také křesťanovo „bytí ve světě“ je založeno na symbolickém vztahu k trojímu tělu. Základně se při liturgickém slavení víra odehrává v těle každého křesťana. Skrze své vlastní tělo se prolínám se skupinou lidí, která se v křesťanském prostředí nazývá církví. Nejprve jako křesťan náležím do *sociálního* těla církve. Druhým tělem je tělo *tradice*. Třetím tělem je *kosmické* tělo univerza.

Spočívání v trojím těle je pro Chauveta také východiskem k náboženské potřebě vyjadřovat víru rituály. Příkladem takové potřeby je v křesťanském prostředí právě slavení svátostí. Svátosti jsou v tomto pochopení tělesnosti přechodem od Písma k tělu. Tělo je obecně nedílnou součástí nejen svátostí, ale i náboženských rituálů. Nejvíce duchovní se děje v nejvíce tělesném. Lidskou tělesnost pak symbolizují náboženské rituály. Rituály ji symbolizují ve všech třech dimenzích: kosmické, sociální i tradiční. Chauvet přidává k těmto třem dimenzím ještě symbolizaci lidské touhy. V první dimenzi kosmické při slavení liturgie člověk používá prvky, které jsou součástí kosmu a které vyjadřují kosmickou podmíněnost člověka, jeho neoddělitelnost od světa. Kromě toho je jeho vztah s kosmem vyjádřen i archetypálními sub-rituálními schémata, jejichž charakteristiku přejímá Chauvet od Vergota. Tato schémata vepsaná do našeho těla jsou součástí charakteristických rysů náboženských rituálů. Spojení člověka s kosmem je vzájemné: tělo antropomorfizuje sebe do makrokosmu univerza a kosmomorfizuje sebe do mikrokosmu. Je to neustálá osmóza mezi člověkem a jeho kosmickým tělem. I zde hrozí, že se symbolično navrátí do imaginárna v podobě úcty k dobré matce zemi, když je opomenut zákon otce, tedy kultura a dějiny. Kromě lidské podmíněnosti vztahu se světem patří k symbolizaci jeho tělesnosti i společenství a tradice. Rituály nejsou nikdy individuální záležitostí. Vždy vstupujeme do paměti společenství a podřizujeme se gestům již předepsaným. V rámci těla tradice nemohu

s prvky rituálů manipulovat a jednat svévolně. Navíc je skrze rituály a jejich symbolické působení ve společnosti „znovu ustanoven řád“. Ustanovuje se jimi symbolický řád ekonomických, sociálních, politických či ideologických hodnot, čímž skupina pocítuje identitu a soudržnost. Stejně je tomu v církvi. Podle Chauveta je třeba hledat nový model církve, ve kterém pohromadě udržíme a znovu podníme pól tradice a instituce spolu s druhým pólem kontroverze a kritiky. Takové napětí udržuje společnost, ve které může víra zůstat živá.

V symbolizaci lidské touhy se Chauvet opět navrácí k psychoanalýze a Lacanovi. Analyzoval zde významnou úlohu lidské psychiky, kterou hraje v potřebě vykonávání rituálů. Nezbytnou roli zde nehraje pouze lidské vědomí, ale především nevědomí. Symbolizace našeho vztahu k témuž univerzu, téže kultuře či tradici si v každém z nás nachází svůj specifický způsob. Tento způsob závisí na dějinách naší touhy. Křesťanství je z této perspektivy pokusem, jak se vyrovnat s vinou, a to skrze rituály iniciace a oběti. Chauvet se zde znovu obrací k Lacanovi – touha žije pouze, aby byla „touhou touhy Jiného“, což je nikdy nekončící proces. V důsledku základní rozštěpenosti každého subjektu se pokouší znovu ustanovit pokoj a imaginární celost. Tato nemožnost spočinutí, která je součástí lidské přirozenosti, je spojena s jeho počátkem, s chyběním bytí, které přináší do lidské existence řeč. Tohle lidské drama je až dodnes součástí konceptu onto-teologie. Její podstatou je neustále se pokoušet tuto „rozštěpenost“ zaplnit jiným způsobem než tradičními náboženstvími. Namísto mýtů, rituálů, bohů si volí rozum. Jsou to ale právě náboženské rituály, které pomáhají člověku symbolicky unést tuto původní otevřenost bytí, jeho chybění, usmrcují nikdy nekončící touhu a nastolují smíření.

V rituálu skrze tělesnosti prostředkuje něco, co je přesahuje. Vztahujeme se skrze ně ke svatému, což Chauvet definuje s Vergotem jako něco, co leží „pod“ naší existencí. Toto „pod“, se ale vyjevuje pouze „skrze“, tedy prostředkováním. Bez prostředkování skrze kultury, dějiny, místa či lidi není žádné „svaté“, žádné „pod“ či „skrze“. Náboženský rituál nás tak spojuje



se svatým. Prostředkuje nám vztah s „Jiným“. Náboženský rituál má také anaforickou funkci, neboť povznáší celou lidskou bytost s jejími protikladnými touhami vzhůru. Tomuto „Jinému“ předkládá jedinec svoji existenciální bolest, která spočívá v trvalém neuspokojení ze ztráty objektu touhy. Tato ztráta jej přivádí k touze po „Jiném“ (nazývaném v náboženství Bůh), kterou vyjadřuje ve svých potřebách.

V rámci tématu symbolu a těla jsem poslední kapitolu věnovala symbolické podobě těla Božího, které neexistuje ve své fyzické podobě, ale existuje dál prostřednictvím symbolických prvků v církvi. Jeho přítomnost je ale vždy poznamenaná nepřítomností. Je to prázdnota plná přítomnosti. V Chauvetově symbolickém pojetí tělesnosti existuje i místo, které zůstává neobydlené. Zastavila jsem se u tří podob Božího těla, které vyjadřují tuto prázdnotu plnou přítomnosti: událost kříže, událost prázdného hrobu a naposled seslání Ježíšova Ducha po události nanebevstoupení.

V události kříže se Chauvet opíral o *meontologii* z řeckého *mé-on*, tj. ne-jsoucí, Stanislava Bretona. Breton si jako řeč o Bohu volí apofatický a metaforický diskurz. Podle Chauveta nelze o tom, co je Bůh, vypovídat na základě metafyzických kategorií, jako je přirozenost či podstata, musíme začít z konkrétní dějinné výpovědi Nového zákona. Takovou zprávou je zpráva o kříži. Kříž je ale ve své podstatě „škrtnutím řeči“. Nelze o něm vypovídat jednotně. Tato skutečnost nám jenom připomíná, že to, co je v něm vyjádřeno, je vždy menší, než co je samotný Bůh.

V odpovědi na otázku, kdo je Bůh, vycházíme z konkrétního ukřižovaného lidství Ježíše. Je to situace kenotického vyprázdnění od někoho, kdo je roven s Bohem, až po trpícího služebníka. Obraz trpícího služebníka nás pak vyzývá k praxi víry. Symbolická *meontologie* souvisí se změnou našeho postoje. Boží vítězství na kříži nemůžeme dostatečně pochopit, pokud si nepřipustíme, že se jedná o naše vlastní zlo. Ze symbolické *meontologie* pro nás podle Chauveta plynou dva požadavky. Za prvé pochopit, že *meontologie* není pouze výsledkem koncepčního očištění našich představ o Bohu, ale tím, že Ježíš odsouzen do ne-lidských podmínek „ne-bytí“ je dějinným výsledkem

skrytých „démonických“ za „dobrým úmyslem“ lidí. Za druhé to znamená, že si dokážeme představit tvář toho „zneosobněného“ na kříži jako tvář Boha, pouze pokud v našem vyznání víry přiznáme naši vlastní nespravedlnost. Z toho plyne teologický úkol, který spočívá v nás samých, v našich tělech. Bůh není ničím, ale Bůh se musí stát. Bůh získává svoje Já skrze tyto nejmenší, kteří ve skutečnosti neexistují a jejichž jedinou možností je, že budou takovou tváří. Paradoxně právě v něm naše víra oslavuje Boha.

Jako druhé místo, jež vyjadřuje prázdnotu, přesto plnou Boží přítomnosti, byla událost prázdného hrobu. Jednalo se o příběh učedníků jdoucích do Emauz z Lukášova evangelia, na kterých Chauvet ilustruje jejich přechod od nevíry k víře. Dokud učedníci zůstávají zajatci svých vlastních představ o Ježíši, jsou jejich oči zavřené, jsou s ním společně pohřbeni v hrobě. Jakmile se ale otevřou cizinci na cestě a nechají jej vstoupit od duálního vztahu, jejich oči se otvírají a jejich naděje znovu roste. Skutečnost Božího plánu byla jiná, než si představovali. Poznávají Ježíšovo tělo jinak než svými smysly, nalézají jej v Písmu, v lámání chleba a ve společném bytí. Prázdnota hrobu, v němž chybí fyzické tělo, se proměňuje v prázdnotu plnou symbolické přítomnosti. Ježíšovo tělo zakoušíme prostředkovanou formou, skrze tři prvky symbolického řádu: Písmo, svátosti a etiku.

Jako třetí pohled na symbolickou podobu Božího těla jsem zvolila událost po nanebevstoupení, k níž bezpodmínečně náleží osoba Ducha svatého. Duch svatý je „jiný“ než Otec a Syn, ti oba mají jména pocházející z oblasti antropologie, jež jsou zatížena antropomorfními představami. Duch svatý nemá tvář, může být proto popsán kosmickými obrazy jako je prostor, vítr či oheň. Podle Chauveta osobu Ducha svatého dobře vyjadřuje řecký střední rod. Je *ne-uter*, ani ten ani onen, ani Otec ani syn. Duch svatý jako neutrum dobře vyjadřuje Boží radikální jinakost a zároveň nám Boha v jinakosti přibližuje a pomáhá nám s ním komunikovat. Duch svatý jako prázdné místo, *ne-utrum*, anti-jméno Boha. Je tím, který z vlastní Boží podstaty boří každý pokus o idolatrii. Duch svatý ponechává otevřenou

otázku po Boží identitě. Jako odlišení od Boha samotného je Duch zároveň odlišením Boha od člověka. Duch svatý je paradoxem jako jiný, rozdílný, vždy unikající, je zároveň nejbližší lidem tím, že vepisuje sám sebe v naší tělesnosti, aby ji zbožštil. Bůh jako nejvzdálenější a nejbližší. Skrze Ducha svatého je svaté vepsané nejen do našich těl, ale i do těla církve, do těla celého světa. Soslání Ducha svatého o Letnicích jsou příkladem anti-mýtu o Babylonské věži. Jsou důkazem, že se Bůh staví proti monopolu „Stejného“, proti veškeré uniformitě. Vše stejné Bůh rozlišuje a odděluje, aby lidé mohli dýchat, aby mohla *ruah* vanout. Díky tomuto prostoru se mohou setkat mezi sebou a s Bohem. Duch svatý je ten, který uschopňuje člověka v těle ke slovům, k vydávání svědectví o „Jiném“. Duch svatý je novým vepsáním Slova.

Celkově lze říct, že Chauvetovo pojetí symbolu je založeno na Heideggerově filozofii bytí a dále na lingvisticko-psychoanalytických předpokladech. Symbol se zakládá v řeči, která těsně souvisí s bytím. Řeč přináší v každém subjektu už od počátku základní rozštěpenost, jež je spojena s touhou tuto trhlinu zaplnit. Zde se symbolično liší od imaginárna, ve kterém naopak člověk pociťuje celistvost, protože se jedná o narcistní dimenzi, o projekci vlastního ega. Řeč je symbolická, neboť konstituuje chybění v bytí, které nám umožňuje setkání se skutečností, s druhými, umožňuje jinakost a nadbytek významu. Vše, co se snaží znovu postavit Babel, znovu uzavřít, to, co bylo rozštěpeno, se obrací v imaginárno, jinými slovy v modlářství. Symbol proto nestojí v protikladu ke skutečnému, ale umožňuje k němu přístup. Slovem se skutečnost otevírá. „Stejné“ je v symboličnu rozbito ve prospěch „Jiného“. Symbol právě proto, že není ztotožňován s něčím ideálním, nereálným, se odehrává skrze konkrétní dějiny, kulturu, v konkrétních tělech, jednoduše skrze prostředkování.

Chauvetova snaha po znovuobjevení symbolu je součástí jeho snahy po interpretaci celé křesťanské existence. Navrací jej přímo do středu celé křesťanské existence. Neumist'uje jej na okraj, podobně jako „symbolická

okna, která oblékají diskurzivní poznání“.<sup>1272</sup> Chauvetův koncept symbolu a symbolického řádu přináší řadu pozitivních aspektů, které jsou oživující nejen pro sakramentální teologii, ale i pro křesťanskou spiritualitu.

Rehabilitace symbolu založeného v řeči a snaha o překročení metafyzického západního myšlení, které se v křesťanství stává onto-teologickým konceptem, patří ke snahám části postmoderní teologie.<sup>1273</sup> Chauvet k této snaze tvořivě využívá ostatních vědních disciplín. Z jeho práce je zřejmé, že se teologie neobejde bez diskurzů a metodologie ostatních vědních disciplín, čímž se zabráňuje její izolovanosti a zdánlivé privilegovanosti. Aspekty jeho pojetí symbolu, které vychází z kritiky metafyziky, tedy i onto-teologie, přináší celou řadu oživujících a ekumenicky prospěšných stránek.

Jeho klíčový termín „prostředkování“ je významný ekumenicky i mezinábožensky. Boří totiž všechny triumfalistické křesťanské tendence. Pravda a poznání přichází k člověku vždy v konkrétních dějinách, skrze konkrétní jazyk a kulturu. Proto i na otázku, kdo je Bůh, odpovídá ze situace konkrétní události kříže. Od metafyzických spekulativních konceptů o pravdě a Bohu nás Chauvet vrací do konkrétních „těl“, skrze které k nám pravda přichází a skrze které je nám prostředkován Bůh, jenž se vyjevuje na hranici přítomnosti a nepřítomnosti. Křesťanský život a poznávání Boha v takovém pojetí ztrácí absolutní kontrolu nad skutečností, a tudíž ji mohou sdílet s ostatními.<sup>1274</sup>

I další aspekt jeho konceptu symbolu „prázdnota plná přítomnosti“ umožňuje rozbít všechny křesťanské metafyzické představy o Bohu, které si přivlastňují jeho úplnou přítomnost, čímž jej nejen mění na modlu, ale uzavírají se tak setkání s jinými tradicemi. Tento koncept by dokonce umožnil interpretovat dosud ekumenicky sporné učení o Kristově reálné

---

<sup>1272</sup> Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation*, s. 238

<sup>1273</sup> Viz např. K. B. Osborne, *Christian Sacraments in a Postmodern World: a Theology for the Third Millennium*, New York: Paulist Press, 1999, nebo L. Boeve – J. C. Ries (eds.), *The Presence of Transcendence, Thinking Sacrament in a Postmodern Age*, Leuven: Peeters, 2001.

<sup>1274</sup> Srov. Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation*, s. 238.

přítomnosti v eucharistii.<sup>1275</sup> Koncept presence-absence, jakožto vyjádření dialektického vztahu k Bohu, se podobá pravoslavným cestám poznání Boha. Například Noble srovnává Chauvetův koncept s popisem apofatické a katafatické cesty u Vladimira Losskeho. Podobnost je i v tom, jak Lossky zdůrazňuje, že obě cesty se musí doplňovat a navzájem korigovat.<sup>1276</sup> Stejně tak můžeme podobnosti s Chauvetem hledat u starší pravoslavné tradice Řehoře z Palamy, ze kterého Lossky vychází. Podobnou dialektiku nachází například v Řehořově spisu *Život Mojžíšův*, kde temnota ztrácí svoji negativitu, kde je součástí duchovní cesty vidění v temnotě, v temnotě nevědění.<sup>1277</sup> Je nutné ale mít na zřeteli, jak připomíná Miller, že Chauvetovi nejde o rehabilitaci apofatické a katafatické cesty, ale o otázku bytí.<sup>1278</sup>

Chauvet se nesnaží rehabilitovat symbol pouze pro teologii samotnou, ale vychází přitom z vlastní živé duchovní a pastorační činnosti. Právě proto jeho termíny prostředkování či presence-absence rezonují s velkými křesťanskými spiritualitami. Miller například srovnává jeho podezření vůči touze po bezprostředním kontaktu s Bohem a jeho zdůrazňování potřeby přijmout Boží nepřítomnost v rámci prostředkování spisy sv. Jana od Kříže.<sup>1279</sup> Dále pak Chauvetův důraz na získávání křesťanské identity jako nikdy nekončícího úkolu připomíná františkánsou spiritualitu. I podobnost s apofatickou a katafatickou cestou za poznáním Boha je podobné pravoslavné spiritualitě.

K jeho krokům k překonání metafyzického myšlení patří i kritika *logocentrismu* či *fono-logocentrismu*. V symbolu se upřednostňuje jinakost před „Stejným“ jak na horizontální, tak vertikální rovině. Důrazem na alteritu rozbíjí symbolický pohled na skutečnost monopol statického a stejného jak

---

<sup>1275</sup> Viz K. Tůmová, *Eucharistie v oficiálním učení a v teologické reflexi po II. vatikánském koncilu*, diplom. práce, ETF UK, Praha, 2003.

<sup>1276</sup> Viz V. Lossky, *Dogmatická teologie*, Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994, s. 16-19; in: Noble, *Apophatic Aspects of Theological Conversation*, s. 172-173.

<sup>1277</sup> Viz L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, Praha: Oikúmené, s. 206.

<sup>1278</sup> Srov. Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation*, s. 238.

<sup>1279</sup> Srov. tamtéž, s. 238

v nás, tak v druhých i Bohu. Takto vzniklý prostor nám umožňuje se skutečně setkat se sebou samým, s druhými i s Bohem.

Chauvetův důraz na otevírání skutečnosti slovem a aktivní účast na „spolu-tvoření“, ale i možném „zne-tvoření“ člověkem, připomíná důrazy teologie osvobození. Eucharistický chléb, jehož podstatou je být sdílen, přestává být u Chauveta symbolem života, pokud lidé trpí hladem.<sup>1280</sup> Jeho důraz na zodpovědné slovo, kterým otvíráme skutečnost buď k životu a prostoru pro druhé, či zakrýváme ke smrti, rezonuje s důrazem na praxi teologie osvobození.

V rámci překročení dualistického myšlení, které upřednostňuje duchovní a duševní před tělesným, je velmi přínosné právě Chauvetovo kladné hodnocení těla a tělesnosti. Ačkoli na individuální úrovni vyjadřuje svým pojetím těla spíše vztahovou nežli biologickou složku našich těl, vrací mu Chauvet v teologii přednostní místo. Konceptem lidské tělesnosti, která vyjadřuje prolnutí našeho těla s tělem kultury, tradice a přírody, vyvazuje křesťanské pojetí člověka jako jedince, jehož zájmem je pouze jeho vlastní osobní spása. Jako tělesná bytost nejsem izolovaným ostrovem, ale vztahuji se svým tělem k symbolickému řádu, ve kterém žiji, ke svým předkům a také celému univerzu. Ve svém důrazu na neustálý dialog s univerzem, ve kterém se člověk stává mikrokosmem připomíná Chauveta antropologie Řehoře z Palamy.<sup>1281</sup> Také Chauvetův pohled na svátostnost celého stvoření připomíná pravoslavné učení o Boží esenci a energiích, které naplňují celý vesmír.<sup>1282</sup> Také ukazují, že Boží imanence je všudypřítomná, stejně jako je tomu v Chauvetově pojetí „těl“. *Esence* pak vyjadřuje, že Bůh je zároveň radikálně transcendentní, Chauvetovými slovy je nepřítomný.

Je zřejmé, že Chauvet rehabilitací symbolu reaguje na postmoderní evropský kontext, kde je třeba znovupromýšlet nejen naši otázku slavení svátostí, které se v lepším případě stávají spíše rituály přechodu bez

---

<sup>1280</sup> Srov. L. Boff – C. Boff, *Introducing Liberation Theology 1*, New York: Orbis Books, 1989, s. 1-2.

<sup>1281</sup> Viz např. G. Vopatrný, *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, Brno: Pones Pragenses, 2003.

<sup>1282</sup> Viz K. Ware, *Cestou orthodoxie*, Praha: Sít, 1996.

vědomého vztahu k Bohu a příslušnosti k církvi. Reaguje tak na kontext, kdy musí být znovu promyšlen význam samotné křesťanské identity. Jeho pojetí identity, která neodmítá svět kolem, nýbrž je mu otevřená a co víc, je si vědoma, že právě skutečnost světa je Boží nabídkou, je velmi aktuální.

### III. část

## KRITICKÉ ZHODNOCENÍ CHAUVETOVA POJETÍ SYMBOLU

Chauvetův koncept symbolu i přes všechny své silné stránky, o kterých jsem se zmínila v závěru předešlé části, má své slabiny. Kritika jeho pojetí symbolu přichází z různých stran. V poslední části práce proto nejprve charakterizují základní momenty kritiky jeho konceptu symbolu a dále navrhuji možná alternativní řešení týkající se jeho nekritického čtení Lacana za pomoci tří francouzských filozofek.

### 8. Základní body kritiky Chauvetova pojetí symbolu

Sám Chauvet se kriticky vyjadřuje ke svému stěžejnímu dílu *Symbol a svátost* ve své přednášce u příležitosti udělení čestného doktorátu v belgické Lovani 7. března 2007.<sup>1283</sup> Přehodnocuje v ní teoretický základ své dřívější práce. Přiznává, že se jedná o dílo své doby, tedy sedmdesátých let, které byly ovlivněny především strukturalismem, tj. Lévi-Straussem, Lacanem či Derridou.<sup>1284</sup> Chauvet přiznává, že v *Symbolu a svátosti* se měl v otázce pravdy a překročení metafyziky více přiblížit Bretonově „meta-funkci“, která v ní od počátku přebývá, a pojednat o ní pomocí fenomenologie a hermeneutiky.<sup>1285</sup>

V *Symbolu a svátosti* jde Chauvetovi o překročení klasické onto-teologie k „ontologii řeči“.<sup>1286</sup> Řeč je v tomto pojetí „ontofanií“. Podle něj však měl být v *Symbolu a svátosti* větší důraz kladen na „onto“, zvláště rozvinutím toho, co Breton nazývá „meta-funkcí“, jež je původně obsažena i v metafyzice.<sup>1287</sup> Tato funkce nám ukazuje, že pravda je vždy ve smyslu „meta“, tedy „za“, a její vyjevení může být pouze doslova „meta-forické“.<sup>1288</sup> Neznamená to, že by metafora měla nahradit myšlenkový koncept, ale její

---

<sup>1283</sup> Přednáška vyšla pod názvem Une relecture de symbole et sacrament, *Questions liturgiques*, 88 (2007), s. 111-125.

<sup>1284</sup> Tamtéž, s.111-112.

<sup>1285</sup> Tamtéž, s. 116.

<sup>1286</sup> Ve franc. orig. „ontologie du langage“, tamtéž, s. 114.

<sup>1287</sup> Tamtéž, s. 114.

<sup>1288</sup> Tamtéž, s. 114.



oživovací funkce byla právě v tom, že jí metafyzika musela čelit. Toto „za“ nám ukazuje dvě věci. Připomíná, že síla metafyziky zůstává v tom, že vždy odolává redukci, ať již subjektivistické či intra-textuální pravdy. Jinými slovy je skutečnost vždy větší než naše diskurzy a koncepty a je na ní něco, co nazýváme objektivitou. Následně taková podoba objektivní pravdy umožňuje spojovat lidi v univerzální komunitu. Tato objektivita i univerzalita pravdy nemůže však obstát bez konkrétních prostředkování, ve kterých se pravda vyjevuje a je nám předkládána.<sup>1289</sup> Tato cesta rozličnými prostředkováními je otevírána nejprve fenomenologicky a poté hermeneuticky. Fenomenologicky je nám pravda dáována jako „transcendentální dar“, čímž se znovu objevuje důležitost „meta“ funkce.<sup>1290</sup> Tato funkce je ale vepsána v hloubce konkrétních věcí, neboť pravda je nám dána prostřednictvím tohoto světa. Poté přichází ke slovu hermeneutika, která se týká zejména textů. Je „cestou dlouhou“, jak ji nazývá Ricoeur.<sup>1291</sup> Porozumění se pak odehrává tím, že se setkává horizont textu a čtenáře, a vzniká tak třetí svět.<sup>1292</sup> Chauvet se domnívá, že právě zdůraznění „meta-funkce“, která přichází ke slovu nejprve fenomenologicky a poté hermeneuticky, by bylo pro teologický koncept *Symbolu a svátosti* přínosné.<sup>1293</sup>

Kromě přehodnocení samotným autorem zaznívá kritika dalších autorů. Týká se jak jeho teoretického konceptu, tak i metodologie, kde je například kritizován pro svou práci s pramennou literaturou Tomáše Akvinského.<sup>1294</sup>

## 8.1. Kritika idealizace symbolického řádu

Co se týká jeho teoretického pojetí symbolu, je především kritizován za to, že jeho koncept nepočítá s existencí porušených symbolů, a tudíž se

---

<sup>1289</sup> Srov. tamtéž, s. 114-115.

<sup>1290</sup> Srov. tamtéž, s. 115.

<sup>1291</sup> Srov. tamtéž, s. 115.

<sup>1292</sup> Srov. tamtéž, s. 116. Zde vychází Chauvet zejména z Ricoeurova díla *Le conflict des interpretations a Du texte à l'action: Essai d'herméneutique II*.

<sup>1293</sup> Chauvet, *Une relecture de symbole et sacrement*, s. 116.

<sup>1294</sup> Viz kap. 4.

jeho symbolický řád mění v ideální systém. Vincent Miller patří k jeho předním kritikům idealizace.<sup>1295</sup> Domnívá se, že Chauvet nepracuje s hermeneutikou podezření a v důsledku jeho „ideální systém postrádá místo pro symboly, které jsou porušené“.<sup>1296</sup> Symbolické prostředí církve se stává v Chauvetově podání nejen ideálním, ale také prostředím uzavřeným. Neposkytuje žádný mechanismus pro přehodnocení symbolů, které ztratily svoji aktuálnost či slouží spíše ke zneužívání moci či nesvobodě.<sup>1297</sup> Takové pojetí symbolu by zejména v teologii osvobození nemohlo najít své místo. Miller vidí v jeho konceptu symbolického prostředkování „uzavřený svět“ slov a rituálů.<sup>1298</sup> Stejná kritika zaznívá například od Davida N. Powera.<sup>1299</sup>

## 8.2. Kritika statického pojetí symbolu

S kritikou idealizace jeho symbolického řádu souvisí i jeho podcenění dějiny a kulturních souvislostí, ve kterých se život odehrává. Podle Millera Chauvet ve svém konceptu symbolu a symbolického prostředkování nepočítá s kulturními a dějinnými změnami. Přestože Chauvet často zdůrazňuje, že symboly potřebují „těla“ dané kultury a doby, nedodává, že kulturně-dějinný kontext není vždy ideálním prostředím a je zapotřebí jej také podrobovat kritice. Tato skutečnost je podle Millera způsobena velmi optimistickým čtením pozdějších děl Heideggera, ve kterých jsou kulturní a dějinné epochy pozitivně interpretovány jako manifestace bytí.<sup>1300</sup> Chauvet, který zdůrazňuje sakramentalitu celého stvoření, nepočítá s tím, že tato manifestace bytí v rozličných dobách a kulturách nemusí být beze zbytku dobrá. Rovněž v Chauvetově pojetí stěží najdeme kritické poznámky o tradici, která se v průběhu dějin mění a nemusí vždy obsahovat pouze ideální symbolické prvky. Tato slabina je, podle mého názoru, způsobena nejen Chauvetovým

---

<sup>1295</sup> Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation*, s. 239-240.

<sup>1296</sup> Tamtéž, s. 239.

<sup>1297</sup> Tamtéž, s. 239.

<sup>1298</sup> Power, *Current Theology*, s. 657-705, zde 687. Power zmiňuje kritiku Ghislaina Lafonta, *Dieu, le temps et l'être*, Paris: Cerf, 1986.

<sup>1299</sup> Power, *Current Theology*, s. 687.

<sup>1300</sup> Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation*, s. 240.

čtením Heideggera, ale i Lacana. Lacan, jak načrtnu níže,<sup>1301</sup> nezdůrazňuje, v rámci ustanovení subjektu a procesů značení, dějinné a sociální určení.

### 8.3. Kritika pasivní role subjektu

Další slabší bod Chauvetova pojetí „prostředkování“, který Miller zmiňuje, nacházíme již u Heideggera. Je jím důraz na pasivitu člověka, na to „být hovořen“ spíše než na „hovořit“. Lidské vědomí a činnost zahrnují podle Millera více než „symbolické prostředkování“, jsou také aktivní, kriticky se angažují ve svých postojích.<sup>1302</sup> Podcenění zodpovědného dospělého jedince souvisí i s Chauvetovou implikací Lacanovy teorie vývoje jedince, která především popisuje vývojová stadia dítěte a až v druhém plánu se odráží na sociální úrovni v dospělosti. S tím souvisí i kritika sakramentálního teologa Kenana S. Osborna, který se domnívá, že Chauvetovu popisu sakramentální události chybí existencionální rozměr.<sup>1303</sup>

### 8.4. Kritika podcenění konkrétnosti biologického těla

Další slabiny lze vidět v Chauvetově vztahu tělesnosti a symbolu. Chauvet ve svém symbolickém pojetí tělesnosti jen málo hovoří o významu biologického těla, které je také ovlivněno kulturou. Tento aspekt jeho pojetí tělesnosti zajisté souvisí s jeho prací s Lacanem a Heideggerem. Oba u něj vytváří platformu, ve které je člověk jako subjekt utvářen zejména v řeči, v případě Lacana v řeči vystavěné na symbolické struktuře „otcova jazyka“. Navíc Lacanův psychoanalytický strukturální koncept Chauvetovi nedovoluje zaměřit se více na význam biologického těla a na procesy signifikace, které mohou probíhat už v imaginární předoidipovské situaci. Chauvetova antropologie dostatečně nezdůrazňuje, že lidé jsou jednota v psychickém těle, které snoubí organické tělo a symbolický řád, jak to například navrhuje Vergote v souvislosti s naším emočním životem.<sup>1304</sup> Není tak zcela

---

<sup>1301</sup> Viz kap. 9. 2.

<sup>1302</sup> Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation*, s. 240.

<sup>1303</sup> Osborne, *Christian Sacraments*, s. 162.

<sup>1304</sup> Vergote, *The Symbolic Body*, s. 89-107.

jednoduché určit, zda vnímáním těla dáváme obsah metaforám a symbolickému chování, nebo naopak je to řeč, která naplňuje tělesné vnímání významem.

## 9. Dialog s trojicí francouzských filozofek

Všechny předchozí body kritiky souvisejí do určité míry s Chauvetovým psychoanalytickým východiskem inspirovaným Lacanovým dílem.<sup>1305</sup> V této části budu proto hledat alternativy pro slabší místa Chauvetova pojetí symbolu způsobené nekritickým čtením Lacana, které s sebou přináší několik otevřených otázek, spojených s jeho pojetím řeči, které žije v jazykové struktuře „otce“. Je imaginárno skutečně hrozbou? Existuje pouze jedno imaginárno, nebo lze počítat s imaginárnem ženským a mužským, což by následně změnilo i symbolično? Co se stane, když je symbolický řád opanovaný „Zákonem otce“ špatně vystavěn nebo je-li porušen? Lze změnit symbolično, pokud je porušené? Jak se může jedinec vysvobodit z řádu, který je příliš přísně držen „Zákonem otce“? Neodvívá se proces signifikace ještě před stadiem vstupu do symbolična v pre-odipovském stavu? Je chybění v bytí jediným aspektem, který provází jedince při vstupu do symbolického řádu? Co by to následně znamenalo pro symbolický řád církve a liturgické slavení?

Tyto otevřené otázky naznačují, že zde kritika směřuje především k Chauvetově podceňování imaginárna a přecenění symbolična. S čímž souvisí také jeho nedostatečné zapracování termínu touhy, vynechání termínu *jouissance*<sup>1306</sup> a podceňování ne-teoretického konkrétna, kterým je tělo, a před-řečového procesu signifikace ještě v tělesném stadiu.

---

<sup>1305</sup> Viz kap. 3.

<sup>1306</sup> Ženská *jouissance* je jiného řádu, než jak je reprezentovaná v mužské libidální ekonomii, obvykle popisovaná motivem užitku a zisku. Ženská *jouissance* je spojována s pojmem tekutosti, rozptylování, trvání. Je to druh daru vycházející ze světa orgasmů, dávání, rozšiřování, rozdělování potěšení bez ohledu na konce či uzavření. Neboť *jouissance* souvisí s ženským imaginárnem, její popis se dá jednoduše vztáhnout na popis „ženského psaní“ či „ženořeči“. Viz Elaine Marks – Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms: An Anthology*, Brighton: Harvester Press, 1986, s. 37.

