

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Elektronické kultury a sémiotiky

bc. Kateřina Václavů

Láska jako médium ... a médium je cesta

Diplomová práce magisterská

Praha 2008

vedoucí práce: doc. PhDr. Jiří Bystřický, CSc.

Formální prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

.....

Poděkování

Na tomto místě bych chtěla poděkovat vedoucímu diplomové práce doc. PhDr. Jiřímu Bystřickému CSc. za jemné a účelné usměrňování mé paličaté hlavy. Naslouchala jsem mu snaživě, často se vztekala, někdy též bez reptání uposlechla. V práci jsou tedy místa, na kterých jsem to nakonec musela mít po svém i místa dle jeho odborných rad opravená. Dík patří také a především všem mým blízkým, za jejich blízkost a podporu, bez nichž by mé snahy psací neměly žádný smysl.

Láska jako médium

... a médium je cesta.

Obsah

<i>Úvod</i>	4
<i>Část první: Mocenské boje</i>	
<i>I. Něco v nás, něco chce</i>	
I.	7
II.	10
III.	14
<i>II. Směřuj vždy za horizont, Heloiso</i>	18
Abelárd	
I.	21
II.	26
Heloisa	
I.	32
II.	34
III.	39
<i>Část druhá: Láska jako médium</i>	
I.	47
II.	52
III.	58
IV.	66
V.	74
VI.	78
VII.	85
<i>Závěr</i>	93
Literatura	94

Úvod

Láska, v obecnějším a hlubším smyslu ..., je možná cestou par excellence: cestou, která „nezná postup ani zprostředkování“ ... Cesta nedostatku, nedostatek na cestě, nedostatek razící si cestu. Ale také cesta bez postupu, cesta bez podstaty ... Byl by snad Eros díky tomuto spojení nedostatku a cesty místem, kde se formuje dialektika, ale kde se také dialektika otevírá daimónu, jenž ji přesahuje? Láska jako cesta, která nikam nevede...nikam, ne-li k bezprostřednímu vidění, k rozptýlené totalitě.¹

Láska jako médium. Láska jako most a cesta po něm... Začneme po pořádku.

Médium, *medius*, specifické prostředí, ve kterém dochází k uskutečnění komunikačních procesů mezi dvěma či více entitami. V nejširším slova významu je vším, co je schopno na sebe poutat význam, který je přenášen na základě užívání sdíleného kódu a obvykle také v rámci komunikace směřován. Láska je lidem vrozena, aby jim mohla zprostředkovávat *starou přirozenost*. Začneme po pořádku, tam kde se začíná, tedy s Platonem, téma se stejně příliš nemění. Láska pomáhá člověku navrátit se skrze druhého ke svým zdravým kořenům, sjednotit se, neboť všichni jsme *symbolon*, půlky původních androgynů. Každá duše se na tomto světě většinou s velkou horlivostí pouští do hledání své chybějící pravé poloviny, ale každá duše *chce něco jiného, co nemůže říci, ale tuší, co chce, a skrytě naznačuje*. ... *touha a snaha po celku se jmenuje láska.*²

Androgyni byli rozříznuti ve dvě pro svou zpučnost a opakované pokusy vyrovnat se bohům. Touha směřující k nebesům se obrátila proti zemi, aby byla neustále rozněcována a pocíťována jako nedostatek mezi lidmi, kteří z androgynů vznikli. Ztělesněním pozemské lásky v této podobě je Eros. Ten je po své matce Chudobě tvrdý a drsný, stále sdružen s nedostatkem, po otci Důmyslu vytrvalý, statečný, mocný lovec i přemýšlivý kouzelník, střežící nástrahy krásným a dobrým. Neužívá ani se ho netýká násilí, vše se mu nakonec podvoluje dobrovolně, je spravedlivý a v podstatě plně uměřený, neboť žádná rozkoš není nad něj silnější. Eros je jedním z *daimonů*, prostředníků mezi smrtelnými a nesmrtelnými, přenášeje z jedné strany prosby a oběti,

¹ J. Kristeva, *Jazyk lásky*, One woman press, Praha, 2004, str. 187.

² Platon, *Symposion*, Jan Laichter v Praze, 1947, str. 40.

z druhé pak rozkazy a odplaty. Jako prostředník mezi lidmi i mezi lidmi a bohy stojí uprostřed, vyplňuje mezeru a sjednocuje v jeden celek.

Prostřednictvím lásky a to také a možná především prostřednictvím šílenosti, kterým láska je ve svém rozpětí mezi smrtelnými a nesmrtelnými, se člověku dostává největšího dobra. Šílenost tedy, jak píše Platon ve *Faidrovi*, nebyla v dávných dobách považována za něco ošklivého a potupného, ale za dar boží, úděl krásnější nad všechnu rozumnost vznikající u lidí. Božská šílenost je darována jen těm, kteří jsou dobrými vozataji své duše, kteří se snaží udržovat ji v rovnováze mezi jejím vnějším a vnitřním prostorem. Následující boha ve vnějším prostoru, projde duše svůj životní kruh aniž by viděla *jsoucna*, neboť bude neustále zaměstnána starostí o rovnováhu mezi dvěma protikladnými póly, mezi kterými se rozprostírá. Směřuje-li také do vnitřního prostoru, některá *jsoucna* uvidí, jiná ne.

*Ostatní duše dychtí sice všechny po tom, co je nahoře, a následují, ale nemohou tam a tu konají spolu tu okružní cestu jsoucno ponořeny dolů, šlapají po sobě vespolek a do sebe vrážejí, pokoušejí se dostatí jedna před druhou.*³

Duše na své životní pouti hledající pravdu usiluje o životaschopnou hranici mezi vznešeným a nízkým, božským a smrtelným, vnitřním a vnějším. Napomáhá jí k tomu *daimon*, její základní princip, který uskutečňuje syntézu dvou oddělených sfér. V *Jazyce lásky* píše Kristeva o vnitřním prostoru duše, který je tvořen zvnitřňováním vzestupné erotiky odrážením se v ideálním Já, nepřístupném Druhém, který chybí ke sjednocení duše v celek, jejímu skutečnému bytí. S *daimonem* nastupuje duše iniciační cestu vzhůru a Psyché i Eros jsou na ni na sobě neodmyslitelně závislí. Narozdíl od duše je tělo jako základní spoj se zemí vždy již svedeno, unášeno mocí rozpornosti mezi ovládnutím a služebností, využíváním a klamem, vlastněním a privací. Svedené tělo je ale také energetickým zdrojem pro úsilí duše, která usilováním o vznešenou lásku rozpory sjednocuje. Základní dialog, který vede tělo a duše, z rozpětí ve kterém se udržují, je dialogem tváří v tvář druhému, rozpracovávaném až do podoby války ovládajícího a ovládaného. Je těžké být *symbolon*, dodržovat smlouvu, která je nerozlučitelná bez protipólu. Je snadnější, snít o sobě samých, jednopohlavních uzavřených totalitách, než se odvážit na cestu lásky k nedotknutelnému druhému, stále

³ Platon, *Faidros*, ČS, Praha, 1958, str. 29.

unikajícímu jinému. Proto se i v lásce ukrývá velký rozdíl mezi láskou vlastnění a láskou sjednocení, tak jak je Platonem jedna její podoba popisována ve *Faidrovi* a druhá v *Symposionu*. Jedno základní mají však obě lásky společné. Milovaný objekt se v obou případech nakonec ztrácí, *daimon* s ním sjednocuje a lásky směr se mění od slasti k tvorbě a plození krásného, od smrtelného k nesmrtelnému.

Tak jsou stručně načrtnuta témata, která mě zajímají a kolem kterých se budu na dalších stránkách otáčet. V první části se pokusím načrtnout některé rysy majetnické lásky, která zůstává jako prostředník na povrchu, ze všeho nekomunikovatelného dělá lehce komunikovatelné a uzavírá se přesně tam, kde více než o druhého, stojíme sami o sebe. V takovém pohybu však za sebou stále zanecháváme „nekomunikovatelnosti“ živenou touhu po druhém jako jiném a na vlně této touhy se někdy v šílenosti „poštěstí“ skutečně komunikovat. Ta nenápadná a neviditelná vlna mě bude zajímat v části druhé, kdy s opatrným ponorem do vnitřní zkušenosti možná vyplave na povrch i něco z lásky jako prostředníka od jedné „nekomunikovatelné“ duše ke druhé, jako spojnice bez nutnosti druhého ovládat a omezovat.

Mocenské boje

I) Něco v nás, něco chce

I.

Ach otče! Hledal jsem jako šílenec onoho otce, jehož jsem neměl, a najednou jsem našel, co jsem měl odjakživa, svou matku a její mlčení.⁴

Štěstí mého života, snad jeho jedinečnost, spočívá v jeho osudovosti: abych to vyslovil hádankou, jakožto svůj otec jsem již zemřel, žiji ještě a stárnu jakožto svá matka.⁵

O ženě je nemožné říct, čím je. Jediná její funkce s jistotou existence je být matkou. Ještě jednou s Kristevou v *Jazyce lásky*, v naší civilizaci je *posvěcené* zobrazení ženství jako mateřství, které tak ale zároveň zůstává *fantasmatem ztraceného kontinentu*. Neidealizujeme archaickou matku, ale jistý druh vztahu, který je v podstatě primárním narcismem o sobě. Není to narcismus uzavřené jednopohlavní totality, ale narcismus jako komplexní trojčenná strukturace mezi Já, objektem a Druhým. Milující matka promlouvá k dítěti pro pohled někoho Třetího. Láska matky promlouvá k Druhému a naslouchá mu, sjednocuje a zároveň zakládá diferenci a její další produkci. Láska v ženském rodě rozpouští objekt neboť s ním sjednocuje, je vždy nepřítomná, ale vždy přístupná díky *důstojnosti plození*. S láskou se v člověku natrvalo usazuje také bolest a matka je ta, která jí posvěcuje. S bolestí a v bolesti se rodí také muž, síla, která směřuje či je unášena, síla produkce, která zaručuje budoucnost. Jak píše Nietzsche, aby mohl být muž skutečným mužem, bojovníkem a básníkem, přes hrůzu a soucit věčnou radostí vzniku, musí v sobě vyvažovat plození také ničením. Mateřská láska mu pomáhá při překonávání nemyslitelnosti smrti a projevuje se úzkostí v okamžiku, kdy se rozpadá komunikatelné, identita myšlení i těla. Víra v matku má, znovu s Kristevou, kořeny především ve strachu z chudosti řeči, když řeč ztrácí schopnost situovat Já a vyjadřovat ho vzhledem k druhému. Víra v matku je vírou v něco, co zakládá samotnou schopnost mluvit. Druhý je nevyhnutelný, ale vzchází již ze mně, mého způsobu chápání a uchopování a chápání, *a já nejsem já, ale proud nekonečného klíčení, věčný kosmos...*

⁴ A. Camus, *Zápisníky III.*, MF, Praha, 2000, str. 99.

⁵ F. Nietzsche, *Eco Homo-Jak se stát, čím kdo jsme*, J.W.Hill, Olomouc, 2001, str. 15.

*Každý Bůh, dokonce i Bůh, který je Slovem, spočívá na Bohyni-matce.*⁶

Baudriallardem v *O svádění* píše, že mužský princip je určitý a ženský neřešitelný. Žena je popsateľná jen z mužského odstupu, neboť samotné ženství nerozlišuje povrch a hloubku, nevyslovuje. Femininní princip neurčitosti *svádí* mužský princip produkce, ženství je výzvou mužství, aby se uskutečnilo, dosáhlo až ke smrti, a z této výzvy se rodí mužská potence ale také síla, která se jí snaží anulovat. Ženství je životaschopnou bezpohlavní formou, mužství se jeví jako zranitelná informace, kterou je nutno chránit. Jak bylo s Platonem řečeno, touha se udržuje nedostatkem. Ženský princip krouží neustále v blízkosti slasti, ženy touží intenzivně, žijí svou touhu, ale zůstávají němé. Mužský princip je v blízkosti zákona, jejich touha přechází do požadavku, mění se v touhu vlastnit. Svod, ten ženský základ v sobě, dohledávají muži silou zviditelňování a nekonečnou snahou po jeho ovládnutí. Vládou všemu tomu, čemu říkáme reálně a racionálně, jasně a zřetelně. Narcismus, o kterém bude ještě řeč, jako snaha o hermafroditní celost, je z tohoto pohledu také záležitostí mužskou. Narcis nezná hloubku, je sváděn vlastním povrchem, v podstatě neschopen svodu a toho, co si žádá především - vsadit a riskovat sám sebe. Rozpoznává sebe sama jako bytost plnou kouzla a svůdnosti, přitom však jako muž, který má blíže ke smrti než žena, se urputně brání tajemství svádění a jeho smrtelného pohlcování.

*Svádět znamená zemřít jako skutečnost a znovu povstat jako iluze. Znamená to zmocnit se vlastní iluze a pohybovat se v začarovaném světě.*⁷

Svádění jako reverzibilní princip je výzvou k existenci řádu. Reverzibilita je hranicí, na které v našich životech přebývá intuice, zázrak a každá nenápadná závrať s nevypočitatelnými důsledky. V samotném řádu a jeho produkci reverzibilita není. Moc, která se zde ustanovuje, touží po neměnnosti jako kumulativní a nesmrtelné hodnotě, proto je pro každý řád či systém svod nebezpečný, protože je jako zvratný a smrtelný proces mocnější. Reverzibilita svádění jako strategie zdání vládne nad symbolickým vesmírem, svádění není z řádu reality, ale obaluje každý *skutečný*

⁶ J. Kristeva, *Jazyk lásky*, One woman press, Praha, 2004, str. 219.

⁷ J. Baudrillard, *O svádění*, Votobia, Olomouc, 1996, str. 82.

mocenský proces. Ruší distanci mezi Druhým a Prvním, proto je něčím nereprezentovatelným, jako kouzlo stále odvracející svůj význam od pravdivosti.

Ten, kdo se chce propůjčit moci svádění, musí se naučit svést v první řadě sebe samého a nepodléhat léčce tam, kde by chtěl alespoň jednou od druhých slyšet odpověď na sebe samého. Jak píše Baudrillard, jako svědci či svědkyně jsme jen nástrojem vyššího procesu svádění. Svádění je o svádění, estetickou událostí a iniciační zkouškou zničením, přechodem od jednoznačnosti ke hře znaků a úskoků, od vášně naivní, instinktivní, k uvědomělé vášni závratné logiky. Milovat pak znamená, chápat se výzvy svodu, vstupovat do směny s druhým a vyzývat ho neustále k bytí, to vše pouze v rozmezí smrti. Subjekt touží na jednu stranu zůstat neměnný, na druhou stranu stejně mocně touží po svém vyvanutí a uchopení neuchopitelné reality. To, že můžeme prožívat řadu lásek, je důsledkem tohoto rozporu. Deleuze v *Proust a znaky* popisuje v návaznosti na Prousta hermafrodita jako bytost neschopnou oplodnit sama sebe. Pohlaví nespojuje, odděluje je ve dvě divergentní homosexuální řady, není prostředníkem, každé pohlaví zdvojuje ještě o sebe. Proto se lásky řadí, neboť chce-li člověk ve svém životě uspokojit mužská i ženská přání, musí přijmout to, že jeho požadavky nesplní tentýž objekt, a že si jeho vyvolení často vzájemně překáží. Heterosexuální lásky jsou z tohoto úhlu pohledu *povrchní*, mužskou záležitostí, snaží se neustále překrývat hluboké určení každého člověka, *prokleté dno, kde vše vzniká*. Deleuze pokračuje, když homosexuální lásky nenazírá jako pouhou avantýru, ale jako esenci samotné lásky, symbol samooplodnění je o to lákavější, že je sterilní a nepřímý, v kruhu obcházející a dohledávající ženský princip.

*V lásce se esence vtěluje nejprve do zákonů lži, ale potom také do tajemství homosexuality: kdyby se lež nevztahovala k homosexualitě jako k pravdě, kterou skrývá, neměla by obecnost, která jí dává podstatu a význam.*⁸

Do třetice shrnuto o mužích a ženách, stále ve stejném duchu s Ortegou y Gassetem. Povoláním ženy je být tím, čím je, ideálem, kouzlem, iluzí muže. Povoláním muže je býti tím, co činí. Žena zůstává mužským pravzorem, její stále prohlubovaná rafinovanost tlačí na jeho zdokonalování se. Žena nezná svůj mužský pravzor, od muže se učí, objevovat ho, *zvnějšňovat vlastní esenciální niternost*, objevovat tělo jako

⁸ G. Deleuze, *Proust a znaky*, Herrmann a synové, Praha, 1999, str. 93.

skutečnost ducha. Proto je ale také mužům tak protivná ženská marnivost, zaměřená na vnějškovost, která překrývá hlubokou intimní skutečnost ženy. Proto je žena žijící skrytá v nitru *teatrální* na povrchu a muž *teatrální* ve své intimnosti. Člověk žije z nitra navenek. Je rozdíl mezi tím, když se cítí být někým přitahován a když je skutečně zaujat. Jedna síla krouží znovu spíše na povrchu a vede k nekonečnému rozšiřování počtu milovaných objektů, druhá směřuje od středu a zpět k výlučnosti vlastního středu i druhého. Hluboce v každém nitru je uložen základní dojem z Vesmíru, píše Ortega y Gasset, pocit, který je pro život více rozhodující než samotná skutečnost. Podoba lidských lásek je jedním ze symptomů, který je tomuto původnímu pocitu nejbližší. Milovat znamená, rozhodnout se pro určitý typ lidství, neboť v rozmezí naší bytosti, hlubším než o kterém ví naše vůle, je již rozhodnuto, k jakému typu života jsme přiřazeni.

II.

Jedinec vede skutečně dvojí existenci jako svůj sebeúčel a jako článek v řetězu, jemuž slouží proti své vůli, a v každém případě bez ní. Pokládá dokonce i sexualitu za jeden ze svých záměrů, zatímco jiná úvaha ukazuje, že je to jen přívěsek jeho zárodečně plazmy, jemuž dává za prémii v podobě slasti k dispozici své síly, smrtelný nositel jisté – snad – nesmrtelné substance, která jej přečká. Oddělení sexuálních pudů od pudů jáských by pouze odráželo tuto dvojitou funkci jedince.⁹

To, co vládne psychoanalyzovatelným duším, je libido, kvantitativní proměnná síla pudového základu, která ovládá sexuální pochody organismu. Diference mezi mužem a ženou je pro Freuda z velké části kulturní výdobytek neboť libido, jako pohonná síla každé duše, která se snaží dojít svého uskutečnění, je povahy mužské. To co od nepaměti činilo ženu ženou, to co jsme se o ní učili, byl strach muže ze všeho v ní neuchopitelného, strach ze zrcadlení se v ní směrem do prázdna a snaha zastavit toto zrcadlení *dobrou dívčí výchovou*. Ženám byla odepírána možnost reflexivně se zabývat silou libida ve vlastním životě, píše Freud, byly odstrašovány od myšlení vůbec a ve vztahu k vlastnímu libidu si v důsledku toho na svět přinášely a přinášejí větší touhu po vědění.

⁹ S. Freud, *Sebrané spisy Sigmunda Freuda, 10. kniha*, Psychoanalyt.nakl.,Praha, 2002, str. 133.

Libido je analyzovatelné, jen když se soustředí na nějaký objekt, či v momentě kdy objekt opouští a stahuje se zpět do Já. Důležitou vlastností libida je jeho pohyblivost, snadnost, se kterou přechází z jednoho objektu na druhý, což také nazýváme schopností zamilovávat se. Odloučeno od objektu těká libido nerozhodně ve zvláštních stavech napětí, než se navrátí zpět do Já. Tam se promění do své původní podoby - v jáské narcistické libido, které je autoerotické s velkým energetickým potenciálem. Freud uvažuje také o tom, že vlastní narcismus Já je sekundární povahy. Když se Já teprve vytváří, ale již sílí, snaží se zmocňovat části libida, které je vysíláno z Ono, nediferencovaného pudového základu života, k erotickému obsazování objektů. Narcismus jako strukturující základ Já by tak vznikl z energie, která je objektům odňata proto, aby se samotné Já mohlo stát pro Ono objektem lásky. Tak nás tedy libido, životní „panovačná“ síla toužící se rozšiřovat a umocňovat, roztáčí ve dvou na sobě navzájem závislých kruzích – směrem ven ve své objektové podobě a směrem dovnitř jako síla narcistní. Zharmonizovat oba dva kruhy, ustanovit vyvážený poměr mezi zaměřením libida k Já a k objektům, je skutečně jedním z nejtěžších úkolů v životě. Samotná zamilovanost může být tedy někdy pouhou obranou proti narcistnímu obsazení, které překračuje jistou míru. Neustále rostoucí pocit zvláštní oprávněnosti narcistního Já vede do pasti samoty, deprese a zaujetí vlastní bolestí. Na vrcholcích rozkvětu jáského libida se nachází fantazijní představy o konci světa, což je, jak píše Freud, jen projekce vlastní destrukce. Já, které se chce stále rozšiřovat, stále více vlastnit a uchopovat samo sebe, se tak ve své podstatě snaží stále více samo sebe „vnitřkem“ usmrtit. Na druhou stranu, zamilovaný se touží celý přelít do druhého, rozplynout se v něm, jeho objektové libido roste, chudne to jáské, a milující tak vlastně chce své já usmrtit „vnějškem“. K životu tedy skutečně potřebujeme oba pohyby. Stavět svá ega, budovat ochranné hráze, být pyšní směrem k nebesům, aby se na nás vše okolo nehrnulo přílišnou rychlostí, ale potřebujeme se také zamilovávat, nechat závratnou rychlostí vše vystavěné spadnout, nechat se vláčet zatemněnou myslí, abychom se mohli zas a znovu vracet k principům nám vlastním a společným, začínat znovu a třeba o kus dál. Už toto vědění dává tušit něco z moci lásky, která se počne uskutečňovat v okamžiku, kdy se vnitřní kruh roztočí v harmonii s kruhem vnějším.

Život – to znamená: neustále odvrhovat něco, co chce zemřít; život – to znamená: být krutý a neúprosný vůči všemu, co na nás, a nejen na nás, slábne a stárne. Život – to tedy

*znamená: nechovat úctu k umírajícím, trpícím a starým? Být neustálé vrahem? – A přece starý Mojžíš řekl: "Nezabiješ!"*¹⁰

Pro Nietzscheho, dobrého učitele usměrňování síly libida, je láska, nepovznáší-li a neproměňuje-li, ve své nejčastější pozemské podobě jen honbou za vlastnictvím, touhou druhého ovládat a pokořovat. Projevováním prospěchu i ubližováním uplatňujeme svou moc nad druhými. Ubližujeme těm, kterým musíme dát vlastní moc teprve pocítit, neboť bolest je k tomu účinnější prostředek než rozkoš. Prospíváním uplatňujeme moc nad těmi, kteří jsou na nás již nějakým způsobem závislí, rozšiřováním jejich moci, rozšiřujeme tu svou. Soucit se často mění v *proslulou ctnost lehkých děv*, a nakonec i oběť vlastního života může být jen obětí přinesenou touze po moci, touze po pravdě, která by vyvyšovala nad druhé. Tak tedy každá volba milostného objektu zajišťuje vazbu především k narcismu subjektu. Zamilováváme se v závislosti na struktuře vlastního ega, dle nám specifického způsobu ochrany proti vnitřní prázdnotě i proti tak často sdílené prázdnotě s druhými. Dokonce i dítě jako plod vzcházející ze vztahu, je ve Freudově koncepci pojímáno především jako dobrý důvod k reprodukci vlastního narcismu. *His Majesty the Baby* zajišťuje nejchoulostivější bod celého narcistního systému - když na nesmrtelné Já začne zle doléhat smrtelná realita, když se počne odehrávat něco, nad čím Já ztrácí kontrolu.

Zachováváme-li lidský rod bez vědomí sebe sama, bez vlastního zacílení a bez toho, co člověk sám na sobě vydobyl, pak ho zachováváme, znovu s Nietzsche, na nejnižší společné lidské základně, na základě škodolibosti, chamtivosti a panovačnosti. Pak jen stále a do kola chodíme pohodlnými vyšlapanými cestami a stojí nás to mnohem více, než si vůbec můžeme myslet. Na vyšlapaných cestách milujeme podle narcistního typu sebe sama, to čím jsme kdysi byli, a nebo to čím bychom rádi byli. Idealizujeme, když s objektem zacházíme stejně jako s vlastním Já, projektujeme, když s nepříjemným podrážděním zevnitř zacházíme jako by pocházelo zvenčí, sublimujeme, když nedosažitelný cíl naší slasti nahradíme dosažitelným, identifikujeme se, nahrazujeme-li libidinózní vazby na objekt jeho introjekcí do Já nebo se utíkáme k dítěti v nás i venku, když už není kam jinam utéci. Nemáme však na výběr, musíme jít a volit, musíme stále znovu vstupovat do těchto různých podob mocenských bojů, i když se tak stále

¹⁰ F. Nietzsche, *Radostná věda*, Votobia, Olomouc, 1996, str. 57.

bolestivěji zamotáváme a vrávoráme ve hře zpětných odrazů. Přesto musíme stále jít a volit.

Silný egoismus chrání před onemocněním, avšak nakonec člověk musí začít milovat, aby neonemocněl, a musí onemocnět, když v důsledku odřeknutí milovat nedokáže ...

„Nemoc ovšem byla poslední příčinou

celého stvořitelského nutkání;

tvořice svět jsem se mohl uzdravit,

tvořice svět jsem se uzdravil.“¹¹

Toužíme po sobě samých jako uzavřených totalitách. Dokud je já autoerotické, zdá se, že vnější svět nepotřebuje. V okamžiku kdy se v něm vnitřní dráždivé pudy uskuteční, začne je pociťovat jako nelibé, otevírá se vnějšku a přijímá naskytující se objekty, do kterých promítá to nepříjemné ze sebe. Tak nás, nejen podle Freuda, pojí se světem v první řadě nepřátelství. Svět se pro nás rozpadá na slastnou část, vhodnou přivtělit si, a na zbytek, který nám zůstává cizí. To, co pociťujeme, když milujeme, je slastnost vztahu Já k objektu, která se nakonec fixuje na sexuální objekty a takové, které uspokojují potřeby sublimovaných sexuálních pudů. Naše nejdražší pojmáme jako vnitřní majetek našeho Já, na druhé straně zůstávají vždy z části cizí, nepřátelští a nebezpeční. Láska se i proto pojí s nenávistí a bylo by možné pojímat ji také jako rozvinutou obranu proti nepřátelským impulsům, kterými se navzájem stále ohrožujeme. Láska není a nikdy nebyla mezilidskou spojnicí „za účelem“ biologického rozmnožování se. A možná je tomu dokonce úplně naopak. Děti nás před láskou k neunesení zachraňují, „vysvobozují“, nechávají spočinout a vydechnout si. Točíme se ve dvou stejných kruzích, vnitřním a vnějším, a na obou cestách toužíme stále po tom samém, po jistotě, jednotě, alespoň náznaku smysluplnosti. Obě cesty nakonec docilují stejných pravd, stejně nesdělitelných, a ač jsme nakonec všichni běžci jedné trati, běží jeden příliš daleko za sebe a druhý příliš hluboko do sebe. Obě cesty však mohou být ušlapány *poctivě* a člověk je člověkem především proto, že se stále znovu pokouší obě ujít zároveň. Přizpůsobit se pravidelným cyklům Matky Země, zažívat její slasti i strasti, ale vydobývat v sobě také její skrytá pravidla a žít dle zjevných zákonitostí. Obě cesty mohou být ušlapány zároveň a láska je jen jejich odvěkým pojítkem. A nakonec

¹¹ H. Heine citován, S. Freud, *Sebrané spisy Sigmunda Freuda, 10. kniha*, Psychoanalyt.nakl., Praha, 2002, str. 138.

všechny ty cesty napětí subjektů a objektů, vnitřků a vnějšků, obrátů, zastávek a nových rychlostí jsou, jak již bylo naznačeno, o umocňování samotného života. O tom, co s dotykem a v setkání odchází a o tom, co by také jediné mělo přicházet. S Camusem, o kterém bude řeč v druhé části, je to vyslovované *ano* a *ne* zároveň. V jádru neběží o to, co přesně je z nás na světlo vyváděno, protože na světle už je to naše – uskutečněné, zkrocené a mrtvé, ale běží o samotnou možnost a schopnost něco na světlo vyvádět. O to, kam se nasměřujeme, kde můžeme skutečně žít, a kde se sejdem s druhými. V řádu světa se v prvé řadě stýkáme nelaskavě, bez lásky. Rádi bychom se navzájem přesně roztřídili, kdo na koho ještě může a kdo na koho již ne. Jasně a zřetelně hranice prosíme. A není žádnou novinkou ani paradoxem, že na lásce, o které bychom se rádi bavili, ale nemůžeme neb není z tohoto světa, to zahlédnutelné a rozpoznatelné bývá především to, co se od ní již oddělilo nebo se právě vzdaluje. Její negativní strana patří tomuto světu, ta pozitivní z něj vyvádí.

III.

Nastroj vně dílo své a sprav ho sobě na poli. Pak také vystavíš dům svůj. Přísl. 24, 27

Libido, vozataj dvou protikladných koní, či vůle k moci stojí u neuchopitelného stálého zrodu našich možností, jako koncentrace nezměrné energie, ze které se stále uskutečňujeme, jako způsoby, kterými se zmocňujeme světa. To, co činí člověka člověkem je směr, který dokáže své *vše-vášni*, nyní s Buberem, vtisknout. Člověk je *ztělesněním kategorie možnosti* a ta si žádá svého potvrzení. Nutnost potvrzení zakládá také rozdíl mezi dvěma základními lidskými kategoriemi, dobrem, které je pocíťováno s poznáváním vlastního jedinečného směru při sjednocování duše, a zlem, jako nerozhodností a absencí směru. Potvrzení vlastního ohraničování a směřování se člověku dostává pouze prostřednictvím druhých. Avšak v okamžiku, kdy se mu daří směřovat se a začne narůstat jeho moc nad vším kontrolovatelným, se mohou druzí pozvolna proměnit z těch stále jiných v pouhé přitakávače všeho již poznaného a být vnímáni jen jako odrážející se od vlastního sebe-obrazu. Stav sjednocení Já je iluzivní, dán za cenu určité restriktivní racionality a mocenského tlaku, který sami na sebe i na druhé vynakládáme. Od žitého vztahu, o kterém píše Buber, se ve vlastních životech často odchylujeme na rovinu vyjednávání, k asymetrickým výměnám a k držení výsadního sebe-obrazu. Druhého nutíme, aby potvrdzoval jen to, co mu k potvrzení

podsováme. Tak se uvnitř člověka a mezi lidmi navzájem rozprostírá mocenská síť vztahů. Neboť, a to už jsme u Foucaulta, moc není něčím, čím by disponoval jeden vůči druhému, protože by měl pevně ve svém držení nějakou významnou výhodu, ztělesňuje se a cirkuluje v určitém pravdivostním diskurzu, který člověk vede o sobě samém a o vnějším světě. Pravda se vytváří prostřednictvím početných forem přinucení a vyvolává strukturální mocenské účinky a tak svou další produkci. Je to pravda ve smyslu *doxy*, zdání a názoru, a jen s ní může člověk vykonávat svou moc. Ta však nevychází z člověka jako určitého subjektu, vyplývá spíše z určitého vztahu jako množství provázaných schopností, ale bez dané jednoty, ze vztahu, který sám determinuje prvky, na které se vztahuje. Proto je také pravda jako *doxa* tak proměnlivá, a proto je tak těžké skutečně s někým a něco komunikovat.

Při analýze mocenských vztahů je dle Foucaulta nutno sledovat systém diferenciací, typy cílů, které sledují ti, kteří strukturují pole jednání druhého, modalitu prostředků, formy institucionalizace a stupeň racionalizace. Sám pak sleduje cestu dějinami za rozličnými operátory ovládnutí, jak se navzájem podporují, na sebe odvolávají, k sobě konvergují, či se snaží anulovat. To, co Foucault analyzoval na vnějších společenských procesech i to, k čemu došel, bych se chtěla pokusit ukázat také při analýze procesů vnitřních. Vypůjčila bych si a přenesla z vnějšku do vnitřku jeho strukturaci mocenských bojů k zmapování boje v jedné duši, či jeho popis přeměny společnosti založené na teorii suverenity ve společnost disciplíny při popisu procesu v duši druhé.

Teorie suverenity, nutná pro velké administrativní monarchie, se v sedmnáctém století stala dobrým prostředkem k posílení či omezení moci panovníka. Panovníkovi, stojícímu ve středu společnosti, zajistila teorie suverenity především právo rozhodovat nad životem a smrtí, pouze jeho ruce měly v držení výsadní a tedy asymetrické právo - *dát umřít nebo nechat žít*. Ve století osmnáctém dochází k radikální proměně. Parlamentní demokracie vytváří nové mocenské nástroje, neslučitelné se vztahy pod záštitou suverenity, které se vztahují spíše na samotné lidské tělo a jeho efektivitu než na půdu a její bohatství. Výkon moci s těžištěm v růstu produkce podmaněných i podmaňujících sil se nyní neobejde bez disciplinarizace, trvalého dohledu nad subjektem především pomocí jeho vlastního usměrňování. V sedmnáctém století se kázeňské techniky zmocňování těla dějí individualizací, ve století následujícím jsou masifikující. Mocenská síť, pole mocenských zásahů, je soustředěna na vztah člověka jako lidského druhu k vlastnímu existenčnímu prostředí. Ve středu zájmu se ocitají

poměry mezi narozením a úmrtím, reprodukce, plodnost, demografické práce se statistickým měřením. Právo se mění na - *dát žít či nechat umřít*. Pozornost je soustředěna na rozvoj systému lékařské péče, výchovné kampaně, otázku neproduktivního stáří a nápomocna k tomu je stále subtilnější racionalita pojišťovacích a zabezpečovacích mechanismů. Do centra mocenské sítě, tam, kde bývá největší tma a kam moc na sebe samotnou nemůže, se vloudí natrvalo smrt. Smrt jako diskvalifikovaná smrt, neboť nemoc, která ji často ohlašuje, začne být nazírána jako populační fenomén. Ne jako něco, co násilně ukončuje život, ale jako něco, co život natrvalo ohrožuje.

*Takže zatímco v právu suverenity byla smrt bodem, kdy se nejvíce, nejzjevněji skvěla absolutní moc suveréna, nyní se smrt stává naopak okamžikem, kdy jedinec uniká veškeré moci, vrací se k sobě samému a stahuje se jaksí do své nejsoukromější části. Moc už smrt nezná. Moc se doslova smrti zřídá.*¹²

Foucault při analýzách šílenství, trestání či sexuality neustále formuloval problematiku moci, která člověkem prostupuje a konstituuje ho. Moc nemůže být vlastněna, je strategií, která se ve spojení s věděním projevuje na různých úrovních různě. Předpokládá mnohost ohnisek nestability, není homogenní, je definovatelná jen určitými základními body a transversálními liniemi, které je protínají. Chceme-li analyzovat mocenské vztahy mezi lidmi, musíme se zaměřit právě na antagonismus strategií, analyzovat formy odporu i snahy tyto vztahy rozpojit. Je-li člověk nucen vést o sobě samém a o vnějším světě určitý pravdivostní diskurz pak vše, co pro něj vyvstává jako objekt, vyvstává za specifických podmínek. Pravidla diskurzivní formace, pravidla výskytu výpovědí v diskurzu, podmiňují také to, co bude v daném poli figurovat jako objekt, vymezují typy transformací, které se v poli mohou odehrát. Subjekt je dán bytím jazyka a diskurz specifikuje pozici, kterou zaujímá. Není tedy nikdy jednotný, ale diskontinuitní dle rovin, ze kterých vypovídá. Foucault popisuje tři mody objektivace, transformující člověka v subjekt v kontextu praktik, jejichž smyslem je vládnutí skrze individualitu. Objektivaci promlouvajícího subjektu, která může probíhat jen z místa, které uvolnil jazyk, objektivaci subjektu v „praktikách dělení“, která rozpolcuje subjekt v něm samotném nebo ho odděluje od ostatních dle dělení společného prostoru a nakonec způsob, jak člověk sám sebe proměňuje v subjekt například jako subjekt

¹² M. Foucault, *Je třeba bránit společnost*, Filosofia, Praha, 2005, str. 222.

sexuality či etiky. Subjekt je něčím, co je podřízeno něčemu jinému skrze kontrolu a závislost a také něčím, co je svázáno se svou identitou svědomím či sebepoznáním. Moc k člověku přistupuje z vnějšku, formuje ho příkazy, zákazy a normami, které se stávají neodmyslitelnou součástí jeho vědění. Moc přistupuje ale také z vnitřku jako kreativní síla, která se může stát východiskem pro různé formy odporu.

Vztah člověka k sobě samému není něčím odvěkým a samozřejmým, začal se vyvíjet, jak píše Deleuze ve *Foucaultovi*, v rámci systému viditelnosti a vypověditelnosti ve třech výkonech téhož typu - ovládnutí sebe sama, spravování vlastní domácnosti a účastnění se vlády nad obcí. K vládě sám nad sebou je třeba výcviku, který se na jedné straně odpoutal od moci jako vztahu mezi silami, na druhé straně od vědění, jako stratifikované formy samotné moci. Vztah k sobě získal status nezávislosti, vlada sama nad sebou se stala sama výkonem moci vlády nad druhými, a tak také principem vnitřní regulace. V řeckém světě se tedy počne vztah k jiným zdvojit vztahem k sobě samému. *Stanete se logem a logos se stane vámi*. Musíte osvobodit, zkrátit či umrtvit vlastní touhy, neboť jsou majetnické, excesivní, směřují do záhuby vás i vašich blízkých. Čím svobodnější se však stanete, čím lépe a mocněji budete vládnout sami nad sebou, tím větší bude také vaše tužba určovat chování ostatních a cesta k nim bude mnohem strastiplnější. Mocenská hra vztahů se ale jedinečně tak může stát také otevřenější a přitažlivější. Otázky pro Foucaulta i pro Freuda tedy zní, jakým způsobem se díky tlakům z vnějšku subjektivizujeme a jakým způsobem se jako subjekt objektivizujeme. Co vše o sobě musíme vědět, abychom byli schopni se něčeho vzdát, čeho se vzdáváme, když se snažíme jednat racionálně a usměrňovat svou činnost dle „pravdivých principů“. A nakonec, není nejdůležitější vědět přesně, co jsme, ale spíše to, co být nechceme.

Někteří filozofové říkají, že vnější svět neexistuje a že náš život se rozvíjí jen v nás samých. Ať už je tomu jakkoli, láska, a to i ve svých nejneopatrnějších počátcích, je nápadným příkladem toho, jak málo pro nás realita znamená.¹³

¹³ M. Proust, *Hledání ztraceného času VI.*, Odeon, Praha, 1988, str. 162.

II) Směřuj vždy za horizont, Heloiso.

*Heloise, své nejmilejší sestře v Kristu,
Abélard, její bratr rovněž v Kristu.¹⁴*

*Svému Pánu, či spíše otci;
jeho služka, či spíše dcera;
svému manželu, či spíše bratru;
jeho manželka, či spíše sestra
Abélardovi Heloisa¹⁵*

O pravost dopisů vyměněných mezi Abelárdem a Heloisou se vedou spory. Jistě jsou psány minimálně 19 let po Abelárdově kastraci, z historických výzkumů se zdá velmi pravděpodobné, že jejich definitivní podoba je výsledkem účelné montáže, která vznikla kolem poloviny 12. století. Dopisy se v té době psaly především pro veřejná kázání k nápravě zatvrzelých hříšníků, kterého v tomto představení vnitřních dramát ztělesňuje Heloisa, zatímco Abelárd svou konverzí prochází mnohem hladčeji a rychleji. Dopisy jsou tedy spíše než milostnou korespondencí traktátem o morálce a také památkem vystavěným pro oba zakladatele paracletského kláštera. V neposlední řadě se soustředí na problematiku správně vedeného manželství a ožehavou otázku specifických ctností a neřestí žen. Manželství Abelárda a Heloisy je ukazováno jako příklad poskvrněné svátosti, což musí být přirozeně řádně potrestáno. Abelárdovi úmysly při vstupu do manželství nebyly dobré, a proto se manželství nemohlo stát lékem proti chťiči. Navíc bylo uzavřeno tajně, což potencionálně otevřelo prostor pro mnohé jiné nepřístojnosti. Heloisa sňatek z počátku odmítala, sama se považovala za překážku pro někoho, kdo touží spíše než po rodinném životě po vzdělání a vzdělávání. Abelárd ji však jako nezkušenou svedl a k manželství donutil, proto je správné, že se v první řadě na jeho hlavu a také tělo snesla viditelná boží spravedlnost. Ale protože svou konverzí projde úspěšně a bude při ní nápomocen nakonec i své ženě, je tato korespondence důkazem také toho, že se smyslný chťič a přání zmocňovat se druhého může proměnit ve

¹⁴ Abelárd a Heloisa, *Dopisy utrpení a lásky*, Vyšehrad, Praha, 2003, str 83.

¹⁵ tamtéž., str. 71.

skutečnou lásku, očištěných a pro Boha zanícených duší, *caritas*, lásku směřující vzhůru jako spojení vzájemné úcty a sebezapření. Hlavní skrytá otázka pro čtenáře, posluchače středověku zůstává, co si počít s ženským mništvím, jinak řečeno s tím, když se žena vydá v mužských šlépějích. Dva poslední dopisy, v moderní době v překladech vypouštěné, se otevřeně týkají reformy klášterního života, a jak poznamenává Duby ve *Vznešené paní z 12. století*, těm, kteří montáž uspořádali, na nich záleželo nejvíce. Odpověď na ženské mnišství zní ano, za podmínky, že i v klášteře bude důrazně dodržován manželský model nadvlády mužů nad ženami.

Psychická dokonce i fyzická hranice mezi mužem a ženou se do 21. století z mnoha různých důvodů proměnila, což ale neznamená, že se proměnily i samotné principy mužství a ženství, jak již byly s Baudrillardem lehce osvětleny. Právě ty mě budou zajímat v souboji, který mezi sebou povedou v Heloisině i Abelárdově duši. Ve 12. i 21. století zůstávají tyto principy stejné a duše má při jejich uskutečňování stále stejně mnoho práce.

Abelárd a Heloisa, muž a žena, oba se snaží přiblížit ke středu toho druhého, ač ví či brzy zjistí, že zrovna tam pro ně není nikdy místo. Heloisa touží po svém manželovi jako po pánu domu, kterému by mohla sloužit při své pouti pozemským životem, stejně jako je „nucena“ sloužit Kristu. Abelárd touží po osvícené cestě, po pravdě a vědění, touží po moci. Chce-li skutečně panovat, musí se v první řadě potýkat sám se sebou, učit se sám sebe vyvažovat, *pečovat o sebe*. Dle korespondence, kterou si se svou ženou vymění, dle řady úspěchů i neúspěchů ve světě příznivců i nepřátel, se zdá, že má k takové práci dostatek energie.

Petr Abelárd se na počátku temné části své cesty zmocnil Heloisiny duše, jejího těla, osudově se zmocnil celého jejího života. Možná se ani tak nezmocnil, spíše na sebe narazily dvě mohutné potenciality, bylo jim naraženo, a rozehrál se velmi zajímavý milostný a životní zápas. Abelárdovi bylo dáno se v něm trochu lépe orientovat možná jen proto, že Heloisa jako žena, kterou by ráda byla především, nechtěla zápasit vůbec. Dráhy se však jednou zkřížily a v tom zkřížení je skutečně něco z osudové platnosti, něco co se musí žít a odžít. Druzí jsou naším osudem, a ač jsou jistě dobrým důvodem k nekonečnému vzdychání, jsou také dobrou výzvou k dobrému životu.

Přestože se antická morální filozofie kontinuálně přelévávala do rané křesťanské nauky, velebíce zdrženlivost v sexuálních aktivitách a monogamii za účelem plození, odlišnost začíná být patrná v narůstající autoritativnosti křesťanské morálky. Foucault píše, že oproti antické morálce, která kladla důraz na formy subjektivizace, techniky a postupy

sebeutváření pomocí vztahů k sobě samému, klade křesťanství důraz na kodex a subjekt konstituující se pomocí morálky přicházející z vnějšku. Propracováváním hry požadavků a odmítání se soustředí spíše na morfologii subjektu než na jeho dynamickou podobu sebeovládání. Křesťan se musí naučit rozpoznat temné a hrozivé síly dříve, než se ho stačí dotknout. Touha samotná je stále více problematizována jako znamení upadlé přirozenosti a slast je morálním znehodnocením a příkazem vypouštěna docela. Abelárd s Heloisou zběsilý vír touhy okusili. Byli jím hnáni k nebezpečnému překračování mezí, ale také k poznání, že „hrozivá a temná síla“, o které se učili, se ve skutečnosti proměňuje v žitou a závratnou slast. Klášter jako nejpříhodnější místo pro mravní re-konstituci, zpytování svědomí a křesťanské vymezení přesných forem pozornosti k sobě samému, jim už nemohou stačit. Budou muset následovat spíše řecký model aktivního přetváření sebe sama, učít se, že je možné, ovládat slasti jejich hierarchizací na základě cviku a umění. Všechny protivníky i spolubojovníky hledat v sobě samých. V křesťanské etice tělesnosti je nepřítel brán jako jiná ontologická síla, hnutí žádostivosti je principiálně poutáno k přítomnosti Jiného. A to je rozpor, který se stane živým právě pro Heloisu. Hranici, kterou s Abelárdem ve víru vášně překračovala, ji nabídla to Jiné, ne jako jiné a proto zlé, ale Jiné jako něco, z čeho se není možné očistit zpytováním svědomí, co v ní jako Jiné přebývá, a chce s ní navázat „intimnější kontakt“. Abelárd se s vnější i vnitřní transgresí bude moci vyrovnat lépe. Jako vzdělaný muž na jejím základě vybuduje svou filosofii a etiku, ve středu s idejí tolerance, prosazováním dialogu křesťanství a jiných náboženství a zastáváním svobodné pozice při dobývání pravdy, která se musí řídit jen *přirozeným zákonem*. Morálku vázanou svatými autoritami a morálními předpisy je nemožné přijímat pouze pasivně, proti neřestem, které dlí hluboko v člověku, je třeba bojovat dle antického vzoru, a čím větší boj, tím větší zásluhy. Vztah subjektu sama k sobě je i pro něj otázkou moci, nadvlády a poslušnosti, kdy lepší musí vládnout horšímu.

„Vnitřní krize – to je ona choroba.“ Ano, je tomu tak. Musí dojít k dokonalému setkání obou elementů, činného i trpného, mezi nimiž se vyvine určitý vztah. A není schopna dosáhnout svého cíle složka činná, nepřipraví-li jí ve všem půdu složka trpná. V tom tkví úspěch, přivedou-li okolnosti v rozhodující chvíli složku činnou do styku s tou složkou, jež je ochotna se poddat.¹⁶

¹⁶ Plutarchos, *Rady manželské, Útěcha ženě, O lásce*, Odeon, Praha, 1973, str. 59

K mocenskému vztahu i v podobě milostnému zápasu je nutná oboustranná svoboda. Svoboda jako žitá schopnost subjektivizovat se různými způsoby, potence ke starosti o sebe na různých liniích odporu. Svoboda je zárodkem každého mezilidského vztahu, bez ní by byly vztahy jen područím a otroctvím a ne udržitelným oboustranným napětím s možností výměny rolí. Když pominulo první vášnivé kolo ve vztahu Abelárda a Heloisy, které je i v nejhlasilnějších výkřicích tak němé, kolo nočního vytržení, přišlo kolo druhé, denního osvědčení se, kolo životní zkoušky. Síla přitažlivá způsobila mohutný náraz a otřes dvou „mocenských suverenity“, síla odpudivá žádá jejich nové ustanovení se. Heloisa se stane matkou, život matky v ústraní však nezvolí a vydá se po stopách svého muže za ještě jinou podobou sebe samotné. A bude to skutečně na cestě ve jménu lásky, neboť tento milostný vztah není jen pozemským neslyšně a neviditelně nadnášeným spojením z nutnosti. Právě proto že přestojí důkladnou zkoušku své smrtelné, majetnické a žárlivé podoby, promění se ve vztah „vyšší úrovně“ od všech pozemských horizontů odpoután. Abelárd byl příliš poctivý sám k sobě, aby tu samou poctivost neočekával od své ženy a Heloisa příliš milující, než aby se mohla nevydat cestou nevyšlapanou. Tady se začíná ten pravý zápas k nerozřešení mezi mužem a ženou, jedním který musí putovat a druhým, který musí milovat.

Abelárd

Říkám ti: neexistuje boží milost, která by tě ušetřila uskutečňování... Toužíš být: budeš až v Bohu. On tě navrátí zpátky do své stodoly, až se skrze své činy pozvolna uskutečníš a uhněteš, protože člověk, víš, člověk se rodí dlouho.¹⁷

I.

Abelárd ve svých dopisech nabádá Heloisu, aby udělala tam někde v sobě ten malý ani ne půlobrat od lásky k němu k lásce k Bohu. On ho již učinil, a proto se může divit, že se jeho žena již dávno neobrátila o pomoc – k ulehčení od něj samotného - na jediné místo, kde se jí ho může dostat. Abelárd přijal krutý trest za opovážlivé přitakání vírům pozemských, pádnější důkaz, že překročil jisté meze, mu nemohl být podán. Trest se mění v odměnu, neboť v rámci nového mocenského sebe ustanovení je to nový

¹⁷ A. Saint de Exupéry, *Citadela*, Vyšehrad, Praha, 1975, str. 83.

konstitutivní bod. Protože přežil svou temnou touhu i její „světlé důsledky“, musel ve jménu moci, která jím prochází, interpretovat potrestání jako odměnu, neboť výkon moci probíhá jen skrze produkci pravdy. Znovu s Foucaultem, při analýze moci není výchozím problémem subjekt, ale mocenské vztahy, specifčnosti a zvrátnosti způsobů ovládnutí a podrobování se. To proměnné, které vítězí nad neproměnným a celková povaha „organizace subjektu“, která rozhoduje, zda určitou bitvu vyhraje či prohraje. To proměnné v subjektu jako součásti mocenské sítě ustanovuje také odpor, který není něčím vnějším vzhledem k ní, ale druhým členem samotného mocenského vztahu. Ohniska odporu jsou rozptýlena s hustotou v čase a někdy definitivním způsobem organizují skupiny či individua, rozněčují místa těl, typy chování a okamžiky života. Tato radikální a významná trhlina, *přechodný bod odporu*, kterým byl pro Abelárda vztah s Heloisou až k jeho bolestným důsledkům, ho nakonec znovu umocnila, podnítila k novému přeskupení se, k ustanovení nové *doxy*, pravdy kterou musíme vlastnit, abychom mohli žít. Pro toto pravdivé „osobní brnění“, do kterého se musíme zahalít, abychom se mohli vůbec pohybovat ve vnějším i vnitřním světě, máme ale málokdy šanci se někde skutečně setkat s druhým, jako s někým jiným, ale stejně pravdivým. První, o co se v každém setkání pokoušíme, je předělat druhého k obrazu svému, začlenit ho do našeho vlastního systému a vnutit mu naši pravdu. Není však jiné cesty, jak vyjít směrem k druhému než skrze sebe samotného, je to cesta velice dlouhá, bolestivá, bez výsledná, cesta v kruhu. Abelárd i Heloisa platili každý jinou cenu za pohyb ve světě, který vytvářeli, a který spoluvytvářel je, jako muž a žena jinou, jako producenti pravdy také jinou a do svého vzájemného spoje se promítali také jinak. Abelárd jako muž činu, k činům neustále vyzývaný, se mohl mnohem lépe než Heloisa učit z vlastních chyb a snadněji také přijal osudnou křížovatku pozemské lásky jako místo k vlastnímu povýšení.

12. století je období velkých pohybů a proměn, manželství se v něm definitivně modifikuje dle představy církve, na druhou stranu je třeba upravit mimomanželské tělesné a citové vztahy. Rodí se kurtoazní láska, válečnický přístup k ženám je vystřídán mužskou dvorností. Žena je i v nové hře svádění pojmána jako ta pasivní, poklony jsou skrze ni skládány spíše jejímu manželovi, lennímu pánovi. Těžiště lásky se mění, přestává jím být vroucné milování nepoznatelného Boha, je směřováno zpět na zem k otázce, jak se milovat mezi sebou dle určitého řádu. Slovo láska se stále vrací při zdůrazňování vřelosti srdce, která spojuje spolubojovníky a měla by spojovat také vazaly a jejich pány. Láska má vést k obětavosti a překonávání sebe sama pro přítele

slávu. Základem řádu a míru je tedy láska mezi muži, stvrzována hodnotou věrnosti a služby. Co se týče lásky v manželství, zůstávají kněží opatrní. Tam, kde přichází k řeči pohlaví, jehož nositelkou je od přirozenosti žena, Eva, přichází také svod a hřích. Z manželství je nutné udělat pilíř laické společnosti, a proto je také třeba smiřovat čistotu a kopulaci. Svobodná láska se pomalu včleňuje jako předehra sňatku s tím, že láska srdce a láska tělesná jsou šťastně spojitelné pouze v manželství. Pro muže je vášnivá láska iniciační zkouškou. Na počátku se jí nelze bránit, je nemocí, člověk je láskou zachycen,¹⁸ a je jen nutné projít jí jako fází na cestě k mužné dokonalosti. Láska není již od svého počátku něčím špatným, pomocí čar a kouzel cesta vedoucí do ženského područí, může být zdrojem dobra, je-li přetransformována. Jako fázi vlastního vývoje chápe i Abelárd svou lásku k Heloise. Právě proto že nachází ve vnějším světě model hierarchie a autority, kterou může svobodný muž ustavit vůči svým podřízeným, může také úspěšně bojovat o nadvládu nad žádostí ve světě vnitřním. U žen se pak má ve stejném boji jednat o neustálé institucionální odkazování k mužům.

Pouze za podmínky této „etické mužnosti“ bude možné dát výkonu „mužnosti sexuální“ odpovídající míru podle modelu „mužnosti sociální“.¹⁹

Abelárd je „mocenským suverénem“, který je láskou, jako jistým druhem odporu a zvláštním kódem komunikace, nucen přebudovat sám sebe, přerodit se, disciplinovat. Luhman v *Lásce jako vášeň* popisuje lásku jako symbolicky zobecněné médium komunikace, které stupňováním pravděpodobnosti zajišťuje úspěch komunikace i ve velmi nepravděpodobných situacích. Láska motivuje k přijetí tam, kde to všechna ostatní média již vzdala, je návodem ke komunikaci a specifickým postojem k jejím důsledkům. Východiskem není tématická ale kódovací rovina, jde o to, zdvojit každou informaci tak, aby získala platnost ve výlučném světě dvou i ve světě, který ho obklopuje. Funkce lásky jako média komunikace je rozpustit toho druhého do vztahů k okolí a do vztahů k sobě samému, aby byl následně uchopitelný a pochopitelný z jeho vlastních proměnlivých funkcí ne nehybných vlastností. Vztah nesmí být totální, ale univerzální, směřuje k excesu komunikace, její intenzifikaci se nakonec komunikace samotné do značné míry zříká. Milující musí také a především jednat, neustále

¹⁸ Ondřej Kaplan v traktátu *De amore*, vysvětluje slovo *amor* odvozené od slovesa *hamare*, být chycen, zaseknutý (výraz z rybářského slovníku – *hamus* – háček, udice), G. Duby, *Vznešená paní z 12. století III., Eva a kněží*, Atlantis, Praha, 1999.

¹⁹ M. Foucault, *Dějiny sexuality II., Užívání slasti*, Hermann a synové, Praha, 2003, str. 114.

potvrzovat své specifické a vnější velmi odporující selekce. Milovaný prožívá, prožitek navazuje na své jednání a od druhého očekává ztotožnění. Schopnost pohybu ve světě druhého musí být neustále reaktualizována, jednající musí nabízet nadbytek smyslu, protože na každý znak je brán ohled jako na znak milostný. Jednající tak v rámci milostného diskurzu neustále vrhá v sázku vlastní identitu, je nucen „identifikovat se“ se svým jednáním, které musí vykazovat známky setrvačnosti. Podstatou lásky je exces, píše Luhman, každá končí, *a to rychleji než krása, tedy rychleji než příroda.*²⁰ A rozpadne-li se jednou prostor pro jednání v rámci výlučného světa, je nutné znovu a jinak budovat vlastní identitu.

*„Je to dobrá vůle vůči jiné osobě a pro ni, a ta způsobuje, že si přejeme, aby se dobře chovala. A přejeme si to spíše kvůli ní, než kvůli sobě.“ ... „Nelze mluvit o lásce obrácené k Bohu, když ho milujeme pro sebe, a nikoli pro něho, a když do sebe, a nikoliv do něho, vkládáme cíl svého směřování.“*²¹

Zde by snad šlo znovu lehce navázat s Foucaultem a jeho pojetím výkonu moci mezi právem suverenity a disciplinární mechanikou. Suverenita byla určitým organizačním schématem společnosti středověku, zakládala královské právo na objednávku, na výjimku. Toto právo nese a zavádí mezi subjekty společnosti vztahy panství s rozmanitými druhy podmanění. Bůh zůstává prvním a posledním suverénem, na zemi je zastupován králem, ten zas lenními pány a duchovními. Vztahy panství se týkaly samozřejmě také rozložení sil mezi mužem a ženou. Abelárd jako pán, ale také jako milující, si Heloisu skutečně podroboval, a ta ho skutečně jako poddaná a milovaná následovala. Foucault při svých analýzách nachází trojí *původnost* teorie suverenity – subjekt, který je nutno si podrobit, jednotu moci, kterou je nutno založit a legitimitu, jíž je nutno respektovat. Křesťanská systematika zpovědi s povinností říci vše, aby vše mohlo být smazáno, Abelárdova vlastní záliba v sémantice, ucelená představa Boha a ambice prosazovat se, z něj činily před příchodem lásky nadaného mladíka, pro společenskou síť zajímavé zauzlení, prvek potenciálního růstu. S příchodem Heloisy a lásky však přišel úplně jiný způsob vnitřní i vnější strukturace, přišla vášeň, *passio*, nutící člověka snášet něco, co není sto vůbec vysvětlit natož změnit. Rozehrála se hra reflexivity vzájemné touhy a vynalézání toho druhého, který by opisoval mou touhu.

²⁰ N. Luhmann, *Láska jako vášeň, Paradigm lost*, Prostor, Praha, 2002, str. 75.

²¹ G. Duby, *Vznešená paní z 12. století III., Eva a kněží*, Atlantis, Praha, 1999, str. 98.

Taková aktivní vášeň, ještě jednou s Luhmanem, je předstupněm každé možné individualizace, a ještě jednou s Foucaultem, v tom měl následně Abelárd, pokoušející se dostat ze spárů svodu, ve zrychlení životních událostí a s několika vlastními špatnými kroky, díky společenskému modelu lehčí úlohu. Teorie suverenity, která fungovala v jeho společnosti, mu pomáhala i ve vztahu s Heloisou, dávala mu nad ní moc i možnost lépe a rychleji vybudovat novou identitu. Byla tu tedy Heloisa, jako sub-jekt, objekt lásky, vášeň, která člověka vždy vyvádí z něho samého, a nutnost založit novou jednotu moci s legitimitou, která ji zaštiťuje. Z počátku byla tato jednotka zakládána oboustranným udržováním napětí, společným světem a tajemstvím. Pak ale Heloisa otěhotněla, vášně které tiše i bouřlivě ze sítě tkané tam venku vyťahovaly, musely ustoupit vnějšímu prostoru kličkujícímu znovu do vnitřků každého z nich. Pro Abelárda pána to v první řadě znamenalo, poradit si s nenadálou situací sám, jednat především s ohledem na svou filosofickou a teologickou kariéru. Taková a podobná „násilná“ střetnutí vytvářejí lidský osud, jako rozdíl mezi prosazováním se ve vnějším a vnitřním světě. Každý přílišný úprk z vnitřního světa směrem ven a obráceně rozdíl zvětšuje. Nejen to, osudy se řetězí, nikdy v něm nejsme tak úplně sami, a za naše špatné kroky může zaplatit někdo jiný. Po té, kdy bylo Abelárdovi dáno trochu si spočinout, mohla přijít skutečná revize vlastních činů a nové ustanovení se, a nejen to, jako skutečně mocný pán tlačil na svou vyvolenou, aby se stávala jemu podobnou.

*Jak lehce a snadno zranitelná by nepochybně byla moc, kdyby jen dohlížela, špehovala, překvapovala, zakazovala a trestala; moc však ponouká, pobízí, tvoří; není prostě okem a uchem; vede k jednání a mluvení.*²²

Výcvik, který umožňuje člověku vládnout sám sobě, spočívá dle řeckého vzoru v hledání sama sebe v určitých principech, spíše než v připoutávání se k určitým daným podobám. Je to starost o samu činnost duše ne o její produkty. Duše se může pozorovat jen díky zrcadlům, která jsou jí nastavována, s odhalovanými pravidly musí ústít zpět do vnějšku, v Řecku tedy k politické činnosti. Vztah k sobě musí být opět integrován do vztahů moci a vědění, z nichž byl derivován. Tento mechanismus Abelárd se zálibou v disputacích skutečně dobře osvědčoval. S morálním vědění se ale subjektivizace svobodného člověka, která se stále tvoří a prochází proměnami, postupně

²² M. Foucault, *Myslení vnějšku*, Herrmann a synové, Praha, 2003, str. 149.

diagramatizuje a mění na subjekci jako trvalé podřízení. Morálka svazuje každého s jeho vlastní identitou, svědomím a sebepoznáním. Tak se také dle Foucaulta postupně modifikovala společnost mocenské suverenity, která trvalým dohlížením těžila z majetku a bohatství, v disciplinární společnost, která pomocí kontroly a chronické povinnosti těží z těla, času a práce. Samotný Abelárd se musel také proměnit. Jako muž, k sebe-produkci a panování určený, prošel nejdříve cestou *cupiditas*, vášnivě lásky směřující dolů, která jeho podrobující sílu obrátila proti němu samotnému. Donutila ho na cestě vytrvat, přerodit se v muže vnitřní disciplíny s *caritas*, láskou směřujícího vzhůru, která ho svázala s Bohem a vlastní novou podobou pastýře. Začlenil a vstřebal „temnou“ část své cesty, na které se překračoval v místech k nepřekročení, kdy předbíhal život se životem, který k tomu sice ponouká, ale také se účinně brání. Vstřebal ji také proto, že velice dobře viděl skrze druhého prázdná místa sám v sobě a uměl je do své „stavby“ začlenit. Moc v něm skutečně chtěla i nadále mít své dobré obydlí. S dalšími zkouškami, a že jich v Abelárdově životě bylo požehnaně, se možná již lépe naučil hrát se skrytými pravidly proti zjevným zákonům, ve jménu právě té mocenské sítě, kterou tkal vevnitř i venku, a která ho stále pevněji spoutávala s jeho vlastním životem.

II.

Sv. Augustin vypracoval na přelomu 4. a 5. století našeho letopočtu jeden z nejhlubších komentářů knihy Genesis. Řád stvoření je vybudován hierarchicky, žena musí být podřízena muži jako dělník mistru především proto, že i v každé lidské bytosti musí být ženský princip podřízen mužskému. Tělo je podřízeno duši a duše sama hierarchizována. Ženský princip je ztotožňován s žádostí ovládající tělo, mužský princip s rozumem, který musí nabýt nadvlády nad tělem. Ženy samotné jsou ale také, i když u nich převládá živočišná stránka, nadány rozumem. Skutečnou mužskou nadvládu rozumnosti potřebují proto, že muž se jim stává prostředníkem k Bohu. Otázka proč Eva přestoupila zákaz, je Augustinem zodpovídána jako vědomé neuposlechnutí Božího příkazu pro chtivost, pyšnou domýšlivost a touhu po autonomní moci. Od té doby musí každá duše procházet stejným procesem, bojovat s Evou jako pudem, který nutí brát si to, co nejvíce láká.