Všechny tyto kritické body, pro které budu hledat alternativu, souvisejí s tím, že Lacanova psychoanalýza je ovlivněna androgynními představami. Proto budu možná alternativní řešení k výše zmíněným otázkám, které Chauvetem nebyly zodpovězeny či vyžadují kritické zhodnocení, hledat v díle tří soudobých francouzských filozofek, teoretiček jazyka a psychoanalytiček Luce Irigaray (\*1932), Julie Kristevy (\*1941) a Héléne Cixous (\*1937).<sup>1307</sup> Všechny tři vycházejí z obdobného intelektuálního zázemí jako Chauvet, a přestože není ani jedna z nich teoložka, jejich pohledy nám mohou nabídnout alternativu k Chauvetově konceptu symbolu, především k jeho nekritickému čtení Lacana. Vybavena jejich kritickými vhledy se pak soustředím především na Lacanovo pojetí imaginárna, symbolična, kterému vládne „Jméno otce“, „Zákon“ či „Falus“,<sup>1308</sup> dále jeho pojetí alterity, touhy, *jouissance* a také zdůrazním pozitivní význam těla matky ve vývoji subjektu a jeho vstupu do symbolična. V závěru kapitoly uvedu jejich přístupy do dialogu s Chauvetovým použitím Lacana a vyvodím důsledky pro alternativu jeho konceptu symbolu v rámci sakramentální teologie.<sup>1309</sup>

Luce Irigaray, Julia Kristeva a Héléne Cixous jsou považovány za „trojici francouzské feministické teorie“.<sup>1310</sup> Obdobně jako Chauvet jsou všechny tři ovlivněny Lacanem, především ve třech stěžejních tématech: decentrace subjektu, sexualitě a řeči, žijící ve struktuře jazyka určeného falickou funkcí.<sup>1311</sup> I přes společná témata se jejich práce s Lacanem a vlastní metodika liší.<sup>1312</sup> Zatímco Luce Irigaray a Héléne Cixous zakládají svoji argumentaci na rozdíl mezi mužskou a ženskou řečí a soustřeďují se

---

<sup>1307</sup> Více k historii a kontextu francouzského feminismu viz Introductions, in: Marks & de Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, s.1-38.

<sup>1308</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>1309</sup> Například viz Power, *Current Theology*, s. 657-705.

<sup>1310</sup> Paradoxem je, že ani jedna z nich není původem z Francie a ani jedna se nepovažuje za feministku. Luce Irigaray se narodila v Belgii, Julia Kristeva v Bulharsku a Héléne Cixous v Alžírú v židovské rodině. Viz více Kelly Oliver, *Reading Kristeva: Unrevaling the Double-Bind*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993, s. 163-164.

<sup>1311</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, 1990, s. 154.

<sup>1312</sup> Celkově lze říci, že Lacan jako kontroverzní osoba vyvolává protikladné postoje mezi feministkami, některé používají jeho práci o subjektivitě ke kritice falocentrismu, jiné naopak kritizují jeho práci jako extrémně falocentrickou. Viz Grosz, *Jacques Lacan*, s. 147.

na definování ženské identity, Julia Kristeva vstupuje do feministického diskurzu z jiné strany, nerozpoznává specificky mužský a ženský způsob vyjadřování, ale zabývá se spíše intertextualitou jazyka a rozlišuje symbolično od semiotična.<sup>1313</sup> Irigaray a Cixous se snaží vystoupit ze symbolického řádu určeného falickou funkcí na základě Derridovy dekonstrukce a přijít se specificky ženskou řečí, která by fungovala mimo binární opozice. Obě se snaží najít nové pole řeči, které by odpovídalo ženské slasti (*jouissance*), tělesnosti a psychice.<sup>1314</sup> Kristeva je k těmto návrhům, jak uvidíme, kritická. Sama totiž souhlasí s Lacanovou tezí o absenci esence ženského subjektu a je skeptická vůči všem pokusům o vystoupení z jazykové struktury, která je určena paternálně.<sup>1315</sup>

Nicméně, všechny tři shodně sledují Lacanovu socio-lingvistickou teorii vzniku subjektivity, ve které je mužské a ženské viděno spíše jako konstrukt sociálních a historických vlivů, než jako biologická předurčenost.<sup>1316</sup> Také lze ale říci, že všechny tři, i když jiným způsobem, zkoumají symbolický řád kontaminovaný patriarchálním uspořádáním. Každá svým způsobem zpochybňuje, u Kristevy se jedná spíše o modifikaci, Lacanův výklad symbolické fáze, především „Zákon otce“, a přivádějí nás k charakteristice identity a subjektivity skrze pre-oidipovské stadium,<sup>1317</sup> které je definováno vztahem k matce a mateřskému tělu.<sup>1318</sup>

Jejich kritika symbolického řádu, jak ukáží v závěru této kapitoly, je tvořivým impulzem také pro teologii.<sup>1319</sup> Kritikou patriarchátu a nároku na univerzalitu západní kultury a náboženství zpochybňují karteziánské pojetí subjektu, a přispívají tak k tématu decentrace subjektu. Stejně jako Chauvet,

---

<sup>1313</sup> Literatúra a feminizmus IV. In KoXo [online]. 2002-11-26 [cit. 2008-06-13]. Dostupný z WWW:<[www.koxo.sk/koxo/generate\\_page.php3?page\\_id=1767](http://www.koxo.sk/koxo/generate_page.php3?page_id=1767)>.

<sup>1314</sup> Srov. Fulka, Od interpelace k performativu, s. 40-41.

<sup>1315</sup> Srov. tamtéž, s. 41.

<sup>1316</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 148.

<sup>1317</sup> Používám Fulkův překlad „pre-oidipovské“. Viz Fulka, Od interpelace k performativu, s. 43.

<sup>1318</sup> Kristeva a Irigaray jako praktikující psychoanalytičky se soustředí, oproti Lacanovi, na vztah matky a dítěte (Kristeva) a vztah matky a dcery (Irigaray), čímž se snaží upevnit význam pre-oidipovského stadia ve vývoji jedince.

<sup>1319</sup> Power, *Current Theology*, s. 696.

všechny tři spolu s Lacanem nahrazují karteziánské *res cogitans*, tedy „myslící subjekt“, za „subjekt hovořící“, což znamená subjekt, který je definován v řeči a řečí. Jedná se o subjekt, který nejenže hovoří, ale zároveň je i subjektem, který je utvářen tím, že je promlouván.<sup>1320</sup> Stejně jako Chauvet se snaží o znovuuchoopení otázky subjektivity a vzniku subjektu, který sám o sobě je nikdy nekončící a v neustálém vývoji.

### 9.1. Luce Irigaray: dvojí subjektivita



Obr.: 5 Luce Irigaray

První alternativní možnosti k Chauvetově zpracování Lacana budu hledat v díle Luce Irigaray.<sup>1321</sup> Z jejího přístupu pozvu k dialogu s Chauvetovým konceptem symbolu zejména její kritiku *logocentrismu*, která se liší od Chauvetovy. Dále její kritiku symbolického řádu, který souvisí s dvojitým pojetím subjektivity, jež je založeno na dvojitým imaginárním a symbolickém. Soustředím se také na její popis významu pre-oidipovského stadia s důrazem na roli matky ve vývoji jedince. Pozastavím se také u jejího důrazu na metonymii oproti Lacanově důrazu na metaforu. Její charakteristika metonymie může sloužit jako revize Chauvetova pojetí symbolické výměny.

Nejprve se podívejme na způsob, jakým se ubírá Irigarayina kritika západní metafyzické kultury. Stejně jako Chauvet kritizuje západní *logocentrismus* a logiku „Stejného“. Její způsob kritiky je ovšem od Chauveta rozdílný. Vychází především z kritiky opomenutí ženské subjektivity. Západní tradice, zvláště metafyzika, podle Irigaray zapoměla na ženskou subjektivitu. Metafyzické myšlení, včetně teologie, se zakládá pouze na jednom subjektu, přesněji řečeno na subjektu mužském, který se stává měřítkem všeho

---

<sup>1320</sup> Grosz, Jacques Lacan, s. 154.

<sup>1321</sup> Dílo Luce Irigaray sahá do mnoha vědních disciplín od filozofie, lingvistiky až po psychoanalýzu. Její práce se týká tří hlavních témat: prvním je kritika západní kultury a zejména filozofie, která vyčleňuje ženy ze společnosti, filozofie a kultury. Za druhé se snaží o opětovné interpretování ženské identity. Jejím třetím tématem je proto návrh společnosti založené na „dvou subjektivitách“.

ostatního.<sup>1322</sup> O tomto subjektu se hovoří jako neutrálním, ale taková neutralita je v očích Irigaray nemyslitelná. Nic podobného jako neutrální či univerzální subjekt, podle kterého se měří vše ostatní, neexistuje.<sup>1323</sup> Snaha po neutrálním subjektu je pouze iluzí západního maskulinního intelektualismu.<sup>1324</sup> Doslova říká: „dokonce i když si kultura nárokuje objevení druhého, ten druhý vždy nakonec zůstává stejný. Divoch, dítě, blázen jsou stále definováni s ohledem ke stejnosti“.<sup>1325</sup> V takovém myšlení zmizel prostor pro jinakost a otevřenost pro druhého.

V případě Irigaray se tedy jedná o kritiku *falocentrismu*,<sup>1326</sup> který jedná s oběma pohlavími jako kdyby byla variacemi jednoho.<sup>1327</sup> V západní kultuře a společnosti existuje jeden sexus, sexus, který je jedním, pevným, mužským pohlavím. Muži jsou vždy ztotožňováni s kulturou a subjektivitou. Ženy, na rozdíl od nich, nejsou považovány za plnohodnotné subjekty, a společnost tudíž postrádá jejich reflexi. Muži existují jako „subjekty“, „sebevědomí“, a ženy jsou „ty druhé“, což znamená „ne-subjektivita“.<sup>1328</sup> Ženy nemohou existovat jako subjekty, protože podle Irigaray v diskurzu patriarchátu vlastně žena není, neboť řeč, kterou uchopuje svoji zkušenost, není její řečí.<sup>1329</sup> V diskurzu androcentrické kultury je žena zamlčená, je pouze negativní, zrcadlová reprezentace mužské formy a není pochopena ve své

---

<sup>1322</sup> Např. Luce Irigaray, Preface, in: L. Irigaray, *Key Writings*, London: Continuum, 2004, s. ii.

<sup>1323</sup> Srov. tamtéž, s. xi.

<sup>1324</sup> Viz Jean-Joseph Goux, Irigaray Versus the Utopia of the Neutral Sex, in: C. Burke – N. Schor – M. Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, New York: Columbia University Press, 1994, s. 181-182.

<sup>1325</sup> V angl. orig. „Even when the culture claims to discover the other, this other remains the same. The savage, the child, the lunatic are still defined with the respect of sameness The savage, the child, the lunatic are still defined with the respect of sameness.“ Irigaray, *Key Writings*, s. viii.

<sup>1326</sup> Je třeba rozlišovat mezi *logocentrismem*, *falocentrismem* a *falogocentrismem*. *Falogocentrismus* je Derridův výraz složený z falocentrismu a logocentrismu, kdy pojem logocentrismus Derrida propojuje s pojmem falu, tedy mužskou nadřazeností. Viz např. Jan Matonoha, „Ženské psaní“ jako inscenace limit textu, *Česká literatura*, 2008, č. 2., s. 201-221, zde s. 204.

<sup>1327</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 174.

<sup>1328</sup> Sarah K. Donovan, Luce Irigaray (1932 – present). In *The internet encyclopedia of philosophy* [online]. c2006 [cit. 2008-01-11]. Dostupný z WWW: <<http://www.iep.utm.edu/i/irigaray.htm>>.

<sup>1329</sup> Irigaray především popisuje ve své disertační práci, která vyšla pod názvem *Speculum: de l'autre femme*, Paris: Les Editions de Minuit, 1974. Do češtiny pracovně překládám jako *Zrcadlo druhé ženy*.



autonomní jinakosti.<sup>1330</sup> Existence pouze jednoho *monosexuálního* imaginárna nechává ženu v exilu.<sup>1331</sup> Znovuobjevením ženského imaginárna by se vytvořil i nový symbolický řád.<sup>1332</sup>

Kritika je pro Irigaray pouze prvním, výchozím krokem, který znamená aktivně dekonstruovat hierarchické uspořádání patriarchálního symbolického řádu. Snaží se proto o opětovné interpretování ženské identity a z toho vyplývající společnosti založené na dvou subjektivitách, jež jsou základem pro transformaci v oblasti legálně-politické. Rozlišení mužského a ženského je pro ni příkladem pestrosti a různosti, který vylučuje „monopol“ jednoho subjektu.<sup>1333</sup> Rozdíl je podle Irigaray dán již naší samotnou přirozeností: přirozené není jednotné, od počátku jsme dvě rozdílná pohlaví, dvě rozdílné subjektivity.<sup>1334</sup> Jsme společnost rozdělená na dva rody (*gender*)<sup>1335</sup> se specifickým pohlavím (*sexus*).<sup>1336</sup> Rozdílnost dvou subjektivit, která je přirozeně dána sexuálním rozdílem, se ovšem netýká pouhé biologie.<sup>1337</sup> Sexuální rozdíl je pro ni projektem spíše epistemologickým či politickým, neboť sexuální rozdílnost je předpokladem procesu „stávání se ženou“<sup>1338</sup> a dekonstrukcí metafyzického nároku neutrálního subjektu. Překročit falocentrické znamená nepopřít tento rozdíl, ale žít jej jiným

---

<sup>1330</sup> Srov. Matonoha, 'Ženské psaní', s. 203-204.

<sup>1331</sup> Srov. Margaret Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1991, s. 72.

<sup>1332</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 171.

<sup>1333</sup> Srov. Goux, *Irigaray Versus the Utopia*, s. 175-190.

<sup>1334</sup> Srov. např. L. Irigaray, *Feminine Identity: Biology or Social Conditioning*, in: Irigaray, *Democracy Begins Between Two*, London: The Athlone Press, 2000, s. 30-39.

<sup>1335</sup> *Gender* je pro Irigaray známkou subjektivity a etické zodpovědnosti toho, který mluví. *Gender* není pouze skutečností, biologickou či soukromou, ale zakládá neredukovatelné rozdělení, které je dáno lidskému rodu. *Gender* představuje nezaměnitelnost Já a Ty v jejich způsobu vyjádření. Viz L. Irigaray, *The Three Genres*, in: Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 140-153, zde s. 140-141.

<sup>1336</sup> Srov. L. Irigaray, *Equal or Different*, in: Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 30-33, zde s. 32.

<sup>1337</sup> Její teorie, ačkoli vychází primárně ze sexuální rozdílnosti, nemůže být považována za „esencialismus“ (formulování identity na základě rozdílů mezi mužem a ženou). Viz např. Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 25.

<sup>1338</sup> Odkaz na Simone de Beauvoir a její známou dikci: „člověk se ženou nerodí, ale spíše stává“, *Le Deuxième Sexe*, 2. vol., Paris: Gallimard, 1974, s. 13, in: Goux, *Irigaray Versus the Utopia*, s. 182.

způsobem. Ačkoli je tento rozdíl přírodou dán, je také rozdílem sociálním a musí být neustále konstruován, rekonstruován a kultivován.<sup>1339</sup>

Luce Irigaray tedy nejde o to, aby se ženská subjektivita stala rovnocennou mužské subjektivitě, ale jde jí o pozitivnější přístup, kde by vládla jednota vytvořená růzností, kde by se zrodily nové hodnoty ze života v sexuální rozdílnosti těl, hlasů, jazyků, genealogií či bohů.<sup>1340</sup> Biologické rozdíly vedou ve společnosti k demokracii založené na přijetí druhého jako rozdílného, a tím ovlivňují celou společnost.<sup>1341</sup>

Jakými způsoby tedy Irigaray dekonstruuje hierarchický systém kultury podřízený „Stejnému“? K našemu tématu hledání alternativ k Chauvetově pojetí symbolu a především k jeho inspiraci Lacanem se vztahuje zejména její snaha o dekonstrukci v rámci psychoanalýzy.<sup>1342</sup> Snaží se ukázat,<sup>1343</sup> že logika psychoanalýzy<sup>1344</sup> je logikou, která převrací vše rozdílné ve stejné, všechnu touhu do jedné touhy, která je mužská.<sup>1345</sup> Argumentuje tím, že „Jiný“ vytvořený psychoanalýzou je „Jiný toho

---

<sup>1339</sup> Srov. Goux, *Irigaray Versus the Utopia*, s. 181.

<sup>1340</sup> Srov. tamtéž, s. 183.

<sup>1341</sup> Srov. Irigaray, *Key Writings*, s. 179-181.

<sup>1342</sup> Irigaray byla Lacanovou studentkou. Působila v Paříži na proslulé *Ecole Freudienne de Paris*, která byla Lacanem založena. V roce 1974 zde vydala svoji doktorandskou práci. V této publikaci, která vyšla pod názvem *Speculum. De l'autre femme* (1974), kritizuje, kromě jiného, především falocentrismus freudianské a lacanovské psychoanalýzy. Za tento počin byla vyloučena z lacanovského spolku, a navíc ztratila místo na univerzitě ve Vincennes. Viz např. Whitford, *Luce Irigaray*, s. 31.

<sup>1343</sup> Irigaray jako odvetnou strategii proti logice, která ženy umlčuje a činí je hysterickými, volí obnovu hysterické schopnosti mimeze. Hysterickou mimezí neboli napodobováním vyzývá ke konfrontaci požadavky, které na ženy klade patriarchální systém. Mimetickou metodou dekonstruuje texty významných evropských filozofů včetně Jacquese Lacana. Pokouší se nahradit privilegované dané maskulinní metafory a struktury psaní. Doslova reprodukuje text fragmentováním a přidáním vlastních mimetických reflexí. Irigaray se tak snaží ukázat způsob, jakým filosofie a psychoanalýza zakryla ženské/ženu, a zároveň pro ně otevírá místo. Viz např. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 174.

<sup>1344</sup> Její kritika psychoanalýzy zaznívá zejména v jejím proslulém článku s názvem *Misère de la psychanalyse*. Poprvé publikováno: *Misère de la psychanalyse*, *Critique* 365 (1977). Margaret Whitford shrnuje její kritiku do tří bodů: psychoanalýza, stejně jako každá věda, je historicky podmíněná a její postoj k postavení žen je také dějinně podmíněn. Tuto skutečnost psychoanalýza nerozpoznává, a tudíž je její falocentrický předsudek povýšen na univerzální hodnotu, a dále sociální řád, který určuje psychoanalýzu, setrvává v nerozpoznané a nezačleněné matce. Za třetí je psychoanalýza řízena nerozpoznanými fantaziemi, což znamená analyzovat fantazie jiných a nezvěčňovat dominantní kulturní fantazie. Srov. M. Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London: Routledge, 1991, s. 31.

<sup>1345</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 170.

Samého”.<sup>1346</sup> Logika psychoanalýzy je logikou stejného „*hom(m)osexualní*”<sup>1347</sup> logikou. „Jiný“ jakožto ahistorický označující je podle ní projekcí mužského těla.<sup>1348</sup> Je zřejmé, že v tomto bodě Irigaray nesouhlasí s Lacanem, že „Jiný“ či „Falus“ není čistě symbolická veličina, ale jedná se o převzatý Lacanův výklad Freudova světa podle jednoho pohlaví.<sup>1349</sup> V dějinách západní filozofie, vědy, literatury, ženy sloužily jako mužské „nevědomí”.<sup>1350</sup> Mimetickým způsobem zastává tak místo toho „Jiného”, kterého filozofie přiřadila ženě a ženskému.<sup>1351</sup>

Stejně jako Lacan věří, že subjekt je utvářen v řeči. Pro zrození ženské subjektivity je tudíž zapotřebí její vlastní řeči, jejího vlastního imaginárna, které by se stalo symboličnem.<sup>1352</sup> Ženské nevědomí, které dosud nemá své vlastní imaginárno, je pro Irigaray „reservoár toho, co má teprve přijít”.<sup>1353</sup> Jelikož podle Irigaray ženy nemají svoji řeč (*langage*) ani svá slova (*parole*), navrhuje obnovit tzv. *le parler-femme*.<sup>1354</sup> Nejde jí však o vytvoření nějakého nového systému řeči, nýbrž o využití již existujícího systému významů a značení, které by ovšem nebylo symboličnem, které je dáno falickou funkcí. V tomto bodě se shoduje se Cixous a stejně jako ona, ovlivněna Derridou a jeho dekonstrukcí, se snaží najít specificky ženský způsob jazyka mimo

---

<sup>1346</sup> V angl. orig. „an Other of the Same”, L. Irigaray, *This sex which is not one*, Ithaca: Cornell University Press, 1985, in: Oliver, *Reading Kristeva*, s. 170.

<sup>1347</sup> V angl. orig. „*hom(m)osexual*”. U Irigaray se jedná o slovní hříčku *homo*-stejný, *homme*-co je mužské. Viz Oliver, *Reading Kristeva*, s. 170.

<sup>1348</sup> Srov. Sarah K. Donovan, Luce Irigaray (1932 – present). In *The internet encyclopedia of philosophy* [online]. c2006 [cit. 2008-01-11]. Dostupný z WWW: <<http://www.iep.utm.edu/i/irigaray.htm>>.

<sup>1349</sup> Srov. tamtéž WWW: <<http://www.iep.utm.edu/i/irigaray.htm>>.

<sup>1350</sup> Srov. Sara Heinäma, On Luce Irigaray’s Phenomenology on Intersubjectivity: Between the Feminine Body its Other, in: E. Miller – M. Cimitile (eds.), *Returning to Irigaray: Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*, Albany: State University of New York Press, 2007, s. 243-265.

<sup>1351</sup> Srov. L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca: Cornell University Press, 1985, nebo *This Sex which is not One*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

<sup>1352</sup> V angl. orig. „Symbolic order is an imaginary order which becomes law.” Viz L. Irigaray in: *Interview in Women Analyze Women*, eds. Elaine Baruch and Lucienne Serrano, New York: New York University Press, 1998, s. 159.

<sup>1353</sup> V angl. orig. „reservoir of a yet-to-come”, Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 73.

<sup>1354</sup> Fulka překládá jako „ženořeč”. Fulka, Od interpelace k performativu, s. 40. Přeloženo z francouzštiny: „mluvit (jako) žena” nebo „mluvící žena”. Viz např. Whitford, *Luce Irigaray*, s. 38-52. Na rozdíl od Kristevy a Cixous, které jsou spojovány s *écriture féminine*, přeloženo „psát (jako) žena” nebo „píšící žena”.

binární opozice a mimo falickou funkci. Fulka charakterizuje „ženořeč“ Irigaray jako snahu o nekonceptualizovaný výrazový aparát, který by nepodléhal metafyzickému zmapování a který by odrážel mnohotvárnost a decentraci ženské *jouissance*.<sup>1355</sup> Ženská *jouissance* je podle ní, ve shodě s Lacanem, něco, co stojí mimo symbolično. Narozdíl od Lacana se Irigaray domnívá, že o ní lze vypovídat.<sup>1356</sup> Lacan nechává podle Irigaray ženu bez touhy a falocentrická logika ji nechává bez možnosti artikulace její touhy, která se projevuje pouze tělesnými projevy, které jsou považované za hysterické.<sup>1357</sup> Mluvit jako žena podle ní znamená najít kontinuitu mezi tělesnými projevy a řečí, přenést touhu z těla do řeči.<sup>1358</sup>

Její důraz na *le parler-femme* je především návratem k pre-oidipovskému vztahu k tělu matky. Podle ní to byl v psychoanalýze Freud,<sup>1359</sup> který zapomněl, že západní kultura není postavena na vraždě otce,<sup>1360</sup> ale archaičtější vraždě, totiž vraždě matky a potažmo všech žen.<sup>1361</sup> „Sociální řád, naše kultura, psychoanalýza samotná chce, aby matka zůstala zapomenutá, vyčleněná. Otec zakazuje tělesný styk s matkou.“<sup>1362</sup> Společnost, která je příliš soustředěná na oidipovský komplex a kastraci, se odděluje od pupeční šňůry s matkou.<sup>1363</sup> Ještě před zavražděním otce je zde matka a mateřská šňůra,

---

<sup>1355</sup> Srov. Fulka, *Od interpelace k performativu*, s. 40.

<sup>1356</sup> Srov. tamtéž, s. 41.

<sup>1357</sup> Ženské imaginárno se projevuje také ve vztahu se svatým, tedy i v rámci bohoslužeb. Julia Kristeva v rozhovoru s Catherine Clément uvádí mnohé příklady z bohoslužeb z Afriky a jednání žen, které je považováno za hysterické a muži se ho zde doslova bojí. Viz J. Kristeva – C. Clément, *The Feminine and the Sacred*, New York: Columbia University Press, 2001, s. 5-10.

<sup>1358</sup> Srov. Irigaray, *This Sex which is not One*, s. 137, in: Oliver, *Reading Kristeva*, s. 171.

<sup>1359</sup> Viz její přednáška *Le Corps-à-corps avec la mère* v květnu 1981 v Montrealu. Poprvé publikována téhož roku: *Le Corps-à-corps avec la mère*, Montreal: Editions de la pleine lune, 1981. Do češtiny můžeme přeložit jako *Tělesné setkání s matkou*.

<sup>1360</sup> Naše myšlení, naše imaginárno tak podle ní funguje stále na základě řecké mytologie a tragédií. Viz Irigaray, *The Bodily Encounter with the Mother*, in: Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 34-46, zde 36.

<sup>1361</sup> Např. reinterpretuje mýtus o Klytaimnéstře, ženě Agamemnona. Tento mýtus čte jako příběh o vystavení patriarchátu na obětování matky a jejích dcer nebo mýtus o Oidipovi a jeho vztahu k matce. Viz více Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 25.

<sup>1362</sup> Srov. Irigaray, *The Bodily Encounter with the Mother*, in: Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 39.

<sup>1363</sup> Irigaray se odvolává na známý oidipovský trojúhelník, ve kterém je dítě vždy představováno modelem syna matky a otce. Syn a matka jsou v něm chápáni pouze ve vztahu k Falu. Následkem toho v naší kultuře dítě, ať už chlapec nebo dívka, nemá adekvátní

kteřá krmí těla dcer i synů. „Zákon otce“ či „Falus“ je postaven na místo, kde byla dříve pupeční šňůra. „Otcův zákon“ odděluje matku od dítěte a ruší tento intimní vztah. Po této sňůře zůstává pupeční jizva.<sup>1364</sup> Vlastní jméno, které je ale dáno dítěti, nahrazuje pupek jako nevymazatelnou stopu po narození. Jméno a příjmení je tudíž vztaženo k identitě později než pupeční jizva – ta jizva po pupeční šňůře. Jméno či příjmení je dítěti navléknuto jako kabát, jako „mimo-tělesný občanský průkaz“.<sup>1365</sup> Místo pupeční šňůry staví matrix jazyka (*langue*).<sup>1366</sup> „Zákon“ tak překrývá „první domov“, první lásku. Obětuje „první domov“ – vztah s tělem matky a činí jej materií pro pravidla jazyka (*langue*), který upřednostňuje mužský rod (*genre*) do takové míry, že jej zaměňuje za celou lidskou rasu.<sup>1367</sup> Ticho o matce tak přináší ty nejprimitivnější fantazie, ve kterých žena kvůli neanalyzovaným představám kulturně trpí, neboť představy o ní jsou vázány k archaickým projekcím, které patří k mužskému imagináři.<sup>1368</sup> Proto je nutné tento vztah s matkou a jejím tělem vrátit z ticha do reprezentace.<sup>1369</sup>

Falocentrická logika pohřbila ženu tím, že ji zredukovala na mateřství, čímž ochromila jak matku, tak dceru.<sup>1370</sup> Žena, která je charakterizována pouze jako matka, tak ztrácí možnost definovat svoji touhu, svoji autonomii. Je podřízena „Zákonu otce“ a potažmo muži. Sama tudíž jako žena zůstává němou, je *mute substratum*.<sup>1371</sup> Potlačení pre-oidipovského vztahu matky a dcery se vymazávají ženské nejranější formativní vztahy a zanechávají ženy bez jejich dějin a možnosti pozitivní identifikace.<sup>1372</sup> Ženy tudíž potřebují

---

reprezentaci dvojího pohlaví. Pohlaví je reprezentováno pouze mužským pohlavím a žena je vnímána pouze jako matka. Neexistuje jiná reprezentace ženy. Viz Grosz, *Jacques Lacan*, s. 180-181.

<sup>1364</sup> Viz kap. 7.1. Chauvet používá metaforu Denise Vasse k vyjádření identity a zároveň otevřenosti pro druhé. Stejný tělesný obraz jako si vybral Chauvet, nicméně s jiným výkladem.

<sup>1365</sup> V angl. orig. „an extra-corporeal identity card“; Irigaray, *The Bodily Encounter with the Mother*, s. 39.

<sup>1366</sup> Srov. tamtéž, s. 39.

<sup>1367</sup> Srov. tamtéž, s. 39.

<sup>1368</sup> Srov. tamtéž, s. 25.

<sup>1369</sup> Srov. tamtéž, s. 25.

<sup>1370</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 181.

<sup>1371</sup> Srov. tamtéž, s. 181.

<sup>1372</sup> Srov. tamtéž, s. 174.

symbolismus, který by jim umožňoval vyjádřit vztahy mezi sebou navzájem, zvláště vyjádřit symbolickou reprezentaci vztahu mezi matkami a dcerami. Vztahy mezi nimi jsou poznamenány „smrtnou bezprostředností“.<sup>1373</sup> Oidipovský komplex dceři brání v přímém kontaktu s matkou a v pozitivním hodnocení její vlastní sexuality a identity.<sup>1374</sup> V patriarchálním systému dcera nemá nikoho, s kým by se mohla při svém vývoji identifikovat. Stává se tak součástí socio-kulturního kruhu, ve kterém zabírá matčino místo tím, že ji zabíjí.<sup>1375</sup> Vymazává tím její aktivní roli jako milující a umisťuje ji do role pasivní, role objektu touhy a lásky muže. Irigaray jde tedy o to, aby v řeči našly reprezentaci vztahy mezi ženami, aby se matky a dcery mohly artikulovat jako ženy, jako autonomní ženské subjekty s jejich touhou, která není pouze mužskou potřebou. Ženy tedy potřebují symbolično, aby mezi nimi mohla panovat láska, protože láska je možná tam, kde spolu ženy mohou mluvit. Bez možné symbolické výměny, slov, gest a vášně je jejich vztah vyjádřen syrově.<sup>1376</sup> Mnoho z nich zůstává závislých a opuštěných, nemají vlastní identitu, která by jim poskytla jejich „vlastní dům“, řečeno spolu s Heideggerem.<sup>1377</sup> Bez jejich vlastního „domu“ imaginárna a symbolična žijí v „domě opuštění“.<sup>1378</sup>

Ženské imaginárno si Irigaray představuje jako způsob mluvení a symbolizace v ne-falických, ne-oidipovských a ne-mateřských termínech.<sup>1379</sup> Jedná se například o dva rty s jejich časoprostorem, ve kterém by ženy

---

<sup>1373</sup> Srov. Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 74.

<sup>1374</sup> Podle Irigaray je ženská subjektivita jiná než mužská, neboť je založena na jiné genealogii. Žena se rodí z ženy a muž se rodí z jiného pohlaví. Podle ní chybí právě symbolické vyjádření vztahu mezi matkami a dcerami, neboť ve symbolickém ovládaném „Zákonem otce“ je symbolicky reprezentován vztah syna a otce. Viz např. Luisa Muraro, *Female Genealogies*, in: Burke – Schor – Whitford (eds.) *Engaging with Irigaray*, s. 317- 333.

<sup>1375</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 182.

<sup>1376</sup> Srov. Whitford, *Luce Irigaray*, s. 44. Viz kapitola 6.2. o symbolické výměně u Chauveta.

<sup>1377</sup> Irigaray z tohoto důvodu podrobuje kritice dvě postavy, u kterých je subjekt těsně vztážen k řeči: Lacana a Heideggera. Jde jí o to znovu promyslet Heideggerovo téma „domu řeči“, který, pokud má být domovem, nesmí být domovem pouze jednoho subjektu. Heideggerovi věnuje Irigaray svoji monografii *L'Oubli de l'air: Chez Martin Heidegger*, Paris: Les Editions de Minuit, 1983.

<sup>1378</sup> Srov. Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 75.