... nevěsta ve Velepísni, ona Etiopanka, kterou abych tak řekl Mojžíš pojal za ženu, říká: „Jsem černá, ale krásná, dcery jeruzalémské, proto mne miloval král a uvedl mne do své komnaty.“ A dále: „Nehleďte na mne, že jsem tmavá, protože mi slunce dalo tuto barvu.“ Když se pak těmito slovy obecně popisuje duše kontemplativní, která se zvláště nazývá nevěstou Kristovou, ukazuje se výrazně, že tato slova platí o vás.²³

Ženy jsou spojeny se zemí velmi pevným poutem, v bolestech s ní rodí, její bolesti jimi procházejí. Musí proto mít dle Abelárda uvnitř i vně sebe něco, co je ke snášení utrpení posiluje, něco, co nesmyslnosti tohoto stále stejného a útrpného zemského kolotoče dává smysl, co samotný kolotoč anuluje. Zbožní budou trpět protivenstvími, to je zabarví, cituje z Bible, učiní je odlišnými a pozvedne k Bohu, neboť tam uvnitř přežije něco, co se nánosům pozemského prachu účinně brání. Ženy jsou plodnou silou země, ve své podstatě netouží po jejím bohatství, a proto jsou Bohu milé. Abelárd naslouchá ženskému principu, nyní znovu s Baudrillardem, neboť se ve své proměně učí, vyvyšovat pravidlo nad zákon. Z žitého řádu zákona se jeho neustálým překračováním přibližujeme k pochopení pravidla a tak ho jen v závratí, kterou vyvolává, můžeme zakusit. Vášně, které Abelárd zakusil s Heloisou, a které je oba tak výrazně směřovaly z žitého řádu, ho naučily o Bohu přesně to, co by se nikdy bez vášnivě lásky nenaučil. Proto se mohl proměnit i Pánův rozsudek v blahodárnou nápravu, bezbožnost ve zbožnost. Abelárd tak v sobě mohl objevit závratnou sílu reverzibility, okamžik a místo, ve kterém se hroutí vše budované a vyzařuje iluzivnost všech rozhraní. Toto poznání pro života nestačí. V jeho paradoxnosti se nedá zabydlet a my jsme stále nuceni rozhraní vytyčovat, sebezáchovně se díky nim pohybovat. O tom, že se Abelárd skutečně uměl a stále učil pohybovat, i přesto že v sobě objevil a „nechal zakořenit“ paradoxnost pohybu, svědčí právě množství zkoušek, kterými musel procházet, množství úspěchu i nezdaru, nutnost ustupovat a znovu do boje nastupovat, nutnost stále se přeskupovat. Uměl to právě pro své pochopení místa, ze kterého povstává mužské a ženské, kde se odděluje zákon od pravidla, nezbytnost od fatality, místa styku rozumu a nerozumu. Nejistota je naší základní životní podmínkou, píše Baudrillard, a jen za přispění inteligence jako vášně k iluzi může být transformována v pravidlo hry a může nám umožnit uniknout z našeho přirozeného osudového určení. S reálným souhlasit nelze, s pravidly hry světa ano, neboť před světem jako iluzí jsme si

²³ Abelárd a Heloisa, *Dopisy utrpení a lásky*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 105.

všichni rovni, nikoliv před světem „pravdivým a reálným“. Na jednu stranu je nutné naučit se žít v hávu vlastní *doxy*, určité podoby sebe sama, na druhou stranu je nutné pod tímto hávem stále vědět, že k „pravému vědění“ je nutný neustálý pohyb, i když stále skrývanější a bolestivější. Velcí lidé mají dlouhou logiku svého konání, napsal Nietzsche, stávají se velkými neboť se jejich mocné instinkty proti sobě mocně stavějí, vyvolávají velké napětí a trvá déle, než se je podaří zkrotit. Abelárdovo oba polné harmonizování se ve jménu Boha, hledání té navždy neznámé tajemné a nevyslovitelné ženy a krocení chtivého muže, ho stálo velké úsilí. Vnitřní hledání, pomalu a pracně tkaná vnitřní síť, se pro svou životaschopnost potřebuje osvědčovat také venku, vplétat do všeho a do všech, kteří jí to umožní, procházet všude tam, kde může být potvrzena a především tam, kde by se sama mohla setkat se svým reverzibilním pramenem.

*Když člověk tvrdě spoutá a uvězní své srdce, může poskytnout mnoho svobody svému duchu: již jsem to kdysi řekl. Ale lidé mi nevěří; snad jedině tehdy, když už to sami vědí...*²⁴

Abelárd se s ženou i mužem v sobě učil zdokonalovat vlastní touhu, mýjet vrcholy pozemského žití a mířit za stále se načrtávající horizonty. Ale možná a nebo určitě, by nikdy v sobě tu skrytou ženu nenašel, nebylo-li by setkání s Heloisou. Stal se jejím osudovým svědkem, ne proto že by si určil dobrou erotickou strategii, ale proto, znovu s Baudrillardem, že byl hrou na svádění sám hrán v míře, v jaké se ji snažil režírovat. Byl mocně přitahován k tomu, co ho stejně mocně převyšovalo, k přirozené moci mladé dívky, která čekala na své mužské usměrnění. Žena musí být oslabena ve své neuvědomělé moci především tím, že je přivedena k jejímu vědomí. Hra svodu není hra s touhou, jde především o neustálé překračování touhy směrem k duchaplnosti. Dobrý svědce musí hrát v první řadě hru sám se sebou, spirituální hru za přispění logického kalkulu a rafinovaného využívání jazyka. Na straně sváděné oběti musí být rozehrána stejná hra jako na straně svědkově, žádná oběť z tohoto procesu nesmí vyjít jako nevinná. Každý se snaží bojovat proti tomu, co směřuje k vyvrácení jeho pomyslných kořenů a ten boj, které sám již odkrývá něco nového, je zavazující. Souboj, který se v nitru musí začít odehrávat, je srovnatelný jen s bojem se smrtí. Celý proces svádění je v podstatě neosobní, rituální, ale také svatokrádežný a bezbožný. Abelárd i Heloisa si

²⁴ F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha, 1998, str. 68.

to velmi dobře uvědomovali. Milostný zápas byl pro ně především přechod od *vášeň naivní* k *uvědomělé*, od bezbožnosti ke zbožnosti. Každý příběh dobrého svůdce se končí tím, že sváděné ženě byla její vlastní schopnost svádění uloupena a obrácena proti ní. Heloise opravdu nezbude než naříkat...

*...(Svádění) představuje jakousi iniciační podobu, určitý druh zkoušky zničením. Zasvěcenec musí projít určitou fází smrti, ne však patetickým utrpením: ale zničení, prázdnota – jako nejzazší moment před osvícením vášní a erotickým opuštěním. Svůdce vkládá do estetické události určitý asketický moment, a tím poznamenává celé dění.*²⁵

Z milostné korespondence je slyšet Heloisin naříkavý hlas, protože milostný zápas dvou se skutečně proměnil v iniciační zkoušku jednoho. Abelárd je již pryč a nemůže jí pomoci. Může jí jen jemně a z velké dálky povzbuzovat, především proto aby se mohla uskutečnit, ji on musí nechat *být*. Kristus zapřel svou matku, stejně tak musí Abelárd zapřít svou milenku. Ale právě skrze zakládající počátek nové cesty, kterým společně ve vášni prošli, s ní bude navždy spojen. Cesty se sice rozdělily, ale jen proto aby mohly být povýšeny. Oba musí jít a sloužit Bohu, Abelárd jako pastýř, Heloisa směřující do jeho náruče jako nevěsta.

Oproti řeckému a římskému typu politické centralizující moci, moc pastýřská, kterou rozvíjeli a rozšiřovali Židé, byla ve velké míře individualizující. Bůh je pastýřem svého lidu, jeho zástupce pastýř pozemský vykonává moc tím, že ochraňuje stádo, shromažďuje rozptýlené jednotlivce, řídí a vede je. Zmizí-li pastýř, zmizí i stádo, neboť existuje jen skrze jeho bezprostřední přítomnost a přítomnou akci. Pastýř má za úkol zajistit spásu svých oveček neustálým a laskavým dohledem, jeho stádo je mu oddáno s maximální poslušností a pro něj samotného je výkon moci povinností, neustálým „odevzdáváním se“. Nese odpovědnost nejen za každého jednotlivce, ale za každý jeho skutek, musí znát jeho veřejné i tajné myšlenky. Své stádo poznává v celku i v detailech, čímž se rozehrává složitá směna hříchů a záslužných skutků. Tato technika moci, zacházení s velkou většinou lidí prostřednictvím hrstky pastýřů, zavedla do západoevropské společnosti *řadu složitých, kontinuálních a paradoxních vztahů* a nutno s Foucaultem dodat, že byla také schopna *nejneuvěřitelnějšího násilí, obráceného proti sobě samé stejně jako proti jiným společnostem.*²⁶

²⁵ J. Baudrillard, *O svádění*, Votobia, Olomouc, 1996, str. 129.

²⁶ M. Foucault, *Myšlení vnějšku*, Herrmann a synové, Praha, 2003, str. 160-161.

Abelárd sám se spíše než pastýřem křesťanského typu stal ve své pastýřské funkci politikem řeckého typu. Řecký politik tká sítě, splétá dohromady různé výbornosti a protikladné povahy pomoci obce. Vládnout pro něj znamená, udělat maximum pro to, aby živé bytosti mohli žít ve společenství, které bude spočívat na svornosti a přátelství. Lidé s politickou mocí stojí mezi bohy a pastýři, úlohu pastýřů připisuje Platon lékařům, rolníkům a učitelům, těm kteří se neúčastní politické činnosti. Ti co vládou, jsou hlavními prostředníky mezi nebem a zemí, neboť se odvážněji než jiní pouštějí do strastiplného podniku sebe-vlády, lépe než jiní sjednocují sami sebe a lépe než jiní také svádějí druhé, aby se oddali jejich vlastním stopám. Abelárd má blíže k Řecku pro své zájmy v disputacích a sémantice, paradoxnosti každé rozpravy, a také proto že s Heloisou poznal vášeň i v její reverzibilitě. Heloise samotné nemůže být dobrým pastýřem, i když ona si to vehementně přeje, neboť ji sám nahlíží jako mocnou ženu a to z jí vlastní přirozenosti. Sama se musí stát učitelkou, nemůže se poddat pasivně, tak jak by měly činit křesťanské ovečky. Nemůže ji vést v každém vnitřním detailu a nést zodpovědnost za každý její hřích. Jako křesťanský pastýř nemůže nabídnout ani bezprostřední přítomnost, skrze kterou existuje stádo a potažmo by chtěla také Heloisa, může jen stále odkazovat k nejvyššímu a jedinému pastýři a být duchovním rádcem na duchovní cestě. Může naznačovat, čím sám prošel, radit a směřovat Heloisu k sebezdokonalování a k *apathei*, nadvládě rozumu nad vášněmi. V Heloise chce mít dobrého souputníka i protivníka, aby ho nestrhávala k sobě, aby sama sebe povznesla a dosadila se po pravici Pána, kam patří.

*Co v tobě, ptám se, viděl on, jemuž nic nechybí, když, aby tě získal, zápasil až do agónie tak hrozná a potupná smrti. Co v tobě hledal, ptám se, jestliže nic nežli právě tebe samotnou? Je to pravý přítel, neboť si žádá tebe samotnou, nikoliv to, co tvého jest... Má láska, která nás oba strhovala do hříchu, zaslouží si jméno smyslné žádostivosti, nikoliv lásky. Ukájel jsem na tobě své bídné vášně, a to bylo vše, co jsem miloval. Říkáš, že jsem trpěl pro tebe, a snad je to pravda; ale snad více tebou, a to ještě proti své vůli. Nikoliv z lásky k tobě, ale pro násilí, které jsem na tobě páchal. Nikoliv pro tvou spásu, ale pro tvou bolest.*²⁷

²⁷ Abelárd a Heloisa, *Dopisy utrpení a lásky*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 124.

Abelárd dobře ví, že se pro svůj úspěšný pohyb ve světě musí stále učit, jak panovat sám nad sebou v celku i v každém detailu, jak ovládat vše ovladatelné, přijímat vše nepoznatelné, budovat se s-vědomitě. Své vášně, schopnosti a mohutnosti formuje sám i skrze druhé a nejúčinnější pomoc k tomu hledá v řeckém světě a jeho vědění. „Mužské vědění“ a moc z něho plynoucí ve vnějším světě si obstará sám v mocenské síti s ostatními muži, v polemikách a s vlastním zájmem a schopnostmi v jazykové logice, ale k tomu, aby jím procházela ještě o stupeň vyšší moc, potřebuje také „ženské vědění“. Proto nejen ten zájem o ženský svět, překrývající jeho schopnost naslouchat Heloisiným nářkům, proto se také sám obrací k Heloise o pomoc. Dokonce tak, že jí a jejím řeholnicím předepisuje modlitby, kterými mají za něj prosit u Boha o sílu rozumu a víry. Jen ze spojení ženského a mužského principu se v něm mohou síly sami obrodit, jen když se na jedné straně staví a na druhé zároveň bourá, jen tak se dá v božském kruhu kráčet a snad i po vlastních nohách.

Bože,... buď tím, čím jsi byl, když ses vtělil do lůna dívky nebo když jsi počal konat své zázraky při svatbě v Káni; ... Vyzkoušej nás, Pane, zbaďej nás, jak to sám pro sebe žádá Prorok, když zjevně říká: „Napřed vyzkoušej mé síly a podle nich pak vyměř břemena mých pokušení.“²⁸

²⁸ tamtéž., str. 128.

Heloisa

Ani já, ani ona nebudeme tou láskou pokořeni. Stanu se prostorem okolo ní a časem v jejím nitru. Řeknu jí: „Nespěchej, abys mne poznala, neboť nic ve mně není k uchopení. Jsem prostor a čas k uskutečnění.“ Jestliže mne bude potřebovat, tak jako potřebuje zrno zemi, aby se stalo stromem, nebudu ji dusit vlastní domýšlivostí. Ani ji nebudu uctívat pro ni samu. Sevřu ji pevně do spárů lásky. Má láska jí bude orlem s mocnými křídly. A ona neodhalí mne, leč skrze mne odhalí údolí, hory, hvězdy a bohy.²⁹

I.

Rané křesťanství se vůči ženám vymezuje ve jménu prvotního hříchu Evy, muži jsou vychováni k permanentnímu strachu z jejího svodu. V povaze žen je měnit běh věcí, stavět se proti božím záměrům, jsou nepoddajné, vůči mužům útočné a nepřátelské. Nemusí vyslovit jediné slovo, stačí gesto, kterým vnucují mužům svou vůli. Tak svou panovačností hřeší proti Bohu i proti muži. Žena znepokojuje jako skrytá nositelka smrti, smrt dítěte je jí skoro vždy připisována za vinu často i smrt muže, zemřeli ve svém vlastním domě. Především jsou ženy vnímány jako svou přirozeností puzené k hříchu, pod nadvládou *amora*, touhy po milování. Skutečného hříchu se dopouštějí, když si sami obstarávají rozkoš a jednají jako muži. Paleta trestů pro hříšnice je mnohem tvrdší než pro muže, tvrdé zákoníky jsou vlastně sestavovány jako zbraň proti jejich síle. Muž odloučen od ženy, která je z jeho žebra, pociťuje nedostatek, pro ženu je odloučení od muže ještě horší, od počátku je neúplnou bytostí a sama nemůže mít před Bohem žádného zastání. Funkcí ženy je být matkou, dělohou pro vzklíčení mužského semene právě proto, že u ní má větší váhu smyslnost. Trestem pro každou Evu je *úděl* její poddanosti muži, tělesná bolest místo rozkoše, bolest těhotenství, její vlastní krve či bolest ze ztráty dítěte. Nejlepší obranou proti ženě je manželství, ve kterém je třeba jí pevně panovat.

²⁹ A. Saint de Exupéry, *Citadela*, Vyšehrad, Praha, 1975, str. 245

Heloisa věnuje své dopisy *spíše otci než svému Pánu, spíše bratru než svému manželovi* a je z toho slyšet útrpnost ženy, které bylo všeho se vzdáti a nic při tom nezískat. O čisté zbožnosti a radostném sebeodevzdání se Kristu, ke kterému se v klášteře zavázala, nemůže být řeči. Jako žena, která prožila vášnivou lásku, ke které je stále mocně připoutána a jako žena, která se připoutala k zemi svým dítětem, se snad již nemohla dostat od „čisté zbožnosti“ dále. Stojí příliš pevně na straně ženského principu, nutícího anulovat každou produkci a to i produkci sebe samotné. Muž, ukrytý v ní, upadl do hlubokého spánku nebo lépe s koncem lásky se roztržil na tisíc jemných kousků, také proto, jak již bylo naznačeno, že Heloise chybí sociální model, dle kterého by mohla znovu strukturovat svůj vnitřní prostor. Znovu s Luhmannem a jeho systematizujícím pojetím lásky, jednou z prvních podmínek intimní komunikace je jistá míra individualizace. Chování jednoho musí být pro druhého čitelné pomocí diference specifického zájmu a očekávání. S láskou přichází ještě silnější podnět interpretovat vlastní diferenci vůči okolí, jednotlivec musí být druhým potvrzen na rovině *systemu* své osobnosti právě ve své diferenci vůči okolí. Výlučný svět dvou a svět anonymně konstituovaný se od sebe ještě více vzdalují, ale na druhou stranu světu výlučnému se musí dostat od toho sociálního, kterého je podmnožinou, potvrzení v jeho nanejvýš osobním jednání a zpracovávání prožitků. Vášnivě zamilované ženě se ve 12. století přílišná tolerance natož podpory od její vlastní společnosti nedostávalo. S rozpadem světa, který tvořila Heloisa s Abelárdem, nezbylo Heloise již skoro nic důvěrně známého, bude muset začít znova a nějaký svět si osvojit. A bude to skutečně mocenský zápas o nový identifikační model, který sama se sebou povede, prostřednictvím Abelárda, toho co „z něj zbyde“, a prostřednictvím podob, které ji její sociální svět bude nabízet. Čím více se bude vzpouzet, a její dopisy skutečně hlasitě znějí odporem, tím více se bude ke své osudové cestě, k určitému rozpětí sebe samotné, připoutávat.

At' mne Bůh umístí do jakéhokoliv koutu nebes, dosti pro mne učiní. Tam nebude nikdo druhému závidět, neboť všichni budou spokojeni s tím, co budou mít. A abych tomuto svému úsudku dodala jakousi sílu autority, poslyšme blahoslaveného Jeronýma: „Přiznávám svou nedostatečnost, nechci bojovat v naději na vítězství, abych někdy vítězství neztratil.“ Je-li pak nutné opouštět jisté a jít do nejistoty?³⁰

³⁰ Abélard a Heloisa, *Dopisy utrpení a lásky*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 103.

Jednání, na které je vyvíjen mocenský tlak, musí, jak již bylo s Foucaultem řečeno, zůstat v jádru svobodné, aktuálně pasivní a usměrnitelné, potencionálně aktivní s otevřenou možností obrácení rolí. Brání-li se Heloisa znovu vystavovat sebe ve svém světě, ale přitom její potence k takové stavbě je veliká, neboť je vášnivá, velmi vzdělaná a již přišla o svou roli matky, o to drtivější silou na ni bude dopadat tlak vyvíjený milovanou bytostí. Ve svých dopisech píše manželovi o tom, že stále prochází očistným vyznáváním hříchů, ale že jí to nijak nepomáhá. Je pro ni jednoduché vyznat se slovy, ale touhy jsou mocnější než její duch a vyznání jejich sílu neumenšuje. Zápletka tohoto milostného dramatu, jak bude předkládána následovníkům, je postavena na poučce, že i vzpomínka na neřesti je neřestná, nutí duši, aby si v nich znovu libovala, ale že neřest, smyslný chtíč, se nakonec může v celé své mohutnosti transformovat v čisté zanícení duše a to především při poddání se mužské síle, která usměrňuje k Bohu. Po čem ale Heloisa skutečně touží a jaký boj se uvnitř ní odehrává? Po čem touží, když ani ne tak docela po tom, mít svého muže po boku? Abelárda si původně za manžela vzít nechtěla, nechtěla narušit jeho filosoficko-teologickou kariéru, chtěla jen zůstat jeho *věrnou přítelkyní*. Nyní píše o tom, že s Abelárdem a svodem, kterého byl původcem, ztratila sama sebe, *s jeho zradou* a vlastním nuceným vstupem do kláštera přinesla marnou oběť, nezíská-li si ho tím. Nevidí ani důvod setrvávat dále ve svém pozemském putování, nemůže-li pomocí něho nalézt znovu sebe sama. Její identita byla narušena, protože Abelárd odešel jako ten první jiný, skrze kterého se identifikovala. Její volání je tedy voláním po druhém, jiném, po Bohu, který zceluje, nebo lépe rány zaceluje.

II.

Foucaultovo dělení úrovní mocenských zápasů mi nyní bude sloužit jako orientační rámec při popisu zápasu v Heloisině duši o nový identifikační model. Čím více se staví Abelárdovi na odpor, čím více činí z jejich vztahu mocenský zápas, tím více se také sama rozbíjí a je nucena k přijetí nových pozic. Odpor, jak již bylo řečeno, je v mocenském vztahu konstitutivním prvkem, v duších i tělech vytyčuje *neredukovatelné oblasti*. Skrze něj je tedy nutné hledat schémata modifikací, které svou vlastní hrou implikují vztahy síly. V nejširším kruhu mocenských zápasů jsou ve Foucaultově dělení transversální zápasy. Prochází napříč společnostmi, nejsou vázány hranicemi jedné země, politické vlády či systémem nějaké ekonomiky. Těžko říct, jaký zápas je v rámci duše veden na transversální linii, překračující mnohé hranice a lokální boje, možná se ale

taková linie tvoří tam, kde vždy hledáme jen jednoho nepřítele. V Heloisině případě je prozatím tím hlavním nepřítelem osud, její pojetí vlastního osudu. Zápas s osudem je zápasem s něčím, co je vnímáno jako usměrňující tlak z vnějšku, kterému není možné se stejně velkou silou vzepřít. Moc Boží, moc sítě světa, moc muže, kterého žena miluje. Heloise je odepřena jediná funkce ženy, ve které si je sama žena čitelná, funkce matky a manželky, pečující o rodinný krb. Byla-li však „vydána“ na duchovní pouť klášternice, potřebuje nad sebou cítit vládnoucí a usměrňující otcovskou ruku. Schovanky kláštera jsou oslovovány jako dcery a mají být v klášteře připravovány k zasnubám v nebeské říši. Dcer, které jsou v klášteře nastálo, je nejméně a jsou to převážně ty, které jejich příbuzní nedokázali udat, a které se mnohdy kvůli tomu užírají. Nejvíce je zde mladých pan připravených na vdavky, nejlépe tak chráněny před náhodnou deflorací. Zbývají vdovy, které jsou ale právě zde vystaveny největšímu nebezpečí, návalů smyslnosti a poddávání se nestoudnému snění. Do podobné kategorie patří také Heloisa. Jako představená kláštera se musí ale v první řadě naučit ostražitě sledovat nejtajnější hnutí svého nitra. Když si sama zkouší „zmapovat“ své nové postavení, nazírá ho jako trest a výsledek své hříšné cesty. Nechal-li ji Bůh zakusit na malý okamžik nesmírné štěstí v Abelárdově náručí, musel ji následně zákonitě uvrhnout po zbytek její pozemské pouti do pekel nesmírné bolesti. Prožívá-li svou vášeň stále jako okamžik, ve kterém nezkušená podlehla svodu, nedošlo u ní ještě k obratu, ke kterému každá hra svádění, hra „vždy pro nezkušené“, ústí, a který by ji z vášně vysvobodil. Zůstává v područí lásky k Abelárdovi, v područí milostného diskursu, který již nefunguje, ale skrze ni se snaží ještě oživit. Pán je jí spíše otcem, manžel spíše bratrem, oba dva musí poslouchat, jednoho jako dcera, druhého jako sestru. Heloisa zdůrazňuje, že je nevinná, neboť hřích, za který by měla platit, *nespočívá ve výsledku věci, nýbrž v úmyslu toho, kdo je jeho původcem.*³¹

Je však skutečně tím původcem hříchu a svědkem Abelárd, který se s Heloisou svázal v neřesti ale také v lásce, zatančil milostný tanec, a aby ho přežil, musel odejít za svým životem? Jejich korespondence určená pro veřejné čtení má být příkladem toho, že Abelárdovi úmysly nebyly od počátku dobré, a proto se manželství nemohlo stát lékem proti chtíči. Poskvrněná svátost zasluhuje nejpřísnějšího potrestání v první řadě pro muže, který nesplnil svou roli vůdce. Je-li to ale také milostná korespondence o intimním prostoru, pak její hlavní aktérkou je Heloisa. Právě ona je paní milostného

³¹ tamtéž., str. 79.

diskursu, Abelárd jen součástí milostného příběhu. Barthes ve *Fragmentech milostného diskurzu* rozlišuje milostný diskurz od *love story*, stejně jako Baudrillard ženu od muže. Milostný diskurz je monologem, který doprovází příběh, ale stojí stranou, aniž by jej kdy poznal. Příběh je podřízen narativnímu hledisku, excesivní sílu diskurzu *znevažuje, chce aby sám subjekt omezil to ohromné proudění imaginárna, jež jím prochází bez řádu a bez konce, až k bolestné, smrtelné krizi, která musí být překonána.*³²

Tak se také každý muž, který chce milovat, musí částečně feminizovat, každá žena, která je pro lásku nucena podrobit se, stát se subjektem, se musí vydat v mužských šlépějích a prožít svůj jedinečný milostný příběh. Stěžuje-li si Heloisa, že v jejím případě *ani dobro, ani zlo nezachovalo svou míru, štěstěna hnala vše do krajnosti*³³, pak už podává důkaz toho, že obě své tváře zná. Buber píše v *Obrazech dobra a zla*, že první člověk byl vyhnán z ráje, z *usazenosti, která mu byla přisouzena*, aby se vydal na cestu, *svou vlastní lidskou cestu*. Vyhnání do protikladnosti není jen nešťastné, ale také šťastné, a proto i smrt, které se nejdříve a nejvíce bojíme, je na jedné straně hroživou hranicí, ale na straně druhé také *přístavem, o němž je dobré vědět*³⁴. Baudrillard v *O svádění* ještě dodává, že čím více se snažíme unikat vlastnímu osudu, tím více mu nadbíháme. V tom zběsilém útěku jen hledáme podobu vlastní smrti, *a všechny neúspěšné pokusy jsou nejzdařilejší.*³⁵ Dokud to Heloisa nepochopí, bude odsouzena k vnitřnímu utrpení, které si bude sama svou vlastní „nepohyblivostí“ způsobovat, bude se svým strachem stále více k osudu připoutávat. Bůh nebude milostiv ani v tom, lépe řečeno nebude milostiv právě v tom, že by si ji, jak to v jednom z dopisů sama žádá, k sobě již rovnou povolal. V bludného kruhu se stále více zamotává do sítě, kterou sama na sebe střeží vlastními interpretacemi pro vše, co se jí děje špatně. Čím déle bude postávat v chaosu, nerozhodnutelnosti a ne-volby, tím déle bude také stát na straně, ještě jednou s Buberem, *pochybnosti vůči Bytí*, na straně zla. Avšak i toto nerozhodné postávání je pro život a možnost jeho směřování nutné, duše z něj čerpá sílu, i když v něm nemůže pobývat příliš dlouho. Nutno dodat s Barthesem, že ta nerozhodnost a nerozhodnutelnost, to je celá žena právě jako nositelka života. Muž je lovec, žena vede diskurz absence, je usedlá, věrná a čeká na toho, kdo je nepřítomný jako referent, ale v čekání již přítomný jako oslovený. Vášeň, která se z absence rodí, chce zarputile dojít

³² R. Barthes, *Fragmenty milostného diskurzu*, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2007, str. 19.

³³ Abelárd a Heloisa, *Dopisy utrpení a lásky*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 95.

³⁴ M. Buber, *Obrazy dobra a zla*, Votobia, Olomouc, 1994, str. 30.

³⁵ J. Baudrillard, *O svádění*, Votobia, Olomouc, 1996, str. 85.

svého uskutečnění, chce vlastnit, ale také se aktivně dávat a stále tak obnovovat samotný život. Proto bude muset nakonec cestou za druhým směrem k sobě vykročit i Heloisa. Stojí nyní v nerozhodné chvíli na začátku vlastního „zakulacování se“, proto není divu, že tolik křičí, snaží se utéct, svalit se na osud, znehybnit a odžít se bez napětí. Ona sama je ale osudem a to, co je jí přisouzeno, je pozvolna se uskutečnit a postavit se navždy, a ještě skrytěji, po bok svého duchovního vyzyvatele Abelárda. Osudoví lidé, ti kteří nesou sebe a tak ostatní, jak nám připomíná Nietzsche, se musejí mnohé naučit o trpělivém snášení všech těžkostí, především to, že nikde nejsou ramena, na kterých by bylo dáno odpočinout si. Heloisa na této rovině bojuje proti vnějšku jako celku, vnějškovosti své vlastní, skrze kterou by ráda utekla, ale není kam.

*Ve skutečnosti v těchto krizových momentech, kdy bychom byli s to dát všanc celý svůj život, když postupně poznáváme, jaké nesmírné místo pro nás zaujímá ta bytost, na níž tento život závisí, tak nesmírné, že nezanechává na světě nic, co by nezpřevrátila, v takovýchto momentech se samotný obraz této bytosti ve skutečnosti odpovídající měrou zmenšuje, až ho už ani nelze postřehnout. Emoce, kterou zakoušíme, nám ve všech věcech dává najít odraz její přítomnosti; ale ji samu, tu, která je příčinou, nenacházíme nikde.*³⁶

V druhé pomyslné rovině Heloisina vnitřního zápasu je možno s Foucaultem analyzovat mocenské účinky jako takové, cíle, na které je zaměřena celá Heloisina prozatím zastírající strukturace. Cíl se zdá být jasný - Abelárd jako zdroj utrpení a jediný možný zachránce od něj. Řekové, jak připomíná Foucault, sepjali jádro vztahu k sobě se sexualitou. Přesněji řečeno s její bisexuální podobou a jako takový ho integrovali zpět do vztahů moci a vědění. Etika slastí se stala součástí téhož rozvrhu jako politická struktura. To je model, který ještě může následovat Abelárd, Heloisa stěží, neboť s křesťanstvím se samotná sexualita výrazně modifikuje. Láska je stále pojímána především jako přátelství mezi muži, jako etická mužnost, co se týče vášní, ty by se v sobě měli všichni snažit umrtvit, zříkat se jich rituálním vyznáváním hříchů. Zatímco tedy v řeckém světě jsou v boji o moc protivníci součástí člověka samého, nejsou jinou ontologickou silou, hlavním rysem křesťanské etiky tělesnosti je principiální pouto mezi hnutím žádostivosti a přítomností Jiného. Tak se také, ale to

³⁶ M. Proust, *Hledání ztraceného času VI.*, Odeon, Praha, 1988, str. 57-58.

pozvolna již od Platona, ohýbá pravda směrem k milovanému, v ohybu se posiluje a začíná se nový proces, který vede k „toužícímu subjektu“. Sexualita zůstává *zlomem* v našich duších, hranicí vědomí, která diktuje jediný možný způsob, jak něco z duše vyčíst. Člověk se setkává se stovkou těl, ale jen do jedno se může zamilovat.

S Barthesem – ten druhý vyznačuje jedinečnost mé touhy a do jaké míry tak činí, do té míry je to má touha. Zažehává vůli k jejímu naplnění, obnažuje energii a všemu, co subjekt činí, dodává smysl. Heloisa prosí, vyčítá, vyhrožuje. Promlouvá *již* jako subjekt, stále více se svou promluvou subjektivizuje, a právě proto musí dojít až k hranici, na které si to uvědomí. Zmenšil-li se společný prostor lásky s Abelárdem sdílený, zvýšil se jeho vliv a Heloisina bezmocnost. Abelárd dokonce ve svých odpovědích na Heloisino volání trvá na tom, aby se jejich společný prostor dále zmenšoval, aby zmizel docela, a zůstalo jen směřování ke společnému Bohu. Není divu, že se Heloisa sama se sebou, sobě napospas, cítí stísněně a dělá co zmůže, aby zachovala něco z toho nesmírného rozpětí, ve kterém bylo dáno mnohem lehčeji se pohybovat.