<sup>1379</sup> Srov. Gail M. Schwab, *Mother's Body, Father Tongue*, in: Burke – Schor – Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray*, s. 351-378, zde s. 362.

byly nomády (nebo byly v exilu), pohyblivé, tancující, mohly by si brát svůj, heideggerovsky řečeno, „domov řeči“ s sebou.<sup>1380</sup> Kromě rtů je jejím dalším významným morfologickým vyjádřením „placenta“,<sup>1381</sup> která je příkladem ticha o o vztahu s matkou, protože nemá v kultuře žádnou reprezentaci. Pro Irigaray je „prvním domem, který nás obklopuje, jehož nimbus si sebou nosíme všude jako nějakou dětskou deku poskytující bezpečí“.<sup>1382</sup> Jak expresivně Irigaray vyjadřuje: „V absenci takové reprezentace jsme pořád v nebezpečí návratu do první dělohy, v nebezpečí hledání útočiště v jakémkoli otevřeném těle, v neustálém žití a ustýlání si v tělech jiných žen.“<sup>1383</sup>

Zapomenutím na vztah s tělem matky je popřena i její vlastní tvořivá síla a místo tvůrce zastává otec. Otec podle naší kultury „položí na archaický svět těla, univerzum jazyka (*langue*) a symbolů“,<sup>1384</sup> které v něm nemohou jinak zakořenit než v podobě, která si hloubí díru do ženských břich a do jejich identity.<sup>1385</sup> Plodnost země je obětována, aby zobrazila kulturní horizont „otcova jazyka“ (*langue*).<sup>1386</sup> „Díra v textuře jazyka koresponduje se zapomenutím na pupeční jizvu.“<sup>1387</sup> Protože neexistují slova pro vyjádření tohoto prvního tělesného vztahu, objevuje se na jejich místě strach z kastrace a popření. Musíme dát nový život matce, která byla zabita, matce v nás a mezi námi. Žena se podle Irigaray nemůže zrodit do té doby, dokud zůstane mužovou archaickou projekcí, dokud nebude existovat kladná reprezentace

---

<sup>1380</sup> Viz např. Irigaray, *The Limits of the Transference*, in: Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 105-117, zde s. 110-111.

<sup>1381</sup> Viz např. Schwab, *Mother's Body, Father's Tongue*, s. 351-378, zde zvláště s. 362-366.

<sup>1382</sup> Srov. Irigaray, *The Bodily Encounter with the Mother*, in: Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 40.

<sup>1383</sup> Srov. tamtéž, s. 40.

<sup>1384</sup> V angl. orig. "The Father, according to our culture, superimposes upon the archaic world of the flesh a universe of language (*langue*) and symbols which cannot take root in in expect as in the form of that which makes a hole in the bellies of women and in the site of their identity." Viz Irigaray, *The Bodily Encounter with the Mother*, s. 41.

<sup>1385</sup> Můžeme srovnat s Chauvetovým pojetím stvoření a jeho rozlišením mezi univerzem a světem (kap. 7.1), které se liší od Irigaray.

<sup>1386</sup> V mnoha patriarchálních společnostech je do země vrážen kůl jako důkaz svatého místa, čímž se definuje mužské náboženské shromaždiště, kde ženy jsou jen přihlížející. Srov. Irigaray, *The Bodily Encounter with the Mother*, s. 41.

<sup>1387</sup> Tamtéž, s. 41.

její sexuality. „Musíme odmítnout zničení její [matčiny] touhy „Zákonem otce“. Musíme jí dát právo na potěšení, na *jouissance*,<sup>1388</sup> vášně, vytvořit právo na řeč a na pláč a zlobu.“<sup>1389</sup> Musíme nalézt nová slova a věty, které mluví o archaickém spojení s matčíným tělem, s našimi těly, věty, které vyjádří pouto mezi jejím tělem, našimi těly a těly našich dcer.<sup>1390</sup> Musíme objevit novou řeč (*langage*), která nenahrazuje tělesný kontakt, jak to činí patriarchální jazyk (*langue*), ale která jde v souladu s tělem a nezabraňuje tělesnému a tělesné mluví.<sup>1391</sup>

S tím souvisí i pojetí touhy u Irigaray.<sup>1392</sup> Kritizuje Lacanovo pojetí touhy, které vždy zanechává ženy bez touhy a bez možnosti toužit.<sup>1393</sup> Žena viděna pouze v mateřské roli podporuje stávající sociální řád a také řád touhy, který nereprezentuje její touhu a ponechává ji pouze v oblasti potřeby.<sup>1394</sup> Například v náboženském kontextu se o touze mluví pouze z hlediska mateřské role, a tak ženská touha slouží k uspokojení individuální a kolektivní potřeby. „Touha po ní, její touha, je to, co je zakázáno Zákonem otce.“<sup>1395</sup> Hovořit jako žena znamená nalézt způsob, jak přivést touhu z těla do řeči. Jedině tehdy se mohou obě pohlaví opravdu setkat.<sup>1396</sup>

Irigaray tvrdí, že Lacanovo pojetí touhy nedovoluje žádný kladný vztah mezi oběma pohlavími. V Lacanově pojetí nemůže být touha nikdy uspokojena a její mechanismus funguje na substituci jednoho objektu za „jiného“, tedy v nikdy nekončícím frustrujícím pokusu mít nebo být

---

<sup>1388</sup> *Jouissance* je termín, který Chauvet ve svém použití Lacana opomíjí. Pro Irigaray je zapotřebí najít *jouissance*, ne však podle falického vzoru, což přináší ženám frustraci. Žena nemůže uspokojit touhu, která je určena falocentrickou ekonomikou, ale pouze *jouissance*, která se vztahuje k jejímu tělu a pohlaví. Proto také například vyostřuje svoji interpretaci eucharistie a ke slovům ustanovení večeře Páně, „to je mé tělo, to je má krev“, připomíná, že „by zde nebyl [Ježíš], kdyby nebylo matčina tělo a matčiny krve, která mu dala život a ducha. Jsme to my ženy, matky, které jsme rozdávány k jídlu (...), proto by ženy neměly slavit eucharistií“. V tomto případě může lidstvo smýt svůj hřích tím, že osvobodí ženy a navrátí je k ženské genealogii. Irigaray, *The Bodily Encounter with the Mother*, s. 46. Viz kap. 3.3.

<sup>1389</sup> Srov. tamtéž, s. 43.

<sup>1390</sup> Srov. tamtéž, s. 43.

<sup>1391</sup> Srov. tamtéž, s. 43.

<sup>1392</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 171.

<sup>1393</sup> Srov. Irigaray, *This sex which is not one*, s. 94-98.

<sup>1394</sup> Srov. Irigaray, *The Bodily Encounter with the Mother*, s. 36.

<sup>1395</sup> Srov. tamtéž, s. 36.

<sup>1396</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 171.



„Falus“. Ženy jako mužův „Jiný“ jsou vždy pouhým mimetickým obrazem mužovi touhy.<sup>1397</sup> Irigaray vyjevuje, že mužská touha je založena na falokratické ekonomii a funguje na základě mechaniky pevného. Vyjádření touhy se pohybuje v uzavřeného maskulinním okruhu metafor a navrácí nás vždy k „pevnému Falusu“.<sup>1398</sup>

Zde proto Irigaray upřednostňuje metonymické vyjádření před metaforickým. Zde přichází ke slovu symbolické rozdělení mezi metaforou a metonymií.<sup>1399</sup> Irigaray upřednostňuje metonymii před metaforou,<sup>1400</sup> v čemž se střetává s Lacanem.<sup>1401</sup> Metafora podle Irigaray fixuje, a metonymie umožňuje proces.<sup>1402</sup> Zatímco Lacan, podle Irigaray, zakládá svoji teorii na metafoře, Irigaray se snaží o metonymické vyjádření touhy. Lacanovo metaforické nakonec vede k mužské genealogii a Irigaray se snaží o ženskou genealogii. Lacan staví do středu oidipovský koncept a vztah syna k otci. Irigaray se snaží o metonymické vyjádření vztahu matky a dcery, což jsou podle ní například dva rty. V této ekonomii nejsou matka a dcera identifikovány na základě metaforického nahrazení, ale souvisí spolu, dotýkají se a kombinují.<sup>1403</sup> „Dotýkání se“ je pro ni figura jak pro horizontální, tak vertikální vztahy mezi ženami, jak lásky k sobě, tak k dalším generacím žen.<sup>1404</sup>

S metaforou a metonymií souvisí podle Irigaray celá symbolická výměna. Logika metafory vyžaduje mechaniku pevného – jeden objekt je vyměňován za druhý.<sup>1405</sup> Falokracie podle ní dává přednost formě před hmotou, a proto ve formálním systému je jeden subjekt vyměňován za druhý

---

<sup>1397</sup> Srov. tamtéž, s. 171. Především viz Luce Irigaray, *This sex which is not one*.

<sup>1398</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 171.

<sup>1399</sup> Chauvet také rozlišuje metaforickou a metonymickou symbolizaci. Viz Chauvet, *DSS*, s. 75-78.

<sup>1400</sup> Srov. např. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 183.

<sup>1401</sup> Viz 3.1. Dále např. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 98-103.

<sup>1402</sup> Irigaray nepoužívá oba pojmy tak přísně jako Lacan, spíše volně asociuje. *Metafora* podle ní fixuje a *metonymie* umožňuje proces. Viz Whitford, *Luce Irigaray*, s. 177- 185.

<sup>1403</sup> Srov. tamtéž, s. 180.

<sup>1404</sup> Srov. tamtéž, s. 180.

<sup>1405</sup> Pro Irigaray je metonymické spojeno i s obrazem tekutin. Podle ní strach mužů vychází z „tekutiny“, z toho, co teče, co je pohyblivé, co není pevným podložím, co je pro subjekt zrcadlem. Tekutiny souvisí pro Irigaray více s tělem a tělesným. Viz Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 28.

a vztahy jsou nahlíženy v termínech substitute.<sup>1406</sup> V ekonomii substitute není možná reciproční výměna mezi jedním a druhým, ale pouze výměna jednoho za druhého.<sup>1407</sup> Metaforické zakotvení založené na substituci nemůže plně vyjádřit lidské vztahy, neboť jedinec se nedá nahradit jiným jedincem, stejně jako se jedno pohlaví nedá nahradit druhým. Irigaray jde o takové vyjádření ekonomie touhy, která nenahrazuje obětování jednoho za druhého.<sup>1408</sup>

Závěrem je nutné zmínit, že její kritika *falocentrismu* a zdůraznění ztráty a nutnosti znovuzrození ženského imaginárna a symbolična vedou Irigaray k návrhu společnosti, která je založena na dvou subjektivitách, což je pro ni základem demokracie vůbec a respektu k druhému jako tajemství.<sup>1409</sup> K vytvoření společnosti, ve které vedle sebe žijí dva subjekty, jež nejsou nuceny orientovat se jedním určujícím symbolickým řádem. Jsou to především dva koncepty diskurzu, které vyplývají z její snahy a umožnili by změnu západního metafyzického řádu: „dvojitá syntax“ a „smysly vnímatelné/horizontální transcendentální“.<sup>1410</sup>

Pojem „dvojitá syntax“ jsme již naznačili, je to dvojitá řeč založená na myšlence dvou rozdílných subjektivit, jež jsou obě rozpoznány jako rovnocenné s jejich vlastní logikou a řečí. Uznání „dvojité syntaxe“ je prvním krokem k řeči, která je sdílená. Irigaray uvádí příklady podoby dvojité syntaxe na různých příkladech z oblasti kultury,<sup>1411</sup> ve všech se odráží respekt

---

<sup>1406</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 171.

<sup>1407</sup> Srov. tamtéž, s. 171-172.

<sup>1408</sup> Takovým vyjádřením je například obraz tekutin, který operuje na logice metonymie. Irigaray zobrazuje touhu například jako „interval“, „mezi“ jako „dynamický proces“, „rozdíl“ či jako „anděla“. Vyhýbá se Lacanovu pojetí touhy jako „nedostatku“, který vede k opozici a hierarchii, ve kterém se jedno pohlaví stává pouhým odrazem pohlaví druhého. Pro Lacana je touha „propastí“, „nedostatkem“ mezi potřebou a žádostí, pro Irigaray je touha „rozdílem“ mezi dvěma pohlavími, který je plný zázraků. Irigaray se snaží vytvořit prostor pro novou touhu, která je spíše vášní, skrze kterou se jedno pohlaví bude radovat z druhého. Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 171-172.

<sup>1409</sup> Viz například její kniha *Democracy Begins Between Two*.

<sup>1410</sup> *Transcendental sensible*, někdy překládané jako *sensible transcendental*: odkazuje k horizontu sexuální rozdílnosti a překročení dichotomického rozdílu mezi materiálním a ideálním, smyslovým a inteligibilním, ženským a mužským. Viz Whitford, *The Irigaray Reader*, s. 19.

<sup>1411</sup> Např. ilustruje koexistenci obou subjektivit na příkladě architektury. Viz Irigaray, *Key Writings*, s. 100-101.

k druhému, který , zůstává „jiný“ v její/jeho transcendenci. Snahou Irigaray je vyhnout se touze druhého vlastnit, brát jej jako tajemství, což se musí odrazit i v symbolickém řádu.<sup>1412</sup>

Druhým diskurzem je tzv. „smysly vnímatelné/horizontální transcendentální“. Jedná se o jiný způsob, jak formulovat otázku symbolického řádu, jiný způsob, jak uchopit potřebu subjektů rozdílných pohlaví. Transcendence je založena na *sexué* rozdílnosti, což znamená, že ten druhý nikdy nebude můj, nikdy jej nemohu plně vlastnit, neboť mě přesahuje již svým vlastním tělem, netranscenduje mě mimo své tělo, ale právě v něm a skrze něj.<sup>1413</sup> Termínem „smysly vnímatelné/horizontální transcendentální“ se Irigaray snaží vyjádřit, že to, čím nás druhý přesahuje, nestojí nutně mimo „přirozené“, mimo její/jeho „tělo“. Jde vlastně o transcendenci vycházející z imanence, skrze prostředkování tělesného. Jedná se o transcendenci, která subjektu není cizí, ale naopak jej utváří. „Jiný“ jako „jiný“, kterého nemohu vlastnit, je mi dán jako „jiný“ již svým tělem, svým tělem jako muž nebo žena. Proto přichází Irigaray s konceptem transcendence, která není mimo tělo, mimo zem nebo vnímatelné.<sup>1414</sup> „Ten druhý“ mě překračuje skrze své tělo, skrze slova, která jsou mi cizí. „Ten druhý“ je inkarnací, kterou nikdy nemohu vlastnit. Irigaray zde používá „jiný“ s malým počátečním písmenem, aby zdůraznila, že „Jiný“ s velkým písmenem nás paralyzuje, protože zůstává mimo řeč. „Jiný“ ale nestojí mimo řeč, není abstraktní, je ve slovech, která „by

---

<sup>1412</sup> Příkladem změny v mluvě (*parole*) je titul jedné z jejich knih *Miluji pro (podle tebe) (J'aime à toi, 1992)*. Je frází, která se dá jen stěží do češtiny přeložit, Irigaray navrhuje změnu ve francouzské frázi *Je t'aime* [miluji tě] na *J'aime à toi* [miluji pro (podle) tebe]. Tato francouzská předložka *à* vytváří nutný prostor mezi Já a Ty, který prostředkuje vztah mezi nimi a zároveň zabraňuje umenšení či obětování jednoho či druhého. Tato předložka zaručuje nepřímou a prostor, ve kterém můžeme potkat druhého. Tato předložka umožňuje nepřechodnost mezi subjekty a potenciál reciprocity. Je darem a otázkou: mluvím k tobě či tebe, dávám tobě, nikoli dávám tebe za někoho druhého. Je znamením nebezprostřednosti mezi dvěma pohlavími. Irigaray, *J'aime a toi*, in: Luce Irigaray, *J'aime a toi*, Paris: Bernard Grasset, 1992, s. 161-199. Angl. překládá "I love to you".

<sup>1413</sup> Irigaray proto přichází s termínem *sexué*, který se odlišuje od *sexuel*. Pojmem *sexué* se snaží vyjádřit, že pohlavní rozdíl je nutné považovat za zakládající strukturu. *Sexué* se vztahuje k biologické rozdílnosti, ale nevztahuje se pouze k sexu, ale ke všemu, co se k němu váže, např. menstruace u žen, jejich těla, genealogie, vztahovost atd. Viz např. Luce Irigaray, *Being with the Other*, in: Irigaray, *The Way of Love*, New York, 2002. s. 55-95.

<sup>1414</sup> Srov. např. Irigaray, *Key Writings*, s. 4.

měla zakládat naše tělo a náš příběh do jedné subjektivity s možností subjektivity jiného“.<sup>1415</sup> Abychom druhého neumenšili tím, že jej učiníme stejného nám, musíme setrvat v otázce: „Kdo jsi ty, který nikdy nebude můj nebo ty, který pro mě vždy zůstaneš transcendentní, dokonce když se tě dotknu, neboť tvoje slova se stala tělem jedním způsobem a ve mě jiným?“<sup>1416</sup> Jak jsme řekli, druhý je vtělením, které nemohu vlastnit, druhý mi je transcendentní ve svém těle. Irigaray zde také zdůrazňuje vnímání jako takové.<sup>1417</sup> Vnímání se podle ní může stát „spojením mezi vnímáním skutečností, které jsou mi vnější, a jsou intencí ke světu a směrem k druhým lidem“.<sup>1418</sup> Podle ní ale západní tradice<sup>1419</sup> zapomíná na kultivaci smyslů.<sup>1420</sup> „Jsme zvyklí žít v noci smyslů jako přenosu slov a jejich pravdy bez toho, aniž bysme jedno či druhé podrobili testu každodenního vnímání.“<sup>1421</sup> Proto někdy místo o horizontálním transcendentním hovoří o smysly vnímatelném transcendentním.<sup>1422</sup>

Nejde jí toliko o zdůraznění biologických rozdílů, ale o zdůraznění etiky, která je založena na respektu k druhému jako naprosto jinému, kterého nemohu vlastnit a který pro mne vždy zůstává tajemstvím. Mužská a ženská identita tvořící dvojici je příkladem takové etiky *par excellence*, kdy ke druhému musím přistupovat jako k tajemství již skrze jinakost jeho těla, jinakost řeči asymbolické vyjádření. Rozdílnost je něčím, co je třeba hýčkat a ne překonávat. Je něčím, co by mělo vytvářet evropskou kulturu a stát se její hodnotou.

---

<sup>1415</sup> V angl. orig. „Words should institute our body and our story into a single subjectivity, possibly with the subjectivity of the other“, Irigaray, *Key Writings*, s. 15.

<sup>1416</sup> V angl. orig. „Who are you will never be me or mine, you who will always remain transcendent to me, even if I touch you, since your words have become flesh in you in one way, and in me another?“ Irigaray, *Key Writings*, s. 17.

<sup>1417</sup> Zde je stejně jako Chauvet ovlivněna filozofií Merleau-Pontyho.

<sup>1418</sup> V angl. orig. „A link between the reception of a fact exterior to me and an intention towards the world, towards the other“, Irigaray, *Key Writings*, s. 17.

<sup>1419</sup> Zdůrazňuje zde důležitou roli ženské subjektivity a dálně východní tradici. Viz např. Luce Irigaray, *Between East and West*, New York: Columbia University Press, 2002.

<sup>1420</sup> Nutno podotknout, že její zaměření na tělo a tělesnost je ovlivněno také tradicí východních náboženství s jejich důrazem na dýchání a kultivaci smyslů.

<sup>1421</sup> V angl. orig. „We are accustomed to living though as a night of senses as a transmission of words and their truth, without putting either of these to the test of everyday perception.“ Irigaray, *Key Writings*, s. 17.

<sup>1422</sup> Damian Casey, Luce Irigaray and the Advent of the Divine: from the Metaphysical to the Symbolic to the Eschatological, *Pacifica*, 1996, č. 12, s. 30.

## 9.2. Julie Kristeva: pre-oidipovské utváření subjektivity



Obr.: 6 Julie Kristeva

Druhou postavou, u které budu hledat alternativní možnosti k Chauvetově pochopení Lacana, je Julia Kristeva.<sup>1423</sup> Z jejího přístupu, s ohledem na možný dialog s Chauvetovým pojetím symbolu, se soustředím na její rozlišení semiotična a symbolična, které jsou alternativou k Lacanově imaginární a symbolické fázi. Z jejího rozlišení vyplývá i její vztah k vývoji subjektu, který se odvíjí již v pre-oidipovském stadiu, kde oproti Chauvetovi zdůrazňuje Kristeva matčino tělo namísto „otcova jazyka“. Její pojetí oscilace mezi semiotičnem a symboličnem mi pomůže také načrtnout možnosti změny v Symboličnu,<sup>1424</sup> což je moment, který u Chauveta zdatelně chybí. Přínosná pro Chauvetův koncept může být také postava „imaginárního otce“, kterým se snaží Kristeva zmírnit negativní pojetí touhy u Lacana. Oddělení dítěte od matky a vstup do symbolické fáze není podle ní doprovázen pouze nedostatkem, ale i potěšením, ve kterém hraje roli „imaginární otec“. Je otcem pre-oidipovského stadia, který představuje podporu a lásku. Vznik subjektu je tak spojen nejen s chyběním, ale i s láskou. Nakonec se zaměřím na její pochopení alterity, které souvisí se snahou o destabilizaci konceptu stálé identity subjektu, o které se pokouší i Chauvet.

Julia Kristeva obecně přijímá Lacanův model vývoje jedince, ale stejně jako Irigaray nabízí ústřední místo mateřskému a ženskému subjektu v psychologickém vývoji jedince. Přestože hledá méně *falocentrický/falogocentrický* model vývoje subjektu, její dílo nestojí jako

---

<sup>1423</sup> Viz bibliografické informace v Oliver, *Reading Kristeva*, s. 203-205, 208-213.

<sup>1424</sup> Je třeba se zmínit, že Kristeva nekonzistentně používá „Symbolično“ s velkým „S“ a symbolično s malým „s“. Kristeva používá „Symbolično“ pro „symbolický řád“ a „symbolické“ pro elementy symbolického v „symbolickém řádu“, které staví proti semiotickým prvkům. Viz Oliver, *Reading Kristeva*, s. 10.

u Irigaray a Cixous na kritice patriarchátu.<sup>1425</sup> Zastává také Lacanovo hledisko „Falusu“ jako symbolického označujícího, které vyjadřuje chybění či nedostatek a je spojeno se zrodem subjektu do řeči žijící v symbolické struktuře „otcova jazyka“.<sup>1426</sup>

Kristeva přepracovává rozdíl mezi imaginárnem a symboličnem na rozdíl mezi semiotičnem<sup>1427</sup> a symboličnem.<sup>1428</sup> Semiotično a symbolično jsou dvě modalita všech procesů označení,<sup>1429</sup> jejichž interakce funguje jako nerozpoznatelná podmínka na sociální, textové a subjektivní úrovni. Její koncepce semiotična a symbolična, která funguje na psychické, textové a sociální úrovni, vychází z Freudova konceptu rozlišení mezi pre-oidipovskými a oidipovskými sexuálními pudy.<sup>1430</sup> Tímto rozlišením se snaží o zdůraznění vepsání řeči do těla: „argumentuje, že dynamika, která operuje symboličnem, již funguje v mateřském těle a před-symbolickém imaginárnu“.<sup>1431</sup> Semiotično Kristeva definuje jako to, co předchází symboličnu před stadiem zrcadla, jako rozvrhování pudů do psychosomatických otisků, ale je to i návrat těchto otisků do symbolična ve formě rytmů, intonací, lexikálních, syntaktických a rétorických transformací.<sup>1432</sup> Pro oba dva procesy Kristeva užívá termín semiotično.<sup>1433</sup> Je to výraz pro to, co je více tělesné, imaginativně asociované, řízené pudy, méně vědomé a je spojeno s pre-oidipovským procesem.<sup>1434</sup> Semiotično je

---

<sup>1425</sup> Práci Kristevy lze shrnout do třech hlavních bodů: především se pokouší navrátit tělo zpět do diskurzu v humanitních vědách. Za druhé se soustředí na význam mateřského a pre-oidipovského utváření subjektivity. Za třetí se jedná o její pojetí *abjekce* (v původním slova smyslu jako být něčeho zbaven) jako vysvětlení útlaku a diskriminace.

<sup>1426</sup> Zde řeči vystavěné na symbolické struktuře „otcova jazyka“.

<sup>1427</sup> Kristeva rozlišuje mezi *la semiotique*, což je věda o semiotice, a *le semiotique*, což je její inovující termín. Viz Oliver, *Reading Kristeva*, s. 34.

<sup>1428</sup> Srov. Toril Moi (ed.), Introduction, in: *Kristeva Reader*, New York: Columbia University Press, 1986, s. 12.

<sup>1429</sup> Srov. Kristeva, *The Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press, 1984, s. 22-23; in: Grosz, *Jacques Lacan*, s. 150.

<sup>1430</sup> Grosz, *Jacques Lacan*, s. 150.

<sup>1431</sup> V angl. orig. „arguing that the dynamics that operate the Symbolic are already working within the material of the body and the presymbolic imaginary“. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 3.

<sup>1432</sup> Srov. Fulka, *Od interpelace k performativu*, s. 41.

<sup>1433</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 34-39

<sup>1434</sup> Srov. Moi (ed.), Introduction, in: *Kristeva Reader*, s. 12-15.

řádem sexuálních pudů a jejich artikulace<sup>1435</sup> a jako takové je hmotou či potenciálem veškeré signifikace. Je „syrovým materiálem“, tělesným, libidálním, které musí být regulováno sociálně.<sup>1436</sup> Semiotično je však základem pro vstup do procesu signifikace ještě před utvořením subjektu v řeči a Symboličnem.

Ve shodě s Freudem popisuje semiotično jako ženské, jako fázi dominovanou prostorem matky.<sup>1437</sup> Semiotické dispozice, jako jsou například rytmus, intonace, echolálie, jsou symbiózou matky a dítěte. Rytmus a zvuky jejich těl tvoří jednotu a prolínají se jedno v druhé.<sup>1438</sup> Jedná se o úplnou, skutečnou jednotu, kterou známe od Lacana jako fázi reálného.<sup>1439</sup> Toto místo definuje jako prostor, který podle Platónova dialogu *Timaios* nazývá semiotickou *chórou*. Je to prostor, ve kterém je subjekt jak vytvářen, tak je pod hrozbou zničení.<sup>1440</sup> *Chóra* definuje a strukturuje jak hranice jeho těla, tak hranice jeho ega či identity jako subjektu.<sup>1441</sup> Místo mateřské *chóry* je stádiem před-imaginárním, ze kterého vycházejí a cirkulují pudy. Stejně jako u Lacana v imaginárním a u Freuda v pre-oidipovském, i ona se domnívá, že přestože je semiotično dominováno matkou, matka je vždy považována za „falickou“. To znamená, že je vždy maskulinní fantazií mateřství, spíše než ženskou žitou zkušeností mateřství.<sup>1442</sup> Matka vlastně zastává místo alterity, její tělo na sebe bere všechny narcistní a imaginární důsledky, jinými slovy je „Falusem“.<sup>1443</sup>

Pokud je semiotické pre-oidipovské založeno na primárních procesech a mateřsky orientované, tak proti němu staví Kristeva symbolično.

---

<sup>1435</sup> Srov. Kristeva, Signifying Practice and Mode of Production, *Edinburgh Review*, 1976, 1, s. 66; in: Grosz, *Jacques Lacan*, s. 150-151.

<sup>1436</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 150-151.

<sup>1437</sup> Srov. tamtéž, s. 151.

<sup>1438</sup> Kristeva například zkoumala existence semiotična a jejich řečové schopnosti. Například, že se děti naučí melodii dříve než syntax. Hudbě se učí před stádiem zrcadla. Ještě před utvořením subjektu je dítě schopno zacházet se zvukem, uvolňuje napětí, radost anebo se směje. Viz Oliver, *Reading Kristeva*, s. 35.

<sup>1439</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>1440</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 151.

<sup>1441</sup> Srov. tamtéž, s. 151.

<sup>1442</sup> Srov. tamtéž, s. 151.

<sup>1443</sup> Srov. Kristeva, *The Revolution of Poetic Language*, s. 47; in: Grosz, *Jacques Lacan*, s. 151.

Symbolično je systém již oidipalizovaný, regulovaný sekundárními procesy a „Zákonem otce“. Symbolično je podmínkou pro uspořádanou a pravidly regulovanou signifikaci.<sup>1444</sup> Symbolično je výrazem toho, co je racionální, sociálně smluvené a vědomější, neboť souvisí se sociálními vztahy a sociální mocí.<sup>1445</sup> Je obsaženo v procesech, které vytvářejí dohody, ať už na rovině psychické zkušenosti jedince nebo na úrovni sociální, tedy institucí a pravidel.<sup>1446</sup> Ve svém pojetí symbolična se Kristeva opírá o Lacanovo symbolické stadium, které je stabilitou, jež zajišťuje, že hovořící subjekt je kohezivní a jednotný. Stejnou jednotu zajišťuje symbolično i na úrovni textu, který se díky němu stává smysluplným.<sup>1447</sup> Symbolično potlačuje chaotické semiotické pochody tak, že jsou schopny fungovat jako smysluplné označující prvky.<sup>1448</sup> Semiotično je tak sérií tělesných, energetických pudů, které zapříčiňují potěšení, zvuky, barvy, pohyby, které dítě zakouší ve svém těle. Semiotično se stává potlačenou podmínkou symbolična regulovaného, gramatického a syntaktického, ovládaného jazykem. Protože je semiotično potlačeno, může se v symboličnu navracet. Potom se manifestuje jako porušení, nesoulad, rytmus v logickém racionálním textu nebo kontrolovaném narativu.<sup>1449</sup> Semiotično je tak zároveň předpokladem symbolického fungování a zároveň je jeho nekontrolovatelný nadbytek.<sup>1450</sup> Diskurzy jej používají, ale nemohou jej artikulovat.<sup>1451</sup>

Semiotično, které si hledá cestu v symbolicky regulovaném diskurzu, nachází Kristeva například v textech avantgardy; je fascinovaná především Stephanem Mallarmé.<sup>1452</sup> Tyto texty, i když jsou napsány jazykem, jsou

---

<sup>1444</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 151.

<sup>1445</sup> Srov. Miller, *An Abyss at the Heart of Mediation*, s. 698.

<sup>1446</sup> Srov. Kristeva, *Signifying Practice*, in: Grosz, *Jacques Lacan*, s. 152.

<sup>1447</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 152.

<sup>1448</sup> Srov. tamtéž, s. 152.

<sup>1449</sup> Srov. tamtéž, s. 152.

<sup>1450</sup> Srov. tamtéž, s. 152.

<sup>1451</sup> Srov. tamtéž, s. 152.

<sup>1452</sup> Stéphane Mallarmé (1842–1898), francouzský básník a esejista, představitel symbolismu. Viz Kristeva, *The Revolution in Poetic Language*. Kristeva je inspirována i Artaudem, Joycem a dalšími. Viz např. Julie Kristeva – On linguistic. In *YouTube* [online]. c2009 [cit. 2009-04-10]. Dostupný z WWW:

<<http://www.youtube.com/watch?v=IXLUsoEDYPw>>.



přerušovány dramatickými, hudebními, vizuálními výrazy, protože vykazují semiotično daleko více, než je obvyklé v normálním smluvním symbolickém systému reprezentace.<sup>1453</sup> Symbolično je řádem, který je vrstvou na semiotičnu a pomocí kterého existuje stabilní hovořící subjekt. Symbolično reguluje libidální (pudové) impulzy způsobem, jakým to vyžaduje diskurzivní tvorba a sociální řád. Semiotično však může v určitých momentech zaplavit hranice symbolična. Kristeva tyto momenty dělí do tří kategorií: bláznovství, svatost a poezie.<sup>1454</sup> Všechny tři způsoby semiotického projevu, jako součást kulturních hodnot a praktik, ohrožují symbolické normy.<sup>1455</sup>

Z toho vyplývá, že symbolický řád je řádem signifikace, sociální sférou a jako takový se skládá jak ze symbolických, tak semiotických prvků.<sup>1456</sup> Semiotično tedy nestojí přísně řečeno v protikladu k symboličnu, spíše je jeho součástí.<sup>1457</sup> Všechny texty a kulturní produkty jsou výsledkem dialektického procesu: interakce mezi vzájemně se modifikujícími historickými silami. Jednou silou je symbolično, které reguluje a vytváří jednotu, a druhou je semiotické, které tuto jednotu narušuje. Pro Kristevu je symbolický řád vždy heterogenní, což je pro ni také důvodem, proč jsou v symbolickém řádu možné revoluce.<sup>1458</sup>

V čase zlomu, obnovy či revoluce, které ona identifikuje se symptomatickými výbuchy avantgardy, není symbolično již déle schopno usměrňování semiotických energií do již daných sociálních výpustí. V takové situaci semiotično rozptylující síly překročí hranice symbolična, následně je semiotično znovu rekonstruováno, rekonstituováno do nového symbolického řádu. To je podle Kristevy nutná dialektika mezi silou a odporem na okrajích

---

<sup>1453</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 152.

<sup>1454</sup> Srov. Kristeva, *Signifying Practice*, s. 64; in: Grosz, *Jacques Lacan*, s. 153.

<sup>1455</sup> Viz například Julie Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, New York: Columbia University Press, 1982.

<sup>1456</sup> Jedná se zde vlastně o její kritiku epistemologie současné lingvistiky, dokonce kriticky hodnotí Austina a jeho řečové akty, které Chauvet volí při své interpretaci. Podle ní i jeho teorie řečových aktů rozděluje subjekt a objekt, a předpokládá tak stabilitu subjektu.

<sup>1457</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 10.

<sup>1458</sup> Viz J. Kristeva, *La Revolution du langage poétique*, Paris: Seuil, 1974, [přel. Margaret Waller, *Revolution in Poetic Language*, 1984].

symbolična, na hranici mezi paternálním řádem a mateřským imaginárnem.<sup>1459</sup> Symbolično je prvkem označování, které strukturuje naši možnost zastávat nějaký postoj a činit soudy. Je prvkem stáze a semiotično je prvkem odmítnutí.<sup>1460</sup> Operace semiotična v signifikaci otevírá podle Kristevy možnost vysvětlení kulturních změn.<sup>1461</sup> Semiotično a symbolično jsou na sobě závislé a ani jedno není původní. Jedná se o oscilaci mezi semiotičnem a symboličnem, mezi odmítnutím a identifikací.<sup>1462</sup> Naprosté zničení symbolického řádu by byla anarchie. Bylo by to podle ní zničení lidského života. Na druhé straně naprostá regrese semiotična vede k tyranii symbolického řádu.<sup>1463</sup> Kristeva se proto vyhýbá oběma extrémům. Svým důrazem na oscilaci mezi semiotickými a symbolickými prvky signifikace se snaží Kristeva o analýzu funkce matky a její tzv. „dvojí-strategii“ s ohledem na hovořící tělo a vztah mezi identitou a rozdílností.<sup>1464</sup>

Vraťme se ještě podrobněji k tomu, jak Kristeva pojímá matčino tělo. Stejně jako Irigaray se Kristeva soustředí na matčino tělo spíše než na otcův jazyk.<sup>1465</sup> Stejně jako ona se soustředí na proces signifikace přímo v něm. Kristeva více sleduje Lacanův model, nicméně jej modifikuje. Oproti klasické Freudově a Lacanově psychoanalýze zdůrazňuje funkci mateřského těla a nalézá signifikaci v mateřském a pre-oidipovském procesu, které jsou podle ní konstitutivní pro subjekt. Je to mateřská funkce, nikoliv otcovská, která pomáhá vstoupit subjektu do řeči.<sup>1466</sup> Je to matčino tělo, které ukotvuje Symbolično. Mateřské tělo předchází „Zákon otce“. Jak jsem ukázala, Kristeva nahrazuje stadium zrcadla pre-lingvistickým stadiem, což znamená, že objevuje pre-symbolické semiotično jako základ symbolické struktury řeči

---

<sup>1459</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 154.

<sup>1460</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 10.

<sup>1461</sup> Srov. tamtéž, s. 10-11.

<sup>1462</sup> Srov. tamtéž, s. 11.

<sup>1463</sup> Srov. tamtéž, s. 11.

<sup>1464</sup> Srov. tamtéž, str. 12.

<sup>1465</sup> Viz Schwab, *Mother's Body, Father's Tongue*, in: Burke – Schor – Whitford, *Engaging with Irigaray*, s. 351-378.

<sup>1466</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 11.

v rytmech, vnímání a spazmatech dětské zkušenosti.<sup>1467</sup> Nekonečný proud pulzování je shromážděn v *chóře*,<sup>1468</sup> kterým je matčino tělo. Není tam ještě jazykový znak ve smyslu absence svého předmětu a není tam ještě distinkce mezi reálnem a symboličnem, ale je tam opora pozdějšího znakového systému.<sup>1469</sup> Dítě zde zažívá proces značení, který se odehrává na rovině psychosomatické a je materiál pro pozdější znakové uspořádání.<sup>1470</sup> „Semiotická *chóra* je mateřským zákonem, který panuje ještě před Zákonem otce.“<sup>1471</sup>

V těle matky dochází jak k negaci, tak identifikaci. Podle Kristevy například již matčino odmítnutí prsu samotného přináší logiku negace.<sup>1472</sup> Mateřský zákaz a negace zakládá možnost symbolického odmítnutí, negace a separace. Dítě již před vstupem do znakového systému zažívá v matčině děloze její „ne“, tím, že matka reguluje materiální přísun. Dokonce samotný porod se stává prototypem negace a separace.<sup>1473</sup> Kristeva popisuje vztah dítěte k tělu matky jako vztah *abjekce*,<sup>1474</sup> která funguje mezi materiálním a symbolickým odmítnutím. Mateřská funkce, kterou identifikuje s *abjekcí*, se týká matčina pohlaví. Matčino tělo funguje jako kanál, kterým vstupuje dítě

---

<sup>1467</sup> Srov. Schwab, *Mother's Body, Father's Tongue*, s. 35.

<sup>1468</sup> Mateřský prostor Kristeva nazývá „*semiotická chóra*“. Původně je toto slovo z řečtiny a znamená uzavřený prostor či dělohu. Kristeva si jej vypůjčuje z Platónova dialogu *Timaios*. Pro Kristevu je místem proto-uspořádání heterogenního proudu pudů, které funguje ještě před Zákonem otce. Není to ještě jazyk, je to spíše opora pro pozdější znakový systém. Viz např. Toril Moi (ed.), *Introduction*, in: *Kristeva Reader*, s. 13.

<sup>1469</sup> Srov. Fulka, *Od interpelace k performativu*, s. 42.

<sup>1470</sup> Srov. *tamtéž*, s. 42.

<sup>1471</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 3

<sup>1472</sup> Srov. *tamtéž*, s. 4.

<sup>1473</sup> Srov. *tamtéž*, s. 57.

<sup>1474</sup> *Abjekce* je v původním slova smyslu „být něčeho zbaven“, jak ve smyslu týkajícím se subjektu, zbavení se krve, vlasů atd. něčeho, co se stává předmětem a co dříve patřilo nám, a také ve smyslu sociálním, kdy se jedná především o marginalizované skupiny. Podle Kristevy je to naše reakce (strach, zvracení) na nějaké strašné zhroucení ve smyslu ztráty rozdělení mezi subjektem a objektem a mezi Já a druhým. Kristeva se domnívá, že *abjekce* je něco, co musíme zažívat v psychologickém vývoji před tím, než vstoupíme do stadia zrcadla, což je vystavení takových hranic mezi já a druhým, mezi člověkem a zvířetem. U Kristevy je *abjekce* již součástí zkušenosti našeho psychosociálního vývoje po *chóře* a před stadiem zrcadla. Je to krok směrem k odlišení, směrem k úplnému oddělení se od matky. Viz např. Elizabeth Grosz, *The Body of Signification*, in: John Fletcher – Andrew Benjamin (eds.), *Abjection, Melancholia, and Love: The Work of Julia Kristeva*, London; New York: Routledge, 1990, s. 80-103.

do světa. Svoji první separaci dítě zažívá tím, že je nuceno oddělit se od fyzického těla matky, a zbavit se tak závislosti na něm. V této fázi *abjekce* jsou vyvolány otázky hranic mezi dítětem a matkou, mezi přírodou a kulturou, mezi subjektem a jiným.<sup>1475</sup> Přestože je tato regulace více nevědomá nežli vědomá, je to zákon před „Zákonem“. Matčino ne stojí ještě před ne otce. „Zákon matky“ ještě před „Zákonem otce“.<sup>1476</sup> Stejně jako hovoří Kristeva o primární negaci ještě před symbolickým řádem, hovoří i o primární identifikaci, pro kterou dítě potřebuje fantazii milujícího imaginárního otce. Primární potlačení, jak jsme viděli, umisťuje již do stadia před zrcadlem, před oidipův komplex. Proto přichází s pojmem „imaginární otec“,<sup>1477</sup> na rozdíl od Lacanova „symbolického otce“, který tolik nevtěluje „Zákon“, ale pro dítě představuje ideální možnost lásky. „Imaginární otec“ podle ní hraje roli třetího při vstupu dítěte do symbolické struktury jazyka. „Imaginární otec“ poskytuje spojení mezi semiotickým ponořením v mateřské péči a sociální pozicí tím, že dítěti otevře svět lásky.<sup>1478</sup> Subjekt se podle Kristevy tedy nerodí pouze pod vlivem kastrálního strachu z přísného

---

<sup>1475</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 4.

<sup>1476</sup> Srov. tamtéž, s. 3-4.

<sup>1477</sup> Kristeva zde rozbíjí tradiční psychoanalytickou představu paternální funkce a hovoří o rozličných paternálních funkcích. Kristeva proto hovoří o milujícím imaginárním otci jako o archaické dispozici paterní funkce, která předchází Symbolično a stadium zrcadla a „oidipovského otce“. „Imaginární otec“ je konglomerátem matky a otce. Kristeva tento konglomerát nazývá přesto „imaginárním otcem“. Je přemostěním mezi semiotickým tělem a ideálním druhým, kterému nic nechybí. Nazývá jej otcem, protože první afekce dítěte jsou namířeny k matce, jsou tyto archaické objekty již symbolické, a proto asociované s otcem. Symbolično tak již operuje v mateřském těle. Otec v pre-oidipovském stadiu není „otec Zákona“, ale otec, který stojí jako podpora místa matčiny touhy. Láska dává prostor touze. „Imaginární otec“ umožňuje identifikaci s paternální funkcí, která existuje již v matce. Umožňuje dítěti *ab-jektovat* matčino tělo a oddělit se od ní. Toto oddělení ale není tragické díky „imaginárnímu otci“, který je matčinou láskou samotnou. Mateřská láska umožňuje přechod od mateřského těla k matčině touze. Konglomerát matky a otce je kombinace matky a její touhy, jde vlastně o mateřského otce. „Imaginární otec“ se dá číst jako metaforická či imaginární jednota s mateřským tělem, která nahrazuje skutečnou jednotu. Skrze postavu otce se dítě může radovat ze znovusjednocení s tělem matky. Skrze fantazii „imaginárního otce“ se dítě na začátku své existence může spíše radovat z potěšení spíše než trpět z nedostatku. Proto také Kristeva tvrdí, že právě pár znovu sjednocuje ztracenou matku a poskytuje s ní jednotu. Její charakteristika etiky je založená na páru. Zde podle Grosz není zcela jasný rozdíl mezi „imaginárním otcem“ a „falickou matkou“. Viz Grosz, *Jacques Lacan*, s. 159.

<sup>1478</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 158-159.

otce, ale hraje zde roli také otec milující neboli imaginární. Subjekt si vytváří svoji identifikaci na základě lásky.

Tím, že umisťuje symbolickou logiku do těla a semiotické pudy do Symbolična,<sup>1479</sup> se Kristeva pokouší přivést zpátky „hovořící tělo“ do procesu signifikace tím, že si tělesné pudy činí svoji cestu do jazyka a řeči.<sup>1480</sup> Symbolično funguje v matčině těle a pre-symbolickém imaginárnu<sup>1481</sup> a logika signifikace je přítomna již v mateřském těle.<sup>1482</sup> Tělo se tak stává přístavem symbolična. Mateřské tělo samo je tudíž primárním modelem „subjektu-v-procesu“.<sup>1483</sup> Subjektivita je podle ní vždy ve vývoji, jak před, tak po lacanovském stadiu zrcadla a oidipovskou situací. Přinesením těla zpět do symbolické struktury jazyka, ve kterém žije řeč, nás přivádí zpět do místa lásky před touhou, místa, kde všechna tři stadia vývoje jedince: reálné, imaginární, symbolické jsou ještě nerozlišená. Láska všechny tři spojuje dohromady.<sup>1484</sup>

Porovnáme-li Kristevinu *semanalysu*<sup>1485</sup> s Lacanovou psychoanalýzou, pak se její práce liší v několik bodech.<sup>1486</sup> Viděli jsme, že více než Irigaray se Kristeva drží Lacanova konceptu, nicméně jej používá ke svému vlastnímu záměru. Kristeva, na rozdíl od Lacana, trvá na dějinné a sociální specifitě signifikace a subjektivitě. Hraje pro ni nezbytnou roli sociální a dějinné určení jednotlivce a procesů označení. Podle Grosz Lacan, na rozdíl od Kristevy, nebere dostatečně v potaz dějinnou determinaci, spíše dává přednost metafyzickému a univerzálnímu stylu.<sup>1487</sup> Dále, na rozdíl od Lacana, se Kristeva snaží vyjádřit, že imaginární stadium není pouze stadiem

---

<sup>1479</sup> V angl. orig. "... putting symbolic logic within the body, and putting semiotic bodily drives within the Symbolic", Oliver, *Reading Kristeva*, s. 4.

<sup>1480</sup> Srov. Grosz, *The Body of Signification*, s. 80-103.

<sup>1481</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 3.

<sup>1482</sup> Srov. tamtéž, s. 3.

<sup>1483</sup> Srov. Toril Moi (ed.), Introduction, in: *Kristeva Reader*, s. 13.

<sup>1484</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 37.

<sup>1485</sup> *Semanalysa* pojmenovala Kristeva sama svoji metodiku ve svých ranějších spisech. Viz např. *Sémeiôtiké: recherches pour une sémanalyse*, Paris: Seuil, 1969, neboť její práce se zabývá analýzou role hovořícího subjektu v procesu signifikace. Je to termín složený ze dvou pojmů: semiotika a psychoanalýza.

<sup>1486</sup> Vycházím zde ze závěrů Elizabeth Grosz. Viz Grosz, *Jacques Lacan*, s. 154-160.

<sup>1487</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 157.

vizuálním, je ale také strukturováno hlasem, dotykem a čichem, jednoduše řečeno i ostatními smysly. Imaginárno, které je takto koncipované, nevytváří podmínky pouze pro získání jazykových schopností, ale i další označující praxi. Lacan se příliš spoléhá na verbální jazyk a nebere v potaz ostatní způsoby signifikace.<sup>1488</sup> Kristeva také tolik přísně neodděluje imaginárno od symbolična. U Lacana jsou odděleny zlomem, který je způsoben kastročným symbolem. Kristeva se naopak snaží o vyjádření kontinuity mezi jednotlivými fázemi vývoje jedince. Primární potlačení, jak jsme viděli, umisťuje již do stadia před zrcadlem, před oidipovský komplex. Proto přichází s pojmem „imaginárního otce“. Stejně jako Irigaray odmítá Kristeva Lacanovu tezi, že by touha byla definována pouze jako nedostatek, který umožňuje vstup subjektu do řeči. Kristeva se snaží o zmírnění této negace. Tvrdí proto, že oddělení od matky a vstup do Symbolična není doprovázen pouze nedostatkem, ale také potěšením, jinak, jak dodává, by všichni chtěli zůstat v matčině těle.<sup>1489</sup> Z tohoto důvodu také zdůrazňuje, že otec nemůže být pouze kastročným „otcem Zákona“, ale i otcem milujícím. Souhlasí s Lacanem, že vstup do symbolična je poznamenán nedostatkem, ale podle ní je navíc spojen i s radostí. Tuto skutečnost můžeme přirovnat ke skutečnosti, že pre-oidipovské znaky nezůstávají úplně potlačeny a nalézáme je například v poetické řeči.<sup>1490</sup> Nakonec je také třeba dodat, že Kristeva umisťuje do fáze pre-oidipovské či mateřské předpoklad pro fungování symbolična. Právě její pojetí *abjekce*, semiotického či mateřské *chóry* tomu nasvědčují.<sup>1491</sup>

Pro Kristevu je, stejně jako pro Irigaray, psychoanalýza modelem pro etiku. Stejně jako se Kristeva snaží vrátit hovořící tělo zpět do těla, že logiku procesu značení vrací do těla, stejným způsobem se snaží přivést subjekt na místo „jiného“ a „jiného“ na místo subjektu.<sup>1492</sup> Stejně jako logika procesu značení funguje již v těle matky, tak logika „jiného“ funguje již

---

<sup>1488</sup> Srov. tamtéž, s. 158.

<sup>1489</sup> Srov. tamtéž, s. 158-159.

<sup>1490</sup> Viz její teoretizace avantgardy.

<sup>1491</sup> Srov. Grosz, *Jacques Lacan*, s. 159-160.

<sup>1492</sup> „Jiný“ zde s malým počátečním písmenem vyjadřuje horizontální dimenzi setkání s „jiným“ uvnitř samotného jedince a druhým jakožto bližním.

v samotném subjektu. Jedná se o dvojitou strategii.<sup>1493</sup> Kristeva tak umísťuje sociální dimenzi dovnitř samotné *psyché*. Takové pojetí alterity zpochybňuje každou fixovanou identitu a chrání nás před totalitarismem symbolického „Zákona“. Kristeva se ve svém pojetí snaží narušit každý pokus o vytvoření etiky, která si vznáší nárok na stabilitu a neproměnnost. Z tohoto důvodu se také domnívá, že ženy jsou etice blíže, neboť jsou v marginálním vztahu k Symboličnu.<sup>1494</sup>

Stabilní identitu podle Kristevy narušují tři diskurzy: poetická řeč, mateřství a psychoanalýza.<sup>1495</sup> Tyto diskurzy vypovídají o subjektu, který je v neustálém vývoji, který se děje při setkání s „jiným“ uvnitř sebe a s „jiným“ jakožto druhým. Kristeva se domnívá, že poetická řeč, ačkoli je plná vnitřní rozpornosti, dosahuje integrity jako řeč, ale zároveň řečí není, neboť je řečí, která je „jiný“ sám sobě.<sup>1496</sup> Jak jsme viděli na příkladu rozboru semiotična a symbolična u jejího teoretického rozboru avantgardy, je heterogenní. Stejně známky semiotična, jako zažívá dítě v mateřském těle, nese symbolická řeč poezie. Rytmus, tón, hudba mají smysl, ale nejsou znamenajícím aspektem řeči. Nicméně jsou stejně důležité jako znamenající složka řeči.<sup>1497</sup> Poezie ukazuje na heterogenitu řeči, neboť je zřejmé, že systém značení se odehrává z neznačících semiotických tělesných pudů.<sup>1498</sup> Lze říci, že tento druh heterogenity je analogický pro její teorii subjektu. Stejně jako se vyvíjí proces značení, tak se i subjekt děje v procesu. Heterogenní poetická řeč je příkladem „subjektu-v-procesu“.<sup>1499</sup>

Mateřství je dalším dílčím diskurzem, který doslova vtěluje alteritu. Kristeva často v rámci mateřství jako diskurzu hovoří zejména o těhotenství. Těhotenství jako stav nemůže být rozděleno dichotomicky na subjekt a objekt. Těhotenství je identitou, která se obrací do sebe a mění se bez toho,

---

<sup>1493</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 5.

<sup>1494</sup> Kristeva, *Oscillation Between Power and Denial*, in: Marks – Courtivron (eds.), *New French Feminisms: An Anthology*, s. 166.

<sup>1495</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 181.

<sup>1496</sup> Viz např. Kristeva, *La révolution du langage poétique*.

<sup>1497</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 182.

<sup>1498</sup> Srov. tamtéž, s. 182.

<sup>1499</sup> Srov. tamtéž, s. 182.

že by se stala „jiným“. Těhotenství je příkladem „subjektu-v- procesu“. Subjekt se v něm doslova štěpí ve dvě.<sup>1500</sup> Stejně jako poezie, těhotenství obsahuje alteritu jako heterogenního „druhého“, aniž by jako identita ztratilo svoji vlastní integritu.<sup>1501</sup> Viděli jsme, že mateřské tělo je zákonem před „Zákonem otce“, již zde se utváří subjektivita. Etika mateřství je založena na etice lásky, kterou má matka k dítěti, která je láskou k sobě a k její vlastní matce. Mateřská láska je příkladem lásky, která se dokáže sebe vzdát a obejmout cizince uvnitř ní samotné.<sup>1502</sup>

Třetím příkladem etického diskurzu je psychoanalýza.<sup>1503</sup> Také ona hovoří o subjektu, který je v neustálém vývoji, neboť je založena na vztahu s alteritou uvnitř nás samých, na vztahu mezi naším vědomím a nevědomím. Psychoanalýza nás učí, jak obejmout „cizince v nás“ a následně také, jak obejmout „cizince ve společnosti“.<sup>1504</sup> Psychoanalýza vychází z předpokladu, že jedinec se může vztahovat k „druhému“, protože „jiný“ je už v něm samotném. Tomuto tématu se věnuje ve své knize *Cizinci sami sobě (Etrangers à nous-mêmes)*.<sup>1505</sup> Její titul sám napovídá, že s cizincem se setkáváme již v nás samotných, formou našeho nevědomí.

Z toho vyplývá, že pro Kristevu není etika definována jako morálka, která se podřizuje „Zákonu“, ale pohybuje se spíše na hranicích „Zákona“.<sup>1506</sup> Její pojetí etiky není založeno na restrikcích a represích. Sociálně její pojetí etiky souvisí tedy více s formulací *jouissance*, než s jejím potlačením. Inspiraci pro své základy etiky nachází u tří mistrů podezření, Marxe, Nietzscheho a Freuda.<sup>1507</sup> Podle ní je etika otevřeným zákonem, pohybuje se někde mezi „Zákonem“ a jeho přestoupením. Pohybuje se mezi extrémy: tyranií „Zákona“,

---

<sup>1500</sup> Pro Kristevu je těhotná žena či matka vtělením rozděleného subjektu. Viz například Kristeva, *Stabat Mater*, in: *Tales of Love*, New York: Columbia University Press, 1987, s. 234-235.

<sup>1501</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 183.

<sup>1502</sup> Viz např. Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris: Denoël, 1983.

<sup>1503</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 183.

<sup>1504</sup> Srov. tamtéž, s. 8.

<sup>1505</sup> Viz Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris: Fayard, 1988 [*Strangers to Ourselves*, překl. L. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1991]; do češtiny překládám: *Cizinci sami sobě*.

<sup>1506</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 185.

<sup>1507</sup> Srov. tamtéž, s. 185.



což je podle ní stalinismus, a na druhé straně brutálním přestoupením „Zákona“, kterým je například fašismus.<sup>1508</sup> I „Zákon“ je podle ní tedy v procesu, je dynamický a jeho hranice jsou pohyblivé. Přestoupením „Zákona“ je „Zákonu“ zamezeno, aby se stal absolutním. Kristeva přirovnává oscilaci mezi dodržováním „Zákona“ a jeho přestoupením k Freudově oscilaci mezi *erosem* a mrtvými pudy.<sup>1509</sup> Podle ní je tedy zapotřebí dekodovat přestoupení Zákona, aby mohl být pochopen sociálně, tím, že připustíme pud smrti, rozšíříme naše sociální. Čelíme zde naší *jouissance*, kterou je lepší artikulovat, než ji zabít.<sup>1510</sup>

Modely etiky u Kristevy – poezie, mateřství a psychoanalýza – jsou všechno alternativy k etice, která předpokládá autonomní subjekty, jež se k sobě navzájem vztahují skrze poslušnost k „Zákonu“. Ona ve svých modelech ale navrhuje etiku, která operuje mimo nebo před „Zákonem“, neboť v jistém slova smyslu je zákon a závazek již vždy uvnitř subjektu samotného.<sup>1511</sup> „Zákon“ je obrácen naruby, je totiž uvnitř těla. Podle ní není zapotřebí vnějšího zákona, který zajišťuje sociální vztahy. Sociální vztahy jsou dědictvím každého subjektu. Spíše než pravidlem „miluj druhého jako sebe samého“, bude „etický ‘subjekt-v-procesu’ milovat jiného v sobě samotném“.<sup>1512</sup> Bude milovat druhého, neboť jiný je uvnitř ní/něho samotného. Etika založená na lásce k druhému je možná, protože etický vztah je vnitřní součástí *psyché* jedince.<sup>1513</sup>

---

<sup>1508</sup> Srov. tamtéž, s. 185.

<sup>1509</sup> Srov. An Interview with Julia Kristeva, s. I, in: Lipkowitz – A. Loselle, *Critical Texts* 3/1986, no. 3, s. 8; in: Oliver, *Reading Kristeva*, s. 185. Freud rozlišuje mezi dvěma základními pudy: životní pud (sexualita a eros) a pud smrti.

<sup>1510</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 185.

<sup>1511</sup> Srov. tamtéž, s. 186.

<sup>1512</sup> Srov. tamtéž, s. 186.

<sup>1513</sup> Tamtéž, s. 186.

### 9.3. Héléne Cixous: překročení dichotomického patriarchálního jazyka



Obr.: 7 Héléne Cixous

Do třetice se zastavím u práce Héléne Cixous,<sup>1514</sup> která může být Chauvetovi alternativou k znovuoobjevení ženského imaginárna a alternativou k překročení logiky dichotomického metafyzického jazyka<sup>1515</sup> konceptem tzv. *écriture feminine* (ženského psaní).<sup>1516</sup> Kromě jejího konceptu ženského psaní, kde je biologické tělo navraceno zpět do procesu značení, Cixous může pomoci k Chauvetově pochopení „Zákona“ tím, že od sebe odlišuje ženskou a mužskou reakci na něj. Dále může přispět svým konceptem alterity, který zakládá na bisexualitě jako možnosti setkání s „jiným“ uvnitř nás samých. Její pojetí subjektu, který není pevně fixovaný a jehož postoj k „Zákonu“, potažmo Bohu, se odehrává v jistém druhu dialektiky, může poskytnout alternativu k ohraničenému subjektu u Chauveta. V posledku je třeba zmínit i její interpretaci Maussovy teorie výměny, kterou, na rozdíl od Chauveta, kritizuje. Místo výměny, která předpokládá, že za každý dar následuje vždy dar na oplátku, přichází s konceptem těhotenství a mateřství, které fungují mimo maskulinní libidální ekonomii a mohou být obohacující pro Chauvetův koncept symbolické výměny.

---

<sup>1514</sup> Cixous je ze všech tří autorek ovlivněna nejvíce Derridou. Héléne Cixous je známá především jako literární kritička, nicméně její práce čítá i knihy a články zahrnující beletrii, drama, filozofii a feminismus. Je ovlivněna, stejně jako Irigaray a Kristeva, celou pařížskou intelektuální scénou – Michelem Foucaultem, Jacquesem Lacanem, Fillem Deleuzem a zejména Jacquesem Derridou. Viz bibliografické údaje např. Introduction, in: Ian Blyth – Susan Sellers, *Héléne Cixous: Live Theory*, New York/London: Continuum, 2004, s. 1-17.

<sup>1515</sup> Mluvím zde o jazyce ve smyslu její snahy rozvratu struktur, na nichž je symbolický řád vystaven.

<sup>1516</sup> Můžeme přeložit jako „ženské psaní“. Budu nadále používat francouzský termín, který je ve feministické a literární teorii ustálen.

Svým konceptem tzv. *écriture feminine*,<sup>1517</sup> ve kterém se dává inspirovat Derridovým konceptem „arche-psaní“, se snaží o dekonstrukci dichotomického patriarchálního jazyka.<sup>1518</sup> Na rozdíl od Chauveta je její práce s Derridou a jeho konceptem psaní jiná, neboť se soustředí na specifika ženského psaní. Předem je nutno poznamenat, že lze jen stěží *écriture feminine* nějakým způsobem konceptualizovat, neboť je to proti jeho samotné podstatě. V *Nově zrozené ženě (Le Jeune Née)*<sup>1519</sup> o něm Cixous hovoří jako o praxi, kterou „nikdy nebude možno teoretizovat, uzavřít, kódovat, což ale neznamená, že neexistuje“.<sup>1520</sup> Podle Cixous by jeho konceptualizace znamenala podřízení se maskulinnímu systému přemýšlení založenému na binárních opozicích. Cixous věří, že *écriture feminine*, založené především na intuici a tělesném, se může stát pro binární systém percepce a reprezentace výzvou. Snaží se v ní jako žena povzbudit ženy k jejich psaní, k „psaní jejich těl“. Znovuobjevením ženského skrze psaní, důrazem na tělo matky a pre-oidipovské stadium jednoty se snaží Cixous, stejně jako Irigaray a Kristeva, zasáhnout do roviny sociálního, politického a kulturního řádu, a umožnit tím změnu sociálně-symbolického rámce.<sup>1521</sup>

Než se podrobněji zaměřím na *écriture féminine*, je nutné charakterizovat u Cixous termíny mužského a ženského. Definování ženského je spojeno s ženským imaginárnem, ze kterého *écriture féminine* vychází a v němž podrobuje kritice pojetí Lacanovo.

---

<sup>1517</sup> Její vlastní psaní a myšlenka *écriture feminine* jsou celoživotně poznamenány či spíše zapříčiněny předčasnou smrtí jejího otce a také jejím multilingválním původem. Narodila se v Alžírsku, její otec byl Francouz a matka Němka. Odráží se v nich důraz na ztrátu, na to, co je být cizincem, žít v exilu, co znamená zažívat válku, pamatovat si mír, pláč a bolest. Je to právě psaní, které jí pomáhá překonávat ztrátu a přináší život a lásku. Srov. Hélène Cixous, *De la scène de l'Inconscient à la From the scène de la Historie: Chemin d'une écriture*, in: Françoise Van Rossum-Guyon – Marian Díaz-Diocaretz (eds.), *Hélène Cixous: Chemins d'une écriture*, Rodopi: Amsterdam, Presses Universitaires de Vincennes: Saint Denis, 1990.

<sup>1518</sup> Dále v jejím díle nalezneme znatelný vliv psychoanalýzy Lacana i Freuda a filozofický vliv Heideggerův. Srov. Susan Sellers (ed.) *Hélène Cixous Reader*, London: Routledge, 1994, s. xxx.

<sup>1519</sup> Srov. Hélène Cixous – Catherine Clément, *Le Jeune Née*, Union générale d'Éditions: Paris, 1975, [*Newly Born Woman*, přel. Betsy Wing, Minneapolis: University of Minnesota Press, Manchester: Manchester University Press, 1986].

<sup>1520</sup> V angl. orig. „for the practice will never be able to theorized, enclosed, coded, which does not mean it does not exist“. Cixous, *Newly Born Woman*, s. 92; in: Sellers, *Hélène Cixous: Authorship, Autobiography and Love*, Cambridge: Polity Press, 1996, s. 1.

<sup>1521</sup> Srov. Sellers, (ed.) *Hélène Cixous Reader*, str. xxviii.

Její pohled na mužské a ženské lze vidět ve světle její dekonstrukce Freudova kastrálního komplexu<sup>1522</sup> Podle Cixousové Freud redukuje a determinuje ženskou a mužskou subjektivitu na anatomický rozdíl.<sup>1523</sup> V její interpretaci se Freud příliš soustředí na biologické rozdíly, a tak je mu „anatomie osudem“.<sup>1524</sup> Cixous s tímto názorem nesouhlasí. Něco takového, co Freud popisuje jako osud či přirozenost, podle ní neexistuje. Jsme pouze lapeni v omezeních daných historicko-kulturním kontextem, který nás také determinuje.<sup>1525</sup> Cixous, která se snaží vyhnout esencialismu, tvrdí, že ženské a mužské jsou termíny velmi pohyblivé a procházejí neustálými změnami. Proto také, jak uvidíme, volí koncept bisexuality jako vyjádření vztahu k „jinému/druhému“,<sup>1526</sup> které je již přítomno v nás samých.<sup>1527</sup>

Cixous popisuje dvě možné reakce na patriarchální „Zákon“ jako dvě rodové (*gender*) ekonomie.<sup>1528</sup> Neznamena to ovšem, že tyto dvě odlišné ekonomie jsou závislé na pohlaví, lze je najít v různém poměru v každém jedinci. Přesto jsou ženy podle Cixous, vlivem socio-symbolického uspořádání, ve kterém žijí, potenciálně blíže k ženské ekonomii. Domnívá se, že rozdílné libidální ekonomie<sup>1529</sup> lze ilustrovat na způsobu, jakým reagují na situace, ve kterých koexistuje touha s prohibicí.<sup>1530</sup> Příklady takových reakcí popisuje ve své eseji „Extreme fidelity“.<sup>1531</sup> Srovnává zde reakce obou

---

<sup>1522</sup> Charakteristiku ženského psaní s pojenou s kritickým čtením Freuda najdeme především v její knize *Nově zrozená žena*. Zvláště v části s názvem *Sorties*, která byla do angličtiny přeložena, je součástí Marks & De Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, Minneapolis: University of Massachusetts Press, 1981, s. 90-98.

<sup>1523</sup> Srov. *Sorties*, s. 82; in: Sellers, *Hélène Cixous*, s. 2.

<sup>1524</sup> Cixous zde cituje z Freuda a jeho článku *The Disappearance of the Oedipus Complex*, 1933; in: *Sorties* Marks – De Courtivron, (eds.), *New French Feminisms*, s. 94.

<sup>1525</sup> *Sorties*, in: Marks & De Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, s. 96.

<sup>1526</sup> Volím zde dvojici výrazů „jiný/druhý“, neboť koncept bisexuality vyjadřuje obojí. Vyjadřuje druhého ve mně, který je zároveň jiný.

<sup>1527</sup> Podle Sellers také Cixous zjednodušuje Freudovu práci a nezohledňuje Freudovo dělení na přirozenou a konstruovanou sexuální identitu. Podle Sellers je nutné tuto monografii číst ve světle ženského osvobozenického hnutí v 70. letech ve Francii. Viz Sellers, *Hélène Cixous*, s. 2.