*A já pak přece, Bůh to ví, bych tě byla následovala až k pekelným místům Vulkána, kam jsi šel. Neboť můj duch nebyl se mnou, ale u tebe. A také nyní více než kdy jindy, není-li s tebou, není nikde. Neboť vpravdě bez tebe nemůže být nikde. A prosím, učiň, aby byl dobře s tebou. A bude s tebou dobře, jestliže tě nalezne laskavého, jestliže lásku oplatíš láskou, jestliže dáš málo za mnoho, slova za věci.*³⁷

Slova za věci. Jak píše Deleuze v *Proust a znaky*, hra o moc a umocňování je lépe hrána na té straně, která dříve pochopí, že znaky lásky jsou v první řadě znaky lživé. Mohou se k milovanému obracet ,jen když skrývají to, co vyjadřují. Pravou pozemskou tvář lásky je žárlivost jako výraz toho, že subjekt nakonec zůstává sám pro sebe vždy na prvním místě. Subjekt jako mocenskou pevnost, Narcis, ne-mocný se rozbít, vzdát se sebe sama, splynout s druhým tak, jak je k tomu mocně puzen. To, co nás na lásce v podstatě tak okouzluje, jak píše sám Proust, je vysílání naší vlastní lásky, tak velké, že se od druhého odráží a vrací se nám neporušená zpět. Toužíme být, proto se ale také stále rozbíjíme, když nemůžeme pojmout cizí dokonalost. Tak se skrze druhého pracným tkaním sítí k jeho polapení sami spoutáváme s vlastní nedokonalostí a konečností. Vývojem jsme byli donuceni, vyměnit energii narcistního libida řízenou

³⁷ Abelárd a Heloisa, *Dopisy utrpení a lásky*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 81.

principem slasti, za libido objektové pod nadvládou principu reality, a skrze druhého se pracně snažíme navrátit zase k nějakému výchozímu bodu. Udržet rovnováhu mezi narcistním a objektovým libidem je jedním z našich nejtěžších úkolů. Toužíme po sobě jako uzavřených totalitách, ale byli jsme nuceni vyjít ze sebe a neustále žít na hranici s vnějškem, v rozdílu mezi braním a dáváním.

I žena 12. století Heloisa je taková. *Učiň aby byl (můj duch) dobře s tebou*, v překladu může znít také: *Stal jsi se mým vnitřním majetkem, ale zabral jsi přitom příliš prostoru a tak mě tížíš*. nebo *Jsi tím, díky komu jsem povstala, ale kde jsi? Kdo mě bude nyní stvrzovat, povznášet i porobovat?* Na druhé úrovni tedy Heloisa bojuje s nutností vlastní subjektivizace v okamžiku, kdy fyzicky odchází ten, který ji zapříčinil. Již ale z popela povstává také narcistní ego a začíná stahování objektového libida zpět a jeho proměna. A i fyzicky to bolí. Heloisa stále ještě žehrá na to, že si jí její muž po vstupu do kláštera nevyšimal, nepovzbuzoval ji, nenavštívil, ale „klášter“ to již je místo, kam Abelárd nikdy nebude moci patřit. Tentokrát nespílá do nebes za to, že ji nebesa nechají na zemi chodit cestami trnitými, že není zastavení a ani možnosti nevyjít, spílá ve specifických a mnohdy žensky velice rafinovaných podobách muži, díky kterému je nucena svou vlastní cestu rozpoznávat, ale který ji nebude moci spolu s ní ušlapávat. A Abelárd ji již neslyší, Heloisiny vzlyky již v podstatě nejsou určeny jemu. Jsou jako slepá zkratka k ní samotné, jednoduchý, odvěký a stále zkoušený trik, kterak vyměnit být za mít. *Chci Abelárda tady a teď, ne sebe samotnou později...* Abelárd to musel dobře cítit, proto neodpovídal.

Chtít se zaškatulkovat znamená chtít opatřit životu chápavé přijetí. Struktura je jako výztuha od touhy oddělena: chci prostě a jednoduše být „zachován“ tak jako ten (ta) nejvyšší prostitut(ka).³⁸

III.

Na třetí rovině Foucaultova dělení mocenských bojů jsou bezprostředním zápasy, hledání bezprostředního nepřítele, instance, která je moci nejbliž, a proti které je možné se obrátit. Ve vnitřním světě je to také první obranná linie, na které se bojuje, ale také již musí budovat a vyplňovat vzniklý nedostatek. Heloisa si idealizuje Abelárdovu podobu

³⁸ R. Barthes, *Fragmenty milostného diskurzu*, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2007, str. 66.

a díky tomu se proti němu může začít vymezovat. Nemůže-li její láska v majetnickém hávu najít vybití na jednom jediném objektu, neznámá to ještě, že touha, zmocňovat se druhého a prostřednictvím něho umocňovat sebe, mizí, hledá jen nové způsoby. Idealizace objektu beze změny jeho charakteru je jeho vyvýšením na nedosažitelné místo uvnitř Já, na místo ideálu Já. Heloisa dle narcistního typu tedy miluje to, čím by ráda byla, a skutečný Abelárd ve své jinakosti je eliminován. Nemůže-li být přítomen fyzicky, naplňující touhu, bude přítomen v Heloisině duši, rušící tak bolestivost distance. Je to skutečně milující subjekt, kdo rozhoduje o tom, zda druhý, obraz druhého, skutečně odchází, neboť odchází až v okamžiku, kdy subjekt *se smutkem shledává, že je odloučen od svého imaginárna*.³⁹ Jedním z triků, jak zachovat něco z milostné struktury a nenechat milovaného odejít, je identifikovat s ním, identifikovat se s jeho obrazem, a zaujmout v milostné struktuře stejnou pozici. Identifikace může ústít v idealizaci, přivlastnění si schématu, určitého modelu druhého, který bude pro udržení lásky nutné napodobovat. Ve Freudově koncepci stojí v závětrí každé zamilovanosti *primární identifikace*, počátek osobní strukturace díky pohlavním atributům obou rodičů, která v každém člověku zakládá první diferenci, nechává povstat bezprostřednímu Druhému jako někomu Jinému. Ten skutečný druhý se svou vlastní promluvou je již první vrstvou na této primární identifikaci a jako první vrstva se stává ideálním druhým, ideálem Já. Ideální Já brzdí naše pudy a díky němu jako horizontu pro ego, se můžeme subjektivizovat. Milostná identifikace se však Freudovi jeví jako šílenství, hypnóza, kvůli které ztrácíme vnímání skutečnosti. Na místo ideálu Já se staví objekt, my se s ním identifikujeme a stáváme se tím, co inkorporujeme, mít nahrazuje být. Subjekt existuje jen ve své přináležitosti Druhému, Druhému jako místu distinkce, počátku diferenciace, místu, ze kterého je vidět a slyšet a díky kterému si může vytvářet imaginární objekty touhy. Proto je také potřeba projít fází narcistického vstřebání objektu touhy – *skrzes zbožňování ideálního přízraku k bolestnému zbytnění jeho vlastního obrazu* - a dostat se tak co nejlíže k vlastní primární identifikaci. Než se to člověku podaří, zachází s druhým jako s vlastním Já, směřuje na něj své narcistické libido a nahrazuje tím vlastní nedosažitelný ideál. Právě proto se také v dopisech jeví Heloisino Já jako stále nenáročnější a skromnější, Abelárd jako stále velkolepější, až k Heloisině snaze obětovat se celá jeho jménu. S Freudovi perspektivy je to celé jen

³⁹ tamtéž., str. 131.

inscenovaná podívaná pro Ono. Já, přijímající rysy objektu, se mu ve své podstatě snaží vnutit jako objekt lásky.

Tomu, kdo svůj narcismus vyměnil za uctívání vysokého jáského ideálu, se proto ještě nemusí podařit sublimace jeho libidinózních pudů. Jáský ideál sice takovou sublimaci vyžaduje, nemůže ji však vynutit; sublimace zůstává zvláštním procesem, k jehož zahájení sice může dát podnět ideál, jehož provedení však zůstává na takovém podnětu naprosto nezávislé...⁴⁰

Smyslná láska nemá šanci přežít právě proto, že objekt touhy nikdy není původní, vždy je jen určitou náhražkou v řadě, kterou si tvoříme od dětství, a ne-li déle. Nemá šanci přežít své vyhasnutí, nevzdá-li se plného uspokojení a nepromění-li se na základě cílově zabrzděných sexuálních snah. Ostatně něco v povaze sexuálních pudů samotných brání jejich plnému uspokojení, nutnost svého obratu již nesou sami v sobě. Narozdíl od idealizace, vyvyšování objektu, je sublimace procesem usměrňováním samotných libidinózních pudů. Vzdávání se objektu zanechává prázdno, sublimace je vyplněním tohoto prázdna, přeměnou navracejícího se objektového libida v narcistní. Jejím cílem je zabránit vytěsňování nepříjemného, nekončícímu se řetězení směrem do nevědomí. Sublimace je ostatně dle Freudovy teorii základem celé naší kultury, našich hysterií a neuróz, jako účelné vyrovnání se s konfliktem mezi sexualitou, člověka vždy přesahující, a požadavky nesmrtelného Já, které z toho přesahu stále rostou. Sublimace je možná také proto, že součástí Ona je pohyblivá indiferentní energie, která se může připojit na stranu diferencované erotické či destruktivní tendence. Tato energie je desexualizovaným libidem sublimována a slouží jednotě Já, spojuje ho a váže stejně jako myšlenková činnost. Jak tedy může v Heloisině případě probíhat sublimace sexuálních pudů? Na to její dopisy nedávají odpověď, ale možná by šlo ještě načrtnout, s čím se musí duše při proměně libida potýkat.

Na čtvrté rovině mocenských zápasů rozlišuje Foucault jeho specifické podoby, které každého člověka svazují s určitou identitou. Tak je potvrzováno jeho právo na odlišnost, zároveň jsou mu kladeny nástrahy všude tam, kde ho něco příliš separuje od ostatních. Identita však nemůže být chápána stále jen v Platonově pojetí, které latentně

⁴⁰ S. Freud, *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, 9. kniha, Psychoanalytické nakl., 1997, str. 145.

upřednostňující originál nad kopií, vzor nad obrazem. Základem Platonova ontologického vztahu je neodlučitelnost *Jednoho Bytí* od *Mnohého*, ve všech jsoucnech se tak vyjadřuje totéž, „jedno“ se ukazuje jako mnohé. Identita může být ale chápána jako něco dynamického, tvořené nestabilními entitami, které mohou fungovat v protikladných a nesmiřitelných dimenzích. S každým určením jsoucího Jedna se znovu opakuje vnitřní napětí, protikladnost a plodná síla problematičnosti. Jedno má v sobě stránku řádu, míry a omezení, ale také stránku bezmezné mnohosti. Zatímco v předchozích rovinách zápasila Heloisa proti osudu jako vnější síti nutnosti, která ji pohlcuje a utlačuje tam, kde se z mnohosti a v mnohosti nechce sjednotit, a na dvakrát proti Abelárdovi, fyzicky nepřítomnému ale psychicky stále svazujícímu, nyní je to již zápas o to, jak vydobýt a v sobě ustát nový vzorec sebe sama. Stejná otázka, jaká byla položena Abelárdovi, by mohla zaznít i nyní, jak je to s jejím ženstvím a mužstvím, který z principů má šanci spíše převážit a ve jménu jakého Boha.

Mám-li vpravdě přiznat celou slabost svého ducha, musím říci, že nedovedu vynalézt způsob pokání, jímž by se mi podařilo usmířit Boha, kterého stále viním z onoho bezpráví největší krutosti ... Je ale nesmírně nesnadné odvrátit ducha od touhy po největších rozkoších. Proto po zásluze zbožný Job předeslal: „Obrátím svou výmluvnost proti sobě samotnému“, to jest uvolním svůj jazyk a otevřu ústa, abych se ve zpovědi ze svých hříchů obžaloval, a ihned dodal: „Mluví v hořkosti své duše.“⁴¹

Cesta sebeoslabování spojená se zpytováním svědomí a odvracením ducha od světa smyslů musí zůstat i pro Heloisu jako pravou křesťanku cestou každodenní, i když se na ní zatím setkává sama se sebou v největším rozporu. V řeckém světě bylo zpytování svědomí zasazeno do rámce pokroků při sebepoznávání, kultivací vědomí, vztahující se k individuální povinnosti. Týkalo se především těžkých chvil při účtování dobra se zlem, ke kterým byly nápomocny rady zkušených a předků. Pro křesťanství bylo zpytování svědomí zasazeno do rámce pastýřského modelu s cílem úplného se otevření pastýři, aby mohl svou zpytující se ovečku lépe ovládat a vést. Křesťan musí pracovat na sebe umrtvování v pozemském světě, což nemá být něčím, jako jeho obětí pro obec, ale obětí v rámci vztahu já k já, který se stává integrální součástí křesťanské identity.

⁴¹ Abelárd a Heloisa, *Dopisy utrpení a lásky*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 99.

... vyslovit dokonce i ty nejmenší prohřešky v nepřerušném, náruživém, vše vyčerpávajícím mumlání, jemuž nic nemělo uniknout, které však nemělo ani o okamžik přežít sebe sama. Pro stovky miliónů lidí a během staletí se zlo muselo přiznávat v první osobě, v povinném a prchavém šepotu.⁴²

Heloisa svého pastýře a duchovního rádce nemá, ten jediný, kterého si za svého vůdce přeje, se jím z přirozených důvodů nemůže stát. Před ním se láskou k němu nejvíce zahaluje. Vynášení na světlo, umrtvování všeho z hloubky těla a duše dolovaného, pro ni není tak blahodárné, jak slibují církevní otcové, protože nemá žádnou vnější oporu pro nové sebe směřování. Má jen Boha, neznámého a stále se vzdalujícího, negativní podloží sebe samotné. Nemůže „vymyslet něco“, co by její vášně mohlo umlčet, uskutečnilo náraz, usmrtilo, protože jí, jak již bylo řečeno, chybí pro její vnitřních boje sociální model. Ostatně, jak podotýká Foucault, model odpovídající si „sexuální a sociální mužnosti“ svým vztahem k pravdě nikdy nenabývá podoby očišťování sebe sama a luštění hermeneutiky žádosti. Subjekt nemá povinnost říci o sobě pravdu, určující pro něj je, hledání uměřené cesty pro bytí. Heloisa zbývá jen model panenství, ale těžko pro ni bude uspokojující, jak píše Duby ve *Vznešené paní 12. století*, celý je založen na rozvíjení metafor pro vášně a tělo.

Kláster je proklamován jako dobré místo pro uchování si svobody v podobě panenství. Žena zůstane paní svého těla a nemusí plnit svou „povinnost“. Když ale církevní otcové srovnávají lásku žádostivou, vír vášní zkaženého těla, s křesťanskou láskou k Bohu, používají přitom pro popis lásky vyšší metafor lásky nízké. Cílenými slovy a obrazy zvyšují vzrušení - zanícení žen. Duše se chvěje, když promlouvá ten, jehož má milovat, láska se zmocňuje celého těla jako horečka a srdce se rozplývá „v ohni svaté lásky“. Za pilíř čisté lásky je znovu stavěna touha, touha pro touhu, touha po čisté lásce. Ježíš je klášternicím představován jako skutečný muž na celý život, jsou v nich probouzeny fantazie o společném nebeském loži. Ani nahota při popisech nevádí, na vyšší úrovni znamená očištění se od samotného těla, spojením se s neposkvrněnou pravdou. Tak se rodí základní složky mystických výlevů, ke kterým bude napříště po celá staletí docházet v klášterních ložnicích. Navíc je tak položen nenápadný základ pro emancipaci žen. Ve svatební komnatě s Kristem, kde se stává „očištěná žena“ jeho chotí, se stává také panující paní Adama, je mu nadřazena veškerou mocí, kterou právě

⁴² M. Foucault, *Myšlení vnějšku*, Herrmann a synové, Praha, 2003, str. 140.

nabyla. Vzorem pro očištěnou a obrácenou Evu je Panna Marie a i ta je popisována žhavými tělesnými metaforami.

Nechci, abys, nabádaje mne k ctnosti a povzbuzuje mne k boji, musel říkat: „Zdaliž se ctnost neuskutečňuje v slabostech“; a „Nebude korunován leč ten, kdo by statečně bojoval.“ Nežádám si korunu vítězství, mně postačí, jestliže uniknu nebezpečí. Snáze se uniká nebezpečí, nežli se vede válka.⁴³

Heloisa nemůže vynalézt očištný způsob své duše právě proto, že dobře slyší pozemskost všech očištných metafor a nemůže proto ve své duši tak lehce vyměnit pozemského Abelárda za nebeského Ježíše. Pro ni není žádný příslib příslibem, jen trpkou náhražkou. Navíc, jako žena se skutečně nechce nikam vydávat, ani do božských a blažených výšin, neboť cesta poznání, každodenní trpělivý růst je z ženské perspektivy mnohem bolestivější a nesmyslnější než z té mužské. Moc je v ní rozprostraněna ve svém ženském principu, v pasivitě, zdání, neurčitosti, a především v síle reverzibility, a to mnohem lépe než by kdy „vymyslela“ na cestě mužské. Nechce se nikam vydávat, protože si již na začátku pomyslné cesty mnohem lépe než Abelárd prohlíží i její konec. Na druhou stranu, ona by přeci tolik nevolala a neplakala, kdyby i v ní nebyl začátek té mužské cesty zaset, především proto že s Abelárdem prošla vášnivým kolem lásky, ze kterého pro ni již, vzdala-li se své role matky, jiná cesta nevede. Zdráhá se pokračovat, protože křesťanská mocenská síť ji k tomu příliš síly nedává, a proto že je smyslnou ženou, pro kterou nemá smysl klást smysl na cestu před sebe. Bude se však muset vydat, bude-li Abelárda stále milovat, ostatně již se za ním po své cestě vydala. S Kierkegaardem shrnuto, kdyby tak neučinila, nezjevila se, usmrtila by lásku, zjeví-li se, bude muset usmrtit svého milovaného.

Boj proti privilegiím, opozice proti účinkům moci spojené s věděním uzavírá Foucaultovo dělení mocenských zápasů. Zbývá tedy možná říci, skutečně hodně z dálky, něco o tom co je nejbližší, přítomno na všech rovinách vnitřního zápasu. Něco o vášni a o smrti, o místech přesahu, styku jedinečného s nekonečným, vnitřku s vnějškem a o lásce, která tento pohyb umožňuje.

⁴³ Abelárd a Heloisa, *Dopisy utrpení a lásky*, Vyšehrad, Praha, 2003, str.103.

Dejme tomu, že řekneme Ano jednotlivému okamžiku, pak jsme řekli Ano nejen sami k sobě, nýbrž k veškerému bytí. Neboť není nic samo v sobě, ani v nás, ani ve věcech. A když se jednou jedinkrát zachvěla a zazněla naše duše jako struna štěstím, pak bylo zapotřebí všech věčností, aby tuto událost způsobily – a všechny věčnosti byly v tomto jediném okamžiku našeho přitakání schváleny, spaseny, ospravedlněny a přitakány.⁴⁴

Když má Foucault v jednom rozhovoru popsat vášeň, popisuje ji jako stav, který nás přepadá, zmocňuje se nás, ale nikam nás a v nás nesměruje. Vášeň dělá vše pro to, aby pokračovala, zároveň se tomu účinně brání. Vytváří stavy, ve kterých už nejsme ani zaslepeni, protože přestáváme být sami sebou, stavy ve kterých dokonce nemá smysl být sám sebou. Vášeň sjednocuje pudy života a smrti, nechává je intenzivněji kroužit v jednom kruhu. Pud sebezáchovy směřuje k dosažení moci a uplatnění jedince. Ve Freudově koncepci je tvořen dílčími pudy na pomezí mezi jáskými a sexuálními, které zajišťují vlastní cestu organismu ke smrti. Tyto pudy na jedné straně zabraňují jiným než imanentním možnostem návratu k anorganickému stavu, na straně druhé, realitou zle tísněná nesmrtelnost Já, dosahuje svého zajištění ve své reprodukci dítětem. Každý živý organismus chce zemřít svým vlastním způsobem. Sexuální i destruktivní pudy jsou konzervativní podoby, oba jejich proudy směřují k prvotnímu stavu narušenému vznikem života. Ze souhry jejich protichůdnosti vznikají všechny životní jevy. Pud sebezáchovy je erotické povahy a musí také disponovat jistou mírou agresivity k vlastnímu prosazení se, ta je obvykle namířená do vnějšího světa tedy i na milované objekty. Na druhou stranu společnost a její mocenská síť se musí snažit tuto agresivitu eliminovat, proto je díky instanci Nadjá značné množství pudu agrese fixováno uvnitř Já a působí tam sebezničujícím způsobem.

Vášeň tak ale může být také největším zdrojem naděje a víry, což je pro křesťanství paradox, který je nutno postavit do středu a do tmy. Pro Heloisu je to paradox, který by mohl otevřít její vlastní cestu k ní samotné. Vášeň, pramen jedinečnosti z hlubin nekonečna, která stála u zrodu Heloisiny jedinečné lásky, jí samotné cestu k vlastní jedinečnosti již dávno otevřela. Kdyby nikdy nepoznala lásku, tak jak skutečně začíná, s mužem toužícím se stále umocňovat jako žena toužící milovat, mohla by možná po celý život zůstat tou, která nemusí rozlišovat povrch a hloubku. S poznáním i odvrácené strany lásky nastává žít její paradox. To, co jí na cestu prozatím a možná pro vždy

⁴⁴ F. Nietzsche, *Duševní aristokratismus*, Votobia, Olomouc, 1993, str. 57.

chybí, je muže unášející síla logiky, touha po moci, ať je jakákoliv a také mužská intuice, že žít se dá jen s myšlenkou o zfalšované pravdě, jak o tom píše Baudrillard. K té vede cesta bloudění a nesmyslu, na které se člověk ocitá vždy sám, bolestivě a smrtelně sám, cesta vnitřní zkušenosti, která se stává sama jedinou autoritou hodnou následování.

Zkušenost nakonec spěje ke splynutí objektu a subjektu, protože jakožto subjekt je nevědění a jakožto objekt neznámem. Tady může zkušenost nechat intelekt, aby se rozbíjel ve svých pokusech, opakovaný nezdár jí poslouží stejně jako to nejposlušnější následování, jakého se lze nadít.⁴⁵

K vnitřní zkušenosti jako jediné autoritě se může člověk dostat právě a jen skrze svá *naivní* očekávání, která ho *dramatizují*. Skrze lásku, která si v zájmu svého zachování žádá obrat a sebe překračování. Dramatizací sebe samotné v důsledku uvržení do nerovnováhy prostřednictvím druhého, může Heloisa ze sebe samotné vyjít, z vnějšího světa očekávaného a rozvrhovaného skrze moc slov do světa vnitřního, který tuto moc ničí, umlčuje a znehybňuje v *pokorné prosbě*. A především – cesta do „sebe sama“ není izolující, je to cesta komunikace, jak píše Bataille ve *Vnitřní zkušenosti*, plné komunikace splynutí subjektu s objektem. Heloisina posedlost Abelárdem, posedlost tím, aby její láska měla smysl, ji sama dovádí do kraje noci, úzkosti a nesmyslu – *sledovaný předmět z ní udělal zrcadlo*. Zbývá tedy jen stálé očišťování se od vnějších představ, dokud nezůstane jen niternost, vnitřní pád do prázdna, který je nakonec jediný životaschopný a k Bohu povznášející. Zbývají samozřejmě i jiné způsoby, jak se odžít, hraniční místa k zastavení se, za kterými prostě již žít nelze. Heloisiny dopisy však zní právě proto tak pronikavým nářkem, protože jsou voláním lásky, která musí její život nejdříve obnažit, aby ho mohla umocnit.

⁴⁵ G. Bataille, *Vnitřní zkušenost, Metoda meditace*, Dauphin, Praha, 2003, str. 21.

Láska jako médium

I.

*Horování pro rozmanitost, kvantitu, zvláště pro život smyslů a odevzdání hlubinným hnutím je oprávněné, jedině když člověk prokáže, že nemá žádný zájem na objektu.*⁴⁶

Poctivý pan Camus. „Poctivost vnitřní výstavby“, kterou nám nechal skrze svou tvorbu a deníkové zápisky nahlédnout, je pro mě dobrým důvodem, proč s ním zkusit projít druhou část putování za jinou než příliš panovačnou a majetnickou láskou. Camus je tu nyní jako ten, kterému se ve značné míře povedlo sexuální energii sublimoval v narcistní, což ještě neznamená, že se musel odchýlit od životní cesty za slastí. Mikrokosmos Já je koneckonců stavěn ze stejného materiálu jako makrokosmos všech vztahů světových, vnější donucení stejného horizontu jako vnitřní nutkání. Světy jsou to nekonečně rozmanité, poctivé pohyby v nich a mezi nimi se však jmenují jen některé... S Foucaultem řečeno Deleuzovými slovy, my sami jsme zauzlením vnějšku, jeho zdvojením, jde jen o to, zachytit se a *rozpoznat se v pohybu*, vše Jiné a vzdálené poznat jako nejbližší a Stejně.

*Vnějšek není nehybná hranice, nýbrž pohyblivá hmota oživená peristaltickými pohyby, záhyby a přehýbáním, které vytvářejí vnitřek: nikoli něco jiného než vnějšek, nýbrž právě vnitřek vnějšku.*⁴⁷

Deleuze pokračuje, když ve *Foucaultovi* shrnuje čtyři základní záhyby subjektivace. První je materiální záhyb, tělo a jeho rozkoše pro Řeky, tělesnost a její touhy pro křesťanskou kulturu. Druhou pomyslnou rovinu tvoří vztah mezi silami ve vlastním smyslu, který se dle jedinečného pravidla ohýbá jako vztah k sobě – dle pravidla přirozeného, božského, racionálního, estetického atd.. Třetí je záhyb vědění, konstituuje vztah pravdivého k našemu bytí a vztah našeho bytí k pravdě, přičemž formální podmínka pro každé vědění je jiná. Čtvrtou rovinu tvoří zahnutí vnějšku jako vnitřek

⁴⁶ A. Camus, *Zápisník I.*, MF, Praha, 1997, str. 152.

⁴⁷ G. Deleuze, *Foucault*, Herrmann a synové, Praha, 1996.

očekávání, to co subjekt činí jedinečným v jeho očekávání nesmrtelnosti, věčnosti, spásy, svobody či lásky. Je patrné, že Foucault pojímá příčinu subjektivity, interiority, jako účelovou, látkovou, pohybující se mezi pravidly vědění a moci. Vědění, moc a subjekt jsou tři neredukovatelné dimenze, které se navzájem implikují, vyvíjejí a ustanovují mezi sebou variabilní podmínky. Moc, která se projevuje skrze vztahy, síly, je primární, vědění se týká zformovaných látek a formalizovaných funkcí. Ty jsou rozděleny dle dvou velkých formálních podmínek vidění a mluvení – světla a řeči. Moc je diagramatická, vědění je stratifikované, subjektem musí procházet obě. Základní otázka subjektu nezní, jaké vědění je třeba vlastnit pro jakou moc či naopak, ale co může vědět, vidět a vypovídat za daných konstelací platících pro samotnou řeč a světlo. Co může dělat, o jakou moc může usilovat a jakému odporu čelit. Čím může člověk být, jakými záhyby se může obklopit a jak tvořit sebe jako subjekt. Vláda sama nad sebou znamená, snažit se dojít skrze vnitřek k nové zkušenosti vnějšku, a někde na této cestě se setkat také s láskou.

Hry v nekonečných variacích na jedné cestě začínají například takto:

Mersault pojídal přeslazenou marmeládu a náhle byl vržen na konec sebe sama. Cítil, jak trhlina, kterou v sobě nosil, puká a otevírá se úzkosti a horečce. Prudce se zvedl, přivolal číšníka, nic nepochopil z jeho vysvětlování a zaplatil příliš mnoho.⁴⁸

A pak pokračují:

Uvědomil si například, že k Marthe ho poutala spíše ješitnost než láska. Včetně zázraku, kdy mu nabídla rty, což byl pouze radostný údiv nad probouzející se mocí, jež v dobývání poznává sama sebe. Celý příběh jeho lásky ve skutečnosti spočíval v nahrazení tohoto počátečního údivu jistotou, v přeměně skromnosti v ješitnost. Miloval v ní všechny večery, kdy se objevili v kině a všechny pohledy se stáčely k ní, tu chvíli, kdy ji představoval světu. Miloval v ní sám sebe, svou moc a své životní ambice. ... Nyní věděl, že nebyl stvořen pro takovou lásku, ale pro nevinnou a strašnou lásku temného boha, jemuž od této chvíle slouží.⁴⁹

⁴⁸ A. Camus, *Šťastná smrt*, Garamond, Praha, 2006, str. 58.

⁴⁹ tamtéž., str. 71.

To, co se právě děje hlavnímu hrdinovi, co ho pootevívá směrem k pochopení některých jeho zakládajících principů, je možné opsat znovu s Freudem. Ono, které trochu zatřásl Mersaultovým Já, je energetickým rezervoárem života ve formě zděděných pudů, které mají svůj původ v uspořádání těla a některé již nám neznámou podobu prvotního psychického výrazu. Ono je ve své podstatě nejbližším spojením s vnějškem, z druhé strany jako nejhlubší část záhybu. Je nositelem života, pod tlakem vnějšku nuceno stavět se na odpor, uspořádávat se v Já jako svého zprostředkovatele. Já je zase nuceno, pod tlaky ze dvou stran, postupně se stále diferencovat. Jedním z jeho „výsledných produktů“ je Nadjá, právní zástupce vnitřního světa sféry Ono. Korektní Já je prostřednictvím Nadjá schopné lépe usmiřovat obě strany v neustálém zrcadlení se vnitřního a vnějšího. Duševní život samotný se ve Freudově koncepci sestává ze tří polarit. Reálné je napětí mezi subjektem Já a objektem vnějšího světa, ekonomicky je nutno vyvažovat slast a nelibost a biologická polarita vzniká mezi aktivitou vykonávanou prostřednictvím vnitřních pudů a pasivitou, do které je Já tlačeno z vnějšku. Pro původně autoerotické Já je toto rozpětí a nutnost jeho vyvažování zdrojem mnohých komplikací. Z hloubky je puženo uskutečňovat se, z vnějšku je nuceno prosazovat se, přičemž však každé uskutečnění sebou přináší příliš krátký okamžik slasti a palčivější pocit nelibosti. Vše uskutečněné je mrtvé, dosáhlo svého vytouženého cíle, a jako již nehybné začíná pohyblivému organismu překážet. Proto za sebou na jedné straně umíme ve vnějším světě pálit mosty, a začínat „nanovo“ v okamžiku, kdy je překročena určitá mez naplnění, a proto také ve vnitřním světě bylo původně autoerotické já nuceno vyjít ze sebe ven. Princip slasti je vyvažován principem reality, příjemné ve jménu příjemného vyměněno za dočasně nepříjemné. Psychický aparát se začal diferencovat v systém s mnohými nutnými oklikami, vytěšňováním, idealizací, sublimací atd.. Naučil se, se vším nepříjemným působícím vevnitř zacházet jako by přicházelo zvenčí. Všechny objekty lásky a nenávisti tak ve Freudově koncepci slouží ke stabilitě vnitřního systému, jsou-li příjemné, jsou introjiovány, duševní aparát se pomocí nich zbavuje nepříjemného, vzbuzují-li nelibost, jsou mnohými rafinovanými metodami obcházeny, zneškodňovány a přizpůsobovány. Vnější svět se rozpadá, jeho slastnou část si přivtěluje slastné Já a zbytek, pro zatím nepřivtělitelný, nutná opora pro celou konstrukci Já a nebo zbytek jako něco již uskutečněného, zůstává cizí a nepřátelský. V okamžiku, kdy je naplněno odkladiště mrtvých tuh jménem Martha, přichází jistota, že další pohyb s jejím obrazem by přinášel již jen pocity nelibé. S jistotou se rodí nutnost, ustanovit novou rovinu slastné konstantnosti, což nikdy není

jednoduché. Obrat a návrat z *přeslazené marmelády* zpět k narcistnímu Já je ve svých důsledcích velice bolestivý.

Tady je láska uskrovnování, oželení lecčeho, prázdné ruce. Nebudu na to mít elán; zbývá mi úzkost. Peklo, v němž všechno předpokládá ráj. Avšak je to peklo. Životem a láskou nazývám to, co ve mně zanechává prázdno. Odjezd, tíseň, rozchod, to srdce beze světla, rozprášené po mém nitru, slaná chuť slzí a lásky.⁵⁰

V iniciačním procesu, kterým prochází Mersault hrdina *Šťastné smrti*, a kterým na počátku svého duchovního putování prochází až překvapivě rychle Camus, jde především o uvědomění si nutnosti obratu ze snově pohodlného usazení se venku prostřednictvím sexuality, k nic nenabízejícímu stále burácejícímu nitru, pohlavně čistému avšak též velice panovačnému. Obratu z bojů kdo z koho tam venku k úplně těm samým uvnitř, aby následně mohly být tyto boje spojeny, anulovány, vyvýšeny, aby síly, které člověkem prochází a zauzlují se, mohly znovu procházet a zauzlovat se zas trochu jinak. Foucault připomíná, že nejde o to, čím jsme, ale o to, čím být nechceme, nejde o to, najít jednu svou „nejlepší“ podobu a té se po zbytek života držet, ale obrátit se do vnitřku, uvolnit v sobě síly, síly Ona, a formovat je s novými silami vnějšku *ve prospěch nových kompozic*. Iniciační proces jako „probuzený“ odpor je pro život skutečně velmi důležitý, neboť je to odpor primární, v přímém vztahu k vnějšku, ze kterého povstávají všechny diagramy moci, a ve kterých je také subjekt zakomponován. Život sám je odporem proti vnější síle, vzdorem smrti, a člověk, který hledá sám v sobě vzorce sebe ustanovování, je sám vzdorem proti smrti člověka.