<sup>1528</sup> Zejména v její eseji *Extreme Fidelity*, in: Sellers (ed.), *The Hélène Cixous Reader*, New York/London: Routledge, 1994, s. 129-137.

<sup>1529</sup> *Libido* pochází z Freudovy psychoanalýzy a znamená psychickou energii, která má původ v pohlavním pudu.

<sup>1530</sup> Srov. Blyth – Sellers, *Hélène Cixous*, s. 28.

<sup>1531</sup> Srov. Cixous, *Extreme Fidelity*, s. 129-137.

ekonomií na příkladu dvou příběhů: Evy z biblického příběhu z Geneze a Percefala z legendy o Svatém Grálu.<sup>1532</sup> Pozoruje v těchto dvou příbězích odlišný postoj Evy a Percefala k zákonu. V biblickém příběhu o Evě charakterizuje Cixous zákon na jeho kontrastu k jablku. „Zákon/bůh“ je oproti jablku „absolutní, verbální, neviditelný, negativní, je symbolickým *coupe de force*“.<sup>1533</sup> Jablko naopak je a je viditelné. „Je to boj mezi absencí a presencí, mezi netouženou, neverifikovatelnou, nerozhodnou absencí a presencí, která není pouze prezencí: jablko je viditelné a může se držet v ústech, je plné, má vnitřek“.<sup>1534</sup> Eva podle Cixous vyjadřuje genezi ženského. Objevila totiž vztah k realitě, která je uvnitř jablka, jež je dobré. Ženské se tak rodí skrze ústa, skrze orální potěšení, a ne skrze strach z vnitřku,<sup>1535</sup> strach před vejším.<sup>1536</sup> Eva je společností potrestána, protože její vlastní potěšení z uvnitř, z proniknutí, je něčím, čeho se společnost obává a co chce mít pod kontrolou.<sup>1537</sup> Na rozdíl od Evy, Percefal „Zákonu“ nakonec podléhá. Podléhá něčemu, co nemá tvář a je čistým anti-potěšením.<sup>1538</sup>

Protože nejsme podle Cixous determinováni pohlavím, je v každém z nás jak ženský model Evy, která riskuje a přestupuje „Zákon“, tak mužský model po příkladu Percefala, který je „Zákonu“ oddán. V každém z nás existuje boj mezi vztahem k potěšení a „Zákonu“. Přesto má podle Cixous žena blíže k slasti, k potěšení,<sup>1539</sup> což je dáno kulturním a politickým

---

<sup>1532</sup> Cixous se celkově vrací ve své práci k mytologii, ke starým mýtům a snaží se je znovu interpretovat a objevit ženské.

<sup>1533</sup> Srov. Cixous, *Extreme Fidelity*, s. 133.

<sup>1534</sup> V angl. orig. „It is struggle between presence nad absence, between undesirable, unverifiable, indecisive absence, and a presence, a presence which is not only a presence: the apple is visible and it can be held up to the mouth, it is full, it has an *inside*.“ Cixous, *Extreme Fidelity*, s. 133.

<sup>1535</sup> Cixous téma „uvnitř“ rozpracovává ve svém díle v mnoha směrech. Nazývá tak dokonce jedno ze svých raných děl: *Dedans*, Paris. Grasset, 1969; v angl. *Inside*, New York: Schocken Books, 1986. V jejím pojetí je „uvnitř“ jak pre-oidipovský komplex, ve kterém ještě není rozdělení, a také je primární ztrátou zapříčiněnou smrtí jejího otce. „Uvnitř“ je tedy jak bezpečné, tak vězníci.

<sup>1536</sup> Srov. Cixous, *Extreme Fidelity*, s. 133.

<sup>1537</sup> Srov. tamtéž, s. 134.

<sup>1538</sup> Srov. tamtéž, s. 135.

<sup>1539</sup> Ženskost vymezuje Cixous na základě ženské sexuality, kterou popisuje termínem *jouissance*. *Jouissance* odkazuje k tělesné rozkoši, která přichází v momentě zhroucení

rozdělením pohlaví, které je založeno na sexuální rozdílnosti, tedy na způsobu, jakým společnost nahlíží tělo. Proto také muži mají větší pocit strachu z uvnitř.<sup>1540</sup> Mužské a ženské jsou ale podle Cixous slova jako každá jiná a dají se nahradit. Jsou ale velmi petrifikovaná, a tak je s nimi potřeba neustále „třást jako s jabloní.“<sup>1541</sup> Chauvet nebere v potaz, že k „Zákonu“, v křesťanském kontextu definovaném jako Bůh či tradice, lze mít různý vztah, který odráží ženské a mužské v nás. Potěšení a touha riskovat, která v pohledu falocentrické kultury vypadá jako přestoupení „Zákona“, není nutně něčím negativním. Naopak, jsou to přirozené aspekty člověka, které Cixous spojuje s ženským a jež jsou přítomny i v rituálech. Cixous je přesvědčena, že i když vlivem úpadku patriarchálního řádu si žena s větší pravděpodobností adoptuje ženský postoj než muž,<sup>1542</sup> v každém z nás se prolínají ženské a mužské rodové role, někdy zastáváme mužský postoj (spíše vlastnický, kontrolující), jindy ženskou roli (více otevřenou, která se nebojí riskovat).<sup>1543</sup>

Její důrazem na pohyblivost obou termínů a jejich přítomnost v každém z nás, důrazem na to, že mužské a ženské jsou termíny otevřené a měnící se, se snaží najít otevřený koncept pro Já i druhého. Není proto překvapující, že do svého konceptu zapojuje termín bisexuality, který rozbíjí patriarchální hegemonii.<sup>1544</sup> Cixous se snaží tímto konceptem, stejně jako Irigaray a Kristeva, o decentraci subjektu, o vyjádření „subjektu-v-procesu“. V jejím konceptu je bisexualita součástí každého z nás, i když i zde jsou jí ženy blíž. „Jistým způsobem je žena bisexuální; muži byli příliš cvičeni k dosažení falocentrické monosexuality.“<sup>1545</sup> Tím, že ženám je bisexualita bližší, jsou také

---

kultury do přírody. Je spojena se ztrátou sociálně konstruovaného a disciplinovaného Já. Je útěkem z vlivu ideologie, která formuje identitu.

<sup>1540</sup> Srov. Cixous, *Extreme Fidelity*, s. 135.

<sup>1541</sup> V angl. orig. „...expect to abake them like apple trees, all the time“. Cixous, *Extreme Fidelity*, s. 132.

<sup>1542</sup> Rozlišnost pohlaví hraje svoji roli při výběru rodu.

<sup>1543</sup> Srov. Cixous, *Extrême Fidelity*, s. 135.

<sup>1544</sup> Koncept bisexuality byl velmi populární zejména v 70. letech v psychoanalytických kruzích. Viz Blyth –Sellers, *Hélène Cixous: Live Theory*, s. 27.

<sup>1545</sup> Srov. Hélène, Cixous, *The Newly Born Woman*, in: *The Hélène Cixous Reader*, Susan Sellers (eds), New York/London: Routledge, 1994, str. 37-46, zde 41.

otevřenější pro druhého, neboť samy zažívají skutečnost bytí druhým. Samostatná ženská sexualita je podle ní komplexnější, méně centralizovaná než u muže.<sup>1546</sup> Bisexualita, jako přítomnost obou pohlaví v každém z nás v různé míře, je příkladem otevřenosti pro druhého.<sup>1547</sup> Je v každém, kdo není ovlivněn falocentrickým uspořádáním dualistického myšlení. Takový koncept dává člověku možnost setkání s „jiným/druhým“ v sobě samém a také umožňuje vepsání touhy v každém těle a v těle druhého.<sup>1548</sup>

Vraťme se nyní ještě k charakteristice ženského imaginárna, kterou navrhuje Cixous. Pokud se Cixous brání konceptualizaci *écriture feminine*, souvisí to také s jejím redefinováním ženského imaginárna. Praxe *écriture feminine* stojí právě na nevědomých procesech a těle. Nevědomí je vždy kulturním fenoménem a jako takové je produktem mužského imaginárna. Kritizuje Lacanovo upřednostňování symbolična před imaginárnem a reálným, čímž Lacan vězní nevědomé a ne-verbální touhy. Cixous hledá systém, který je blíže reálnu a imaginárnu, a vyhýbá se tak konceptu ontogeneze subjektivity založené na nedostatku. Proto potřebujeme nové nevědomí, ženské nevědomí. Právě proto, že je nevědomí kulturním produktem, může jej *écriture feminine* ovlivnit, neboť vychází z velké části z nevědomých procesů a je podle Cixous jako text dokonce bez začátku a bez konce. Cixous spojuje *écriture feminine* s ženským libidem a tělem. „Žena musí psát sebe: musí psát o ženách, přivést ženy k psaní, od kterého byly stejně tak násilně odvedeny, jako ze svých vlastních těl – ze stejných důvodů, stejným zákonem, se stejným osudovým cílem. Žena musí sama sebe dát do textu – stejně jako do světa a do dějin – svým vlastním hnutím (pohybem).“<sup>1549</sup>

---

<sup>1546</sup> Srov. Cixous, *The Newly Born Woman*, s. 41

<sup>1547</sup> Srov. tamtéž, s. 41.

<sup>1548</sup> Srov. Cixous, *Sorties*, s. 87.

<sup>1549</sup> V angl. orig. „Woman must write her self: must write about women and bring women to writing, from which they have been driven away as violently as from their bodies-for the same reasons, by the same law, with the same fatal goal. Woman must put herself into the text-as into the world and into history-by her own movement.“ Cixous, *The Laugh of Medusa*, in: Marks & De Courtivron, *New French Feminisms: An Anthology*, s. 245-265, zde s. 245. Přeloženo z francouzštiny: *Le rire de la méduse*, *L'arc*, 1975, s. 39-54.

Koncept *écriture feminine* především bortí patriarchální dichotomický jazyk. Cixous v *Sorties*<sup>1550</sup> názorně ukazuje, jak takový dichotomický jazyk či myšlení funguje. Dichotomický jazyk je založen na protikladných dvojicích, přičemž, vědomě či nevědomě, je vždy jeden z dvojice privilegovaný a důležitější: muž je tak nadřazen ženě či otec matce.<sup>1551</sup> Tyto hierarchicky postavené dvojice ukazují na logiku *logocentrismu*, který zasahuje všechny sféry od kultury, společnosti až po symbolické systémy obecně.<sup>1552</sup> Žena jejich vlivem stojí napravo, vždy na pasivní straně, a tudíž nemá právo a kontrolu nad svým osudem.

Z toho pro Cixous vyplývá, že v patriarchálním systému je žena/matka pre-oidipovského stadia ve skutečnosti něco, co je nepřítomné, ačkoli se po ní touží.<sup>1553</sup> Ženy jsou pro patriarchální systém nezbytné, ale zároveň jsou z něho vyloučeny. Jak jsme viděli ve stadiu zrcadla u Lacanova vývoje jedince, „jiný/druhý“ je postaven na vizuálním odrazu Já.<sup>1554</sup> Podle Cixous, ať už se jedná o skutečný zrcadlový odraz či o metaforické zrcadlo, není vztah mezi Já a tím druhým vzájemný. Lacan touto teorií popírá vlastně identitu toho druhého. Podle Cixous je lacanovské Já postaveno na „vraždě jiného“.<sup>1555</sup> Myšlenka „jiného“ a matky tak souvisí. Například v „*Sorties*“ používá Cixous termín, který spojuje oba výrazy „*m/other*“.<sup>1556</sup> Podle ní jsou žena i „jiný/druhý“ zotročeny dialektikou „pán/otrok“.<sup>1557</sup> „Jiný/druhý“ je vždy ve dvojici ten vlastněný, vyloučený a anihilovaný.

Cixous se domnívá, že právě *écriture feminine* může napomoci ke změně postoje k „jinému/druhému“. Podstatou *écriture feminine* je nestát se konceptem, teorií, neuzavřít se v patriarchálním diskurzu.<sup>1558</sup> Cixous se snaží navrátit ženské psaní, pomoci ženám psát sebe, psát svá vlastní těla zejména

---

<sup>1550</sup> Cixous, *Sorties*, s. 92.

<sup>1551</sup> V angl. orig. *Where is she? Activity/Passivity, Sun/Moon, Culture/Moon, Day/Night, Father/Mother, Head/Heart, Intelligible/Palpable, Logos/Pathos...*“, Cixous, *Sorties*, s. 91.

<sup>1552</sup> Srov. Cixous, *Sorties*, s. 91-93.

<sup>1553</sup> Srov. tamtéž, s. 92.

<sup>1554</sup> Viz kap. 3.3. Jedná se Lacanův koncept „malého druhého“.

<sup>1555</sup> Srov. Blyth – Sellers, *Hélène Cixous*, s. 18.

<sup>1556</sup> Zde užívám anglický překlad francouzského Blyth – Sellers, *Hélène Cixous*, s. 22.

<sup>1557</sup> Srov. Cixous, *Sorties*, s. 91.

<sup>1558</sup> Srov. Blyth – Sellers, *Hélène Cixous*, s. 18.



pod vlivem Derridovy dekonstrukce. Touto snahou se snaží přivést zpět ženské imaginárno. Ženské imaginárno je nevyčerpatelné jako hudba, kreslení, jeho fantazie je neuvěřitelná.<sup>1559</sup> Vyzývá proto ženy k psaní: „Proč nepíšete? Pište! Psaní je pro vás, vy jste samy pro sebe, vaše tělo je vaše, vezměte si ho.“<sup>1560</sup> Již z uvedené citace je zřejmé, že koncept *écriture feminine* je podle ní prostorem osvobození a jako takové přichází skrze znovuoobjevení těla.<sup>1561</sup> Odtud známé tvrzení Cixous, že ženy „musí psát svá vlastní těla“.<sup>1562</sup>

Její koncept psaní těla je kontextualizací Lacanovy teorie vývoje jedince. Cixous, jak jsme viděli, se snaží vyvrátit jeho logiku úplné separace od „*m/other*“ a zastává názor o kontinuálním vlivu těla i v dospělosti.<sup>1563</sup> Cixous ve svém projektu *écrite feminine* zdůrazňuje tělo třemi způsoby.<sup>1564</sup> Nejprve jde o to, zbavit se všech představ o těle, které byly ženě přisouzeny na základě představ mužů. Žena, právě díky psaní, může zlomit tyto restriktivní definice a vrátit se ke svému tělu. Za druhé argumentuje, že řeč sama je tělesnou funkcí, mluví skrze ženské tělo. Pokaždé, když se žena snaží přeložit své myšlenky, nezbytně prochází jejím tělem: skrze nervové impulzy, chemické procesy a pohyby svalů. Fyziologická stránka spolu s dalšími tělesnými projevy, jako jsou dech, puls, pudy či hormonální změny, ovlivňují naši řeč.<sup>1565</sup> Popření těchto tělesných pochodů by bylo falzifikací přirozenosti značícího procesu, jehož význam je dosud kontrolován maskulinními požadavky.<sup>1566</sup> Cixous nechává promlouvat ženská těla, nechá je psát a projevat se ve spontaneitě, která nesvazuje. Pro Cixous je to výzva pro ženy, aby braly v potaz všechny neverbální, nevědomé, instinktivní pudy

---

<sup>1559</sup> Srov. Cixous, *The Laugh of Medusa*, s. 246.

<sup>1560</sup> V angl. „And why do not you write? Write! Writing is for you, you are for you; your body is yours, take it.“ Cixous, *The Laugh of Medusa*, s. 246.

<sup>1561</sup> Neobává se proto tvrdit, že zde v budoucnu existuje možnost radikální transformace rolí a politické ekonomie, což by ovlivnilo i transformaci libidální ekonomie. Taková změna by přinesla transformaci ve všech sférách společnosti od vzdělání až po sexuální osvobození a transformovala by náš vztah k tělu. Sexuální rozdíl by pak nebyl vnímán na základě binárních opozic, ale jako vzájemné obohacení. Cixous, *Sorties*, s. 96-97.

<sup>1562</sup> Srov. Cixous, *Sorties*, s. 94.

<sup>1563</sup> Srov. Blyth – Sellers, *Hélène Cixous*, s. 6.

<sup>1564</sup> Srov. tamtéž, s. 6.

<sup>1565</sup> Srov. Sellers, *Hélène Cixous*, s. 7.

<sup>1566</sup> Srov. tamtéž, s. 7.

a vnímaly svá těla. Přijmout řeč, která vychází z tělesných ozvěn. Podle Cixous je žena tělem více než muž.<sup>1567</sup> I když, jak jsme si řekli, slovo žena se u Cixous nevztahuje k biologické determinovanosti, je označujícím rozdílných přístupů k druhému, k subjektivitě a psaní. Existují i muži, kteří jsou v tomto slova smyslu schopni stát se „ženami“, mezi nimi figurují například Shakespeare a Kleist.<sup>1568</sup> Stejně jako pro Derridu, je pro ni psaní také fyzickou záležitostí, je to psaní jako takové, a to i psaní v ruce. Cixous se ve své soustředěnosti na tělo domnívá, že ženské psaní má být pomalé, doprovázené dotykem prstů a krví v paži.<sup>1569</sup> Pokud v ženském psaní necháme tělo, aby bylo slyšet, stává se potenciálem nevědomí. Ženské psaní tak představuje vše, co narušuje zdánlivě stabilní texty. Taková nestabilita je tvořivá a radikální. Ženské psaní tak narušuje ustálené symbolično a patriarchální diskurz. Za třetí mluví o těle v souvislosti s důrazem na pre-oidipovské stadium, které funguje i v dospělosti. Cixous proto zdůrazňuje v ženském psaní roli matčina těla. Podobně jako Kristeva poukazuje na to, že rytmy a artikulace matčina těla mají neustálý vliv a vepsání těchto rytmů je důležitou prevencí proti všemocné symbolické patriarchální formě.<sup>1570</sup> V *Nově zrozené ženě* osvětluje, že inkluze mateřského těla v psaní prezentuje pre-symbolický vztah mezi Já a „*m/other*“, a tudíž způsob, jakým se dostat přes ztrátu, separaci a odcizení maskulinního schématu. Cixous popisuje tento řeč „*m/other*“ jako zpěv z časů před „Zákonem“, před symbolickým řádem.<sup>1571</sup>

Pro naše téma, srovnání jejího přístupu se symboličnem u Chauveta, je velmi přínosný její popis ekonomie ženského a mužského na příkladě daru a postoji k němu. Cixous kritizuje Maussovu teorii daru a výměny, kterou se Chauvet nechává inspirovat.<sup>1572</sup> Stejně jako *jouissance*, tak i dar je nahlížen v obou ekonomických rozdílně.

---

<sup>1567</sup> Srov. Cixous, Sorties, s. 95.

<sup>1568</sup> Srov. Blyth – Sellers, *Hélène Cixous*, s. 33-34.

<sup>1569</sup> Srov. tamtéž, s. 34. Ian Blyth a Susan Sellers dodávají, že u Cixous se popis fyzického psaní často podobá automatickému psaní u raných surrealistů, nicméně její pojetí je více vědomé, více zakořeněno v myšlence a úmyslné. Viz Blyth – Sellers, *Hélène Cixous*, s. 119.

<sup>1570</sup> Srov. tamtéž, s. 7.

<sup>1571</sup> Srov. Sellers, *Hélène Cixous*, s. 8.

<sup>1572</sup> Viz kap. 5.2.

Jak jsme viděli, Mauss ve své knize *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech* analyzuje pre-industriální národy a jejich systém symbolické výměny. Mauss uzavírá své pozorování principem symbolické výměny, který se odehrává v trojici dát, přijmout a dát něco na oplátku. Tento proces je nekonečný. Maussův názor, že tento systém je stále součástí naší morálky, následuje i Chauvet, který s ním pracuje ve své koncepci symbolické výměny. Dar, který člověk nemá možnost oplatit, jej staví do podřízené pozice.<sup>1573</sup>

Cixous si klade otázku, zda ženy mohou nějakým způsobem uniknout z tohoto systému.<sup>1574</sup> Jak uniknout ze systému výměny, který je podle psychoanalýzy ovlivněn strachem ze ztráty a počítáním výdajů? Nic není dáno zadarmo. Co chce žena a co muž, když dávají? Žena, když dává, nepočítá s náklady, je vždy na cestě k druhému.<sup>1575</sup> Není bytostí konce, která znamená soustředěnost na cíl, nýbrž je bytostí bez konce.<sup>1576</sup> Podle Cixous k vlastnímu já ženy patří i její schopnost vydat se bez sebezájmu, skrze své tělo, které je nekonečné, bez upřednostňujících částí.<sup>1577</sup> Pokud je celá, je učiněna z částí, které jsou samy celky, nejsou pouze částečnými předměty, ale různorodou celostí, pohybující se změnou bez hranic, „je *kosmos*, kde *eros* nikdy nepřestává cestovat, velký astrální prostor“.<sup>1578</sup> „Ona se netočí kolem slunce, které je více hvězdou, než hvězdy ostatní.“<sup>1579</sup>

Zde přichází ke slovu autorčin koncept mateřství, který umožňuje cestu z tohoto začarovaného kruhu maskulinní ekonomie daru.<sup>1580</sup> Mateřství je dar, který jeden dává druhému.<sup>1581</sup> Mateřství podle Cixous představuje nejucelenější a nejintenzivnější vztah, který lze k druhému mít. Cixous hovoří

---

<sup>1573</sup> Viz kap. 5.2.

<sup>1574</sup> Srov. Cixous, *The Newly Born Woman*, in: Sellers (ed.), *The Hélène Cixous Reader*, New York/London: Routledge, 1994, s. 37-46, zde s. 43.

<sup>1575</sup> Srov. tamtéž, s.43.

<sup>1576</sup> Srov. tamtéž, s. 43.

<sup>1577</sup> Srov. tamtéž, s. 43.

<sup>1578</sup> Srov. tamtéž, s. 43.

<sup>1579</sup> Srov. tamtéž, s. 44.

<sup>1580</sup> Srov. Blyth – Sellers, *Hélène Cixous: Live Theory*, s. 31.

<sup>1581</sup> Srov. tamtéž, s. 31. Blyth a Sellers zde poznamenávají, že právě angličtina velmi dobře vyjadřuje mateřství jako dar slovem „rodit“, což je v angličtině *to give a birth*. Francouzština takové slovo nemá (*accoucher*). Viz Blyth – Sellers, *Hélène Cixous: Live Theory*, s. 119.

v „Sorties“ i o své vlastní zkušenosti s mateřstvím, která ji inspiruje k radikálnímu hodnocení vztahu člověka k druhému, k ženskému tělu a psaní.<sup>1582</sup> Sama se ptá: Cožpak by žena, která zažívá ne-Já v sobě, neměla také mít konkrétní vztah k psaní?<sup>1583</sup> Vztah, který zde žena zažívá, nelze srovnávat se vztahem, který popisuje Mauss. Naopak, podle ní těhotenství a porod demonstrují, že zde existuje svazek mezi ženskou libidální ekonomikou – tedy její *jouissance*, ženským imaginárnem a jejím způsobem samo-ustanovení subjektivity, která se štěpí ve dvě, aniž by toho litovala.<sup>1584</sup>

Cixous hledá analogii konceptu mateřství a ženského vztahování se k druhému v *écrite feminine*. Stejně jako v těhotenství je přítomnost druhého v *écrite feminine* druhem kladného a radostného vlastnění.<sup>1585</sup> Pokud se nebojí žena riskovat skrze psaní, nechává druhého projít skrze své tělo. Takové psaní je rozením a umožňuje vzdálit se od duchovní prázdnoty a přisnosti Symbolična.<sup>1586</sup> *Écrite feminine* vypisuje vše, co je blíž nevědomí a instinktivním pudům, pomáhá v naslouchání toho, co přichází ještě před vstupem do symbolična.<sup>1587</sup>

## Shrnutí

Je zřejmé, že všechny tři autorky nabízejí svými přístupy materiál k alternativnímu řešení Chauvetova pojetí symbolu. Mohou přinést řešení otázek, na které Chauvet neodpovídá a které jsem načrtla v úvodu této kapitoly. Umožňuje to jejich tvořivá práce s Lacanem, z něhož Chauvet čerpá nekriticky.

---

<sup>1582</sup> Srov. tamtéž, s. 31.

<sup>1583</sup> Srov. tamtéž, s. 32.

<sup>1584</sup> Srov. tamtéž.

<sup>1585</sup> Srov. tamtéž, s. 32.

<sup>1586</sup> Srov. tamtéž, s. 32.

<sup>1587</sup> Je radostí z nekontrolovatelného a jako takové stojí v protikladu k „mučení“, kterým je například pro Cixous situace, kdy je požádána mluvit na veřejnosti. Takové mluvení je podle Cixous pro ženy méně přirozené, ústní projev je příliš sebejistý a ženské se v něm nemůže vyjádřit. Není v něm čas na otázky, není v něm prostor pro neužitečnost, plýtvání, nadbytek, všechno, co se ženám líbí a co potřebují. Srov. Cixous, *Sorties*, s. 88. Blyth – Sellers, *Hélène Cixous: Live Theory*, s. 32.

Ještě než se soustředím na jejich dialog s Chauvetem a možnostmi, které tento dialog skýtá, shrnu ve zkratce jejich přístupy. Všechny tři, přestože jsou často obviňovány z esencialismu, odmítají strukturovat subjekt na základě biologické determinovanosti. Všechny tři vidí muže a ženu jako produkt ideologie, produkt společnosti. Nepochybně všechny tři, zejména vlivem psychoanalýzy, zastávají názor, že subjektivita se vyvíjí mimo biologický rámec a že ustanovení lidské sexuality je záležitostí symbolického a sociálního ustanovení. Podle Lacana je to vztahem k falické funkci. Z tohoto důvodu si také uvědomují, že pokud se má změnit postavení subjektu, ať už ženy či muže, je nutné změnit systém reprezentace. Jedině tímto způsobem může dojít k socio-ekonomickým změnám. Změnou imaginárna (Irigaray, Cixous) či oscilací mezi semiotickým a symbolickým (Kristeva) může podle nich dojít ke změně symbolického řádu. Všechny tři se společně, i když každá jiným způsobem, snaží o narušení logiky „Stejného“, logiky *logo/falocentrismu*, který umenšuje „jiného/druhého“ jak v nás samých, tak v druhém člověku. Jejich pojetí alterity souvisí s konceptem decentrace subjektu. Subjekt v jejich díle není stabilní, není dán jednou provždy, ale mění se. Je subjektem v procesu, protože již každý subjekt sám v sobě nese stopu „jiného/druhého“, ať už v podobě nevědomí (Kristeva) či v podobě bisexuality (Cixous).

Vraťme se nyní k otázkám, které jsem si položila na začátku této kapitoly a podívejme se na to, jaká alternativní řešení nabízejí tyto představitelky poststrukturalistické a postlacanovské éry k Chauvetově pojetí symbolu a jeho slabým místům.

Základní kritickou otázkou týkající se Chauvetova pojetí symbolu a symbolického řádu, je zda je třeba se obávat imaginárna.

Chauvet nehodnotí imaginárno velmi pozitivně, jeho strach vychází především z Lacanova upřednostnění symbolické fáze před imaginární. Nezohledňuje skutečnost, že imaginárno je fází, která je nezbytná pro vytvoření fáze symbolické, a že již zde se utváří řád signifikace (Kristeva). Imaginárno není hrozbou, je součástí symbolična a jako takové je nutno je

brát v potaz. Tím, že Chauvet přechází příliš rychle význam imaginárna, opomíjí význam biologického těla se všemi pudy a afekty, se vší signifikací, která z něho vychází. Přestože Chauvet zdůrazňuje tělesnost, opomíjí tělo individuální, které existuje ve dvou pohlavích. Pokud by ve svém pojetí symbolu nepřeskočil rovnou na úroveň symbolickou, nebylo by jeho pojetí symbolu vázané tak těsně k řeči, řekněme spíše verbální signifikaci postavené na „otcově jazyku“ a tudíž náchylné k „metafyzicky“ ideálnímu uzavřenému celku. Nenechává tak prostor pro signifikaci, která na úrovni řeči přináší spontaneitu, jež později v jeho pojetí symbolického řádu chybí a stává se z něho uzavřený a ideální systém.

Především Irigaray a Cixous nám ukazují nejen, že se nemusíme bát imaginárna, ale navíc, že musíme brát v potaz existenci dvojího imaginárna. Podle nich není pouze jedno univerzální maskulinní imaginárno, ale existuje i imaginárno ženské, které ženy musí znovuobjevit. Mužské a ženské přináší následně pestrost a mnohotvárnost i do řádu symbolického. Chauvet nepočítá v symbolickém řádu církve s ženským imaginárnem, protože implicitně následuje Lacanovu teorii ženy jako „temného kontinentu“ (Irigaray). Není žena potom bez vlastní symbolizace touhy především v kontextu římsko-katolické církve *mute substratum* (Irigaray)? V kontextu Chauvetovy sakramentální teologie se dostatečně nepočítá s pozitivně ženským imaginárnem, s ženským vyjádřením touhy, které vychází z jejího těla. Je dosud spíše považováno za projev hysterie (Irigaray). Kdyby bral Chauvet vážně imaginárno a dokonce dvojí, musel by následně vypadat jinak i symbolický řád církve. Nicméně ženská touha, pokud není represivně potlačena mužským symboličnem, zůstává a ženy si hledají cestu k vyjádření v podobách, které stojí na okraji symbolického řádu církve či mimo ni. Pokud by ženská touha našla své vyjádření v řeči a nebyla tabuizována, našly by ženy i v mnohdy příliš svázaném liturgickém prostředí<sup>1588</sup> možnost vyjádření

---

<sup>1588</sup> Dalo by se říct, že buď chybí imaginárno (protestantské církve) nebo je pevně a přísně drženo symbolickým „Zákonem otce“ (římsko-katolický kontext).

svého vztahu ke svatému a nemusely by hledat útočiště v jiných nových náboženských směrech.

V souvislosti s Chauvetovým podceněním imaginárna souvisejí další otázky. Především není třeba spolu s pozitivním hodnocením imaginárna a symbolična uvažovat o navrácení role matky, o navrácení mateřského těla do procesu signifikace?

Podle všech tří představitelek mají ženy blíže ke svému tělu, neboť se vrací zpět a pracují s pre-oidipovským stadiem vývoje jedince. Například Irigaray se domnívá, že společnost příliš soustředěná na oidipovský komplex a kastraci přináší oddělení od pupeční šňůry s matkou. Ještě před zavražděním otce je zde archaičtější vražda matky, vztahy s matkou je nutné přivést zpět do reprezentace. Pupeční šňůra s matkou stojí ještě před „Zákonem otce“. „Zákon“ přichází na místo, kde původně byla pupeční šňůra. Právě samotná pupeční jizva je toho příkladem. Zde se Irigaray setkává s Chauvetem, neboť i Chauvet se na základě interpretace Denise Vasse vrací k významu pupeční jizvy. V Chauvetově pojetí je však interpretace pupeční jizvy jiná. Zatímco pro Irigaray je pupeční jizva důkazem, že ještě před „Zákonem“ je zde vztah s matkou, pro Chauveta je vyjádřením hranice mezi Já a „ne-Já“ pod autoritou „Jiného“. Je stopou, kterou již nikdo nemůže obývat, ale zbývají jiné otvory v těle, kterými se otvíráme k druhým. Pro Irigaray naopak je důkazem, že i jméno dítěte přichází později, že „Zákon otce“ nastupuje na místo vztahu s tělem matky. Jméno dítěte jako obraz „Zákona otce“ se vztahuje k identitě později než jizva, kde původně byla pupeční šňůra. Jednota s matkou je opomenuta a nastupuje „Zákon otec“, zákon či slovo. Imaginárno zůstává v temnotě, v nereprezentaci. „Zákon“ tak překrývá první domov, domov plný lásky, domov s tělem matky. Tělo matky se stává pouze podkladem či materiálem pro „Zákon otce“. Na archaickém světě těla matky je univerzem jazyků a symbolů vyhloubena díra. Podle Irigaray jde o to přivést vztah s matčíným tělem, s prvním domovem zpět do reprezentace, vyvést ho z tabu, které kolem něj vládne. Přivést tím zpět do reprezentace vztah s matčíným tělem, s našimi těly a těly našich dcer.

U Kristevy hraje význam těla matky v procesu signifikace a vývoje subjektivity také nezastupitelnou roli. Pro ni dynamika symbolična operuje již v mateřském těle a před stadiem zrcadla. Je to právě Kristevino rozlišení mezi semiotičnem a symboličnem, které může být zajímavou inspirací pro sakramentální teologii. Semiotično a symbolično, jako dvě modalities všech procesů označení, fungují na úrovni sociální, textové i subjektivní. Semiotično je více pudové, imaginativně asociované, je řádem sexuálních pudů, hmotou veškeré signifikace, která je regulovaná a sociálně řízená pro symbolično pod „Zákonem otce“, jenž je podmínkou pro regulovanou a uspořádanou signifikaci. Obě dvě modalities nestojí v protikladu, ale naopak neustále oscilují. Semiotično jako ženské je dominováno prostorem matky, semiotickou *chórou*, která předchází „Zákon otce“, a již v ní dochází k procesu identifikace subjektu. Již v matčině těle zažívá její „ne“, zažívá jak negaci, tak identifikaci. Subjekt, který je pro ni vždy v procesu, je tak utvářen již před stadiem zrcadla a také stadiem zrcadla nekončí. Kristeva tak přivádí mateřské tělo do logiky signifikace. Umisťuje logiku signifikace do těl a semiotické pudy do Symbolična. Tělo se stává přístavem symbolična. Bere na sebe podobu „Zákona otce“.