Zač stojí člověk? Co je člověk? Po tom, co jsem viděl, se až do konce života nezbavím nedůvěry vůči němu a hlubokých obav o jeho osud.⁵¹

Camus se nutnosti zanechání pozemských rozkoší věnuje především ve svém druhém *Zápisníku* a svými jasně formulovanými myšlenkami odkazuje přímo k Freudovi. Chce tvořit a sexualita uspává svou neproduktivností. Hledá smysl a nespoutaná sexualita dává příliš jasnou - tedy žádnou – odpověď. Chce milovat své bližní, ale již sám dobře ví, že cesta lásky je velice trnitá.

⁵⁰ Albert Camus, *Zápisníky I.*, MF, 1997, str. 180.

⁵¹ Albert Camus, *Zápisníky II.*, MF, 1999, str. 169.

... životní proces jedince vede z vnitřních příčin k vyrovnání chemického napětí, to znamená ke smrti, zatímco spojení s nějakou individuálně rozdílnou živou substancí toto napětí zvětšuje, takřikajíc zavádí nové vitální rozdíly, jež je pak nutné odžít⁵².

A tak byl i Mersault ve své nenasytnosti donucen pochopit, že stálé směřování ven, touha vlastnit, je neukojitelná, ve své podstatě příliš „neživotná“ a příliš bolestivá. Donucen pochopit znamená, že se ve svém životě dostal ke kulminačnímu bodu, jako jedinečné možnosti volby nebo také prostě jen k tiché výzvě, aby nechal na svou osobní scénu vstoupit jednoho stále skrytého, ale o to mocnějšího hráče. Strach ze života, který se v převlečeném hávu jmenuje strach ze smrti, strach z přesahu, který není možné obejít ani ho „přežít“, ale je potřeba se s ním „setkat“ přesně tam, kde se Já samo sobě jeví nejpevnější. Mersault jako Camuseho první probudivší se hrdina, hrdina romantický, se jakoby v jednom mohutném vzepření tomuto strachu postaví, rychle prozře a rychle zemře. Zvolí jedinou z možných cest a svou jedinou volbou ji tak uzavře. Hrdina romantický ještě nemůže přijmout smrt do středu sebe samotného, smrt jako jednu z tváří neustálé proměny sebe samého, a proto v jedné velké vlně odporu proti smrti smete i sebe samého. Proces, kterým takto může procházet vnitřek, je přirovnatelný k Foucaultovu pojmání historických formací. Klasická historická formace 17. století je *ex-plikací* Boha, rozvíjením záhybu ve formu-Boha. Myšlení myslí nekonečno, rozvíjí řád a všechny síly člověka odkazují k *síle reprezentace*. Jde o to, ukázat vše pozitivní, vše co lze *pozdvihnout až k nekonečnu*. Pro klasický věk není nic nepochopitelnějšího než představa, že je to konečnost, co něco ustavuje. V historické formaci 19. století navazují síly v člověku vztah k silám konečnosti, kterými jsou život sám, práce a řeč. Foucault zdůrazňuje, že síla v člověku musí čelit silám konečnosti jako silám vnějšku, na konečnost naráží vně sebe samé, tak utváří a uvědomuje si svou vlastní konečnost, tvoří nový mocný záhyb, formu-Člověk. Formace budoucnosti je otázkou smrti člověka, nad kterou *není třeba truchlit*. V této paralele tedy Mersaultova smrt patří do prvního formačního stadia, není mlčenlivým utvořením nového vnitřního záhybu, musí být pozitivní, viditelná, dovršující určitý řád.

⁵² S.Freuda, *Sebrané spisy Sigmunda Freuda, 13. kniha*, Psychoanalytické nakl., 1998, str. 47.

*A smrt jako by byla gestem, jímž cestovateli, marně hledajícímu, kde utišit žízeň, byla navždy odepřena voda. Ale pro jiné byla osudovým, něžným gestem, které maže a popírá, usmívá se na poznání i na vzpouru.*⁵³

II.

*Napsat příběh současníka vyléčeného ze své rozervanosti pouze dlouhou kontemplací krajiny.*⁵⁴

V rámci Freudovi koncepcí s dominancí principu slasti je možné pojímat pud sebezáchovy s libidinózním charakterem jako dílčí pud smrti. Směřují k maximálnímu uplatnění jedince ve vnějším světě, zajišťují naplnění pudu smrti a jeho individuálního charakteru. Na počátku duševního života je snaha o dosažení slasti intenzivnější než ve stáří, kdy je nadvláda principu slasti lépe zajištěna a kdy se pud smrti naučil pracovat nenápadněji, právě díky dobře odváděné práci pudů sebezáchovy. Pud smrti i pud života jsou konzervativní povahy, dvě strany téže mince, zatímco však jeden pracuje skrytě a po tichu, vše živé převádí v neživé, druhý burácí na světle, sdružuje živé substance rozptýlené v jednotlivé částice ve stále komplikovanější útvary. Jedinec umírá v důsledku svých vnitřních konfliktů, druh v důsledku svých excesivních struktur. Právě v iniciačních obdobích je nucen pud smrti v zájmu jedince a jeho „slastného“ budování se, vyjít na povrch a projevit tak mnohem intenzivněji svou destruktivní sílu. Vše udržující Eros má sklony k opakování, je schopen překrývat i princip slasti a stávat se ve své podstatě mnohem destruktivnější, osudovější a démoničtější. Zatímco u dítěte je opakování v rámci budování identity samo zdrojem slasti, později si tendence k opakování žádá, aby prožitek slasti byl stále nový. Zdá se, že ač svět umí nabízet stále něco nového, ještě krásnějšího, ještě slastnějšího, sebe vášnivější i sebe lhostejnější lidský život se právě svými krouživými pohyby od slasti k strasti světu vymyká a uzavírá.

Druhý Camusův hrdina patří také k hrdinům iniciačním. Zatímco Mersault *Šťastné smrti* byl hrdina romantický v jednom jediném skutečně smrtelném uchopení vlastního osudu, Mersault *Cizinec* je hrdinou smrtelného „stále postávání“, kterého však smrt nenechá tak jednoduše a beztravně „stále postávat“. Tento hrdina jako by byl

⁵³ A. Camus, *Šťastná smrt*, Garamond, Praha, 2006, str. 122.

⁵⁴ A. Camus, *Zápisníky II.*, MF, 1999, str. 159.

ztělesněným opakováním, překrývající princip slasti, nabíraje tak na destruktivní rychlosti. S Foucaultovým pojetím vnějšku a vnitřku lze říct, že *Cizinec* je do osudného okamžiku tím, kým svět prochází bez komplikací, jeho vlastní odpor je minimální, záhyb neznatelné křivky. Tím jen roste síla odporu, touha, transgrese být váben.

*Slunce pralo stejně jako ten den, co jsem pochovával maminku, a stejně jako tehdy mě pálilo nejvíc čelo, v němž mi pod kůží všechny žilky tepaly naráz. Úpal se už nedal snést a tak jsem se pohnul kupředu. Věděl jsem, že to je bláznovství, že se jedním krokem slunce nezbavím. Přesto jsem udělal ten krok, jediný krok dopředu.*⁵⁵

Slunce, které vábí, a to velmi intenzivně skrze Mersaultovy fyzické okraje, svádí jeho vnitřek k obratu ven a zároveň k uvědomění si, že zůstává svou podstatou navždy mimo vnějšek a bez přístupu k němu. Mersaultova celoživotní nevšímavost k tichému vábivému hlasu Slunce byla jen přípravou a žitou připraveností na okamžik, kdy se nakonec bude muset nechat svést. Vábivá síla vnějšku je ale bytostně nevšímavá, iluzivní, neexistuje nic, co by z ní nebylo vyvrženo, nuceno zauzlit se a bránit se jí. Linie vnějšku rozpouští všechny podoby niternosti a my jsme vábeni tím silněji, čím více jsme ponecháni bez povšimnutí. Mersault se celý život pokoušel přemoci vnějšek jeho přijetím, jako neznatelným vnitřním zauzlením, což ho odsuzovalo *k vnější straně tohoto vnějšku - k zapomenutí ještě hlubšímu než jsou všechna ostatní.*⁵⁶ Skutečně to nebyl Mersault, kdo střílel, ale byl to někdo, kdo s ním celý život žil, odvrácená tvář jeho samého. Anonymní někdo z hranice, díky které se mohlo Mersaultovo nitro neznatelně přehýbat k sobě. Z hranice, na které se nitro potvrzuje i popírá a něco z velké dálky se na ní zdá přítomné a tlačí jako břemeno požadavku. Mersault před tímto neznámým požadavkem ve stále stejném kruhu utíkal, ještě důvěrněji se s ním pojil.

Vnější svět si nás žádá z počátku nevědomé, nic netušící, na sebe pozapomenuvší, píše Nietzsche, aby v nás mohl nepoznán, bez rysů zápasu, odvést základ své práce. Každý náš omyl má svůj vlastní smysl, každá odbočka a scestí mimo „pravý úkol“ mají hodnotu, která se počítá a postupně vtěluje v to, čemu jednou budeme říkat životní moudrost. Nikdy bychom se z vlastního scestí dobrovolně nevrátili k nutným úkolům, k práci kterou musíme odvést, kdyby nás k tomu svět nebo tam něco venku nedonutilo. Stačí jediný burácející hrom, jediný nesmyslný čin. Svět nás přeci jen potřebuje,

⁵⁵ A. Camus, *Cizinec, Pád*, MF, Praha, 1966, str. 48.

⁵⁶ M. Foucault, *Myslení vnějšku*, Herrmann a synové, Praha, 2003, str. 54.

*poznávající je prostředkem jak pozemský tanec prodloužit, a patří tudíž k pořadatelům slavnosti bytí.*⁵⁷

A není divu, že světu občas dojde trpělivost, v každém lidském životě nejméně jednou, a trochu si nás „povodí“. Třídíme-li si mi svět do tříd a řádů, třídí si svět nás na vlašné a vroucí a nemá k tomu jiných prostředků než střetů, jedinečných okamžiků k zapamatování si, ve kterých se nakonec v přátelském zápase skrze nás obrátí naruby.

*Přímo uprostřed žáru v nesmírných přesypech se svět najednou stáhne a omezí. Je z něj klec žáru a krve. A nevykročí z hranic mého těla. Ale pak stačí, že v dáli zahýká někde osel, a duny, poušť i nebe zas mají patřičný odstup. A ten je nekonečný.*⁵⁸

Svět je schopen nabízet nám do nekonečna stále nové a sledovat nás, kterak se toho ve jménu stále stejné slasti chápeme, ale pak se s ním někdy také setkáme ve velmi nenápadném a tichém třesku a zjistíme, že je schopen nabídnout nám jako nové i nás samotné. Na tento okamžik se svým životem všichni jako cizinci čekáme. Mersault by se také ze své všední nezaujaté pohodlnosti nikdy nikam nehrnul, kdyby se celá jeho *fysis* nespojila se všemi živly světa a nezaklepala mu na čelo. Slunce a pot z vnějšku chtějí dovnitř, skryté slunce noci, pekelného potu i radosti z vnitřku chtějí ven. V tom střetu na hranici chtějí poprvé obě strany slyšet *ano i ne* najednou, v jedinečném slyšení, s ozvěnou pěti výstřelů...

Camus dává na mnoha místech své tvorby jasně najevo, že si soupodstatnost mikrokosmu a makrokosmu uvědomuje, lépe řečeno, že se pilně učí, kroužit kolem místa, ze kterého pramení. Důkazem je tomu i jeho celoživotní sepětí a intenzivní prožívání přírody a její krásné literární popisy. Jiří Cieslar v *Hlase deníku* vysvětluje Camuseho zdůrazňování paralely krajinných nálad a lidských stavů s vysokým pojetím „světla“ jako touhu po smyslu. Svět smysl nenabízí, ale úpěnlivě k němu vybízí, a je otázkou k žití, co s touto neustálou výzvou. Jak udržet „jasné“ jednání v nesmyslném světě, jak přijímat smysl, který se nabízí jen prostřednictvím zážitků a okamžiků, který žádný nemají. Krajina křičí vše najednou a nám to zní jako tajuplné mlčení. Nabízí se celá k uchopení v jednom jedinečném úchopu, ale „prakticky“ to znemožňuje. *Nahota moře*, kterou je Camus fascinován, se v něm může dočista rozprostřít jen tehdy, kdy se

⁵⁷ F. Nietzsche, *Radostná věda*, Votobia, Olomouc, 1996, str. 70.

⁵⁸ A. Camus, *Zápisníky I.*, MF, Praha, 1997, str. 193.

skutečně vzdá všeho svého, všeho přivlastnitelného a nechá se nahotou jako jediným imperativem proměnit.

Když píše Bataille ve *Vnitřní zkušenosti* o Proustovo velkém setkání se třemi stromy, popisuje okamžik, který volá po uvědomění si vlastních vnitřních stavů. Okamžik, který může a musí být rozpoznatelný aniž by byl vlastněn, bez diskursivní mánie poznávat. Je to okamžik, ve kterém se setkávají a od sebe oddělují paměť a intelekt, vůle uchopit a vůle ztratit. Vůle ztratit vytrhuje ze známého, nechává vystoupit a rozpoznat neznámo věcí. Uspokojení, kterému částečně brání, se stává hlubší a mocnější než vůle po slasti. I láska k Albertin se pro Prousta z *Hledání* po setkání se stromy promění a bude od toho již stále aktuálního okamžiku neoddělitelná. Svou nejkrásnější a „nejuchopitelnější“ podobu nabídne Albertin jen ve spánku v *té tajuplné, šepotavé emanaci*, kdy se bude podobat *celé krajině*, a jen tak se bude moci Proustův vypravěč po všech svých majetnických peripetiích setkat s láskou, *zrovna tak čistou, zrovna tak nehmotnou, zrovna tak tajuplnou, jako kdybych stál před oněmi neoživenými stvořeními, jimiž jsou krásy přírody*.⁵⁹ Krajina v něm samotném se zaceluje, uzavírá a otevírá, uskutečňuje. Dokud Albertin znovu oči neotevře a touhy se znovu neprobudí. Objekt se v těch jedinečných okamžicích ztrácí a zůstává jen subjekt v *blaženosti vnitřních pohybů*, píše Bataille, komunikuje s vnějškem, ale bez nutnosti určitých podob.

Tlak vynakládaný na nás zvnějšku krajinou a více krajinou jako našimi vlastními okraji než krajinou lesů, vod a strání, ve které začíná nekonečné hemžení všeho jiného a končí naše schopnost věci ovládat, není-li vyvažován stejnou silou protitlakovou naší vnitřní konstrukce, kolem nemožnosti voleb, kolem prázdna vystavěné, nás někdy šťastně, většinou však velmi nešťastně drtí, přetlačí, ze všech našich voleb vytlačí. A přestože stále toužíme po tom, aby nás ta krajina už konečně svedla docela, zbourala vystavěné, přeskupila, vždy se jí zároveň bojíme, protože trhlina, kterou v nás způsobuje, je zároveň velice děsivá a velice smrtelná. Kdo se nechá vést linií vnějšku, tomu stále hrozí odvlčení, ale v té trhlině vzniká také linie života, která unáší i za všechny hrůzy světa.

Neboť v oné trhlině formuje tato linie pevný kruh, „oko uragánu, kde je možné žít a kde je dokonce život par excellence“. Akcelerované rychlosti krátkého trvání jakoby konstituují „pomalé bytí“ v dlouhém trvání. ... To je ta centrální místnost, z jejíž

⁵⁹ M. Proust, *Hledání ztraceného času V.*, Odeon, Praha, 1985, str. 70-71.

*prázdnoty již nemusíme mít strach, protože ji zaplníme sami sebou. Tady, v této zóně subjektivace, se stáváme pány vlastní rychlosti a relativně i pány svých molekul a singularit: plavidlo je vnitřek vnějšku.*⁶⁰

„Aktualizovaná otevřenost“ pro vnitřek i vnějšek, která se v nás znovu zrodí z toho třesku *ano* i *ne* v setkání, které bere dech, otevřenost, při které jsme schopni rozpoznat své rozmanité masky ukrývající se za všednodenností, je důležitá také pro lásku samotnou, může-li být samotná. Odemyká ji, je jejím počátkem i koncem. Camuseho či Proustovo ženy ať jsou jakékoliv, nejsou od teď už provždy důležité, láska od teď a navždy tím nejdůležitějším. Od chvíle pracného výstupu skrze všechny ženy, s Heloisou už i skrze všechny muže, všechny ambice a všechna zranění až na vrchol, ze kterého se již jen padá, bydlí všechny ty ženy a muži jako veledůležitá setkání v nich samotných a na jejich další cestě. A ta další cesta je možná cestou lepšího vědomí sebe sama, rozhodně již ne pouze skrze mužské stavby logických konstrukcí, či ženské v kruhu se otáčení, spíše cestou s mužskou hravostí a touhou tvořit a s ženskou připraveností na obraty, další nečekaná setkání, s připraveností na radost, vždy zvratnou v bolest a na bolest, vždy zvratnou v radost. Bez toho setkání s krajinou v krajině zůstává zkušenost objektu jen libovolnou projekcí já na pozadí vlastního zkušenostního pole. Cesta ke skutečnému druhému vede jen krajinou vlastní vnitřní zkušenosti, nyní znovu s Bataillem, ve které se objekt mění zprvu na *obraz subjektu*, je *projekcí dramatické ztráty já*, postupně je hledán jako objekt lásky, jako někdo také omezený na niternost. Objekt zůstává ve vnitřní krajině, ve které je tak lehké zabloudit, vztyčným bodem, směrem a světlem.

*Z moře se vyvalil hustý řeřavý oblak. Nebe jako by se po celé délce otevřelo a chrtilo oheň. Celá má bytost se napjala a já zařal ruku na revolveru. Kohoutek povolil, prst mi sjel na hladké bříško pažby, a teď, v tom suchém, ohlušujícím třesku, všechno začalo. Setřásl jsem pot i slunce. Pochopil jsem, že se právě zvrátila rovnováha dne, výjimečné ticho pláže, na níž jsem prožil štěstí. Vystřelil jsem pak ještě čtyřikrát do nehybného těla, a kulky se do něho zakusovaly, ani to nebylo znát. Jako bych čtyřikrát krátce zaklepal na bránu neštěstí.*⁶¹

⁶⁰ G. Deleuze, *Foucault*, Herrmann a synové, Praha, 1996, str. 175.

⁶¹ A. Camus, *Cizinec, Pád*, MF, Praha, 1996, str. 48-49.

Cizinec, který pod tlakem slunce zmáčkne spoušť, tak dramatickým způsobem potvrzuje svou existenci cizince. Stejně jako Mersault *Šťastné smrti* se ve své existenci uzavírá. Jak již bylo s Nietzschem řečeno, nejedná se o žádný zkrat, spíše o vyústění vnitřního mohutnění sil, první hlasité potvrzení vnějšku skrze vnitřek a obráceně. *Cizinec* jako by žil celý život rozptýlen v krajině, rozptýlen ve svých okrajích, přístupný čemukoliv, jeho venkovní náraz proto nemůže jen znovu aktualizovat vnitřní prostor a ukázat nové směry, ale celý ho zaplavuje. Mersault nechápe nutnost volby, neboť nikdy nevolil, nemůže dojít k *ano i ne*, které se člověk učí cestou špatných i dobrých voleb, přijímat a vyslovovat najednou. V jeho osudovém okamžiku přijde osamocené *ano* a osamocené *ne* a obě volby mají stejně „špatné“ vyústění. Když do Mersaulta pere slunce na plné obrátky a chce se slyšet sjednocené s jeho vlastním pozadím, uslyší se v hlasitých výstřelech. Mersault nemůže sám sebe najít jako sjednotitelného, a proto je střílet jediná adekvátní odpověď, jak se bránit pekelným tlakům vnějšku. Nebudoval, neputoval, neobracel se, osudově mu nyní chybí vzdor krajině kladený, který by měl v podobných zkouškách „vítězně“ povolit. A když kněz ve vězení odsouzeného nabádá k zopakování toho krajinného dramatu, k jeho vlastnímu obratu tváří tvář k Bohu, nezbyvá skutečně než se ironicky ušklíbnout. Nebo se rozzuřit a po pravdě odvětit, že není kam se obracet, neboť tím obratem je sama smrt, a ta k němu již také obratem přichází, potvrdí a završí celý jeho život. Vše je v pořádku. Kdysi možná jednu tvář hledal ... marně.

Camus sám popisuje svého hrdinu jako toho, kdo se po celý život omezoval pouze k odpovědím na otázky a po celý život tak směřoval k jedné jediné otázce a odpovědi, které ho ač sebe rozptýlenějšího, konečně soustředí.⁶² Když kněz bez splnění svého úkolu opouští vězňovu celu, navrácí se Mersaultovi s *vůní noci, země a soli* klid. Hrdina „velkého neobjevovaného potenciálu“, jednoho smrtelného gesta, jednoho půlobratu, hrdina svých vlastních okrajů, žil celý svůj život s krajinou, v krajině, toužil s ní, kontemploval v ní, a může se jen jako takový v ní znovu nalézt, a to ve své nejsmrtelnější podobě. Touha samotná k životu, který se chce rozvrhovat v čase, který chce být zakoušen, chybován a občas i rovně ustán, nikdy nestačí. Touha samotná je jen *temným vanem*, baží příliš po smyslu z venčí dodaném, ale odmítá se vyvrátit ze svých vlastních kořenů. Ale protože žil s, protože toužil, protože přeci jen všichni v tom skrytu již mámě připraveno něco „k vědění“, protože ani ta touha není nadarmo, přichází i

⁶² *Dopis literárnímu kritikovi A. R. (není určen k odeslání)*, A. Camus, *Zápisníky II*, MF, Praha, 1999, str. 27-28.

k Mersaultovi s blízkostí konečného rozuzlení uzavřením se, také poznání, po kterém nemohl netoužit...

*Kdybych měl zemřít světu neznámý v hloubi chladného vězení, v poslední chvíli by mou kobku zaplnilo moře, přišlo by mne povznést nade mne sama a pomoci mi zemřít bez zášti.*⁶³

III.

*Píseň noci: Jsem světlo: ach kéž bych byl nocí! Ale to jest má samota, že opásán jsem světlem.*⁶⁴

Romain Rolland píše v dopise Sigmundu Freudovi⁶⁵, že se v jeho vnitřním světě občas vynořuje, a má za to, že tak je tomu u většiny lidí, *pocit věčnosti*, cosi neohraničeného, nesmírného, *oceánického*. Sigmund Freud, pán jasného zření, sice z vlastní zkušenosti tento pocit nezná, nabízí pro něj ale dobré vysvětlení. Pocit věčnosti je vyvolán procesem sebe uvědomování Já. Já se samo sobě jeví jako samostatné, jednotné, nesmrtelné, a proti světu spolehlivě ohraničené. Ve skutečnosti mu však přesné ohraničení vždy chybí – při postupu směrem do nitra k Ono i při milostném výstupu směrem k rozptýlení se v objektu. Pocit věčnosti se vyvíjí stejně jako se vyvíjí samotné Já s posunem hranice slasti. Díky řadě opravných zkušeností se Já učí rozlišovat vnitřní a vnější, princip slasti proměňuje v princip reality. Primární pocit autoerotického Já se ale ani po oddělení vnějšího světa neztrácí. V duševním životě nechává stopy vše, co v něm jednou vzniklo, a za určitých okolností se může znovu projevit. Pocit věčnosti je spojen také s lidskou touhou po štěstí, jako trvalé přítomnosti silných pocitů slasti a nepřítomnosti nelibosti. Duševní aparát je naprogramován dle principu slasti, který je neuskutečnitelný, ... *úmysl, aby byl člověk „šťasten“, není v plánu „stvoření“ obsažen.*⁶⁶ V užším slova smyslu je pro nás štěstí náhlým uspokojením nahromaděných potřeb, chceme-li ho vychutnat intenzivněji, musíme se naučit vstřebávat ho z kontrastů, které princip slasti na své cestě za uskutečněním vyvolává. Štěstí je tedy spíše výsledkem individuální ekonomie libida a jeho nutného a

⁶³ tamtéž str. 297.

⁶⁴ F. Nietzsche, *Eco Homo-Jak se stát, čím kdo jsme*, J.W.Hill, Olomouc, 2001, str.88.

⁶⁵ S. Freud, *Nespokojenost v kultuře*, nakl. Hynek, Praha, 1998.

stálého přeuspořádání. Dříve, než je Já donuceno přijmout výzvu k sebe proměně, vždy se pokouší se svým celistvým obrazem „utéct“, a už i to často považuje za štěstí. Výzva k boji přichází ze tří směrů - z vnitřku, s pocitem nelibosti při rozkladu vlastního těla, z vnějšku, když se mocné síly přírody obrátí proti Já, a ještě jednou z vnějšku, největší, nejbolestivější a nejméně pochopitelná výzva, když je nutné vyrovnávat se s utrpením, kterého jsou příčinou naši nejbližší.

Musíme-li se tedy učit, pro udržení soudržnosti Já kličkovat mezi rozmanitými nástrahami, využíváme pro to rozmanité metody - úplný odvrát od světa, útok na něj prostřednictvím techniky, obranu pomocí fantazijního života či chemické intoxikace těla. Mocnější Já se snaží zvládnout vnitřní pudové umrtvováním, vzdává se tím ale zároveň života v jeho základní kontrastnosti. Někdy se pokoušíme snižovat pudové cíle pomocí vlády vyšších psychických instancí, které se podřídily principu reality. V takovém případě není neuspokojení ovládnutých pudů pocíťováno tak trýznivě, nejsou zcela zamítnuty jejich snahy, snižuje se ale intenzita jejich prožitku. Dalším možným způsobem, kterak se vyrovnat s pudovým hnutím, je sublimace, přesun libida přeložením pudových cílů tak, aby nemohly být postiženy odepřením z vnějšího světa. Slast je pocíťována při psychické a intelektuální práci a osud se dotýká člověka svou nepříznivou tváří jen velmi málo. Tato metoda selhává v momentě, kdy se pramenem útrap stane vlastní tělo a i Camus se bude muset právě skrze vlastní tělo s následky sublimace vyrovnat. Freud píše ještě o jedné technice, která nám také pomáhá zůstat nezávislími na osudu, nazývá ji *uměním žít*. Také vychází z přesunutelnosti libida a možnosti přeložení uspokojení do vnitřních duševních pochodů. Nejedná se ale o odvrát od světa, naopak je to způsob, jak se méně bolestivě a snad sofistikovaněji přimknout k jeho objektům. Pocit štěstí i slasti se rodí z citového vztahu, z lásky dávané a přijímané, a také z krásy hledané prostřednictvím milovaného objektu a skrze vlastní tvorbu. Nutno však podotknout, že nikdy nejsme méně bezbrannými a v ohrožení, než když milujeme a svou lásku reflektujeme. Pokaždé cítíme vinu, když se sami sobě snažíme odlehčit břemeno lásky, píše Barthes, když se pokoušíme prolomit vlastní porobu a otrockou oddanost *myšlenkou na sebe*. Tuto sublimační metodu vnitřního putování, reflektované milostné zkušenosti, pro to aby ji mohl prostřednictvím psacího stroje ve vnějšku sdílet, zvolil také Camus.

⁶⁶ tamtéž str. 70.

Ve třiceti letech by se měl člověk zabydlet ve své přirozenosti, *být nad rozervaností*, píše si do *Zápisníku*. Člověk již musí vědět jaké má nedostatky a přednosti, musí znát své meze. Je k tomu zapotřebí také určité masky, neboť každodenní úsilí, které stále zbývá, musí zůstat skryté, *bez naděje a bez hořkosti*.⁶⁷ Velmi dobře si uvědomuje, že právě pro své *zuřivé zaujetí životem* byl donucen k odvratu od světa a příklonu k psacímu stolu. Odvrat je nutný právě proto, že předpokládá nový návrat do světa, Camuseho zaujetí životem by nebylo dosti zuřivé, kdyby končilo jen u volby jednoho z možných životů v něm. Životní kruh je mu cestou dvojího obratu, první směřuje dovnitř k narcistnímu Já, jeho nutné výstavbě a s výstavbou také umocněním, druhý zpět ven k *umění žít*, ke kterému je potřeba ještě cosi navíc. Sám Freud v *Nespokojenosti v kultuře* poznamenává, že relativní poměr narcismu k objektu libida zůstává důležitou otázkou k prozkoumání, především otázka co znamená pro ekonomii libida to, že je v podstatě odkázáno samo na sebe. Camus si pro svou životní *revoltu* vybral, byla mu vybrána, sublimace a s ní tvorba, duševní tvorba, tvorba duše. Nutnost vzepřít se každodenními drobnými krůčky nejnítěrnější a nejvlastnější tendenci k mlčení, nehybnosti a usnutí, ke kterému dopomáhá celý sexuální život. Ani láska v obratu již není sněním o věčném naplnění a splynutí duší, ale tím co zanechává *srdce beze světla, rozprášené po mém nitru...* Nezmizela, proměnila se v určitý druh napětí, volání, ten druhý stále hledaný se teď jen zdá být opravdu na samém protilehlém kraji světa, opravdu ještě mnohem hlouběji, než si kdo může při – pro lásku podstupovaném - vstupu do světa vnitřního vůbec představit. S prohlubováním duše se volání a vábení druhého zvětšuje. Nejmocnější kouzlo žen je v jejich působení na dálku, Nietzsche to zná ... *když muž stojí uprostřed svého hluku, uprostřed svého příboje vrhů a rozvrhů: tu také vidí proplouvat kolem sebe tiché kouzelné bytosti, po jejichž štěstí a ústraní touží ... k tomu však patří, nejprve a především distance*.⁶⁸

Camus jen dodává, že muži dobře vědí, že láska je odsouzena k zániku, a proto po celý milostný čas pracují na vzpomínce na ni. Tuší, že ji budou potřebovat, až se ocitnou v nejpouštěnějších končinách, kde už bude zbytečné, zanechávat po sobě velkolepé představy, ale i malá vzpomínka na někoho milého ve světě tam venku bude k nezaplacení.

Blanchot v *Literárním prostoru* píše, že deník, Camus si ho vede po celý svůj dospělý život, je pro spisovatele mnohdy velmi nutnou pomůckou jako rozsévání orientačních

⁶⁷ A. Camus, *Zápisníky II*, MF, Praha, 1999, str. 118.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Radostná věda*, Votobia, Olomouc, str. 74-75.

bodů při ztrácení se v nebezpečné proměně, kterou psaní způsobuje. Deník je psán strachem z osamělosti, úzkostí podstupovanou kvůli dílu, je výrazem nechuti, zbavit se sám sebe v zájmu neutrální síly, kterou je sama tvorba. Také idea románové postavy je pro spisovatele kompromisem na cestě mimo sebe, zachraňuje vztahy se světem a spisovatelovu podobu v něm. Autorita psaní však plyne z ticha, které může „zazní“, když dostatečně ustoupí to stále mluvící já, promění se ve formu a smysl toho, co mluví bez začátku a bez konce. Autor nemůže vyjadřovat sám sebe, jeho vláda spočívá pouze ve schopnosti přestat psát. Pro něj samotného je dílo nečitelné, nepoznatelné, ukončí ho jen jeho vlastní smrt, přesto je stále nucen ochraňovat to, co pro něj nikdy nezačíná, udržovat kontakt se základní pasivitou bytí, produkovat slova, která jsou jen stíny slova.