Také Cixousově čtení Derridy ve smyslu ženského psaní by přineslo jiný pohled na korporalitu a materialitu symbolu u Chauveta a také by navrátilo do procesu signifikace tělo samotné. Nikoli však ve smyslu těla na úrovni komunikace verbální, ale těla s jeho biologickými a fyziologickými procesy a tím vyvolanou autenticitou.

Na příkladě rehabilitace matčina těla (Irigaray a Kristeva) a ženského těla vůbec (Cixous) vidíme, že pro Chauveta, ačkoli o těle mluví a snaží se je v co nejpozitivnějším světle navrátit do sakramentální praxe, hraje slovo a „Zákon otce“ zásadnější roli. Tělo zůstává spíše na úrovni slov o těle, na úrovni symbolické výpovědi o těle, a to navíc těle jednom, o těle *hom(m)osexuálním* (Irigaray), univerzálním či metafyzickým.

Kristeva se sama pokouší v rámci své snahy o navrácení mateřského těla do procesu signifikace o interpretaci kultu Marie a eucharistie. Z jejího



hlediska je význam semiotična v římsko-katolickém diskurzu potlačován. Pro ženy to znamená, že zvláště tělu je dovoleno radovat se pouze v bolesti, čehož příkladem je Panna Marie. Mariánský kult kontroluje mateřství a matky, a tak se na nich dopouští násilí. „Jedinou radostí Panny je její dítě, které není pouze její, ale všech, zatímco její tichý smutek je pouze její.“<sup>1589</sup> Marie nemá žádnou *jouissance*, její tělo je poznamenáno „Zákonem otce“.<sup>1590</sup> Ženy jsou tak nuceny obětovat svoji *jouissance*, která je zakořeněna v jejich tělech. Podle Kristevy je zapotřebí, aby matku Boha nahradila „tělesná matka s její *jouissance*, její sexuálně-intelektuálně fyzickou vášní.“<sup>1591</sup> Následně by eucharistie byla spíše symbolismem těla než oběti, kterou považuje Kristeva za ničivou, protože symbolismus oběti může dokonce tělo popírat. „Jestliže je do diskurzu zapojeno hluboce tělesné, svátost pozvedá tělo do symbolična, všechna tělesnost pozvednutá, zduchovnělá a přeměněná, umožňuje prostor pro estetické vyjádření *jouissance*.“<sup>1592</sup> Kristevina interpretace tedy vychází z matčina těla, nikoli ze „Zákonu otce“. Jde jí o vyjádření pohybu z těla do symbolu, kde se tělo matky stává slovem. Kristeva svým pokusem o navrácení těla do procesu signifikace přímo v náboženském kontextu konkretizuje alternativní řešení pro Chauvetovo příliš slovně-abstraktní pojetí symbolična.

Víme, že Chauvet následuje klasickou lacanovskou psychoanalýzu i v důrazu na chybění, kterým je subjekt doprovázen při vstupu do

---

<sup>1589</sup> V angl. orig. „The Virgins’s only pleasure is her child who is not hers alone but everyone’s, while her silent sorrow is hers alone“. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 50.

<sup>1590</sup> Kristeva stejně jako Irigaray spojuje významnou roli mateřského těla s otázkou tradiční reprezentace mateřské funkce a ženského útlaku. Domnívá se, že diskurzy západní kultury, týkající se mateřství, dostatečně neoddělují ženy od mateřské funkce. Kristeva se tak domnívá, že útlak žen může být částečně zapříčiněn právě diskurzem o mateřství a nesprávně umístěnou *abjekcí*. Nesprávně umístěnou *abjekcí* má na mysli skutečnost, že ačkoli dítě, aby vstoupilo do kultury, se od matky musí oddělit, neodděluje se od ní jako od těla ženy. Stejně jako Irigaray se domnívá, že ženy tím byly společností abjektovány. Navrhuje proto, aby byl znovu rekonceptualizován vztah mezi ženami a reprodukcí. Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 6.

<sup>1591</sup> V angl. orig. „The fleshed mother with her *jouissance*, her sexual-intellectual-physical passion, replaces the Mother-God.“ Oliver, *Reading Kristeva*, s. 53.

<sup>1592</sup> V angl. orig. „If the deeply bodily is integrated into discourse, the sacrament elevates the body into the symbolic, all corporeality elevated, spiritualized, and sublimated, allowing place for *jouissance* aesthetic expression.“ Power, *Current Theology*, s. 700.

symbolična, kdy ztrácí jednotu s matčíným tělem. Je ale dostačující mluvit pouze o nedostatku, neposkytují nám tyto tři autorky pozitivnější alternativu vstupu do symbolična zdůrazněním role těla? Cožpak na začátku vzniku křesťanského subjektu nemůže stát láska více než chybění? Cožpak nemohou být sociální vztahy založeny spíše na lásce než na nedostatku způsobeném touhou?

Navrácení těla matky do procesu signifikace přináší i rozměr lásky. Například Kristeva se snaží o zmírnění negace přítomné při vstupu do symbolična. Tvrdí, že samotné oddělení od matky a jejího těla a vstup do Symbolična nejsou doprovázeny pouze nedostatkem, ale i potěšením. Proto také Kristeva přichází s termínem „imaginárního otce“, který je konglomerátem matky a otce. Je přemostěním mezi semiotickým tělem a ideálním druhým, kterému imaginární otec nechybí. Otec v pre-oidipovském stadiu není otcem „Zákona“, ale otcem, který stojí jako podpora na místě matčiny touhy. Láska dává prostor touze. Umožňuje identifikaci s paternální funkcí, která existuje již v matce. Umožňuje dítěti „ab-jektovat“ matčino tělo a oddělit se od ní. Toto oddělení ale není tragické díky imaginárnímu otci, který je matčinou láskou samotnou. Mateřská láska umožňuje přechod od mateřského těla k matčině touze. Konglomerát matky a otce je kombinace matky a její touhy, jde vlastně o „mateřského otce“. Imaginární otec je vlastně metaforická či imaginární jednotka s mateřským tělem, která nahrazuje skutečnou jednotu. Skrze postavu otce se dítě může radovat ze znovusjednocení s tělem matky. Skrze fantazii imaginárního otce se dítě na začátku své existence může spíše radovat z potěšení než trpět z nedostatku. Proto také Kristeva tvrdí, že právě pár znovu sjednocuje se ztracenou matkou. Kristeva nás tak navrácí do místa před oidipovským zákonem, kde ještě není touha, do místa, kde ještě není rozlišeno reálno, imaginárno i symbolično, protože láska je spojuje.

Stejně jako kastrující otec není u Kristevy otcem jediným a vstup do symbolična není poznamenám pouze nedostatkem, ale i potěšením, tak nelze zcela potlačit pre-oidipovské znaky například v poetické řeči.

Analogicky můžeme její koncept vztáhnout do církevního prostředí: křesťan jakmile se rodí do symbolického řádu církve, pronikají sem i semiotické prvky, které jsou součástí jeho těla a jsou pozůstatkem života v těle matky. Jsou pozůstatkem života v *chóře*, kde ještě nebyla ustanovená touha, v místě, kde ještě nebylo reálno, imaginárno a symbolično rozděleno,<sup>1593</sup> protože je podle Kristevy spojovala láska.<sup>1594</sup> Kristeva nám zde opět nabízí alternativu k Chauvetově konceptu založenou primárně na Lacanově pojetí vstupu symbolična spojeného s chyběním. Zapomeneme-li na vztah s tělem matky či jej popřeme, zničí se tím i tvořivé síly semiotična. Zničí se tím také stopy preodipovského vztahu s matkou, který ač vykazuje známky naší závislosti na ní, nám zároveň připomínají prostor vztahu založený na nepodmíněné lásce.

Z toho vyplývají další otázky týkající se semiotična a možnosti změny symbolického řádu. Nebylo by lepší vpustit do symbolického řádu církve koncipovaného Chauvetem i nevědomé, předřečové prvky signifikace? Nemůže se stát, že na „okrajích“ takového symbolického řádu, který s nimi nepočítá, pomalu v různých podobách bují „nekontrolovatelné semiotično“? Nebylo by lepší s ním počítat a nechat mu i v symbolickém řádu církve prostor, aby si jej nenacházelo v symbolických řádech jiných náboženství či v patologických obdobách? S tím souvisí i otázka, na kterou Chauvet nedává odpověď, zda je možné symbolický řád změnit, pokud je „vládou otce držen příliš přísně“? A pokud ano, jakým způsobem?

Zde se dostává opět ke slovu především Kristeva se svým rozlišením semiotična a symbolična, která oscilují na všech úrovních od textu až po sociální sféru. Sociální úroveň tedy rovněž obsahuje oba prvky signifikace, jak symbolický, tak semiotický. Právě pohyb obou, jak jsme viděli, umožňuje revoluci v symboličnu. Kristeva totiž považuje řád signifikace<sup>1595</sup> za dynamický proces označení, kde význam není předem dán. Kristevin

---

<sup>1593</sup> Srov. Oliver, *Reading Kristeva*, s. 36.

<sup>1594</sup> Srov. tamtéž, s. 37.

<sup>1595</sup> Franc. *signifiance*. Viz Julia Kristeva – On linguistic. In *YouTube* [online]. c2009 [cit. 2009-04-10]. Dostupný z WWW: <<http://www.youtube.com/watch?v=IXLUseDYpw>>.

koncept sociální sféry, jako kombinace symbolična a semiotična, lze vztáhnout také na oblast církve. Naprosté zničení symbolična by v církvi znamenalo anarchii. Naopak naprostá represe semiotična by vedla k tyranii symbolična.

Kristeva je pro oscilaci obou, což by pro prostředí církve znamenalo jak vyhnutí se anarchii semiotična, tak tyranii symbolična. V případě „ztuhnutí“ symbolična taková oscilace nejen vysvětluje, ale především umožňuje jeho změny. Taková změna by umožnila nezbytnění církevní tradice a její živé proudění. Z tohoto pohledu se Chauvetovo pojetí symbolického řádu jeví spíše jako uzavřený ideální řád, ve kterém Chauvet nepočítá s dějinnými změnami nebo pouze v jakémsi ideálním heideggerovském slova smyslu. Je to také proto, že sleduje model Lacanův, který podle Kristevy nebere dostatečně v potaz dějinné determinace a dává přednost univerzálnímu a metafyzickému stylu. Naopak Kristeva počítá s nezbytnou rolí sociálního a dějinného určení jednotlivce a procesů označení. Právě na okrajích symbolična podle Kristevy existuje dialektika mezi silou a odporem, mezi paternálním „Zákonem“ a mateřským imaginárnem. Potlačení mateřského imaginárna vzniká tlak, kdy semiotično protrhne hranice symbolična a znovu se později kodifikuje do symbolična. Podle mého názoru často opravdu pozorujeme, že jsou to právě „okraje“ církve, kde dochází k dialektickému dění, kde se ženské imaginárno vzpouzí mužskému paternálnímu „Zákonu“, kde si hledají svůj prostor ti, jejichž diskurz je spíše semiotično a imaginárno.

Kromě otázek týkajících se pozitivního vztahu k imaginárnu a signifikaci v těle matky je dalším velmi inspirativním momentem pro Chauvetův koncept symbolické výměny i její alternativní výklad Cixous a Irigaray. Není totiž logika Maussovy teorie, která stojí za Chauvetovým pojetím symbolické výměny, až příliš „utilitární“? Je v této logice dar opravdu darem?

Maussova teorie daru, jenž se stává součástí Chauvetova pojetí symbolické výměny, je postavená na schématu daru-přijetí-daru na oplátku.

Jedná se ve své podstatě o nekonečný koloběh výměny, neboť obdarovaná osoba se cítí rovnocenná, pouze pokud dá něco na oplátku. Chauvet používá Maussovu teorii výměny daru jako obraz výměny milosti jako daru mezi Bohem a věřícím. I milost, která je daná, je opětována láskou. Křesťanský subjekt se jako subjekt rodí symbolickou praxí, která je procesem výměny, procesem výměny verbální komunikace mezi dvěma subjekty. Cixous kritizuje Maussovu teorii: „Jak můžeme přemýšlet o daru jako daru, který zároveň bere?“<sup>1596</sup> Pro Cixous je schéma dát-přijmout-dát na oplátku systémem maskulinním, protože neustále počítá se ztrátou a výdaji. Cixous hledá možnost (pro ženu), jak z tohoto „začarovaného“ kruhu zákona daru na oplátku uniknout. Přichází s konceptem mateřství, který je východiskem z maskulinní ekonomie daru na oplátku. Rozhodně nehovoří o ženě, o které snil Nietzsche, která „dává pouze aby“.<sup>1597</sup> Cixous hledá cestu z tohoto „začarovaného kruhu“ skrze příklad mateřství jako daru, který jeden člověk dává druhému. Spojuje zde koncept mateřství s ženskou touhou a ženským psaním. Jestli totiž má žena nějaký dar, tak je to dar nesobecky se vyvlastnit, neboť její tělo je bez konce, její tělo nemá jednu centralizovanou část těla (v politické anatomii těla), která je nadřazena ostatním.<sup>1598</sup> Její libido stejně jako její nevědomí je nekonečné, její psaní pokračuje bez ostrých kontur, setkává se tak s „jiným“ v ní, v něm, v nich, miluje to, co je nejbližší jejich pudům, jde dál až k nekonečnosti. Nechává promlouvat řeč tisíce jazyků, životu nic neodmítá, její řeč se nedrží zpátky, nebojí se oné neznámé ženy, kterou při svém psaní potká, ale má radost z daru schopnosti změny.<sup>1599</sup> Je heterogenní jako „rozený létavec, v letu se k sobě neupíná; dá se rozptýlit, je nesmírná, ohromující, žádostivá a schopná jiných, jiná žena, kterou bude, jiné ženy, kterou není, jeho, tebe“.<sup>1600</sup> Žena dává ze svého těla, ne aby zaplnila díru

---

<sup>1596</sup> Srov. Cixous, *The Laugh of the Medusa*, s. 259.

<sup>1597</sup> Srov. *tamtéž*.

<sup>1598</sup> Srov. *tamtéž*.

<sup>1599</sup> Srov. *tamtéž*, s. 259-260.

<sup>1600</sup> V angl. orig. „ Airborne swimmer, in flight, she does not cling to herself; she is dispersible, prodigious, stunning, desirous and capable of the others, of the other woman that she will be, of the other she isn't, of him, of you.“ Cixous, *The Laugh of the Medusa*, s. 260.

nebo aby se stala součástí řetězce výměny, ve kterém se nahrazuje jedno druhým: mateřství je příkladem svazku, který se dává bez toho, že by litoval. Rození není ztráta ani zisk. Je to dar života druhému. Obecně žena v pojetí Cixous je tou, která dává, protože její tělo je decentralizované, a nejen v mateřství vítá jiného s potěšením, neboť jej potkává již ve svém psaní, ve svém těle. Neujišťuje se, zda dostane něco zpět, dává, protože touží dávat život a změnu. Dokonce neví, co dává, protože to neměří. Je to ekonomie, která nemůže být nadále nazývána ekonomii. Takovou láskou padají staré koncepty managementu.

Cixousin příklad ženské libidální ekonomie, založené na mateřství, přináší do symbolické výměny jiné světlo. I když Chauvet vztahuje Maussovu teorii na výpověď o milosti jako daru, říká, že subjekt opětuje Bohu láskou. Ptám se ale, co když neopětuje? Je systém symbolické výměny slov či verbální komunikace nutný?

V jeho chápání je již samotné pojetí Boha, který implicitně žádá lásku na oplátku, Bohem, který je představován v ekonomii výměny objektu. Milost je dar, který kdyby byl darem mateřství, znamenal by, že Bůh dává, aniž by přitom myslel dokonce i na opětovanou lásku. Bůh jako obraz těhotné ženy v pojetí Cixous dává, protože jeho tělo je nesmírné, protože v něm samotném potkává jiného a nebojí se transformace. Stejně tak je tomu i v důrazu na metonymii Luce Irigaray, která se brání myšlence výměny jednoho objektu za druhý, což vyústí v sociální výměnu jednoho subjektu za druhý. Podle Irigaray není metafora pro vyjádření vztahů vhodná. Jde jí o vyjádření touhy, která neobětuje jednoho za druhého. Nejvíce připomíná logiku metonymie, kterou Irigaray přirovnává k tekutinám, Chauvetovo podobenství o milosti jako otázce. Nicméně se zdá, že i když Chauvet bojuje proti předmětně pojaté milosti, u konceptu symbolické výměny se milost stává znovu předmětem. Chauvet již tím, že hovoří o výměně, evokuje, že je zde „něco“, co se bude měnit, že to „něco“ má nějaký tvar a že to „něco“ výměny znamená, že já dám druhému „něco“ na oplátku. Pokud je milost

---

darem lásky, není směnitelný ani za lásku opětovanou, je dán a nezaznívá žádné „aby“. Je dán. Operovat s láskou jako darem na oplátku má dalekosáhlé důsledky pro životy věřících, především žen, kteří/ré milují, a Bůh a druzí kolem se pro ně stávají obětmi lásky.

Je také otázkou, zda stačí k Chauvetově snaze o překročení subjekto-objektové dichotomie právě Heidegger a Lacan. Nenabízí tyto tři autorky efektivnější strategii? Nevyjadřují lépe než on podstatu subjektu, který se mění a děje?

Chauvet se snažil rozbít tuto dichotomii na základě smíření subjektu a jeho vztahu k řeči. Hrála zde roli zejména Heideggerova interpretace řeči básnické. Spoléhá se ale příliš na Heideggerovu „řeč o řeči poetické“, která nevykazuje ani nezmiňuje známky semiotična, nevědomé, před-řečové či neverbální prvky signifikace.<sup>1601</sup> Heideggerova interpretace řeči básnické je stále ještě velmi „slovní“ (Irigaray). Tudíž, i když se Chauvet snaží o překročení metafyzického myšlení a dichotomického rozdělení subjektu a objektu, zůstává nakonec jeho subjekt s jejím/jeho tělem mimo řeč. Mohl by to být právě Kristevin důraz na semiotično, které v řeči básnické odráží pre-oidipovské prvky archaické řeči dítěte. Kristevina alternativa by Chauvetovi namísto Heideggera pomohla zcela rozbít předpoklad stálosti vědomí subjektu a karteziánské dichotomie, protože podle ní řeč básnická je diskurzem, který rozbíjí předpoklad subjektu už na základě heterogenity projevů například řeči básnické.

Kristevin koncept oscilace mezi semiotičnem a symboličnem je také kritikou epistemologické tradice, která podle ní stojí za současnou lingvistikou. Podle ní stále stojí na karteziánském předpokladu rozdělení subjektu a objektu a také předpokládá stabilitu vědomí hovořícího subjektu. Právě tyto dva předpoklady, dichotomické rozdělení a stabilita, přinášejí podle ní patologické projevy a dále změny stavu ve společnosti. Pro ni je,

---

<sup>1601</sup> Chauvet, příliš inspirován Lacanem, se soustředí na myšlenku, že imaginárno je pouze stadiem vizuálním, ale podle Kristevy je také strukturované ostatními smysly: hlasem, dotykem, čichem. Takto koncipované imaginárno nabízí lepší podmínky i značící praxi, která není postavena pouze na získání jazykových schopností. Lacan stejně jako Chauvet příliš spoléhá na verbální jazyk a nebere v úvahu jiné způsoby signifikace.

kromě jiných, příkladem i Austin se svojí teorií řečových aktů, ze kterého Chauvet čerpá. Ačkoli se Chauvet snaží překročit objekto-subjektovou dichotomii, Kristevino rozdělení na semiotično a symbolično by mu umožnilo koncipovat symbol, v němž je subjekt opravdu utvářen již ve svém vlastním těle v řeči, kde význam není předem fixovaný, ale mění se.

S alternativou překročení subjekto-objektové dichotomie souvisí i jejich pojetí alterity. Jejich pojetí se jednoznačně liší od Lacanova, Cixous dokonce hovoří o tom, že Lacanův koncept je postaven na vraždě „jiného/druhého“, protože v jeho stadiu zrcadla je „jiný/druhý“ odrazem Já. Podle Cixous ať už se jedná o skutečný metaforický odraz či zrcadlo metaforické, vztah Já a Ty není vzájemný, čímž vlastně Lacan identitu „druhého“ popírá. Cixous se domnívá, že myšlenka „jiného/druhého“ a matky souvisí, proto oba termíny spojuje. Podobně je zabita matka či potažmo žena v konceptu Irigaray. Je pouhým mužským „nevědomím“ či „jiným“. Všechny tři autorky se snaží o takový koncept alterity, který rozbíjí stabilní subjekt, a je tak kritikou *logo/falocentrismu*. Je to subjekt, jehož identita není pevně dána, a tudíž se vzpírá dichotomickému rozdělení na subjekt a objekt. Všechny tři mohou nabídnout jinou podobu alterity, která je vázaná na biologické tělo a jako taková nabízí jiné pojetí samotného subjektu a z toho vyplývající etické praxe.

Nejprve to byl koncept tzv. „horizontálního transcendentálního“ (Irigaray), který zdůrazňoval skutečnost, že ten „druhý“ jako „jiný“ mě překračuje již svým vlastním tělem. Její pochopení transcendence vychází z imanence živoucího těla. Právě tento rozdíl, vycházející primárně z biologických rozdílů a zakládající etiku vzešlou z respektu k druhému skrze jeho vlastní tělo, u Chauveta chybí. Ačkoli stejně jako ona zdůrazňuje, že setkání se děje vždy v otevřeném prostoru, u Chauveta se jedná primárně o otevřený prostor vytvořený řečí, nikoli tělem.<sup>1602</sup>

---

<sup>1602</sup> Jedná se o Chauvetův výklad příběhu o Babylónské věži (viz kap. 7.3) a Irigaryina tvořivá práce s francouzskou předložkou a v její knize (viz kap. 9.1.)



S alteritou, která mocněji než u Chauveta zdůrazňuje heterogenitu samotného subjektu, se setkáváme především u Kristevy a též u Cixous. Její tři vybrané diskurzy –: poezie, mateřství a psychoanalýza – jsou příklady narušení stability subjektu. Vypovídají jasněji než Chauvet o tom, že subjekt je sám v sobě heterogenní a že náš etický postoj vychází primárně ze vztahu k cizinci, který je uvnitř nás samých. Stejně tak bychom za příklad mohli vzít Cixousin koncept bisexuality. Takové pojetí alterity založené na proměnlivosti samotného subjektu v jeho vlastním těle přináší i jinou podobu etického postoje. V této podobě nezůstává jedinec v pasivní roli dítěte, kde je důraz kladen na, heideggeriánsky řečeno, „být osloven“, za což je Chauvet kritizován.

S touto aktivní rolí subjektu souvisí i vztah k „Zákonu“, k „otcově Zákonu“, který vládne symbolické struktuře a ovládá i naše etické postoje. Všechny tři autorky zpochybňují to, co Chauvet vnímá jako součást vzniku symbolu, to znamená podřízení se „Jinému“, ztotožňovanému se „Zákonem“ či Bohem a blíže se nezamýšlí nad jeho funkcí a upořádáním. Etické podle nich není nutně definováno jako morálka, která se tomuto „Zákonu“ podřizuje. Například Kristeva tak hovoří o etice, která se pohybuje na hranici mezi jeho dodržováním a přestoupením „Zákona“, což přirovnává k Freudově oscilaci mezi *erotem* a mrtvými pudy. Navrhuje etiku, která se pohybuje na hranicích mezi extrémy, jakými jsou tyranie „Zákona“ či naopak jeho porušení. Navrhuje etiku, která operuje „mimo/před“ „Zákonem“, neboť v jistém slova smyslu je zákon a závazek již vždy uvnitř subjektu samotného. Etické vztahy jsou vnitřní součástí psyché jedince. Podobný model etiky, který je založen na dvojím postoji k „Zákonu“, ilustruje Cixous. Vždy se pohybujeme podle ní mezi Evou, která volí viditelné „jablko“, které zde je, které má uvnitř, které je potěšením, a mezi Percefaelem, který si volí poslušnost „Zákonu (bohu)“, který je neviditelný, absentující, negativní a také anti-potěšením. Podle Cixous se v každém objevují oba modely, proto její důraz na ženskou bisexualitu jako podobu alterity.

Pro alternativu Chauvetova konceptu se i zde opakuje, že etické nutně neznamená podřízenost „Zákonu“, že etické stojí mimo/vně zákona, na jeho hranici a nikdy by se neměl stát homogenním systémem hodnot (Kristeva). Tak jako se v každém subjektu i sociálním řádu projevuje semiotično a symbolično (Kristeva), stejně se v každém subjektu projevuje v různé míře poslušnost „Zákonu“ na jedné straně a na druhé radost z potěšení a touha riskovat (Cixous). Symbolický řád pod vládou „Zákona“ není a neměl by být strnulým řádem, který nepodléhá změnám, stejně jako není pevná a strnulá identita každého z nás.

Tento pohyb představuje alternativu k Chauvetově příliš automatickému považování „Zákona“ za pravdivý a jeho přestoupení za návrat do imaginární fáze vývoje. Představuje etiku, kde je jedinec ve svém vlastním těle vyzýván k činnosti a dokonce pochybnostem nad uspořádaným „Zákonem otce“. Například pro Kristevu je ženská náboženská struktura velmi důležitá, neboť ženské vyjádření víry „buď upevňuje mužské, nebo si hledá postranní kanál, který je pro symbolickou smlouvu okrajový, a to někdy dokonce psychologicky zraňujícími způsoby“.<sup>1603</sup> Kristeva kritizuje roli kréda v rituálech a roli symbolu oběti.<sup>1604</sup> Oba náboženské prvky utiskují ženy: krédo dává primát racionálnímu a dominuje rituálu, čímž potlačuje imaginárno a tvořivé. Připuštění pochybností o „Zákonu“ či možnosti pohybování se na jeho okraji, které ztotožňují tyto autorky s ženským, by pomohlo osvobodit takové církevní prostředí, ve kterém se symbolický řád stane jediným možným „Zákonem“ pro všechny.

Je zcela zřejmé, že všechny tři autorky mohou obohatit a také dovysvětlit Chauvetovo pojetí symbolična, symbolického řádu, symbolické výměny, touhy i alterity. Ony samy však nerozvíjí to, co Chauvet jako teolog musí brát v potaz, totiž roli transcendentna v symbolickém řádu. To, co může být z jejich důrazu pro Chauvetovo pojetí přínosné, tedy důraz na tělo

---

<sup>1603</sup> V angl. orig. „...has either fostered subordination to the male, or has sought outlet that is marginal to the symbolic covenant, sometimes even in psychologically hurtful ways”, Power, *Current Theology*, s. 698.

<sup>1604</sup> Srov. tamtéž, s. 698.

v podobě jeho biologické rozdílnosti a na tělo v rámci utváření signifikace, jim pak paradoxně na druhé straně brání uvolnit prostor pro to, co tělo naprosto přesahuje, to co se radikálně vymaňuje imanentnímu a co Chauvet nakonec nachází v prázdném, ničím nezaplňeném prostoru.

## 10. ZÁVĚR

### 10.1 Shrnutí základních výsledků práce

Chauvetovo pojetí symbolu, jak jsme viděli, vychází z širokého intelektuálního zázemí, které je křižovatkou starší církevní tradice zastoupené Tomášem Akvinským a soudobých humanitních oborů, zejména filozofie a psychoanalýzy.

Když Heidegger otevřel Chauvetovi možnost, jak překročit pro něj nepřijatelné metafyzické základy teologie, objevila se mu další témata, která sehrála důležitou roli pro jeho následnou rehabilitaci symbolu. Především symbolické myšlení už nestálo na ontologické diferenci. Nešlo zde o rozdělení na vyšší a nižší ani předmětné pojednání bytí. Naopak ústup od bytí jako věci k bytí jako procesu mu pomohlo formulovat jeho stěžejní koncept „presence-absence“, který později uplatnil ve vyjádření symbolicky pojaté Boží přítomnosti, a vyvaroval se tím modlářského pojetí Boha. Symbolické myšlení také měnilo pohled na subjekt a jeho vztah k řeči. Chauvet pomocí Heideggera vyvázal člověka z karteziánského dichotomického pohledu a umístil jej přímo do světa, který se stal nedílnou součástí jeho existence. Stejně také řeč ztratila svůj předmětný a instrumentální charakter a stala se nejbližším susedstvím člověka.<sup>1605</sup> Byla to především řeč básníků, která uvolnila řeč symbolu z gramatických pravidel a stala se součástí bytí.

Na cestě k symbolickému myšlení, které bylo u Chauveta postaveno na lingvistických základech, jej inspiroval také Lacan. Pomohl mu koncipovat takový pohled na člověka, který se jako jedinec rodí v řeči. Tento koncept Chauvet analogicky vztáhl na prostředí církve: člověk se jako křesťan rodí do

---

<sup>1605</sup> Modifikace věty Martina Heideggera, in: Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, s. 45. Srov. „V každém případě patří řeč do nejbližšího susedství lidské bytosti.“

lůna církve skrze symbolická vyjádření, kde svátosti zaujímají stěžejní místo. Od Lacana také přijal teorii tří stadií, která tuto ontogenezi jedince popisují. Jednalo se o stadium reálné, imaginární a symbolické. Chauveta zajímalo hned několik témat s tím spojených. Zastavil se především u Lacanova rozlišení mezi imaginárnem a symboličnem, které se pro něj v teologii stalo základem pro rozlišení mezi ikonou a modlou. Na základě skutečnosti chybění v bytí, které je součástí vstupu do symbolična či jinak řečeno řeči, Chauvet rozlišil imaginárno jako narcistní projekci Já, které je teologicky spojeno s idolizací Boha a symbolično, ve kterém se člověk ocitá v bytostném rozštěpení, které ničím nelze zaplnit, ale jediné umožňuje symbolické, stále otevřené uchopení celé skutečnosti. Na Lacanově teorii vstupu jedince do symbolična, který je vždy spojen se ztrátou původní jednoty s matkou, vybudoval také Chauvet svůj termín „symbolického řádu“. V neposlední řadě mu Lacanův termín symbolična odkryl také téma alterity, která byla v symboličnu přítomna jak na horizontální, tak vertikální rovině. Chauvet pracoval především s Lacanovým „Druhým(Jiným)“, který stál u vzniku každého symbolu, neboť vyjadřoval radikální jinakost převyšující jinakost iluzorní.

Heidegger i Lacan pomohli Chauvetovi vytvořit myšlenkové zázemí pro nemetafyzický pohled na bytí člověka a Boha. S tímto předporozuměním Chauvet hledal meze scholastické sakramentální teologie. Kritizoval Tomáše Akvinského pro jeho onto-teologické předpoklady vycházející již ze starší metafyzické tradice. Tyto předpoklady neuměly vyjádřit vztah mezi Bohem a člověkem, svátostmi a milostí jinak než na základě termínů příčiny a nástroje. Bůh byl v takovém pojetí první příčinou, čistým bytím, ze kterého vše ostatní pochází. Byl ztotožňován s konečnou pravdou jako měřitelný základ všeho ostatního. Kauzální vztah mezi Bohem a světem se pak odrážel i v sakramentální teologii. Svátosti byly nahlíženy kauzálně jako zapříčiňující milost, jež se v takovém modelu stala jejich produktem. Chauvet z tohoto důvodu kritizoval scholastickou sakramentální teologii vycházející přednostně z christologického učení o hypostatické unii. V takovém

zakořenění svátosti ztratily svoji zasazenost do konkrétní historie, dynamismu dějin spásy a konečně se vytratila i důležitá role Ducha svatého. Chauvet tudíž zakořeňuje sakramentální teologii do události velikonoce.