Psát znamená lámat pouto, které spojuje řeč se mnou, přetrhávat vztah, který způsobuje, že mluvím k „tobě“, vztah, který mi poskytuje řeč ve významu, který obdržela od tebe, neboť se na tebe obrací, neboť je interpelací, která začíná u mě, protože končí u tebe.⁶⁹

Psaní a lidská tvorba obecně nutí člověka, aby se uzavíral, zbavoval se svého lačnění po světě a to tak, že ho nutí zbavovat se vlastního Já. Blanchot pokračuje, *On*, který nahrazuje *Já*, je otevřeným prostorem pro osamělost, která se rodí s dílem, není pouhou objektivní nezájatostí, tvůrčím odstupem, je to prostor, ze kterého se rodí *Já* samo, „země nikoho“, *já sám, který se stal nikým, ten druhý, který se stal jiným*. V „zemi nikoho“ vládne smrt, její vláda je neustále patrná, proto je to země tak „nenavštěvována“, přestože je také místem nesmírné obrody, kde nejsme-li nikým, můžeme se k sobě navracet v podobě *Kohokoliv*.

Po vytrvalém zpytování sebe sama jsem přece jen odhalil hlubokou dvojakost bytí. Tak dlouho jsem se ryl ve své paměti, až jsem pochopil, že skromnost mi pomáhala vynášet se, pokora vyhrávat a bezúhonnost utlačovat.⁷⁰

Třetí Camuseho postava z novely *Pád* je pán, který uslyšel volání právě z těchto končin, ale nevyslyšel výzvu v něm obsaženou. Hrdina *Pádu* sám sebe nazývá *kajícím se soudcem*, vskutku výstižné přirovnání pro úspěšné vstřebání objektového libida v

⁶⁹ M. Blanchot, *Literární prostor*, Herrmann a synové, Praha, 1999, str. 19.

⁷⁰ A. Camus, *Cizinec, Pád*, MF, Praha, 1966, str. 144.

narcistní, fungující však stále pod taktovkou vnějšího světa. Stejně výstižná je historická paralela s Evropou, kterou pro sebe opis také použije, Evropou posledních staletí, která již zapoměla vést dialog a vše dvoustranné nahrazuje tvrzením, které je nutno pouze osvědčit. *Kajícího se soudce* výzva z prázdnoty umocní, neboť si uvědomí vlastní chyby. Především si ale uvědomí, jak fungují některé základní lidské principy a s tímto vědomím se může jako ještě úspěšnější do světa lidí navracet. Po té, co se pánu právnických monologů, pečlivě dennodenně budujícímu své narcistní Já jako systém, tento systém začal rozpadat, nabral na síle jeho excesivní směr a mnohem hlasitěji začalo v jeho prázdných místech šumět něco nepoznaného, byl soudce donucen proměnit se v kajícího. Přišel na to, že to co mu do teď pomáhalo úspěšně se pohybovat světem, byla stálá schopnost zapomínat, především na svá vlastní předsevzetí. „V poločase rozpadu“ přišel také na to, že se celou dobu jen přizpůsoboval vnějšímu světu, že vlastní vnitřek vyprazdňoval svým neustálým zvňjšňováním. V sexu jako doméně skromnosti odhalil sebe i ostatní jako ty, kteří hledí být co nejvíce ve výhodě a uspokojovat svou nejniternější ješitnost. Narcistní Já potřebuje pro svou životaschopnost neměnnost, nesmí být narušováno přílišnými vnitřními či vnějšími tlaky a pro kontinuitu sebe sama je ochotno udělat cokoli. Pro umrtvování sebe sama, chtělo by se říct, umrtví cokoli se venku podvolí. Já, aby bylo soudržné, se nesmí otáčet před své ustanovení do vzpomínek či k možnosti jiné podoby sebe sama do budoucnosti, a nesmí se otáčet ani do středu sebe samého směrem ke smrti. Jeho tichý základ, v tomto příběhu v podobě smíchu, *blahovolného s bezmála něžnou přívětivostí*, který umí náhle a hrozivě vyděsit, musí být už jednou a provždy překryt. A k tomu může dojít jedině *pádem* jako mocnějším výstupem k sobě samému...

Jak to ale udělat? Na hranici, kterou pro Já představuje svědomí, je potřeba svědomí donutit pracovat pouze ve prospěch Já a jeho pevnější konstrukce. Ve Freudově koncepci je svědomí jednou z funkcí Nadjá, vzniká tehdy, když člověk nemůže ventilovat tolik agrese svého destruktivního pudu, kolik by bylo pro rovnovážný stav psychického aparátu potřeba. Agrese je introjiována a staví se proti vlastnímu Já. Vzniká pocit viny, rodí se svědomí a to jako *špatné svědomí*. To co by se venku vybil na objektech, což znemožňuje nutnost našeho kulturním začlenění, se mění v potřebu potrestat Já jako špatného zprostředkovatele. Na druhou stranu je pro Já svědomí také zárukou bezpečí. Reálným uvolněním agresivní energie hrozí nebezpečí, že pozbude lásky, kterou mu bližní projevují, a proto hrozící vnější neštěstí zamění raději za trvalé neštěstí vnitřní. Každé zřeknutí se pudu stupňuje vnitřní napětí ve svědomí v ještě větší

nesnášenlivost a přísnost vůči Já. Pro Nietzscheho představuje ve stejném duchu špatné svědomí *násilně do skrytosti zatlačený instinkt svobody*⁷¹. Látkou k jejímu vybití se stává člověk sám, jeho *zvířecí já* a ne druzí, se kterými původně poměřoval síly, a kteří byli vždy také výzvou a prostředkem ke sebezlepšování.

Camuseho nový hrdina je pro narcistní Já „poslem dobrých zpráv“, že je možné na svědomí a jeho rozkladnou sílu vyvrát. V hlubokém neštěstí, do kterého Já postupně upadá, stačí, aby se naučilo ovládat pravidlo, ze kterého špatné svědomí roste, použít ho proti němu samému a tak ho anulovat. Tou zbraní zdá se být znovu reverzibilita sama, která může kontinuitu Já rozbít, ale která ho jako omezené může také ještě pevněji spojovat. Stačí reverzibilitu samu posílit ve svědomí jako hraničním místě a proměnit to, co je prožíváno uvnitř jako špatné a bolestivé, právě ještě na hranici Já, v prožitek slastný. Pociťování pudů se po překročení hranice směrem z vnitřku ven proměňuje z útrpného ve slastné, stejně tak se celé naše nejvnitřnější sobectví může proměnit v nejčistší šlechtnost. Stane-li se svědomí pravidelným rysem jáské struktury, pak skrze něj může Já trvale prohlížet a zkoumat samo sebe jako objekt, ventilovat energii stejně jako ve vnějším světě a nepřicházet k žádné újmě. Je-li svědomí zvnitřnělou zábranou k dosahování slasti venku, neznamena to ještě, že by ho Já neumělo využít k dosahování slasti uvnitř. Stává-li se Já pro omezovanou agresivitu navenek stále přísnějším směrem dovnitř, může s nahromaděnou libidinózní energií dosáhnout reverzibilní meze, na které dojde k její proměně. Svědomí se může stát tou mezí, místem tichého očištění a společně s Já vytvořit malý uzavřený kruh, ve vnějším světě ještě mnohem účinnější. Ctnost se může začít žít sama sebou, z negativního se měnit v pozitivní, sobectví ve šlechtnost, lhostejnost v lásku.

Všichni můžou mít svědomí stále čisté...

*Ale to jsou tiž rackové, kteří křičeli a vyzývali už na Atlantiku, tehdy, když jsem definitivně pochopil, že nejsem uzdraven, že stojím věčně v šachu a že se s tím musím vyrovnat. Konec životu na výsluní, ale také konec zlosti a otřesům. Bylo třeba se podrobit a uznat svou vinu. Bylo třeba žít v temnici.*⁷²

Teorie politické suverenity, jak ji popisuje Foucault, vyústila v biomoc, normu kázně a regulace, podobně se proměnil i pán *Pádu*. Skrze rozbíjení sebe samého jako

⁷¹ F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Aurora, Praha, 2002, str. 67.

⁷² A. Camus, *Cizinec, Pád*, MF, Praha, 1966, str. 158.

producenta pravdy, zachycováním detailu, sebe umocňováním sebe ovládnutím a díky ovládnutí pomyslných hranic vlastního Já, si vzal za cíl své starosti „samotný život“ svého Já. Už není jako mocenský suverén pouze jeho ochráncem, směřuje stejně jako biomoc v Západoevropské společnosti k jeho nekonečnému vylepšování. Něco se zlomilo v jeho vášních, už nesměřují ven, už ho nevyvádějí z něho samotného směrem ke druhému, už ho v každém směru pouze potvrzují. Zatímco naší společností stále šumí, *čím víc necháš umírat, tím víc budeš díky této skutečnosti žít*⁷³, něco v pánu *Pádu*, to co stále zvětšuje distanci k tomu stále ještě děsivému smíchu, musí neustále opakovat, *„čím více se budeš zbavovat vnějšku, tím lépe ti bude“*... Venku tmelí společnost například rasismus a xenofobie, vevnitř ztráta lásky jako schopnosti přechodu mezi vnitřkem a vnějškem a nadvláda smrti, jejíž pole působnosti je tam nyní neomezené. Je ozářena mocným světlem ze všech stran, ještě lépe se může skrývat a ve skrytu pracovat. Již to není smrt násilně ukončující život, je stálá, trvale zevnitř život umenšuje a zeslabuje, to ale nevádí, není vidět... Smrt je diskvalifikována zevnitř i z venku, stává se tím, co je nutné neustále skrývat, nejsoukromější záležitostí, mimo dosah moci. Subjekt diskurzu se smrtí ve středu se jako účastník bitvy definitivně postavil na jednu stranu. Prosadil asymetrické právo – své narcistní Já - s perspektivní, strategickou pravdou jako zbraní. Zuřivost musí objasnit harmonii, píše Foucault, racionalita za vším stojící a se vším co stojí, musí ještě více vystupovat, zářit na denním světle. Tak nás může účinně oslabovat, odmocňovat a vést skutečně k pádu formy-Člověk. Ostatně, jsme stále více nuceni žít za hranicí biologické únosnosti a možná už cítíme, že život je dávno někde jinde...

Jak shrnuje Foucaulta Deleuze, vědění a moc jsou vzájemně podmíněné, ale moc jako diagram, vyhýbající se všemu viditelnému a vypověditelnému, drží primát. Nemá centrum, je ustavičným přesouváním se v poli sil z bodu do bodu, vysvítá jen ve svých ohybech, návratech, změnách směru či rezistenci. Vztahy moci nemohou být předmětem vědění, ale moc se jen skrze vědění aktualizuje. Vztahy vědění by neměly co integrovat, kdyby nebylo diferencujících mocenských vztahů, na druhou stranu bez integrace by zůstaly vztahy moci virtuální. Moc sama nemluví, dává mluvit nám, je neustálou aktualizací diagramu skrze vědění. Hrdý pán *Pádu* se pokusil umlčet moc, která jím prochází, ale nakonec musel umlčet sám sebe. Zdá se, že již nepotřebuje žádné vědění, že se nepotřebuje pohybovat uvnitř sebe sama a hledat nové spoje s linií

⁷³ M. Foucault, *Je třeba bránit společnost*, Filosofia, Praha, 2005, str. 230????

vnějšku, stačí mu jen stále a dokola „vyhýbavě“ odpovídat na výzvu a životem se od ní vzdalovat. *Ne-vztah* mezi mocí a věděním, který zakládá všechny vztahy v systému i v tom narcistním, se mu stává největší trýzní. Je pro něj *odsouzením bez zákona*, proti kterému není možné se odvolat. Jediné, co je možné, je nastolit *definitivní nevolnictví*⁷⁴. Je tu něco, vnějšek, pravidlo a zákon, prostor neustálé transgrese, co už vždy projevilo svou plnou moc a má ji proto, že pro nás musí zůstat skrytá. Vždy ho vidíme jen ze strany trestu a vždy nás bude jeho skrytost vábit. Snaha přemoci zákon naráží jen na jeho *uspokojenou* mlčenlivost a směřuje k odsouzení zapomněním.

V místě, kde se nitro přehýbá k sobě, je stále *šumivým smíchem* vábeno ven. To místo je zdrojem děsu a extáze zároveň, náš hrdina zde podléhá děsu, neboť se setkává s vlastním popřením, *beztvarou vzdorující anonymitou*. To místo řeči bez subjektu štěpí a vyprazdňuje, je neustále se rozšiřující pouští i novým zrodem. Břemenem požadavku, kterého se nemůžeme zbavit ani dostát, přesto bychom se s ním měli spojit ještě důvěrnějším poutem. Pán *Pádu* se rozhodl pro rozluku, která ho dovedla k ještě většímu umocnění vlastního Já. Zbraň svědomí i objektové libido se naučil používat ve prospěch Já a jako „skutečný pán“ se zase navrácí do světa. Tam venku mezi objekty je jen málo těch, kteří skutečně žijí s-vědomím, a jsou pro svůj narcismus ochotni podstoupit i to málo, jako ten, který od teď bude stále „stoupat“. Samozřejmě, nestačí jen vědomí toho, jak svědomí vyřadit z provozu, je nutno neustále uzavřený kruh Já s jeho hranicemi dobře žít a ochraňovat. Je to pracné a jistá cena, cena která stále roste, například v podobě osamělosti, či lépe jako cena života za smrt, musí být neustále placena. Je to také nejúspěšnější metoda, jak zabíjet lásku, která otevírá a žádá otevřenost. Ale je to pevné, je to mocné, svět k tomu nutí a nabízí své prostředky. Když není možné vzdát se světa, není to potřeba. Potřeba je, skutečně se v něm pohodlně zabydlet i s tím břemenem, kterým jsme sami sobě. Pán, který se bojí pádu, se jen vrátil tam, odkud byl nucen vyjít, ne v životním kruhu ale na místě, rychle se otočil a znovu sám sebe znehybněl. Ke skutečnému odevzdání světského já světu, k otevření se *skoro přátelskému smíchu* i jeho nekonečné rezonanci nedošlo. Vyřknul-li svět již svůj nezměnitelný ortel, nelze-li nikdy prokázat vlastní nevinu a ještě k tomu šum viny stále zní, je potřeba zvolit si dobrého pána, dobře mu sloužit a nechat se chránit.

Nedá-li se tedy najít definitivní řešení bez nevolnictví, pak nevolnictvím může být také nevolnictví zobjektivizovaného narcistního Já. Takového Já, které si samo

⁷⁴ ... bez nevolnictví se definitivní řešení nalézt nedá., A. Camus, *Cizinec, Pád*, MF, Praha, 1966, str. 170.

nastavuje zrcadlo k neustálému odražení se a potvrzování vlastních hranic. *Definitivním řešením* je, naučit se žít nehybný a anorganický v temnotě, kterou je možno určitým trikem se zrcadlem proměňovat v „umělé světlo“. Není to tak těžké. Stačí se naučit zrcadlo pootáčet ven na ty, kteří jsou „vnuceni“ jako bližní. Kající se soudce může žít z neustálé zpovědi, vše negativní v sobě obracet v pozitivní, proplétat vše, co se týká jeho samého s tím, co se vztahuje k ostatním. Vytvářet portrét, který zrcadlí všechny a nikoho v jednom velkém do sebe obráceném Já. Soudí-li sám sebe, může soudit i ostatní. Je to logické. Žádného přerodu nebylo potřeba, žádné zrcadel pukání, žádných propastí, jen se světem vyslyšené volání po rozšíření vlastních pravomocí. Vystoupat v nemožnosti světa ještě o možný kousek výš.

*Mé řešení jistě není ideální. Jenže když nemilujeme svůj život a když víme, že bychom ho měli vyměnit, nemáme na vybranou, co tomu říkáte? Jak to udělat, aby byl člověk někým jiným? To není možné. Bylo by třeba nebýt nikým, pro někoho na sebe zapomenout, alespoň jednou. Ale jak? Nemučte mě příliš.*⁷⁵

IV.

*Nechtěl jsem být člověkem bezedných propastí. Toto mé bezměrné úsilí bylo k ničemu. Místo aby má snaha byla stále úspěšnější, vidím, jak se propast pomalu přibližuje.*⁷⁶

Camusemu je třiatřicet, když si do *Zápisníku* poznamenává, že mu začíná vynechávat paměť. Pán z *Pádu* vždy využíval paměť jen k tomu, aby vzpomínal na sebe, *na nic jiného než na sebe*. Třiatřicetiletý Camus je ale již o kousek dál. Ve světě psaní není rozhodně se ztrátou paměti první ani poslední⁷⁷, o tři roky dříve si ostatně do *Zápisníku* píše, že zapominání je jednou z předních schopností člověka a v krizi, která s výpadky přichází, píše: *na zapominání to mám v hlavě velice dobře srovnané.*⁷⁸

⁷⁵ tamtéž., str. 178.

⁷⁶ A. Camus, *Zápisníky II*, MF, Praha, 1999, str. 237.

⁷⁷ *Nemám vůbec paměť, ani na naučené, ani na přečtené, ani na prožité, ani na slyšené, ani na lidi, ani na události, je mi, jako kdybych nic neprožil, jako bych se nic nenaučil, o většině věcí vím skutečně méně než malí školáci, a to, co vím, vím tak povrchně, že nedokážu odpovědět už na druhou otázku. Neumím myslet, ve svém myšlení stále narážím na hranice, rázem ještě mohu leccos jednotlivě pochopit, souvislé, rozvíjející se myšlení je pro mě zcela nemožné. Vlastně neumím ani vyprávět, ano, téměř ani mluvit...* F. Kafka, *Dopisi Felici*, Tv Spektrum, 1991, str. 110

⁷⁸ A. Camus, *Zápisníky II*, MF, Praha, 1999, str. 297.

Paměť patří do pomyslného mužského světa, tam kde se produkuje, mapují vlastní kroky, hledá smysl. Je-li skutečně potřeba životní cestu budovat, pak je potřeba, aby pro ni život dodal materiál. Je-li nutno ve vnějším i vnitřním světě něco přestavět, pak je pro to potřeba uvolnit místo, zapomenout. A protože poctivý Camus skutečně touží po tom, aby jeho život měl smysl, musí se logicky v první řadě stále stýkat s nesmyslností, s vlastní nesmyslností, naléhat na ni, aby smysl vydala. Nezačal samozřejmě zapomínat jen tak, díky „biologicko-genetické vadě“, výraznější koroze paměti je důsledkem jeho pravidelného pohybu ve vnitřním světě, zpochybňováním všeho zpochybnitelného. Nic neodolá zpochybňování, nic neodolá vyprazdňování, proměně smysluplnosti v nesmyslnost a neodolá v první řadě náš život v paměti mapovaný v rozličných nekorespondujících si podobách nás samotných. Camuseho vlastní hrdinové ho již dávno vyslali do světa za obrat, který se jen z venku zdá temným světem noci, ale vevnitř umí také zazářit světlem a černé díry výpadků paměti začínají být samy zdrojem tohoto světla. Camus byl ostatně pozorným čtenářem Nietzscheho, v *Genealogii morálky* se jistě dočetl, proč je zapomnětlivost tak důležitá. V okamžiku, kdy se duše dostane do stavu vstřebávání, potřebuje ticho, na čas *zavřít dveře a okna vědomí*, přežvýkat si zažité, stejně nevědomě jako tráví tělo živiny. Uvolňuje se tím místo pro něco nového, pro růst schopnosti vládnout a předurčovat, pro vlastní paměť vůle. Bez zapomnětlivosti není štěstí, radosti, naděje ani přítomnosti a Camus, protože stále vášnivě život miluje, musí projít i tímto procesem.

Jeho zapomínání je vlastně jen důkazem, že mu Paměť funguje velmi dobře. Vnitřek jako záhyb vnějšku je svým zdvojením sám Paměť, *absolutní paměť* vnějšku, jak na základě Foucaulta pokračuje Deleuze. Čas je podstatným strukturujícím prvkem subjektivity a čas jako subjektivace je paměť. Paměť vnitřku není krátkodobá, ale absolutní, zdvojuje přítomnost i vnějšek, který spadá v jedno se zapomínáním. Aby se mohla stále tvořit přítomnost, musí se stále zapomínat. Zapomínání jako rozvíjení záhybu odhaluje, co je svinuto v paměti, v záhybu samotném. Protikladem takové paměti není zapomnění, ale *zapomenutost zapomnění*, vnějšek, který na nás tlačí, a rád by nás ve smrti rozpustil. Camus se smrti účinně brání, protože přesně v místech, kde jeho hrdinové utíkají do její náruče, ji pozve do svého středu a bude se snažit mít ji „na mysli“.

To sebezpřítomnění sobě samému se vynasnažím dovést až do konce, udržet je před všemi tvářemi svého života – dokonce i za cenu samoty, o níž teď už vím, jak těžko se

snáší. Neustoupit – to je celé. Nepřivolit, nezradit. Dopomáhá mi k tomu všechna má prudkost a až tam, kam se jí nechám unést, za mnou přijde má láska a spolu s ní to zuřivé zaujetí pro život, jež dává smysl mým dnům. ... Nebyl bych hoden milovat pusté pláže v jejich nahotě, kdybych jí sám nebyl schopen vůči sobě. ... Dnešek není něco jako zastávka mezi ano a ne. Je to ano i ne. Ne a revolta vůči všemu, co nejsou slzy a slunce. Ano vůči mému životu, jehož budoucnost poprvé cítím jako nadějnou.⁷⁹

Jediný způsob, jak vyvést sama sebe z míst záhybu, kde to nejvíce bolí, je pomocí myšlení. Myšlení přichází vždy z vnějšku jako problematizace Já, vědění a moci, je experimentem s vnějškem ve vnitřku. Není ničím vrozeným či získaným, ale pohybem v mezerách mluvení a vidění, mísí náhodu s nutností. Myšlení odhaluje *vnějšek jako své vlastní „nemyšlené“* ... *nemůže je odkrýt, aniž by se tím neproměnilo bytí člověka, protože to je právě v této distanci rozvinuto.⁸⁰* Myšlením se prostor vnitřku ustanovuje a „své sídelní sídlo“ má tam, kde zůstává člověk nejzranitelnější. Ale jediné skrze myšlení se dá ta křehká hranice, kterou je člověk, ustát“, neboť přesně na ní také problematické nemyšlené uvolňuje místo myslící bytosti, která problematizuje samu sebe. A bude to vždy místo či linie komplikovaně děsivá, *bič rozzuřeného vozky* ... ale jak již bylo řečeno pro člověka jediné místo k žití.

Ještě jednou podobně o myšlení s Baudrillardem z *Dokonalého zločinu*. Myšlení instinktivně reaguje na iluzi světa, je *hybnou iluzí s mnoha pravděpodobnostmi a zdání*, která nás chrání před bytím, *anamorfózou* světa spíše než jeho *analýzou*.⁸¹ Iluze je vlastností světa, strukturujícího se na základě rozdílu, je uchováním schopnosti anulace a nemateriálního návratu energie. Myšlení je ve vztahu k reálnému excentrické, s realitou inkompatibilní, a jen jejich vzájemná distance je udržuje v koncentraci. Tak se také myšlení dotvrzuje jako singularita, dochází v něm k události, vymyká se kauzalitě. Radikální myšlení je pak *násilným zkřížením* smyslu a nonsensu, skutečnosti a neskutečnosti, má za úkol neustále obnovovat základní iluzi světa a řeči.

⁷⁹ A. Camus, *Zápisníky I.*, MF, Praha, 1997, str. 61-62.

⁸⁰ G. Deleuze, *Foucault*, Herrmann a synové, Praha, 1996, str.170.

⁸¹ J. Baudrillard, *Dokonalý zločin*, Periplium, Praha, 2001, str. 40-41.

*Absolutní pravidlo je oplatit to, co jste dostali. Nikdy méně, vždycky víc. Absolutním pravidlem myšlení je oplatit za svět takový, jaký nám byl dán – světem nesrozumitelným a pokud možno ještě o trochu víc nesrozumitelnějším.*⁸²

Vnitřní světlo, které také ve jménu lásky k životu rozsvěcíme, když přemýšlíme, když bolestivě problematizujeme vlastní život, zůstane pro vždy v obou svých směrech, směrem ke skutečnosti i k iluzi, velmi zrádné, příliš mocné až nemocné a příliš vidoucí až oslepující. Neuteče-li člověk *pádu* s vydobytými pravdami zpět do tmy, na světlo světa, a utíkat musí každý, aby „se přežil“, čeká ho ještě hlubší kolo oslepujícího bloudění a mnohdy ztrácí i poslední sebezáchovnou vůli zastavit se. Ve vnitřním světě vše funguje podobně jako ve světě vnějším. Všechny vzpomínky, lásky ukořistěné i k neukořistění, nejskrytější motivace a trápení, se lehce nabízejí, chtějí být uchopovány, na světle rozebírány, proměňovány. I zde platí znovu s Nietzsche, naše radost z nás samých se udržuje jen tím, že jsme stále schopni proměňovat něco nového v nás samé. Jsme-li syti svého vlastnictví, jsme syti sebou samotnými. Bataille jako dobrý průvodce vnitřní zkušeností zase píše, že na projekt světa, prostor ke společnému žití tvořeného řečí, ve kterém ve své podstatě všichni vlastní existence odkládáme na později, lze odpovědět zase jen projektem. Negativním projektem vnitřní zkušenosti, který bude myšlením oslabovat moc slov, neboť jedině myšlení dokáže stále vytvářet a ničit své vlastní dílo. Myšlení začíná *dramatizací* existence, odvratem od pohlcujícího projektu a otevřením se novému nezmapovanému prostoru, *komunikaci s neuchopitelným zásvětím*. Jak ale lze tento nový prostor, bolestivě otevíraný nejistou chůzí a jen těmi, kteří jsou schopni samoty, jak ho lze proměnit také v radost, jak v něm lze vůbec přebývat?

Znovu je zde možné přizvat Freuda k osvětlení toho něčeho, co naše Já tak bolestivě svírá a smršťuje, zatímco někde jinde se něco začíná radostně otevírat. Začneme-li po pořádku od povrchu, pak nejprvotnější reakcí Já, když ztrácí objekt, jako svůj vztah k vnějšku, je smutek. Pohyblivost libida je veliká, proto by snad jeho oddělení od objektu nemuselo být pociťováno jako bolestné, na druhé straně má libido schopnost se pevně držet i objektů již ztracených. Smutek, ať je pociťován sebe bolestivěji, samovolně vymizí v okamžiku, kdy si uvědomíme nenávratnost ztráty. Vstřebá-li se, pak se libido znovu uvolní a má-li dostatek energie, upne se na objekty pokud možno

⁸² J. Baudrillard, *Dokonalý zločin*, Votobia, Olomouc, 1996, str. 111-112.

ještě cennější. Může se ale také zkomplikovat a proměnit v melancholii. Ohroženým a ochuzeným se stane samotné Já. Do hry je znovu zapojen zvnitřnělý kritický náhled na nás samotné v podobě svědomí a to tehdy, když volné libido, které není schopno vyrovnat se se ztrátou přesunem na nový objekt, je staženo zpět do Já, aby zde vytvořilo identifikaci s objektem. *Stín objektu padne na Já* a svědomí začne posuzovat Já jako opuštěný objekt. Ztráta objektu se přemění ve ztrátu Já. Konflikt mezi Já a milovanou bytostí se pouze přemístil, zvnitřnil, na jedné straně byl nahrazen svědomím, na druhé identifikací změněným Já. Volba objektu je vždy narcistického základu, s melancholicko sebetřýzněním jen prosvítá ostřeji na světlo samotný princip narcismu, jako vzpoury proti nadvládě Ono i Nadjá. Melancholie je regresí od narcistické volby objektu k narcismu samotnému a sebeobviňování má být spíše obžalobou druhých a trestem pro původní objekty.

Pak je tu také „stále živí“ pocit viny. Jak již bylo řečeno, pocit viny je v nás zakořeněn, proto že zákon, který nás ustanovuje, je nepoznatelný, stále svádějící ke svému překračování, ale zároveň se účinně brání odhalení. Ve Freudově koncepci potlačená agrese vůči Nadjá znemožňuje erotické uspokojení, připojí-li se k němu, mění se v pocit viny a v pozdějších fázích se zcela ztotožňuje se strachem ze samotného Nadjá. Pocit viny, neustále rozdmýchávan úkolem soužití s bližními, je také výrazem věčného zápasu Erosa a destruktivního pudu. S našimi milovanými vždy prožíváme tento ambivalentní konflikt. Chceme, aby zmizeli docela v okamžiku, kdy zjistíme, že je skutečně nemůžeme vlastnit, případně když se nám postaví do cesty jako sokové. Na druhou stranu zábrana, která před destrukcí chrání objekty, ničí nás samotné.

*V jistém smyslu není lásky bez absolutní osobní viny. Ta vina se však týká jenom nás. Nemá žádné rozumové alibi, takže je těžko k unesení. Sami se musíme rozhodnout, jestli milujeme, a jen a jen sami si musíme poradit s nevypočitatelnými důsledky opravdové lásky. Před takovouto riskantní samotou dává člověk přednost citové vlažnosti a morálce. Má strach ze sebe a o sebe. Chce sám sebe ušetřit, a tak odmítá svůj úděl. A honem hledá nějaké odůvodnění, které by tíhu jeho viny trochu zmírnilo. Když už musí být vinen, ať v tom aspoň není sám.*⁸³

⁸³ A. Camus, *Zápisníky III*, MF, Praha, 2000, str. 79.

Camus se pocitu viny věnuje také na stránkách filosofické eseje *Mýtus o Sisyfovi*. Hrdina *Pádu* se naučí pocit viny a nutnost skrývat svou temnou stránku využívat ve svůj prospěch. Posílí reverzibilitnost svědomí, na straně nesmyslnosti se naučí hrát proti smysluplnosti ale v jejím jménu. Pak už mu zbývá jen, naučit se žít ve své vlastní *temnici* a stále stejným způsobem se potvrzovat na jejích hranicích. Vlastní nevinu neosvědčíme nikomu, ale protože si tak každý přejeme učinit stůj co stůj, dosvědčujeme neustále vinu těm druhým. Nemilujeme svůj život, protože nevíme, na kterou stranu jeho věčného konfliktního zápasu se postavit a vždy, když si jednu ze stran vybereme, vždy je to špatně, vždy začne vábit i volba nezvolená. Jsme-li pro Eróta vede nás krajinou slastí velmi rychle k nudě, opuštěnosti a nehybnosti, jsme-li pro destruktivní pud, pohyb je úplně stejný jen z druhé strany. Na hranici se také příliš pohodlně žít nedá... Nedá se pevně opřít ani o to, co si myslíme, že milujeme. Možná nakonec především s tím, co milujeme, se žít nedá. S vlastním životem pojíme jedině to, co nemilujeme, píše Proust, abychom tak zabili lásku, kterou nelze unést.

*Od okamžiku, kdy se člověk nezabije, musí o životě mlčet.*⁸⁴

Camus se nezabil. Mlčel tam, kde se mu chtělo nejvíce křičet a to mlčení se nakonec stalo pramenem všech jeho slov. Mlčením, které se pozvolna proměňovalo ve velmi opatrné mluvení, se pohnul – od absurdna k absurdnu. Od bezedna, do kterého se člověk zoufale propadá ve svém pohybu ven i dovnitř, k bezednu, které i v tom propadání se může vydává své světlo ... *aby dalo zazářit výsadní, nesmiřitelné tváři, kterou v něm konec dokáže rozpoznat.*⁸⁵

Svět smysl nemá, člověk, protože se ho jako jediný domáhá, ho mít musí. Ale jaká je ta logika, existuje-li vůbec nějaká, se kterou by se dalo dojít bez neustálého pocitu viny, s hlavou vztyčenou, až ke smrti? Camus si na úvod *Mýtu o Sisyfovi* pokládá tuto otázku, která ho již delší dobu provází a bude jako nezodpověditelná ještě dlouho provázet. Mechaničnost života také jeho dovedla na samý okraj, až tam kde se zhnusení proměňuje a zahajuje pohyb myšlení. Myšlení má v tomto jedinečném okamžiku svého zrodu také jedinečnou šanci vybrat si mezi *ano* a *ne*. Zastavit to celé předem a navrátit člověka jako nevědomého zpět ke krásám a bídám světa a nebo se začít pohybovat a udržovat napětí, *rozpoznané absurdno*, které pro člověka může být jedinou skutečnou

⁸⁴ A. Camus, *Zápisníky I.*, MF, Praha, 1997, str. 27.

⁸⁵ A. Camus, *Mýtus o Sisyfovi*, Garamond, Praha, 2006, str. 18.

spojnicí se světem a dovolí mu také, aby sám krásu a bídu světa produkoval. Snaha rozpoznat nerozpoznatelné, snaha sjednotit se, sjednotit svět na lidskou dimenzi, se pak pozvolna stává vášní. Touhou pohybovat se dále, touhou vědět, této vášně již není možné se zbavit. Přežívá a musí přežívat i se svou odvrácenou tváří jako součást střetu, kterým je život, jako součást boje, kterým bývá člověk.

„Kdokoli někdy budoval nějaké nové nebe, našel sílu potřebnou k takovému podniku jedině v hloubi svého vlastního pekla.⁸⁶

Nechat žít absurdno skrze vlastní život. Udržet se viditelný, rozpoznatelný, ale přitom oběma směry stále prostupný. Nadlidský úkol, k neunesení... a ještě milovat? Milovat někoho, kdo zůstal venku, někoho, kdo je ve vnitřním světě nedotknutelný, kdo nemůže porozumět, naší jedinečné řeči, i kdyby se sebevíce snažil? Nemožné. Přesto a právě proto jedině zde, v tomto stále otevřeném nutném sestupu a výstupu, jedině zde láska pramení. Dokud se nepustíme do jejího absurdního podniku, ke kterému patří sdílení sebe s druhým i objevování vlastního pekla, nemůže plně vytrysknout. A dokud se nebudeme mít v moci, Camus to dobře ví, není co druhému dávat, nemá smysl odevzdávat se, neboť každé takové odevzdání se je jen útekem z vlastní bídy. K tomu, abychom se mohli sami umocnit a Bůh ví, že tak úplně sami to také nezvládneme, vede dlouhá cesta a obrat, který otevírá skutečnou možnost sebeodevzdání se, začíná snad vždy ve znechucení sebou samým, světem, v příliš čistém svědomí, v nevykořenitelném pocitu viny, v odcizení se životu. Začíná tam, kde je nenápadně překročena jistá hranice, kde se zoufalství a znechucení promění v něco nového, do čeho jsme bez vlastní vůle popostrčeni a nakonec se nám to nebude chtít opouštět...

Foucault v *Myšlení vnějšku* píše, že sexualita tvoří hranici našeho vědomí, je trhlinou v nás samotných, diktuje jediný možný způsob jak může vědomí číst nevědomí, kam až smí mlčení dosahovat. Přístup k totalitě těla, k vlastní srozumitelnosti, identitě, žádáme od něčeho, co bylo po dlouhá staletí považováno za šílenství. Sexualita nás zmocňuje pro znesvěcování, ztratili-li jsme již vše posvátné, pak může být trhlinou transgrese, otevírat prostor pro zkušenost nemožného. Je také zkouškou myšlením, v jádru našich možností vede k transgresi vlastního bytí. Řeč samotná nás skrze myšlení nutí stále směřovat ke zkušenosti vnějšku, zakoušet v prázdnu a sebe odhalenosti přítomnost

⁸⁶ A. Camus, *Zápisníky III*, MF, Praha, 2000, str. 106, cituje F. Nietzsche, *Genealogie morálky*.

vnějšku a také fakt, že jsme „uvěznění“ mimo tento vnějšek, bez esence, bez přístupu, v otevřené hře vábení. Řeč se reprodukuje a produkuje pouze v překračování toho, kdo mluví. Odkazuje k sobě samé, pohybuje se díky problematizaci svých hranic a definuje prostor oné vnitřní zkušenosti, v níž promlouvající subjekt vystavuje sebe sama. Subjekt se nevyjadřuje, jen směřuje k setkání s vlastní konečností a v tomto směřování proniká jako subjekt k řeči, ze které je vyloučen. Musí vyjít mimo sebe, ale jen proto, aby mohl nalézt sebe sama jako diskurz, *Bytí a Promluvu, jakožto to, co je za veškerou řečí, mlčením a jakožto to, co je za vším bytím, nicotou.*⁸⁷

Pohyb vábení, pokračuje Foucault, obnažuje to, co je pod každou řečí mlčením, šumění řeči bez mluvčího, neutrální prostor ve kterém nemůže zakořenit žádná existence. Taková řeč je jako skrytá slabost uvnitř každé věci, nocí i dnem, ale také pravdou, kterou neustále hledáme, vzájemnou průhledností původu a smrti. Je jí těžké uchopit, protože s každým naším pokusem se reflexivně přelívá do nitra. Je možné jen řeč samotnou dovádět do krajnosti reflexí, tak aby byla nucena sama sebe popírat. Slova sama nemluví, chybí jim intimita, jsou zcela vně a vtahují nás do vnějšku, ve kterém nic nemluví. Zde je již vše řečeno a v prázdnotě se jen neustále opakuje. Diskurz, který je třeba budovat, bez závěrů, obrazů, důkazů či centra tak, abychom mohli být, je křížením trpělivé reflexe, vyvracející se ze sebe samé, a fikce slov, která se ruší v prázdnotě.

*To, co chci poznat (láska), je pravou podstatou toho, co mi umožňuje hovořit (milostný diskurz).*⁸⁸

S Barthesem, milostný diskurz je prostorem, ve kterém se stýká řeč a touha, je *prouděním imaginárna*. Člověk nechce, aby láska přestala, ale aby pochopil, co se mu to s ní přihodilo. Diskurz *zdravého* subjektu se pohybuje mezi *buď – anebo*, diskurz *milujícího* subjektu odpovídá – *nemám žádnou naději, ale přece ...*⁸⁹ Milostný subjekt vnímá vše z hlediska znaku, který je třeba interpretovat, staví se do ohniska smyslu, když se vždy a všude snaží smysl vytvářet. Na druhou stranu v okamžiku, kdy vyslovuje *miluji tě*, vyslovuje prázdné sdělení, větu, na kterou se nedá adekvátně odpovědět, která nemá žádné užití, je sociálně nezakotvená. Je jen a pouze projevem paradoxu jazyka, kdy výraz, který se tváří vždy pravdivě není metaforou ničeno, není v něm žádná

⁸⁷ M. Foucault, *Myšlení vnějšku*, Herrmann a synové, Praha, 2003, str. 40.

⁸⁸ R. Barthes, *Fragmenty milostného diskurzu*, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2007, str. 79.

⁸⁹ tamtéž str. 83.

distance. Je to mnohem spíše jednání, subjekt promlouvá, aby druhý odpovídal, touží po jeho slově. *Miluji tě* má význam, jen v okamžiku vyslovení, je to *rozkoš, která sama mluví*. Stvrzuje sebe sama jako sílu proti tisícům sil světa, které se jí snaží znehodnotit. Barthes končí tuto *milostnou figuru* s tím, že vyslovení lásky vítá tautologii, hraje proti znakům a ten, kdo neříká *miluji tě*, se místo toho vystavuje neustále interpretaci od druhého. Tak se v jedinečnosti vyslovení stýká a překračuje subjekt a touha, a řeč zjišťuje, že i ona je bez *záchranné sítě*.

V.

Toto praví Hospodin: „Stůjte na cestách a vyhlížejte, ptejte se na stezky věčnosti: Kde je ta dobrá cesta? Vydejte se po ní a vaše duše naleznou klid. Ale oni řekli: „Nepůjdeme.“ ... Slyš, země: Hle, já uvedu na tento lid zlé věci, ovoce jejich úmyslů, neboť nevěnovali pozornost mým slovům a můj zákon si zprotivili. Jeremiáš 6, 16, 19

K tomu, abychom „vcházeli a vycházeli“, jsme vábeni tím silněji, čím více jsme ponecháni bez povšimnutí. Zapomnění je jen krajním vyčkáváním, ještě jednou s Foucaultem, ustavičně se rozpadající formou vnějšku, vzájemným velmi blízkým vztahem původu a smrti. Zdá-li se nám někdy, že se jejich pulzování zbavíme „intenzivním“ zapomněním smrti, nabude tím „paměť“ vnějšku na síle a naše snahy zlehka prolomí. To vnějšek je naším původem, nemůže ztuhnout v nehybnosti, není hranicí naší pravdy spíše průhledností, ve které *smrt ustavičně otevírá opakování počátku*.⁹⁰

Někdy je ne-moc a bez-moc skutečně naší poslední záchranou. Linie vnějšku zuřivě proráží velmi slabé ztuhlé hranice vnitřku a drtí ho svou nezměrnou silou. Za pekelného žáru slunce přichází mor do města Oranu, do Camuseho života přichází 2. světová válka. Z kanálů vylézají krysy, nesou poselství rychlé smrti, jásavě se rozbíhají do všech koutů města. Jsou to poslední poslové – již skutečně velmi viditelné a na vlastní kůži pocíitelné - výzvy k *revoltě*. Město je izolováno, všichni v něm se rázem stávají služebníky smrti, poušť uvnitř i venku se může začít šířit a tentokrát již nikdo nemá šanci utéct bez boje. Pro některé budou ty nové vnitřní pohyby těžkou zkouškou, někteří jim podlehnou velmi brzy, jiných se mor vůbec nedotkne. Bůh smete ze země ty, kteří

⁹⁰ M. Foucault, *Myšlení vnějšku*, Herrmann a synové, Praha, 2003, str. 69.

zle jednali a neslyšeli jeho volání a uchová ty, prostřednictvím kterých bude chtít dále ukazovat svou moc. Jeho skryté měřítko bude i nyní za mocného osvětlení nerozpoznatelné a bude vyměřovat míru pro život mezi láskou a nenávistí. Všichni se budou muset náhle a trvale odevzdat smrtelné cestě, slabí budou možná ušetřeni, ale silní rozhodně ne. Nemoc, která bude jen jedna pro všechny společná a nevyлéčitelná, bude křížem, na který se každý přibije sám, ale také útočištěm, pro všechny oslabené i znovu posilněné.

Nemoc je kříž, ale možná je to také zábradlí. Ideální by nicméně bylo převzít od ní její sílu a nebrat její slabosti. Kéž je útočištěm, které činí silnějším ve chvíli, kdy to chceme. A je-li to třeba zaplatit utrpením a odříkáním, plaťme.⁹¹

Lidé města Oranu budou ve smrtelném poli kličkovat opravdu rozmanitými pohyby. Cottard se na počátku epidemie pokusí o sebevraždu, na jejím vrcholu se naučí výborně proplétat v nové organizaci města, a když mor skončí, upadne znovu do deprese a v jednom z ataků bude střílet do lidí kolem sebe. Grand hledá stále a urputně nejlepší vyjádření jedné věty svého padesátistránkového díla. Je nakažen, v agónii horečky nechá své dílo spálit, ráno se zázračně probudí zdravý s tím, že se zmýlil a je třeba pustit se znovu do díla. Rambert se na počátku nerozvážně touží dostat z města ke své milované, kterou ani příliš nezná. A když ho šťastná nerozvážnost opustí, naplní ho mor nejistotou a úzkostí. Na konci epidemie bude mít v jistém smyslu pocit, že je to příliš brzy, že se s morem nestihl duševně vyrovnat. Tarrou ví, že je nutné dělat vše proto, aby se člověk nikdy nepostavil na stranu pohromy. Umírá a nechce, musí-li, pak *dobře* a s šepotavým díky. Je skutečným bojovníkem, ale ne pro svá silná ramena a široká prsa, ale pro krev a něco, *co bylo niternější než duše a co žádná věda nemohla obnažit.*⁹² A nakonec hlavní postava, oranský kronikář a lékař Rieux, nejtišší a nejtrpělivější, na začátku odveze svou ženu na léčení do lázní, na konci klidně přijímá zprávu, že zemřela.

Přemýšlel o tom, že není vůbec důležité, zda to všechno má nějaký smysl nebo ne, ale že je pouze třeba vědět, jaké odpovědi se dostalo lidské naději.⁹³

⁹¹ A. Camus, *Zápisníky II*, MF, Praha, 1999, str. 62.

⁹² A. Camus, *Mor*, Odeon, Praha, 1993, str. 188.

⁹³ tamtéž., str. 204.

Peklo, které mor rozpoutá hluboko v těle na místě zvaném duše, peklo vystavené ze samého *ne*, položí jednu jedinou otázku po svém *ano*. Je vůbec možné se z pekla navracet? Je možné ustát životní komplikaci, která zamotává nás samotné prostřednictvím druhých tak, že cesta k nim se dočista ztrácí? Je vůbec možné najít v té stále se rozšiřující prázdnotě nějakou naději? Pro všechny, kteří v izolaci Oranu budou muset bojovat, zůstanou nejbližší, skutečně za hranicí, jediným světlem. Ale otázka možná znovu zní, jaké je vlastně jejich světlo? Co osvětluje, odkud vychází a kde se odráží? V hloubce bez moci budou obyvatelé Oranu chránit všechny zbytky poznané lásky, pozvolna však ztrácet schopnost důvěrné blízkosti. Uvědomí si, že se ve svých životech vždy spokojili s láskou v její průměrné podobě, ale že vzpomínka, kterou si na ni nesou, je mnohem náročnější. Utrpení, které se na ně z výšky sneslo, je při vzpomínce na lásku z hloubky umocňováno trápením, které tak dává souhlas samotné bolesti. Z moru se pozvolna stane sama forma života. A když se vyčerpá, přeživší budou moci „vyjít ven“ a znovu se setkat se svými bližními, bude pro ně těžké srovnat reálnou bytost s obrazem, který si o ní v sobě nesli. Camus si do *Zápisníku* píše, že mor skončí až v okamžiku, kdy bude člověk člověku zas schopen znuděně se podívat do očí. Až tedy skončí, začne znovu...

Člověk je myšlenka a docela jednoduchá od okamžiku, kdy se odvrátí od lásky. A my právě už nejsme schopni lásky. Smiřme se s tím, doktore. Vyčkejme, až se opět schopnými staneme, a není-li to už opravdu možné, pak čekejme na všeobecné vysvobození, ale nehrajme si na hrdiny. Já pro svou osobu dál nejdu.“ Rieux vstal a vypadal najednou unaveně: „Máte pravdu, Ramberte, máte úplně pravdu a já bych vás za nic na světě nechtěl zrazovat z vašeho úmyslu, připadá mi správný a dobrý. Ale jedno vám musím říct: v tomhle všem nejde o hrdinství. Jde o poctivost. Může se to zdát směšné, ale jediný způsob, jak bojovat proti moru, je poctivost.“⁹⁴

Poctivý pan Camus. S poctivostí k sobě samému, která chce být každý den osvědčována, láskou v lásku proměňována. A ta láska je tichá, musí se skrývat, ale také

⁹⁴ tamtéž., str. 111.

se stále proměňovat v životní cestu a na světle odhalovat. Na konci vášní jsou ovládnuté vášně, a na konci stejně jako na začátku jsou spojnicí niterné samoty a extatického vytržení z ní. Na konci stejně jako na začátku to znamená, že se musíme učit přijímat bolest sami pro sebe, ale odmítat ji pro druhé. Znamená to, učit se trpělivě čekat, ač nemáme příliš času. Láska neleží někde napůl cesty mezi námi, láska je cesta *par excellence* a my ji můžeme skutečně poctivě dennodenně směřovat. A přitom směřování ven i dovnitř se na nás sice z obou konců valí tma, ale my máme „tu moc“ ji osvětlovat. Dojdeme-li si pro světlo až do své vlastní krajnosti a s druhým až na kraj světa, oba směry zalomíme a v kruhu spojíme. Jedině pak může být láska médiem mezi všemi možnými světy, nekonečný úkol k nezdolání, ale jediný životní. Převáží-li se miska vah k přílišnému vnitřku či přílišnému vnějšku, k zabydlení se v samotě narcistního Já, či v druzích jako prostředcích dobrého bydla, pak se od sebe oba směry začnou vzdalovat, zanechávat za sebou poušť a šumivý vích, který smete úplně vše. Bez vnitřních pohybů není lásky. Bez vnějších pohybů ve sdíleném světě jí také není. Navíc, druzí mají přednost, protože mají jediní tu moc, nás z našich vnitřních krajin volat zpět a také proto, že kvůli nim své hloubky hloubíme.

Z poznámek, které si Camus dělá do *Zápisníku k Moru*, je slyšet, že jeho vlastní cesta je budována již opravdu láskyplně. Právě proto že je člověkem vášnivě milujícím život a vše lidské, je svou vášní někdy nucen se od života a všeho lidského odvracet. Deník zůstává spojnicí se světem i se smyslem vnitřního putování. Je v něm dostatek bolesti hledání, opory v myšlenkách druhých, dostatek radosti z žitých dnů i bolestivé samoty. Deník je místem návratu, je slyšet ten šepotavý hlas světa, vábící Camuseho zpět do svých řad, který se vymezuje proti svodu neustálého sebe prohlubování. Vytrhuje ze samoty právě proto, aby jeho boje mohly zůstat smysluplné a pro druhé. Jedinou záchranou před přílišnou samotou je vynášení jejích ušlých etap mimo sebe, jedinou záchranou před sebou samým zůstává i pro Camuseho tvorba. Spočinutí, oddech, který tvorba umožňuje, je možná stejné podstaty jako mlčící matka, kterou stále hledá, a do čí náruče se v kruhu navrací. V *Moru* dal skutečně jasně najevo, nehledě na jeho jiné společenské aktivity, že se také do světa navrací, že ty vnitřní šlépěje směřující k prameni, směřují k bližnímu. Znamená to také, logicky, bolestně a paradoxně, že mu bude dáno ještě hlouběji se do anarchie a zmatku propadnout, ve jménu druhého, ve jménu lásky a ve jménu té vášně k sobě samému. Hrdinů je v *Moru* také poprvé více než jeden, který vždy prohrává. Všichni jsou nuceni k nějakému vnitřnímu zauzlení se, žádné není lepší či pravdivější než jiné. Z dálky a z okrajů jejich zoufalství je slyšet

také naděje, trochu z toho, že nebudou-li v tom všichni společně, nebudou mít jejich boje žádnou cenu a nikdo nikdy nezvítězí. A možná je již slyšet také něco o tom, že jedině cesta za druhým může umocňovat. Něco z ní a stále ještě k ušlapání čeká na pána poctivého v dalším kole až po samý konec pozemského žití.

*Odjakživa jsem miloval moře na plážích. A pak se po pustých plážích mého mládí rozlezli kramáři. Ted' už miluji jedině střed oceánů, kde existence břehů vypadá nepravděpodobně. Ale jednoho dne jsem na brazilských plážích znovu pochopil, že pro mě není větší radosti než šlapat po neposkvřněném písku vsříc zvučícímu světlu, plnému svistu vln.*⁹⁵

VI.

*Dobře zemřít znamená zemřít ve svém vlastním životě, obrácen k němu a odvrácen od smrti, a tato dobrá smrt naznačuje spíše zdvořilost ke světu než ohledy k hlubině propasti. Živí oceňují tuto rezervovanost, milují ty, kteří se nepoddávají.*⁹⁶

Revolta popisována v *Člověku revoltujícím* neznamena pro Camuseho pouze individuální odvrát od toho, čím člověk je, ale také obrat, kterým říkáme *ano i ne* zároveň sami sobě a světu. Hlavní otázkou zde pro Camuseho zní, co revolta člověku a jeho bližnímu přináší. Život druhého je první a jedinou věcí, kterou nelze popřít, a proto i revolta musí otevírá prostor rovnocenný pro všechny. Freud na stránkách *Nespokojenosti v kultuře* vysvětluje, jak se procesy Já a kulturní procesy navzájem podmiňují. Tlaky kultury, které otevírají vnitřní prostor, nás chrání před námi samotnými a našimi destruktivními pudy. V okamžiku, kdy by nám bylo dovoleno naplno uspokojovat libidinózní pudy, směřovali bychom příliš rychle k sebe-destrukci. Za nejcennější kulturní vlastnictví proto můžeme považovat Nadjá, které naši duši nutí vyvíjet se a zvnitřňovat vnější tlaky. Vývoj kulturních procesů je dle Freuda nápadně podobný vývoji libida a vyšší psychické činnosti hrají v kultuře významnou roli. Zřeknutí se pudů ovládá velkou oblast sociálních vztahů, kultura nás tedy nakonec k sobě připoutává i libidinózně. *Miluj bližního svého*, je jejím, pro Já nepochopitelným, trvalým a hlavním příkazem. Takový tlak na narcistní Já k identifikaci s druhým je

⁹⁵ A. Camus, *Zápisníky III*, MF, Praha, 2000, str. 57.

⁹⁶ M. Blanchot, *Literární prostor*, Herrmann a synové, Praha, 1999, str. 127.

účinnou zbraní proti pudu agrese. Na jednu stranu je štěstí Já vyměněno za jeho bezpečí, na stranu druhou se vnější agrese obrací proti Já, vede k potřebě trestu a podporuje moc svědomí. Daří-li se člověku v jeho společenství dobře, je svědomí mírné a mnohé Já odpouští. Daří-li se mu špatně, obrací se Já samo proti sobě a poznává *svou hříšnost*. Boj individua, které touží po štěstí ve společnosti nutně altruistické, není bojem Erosa a pudu smrti, ale spíše rozporem v hospodaření s libidem, stejným jako když se dělí libido mezi Já a objekty.

*...reálná změna ve vztazích k vlastnictví zde přinese pomoc spíše než jakýkoli etický příkaz...*⁹⁷

Není žádoucí, snažit se za každou cenu vycházet s lidmi, tím méně vycházíme sami se sebou, úkolem pro člověka spíše zůstává, jak se smířit se svou osobitostí, mocí i bezmocí, a jak respektovat bytí živené nesmírnými a nikdy neuchopitelnými silami. Člověk se může stát pánem sebe sama jedině za předpokladu, že přijme hledání svých mezí jako svou celoživotní otázku. Prakticky to znamená, zasvětit život plodnosti, lásce a poznání, směřovat život ke krajnosti tam, kde se všechny lidské cesty stýkají a navrací člověka, kam patří. Mezi bližní, kteří jediní jsou schopni jeho absurditu vyvažovat, a díky kterým je vůbec schopen k té své putovat.

*Dospět k Bohu, protože jste se odpoutali od země a protože vás bolest odloučila od světa, je k ničemu. Bůh potřebuje duše, které ke světu lnou. Líbí se mu právě vaše radost.*⁹⁸

Foucault v *Moci, subjektu a sexualitě* připomíná Kantovo pojetí významu slova *Aufklärung*. Tento pojem označuje proces, kterým se vymaňujeme ze stavu *nesvéprávnosti*, volního stavu, který nás usměřňuje a nechá vést náš život autoritou, která přichází z venčí. Za vlastní nesvéprávnost je člověk zodpovědný sám. Vyjde z ní jen s odvahou vědět, která vychází z kolektivní práce i aktu osobní odvahy uskutečňovat se a umírat. Kant klade dvě základní podmínky, jak vyjít sám ze sebe. Je třeba, učit se dobře odlišovat poslušnost, která velí nerozumět, od vlastního používání rozumu, rozlišovat jeho soukromé a veřejné užití. Při veřejném užívání rozumu musí být člověk

⁹⁷ S. Freud, *Nespokojenost v kultuře*, nakl. Hynek, Praha, 1998, str. 140.

⁹⁸ A. Camus, *ZápisníkyII*, MF, Praha, 1999, str. 91.

svobodný, při soukromém je podřízený, neboť se pohybuje v rámci nějakého mechanismu a vlastní úlohy v něm. *Aufklärung* pak znamená, užívat rozumu svobodně a veřejně. Foucault na Kanta navazuje, když podotýká, že od 18. století se umocňuje paradox našich schopností a moci, současným a proporcionálním růstem technické schopnosti působit na věci a svobody jednotlivců v jejich vzájemných vztazích. Klade si otázku, jak oddělit vzrůst technických schopností od intenzifikace mocenských vztahů. Otázku samotných forem racionality, které organizují způsob vytváření věcí. Načrtává tři velké oblasti, ze kterých tyto formy vycházejí a vzájemně se propojují. Oblast vztahů ovládnutí věcí, působení na ostatní a oblast vztahů k sobě samému, vše na ose vědění, moci a etiky. Etika má být reflektovanou praxí svobody. Na rovině sexuality to znamená, že osvobozováním vlastních tužeb se učíme, jak se eticky vztahovat k tužbám druhých. Řecká starost o sebe samého se od jistého okamžiku stala podezřelou, jako by šlo o formu sebelásky a egoismu v protikladu k zájmům společnosti. Řecký *ethos* byl ale v podstatě způsob bytí a konání současně, bytí pro člověka a konání viditelné pro ostatní. Starost o sebe je etická sama o sobě, předpokládá komplexní vztahy k jiným, obrací moc proti ní samotné, její kontrolou a omezováním.

Revolta není popřením bytí, revolta říká *ano* i *ne* člověku a jeho světu. Čím *zuřivější zaujetí pro život*, čím hlubší *ano*, tím hlubší také *ne*. Čím větší touha a její naplnění, tím větší nebezpečí, že revolta popře sebe samu, bude negovat každé bytí a popírat lidskou přirozenost. Nebezpečí, že se člověk nebude chtít sám v sobě stále usměřňovat, že zůstane uvězněn v chaosu na straně *ne-volby* a *ne-tvorby*. Nakonec se musí člověk znovu učit říkat vášnivé *ano* světu, který je vždy majetnický, vždy bez účelu, vždy nelidský, ale právě proto také nevinný. Pro *ano* vyslovované ve světě a se světem se s ním musí pojít také lidské ctnosti, nesmí se s ním ale plně ztotožňovat, neboť by se tak popřely. Stejně je to se *zlem*. V okamžiku kdy se *ano* světu od světa odpoutává, mění se v *ne*, ale protože tak musí v rámci vnitřku také činit, zůstává člověk na zemi připoután i k *ne*, ke zlu, lži, nespravedlnosti a násilí. Žádná hodnota, kterou na sobě člověk vydobude, se neobejde bez obou polarit a pohybu. Revolta ustavuje míru. Důraz na *ano* pro společný svět a lidskou důstojnost, kterou člověk nesmí nechat ponížít v sobě ani v druhém, bude vždy vyvažován důrazným *ne*, jako vztahu k vlastnímu srdci a vlastní samotě. Všichni máme své galeje...

Být skutečně velkorysý vzhledem k budoucnosti znamená dát všechno přítomnosti.

Revolta tím dokazuje, že splývá s vlastním rytmem života a že ji nelze popřít, aniž se ho

*vzdáme. Její nejčistší výkřik pokaždé vzpamatuje jednu bytost. Revolta je láska a plodnost, nebo není vůbec.*⁹⁹

Na galeje, náš osobní kříž a do míst největší samoty, patří také úzkost jako napětí, které vzniká ze samotného pohybu ve vnitřku, v místech, kam se zdá, že žádná světlo z venku, nedosahuje. Freud rozlišuje úzkost reálnou, frustrované vzrušení, které je důsledkem naší pohotovosti k vnějšku a úzkost neurotickou, bezúčelnou, bez hrozícího vnějšího nebezpečí. Úzkost reálná je původní, důsledkem reorganizace Já, když zpracovává a vytěšňuje nebezpečná pudová obsazení. Já si při tom pomáhá technikou, která je totožná s technikou normálního myšlení. Přejímá ukojení povážlivého pudového hnutí, dovolí mu reprodukovat strastné pocity obávané situace, čímž uvádí v chod automatismus principu slasti a nelibosti. Následně pak může být provedeno vytěsnění zpracovaného pudového materiálu do Ono. Předmětem úzkosti se stává to, co nemůže být ukojeno dle principu slasti. Vztáhneme-li to na celé Já, což je druhý typ úzkosti, pak opakování a znovunalézání identity je samo zdrojem slasti, její rozbíjení se a ztrácení zdrojem strasti a napětí. Freud píše také o úzkosti ze smrti, která vzniká mezi Já a Nadjá rozporem, když svědomí nahlíží Já jako objekt, ví o jeho hranicích a smrtelnosti, zatímco Já samotné se považuje za nesmrtelné. Já je pak nuceno ve vydatné míře uvolňovat své narcistické libidinózní obsazení, vzdávat se sebe sama, stejně jako se při reálné úzkosti musí vzdávat nějakého objektu. Na jednu stranu je úzkost a šílenství známkou a zkušeností depersonalizace, na druhou stranu znovu Barthesovými *Fragmenty milostného diskurzu* v rámci výlučnosti milostného pole je to s milujícím subjektem zcela naopak. Úzkost mu přivádí vědomí toho, že stává *subjektem*, nemůže se tomu nijak ubránit, odřezává ho to od společnosti a navíc se musí ze všech sil snažit, svou specifickou závislost ochraňovat. Pociťuje-li takový subjekt tíživost samoty, je to proto, že je to *samota systému*, svou jedinečnou milostnou promluvu činí v ohledu na druhého stále systematičtější, navíc jako subjekt lásky nevznáší žádné námitky na svět okolo sebe. Nevstupuje do dialogu s aparáty moci, myšlení či vědy a společnost ho proto také vylučuje *tichým dekretem bezvýznamnosti*.

Je tedy vůbec možné nějak proměnit vnitřní úzkost v rozkoš? Barthes na podobnou otázku odpovídá: deprese a zármutek budou vždy součástí *temné ekonomie* milostného diskurzu, právě proto že tento diskurz je ve stálém odchýlení se od diskurzů

⁹⁹ A. Camus, *Člověk revoltující*, Český spisovatel, Praha, 1995, str. 301.

„normálních“, ale ve své odchylce také nabízí skoro až *nepřijatelný luxus*. Láska, v přítakání naší vlastní porobě a s druhým, který již není mezí a cílem, se může proměnit v sílu, jejíž *položka vydání je otevřená donekonečna, odvádí pryč, bez cíle...*

Když je milostné vydání neustále potvrzováno, bezuzdně, bez obnovy, vytvoří se ta nádherná a vzácná věc, jež se nazývá hojnost a jež je srovnatelná s krásou: „Hojnost je Krása. Nádrž ji zadržuje, fontána přetéká.“¹⁰⁰

A ještě kousek s Barthesem. Je rozdíl mezi hlubokou temnotou jedné noci a temnotou druhé. Je rozdíl mezi nočními běsi majetnické touhy a nocí, ve které jsme schopni nechat touhu vibrovat bez veškerých interpretací a hledání úniků prostřednictvím gesta, noci, ve které není již nic k uchopování a my můžeme *pokojně sedět v temném nitru lásky*. Navážeme-li zde s Bataille na cestě vnitřní zkušeností, úzkost je zvrtná v okamžiku, kdy je člověk schopen uvědomit si nicotnost jejích důvodů. Především proto, že se již „známe“, že jsme mocněji spjati s nutností sebe-uskutečňujícího pohybu, který úzkost vyvolává. Mnohem větší zmatek a bolest si způsobuje ten, kdo se úzkosti nepoddá, kdo zarputile trvá na vlastních hranicích a na obraze sebe sama, který o sobě i prostřednictvím druhých chová. Ten, kdo vědomě neodloží slast a neotevře prostor strasti, protože dříve či později právě ten upadne do mnohem bolestivějšího sebe obelhávání, hlouposti a povrchnosti. Úzkost nás nutí vydržet stát v temnotě, přijmout ji jako temnou, učí nás pokorně prosit, a zároveň zbavuje prosbu jakéhokoliv gesta, *naděje*. Úzkost je negativní tvář lásky, nekonečnou prosbou nevědomosti, hledáním Boha v jeho všeobjímající samotě. Láska nás vychyluje a vyvádí z nás samotných, směřuje k bližnímu, úzkost nás ale stále směřuje obráceným směrem. I beznaděj jako horizont vnitřního směřování, na jejímž konci se ohlašuje jen smrt, může být přijímána jako radostná a poslední touha všech tuh. Egoismus, který v beznaději dostupuje svého vrcholu, nehybnosti a lhostejnosti k jakékoliv komunikaci, může svou odvrácenou tvář zůstat věrně milující vlastní osud, své směřování i obnažování se. Kdo nemíří do krajnosti a ke smrti, kdo se bojí nevědění, zůstává na povrchu jako nerozlišený, nesmyslný, ne-mocný. Subjekt touží vlastnit objekt, ale jediné co pro svou touhu může udělat, je, vydat se sledovat ji až do krajnosti. Znamená to, že se bude stále ztrácet v jejích zákrutách, ztrácet sám sebe, protože se na její vlně skutečně rozpohybuje,

¹⁰⁰ R. Barthes, *Fragmenty milostného diskurzu*, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2007, str. 108.

ztrácet také objekt, viditelný jen z perspektivy nehybnosti. Zbyde *zející trhlina* jako přechod a *čistá komunikace*. Druhý se rozplyne do vnitřních pohybů, ale zároveň je tak podepře a učiní blaženými. A venku se stane milovaným ne pro své vlastnosti, ale pro svou existenci, proto to, *že je*. Jako *takový* unikne usmrcující klasifikaci, řeči milujícího, která se ho snaží stále zahalovat či odhalovat.