Z výše definovaných základů myšlení stavěl Chauvet svůj vlastní koncept symbolu. Vybaven Heideggerovým pojetím bytí a kritikou metafyziky interpretuje Chauvet jinak Boha i člověka. Příkladem jeho symbolické interpretace svátostí byly tři ne-metafyzické pohledy na milost. Milost v jeho pojetí ztratila předmětnou podstatu, ale byla vztažena k nepředmětnému bytí. Takové bytí bylo viděno ve spojitosti s básnickou řečí, která nevyslovovala jeho plnost. Odtud pak byla milost setrváním v autentické otevřené existenci, ve které člověk čelí neúplnosti, a tudíž mnohosti. Bylo to právě díky této neúplnosti na pokraji prázdnoty, kdy není s bytím kalkulováno, kdy člověk může skutečně potkat to, co přichází. Pro Chauveta je takové bytí milostí, jež se brání kalkulaci a přivlastnění. Milost mimo předmětné přemýšlení vyjádřil Chauvet také na základě kategorie daru. Jako dar se odehrávala mimo kategorie tržní hodnoty. Jako dar byla manou, která se nedala uchovat či vlastnit. Jako mana se stala otázkou, nikoli ověřitelným tvrzením. Milost jako dar se odehrávala skrze symbolickou výměnu mezi Bohem a člověkem, jejíž podobnost viděl Chauvet ve výměně řečové. Neboť se nejednalo o tržní, ale symbolickou výměnu, jedinci v ní vyměňovali zároveň i kus sebe, čímž se ustanovoval ambivalentní vztah, který prostředkoval jejich přítomnost a nepřítomnost. O nepředmětné povaze milosti velmi dobře vypovídala i Chauvetova metafora lámání chleba. Boží přítomnost, Boží bytí se v ní odehrávalo v prázdnotě při lámání. Tato prázdnota ale vyjadřovala otevřenost bytí Krista pro druhé. Právě v lámání se odkrývala podstata chleba, která spočívala v jeho sdílení s druhými. Vytvoření prostoru při lámání umožnilo setkání s Kristem skrze druhé. Z této prázdnoty se zrodila přítomnost Krista, která byla vyjádřením sdíleného prostoru s druhými.

Především Heidegger a Lacan pomohl Chauvetovi koncipovat bytí symbolu v úzké vázanosti na řeč. V symbolickém myšlení už řeč nemohla déle

existovat jako nástroj, ale stala se prostředím, do kterého se člověk rodil. V symbolickém řádu člověk řeč nevlastnil a nevládl jí, ale byl jí utvářen. Z takového předpokladu se zrodily tři kategorie, které vypovídaly o řeči, potažmo o svátostech, jako jazykových vyjádřeních mimo metafyzické kategorie. Na základě Heideggera se řeč v symbolickém nahlížení změnila ve „volání“ a „naslouchání“ tomuto volání. Mluvení bylo do velké míry odpovídáním tomuto „volání“, jehož součástí bylo i mlčení. Pojetí řeči vymykající se nástrojovým kategoriím umožnilo Chauvetovi koncipovat jeho stěžejní termín „prostředkování“. Člověk podle Chauveta nepřicházel k pravdě jinak než zprostředkovaně skrze řeč, dějiny, kulturu, skrze symbolický řád. Takové symbolické prostředkování nikdy nemohlo uchopovat pravdu a poznání absolutistickým nárokováním. Prostředí církve nebylo žádnou výjimkou, i zde se člověk stával křesťanem skrze symbolický řád, který, lacanovskými termíny vyjádřeno, spočíval v nikdy nezacelitelném chybění v bytí. Symbolický řád církve Chauvet vystavěl ze tří vzájemně provázaných prvků, a to svátostí, Písma a etiky. Touha zaplnit nezacelitelnou ztrátu původní jednoty v reálném stadiu by znamenala hledat Krista pouze v jednom z těchto tří prvků. Takové uzavření přítomnosti Krista nazval Chauvet příznačně „nekrotickým pokušením“, protože pohřbívalo Krista zpět do mrtvého těla v hrobě, který ale v symbolickém myšlení zůstává prázdný. Ke nemetafyzickému pojetí řeči náležela také Chauvetova snaha o překročení jejího dualistického základu. Zdůraznil proto nikoli její fonetickou stránku, ale materiální. Zde se obrátil k Derridově termínu „*arche-psaní*“ a kritice *fono-logocentrismu*. Zcela zřejmým příkladem takové materiality a nemožnosti neprostředkované přítomnosti Boží bylo samo Písmo svaté. Jako Slovo Boží našlo své konkrétní vyjádření, v konkrétní dobu a v konkrétním jazyce.

Rehabilitace materiality řeči nebyla jediným krokem k rozbití dualistického myšlení. Pro svůj koncept symbolu potřeboval Chauvet smířit imanentní s transcendentním, tělesné s duchovním. Nepostavil je do protikladu, jak by to udělala metafyzika, ale naopak si byl vědom, že to

nejvíce duchovní se děje právě v tělesném. Již samotný termín „prostředkování“ patřil k jeho vyjádření korporality každého symbolu. Skutečnost, včetně skutečnosti Boží, byla prostředkována skrze tento svět a žádným způsobem jej nebylo možné obejít. Touha po neprospědkovaném vztahu s Bohem byla pro Chauveta falešnou cestou zatíženou metafyzickým myšlením. Byla to touha znovu navrácení do reálného stadia jednoty s matkou, ve kterém nebylo nedostatku a ve kterém by Bůh mohl být uchopen v plnosti jeho přítomnosti. V symbolickém nahlížení byla Boží přítomnost vždy prostředkována, což bylo spojeno se smířením s nemožností jejího plného uchopení. Ze základního předpokladu nezbytnosti imanentního světa vycházela i Chauvetova kosmologie a antropologie – umístil člověka nikoli mimo svět, ale na základě Heideggera, právě do světa. Do světa, který je organizován a otevírán tvořivým slovem, čehož příkladem byl už příběh o stvoření z Genese 1. Svět, v křesťanském vyznání stvoření byl otevřenou veličinou, za kterou jsme zodpovědní a našimi slovy ji spolu-tvoříme. Příkladem této otevřené veličiny bylo i samotné tělo každého jedince, které bylo mikrokosmem, jež spojovalo Já a Ty, identitu a rozdílnost, přírodu a kulturu. Tělo jednotlivce v takovém pojetí bylo základem pro Chauvetův koncept „tělesnosti“, ve kterém bylo naše bytí ve světě založeno ve vztahu k trojímu tělu: sociálnímu, kulturnímu a univerzálnímu. Stejná vztahovost existovala analogicky i v prostředí církve. Ke korporalitě symbolu patřila i symbolická podoba těla Božího. Fyzické tělo Krista nacházelo symbolickou podobu skrze symbolické prvky církve. Kristova přítomnost však byla vždy, aby zůstala symbolickou, poznamenaná i nepřítomností. Příkladem této symbolické skutečnosti byla Chauvetova interpretace události kříže, události prázdného hrobu i jeho interpretace osoby Ducha svatého. Ve všech třech případech hrála roli prázdnota, která nebyla ničím negativním, ale poskytovala volný prostor pro symbolické vyjádření Boží přítomnosti.

Z druhé části práce bylo zřejmé, že Chauvetovo pojetí konceptu přes svoje kladné stránky má i stránky slabší. Podrobněji jsem se zastavila u jeho nekritické práce s Lacanem a s tím spojenými nedořešenými otázkami.

Hledala jsem pro ně alternativu u tří feministických autorek. Byla to Luce Irigaray, která zakládá svůj koncept na dvojí subjektivitě, a tudíž na dvojí povaze imaginárna a symbolična, s čímž Chauvet nepočítá. Druhou se stala Julia Kristeva, jejíž významnou alternativou pro Chauvetovo rozlišení imaginárna a symbolična bylo její odlišení semiotična od symbolična, které umožnilo zodpovědět otázku týkající se možnosti změny symbolického řádu. Do třetice to byla Hélène Cixous, která stejně jako Chauvet na základě Derridy a jeho důrazem na materialitu řeči, hledala specificky ženský model psaní. To vše činila v rámci snahy o dekonstrukci dichotomického patriarchálního jazyka. K Chauvetově konceptu přispěla také svým odlišením ženského a mužského postoje k „Zákonu“ zvláště proto, že Chauvet s tímto odlišením nepočítá. Kromě těchto témat mi všechny tři poskytly alternativní řešení k otázkám, které zůstaly v Chauvetově pojetí symbolu otevřené a také mi umožnily najít lepší řešení k některým slabším místům jeho pojetí symbolu. Celkově byly jejich vhledy, které nejsou pro teologický diskurz obvyklé, tvořivým impulzem pro Chauvetovu sakramentální teologii.

## **10.2. Význam Chauvetova pojetí symbolu pro praxi církve**

Zabývala jsem se především Chauvetovým myšlenkovým teoretickým rámcem, jeho teologická snaha snad vychází zejména z potřeby nově interpretovat sakramentální teologii, která by znovu podnítila liturgickou praxi. Vychází také z jeho vlastní zkušenosti kněze v postmoderním kontextu dnešní Francie, kde, stejně jako v celé střední Evropě, ztrácí křesťanství svoji roli. Snaží se proto navrátit symbol nejen do sakramentální praxe, ale staví ho přímo do středu jakožto výraz interpretace celé křesťanské identity.

Podívejme se tedy nejprve na ty aspekty jeho pojetí symbolu, které křesťanství ve středu se symbolickým myšlením otevírají světu a do světa jej zasazují. Chauvetovo pojetí symbolu, jež je především snahou o rozbití metafyzického myšlení, kterým je křesťanství dosud i v postmoderní době zatíženo, umenšuje jeho triumfalistické a exkluzivistické tendence. Jeho pojetí symbolu, vycházející přednostně z kritiky západního metafyzického



myšlení a snahy o její překročení, rozbíjí dualistický a ideologicky zabarvený pohled na člověka, čímž přináší svobodu v myšlení i konání. Je pravdou, že Chauvetův koncept symbolického řádu, i přes jeho snahu otevřít symbolický systém církve, je v některých momentech stále velmi ekleziálně uzavřený. Navzdory této skutečnosti jeho teologie hranice křesťanství otevírá, a to především díky jeho stěžejnímu termínu „prostředkování“. Chauvet podmiňuje poznání pravdy v křesťanství symbolickým řádem církve, který je součástí řeči a kultury dané doby. I když dále nerozvíjí možnosti změny v tomto symbolickém řádu, stejně v tomto pohledu křesťanství ztrácí roli vlastníka univerzální a abstraktní pravdy o Bohu, někdy ztotožňované se samotným Bohem. Takové poznání je vždy symbolicky prostředkováno skrze tento svět a v tomto světě.

S tím souvisí i Chauvetovo vyjádření podoby Boží přítomnosti, která je vždy přítomností v nepřítomnosti. Bůh není statickým bytím, ale dynamickým procesem. Chauvetovo symbolické uchopení bytí symbolu vysvětluje podobu Boží přítomnosti v dialektickém stavu zároveň s jeho nepřítomností, čímž se zříká nároku na uzavření Boha do prostoru jedné církve a tudíž jednoho náboženství.

Předchozí bod již velmi úzce souvisí s praktickými důsledky Chauvetova pojetí symbolu pro rehabilitaci sakramentální praxe. Jsou to právě svátosti a zvláště svátost eucharistie, jež se v římsko-katolické tradici vážou ke zvláštní přítomnosti Boží. Chauvetovo pojetí „presence absence“ by se mohlo stát řešením pro dosud ekumenicky problematickou otázku reálné přítomnosti Krista v eucharistii.

Možnost lepšího pochopení svátostí přináší odmítnutí kauzálního a předmětného pohledu ve prospěch symbolického, které je Chauvetem vyloženo na základě možného prostoru komunikace mezi Bohem a člověkem. Komunikační model svátostí vybízí člověka k dialogu s Bohem, v němž jsou svátosti vedle Písma a etiky jedním ze symbolických výrazů.

Jako velmi pozitivní se také jeví Chauvetova rehabilitace kladného vztahu k tělu a tělesnosti, i když bez dostatečného důrazu na tělo biologické.

Svátosti jako rituály potřebují tělo každého jednotlivce, bez nichž se liturgické slavení neobejde. Není to však pouze moje tělo, ale vždy ve vztahu ke společenství, tradici a celému kosmu. Takové pojetí tělesnosti neizoluje věřící subjekt od dialogických vztahů s jeho bližším i vzdálenějším okolím.

Není to jen Chauvetův důraz na tělesnost, ale zároveň na pochopení Boha v jeho radikální jinakosti a kenózi, která navrácí do slavení svátostí spíše řecký pojem *mystérion* než latinské *sacramentum*.

Dalším ekumenicky důležitým aspektem je také Chauvetovo zdůraznění rozdílu mezi ikonou a modlou, které vychází jednak z Lacanovy distinkce mezi symbolickým a imaginárním, ale i Chauvetovým důrazem na Boží milost, která je ničím nezaslouženým darem. Milost jako dar, jako mana se nedá uchovat do budoucna, její charakter není předmětný, ale spíše pomíjivý, vlastnit ji lze pouze nevlastněním. Takové pojetí milosti ve svátostech otevírá cestu k jejich sdílení s jinými tradicemi i náboženstvími. Odehrává se jakožto Chauvetova metafora „lámáním chleba“.

## SEZNAM ZKRATEK

Pro díla L.-M. Chauveta užívám tyto zkratky:

*DSS* = *Du symbolique au symbol. Essai sur les sacrements* (Rites et symboles, 9), Paris: Cerf, 1979.

*SS* = *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chretienne* (Cogitatio fidei, 144), Paris: Cerf, 1987.

*LS* = *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1997.

Další zkratky:

*STh* = *Teologická summa*, Tomáš Akvinský.

*R.S.R.* = *Recherches de science religieuse* - periodikum.

## LITERATURA

### Prameny – Louis-Marie Chauvet

#### Monografie (řazený chronologicky)

CHAUVET, L.-M., Jean Calvin: critique théologique et pastorale des doctrines scolastique et tridentine du sacrement de la pénitence (1973) (disertační práce)

CHAUVET, Louis Marie, *Du symbolique au symbole: essai sur les sacrements*, Paris: Cerf, 1979, 306 s. Rites et symboles, 9. ISBN 2204013668.

CHAUVET, Louis Marie, *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Cerf, 1987, 582 s. Cogitatio fidei, 144. ISBN 2204026875.

CHAUVET, Louis Marie, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, Paris: Éditions Ouvrières, 1997, 220 s. Vivre, Croire, Célébrer – Série Recherches. ISBN 2708230034.

CHAUVET, Louis Marie, *De la médiation: quatre études de théologie sacramentaire fondamentale*. Paru en édition italienne (texte français et trad. en italien) sous le titre *Della Mediazione: quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Sant'Anselmo, Roma: Cittadella Editrice, Assisi et Pontificio Ateneo, 2006.

## **Části slovníků (řazeny chronologicky)**

Sacrements, in: *Catholicisme*, t. XIII, fasc. 60, 1992, col. 326-361.

Sacrement, in: LACOSTE, Jean-Yves (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, s. 1028-1033. ISBN 2130488250.

Pénitence, in: LACOSTE, Jean-Yves (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, s. 882-888. ISBN 2130488250.

## **Editor knih**

CHAUVET, Louis Marie – CLERCK, Paul De (eds.), *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Paris: Desclée liturgie, 1993, 225 s. Collection Culte et culture. ISBN 2718905158.

CHAUVET, Louis Marie (ed.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris: Ed. de l'Atelier, 2003, 332 s. ISBN 2708236601.

## **Kapitoly L.-M. Chauveta v souborných dílech:**

L'aveu dans le sacrement de la réconciliation, in: BALLEYDIER, M. – DENIAU, F. (eds.), *L'aveu et le pardon*, Paris: Chalet, 1979, s. 11-53.

Histoire de la liturgie eucharistique, in: BEAUVERY, Robert (ed.), *L'eucharistie, de Jésus aux chrétiens d'aujourd'hui*, Limoges: Droguet et Ardant, 1981, s. 175-364. ISBN 2704104751.

Sacramentaire et christologie: la liturgie comme lieu de la christologie, in: CHAUVET, Louis Marie – DORE, Joseph (eds.), *Sacrements de Jésus-Christ*. Paris: Desclée, 1983, s. 213-254. Collection Jesus et Jesus-Christ. ISBN 2718902329.

Sacrements et institution, in: CHAUVET, Louis Marie – MICHEL, Marc (eds.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris: Cerf, 1984, s. 201-235. *Cogitatio Fidei*, 126. ISBN 2204021431.

Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation séparée du baptême, in: GELINEAU, Joseph (ed.), *Dans vos assemblées: manuel de pastorale liturgique*, Nouvelle édition, Paris: Desclée, 1989, vol. 1, s. 226-246 a 281-292. ISBN 2718904267.

Nova et vetera: quelques leçons tirées de la tradition relative au sacrement de la réconciliation, in: CLERCK, Paul de – PALAZZO, Eric, *Rituels: mélanges offerts à Pierre-Marie GY*, Paris: Cerf, 1990, s. 99-124. ISBN 2204041610.

Evolutions et révolutions du sacrement de la réconciliation et Propositions pour une pastorale plus diversifiée de la réconciliation, in: CHAUVET, Louis Marie – CLERCK, Paul de (eds.), *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Paris: Desclée liturgie, 1993, s. 33-39 a 203-217. ISBN 2718905158.

Le "sacrifice" en christianisme: une notion ambiguë, in: NEUTSCH, Marcel (ed.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris: Beauchesne, 1994, s. 139-155. *Sciences théologiques & religieuses* 3. ISBN 2-7010-1303-8.

The Liturgy in its Symbolic Space, in: CHAUVET, L.-M. – KABASELE LUMBALA, F. (eds.), *Liturgy and Body*, London, 1995, s. 29-41.

Le rite et l'éthique: une tension féconde, in: DEVISCH, Renaat (et al.), *Le rite, source et ressources*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint Louis, 1995, s. 137-155. *Publications des Facultés universitaires Saint-Louis Théologie*, 69. ISBN 2802801074.

Parler du sacrement de mariage aujourd'hui, in: COFFY, Robert, *Pastorale Sacramentelle: t. I. Points de repère: commentaires et guide de travail: les*

*sacrements de l'initiation chrétienne et le mariage*, Paris: Cerf, 1996, s. 182-205. ISBN: 2204055018.

Quand le théologien se fait anthropologue, in: JONCHERAY, Jean (ed.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris: Beauchesne, 1997, s. 29-46. Sciences theologiques et religieuses, 7. ISBN 2701013631.

La messa come sacrificio nel Medioevo e nel concilio di Trento: pratiche e teorie, in: BONACCORSO, G. – UBBIALI, S. (et al.), *Il sacrificio: evento e rito*, Padova: Messaggero, 1998, s. 19-51. Caro salutis cardo, Contributi, 15. ISBN 8825007213.

Baptême des petits enfants et péché originel, MEDEVIELLE, Geneviève – DORÉ, Joseph (eds.), *Une parole pour la vie: hommage à Xavier Thévenot*, Paris: Cerf: Salvator, 1998, s. 225-242. Christian ethics. ISBN: 2706701935.

La liturgie demain : essai de prospective, in: CLERCK, Paul de (ed.), *La liturgie, lieu théologique: [colloque de la Section des sciences théologiques et religieuses, Institut supérieur de liturgie, 22-24 janvier 1997]*, Paris: Beauchesne, 1999, s. 201-229. Sciences théologiques & religieuses, 9. ISBN 2701013917.

La Bible dans son site liturgique, in: GAGEY, Henri Jerome – SOULETIE, Jean Louis, *La Bible, parole adressée: etudes reunies et presentees*, Paris: Cerf, 2001, s. 49-68. Lectio divina. ISBN 2204065714.

Quand la théologie rencontre les sciences humaines, in: BOUSQUET, Francois (et al. (ed.)), *La responsabilité des théologiens: mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris: Desclée, 2002, s. 401-415. ISBN: 2718907169.

Approche anthropologique de l'eucharistie, in: BROUARD, Maurice (ed.), *Eucharistia: encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris: Cerf, 2002, s. 19-32. ISBN 2-204-06806-3.

Le mariage, un défi, in: CHAUVET, Louis Marie (ed.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris: Ed. de l'Atelier, 2003, s. 15-26. ISBN 2708236601.

Détendre la sacramentalité, in: CHAUVET, Louis Marie (ed.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris: Ed. de l'Atelier, 2003, s. 235-243. ISBN 2708236601.

Commission épiscopale de liturgie. Sur quelques difficultés actuelles au sujet de l'au-delà, in: *Pastorale des funérailles*, Paris: Cerf, 2003, s. 88-104.

Les sacrements, ou le corps comme chemin de Dieu, in: GESCHE A. – SCOLAS P. (eds.), *Le corps, chemin de Dieu*, Paris: Cerf; Univ. Cath. De Louvain, 2005, s. 103-124.

### **Výběr hlavních článků**

La dimension sacrificielle de l'eucharistie, *La Maison-Dieu*, 1975, č. 123, 30 s.

Le mariage, un sacrement pas comme les autres, *La Maison-Dieu*, 1976, č. 127, 40 s.

L'Eglise fait l'eucharistie, l'eucharistie fait l'Eglise, *Catéchèse*, Avril 1978, č. 71, 12 s.

La ritualité chrétienne dans le cercle du symbole, *La Maison-Dieu*, 1978, č. 133, 47 s.

Réflexions théologiques sur quelques orientations actuelles de la pastorale de la confirmation, *Catéchèse*, 1979, č. 75, 20 s.

Le sacramentologie aux prises avec l'eucharistie, *La Maison-Dieu*, 1979, č. 137, 23 s.

Pratiques pénitentielles et conceptions du péché, *Le Supplément*, 1979, s. 41-64.



- Le sacrifice de la messe, *Lumière et Vie*, 1980, č. 146, s. 69-106.
- Nos célébrations sont-elles chrétiennes? *Masses Ouvrières*, 1980, č. 358, s. 37-52.
- 'La liturgie du prochain': le culte chrétien mis au défi, *Parole et pain*, 1984, č. 66, s. 378-389.
- Liturgie et agir chrétien: une tension féconde, *Catéchèse*, 1985, č. 98, 12 s.
- Rites et symboles: célébrer Jésus-Christ aujourd'hui, *Masses Ouvrières*, 1986, č. 409, s. 47-69.
- L'avenir du sacramentel, *Recherches de Science Religieuse*, 75/1987, č. 2, s. 81-106.
- La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles, *La Maison-Dieu*, 1988, č. 174, s. 75-95.
- La notion de 'Tradition', *La Maison-Dieu*, 1989, č. 178, s. 7-46.
- Le peuple de Dieu et ses ministères, *Prêtres Diocésains*, Numéro spécial (Les ministères dans l'Eglise), Mars-Avril 1990, s. 127-155.
- Ritualité et théologie, *Recherches de Science Religieuse*, 78/1990, č. 4, s.197-226.
- Étapes vers le baptême ou étapes du baptême?, *La Maison-Dieu*, 1991, č. 185, s. 35-46.
- La théologie sacramentaire est-elle an-esthésique? *La Maison-Dieu*, 1991, č. 188, s. 7-39.
- La dimension biblique des textes liturgiques, *La Maison-Dieu*, 1992, č. 189, s. 131-148.

La singularité du rapport chrétien à la Bible, *La Maison-Dieu*, 1992, č. 190, s. 142-154.

Appelés à leur dire Jésus-Christ, *Catéchèse*, Janvier-Avril 1992, č. 126/127, s. 167-182.

Une mémoire inscrite dans le corps: les rites sacramentels, *Cahiers du SCEJI 7 Montpellier*, Mai 1992, s. 23-38.

Nouvelles religiosités et foi chrétienne: un défi pour l'évangélisation, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, Juillet-Septembre 1992, č. 43, s. 58-78.

Les sacrements de l'initiation: éléments de mise au point théologique, *Croissance de l'Eglise*, 1993, č. 108, s. 35-44.

Liturgie et prière, *La Maison-Dieu*, 1993, č. 195, s. 49-90.

Sacramentaire et christologie, *Questions Liturgiques*, 75/1994, č. 1-2, s. 41-55.

Los sacramentos en el campo de lo simbolico, *Anamnèsis*, 1994, č. 1, s. 135-148.

L'espace liturgique comme lieu d'invitation à la prière, *Carmel*, 73/1994, č. 3, s. 45-60.

L'organisme sacramentel: réflexion théologique sur le "système" formé par les sacrements, *Prêtres Diocésains*, Déc. 1994, č. 1324, s. 467-481.

L'acte catéchétique comme initiation à la foi, *Catéchèse*, 138/1995, č. 1, s. 91-98.

La liturgie dans son espace symbolique, *Concilium*, 1995, č. 259, s. 49-61.

Communion et dévotion: réflexions sur les théologies et les pratiques de l'eucharistie, *La Maison-Dieu*, 203/1995, č. 3, s. 7-38.

L'initiation chrétienne une fois pour toutes? *Catéchèse*, 141/1995, č. 4, s. 49-56.

Les lieux du baptême: éléments de réflexion théologique et pastorale, *Chroniques d'Art Sacré*, Hiver 1995, č. 44, s. 9-13.

La fonction du prêtre dans le récit de l'institution à la lumière de la linguistique, *Revue de l'ICP*, Oct.-Déc. 1995, č. 56, s. 41-61.

Pratique sacramentelle et expérience chrétienne, *Christus*, Juillet 1996, č. 171, s. 275-287.

Baptême des petits enfants et foi des parents, *La Maison-Dieu*, 207/1996, č. 3, s. 9-28.

Le fondement sacramentel de l'autorité dans l'Eglise, *Lumière et Vie*, 1996, č. 229, s. 67-80.

Note sur la confirmation des adultes, *La Maison Dieu*, 211/1997, č. 3, s. 55-64.

Sur quelques difficultés actuelles au sujet de l'au-delà, *La Maison-Dieu*, 213/1998, č. /1, s. 33-58.

Théologie et pastorale du sacrement de confirmation, *Prêtres Diocésains*, Février 1998, s. 90-101.

Les ministères de laïcs: vers un nouveau visage d'Eglise? *La Maison-Dieu*, 215/1998, č. 3, s. 33-57.

La symbolique du pain rompu et de la communion, *Souffles*, Janvier 1999, č. 152, s. 41-45.

Sacrements dans l'Esprit, *Prêtres Diocésains*, Mars-Avril 1999, s. 297-317.

Eschatologie et sacrement, *La Maison-Dieu*, 220/1999, č. 4, s. 53-71.

Les sacrements construisent le corps du Christ, *Cahiers de l'Atelier*,  
Septembre 2000, č. 489, s. 31-42.

Le sacrement de la réconciliation dans les aumôneries: ,quoi offrir aux  
jeunes? ' *Courrier aux Responsables d'Aumôneries*, Juin 2000, č. 6, s. 2-9.

La liturgie comme jeu, *Souffles*, Sept. 2000, č. 159, s. 36-41.

Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique,  
*Questions Liturgiques*, 2001, č. 82, s. 9-33.

L'archi-oralité des textes liturgiques, *La Maison-Dieu*, 226/2001, č. 2, s. 123-  
138.

L'institution ecclésiale et sacramentelle dans le champ du symbolique,  
*Raisons Politiques*, Presses de Sciences, Nov. 2001, č. 4, s. 93-103.

La présidence liturgique en quête d'un nouvel éthos, *La Maison-Dieu*,  
230/2002, s. 43-66.

La présidence liturgique dans la modernité: les chances possibles d'une crise,  
*Questions Liturgiques*, 2002, č. 83, s. 140-155.

Parole et Sacrement, *Recherches de Sciences Religieuses*, 91/2003, č. 2, s. 203-  
222.

Humanité de la prière, *Unité Chrétienne*, Nov. 2004, s. 22-26.

Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique, *Transversalités*,  
Avril-Juin 2005, č. 94, s. 113-129.

La dimension vocationnelle de l'initiation chrétienne, *Jeunes et vocation*, Nov.  
2006, 123, s. 9-15.

Le vocabulaire liturgique: des mots usés? *Chemins d'Évangile*, Vicariat de  
Bruxelles, déc. 2006, s. 4-9.

Une relecture de symbole et sacrament, *Questions Liturgiques*, 2007, č. 88, s.111-125.

### **Výběr z primární literatury přeložené do angličtiny**

#### **Monografie**

CHAUVET, Louis Marie, *The Sacraments: the Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville (Minn.): Liturgical Press, 2001, 204 s. ISBN: 0-8146-6143-2.

CHAUVET, Louis Marie, *Symbol and Sacrament: a Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, transl. by Patrick Madigan and Madeleine Beaumont, 1.vyd., Collegeville (Minn.): Liturgical Press, Pueblo Book, 1995, 569 s. ISBN 0-8146-6124-6.

#### **Knihy spolueditované**

CHAUVET, Louis Marie – KABASELE LUMBALA, Francois (eds.), *Liturgy and the Body*, London: SCM Press, 1995, 149 s. Concilium, 1995, no.3. ISBN 0-883-44884-X.

CHAUVET, Louis Marie – TOMKA, Miklós (eds.), *Illness and Healing*, London: SCM Press, 1998, 126 s. Concilium, 1998, no. 5. ISBN 1-57075-191-9.

#### **Části knih v angličtině**

CHAUVET, Louis Marie, The Broken Bread as Theological Figure of Eucharistic Presence, in: BOEVE, Lieven (ed.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven: Peeters, 2001, s. 236-262. Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium, 160. ISBN 90-586-7186-0.

CHAUVET, Louis Marie, Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharitique, in: BOEVE, Lieven – LEIJSEN, Lambert, *Contemporary*

*Sacramental Contours of a God Incarnate*, Leuven: Peeters, 2001, s. 14-38.  
Textes et etudes liturgiques studies in liturgy, 16. ISBN 2877236129.

### **Vybrané články v angličtině**

CHAUVET, Louis Marie, A New Culture and New Ritual Requirements:  
Challenges to the Church, *Concilium*, 2007, č. 5, s. 23-34.

CHAUVET, Louis Marie, What Makes the Liturgy Biblical?: Texts, *Studia  
Liturgica*, 1992, č. 22, s. 121-133.

CHAUVET, Louis Marie, Eschatology and Sacrament, *Theol. Digets*, 2001, č. 48,  
s. 3-9.

### **SEKUNDÁRNÍ LITERATURA (řazena abecedně)**

AKVINSKÝ, Tomáš, *Summa proti pohanům*, Olomouc: Matice  
cyrilometodějská, 1993, 190 s.

AKVINSKÝ, Tomáš, *Theologická summa*, III. část, přel. Silvestr Braitto,  
Olomouc: Krystal, 1937.

AMBROSE, Glenn P., Chauvet and Pickstock: Two Compatible Visions?, in:  
*Contemporary sacramental contours of a God incarnate*, Leuven: Peeters,  
2001, s. 74-84. ISBN 2877236129.

An Interview with Julia Kristeva, s. I, in: LIPKOWITZ – A. LOSELLE, *Critical  
Texts* 3/1986, č. 3.

AUSTIN, John Landshaw, *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon,  
1962, 166 s.

BARTHES, R. *Le système de la monde*, Paris: Seuil, 1967.

BAUDRILLARD, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris: Gallimard, 1972, 268 s.

BAUDRILLARD, Jean, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, přel. Charles Levin, St. Louis: Telos, 1981.

BAUDRILLARD, Jean, *Selected Writings*, Mark Poster (ed.), Stanford: Stanford University Press, 1988.

BAUDRILLARD, Jean, Simulacra and Simulations, in: J. BAUDRILLARD, *Selected Writings*, Mark Poster (ed.), Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 166-184

BEAUFRET, Jean (et al.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris: Grasset, 1980.

BEAUCHAMP, Paul, *Le récit, la lettre et le corps: essais bibliques*, Paris: Cerf, 1982, 257 s. Cogitatio Fidei, 114. ISBN 2204019186.

BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966. Bibliothèque des sciences humaines.

BLANKENHORN, Bernard OP, The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet, *Nova et Vetera*, 4/2006, č. 2, s. 255-294.

BLYTH, Ian – SELLERS, Susan, *Hélène Cixous: Live Theory*, New York/London: Continuum, 2004.

BOEVE, Lieven, Introduction, in: L. BOEVE – L. LEIJSSSEN (eds.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven: Peeters, 2001, s. 3-35

BOEVE, Lieven – LEIJSSSEN, Lambert (eds.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven: Peeters, 2001, 386 s. ISBN 9058671860.

- BOEVE, Lieven – LEIJSSSEN, Lambert (eds.), *Contemporary Sacramental Contours of a God Incarnate*, Leuven: Peeters, 2001, 270 s. Textes et Etudes Liturgiques, nr. XVI. ISBN 2877236129.
- BOEVE, Lieven – RIES, John C. (eds.), *The Presence of Transcendence: Thinking Sacrament in a Postmodern Age*, Leuven: Peeters, 2001.
- BOFF, Leonardo – BOFF, Clodovis, *Introducing Liberation Theology 1*, New York: Orbis Books, 1989.
- BRACKEN, Joseph A., Towards a New Philosophical Theology Based on Intersubjectivity, *Theological Studies*, 1988, č. 59.
- BRAUNSTEIN, Néstor, Desire and Jouissance in the Teaching of Lacan, in: J. M. RABATÉ, *The Cambridge Companion to Lacan*, s. 102-115.
- BRENNAN, Teresa, *History after Lacan*, London: Routledge, 1993, 239 s.
- BRETON, Stanislav, *Être, monde, imaginaire*, Paris: Éditions du Seuil, 1976, 188 s.
- BRETON, Stanislav, *Ecriture et révélation*, Paris: Cerf, 1979, 160 s. Cogitatio fidei, 97. ISBN 2204013048.
- BRETON, Stanislav, *The Word and the Cross*, přel. Jacquelyn Porter, New York: Fordham University Press, 2002. Perspectives in continental philosophy, 22. ISBN 0823221571.
- BURELL, B. David, Analogy, Creation, and Theological Language, in: R. Van NIEUWENHOVE – J. WAWRYKOW, (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, 2005, s. 77-98.
- BURKE, Carolyne – SCHOR, Naomi – WHITFORD, Margaret (eds.), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, New York: Columbia University Press, 1994.



- CAPUTO, D. John, *Heidegger and Aquinas: an Essay on Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press, 1982.
- CASEY, Damian, Luce Irigaray and the Advent of the Divine: from the Metaphysical to the Symbolic to the Eschatological, *Pacifica*, February 1996, č. 12, s. 27-54.
- CÍLEK, Václav (ed.), *Mrtvá kočka: sbírka zenových říkadel, básniček a překážek*, Praha: Dokořán, 2007.
- CIXOUS, Hélène, *Dedans*, Paris: Grasset, 1969.
- CIXOUS, Hélène – CLÉMENT, Catherine, *Le Jeune Née*, Paris: UGE, 1975.
- CIXOUS, Hélène, Sorties, in: E. MARKS – I. De COURTIVRON (eds.), *New French Feminisms*: Minneapolis: University of Massachusetts Press, 1981, s. 90-98.
- CIXOUS, Hélène, *Inside*, přel. Carol Barko, New York: Schocken Books, 1986.
- CIXOUS, Hélène, The Laugh of Medusa, in: MARKS & De COURTIVRON, *New French Feminisms*, 1986, s. 245-265.
- CIXOUS, Hélène, De la scène de l'Inconscient à la From the scène de la Historie: Chemin d'une écriture, in: Françoise Van ROSSUM-GUYON – Marian DÍAZ-DIOCRETZ (eds.), *Hélène Cixous: Chemins d'une écriture*, Rodopi: Amsterdam, Presses Universitaires de Vincennes: Saint Denis, 1990.
- CIXOUS, Hélène, The Newly Born Woman, přel. Betsy Wing, in: S. SELLERS (ed.), *The Hélène Cixous Reader*, New York/London: Routledge, 1994, s. 37-46.
- CIXOUS, Hélène, Extreme Fidelity, in: S. SELLERS (ed.), *The Hélène Cixous Reader*, New York/London: Routledge, 1994, s. 129-137.
- CIXOUS, Hélène – CLÉMENT, Catherine, *Newly Born Woman*, přel. Betsy Wing, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, 92 s. ISBN 0816614660.

- CLEMENT, Catherine, *The Lives and Legends of Jacques Lacan*, přel. Artur Goldhammer, New York: Columbia Press, 1983.
- CLEMENT, Olivier, *Le visage intérieur*, Stock, 1978.
- CLEMENT, Olivier, *Tělo pro smrt a slávu: malé uvedení do teopoetiky těla*, přel. Jiří Stejskal, Velehrad: Refugium, 2004.
- CULLER, Jonathan, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, London/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983, 307 s. ISBN 0710095236.
- ČERNÝ, Jan, Najde řeč výraz pro všechno? : Kritika pojetí vztahu řeči a světa u M. Heideggera a H. G. Gadamera, in: *Výzkumy subjektivity: od Husserla k Foucaultovi*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008, s. 207-224.
- DE BEAUVOIR, Simone, *Le Deuxième Sexe*, Paris: Gallimard, 1974.
- DEAN, Tim, Lacan and Queer Theory, in: J. M. RABATÉ, *The Cambridge Companion to Lacan*, s. 238-253.
- DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris: Editions de Minuit, 1967, 448 s. ISBN 2707300128.
- DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris: Presses universitaires de France, 1967, 120 s.
- DERRIDA, Jacques, *Gramatológia*, přel. Martin Kanovský, Bratislava: Archa, 1999, 314 s. ISBN 80-7115-138-6 .
- DERRIDA, Jacques, *Basic Writings*, London: New York: Routledge, 2007, 443 s. ISBN 0415366437.
- DESCARTES, René, *Meditace o první filosofii*, přel. Petr Gombíček, Tomáš Marvan, Pavel Zavadil, Praha: Oikúmené, 2003, s. 65-80.

- DEVERELL, G. J., *If it be Your Will: Making Promises with Derrida, Ricoeur and Chauvet*, *Pacifica*, 2003, č. 16, s. 271-294.
- DOLEJŠOVÁ, Ivana, *The Symbolic Nature of Christian Existence According to Ricoeur and Chauvet*, *Communio Viatoru*, XLIII/2001, č. 1, s. 39-59 .
- DOLEJŠOVÁ, Ivana, *Accounts of Hope: a Problem of Method in Postmodern Apologia*, Bern: Peter Lang, 2001, 338 s. ISBN 390676754X.
- DONDAINA, H. F., *A propos d'Avicenne et de St. Thomas à la causalité instrumentale*, *Revue thomiste* 51/1951, s. 441-453.
- DOR, JÖEL, *Introduction to the READING of Lacan: the Unconscious Structured like a Language*, Northvale; New Jersey; London: Jason Aronson Inc., 1997, 268 s. ISBN 0765700204.
- DOR, Joël, *The Value of the Linguistic Sign and Lacan's Anchoring Point*, in: J. DOR, *Introduction to the Reading of Lacan*, s. 35- 41.
- DUFRESNE, Todd (ed.), *Returns of the French Freud: Freud, Lacan, and Beyond*, New York (N.Y.): Routledge, 1997, 244 s. ISBN 0-415-91526-0.
- EVANS, Dylan, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London; New York: Routledge, 1996, 239 s. ISBN 0415135230.
- FEHER-GUREWICH, Judith, *A Lacanian approach to the logic of perversion*, in: J. M. RABATÉ, *The Cambridge Companion to Lacan*, s. 191-208.
- FLETCHER, John – BENJAMIN, Andrew (eds.), *Abjection, Melancholia and Love: the work of Julia Kristeva*, London; New York: Routledge, 1990, 213 s. ISBN 0415041902.
- FREUD, Sigmund, *A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis*, in: *The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: The Hogarth Press, 1953-1974, Vol. 12.

FUCHS, Lorelei F., Louis-Marie Chauvet's Theology of Sacrament and Ecumenical Theology: Connections in Terms of an Ecumenical Theology: Connections in Terms of an Ecumenical Hermeneutics of Unity Based on a *koinonia* Ecclesiology, in: L. BOEVE, – L. LEIJSEN (eds.), *Contemporary Sacramental Contours of a God Incarnate*, Leuven: Peeters, 2001, s. 63-73.

FULKA, Josef, Od interpelace k performativu: feminismus a konstrukce rodové identity, *Sociální studia*, 2002, č. 7, s. 29-50.

FULKA, Josef, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Praha: Hermann & synové, 2008.

GEFFRÉ, Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris: Cerf, 1983, 361 s. ISBN 2204020141.

GIRARD, René, *Le Bouc émissaire*, Paris: Grasset, 1982.

GLOWINSKI, Huguette – MARKS, Zita M. – MURPHY, Sara, *A Compendium of Lacanian Terms*, London: Free Asociacion Books, 2001.

GOSETTI-FERENCZI, Jennifer Anna, *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language: Towards a New Poetic of Dasein*, New York: Fordham University Press, 2004. *Perspectives in continental philosophy*, 38.

GOUX, Jean-Joseph, Irigaray Versus the Utopia of the Neutral Sex, in: C. BURKE – N. SCHOR – M. WHITFORD (eds.), *Engaging with Irigaray*, s. 175-190.

GROSZ, Elizabeth, *Jacques Lacan: a Feminist Introduction*, London: Routledge, 1990.

GROSZ, Elizabeth, The Body of Signification, in: J. FLETCHER – A. BENJAMIN (eds.), *Abjection, Melancholia, and Love: The Work of Julia Kristeva*, 1990, s. 80-103.

HAHN, Lewis Edwin (ed.). *The Philosophy of Paul Ricoeur*, 2nd print, Chicago (Ill.): Open Court, 1996, 828 s. The library of living philosophers, 12. ISBN 0812692608.

HALLIBURN, David, *Poetic Thinking: an Approach to Heidegger*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 1981, 235 s. ISBN 0226313727.

HARASYM, Sarah (ed.), *Levinas and Lacan: the Missed Encounter*, Albany (N.Y.): State university of New York Press, 1998, 216 s. Suny series in psychoanalysis and culture. ISBN 0791439593.

HASS, Lawrence – OLKOWSKI, Dorothea, (eds.), *Rereading Merleau-Ponty: Essays Beyond the Continental-Analytic Divide*, New York: Humanity Books, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, přel. Henry Corbin, Paris: Gallimard, 1938.

HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, 1947.

HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser?*, přel. Aloys Becker et alii, Paris: PUF, 1959.

HEIDEGGER, Martin, *Approache de Hölderline*, Paris: Gallimard, 1962

HEIDEGGER, Martin, *L'Être et le temps*, Paris: Gallimard, 1964.

HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur l'humanisme*, přel. Roger Munier, Paris: Aubier Montaigne, 1964.

HEIDEGGER, Martin, *L'Être et le temps*, Paris: Gallimard, 1975.

HEIDEGGER, Martin, *Acheminement vers la parole*, přel. Peter D. Hertz, Paris: Gallimard, 1976, 260 s.

HEIDEGGER, Martin, *On the Way to Language*, Introduction & překl. Peter D. Hertz, San Francisco: Harper, 1982, 200 s. ISBN 0-06-063859-1.

HEIDEGGER, Martin, *O pravdě a Bytí*, přel. Jiří Němec, Praha: Mladá fronta, 1993, 78 s. Váhy, sv. 10. ISBN 80-204-0416-3.

HEIDEGGER, Martin, *O humanismu*, přel. Petr Kurka, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, 55 s. ISBN 80-85996-32-4.

HEIDEGGER, Martin, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, Introduction & překl. Keith Hoeller, New York: Humanity Books, 2000, 244 s. ISBN 1-57392-735-X.

HEIDEGGER, Martin, *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3: O bytí a skutečnosti*, přel. Ivan Chvatík, Praha: Oikúmené, 2001, 194 s. Sv. 37. ISBN 80-7298-042-4.

HEIDEGGER, Martin, *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Praha: Oikúmené, 2002, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-7298-048-3.

HEIDEGGER, Martin, *Věda, technika a zamyšlení*, přel. Jiří Michálek, Jana Kružíková a Ivan Chvatík, Praha: Oikúmené, 2004, 62 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 42. ISBN 80-7298-083-1.

HEIDEGGER, Martin, *Básnický bydlí člověk*, přel. Ivan Chvatík, Praha: Oikúmené, 2006. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 53. ISBN 80-7298-165-X.

HEIDEGGER, Martin, *Co je metafyzika*, přel. Ivan Chvatík, Praha: Oikúmené, 2006, 95 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 55. ISBN 80-7298-167-6.

HEIDEGGER, Martin, *Konec filosofie a úkol myšlení*, přel. Ivan Chvatík, Praha: Oikúmené, 2006, 63 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 54. ISBN 80-7298-166-8.

HEINÄMA, Sara, On Luce Irigaray's Phenomenology on Intersubjectivity: Between the Feminine Body its Other, in: E. MILLER – M. CIMITILE (eds.), *Returning to Irigaray: Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*, 2007, s. 243-265.

HEMPEL, Hans-Peter, *Heidegger a zen*, přel. Martin Pokorný, Praha: Mladá fronta, 2001, 231 s. ISBN 80-204-0927-0.

HORNER, Robyn, *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*, New York: Fordham University Press, 2001.

CHAPEL, Joseph, Why Confess our Sins out Lord?: Some Possibilities Based on the Thought of Ferdinand Ebner and Louis-Marie Chauvet, *Irish Theological Quarterly*, 2001, č. 66, s. 141-156.

CHIESA, Lorenzo, *Subjectivity and Otherness: a Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge: MIT Press, 2007, 235 s. ISBN 0262532948.

*Interview in Women Analyze Women*, eds. Elaine Baruch and Lucienne Serrano, New York: New York University Press, 1998.

IRIGARAY, Luce, *Le Deuxième Sexe*, Paris: Gallimard, 1949, 1974.

IRIGARAY, Luce, *Speculum: de l'autre femme*, Paris: Les Editions de Minuit, 1974.

IRIGARAY, Luce, *Le Corps-à-corps avec la mère*, Montreal: Editions de la pleine lune, 1981.

IRIGARAY, Luce, *L'Oubli de l'air: Chez Martin Heidegger*, Paris: Les Editions de Minuit, 1983.

IRIGARAY, Luce, *This Sex Which is Not One*, přel. Porter&Burke, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

- IRIGARAY, Luce, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- IRIGARAY, Luce, Equal or Different, in: M. WHITFORD, *The Irigaray Reader*, 1991, s. 30-33.
- IRIGARAY, Luce, The Bodily Encounter with the Mother, in: M. WHITFORD, *The Irigaray Reader*, 1991, s. 34-46.
- IRIGARAY, Luce, The Limits of the Transference, in: M. WHITFORD, *The Irigaray Reader*, 1991, s. 105-117.
- IRIGARAY, Luce, The three *genres*, přel. David Macey, in: M. WHITFORD, *The Irigaray Reader*, 1991, s. 140-153, zde s. 140-154.
- IRIGARAY, Luce, *J'aime à toi*, in: L. IRIGARAY, *J'aime à toi*, Paris: Bernard Grasset, 1992, s. 161-199.
- IRIGARAY, Luce, *I love to You*, přel. Alison Martin, New York; London: Routledge, 1996.
- IRIGARAY, Luce, *Democracy Begins Between Two*, přel. Kristeen Anderson, London: The Athlone Press, 2000.
- IRIGARAY, Luce, Feminine Identity: Biology or Social Conditioning, in: *Democracy Begins Between Two*, London: The Athlone Press, 2000, s. 30-39.
- IRIGARAY, Luce, *To Speak is Never Neutral*, přel. Gail Schwab, London, New York: Continuum, 2002.
- IRIGARAY, Luce, *Between East and West*, New York: Columbia University Press, 2002.
- IRIGARAY, Luce, *The Way of Love*, přel. Heidi Bostic and Stephen Pluháček, London; New York, 2002.



- IRIGARAY, Luce, Being with the Other, in: Irigaray, *The Way of Love*, 2002. s. 55-95.
- IRIGARAY, Luce, *Luce Irigaray: Key Writings*, London: Continuum, 2004, 258 s. ISBN 082646940X.
- JANICAUD, Domonique (et al.), *Phenomenology and the „Theological Turn“: the French Debate*, New York: Fordham University Press, 2000.
- KAIN, J. Philip, *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, New York: State University of New York Press, 2005.
- KARFÍKOVÁ, Lenka, *Řehoř z Nyssy*, Praha: Oikúmené, 1999.
- KELLNER, Douglas (ed.), *Baudrillard: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1995.
- KENNY, Anthony, *Tomáš Akvinský*, Praha: Oikúmené, 1993, 107 s. ISBN 80-85241-25-0.
- KERRY, Fergus, *Theology after Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1996.
- KOCKELMANS, Joseph, *The Metaphysics of Aquinas: a Systematic Presentation*, Leuven: Leuven bibliotheek van de faculteit Godgeleerdheid, 2001.
- KOUBA, Pavel, Heidegger a problém nihilismu, in: M. PAUZA (ed.), *Martin Heidegger a problémy myšlení*, Praha: Filosofia, 1996, s. 42-55.
- KRISTEVA, Julia, *Sémeiôtiké: recherches pour une sémanalyse*, Paris: Seuil, 1969.
- KRISTEVA, Julia, *La révolution du langage poétique*, Paris: Seuil, 1974.
- KRISTEVA, Julia, Signifying Practice and Mode of Production, *Edinburgh Review* 1. (1976)

KRISTEVA, Julia, *Le langage cet inconnu: une initiation à la linguistique*, Paris: Seuil, 1981.

KRISTEVA, Julia, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, přel. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1982.

KRISTEVA, Julia, *Histoires d'amour*, Paris: Denoël, 1983.

KRISTEVA, Julia, *Tales of Love*, přel. Leon Roudiez, New York: Columbia University Press, 1984.

KRISTEVA, Julia, *Stabat Mater*, in: J. KRISTEVA, *Tales of Love*, přel. Leon Roudiez, New York: Columbia University Press, 1984.

KRISTEVA, Julia, *The Revolution in Poetic Language*, přel. Margaret Waller, New York: Columbia University Press, 1984.

KRISTEVA, Julia, *Oscillation Between Power and Denial*, in: E. MARKS – I. De COURTIVRON (eds.), *New French Feminisms: An Anthology*, 1986, s. 165-168.

KRISTEVA, Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris: Fayard, 1988.

KRISTEVA, Julia, *Strangers to Ourselves*, přel. L. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1991.

KRISTEVA, Julia – CLÉMENT, Catherine, *The Feminine and the Sacred*, New York: Columbia University Press, 2001.

KUNETKA, František, *Úvod do liturgie svátostí: liturgika*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966.

LACAN, Jacques, *Le séminaire I: les écrits techniques de Freud 1953–1954*, Paris: Seuil, 1975.

LACAN, Jacques, *Écrits. A Selection Translated from French by Alan Sheridan*, London: Tavistock Publications, 1977, 338 s.

LACAN, Jacques, *Le séminaire II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse 1954–1955*, Paris: Seuil, 1978.

LACAN, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan: Book I: Freud's Paper on Technique 1953–1954*, ed. Jacques-Alain Miller, přel. John Forrester, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LACAN, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan: Book II: the Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954–1955*, ed. Jacques-Alain Miller, přel. Sylvana Tomaselli, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LACAN, Jacques, *Seminar: Book III: The Psychoses*, přel. R. Grigg, New York: Norton, 1993, s. 261.

LACAN, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan: Book XX: on Feminine Sexuality: the Limits of Love and Knowledge 1972–1973*, přel. Bruce Fink, New York; London: W.W. Norton&Company, 1998.

LACAN, Jacques, *Autres écrits*, Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan: Book X: Anxiety 1962–1963*, transl. by Cormac Gallagher from unedited French manuscripts. (2002)

LACAN, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan: Book XVI: from an Other to the Other 1968–1969*, transl. by Cormac Gallagher from unedited French manuscripts. (2002)

LACAN, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan: Book XVII: Psychoanalysis upside-down: the Reverse Side of Psychoanalysis*, transl. by Cormac Gallagher from unedited French manuscripts. (2002)

LACAN, Jacques, *Écrits: the First Complete Edition in English*, přel. Bruce Fink, New York; London: W.W. Bortin & Company, 2002.

LACOSTE, Jean-Yves, *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris: PUF, 1994.

LACOSTE, Jean-Yves, *Le Monde et l'absence d'oeuvre*, Paris: PUF, 2000.

LAFONT, Ghislain, *Dieu, le temps et l'être*, Paris: Cerf, 1986.

LEADER, Darian – GROVES, Judy, *Introducing Lacan*, repr., Cambridge: Icon books, 2003. 170 s.

LEASK, Ian – CASSIDY, Eoin (ed.), *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, New York: Fordham University Press, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le cru et le cuit*, Paris: Plon, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, přel. James Marie Bell, John Richard von Sturmer a Rodney Weedham, Boston: Beacon Press, 1969.

LEVIN, Charles, *Jean Baudrillard: a Study in Cultural Metaphysics*, London: Prentice Hall, 1996.

LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, The Hague: M. Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être*, The Hague: Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, S.I.: Fata morgana, 1979.

LEVINAS, Emmanuel, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, přel. Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer, 1991.

- LEVINAS, Emmanuel, *Totalita a nekonečno*, Praha: Oikúmené, 1997.
- LOSSKY, Vladimir, *Dogmatická teologie*, přel. Pavel Aleš, Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994.
- LOTZ, B. Johannes, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský: člověk–čas–bytí*, Praha: Oikúmené, 1998.
- MAGER, Robert, L'Église-sacrement à l'épreuve du symbole: l'apport de Louis-Marie Chauvet, *Église et théologie*, 1990, č. 21, s. 169-193.
- MARION, Jean-Luc, *L'idole et la distance: Cinq études*, Paris: Grasset, 1977.
- MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris: Fayard, 1982, 287 s.
- MARION, Jean-Luc, *The Crossing of the Visible*, přel. James K. A. Smith, Stanford: Stanford University Press, 2004. ISBN 0804733929.
- MARKS, Elaine – De COURTIVRON, Isabelle (eds.), *New French Feminisms: an Anthology*, Brighton: Harvester Press, 1986.
- MATONOHA, Jan, Ženské psaní jako inscenace limit textu, *Česká literatura*, 2008, č. 2. s. 201-227.
- MAUSS, Marcel, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- MAUSS, Marcel, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*, přel. Jiří Našinec, Praha: Slon, 1999, 201 s. ISBN 80-85850-77-X.
- McKENNA, H. J., Symbol and Reality: Some Anthropological Considerations, *Worship*, 65/1991, č. 1, s. 2-27.
- McKENNA, H. J., Eucharistic Presence: an Invitation to Dialogue, *Theological Studies*, 1999, 60, č. 2, s. 294-317.

- McINERNEY, Ralph, *St. Thomas Aquinas*, Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1982.
- MERLAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- MERLAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible: notes de travail*, Paris: Gallimard, 1964.
- MERLAU-PONTY, Maurice, *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969.
- METZ, Johannes Baptist, *Faith in History and Society: Towards a Practical Fundamental Theology*, přel. David Smith, New York: Seabury, 1980.
- MILLER, Elaine – CIMITILE, Maria (eds.), *Returning to Irigaray: Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*, Albany (N. Y.): State University of New York Press, 2007.
- MILLER, Vincent, An Abyss at the Heart of Mediation: Louis-Marie Chauvet's Fundamental Theology of Sacramentality, *Horizons*, 24/1997, č.1.
- MOI, Toril (ed.), *Kristeva Reader*, New York: Columbia University Press, 1986.
- MULLER, John P. – RICHARDSON, William J., *Lacan and Language: a Reader's Guide to Écrites*, New York (N.Y.): International Universities Press, 1994.
- MURARO, Luisa, Female Genealogies, in: C. BURKE – N. SCHOR – M. WHITFORD (eds.), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, 1994, s. 317-333.
- MURPHY, V. Ann, Language in the Flesh: The Politics of Discourse in Merleau-Ponty, Levinas and Irigaray, in: D. OLKOWSKI – J. WEISS (eds.), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, 2006.
- NEEL, Jasper, *Plato, Derrida, and Writing*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1988.

- NOBLE, Ivana, The Symbolic Nature of Christian Existence According to Ricoeur and Chauvet, *Communio Viatorum*, XLIII/2001, č. 1, s. 39-59.
- NOBLE, Ivana, *Apophatic Elements in Derrida's Biblical Exegesis*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 83-93.
- NOBLE, Ivana, Apophatic Elements in Derrida's Deconstruction, in: Petr POKORNÝ – J. ROSKOVEC, *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 83-93.
- NOBLE, Ivana, Apophatic Aspects of Theological Conversation, in: Jacques HAERS – Peter De MEY, *Theology and Conversation: towards a Relational Theology*, Leuven: Leuven University Press, 2003, s. 163-175.
- NOBLE, Ivana, *Po Božích stopách*, Brno: CDK, 2004, 327 s. Česká moderní teologie. ISBN 80-7325-053-5.
- NOBLE, Ivana, From the Sacramentality of the Church to the Sacramentality of the World: An Exploration of the Theology of Alexandr Schmemmann and Louis-Marie Chauvet, in: Ivana NOBLE – Tim NOBLE – Martien E. BRINKMANN – Jochen HILBERATH (eds.), *Charting Churches in a Changing Europe: Charta Oecumenica and the Process of Ecumenical Encounter*, 2006, s. 165-200.
- NOBLE, Ivana, Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae, *Communio Viatorum*, 2007, č. 2, s. 185-209.
- NOBUS, Dany, Lacan's science of the subject, in: J. M. RABATÉ, *The Cambridge Companion to Lacan*, 2003, s. 50-69.
- OLIVER, Kelly, *Reading Kristeva: Unreveling the Double-Bind*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

OLKOWSKI, Dorothea – MORLEY, James (eds.), *Merleau-Ponty: Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*, New York: State University of New York Press, 1999

OLKOWSKI, Dorothea – WEISS, Gail (eds.), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2006.

ORTIGUES, Edmond, *Le discours et le symbole*, Paris: Aubier Montaigne, 1962.

OSBORNE, Kenan B., *Christian Sacraments in a Postmodern World: a Theology for the Third Millennium*, New York: Paulist Press, 1999, 249 s. ISBN 9780809139040.

PAUZA, Miroslav (ed.), *Martin Heidegger a problémy myšlení*, Praha: Filosofia, 1996, 211 s. ISBN 80-7007-074-9.

PETŘÍČEK, Miroslav, *Úvod do současné filosofie*, Praha: Hermann & synové, 1997.

POKORNÝ, Petr, *Hermeneutika jako teorie podezření: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad, 2005.

PORTER, Jacquelyn, Introduction, in: S. BRETON, *The Word and the Cross*, New York: Forham University Press, 2002, s. i-xxvii.

POWER, David Noel, *Unsearchable Riches: the Symbolic Nature of Liturgy*, New York: Pueblo Publishing Company, 1984.

POWER, David Noel, Sacrament: Event Eventing, in: M. DOWNEY, – R. FRAGOMENI, (eds.), *A Promise of Presence: Studies in Honour of David N. Power*, O.M.I. Washington: The Pastoral Press, 1992, s. 271-299.

POWER, David Noel, Current Theology: Sacramental Theology: a Review of Literature, *Theological Studies* 1994, č. 55, s. 657-705.



- RABATÉ, Jean-Michel (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RICOEUR, Paul, *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul, *Heidegger et la question du sujet: le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 1969, s. 222-223.
- RICOEUR, Paul, Parole et symbole, *Revue des sciences religieuses*, 1975, s. 142-161.
- RICOEUR, Paul, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, přel. Robert Czerny, Toronto: University of Toronto, 1977.
- RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Livre II. La symbolique de mal*, 2. vyd., Paris: Aubier, 1988.
- RICOEUR, Paul, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, přel. Robert Czerny, London: Routledge, 1994.
- ROCKMORE, Tom, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, London; New York: Routledge, 1995.
- ROCKMORE, Tom, Jean Beaufret and the Letter on Humanism, in: T. ROCKMORE, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, London: Routledge, 1995, s. 81-103.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *Jacques Lacan*, přel. Barbara Bray, Cambridge: Polity Press, 1997.
- SEDLÁČKOVÁ, Marcela, Heidegger a Francie, in: M. PAUZA (ed.), *Martin Heidegger a problémy myšlení: sborník studií*, Praha: Filosofia, 1996, s. 194-211.

- SELLERS, Susan, *Language and Sexual Difference: Feminist Writing in France*, New York: Macmillan/Basington/St Martin Press, 1991.
- SELLERS, Susan (ed.), *Hélène Cixous Reader*, London: Routledge, 1994.
- SELLERS, Susan, *Hélène Cixous: Authorship, Autobiography and Love*, Cambridge: Polity Press, 1996.
- SHEPHERDSON, Charles, Lacan and Philosophy, in: Rabaté, *The Cambridge Companion to Lacan*, 2003, s. 116-152.
- SCHWAB, M. Gail, Mother's Body, Father's Tongue, in: C. BURKE – N. SCHOR, Naomi – M. WHITFORD (eds.), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, New York: Columbia University Press, 1994, s. 351-378.
- SOUSEDÍK, Stanislav, *Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie, 1992.
- SOUSEDÍK, Stanislav, *Jsoucno a Bytí*, Praha: Křesťanská akademie, 1992
- TODOROV, Tzvetan, *Théories du symbole*, Paris: Seuil, 1977.
- TŮMOVÁ, Kateřina, *Eucharistie v oficiálním učení a v teologické reflexi po II. vatikánském koncilu*, diplomová práce, Evangelická teologická fakulta UK, 2003
- Van NIEUWENHOVE, Rik – WAWRYKOV, Joseph (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.
- VANIER, Alain, *Lacan*, přel. Susan Fairfield, New York: Other Press, 2000.
- VASSE, Denise, *L'ombilic et la voix*, Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- VERGOTE, Antoon, *The Religious Man: a Psychological Study of Religious Attitudes*, přel. Marie-Bernard Said, Dublin: Gill & Macmillan, 1969.

- VERGOTE, Antoon, *Interpretation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974.
- VERGOTE, Antoon, Equivoques et articulation du sacré, in: Enrico CASTELLI, (ed.), *Le sacré: Etudes et recherches*, Paris: Aubier-Montaigne, 1974.
- VERGOTE, Antoon, *Religion, foi, incroyance: étude psychologique*, Bruxelles: Mardaga, 1983, 328 s. Psychologie et sciences humaines, 126.
- VERGOTE, Antoon, The symbolic Body and Symbolic Function, in: *In Search of Philosophical Anthropology: A Compilation of Essay by Antoine Vergote and M. S. Muldoon*, Leuven: Leuven University Press, 1996, s. 89-107
- VERGOTE, Antoon, The Vertical and Horizontal Dimensions in Symbolic Language, in: *In Search of Philosophical anthropology: A Compilation of Essay by Antoine Vergote and M. S. Muldoon*, Leuven: Leuven University Press, 1996, s. 217-241.
- VERGOTE, Antoon, *Psychoanalysis, Phenomenological Anthropology and Religion*, přel. Edward J. Haasl, eds. Jozef Corveleyn a Dirk Hutsebaut, Leuven: Leuven University Press, 1998.
- VOPATRNÝ, Gorazd, *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, Brno: Pontes Pragenses, 2003.
- WALSH, O. Liam, Sacraments, in: R Van NIEUWENHOVE, – J. WAWRYKOW, (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*.
- WARE, Kallistos *Cestou orthodoxie*, Praha: Sít', 1996.
- WAWRYKOW, Joseph, Grace, in: Van Nieuwenhove, R. & Wawrykow, J. (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005, s. 192-221.

WHITE, David A., *Heidegger and the Language of Poetry*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1978.

WHITFORD, Margaret (ed.), *The Irigaray Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

WHITFORD, Margaret (ed.), *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London; New York: Routledge, 1991.

WOOD, David (ed.), *Derrida: a Critical Reader*, Oxford; Blackwell, 1992.

WRIGHTOVÁ, Elizabeth, *Lacan a postfeminismus*, přel. Eva Vacková, Praha: Triton, 2003.

ZÁTKA, Vlastimil, Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v Sein und Zeit, in: M. PAUZA (ed.), *Martin Heidegger a problémy myšlení*, Praha: Filosofia, 1996, s. 85-105.

## **POMOCNÁ LITERATURA**

*Biblií svatá*, Praha: Britická i zahraničná společnost biblická, 1887.

FÜRST, Maria, *Filozofie: philosophie*, přel. Alena Bakešová a Miroslav Petříček, Praha: Fortuna, 1994, 171 s. ISBN 80-7168-161-X.

*Katechismus katolické církve*, Praha: Zvon, 1995, 793 s. ISBN 8071131326.

RÁDL, Emanuel, *Dějiny filozofie II: novověk*, Praha: Votobia, 1999, 668 s. ISBN 80-7220-064-X.

## **ELEKTRONICKÉ ZDROJE**

DONOVAN, Sarah K. Luce Irigaray (1932-present), in: *The internet encyclopedia of philosophy* [online]. c2006 [cit. 2008-01-11]. Dostupný z WWW: <<http://www.iep.utm.edu/i/irigaray.htm>>.

Literatúra a feminizmus IV, in: KoXo [online]. 2002-11-26 [cit. 2008-06-13].

Dostupný

z WWW: <[www.koxo.sk/koxo/generate\\_page.php3?page\\_id=1767](http://www.koxo.sk/koxo/generate_page.php3?page_id=1767)>.

Julia Kristeva – On linguistic, in: *YouTube* [online]. c2009 [cit. 2009-04-10].

Dostupný z WWW: <<http://www.youtube.com/watch?v=IXLUsoEDYPw>>.

Helene Cixous, in: *YouTube* [online]. 2009 [cit. c2009-04-10]. Dostupný

z WWW: <<http://www.youtube.com/watch?v=ZKUQWv0irVw&NR=1>>.

Writing the Third, in: *YouTube* [online]. c2009 [cit. 2009-04-10]. Dostupný

z WWW: <<http://www.youtube.com/watch?v=6No8f-U0MrA>>.

Veiled Lips´dis Tanz (1<sup>st</sup> version), in: *YouTube* [online]. c2009 [cit. 2009-04-

10]. Dostupný z WWW:

<<http://www.youtube.com/watch?v=Ixwd4TUkzHs>>.

*D´Daniels : Mé myšlenky, mé cesty vedou mimo tento svět : zenové příběhy, díl*

*12* [online]. 2008-03-23 [cit. 2009-04-10]. Dostupný z WWW:

<<http://www.ddaniels.info/2008/03/zenov-pbhy-dl-dvanct.html>>.

*Thomas de Aquino : opera omnia [online]*. Fundación Thomas de Aquino :

2009 [cit. 2009-03-10]. Dostupný z WWW:

<<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>.