Ani Camus již nemůže svou umocněnou stezku opustit. Ví, že není náruč, do které by se mohl celý schoulit. Druhým se lze nechat uspat jen na chvíli, chce-li se odevzdávat neustále, musí v jeho podlaží vytrvat osamělý zápas camusovské poctivosti. Jeho *Zápisníky* svědčí o tom, že pravidelnost a vytrvalost vnitřních pohybů mu přináší neviditelné ovoce. Pocit nesnesitelné osamělosti, se kterým se nelze nikdy smířit, je doplněn pocitem nedostatečnosti pro vlastní dílo, a když oba pocity vrcholí, přerodí se v *rozkazující vůli*, srdce i dílo začne nenápadně růst a mohutnět. A může se znovu, stále vášnivý, stále s *bezuzdnou obrazotvorností*, navracet do světa. Z každé vášně a utrpení bude něco v tom nejosobnějším a nejméně vyjádřitelném smyslu patřit pouze jemu, vše ostatní, a bude toho vskutku nadmíru, může dávat svým bližním a naslouchajícím. Spíše než za romanopisce se Camus sám považuje za někoho, kdo musí neustále klást míru mezi své vášně a své úzkosti, *aby nepropadl zločinu*. Hledání míry, udržování se v pohybu při všech absurdních úsilích, zakládá jeho svobodu, uskutečňuje ho a směřuje ke smrti a jejímu přijetí. Klást otázku Boha nemá cenu bez otázky po lidských mezích, až ty nabudou smyslu, pak nabude smyslu zabývat se také Bohem.

Po všech těch dnech, kdy rozkazovala pouze vůle, kdy hodinu za hodinou vyrůstalo dílo, jež nestrpělo rozptýlení ani slabost a nechtělo nic vědět o tom, co je to cit a svět, se mě někdy zmocnila taková odevzdanost! S jakou úlevou jsem se vrhl do hloubi té úzkosti, která mne po všechny předchozí dny provázela. Jaká touha a jaké pokušení přestat konečně být čímkoli, co je třeba stavět, opustit své dílo a onu nesnadnou podobu, do níž jsem se stylizoval. Miloval jsem, litoval, toužil, byl jsem konečně člověk ... pusté letní nebe, moře, jež jsem tak miloval, a vstříčná ústa.¹⁰¹

O lásce si Camus píše stále. Deset let mu dle jeho slov trvalo, než na sobě vydobyl *srdce bez hořkosti*. Zná dobře lásku v její pozemské majetnické a rozežírající podobě, ale zná již také její volání po nemožném, věčné v kruhu otáčení se. Ví, že hluboko

¹⁰¹ A. Camus, *ZápisníkyII*, MF, Praha, 1999, str. 41.

v něm sídlí něco, co je osamělé, lásku odmítá, protože to *chce* zemřít, ale co se mu právě proto stává útočištěm a zdrojem všeho, co může dávat. A právě kvůli tomu něčemu hluboko v základech každého člověka, láska k druhému proměňuje a uskutečňuje v okamžiku, kdy se od druhého odvracíme a máme šanci, ten společný základ rozpoznat. I zde to přináší pocit viny, že jsme lásku s druhým a druhého neustáli kvůli sobě, ale také poznání, že doopravdy přijmout můžeme jen sami sebe, a že něco v bližních, nám dokonce musí stále unikat a my musíme stále unikat jim.

Když se člověk nezabije, musí o životě mlčet. ...

Nezabít se (kvůli lásce) znamená: přijmout toto rozhodnutí, nevlastnit druhého.¹⁰²

Avšak i rozhodnutí nevlastnit druhého skrývá své léčky. Naposledy s Barthesem, nesmí to být demonstrace oběti, která nahradí horoucí vášeň ochuzeným a zemdleným životem. *Ne-vlastnění* nesmí být součástí dobrého obrazu, který chce člověk o sobě podávat a touha musí neustále cirkulovat v rámci pravdivostního diskurzu milujícího já. Určitým způsobem musí ale dojít, *tajemnou únavou*, v rámci vytrvalé vnitřní zkušenosti, k prolomení systému imaginace, milující musí odložit kus sama sebe mimo řeč. Nechat druhého *být*, nechat přicházet, co má přicházet, nechat druhým probíhat, co se má stát. Jak již bylo řečeno, musí jít o jednotu postoje člověka, který zůstává částí sebe samého natrvalo otečen pouze sám k sobě a částí se natrvalo oddává druhým. Milovat a vzpírat se milování zároveň. Láska je cestou *par excellence*. A ještě jednou s Bataillem, vydáme-li se vnitřní zkušeností k vnitřní zkušenosti jako jediné autoritě, objekt se rozplyne v neznámu, subjekt v nevěděni a v okamžiku kdy začnou bujet všechna ne, zrodí se také hlasité ano. Ano člověku, který se ptá po svých mezích, člověku, kterého opustila ctižádost být vším a dokonalým s nutností potvrzovat se takový skrze druhého. Ano pro spojení a komunikaci tam, kde se ztrácí komunikovatelné. Ano druhému, protože vnitřní zkušenost je *vědomím druhého*, je dobýváním, které vždy patří druhému. Dobýváním, které z nás všech činí síť, čistou aktivitu, která pojí nespočetné prvky a záleží jen na intenzitě jejich spojení. Život sám je prouděním a hrou světla a my ho můžeme ve své jedinečnosti sjednocovat, *tepelnými a světelnými přechody od jedné*

¹⁰² R. Barthes, *Fragmenty milostného diskurzu*, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2007, str. 279.

*bytosti ke druhé.*¹⁰³ Jsme komunikací, směřováním k setkání s druhým. Tam, kde necháváme rozplynout naše Já, kde se vrháme mimo sebe, můžeme v podobě vnitřního záblesku spatřit i to, čím jsme, *pohybem bolestné komunikace*, který vede stejně z vnitřku ven, jako zvenku dovnitř. Čistá niternost, vnitřní pád do neustále pohlcující nicoty je ztrátou ne menší než smrt, ale také svobodným vytržením, prchavým, ohromujícím zjevem, *který se v nás stává silou života*. Tady láska pramení. Skrze objekty hledáme způsob, jak sami ze sebe udělat zrcadlo a tehdy, kdy se začneme odrážet a směřovat k čisté objektivitě, někdy přicházíme i na to, jak se tím vše v nás dává druhým.

*Odpusť mi, že mám méně citu než lásky, méně šanci než touhy a že moje láska míří výše, než mohu dosáhnout. Odpusť mi a už mě neponižuj. Až už nebudeš schopna mě milovat, budeš schopna spravedlnosti. Tehdy si uvědomíš hloubku mého pekla a budeš mě potom nehledě na nás samy milovat láskou, která ani mně nikdy nemůže stačit, ale já ji přece započítám do života a znovu ji přijmu v utrpení.*¹⁰⁴

VII.

*Ne morálka, ale naplnění. A není jiné naplnění než láska, to znamená zřít se sebe sama a zemřít pro svět. Jít až do konce. Ztratit se. Rozpustit se v lásce. Potom bude tvořit síla lásky, ne já. Pohroužit se. Rozpadnout se. Zničit se v naplnění a vášni pro pravdu.*¹⁰⁵

Kruh se uzavírá. Člověk Camus je v něm někdy bolestivě sám, sám sebou oslepován, ale stále na šťastné cestě putující k bližním. Kruhem je láska, která ho z něj samého vyvádí, přichází do jeho života ještě jednou i ve své zjevné podobě teplá ženské náruče a pomáhá uzavřít jeho celoživotní dílo. Světu daleko venku nezbyvá než se jeho poctivosti uklonit. Za knihu *Exil a království* dostane Camus Nobelovu cenu a tento soubor povídek je skutečně shrnutím vydobytého. Knížka velice nenápadná, ale mlčení, ve které pramení, se již skutečně jako širé moře rozprostírá po Camuseho podloží a se

¹⁰³ *Tak já ani ty nejsme nic před žhavými slovy, která by na listu papíru mohla směřovat ode mne k tobě: neboť já budu žít jen proto, abych je napsal, a pokud se k tobě opravdu obracím, budeš ty žít proto, že jsi měl sílu je slyšet. ... Já i ty jsme v širokých proudech věcí jen místa zastavení příhodná k vytrysknutí. Nevyhýbej se přesnému pochopení této úzkostné pozice...*

G. Bataille, *Vnitřní zkušenost, Metoda meditace*, Dauphin, Praha, 2003, str. 121-122.

¹⁰⁴ A. Camus, *Zápisníky II*, MF, Praha, 1999, str. 287-288.

¹⁰⁵ *tamtéž.*, str. 266.

slovy na povrchu krásně rezonuje. *Exil a království*, *ano* a *ne* pro tento světa. Exil který je nutné přijmout, království které je nutné budovat. Exil mocenské sítě, kterou mezi sebou ale bez sebe musíme rozsévat, království zlomů a odporů, míst, která ač bez člověka, jsou určena pro něj.

Cizoložnice je povídka o nenápadné konstitutivnosti odporu v lidském životě, o sebe kratším pro život však veledůležitém okamžiku, ve kterém si člověk uvědomí, že je smrtelný, zapleten k nevypletení, že skutečně *je* a vše z toho *je*, že je směsicí jeho možností a voleb. *Cizoložnice* není ta, která leží v cizí posteli, je to žena Exilu, která se celá odevzdala jedinému muži, ale poprvé se také setkává s branou Království, s pozvánkou k novým setkáním v její vlastní hlubině. A zase je u toho širé hvězdné nebe, písčítá poušť s dalekým obzorem a vábivé volání... a tahle paní je v tom prvním a možná posledním setkání *cizoložná* proto, že zná jen lásku temnoty, lásku, ve které se celá odevzdávala, protože potřebovala, aby ji její muž potřeboval. V setkání s neznámým s hlavou vztyčenou k nebi poznává, že existuje i její jiná podoba, kterou sice neživila, ale jako odvrácenou tvář sebe samotné ji v sobě stále nese. Odpor, který se v ní té jedinečné noci probouzí, nenaruší mocenskou síť, která ji vymezuje, a možná také nepovede ani k dobrodružství sebe poznávání. *Cizoložná* se znovu vrátí do své ložnice, ale poznání vlastního vzdoru, který v ní vždy byl a bude, si ponese sebou. Nevěnuje-li mu lidský život skutečnou pozornost, pak si jen jednou za čas, jednou do života, v šumu větru a záři padajících hvězd, sám na povrch „probublá“. Znovu s Foucaultem, odpor je v přímém vztahu s vnějškem, život sám je vzdorem proti všemocné vše živící i vše smetávající síle, vznikají z něj všechny diagramy moci a je také pramenem člověka jako subjektu.

Věděla jen, že toto království jí bylo slibováno po všechny časy a že přesto nikdy nebude její, nikdy, snad jen v tom prchavém okamžiku, kdy otevře oči a pohlédne na nebe, které rázem znehybní, a na proudy světelné sedliny, zatímco hlasy stoupající z arabského města nenadále umlknou. Připadalo jí, že se právě zastavil běh světa a že od tohoto okamžiku už nikdo nebude stárnout ani umírat. Od té chvíle ustal život všude, kromě jejího srdce, v němž kdosi plakal bolestí a údivem zároveň.¹⁰⁶

¹⁰⁶ A. Camus, *Exil a království*, St.nakl.krásné literatury a umění, Praha, 1965, str. 28-29.

Odpadlík aneb zmatení mysli je o člověku pozemského království, který se dostane do Exilu. Vybuduje pečlivě svou víru jako háv pravdy, do kterého se stejně pečlivě zahalí, ohmatá její hranice, zdají se velmi pevné, a to ho nechá toužit po tom, aby jeho pravda byla pravdou pro všechny. Sní o absolutní moci. Vydá se tedy na misi, na které se setká ... s velmi, velmi žhavým sluncem, pyšnějším než on sám. Slunce postupně rozbálí všechny jeho záhyby a za pomoci pouště a soli postupně zničí jeho tělo, vztah pravdivého k jeho vlastnímu bytí, aby zlomily i jeho nejnítěrnější odpor, to nejdál i nejbliž k vnějšku, to co ho činilo jedinečným. Odpadlík povolí nesnesitelnému vedru vše, bude nucen rozpoznat svého Boha, a takový Bůh se rázem stává ne-mocný v každém lidském životě. Vnitřek se vyprázdňuje vnějškem, ale uvězněný nezemře, v uvolněném prostoru se nový vnějšek zase jako vnitřek zabydlí. Odpadlík uvěří ve fetiš těch, kterým chtěl kázat pravdu, *hranatou, těžkou, hustou, nesnášející odstíny*, ve svém nejnítěrnějším záhybu uvolní místo moci a síle, která se nyní bude jmenovat zlo ... *království zla je bez trhlin*.¹⁰⁷ Všude musí svítit nějaké světlo, všude musí vládnout nějaký pán. Dobro je hranice či plán, který lze sledovat jen se stále více vyčerpávajícím úsilím a tento boj byl příliš vyčerpávající na to, aby mohl být „pozemsky vítězným“. Ale právě proto je i zde slyšet ten stálý šum, *odvahu, odvahu, pane ...*, šum všechny boje utišující, šumějící uvnitř, přicházející z venku, sjednocuje smrtelný žár slunce a vnitřní muka, obrací je ještě jednou v neslyšnou naději. Dobro je snem vnitřku o vnějšku a vnějšku o vnitřku člověka, který se zlu nepoddává. *Odpadlík* je také povídkou o „násilné smrti“ formy-Člověka. Odpadlík se rozpadá, všemi směry jsou síly hnány do extrému, uzavírají se v kruhu a pro člověka v něm již není místo. Dokud existuje Bůh, má člověk garanta své identity. Ustanovila-li se však forma-Člověka v záhybech konečnosti, vnesla do svého středu smrt a síly konečnosti způsobují, že člověk existuje skrze rozprostírání různých rovin organizace života, rozptylováním jazyků a rozrůzněností práce. Když se toto rozestírání smete, a žár slunce, mučení a ztráta víry skutečně všechny distance smete, člověk se ztrácí. Camus volá po odvaze ještě stále pro člověka, Foucault s Nietzschem po nové formě člověka o člověku.

¹⁰⁷ tamtéž., str. 59.

„Vezměte mě a uvrhněte do moře, a moře vás nechá na pokoji. Víím, že vás tahle veliká bouře přepadla kvůli mně.“ Jonáš 1, 12

Jonáš aneb umělec při práci je jemnou paralelou na příběh biblického Jonáše, příběh o šťastné hvězdě, která svítí v každém životě, ale která je úkolem, žádá své následování a uskutečnění. Malíř Jonáš o svém poslání dobře ví, i když přesněji by se dalo říct, že si ho „užívá“. Snaží se postavit na hranici mezi Království a Exil, ale zjistí, že přesně tam, je to k neustání. Miluje svou rodinu, ale jeho láska k ní je tak nějak vlažná, miluje svou práci, a tam je jeho polovičatost ještě palčivější. Dříve či později bude svrhnut do moře právě proto, že jeho životním tématem je láska a ta nikdy vlažná být nechce. Jeho pohyby ve vnějším světě jsou přesným negativním odrazem jeho hledaných pohybů ve světě vnitřním. Přesouvá se z pokoje do pokoje, aby nebyl rušen, ale pseudo-přátelé a hluk jeho dětí ho dožene všude. Je zaměstnán každou hodinu, aby nuda nedostala šanci, v diskusích o umění se vybaví celou zbrojnicí úsudků, aby nikoho neurazil. Ztratí tak schopnost názoru jako touhu po pravdě, a především ztratí schopnost odporu, svobody, která roste ze síly toho v člověku nejniternějším. Přesto v něm nakonec láska zvítězí, vyšle ho na skrytou pout' do velrybích útrob a on se nakonec bude moci navrátit, protože přeci jen se o svou šťastnou hvězdu staral.

Na konci toho vyčerpávajícího utrpení jsem se obrátil k oné části svého já, která nikoho nemiluje, a hledal jsem v ní útočiště. Trochu jsem si vydechl. Potom jsem se se sklopenou hlavou vrátil do trní a hloží.¹⁰⁸

Rašící kámen je vůbec nenápadná povídka, je tu nenápadně shrnut celý Camus a je to povídka velice krásná. Přečtěte si ji.

Kruh se uzavírá. Venku Camus dosedá na svůj pomyslný vrchol, dostane Nobelovu cenu, ocenění za jeho vlastní čitelnost a srozumitelnost. Vevnitř se rázem zvedá ještě jednou ďábelský víchř, který bude chtít vše čitelné a srozumitelné smést. Camus v poryvech panické úzkosti ztrácí smysl sám sebe, který celý život budoval, přináší poslední oběť, protože mu nezbyvá než podléhat. Ale víme už, že ví...

¹⁰⁸ A. Camus, *Zápisníky II.*, MF, Praha, 1999, str. 250

Úspěch je největší lhář, píše Nietzsche, dobudovat dílo už je samo úspěch, vypustit ho do světa je nutnost, která bolí a bolestivě se v ozvěnách navrací. Uzavřené a odcizené dohledává dílo svého tvůrce, chtělo by ho nyní proměnit k obrazu svému. Vyrostlo ale z dlouhé a trpělivé práce, pozvolné proměny, a proto nemůže nad svým budovatelem zvítězit. Camus sice musí onemocnět, *jakoby před sebou zavřít oči*, ale ví, že *rozhodující okamžik ho zastihne bdělého*¹⁰⁹. Svědčí o tom i léčebná kúra, kterou si sám předepisuje. Přestat být tolik odpovědný, *odpolitizovat mysl a polidštit ji*. *Vydržet tu vyprahlost až do konce*, na jejím samém prahu se překročit. Přijmout smrt. *Smířit se se svou osobitostí a svou bezmocí* a žít podle toho. Být rád, že jsou nepřátelé.¹¹⁰ A až nejhorší úzkostné stavy a klaustrofobní panika pominou a Camus to přežije, bude si moci zapsat:

*Už jsem zase skoro úplně při síle, dokonce doufám, že jí mám víc než dřív. Teď lépe rozumím tomu, co jsem vždycky věděl: ten, kdo vládá svému vlastní život a padá pod jeho tíhou, nemůže nikomu pomoci, ať si na sebe naloží jakékoli úkoly. Ten, kdo se ovládá a zvládá svůj život, může být doopravdy velkorysý a dávat bez námahy. Nic neočekávat a nežádat nic než tuhle sílu dávat a pracovat.*¹¹¹

Žitá tíha světa nikdy nepomine, jen vnitřní pohyby z ní můžou učinit tíhu radostnou. Něco za něco, sílí-li duch, sílí na základě těla. Tělo se rozpadá a bolest, kterou uvolňuje, prohlubuje ducha. Bolí duše, která je jako jejich spojnice ukotvena v těle. A jestliže se kvůli tělu a duši pro *uskutečnění projektu* musíme starat o harmonii a míru, píše Bataille, pro ducha a vnitřní zkušenost je potřeba disharmonie. Musíme se tedy stále učit, přijímat fyzickou škodu na úkor duchovního poznání, nechat pozvolna proměňovat tělo ve své dílo. Vnitřní zkušenost by byla jen léčkou, kdyby nebyla *revoltou*, a to především *revoltou* proti spojení ducha s jednáním. Bataille pokračuje, když vidí ve smrtelném Já velmi opovážlivou výzvu prázdnotě, a proto se musí stát mocným, svůdným, *svrchovaným* a jen tak se do nicoty navracet. Příchod člověka na svět je z událostí nejnepravděpodobnějších, které lze myslet, a on jen pod svým „smrtelným jménem“ může uzavírat celek věcí, *uzavírat skutečný svět v neskutečnosti já-které-umírá*. Bůh kterého jsme postavili na vrchol, na něm stojí sám, a já ve svém podivném

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *Radostná věda*, Votobia, Olomouc, 1996, str. 11.

¹¹⁰ A. Camus, *Zápisníky III.*, MF, Praha, 2000, str. 228-230.

¹¹¹ tamtéž., str. 232.

boji dojde božské celosti jedině za cenu smrti. Jen v izolaci Já, spoutání úzkostí ve jménu úzkosti ze smrti, můžeme pociťovat také závrat' z uskutečňování se, z vědění o nevědění. V té závratí není smrt pouhým zánikem, ale nesnesitelným pohybem zanikání, proti pohybu naší vůli, díky kterému se Já v každém okamžiku umocňuje vlastní bezmocí.

Nejpozoruhodnější je, že nevědění má svou sankci. Jako by nám zvenčí někdo říkal: „Konečně jsi tu.“ Na cestě nevědění je nejméně nesmyslu. .. Čím více postupuji ve vědění, a to i cestou nevědění, tím těžší a úzkostnější se stává poslední nevědění. Skutečně se vydávám nevědění, to je komunikace, a protože komunikuji se zahaleným světem změněným nevědění v propast, odvažuji se říci Bůh.¹¹²

Camus je velkým tvůrcem, jeho jedinou potřebou je ztělesňovat ve svém díle smrtelné putování a bloudění moci na základě bezmocí. To, co z něj činí umělce, je touha uskutečnit vlastní jedinečnost, *odmítá zmizet ze světa*, ale také touha komunikovat, ustupovat a ztrácet se, přijímat druhé. Jeho tvorba je bojem proti nehybnosti a mlčení, ke které je každý „příliš“ vášnivý člověk nucen, a jeho nepřetržité úsilí ho drží nad propastí, do které každý takový „příliš po hlavě“ nahlíží. Láska ztělesněná v tvorbě přikazuje umírat autenticky, obrátit se ke své práci a ke světu a odvrátit se od smrti. Blanchot dodává, že ke psaní je třeba svrchovaný svobodný vztah ke smrti. Tvůrce se musí mít v moci, aby mohl v díle sledovat vlastního ducha ve směru od nejvyšší neurčitosti ke krajní určitosti. Dílo je zkušeností smrti, nutí svého autora neustále mizet a odvracet se od světa, ztělesňovat smrt ve svých možnostech, práci a čase. Ukrýt se před smrtí lze jedině v ní. Z lidské perspektivy se smrt musí teprve *vytvořit* jako zdroj jednání, člověk *je* na základě své smrti. Camuseho již citované heslo: *když se člověk nezabije, musí o životě mlčet*, lze dobře interpretovat i z této Blanchotovi perspektivy. Sebevražda je extrémní pasivitou vášnivých lidských bytostí, kteří ze smrti udělají čin, neboť se v ní nemohou zabydlet. V sebevraždě ustoupí úzkost před svou esencialitou, či dosáhne jejího maxima a převládne, sebevražda vykazuje ještě „příliš“ lidského. Buď se zabít nebo mlčet, vyměřuje dvojí rozdílnou smrt. Vášnivou, neuchopitelnou, která k nám nemá žádný vztah a ani my k ní, a smrt krouživou, autentickou, která z nás vášně postupně odlupuje a vyměřuje z nich nás samé jako prostor mlčení odvrácený od světa,

¹¹² G. Bataille, *Vnitřní zkušenost, Metoda meditace*, Dauphin, Praha, 2003, str. 70.

ale také prostor našich možností s nejzazším horizontem ve svobodě zemřít a schopnosti smrtelně riskovat. Dílo je esenciálním rizikem, vystavuje smrti především pravdu, ničí obvyklé používání řeči a její jistoty. Je svázáno s ryzostí negace, vtiskává hranice nekonečnu, čímž z umírání činí pro svého tvůrce něco stále více neskutečného a neukončitelného. V hávu neosobnosti dílo od smrti ochraňuje. Vášnivého Camuseho jeho vlastní tvorba učí, přesto že to také bolí, kterak se od života odvracet a přesto vášnivě umírat. Dílo ho od smrti chrání a té možná nakonec nezbyvá, než přijít v podobě náhody. Camuseho autonehoda, která ukončí jeho životní putování, jako náhoda smrti, proto zas takovou náhodou nebyla. Smrt i zde a právě zde přišla *až po svém příchodu* a její pozdní příchod je čitelný i v Camuseho posledním *Zápisníku*. Nejenže bilancuje, takové, smrtí rozechvělé, bývají na svém konci všechny „pocitivé“ deníky, ale především je schopen se ještě jednou vášnivě zamilovat. To stojí mnohem více než konečné bilancování. Nebojí se, je skutečně umocněn a schopen tu náhodu, která tvoří také esenci lásky ke druhému, znovu pozvat do svého života. Není to již láska jako hra na svádění, je to láska jako velmi smrtelné a stálé odevzdávání se.

Pro něho je to boj proti smrti, proti sobě samému, proti zapomnění, proti ní a jejímu slabému ustrojení, a konečně se vzdává, vydává se jí do rukou. A po ní už nebude nikdo, ví to ... za tou bytostí, kterou k sobě tiskne, už není nic než prázdnota, a on ji tiskne čím dál silněji, splývá s ní, rozvírá ji, jako by ji chtěl rozčtvrtit, aby se do ní mohl konečně utéci, navždycky se v ní schovat v konečně znovunalezené lásce, tam, kde samy smysly září v jasu, očišťují se na neutuchající hranici, či v prýštění jásajících vod – věncí se vděčností neznající hranic. Ona chvíle, kdy padají hranice mezi těly, kdy se konečně rodí jediná bytost v úplné nahotě hlubokého odevzdání.¹¹³

S láskou i se smrtí je to stejné. Jsou neskutečné, ale uskutečňují. Jsou to dvě strany jednoho a téhož obratu na cestu, která se snaží stále skrze to nejvnitřnější vynořovat ve vnějšku, sjednocovat v jediný souvislý prostor. Obrat k vnitřní zkušenosti obrací i všechny věci jako danosti pozemské existence nezávislé na čase a prostoru, zvnitřňuje je v nás a v nich samých také. Z procesu neustálého zvnitřňování roste duch. Naučí-li se člověk vášnivě a trpělivě sám v sobě setrvávat, naučí se opisovat stejné kruhy jako Matka-Země, proměňovat neviditelné pomocí neviditelného ve viditelné. V místě

¹¹³ A. Camus, *Zápisníky III.*, MF, Praha, 2000, str. 282.

zviditelňování, tam kde se duch do světa odvrací a znovu se do něj navrací, tam kde se kruh stále otevírá a uzavírá, jen tam se rodí také láska. Kruh Camuseho života se v lásce uzavírá takto:

*Občas se obviňuji, že nejsem schopen milovat. Možná je to pravda, ale byl jsem s to pár lidí si vyvolit a těm pak věrně zachovat to nejlepší ze sebe, ať udělají cokoli.*¹¹⁴

¹¹⁴ tamtéž., str. 291.

Závěr

Láska stejně jako řeč je vyslovováním, které se brání vyslovení, časováním, které se brání času, umocňováním, které se vzpírá moci, proto se možná i má práce na některých místech rozpadá jako ne-vědecká a nesystematická... Nebylo to jednoduché putování, protože jsem ho jednoduché nechtěla, nebylo to jednoduché putování, neboť ta žena ve mně stále probublávala a snažila se všechny stopy po sobě smazávat. Ale bylo to také krásné putování, protože jsem se pohybovala s velmi vybranou společností a tak vše, co jsem se mohla naučit, jsem se naučila ... a přesně to vše vstřebala k nevyčtení.

Zůstává zde tedy předloženo něco z mé pošetilé býčí hlavy, která si stále myslí, že o lásce nejde napsat vůbec nic, ale přesto že jedině o ní má smysl psát. Zůstává má víra, že v ní nejsem nikdy sama.

Literatura

- Abélard a Heloisa** – *Dopisy utrpení a lásky*, Vyšehrad, Praha, 2003.
- Barthes Roland** – *Fragmenty milostného diskurzu*, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2007.
- Bataille Géorgés** - *Vnitřní zkušenost*, Dauphin, Praha, 2003.
- *Madam Edwarda, Zemřelý*, Dauphin, Praha, 1998.
- Baudrillard Jean** – *O svádění*, Votobia, Olomouc, 1996.
- *Dokonalý zločin*, Periplum, Praha, 2001.
- Blanchot Maurice** – *Literární prostor*, Herrmann a synové, Praha, 1999.
- Bystřický Jiří** – *Texty k postmoderně 1, 2*, UK, FHS, Praha, 2001.
- *Fragmentovaná etika* (in: **Bystřický Jiří, Mucha Ivan** –
Etika a fragmenty života, Praha, 2004.)
- Buber Martin** – *Obrazy dobra a zla*, Votobia, Olomouc, 1994.
- Casper Bernhard** – *Míra lidství – Rosenzweig a Lévinas*, OIKOYMENH, Praha, 1998.
- Camus Albert** - *Cizinec, Pád*, MF, Praha, 1966.
- *Caligula, Stav obležení*, Orbis, Praha, 1965.
- *Člověk revoltující*, Český spisovatel, Praha, 1995.
- *Exil a království*, St.nakl. krásné literatury a umění, Praha, 1965.
- *Mor*, Odeon, Praha, 1993.
- *Mýtus o Sisyfovi*, Garamond, Praha, 2006.
- *První člověk*, MF, Praha, 1995.
- *Šťastná smrt*, Garamond, Praha, 2006.
- *Zápisníky I., II., III.*, MF, Praha, 1997, 1999, 2000.
- Cieslar Jiří** – *Hlas denku*, Torst, Praha, 2002.
- Deleuze Gilles** – *Proust a znaky*, Herrmann a synové, Praha, 1999.
- *Foucault*, Herrmann a synové, Praha, 1996.
- Duby Georges** – *Vznešená paní z 12. století I., III.*, Atlantis, Praha, 1997, 1999.
- Foucault Michel** - *Dějiny sexuality I., II., III.*, Herrmann a synové, Praha, 1999, 2003, 2003.
- *Dohlížet a trestat*, Dauphin, Praha, 2000.
- *Moc, subjekt a sexualita*, Kalligram, Bratislava, 2000.
- *Myšlení vnějšku*, Herrmann a synové, Praha, 2003.
- *Je třeba bránit společnost*, Filosofía, Praha, 2005.

- Freud Sigmund** – *Sebrané spisy - kniha 5., 7., 8., 10., 12., 13., 14., 15., 16., 17.*
 Psychoanalytické nakl., Praha, 2000, 1999, 1997, 2002, 2003, 1998, 2007, 1997, 1998, 1996.
 - *Nespokojenost v kultuře*, nakl. Hynek, Praha, 1998.
- Hauer Tomáš** – *S/krze postmoderní teorie*, Karolinum, Praha, 2002.
- Hérakleitos z Efesu** – *Řeč o povaze bytí*, Herrmann a synové, Praha, 1993.
- Kierkegaard Søren** – *Opakování*, Vyšehrad, Praha, 2006.
- kolektiv autorů** – *Filosofický slovník*, nakl. Olomouc, 1998.
- Kristeva Julia** – *Jazyk lásky*, One Woman Press, Praha, 2004.
- Lévinas Emmanuel** – *Být pro druhého (Dva rozhovory)*, Zvon, Praha, 1997.
- Luhmann Niklas** - *Láska jako vášeň, Paradigm lost*, Prostor, Praha, 2002.
- Mannoni Octave** – *Freud*, Votobia, Olomouc, 1997.
- Montaigne Michel de** – *Eseje*, Odeon, Praha, 1966.
- Nietzsche Friedrich** – *Duševní aristokratismus*, Votobia, Olomouc, 1993.
 - *Antikrist*, Votobia, Olomouc, 1995.
 - *Eco Homo*, J.W.Hill, Olomouc, 2001.
 - *Radostná věda* – Votobia, Olomouc, 1996.
 - *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha, 1998.
- Ortega y Gasset José** – *Meditace o ženách a o lásce*, Nová tiskárna Pelhřimov, 1996.
- Platon** – *Symposion*, Jan Laichter v Praze, 1947.
 - *Faidros*, ČS, Praha, 1958.
- Plutarchos** – *Rady manželské. Útěchy ženě. O lásce*. Odeon, Praha, 1973.
 - *Hovory o lidském štěstí*, Odeon, Praha, 1971.
- Proust Marcel** – *Hledání ztraceného času I., II., III., IV. V., VI.*,
 Odeon, Praha, 1979, 1979, 1980, 1983, 1985, 1988.
- Reifová Irena a kol.** – *Slovník mediální komunikace*, Portál, Praha, 2004.
- Saint Exupéry Antoine de** – *Citadela*, Vyšehrad, Praha, 1975.
- Storr Anthony** – *Freud*, Argo, Praha, 1996.

[html://www.phil.muni.cz/fil/anitka/texty/17_abelard.html](http://www.phil.muni.cz/fil/anitka/texty/17_abelard.html)

[html://www.phil.muni.cz/fil/studenti/foucault.html](http://www.phil.muni.cz/fil/studenti/foucault.html)

[html://www.dictionary.com](http://www.dictionary.com)

[html://www. Dictionary for the Study of the Works of Michel Foucault.com](http://www.Dictionary for the Study of the Works of Michel Foucault.com)

